

**Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого
(Кунсткамера) Российской академии наук**

На правах рукописи

Аброськина Евгения Вячеславовна

**ЖЕНСКОЕ ГОЛОВНОЕ ПОКРЫВАЛО *СЭФСЭРИ* В КОНТЕКСТЕ
СОЦИАЛЬНЫХ И ПОЛИТИЧЕСКИХ ТРАНСФОРМАЦИЙ В ТУНИСЕ
В XX-XXI ВВ.**

Специальность 5.6.4 – этнология, антропология и этнография

Диссертация

на соискание ученой степени кандидата исторических наук

Научный руководитель:

доктор исторических наук

Албогачиева Макка Султан-Гиреевна

Санкт-Петербург
2023

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
Глава 1. Сэфсэри в XIX – нач. XX в.: появление предмета в культуре	36
1.1 Историко-культурные общности Туниса	36
1.2 Тунисский традиционный костюм как отражение культурного многообразия.....	47
1.3 Место головного убора в тунисском костюмном комплексе.....	49
1.3.1 Мужские головные уборы	49
1.3.2 Женские головные уборы.....	52
1.4 Городская ткаческая традиция и производство покрывал	68
1.5 Сэфсэри Туниса: описание предмета.....	73
1.6 Социальные функции сэфсэри в к. XIX-нач. XX вв.....	78
Глава 2. Сэфсэри в социально-политических дискуссиях в XX в.	83
2.1 Взаимовлияние французской и тунисской культуры во время протектората (1881-1956)	83
2.2 Появление сэфсэри в политическом контексте.....	90
2.3 Покрывало как инструмент в борьбе за независимость в Магрибе	97
2.4 Решение «женского вопроса» в Республике Тунис.....	103
2.5 Изменения практик покрывания головы в 1960-е гг.: акции снятия покрывал	109
Глава 3. Сэфсэри в контексте культурных трансформаций в к. XX –XXI вв.	123
3.1 Вестиментарные практики и секулярный ислам	123
3.2 Хиджаб и сэфсэри при президенте З. Бен Али	127
3.3 Трансформация практик покрывания головы после революции 2011 г.....	136
3.3.1 Место хиджаба в повседневных практиках	137
3.3.2 Отношение к никабу в тунисском обществе.....	141
3.3.3 Сэфсэри в контексте политических и культурных перемен	147
3.3.4 Сельские практики покрывания головы	157
3.4 Популяризация сэфсэри в цифровом пространстве в 2010-2020-е гг.....	164
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	170
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ	175
СПИСОК ИНФОРМАНТОВ.....	203
ПРИЛОЖЕНИЕ № 1	206
ПРИЛОЖЕНИЕ № 2	208
ПРИЛОЖЕНИЕ № 3	272

ВВЕДЕНИЕ.

Актуальность темы исследования.

Актуальность темы обусловлена тем интересом, который наблюдается в настоящее время в антропологии по отношению к вещи и ее месту в культуре. Социальные науки переосмысливают роль предмета, наделяя его агентностью¹ и собственной биографией². В настоящее время интерес к материальному обусловлен как произошедшими в повседневности переменами, связанными с диджитализацией и роботизацией, которые привели к пересмотру человеком взаимодействия с вещами), так и с возникшим в это время определенным кризисом в исследованиях культуры.

Не менее актуальным представляется переосмысление роли предметов, созданных в условиях этноконфессионального многообразия. По отношению к таким предметам предусмотрен междисциплинарный подход, который позволяет рассмотреть вещь с точки зрения ее роли в социальной практике и ее символического значения в культуре³. Значительный интерес для современной антропологии и этнографии представляют объекты, вовлеченные в религиозные практики. По отношению к ним ставятся вопросы о том, что или кто наделяет эти объекты особым значением, каким образом мы определяем тот или иной артефакт как «христианский» или «мусульманский», если он напрямую не связан с религиозной практикой⁴.

Актуальность исследования обусловлена также выбранным для изучения регионом: в научных трудах по тунисской этнографии существуют значительные лакуны, которые требуют своего восполнения. Особенно это

¹ Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М., 2014. 384 с.

² Копытофф И. Культурная биография вещей: товаризация как процесс // Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В. Вахштайна. М., 2006. С. 134 – 166.

³ Например, в сборнике «Ислам через объекты» (Bloomsbury studies, 2021) авторы статей обращаются к теологии, антропологии, визуальной теории и пр.

⁴ Так, в 2015 г. в Катаре был запущен культурный проект «Материальность и поиск исламского прошлого в предметах, местах и материалах». В 2019 г. на департаменте антропологии Стэнфорда прошла конференция «Ислам, предметы и повседневная жизнь».

характерно для изучения тунисского костюма, который, в отличие от других магрибинских костюмных комплексов, остается малоизученным.

В данной работе будет сделана попытка изучить тунисское головное покрывало с точки зрения его материальности, а также определить, какую роль он играет в социальных практиках и культурной памяти сообщества.

Объект, предмет исследования

Объектом исследования являются практики покрывания головы в Тунисе в XX-XXI вв. Предметом исследования выступает традиционное женское головное покрывало сэфсэри.

Цель и задачи исследования

Цель исследования – выявление и анализ роли женского головного покрывала сэфсэри в социальных практиках (повседневных, ритуальных, коммеморативных) в условиях политических и социальных перемен в Тунисе в XX-XXI вв.

Достижение указанной цели требует решения ряда задач:

- 1) проанализировать историю изучения вопроса для выявления места проблемы в научной литературе и уровня ее разработанности;
- 2) описать многообразие тунисских традиционных вестиментарных систем и определить место покрывала в этой системе;
- 3) составить описание морфологических и технологических признаков предмета;
- 4) сформировать описание создания предмета, проанализировать процесс создания покрывала в Тунисе на основе историографии и экспедиционного материала;

- 5) рассмотреть политический и религиозный контексты, влиявшие на трансформацию представлений о предмете;
- 6) изучить появление иных форм мусульманских практик покрывания головы с использованием хиджаба и никаба и проанализировать влияние этого процесса на отношение к сэфсэри.
- 7) проанализировать причину устойчивости предмета в культуре, провести сравнительный анализ с другими типами тунисских традиционных покрывал.

Источниковая база исследования

При написании диссертации мы опирались на несколько видов источников. Прежде всего, это письменные источники по истории и этнографии региона: «Описание Африки и достопримечательностей, которые в ней есть» Льва Африканского (ал-Хасана ибн Мухаммеда ал-Ваззана аз-Заййати ал-Фаси), «Муккадима» Ибн Халдуна, а также источники религиозного характера: прежде всего, Коран и Сунна Пророка. Отдельная группа письменных источников представлена такими источниками тунисского права как «Кодекс личного статуса» (1956), а также законы, регулирующие практики покрывания головы в Тунисе (циркуляр 108/81).

В своей работе мы также обращаемся к письменным источникам личного происхождения: в частности, мы анализируем «Путевые заметки» поэта А. Белого, написанные во время его путешествия по Тунису в 1922 г., путевые очерки Г. де Мопассана «Бродячая жизнь» (1890), автобиографическую повесть тунисского писателя А. Мемми «Соляной столп» (1953).

Для нашего исследования большую роль играли такие визуальные источники как произведения художников А. А. Рубцова (1884 – 1949), И.

Лазержа (1817 – 1887), Ж.-Ф. Портэльса (1816 – 1895), Э. Обри (1880 – 1864), А. Матиса (1869 – 1954), П.С. Чиаса (1945) и др. В другую группу визуальных источников входят этнографические фотографии, сделанные в странах Магриба такими фотохудожниками как Ж. Безансено (1902 – 1992), М. Гаранже (1935 – 2020), С. Каллель (1973), Х. Аммар (1969). Еще одной группой визуальных источников являются произведения кинематографа: большое значение имели такие кинофильмы как «Битва за Алжир» (1966), «Лето в Ла-Гулетт» (1996), популярные многосерийные кинофильмы «Сваты на пороге» (1996 – 1997), «Моя дорогая теща» (2010 – 2018). Мы также обращаемся к тунисской кинохронике XX в., размещенной в открытом доступе в Интернет-пространстве YouTube.

Значительной группой источников выступают полевые материалы автора, собранные в Тунисе с августа 2017 по сентябрь 2018 гг., с августа 2019 по октябрь 2019 гг., с апреля 2023 по май 2023 г. Большая часть полевой работы проводилась на восточном побережье Туниса – Сахеле, в таких городах как Монастир, Сус, Махдия, Ксар Халлель, а также в столице Тунисе и в городе Кайруан.

Для сбора сравнительного материала проводилось исследование в городах Сиди-Бу-Саид, Набуль, Бизерта, Келибия, Эль-Джем, Табарка, Дугга, Загуан, Тузэр, Матмата. Во время полевой работы был использован метод включенного наблюдения, а также метод полуструктурированного интервью.

Отдельной группой источников выступают этнографические коллекции таких музеев как Археологический и этнографический музей г. Мокнина, Музей традиционных искусств г. Монастира, Археологический и исторический музей г. Махдии, Музей традиционных искусств «Аль Кобба» в г. Сусе.

Также была проделана работа в библиотеках Туниса с целью выявления и изучения редких локальных этнографических исследований:

были обследованы библиотека им. Ибн Халдуна; библиотека института национального наследия Туниса; библиотека национального управления ремесел в г. Тунисе; библиотека института изобразительных искусств в г. Сусе; библиотека института мод в г. Монастире; муниципальная библиотека региона Монастир; библиотека регионального филиала института национального наследия в г. Монастире.

Географические и хронологические рамки исследования

Географические рамки исследования охватывают территорию современного Туниса. Мы также привлекаем материалы соседних с Тунисом территорий – Алжира, Марокко, Ливии – для описания схожих вестиментарных⁵ традиций [Приложение 1, рис. 1, 2].

Хронологически наше исследование ограничено концом XIX – началом XXI вв., периодом расцвета и трансформаций практик покрывания головы в Тунисе в условиях изменяющегося политического контекста. Ключевым периодом для нашего исследования является середина XX в., поскольку именно в это время, в контексте глобальных политических трансформаций, обусловленных образованием независимого государства, происходит пересмотр и смена парадигмы интересующей нас практики, а предмет нашего исследования становится важным элементом тунисской идентичности и символом престижа.

⁵ Мы заимствуем термин «вестиментарный» (от лат. *vestimentum* – одежда, одеяние) из работы Р. Барта «Система моды».

Степень изученности темы

Следует отметить, что до настоящего времени покрывало *сэфсэри* в туниССкой традиционной культуре не становилось предметом специального внимания в научных трудах. Между тем, для нашего исследования было важно рассмотреть те антропологические труды, которые напрямую связаны с интересующим нас вопросом – женским туниССким костюмным комплексом. В то же время необходимо было подробно изучить исследования, посвященные практикам покрывания в мусульманских культурах для сравнительного анализа с имеющимся полевым материалом.

Антропологические исследования, посвященные феномену практики покрывания головы в мусульманских культурах

Изучение практик покрывания головы является неотъемлемой частью исследований, посвященных женскому традиционному костюму в мусульманских сообществах. Прежде всего, это связано с устойчивым сохранением головного убора как важной части костюма, регламентированной нормами обычного и религиозного права. Большинство значимых работ в советской этнографии были написаны на материалах кавказской и среднеазиатской культур. Среди них исследования О.А. Сухаревой⁶, Г.А. Пугаченковой⁷, Р.Р. Рахимова⁸, Н.П. Лобачевой⁹, Е.Г. Царевой¹⁰. Отличительной особенностью этих исследователей можно назвать исторический подход к изучаемому предмету: авторы стремятся выйти за рамки описания мусульманской нормы покрывания головы и определить генеалогию сложившейся практики. Так, например, Н.П. Лобачева пишет,

⁶ Сухарева О.А. С. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 1954. С. 299-353.

⁷ Пугаченкова Г.А. К истории «паранджи» // Советская этнография. 1952. № 3. С. 191-195.

⁸ Рахимов Р.Р. "Завеса тайны" (о традиционном женском затворничестве в Средней Азии) // Этнографическое обозрение. 2005. № 3. С.4-19.

⁹ Лобачева Н.П. К истории паранджи // Этнографическое обозрение. 1996. № 6. С. 78–92. Лобачева Н.П. К истории среднеазиатского костюма (женские головные накладки-халаты) // Советская этнография. 1965. № 6. С. 34-49.

¹⁰ Царева Е.Г. Женская головная накладка фаранджи – некоторые данные к вопросу происхождения // Мода и дизайн: исторический опыт – новые технологии. Материалы 13-ой Международной конференции / Под ред. Н.М. Калашниковой. СПб.: СПГУТД, 2010. С. 105—111.

что «особое значение придавалось закрыванию волос, поскольку не забыта их магическая функция, восходящая к представлению о связи волос с силами плодородия. Этим объясняется покрывание головы платком, дабы предотвратить возможность дурного воздействия через волосы на женщину – продолжательницу рода»¹¹. Также следует отметить работу Т.Г. Емельяненко, посвященную теме использования паранджи в иноконфессиональной среде – бухарских евреев¹². Весьма ценным является ее наблюдение о том, что «местное население не воспринимало ее [паранджу] исключительно с точки зрения религиозной этики»¹³, несмотря на наличие культурной ассоциации паранджи с исламом.

Ряд отечественных исследований посвящены теме хиджаба в современных мусульманских культурах. Так, А.А. Новик описывает использование головных платков у балканских мусульманок на примере Албании, Косово, Северной Македонии и юга Черногории¹⁴. Исследование О.Д. Фаис-Леутской, «вопросу о хиджабе», в нем она анализирует отношение к практикам покрывания головы в Италии со стороны местного населения в условиях увеличения миграции в страну¹⁵. В работе М.С.-Г. Албогачиевой раскрывается тема роста популярности хиджаба в различных мусульманских регионах, анализируются коранические предписания (и противоречия в религиозной традиции), посвященные покрыванию головы¹⁶. Касается темы ношения хиджаба и Т.Г. Емельяненко в своем исследовании, посвященном месту ислама в современном Узбекистане¹⁷.

¹¹ Лобачева Н.П. К истории паранджи // Этнографическое обозрение. 1996. № 6. С. 89.

¹² Емельяненко Т.Г. Паранджа в традиционном костюме бухарских евреев // Этнографическое обозрение. 2011. № 5. С. 118-125.

¹³ Там же. С. 120.

¹⁴ Новик А. А. От платка к хиджабу: головные уборы албанок-мусульманок в XX — начале XXI в. // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 101–122.

¹⁵ Фаис-Леутская О. Д. «Вопрос о хиджабе» в Италии: реакции государства, отношение населения // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 146–163.

¹⁶ Албогачиева М.С.-Г. Хиджаб современной мусульманки: традиция или мода? // Minbar. Islamic Studies. 2020. 13(3). С. 578-602.

¹⁷ Емельяненко Т.Г. Ислам и традиционная культура в современном Узбекистане: особенности взаимодействия // Ислам в современном мире. 202. 17(4). С. 171-186

Тема головных покрывал раскрывается и в исследованиях зарубежных антропологов. Необходимо подробнее остановиться на монографии Ф. Эль Гинди «Покрывало: скромность, приватность, сопротивление»¹⁸, которая посвящена не конкретной форме головного покрывала, а феномену практики покрывания головы в мусульманских сообществах и тому, как эта практика напрямую была связана с идеями ориентализма и колониализма. Она подчеркивает, что «Покрывало редко становится предметом изучения из-за идеологической нагрузки, которое оно несет, прежде всего – из-за некой, воображаемой связи с Востоком. И хотя слово “покрывало” встречается во многих – слишком многих – названиях, научное обсуждение его занимает несколько страниц, даже параграфов, в большинстве работ»¹⁹. В ходе исследования Ф. Эль Гинди приходит к мысли, что покрывало – это богатый значениями феномен, язык, который передает социальные и культурные сообщения, практика, которая присутствует в осязаемой форме с древних времен, символ, идеологически фундаментальный, например, для христиан (прежде всего, католиков), а также средство сопротивления в исламских обществах, и камень преткновения научных и околонучных дискуссий о положении женщины на исламском Востоке. Другой важной работой можно назвать исследование Йедида Калфон Стиллман «Арабское платье: от рассвета ислама до современности», в которой отдельная глава посвящена практикам покрывания. Автор изучает их на примере культуры арабов и евреев Ближнего Востока и Магриба в доисламский период и после исламизации, указывая на преемственность норм обычного права и шариата, что во многом перекликается с уже упомянутыми нами исследованиями Н.П. Лобачевой, Р.Р. Рахимова.

Исследованию практик покрывания посвящены также работы сторонников феминистской критики, особенно это характерно для исследователей арабского происхождения. Так, отношение к покрывалу

¹⁸ El Guindi F. *Veil: Modesty, Privacy and Resistance (Dress, Body, Culture)*. Berg Publishers. 1999. 242 p.

¹⁹ *Ibid* P. XI.

являлось одним из важнейших предметов для дискуссий в феминистских кругах в Египте в начале XX в. Стоит отметить, что среди дискутирующих можно выделить две группы. Одни выступали однозначно против покрывания, видя в нем инструмент для угнетения женщины (Х. Шаарави²⁰, К. Амин, Н. Муса), а другие утверждали, что отказ от покрывала нивелирует национальную идентичность женщины. В частности, египетская феминистка Маляк Хифни Насиф выступала против заимствования европейского образа жизни. Она считала, что состоятельные женщины, увлекающиеся идеями избавления от покрывала, расставались с ним вовсе не по причине своей феминистской позиции, а из желания заимствовать европейский образ жизни как более престижный. В то же время, утверждала М. Х. Насиф, немедленное избавление от покрывала для женщин, живущих в традиционных обществах, будет резким, травматичным, даже опасным. Кроме того, она была одной из первых, кто обратил внимание на тот факт, что мужчины, которые раньше требовали ношения покрывала, теперь манипулируют женским сознанием с обратной целью, и посчитала подобные тенденции опасными. Однако, сторонников сохранения покрывала среди феминистски настроенных мыслителей было немного. Известный тунисский философ и адвокат Тахар аль-Хаддада в своей книге «Наши женщины в мусульманском законе и обществе» (1930) выступил за либеральные изменения положения женщин, в частности – за доступ женщин к образованию, подверг критике бесконтрольное поведение мужчин в семье (прежде всего, отцов), а также подчеркнул негативное влияние покрывала и длительного уединения дома: согласно автору, покрывало и связанный с ним обычай затворничества могут являться причиной «парализованности» женщины в области интеллектуального, психологического и даже физиологического развития. Наряду с другими реформами Т. аль-Хаддад призывал к срыванию покрывала в качестве символического жеста – преодоления разрыва между

²⁰ Shaarawi H. Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, 1879-1924. New York: The Feminist Press at CUNY, 1987. 176 pp.

мужским и женским мирами. Отметим, что идеи Т. аль-Хаддада повлияли на политическую программу первого президента Х. Бургибы, который реализовал часть из них в своде законов – Кодексе личного статуса (1956).

Во второй половине XX в. складывается особое направление феминистской мысли, известное как мусульманский феминизм, идеологом которого стала марокканская социолог Ф. Мерниси. Она утверждала, что текст Корана используется мужчинами мусульманами в качестве подавления женщин, однако, проблема вовсе не в самом тексте, а в том, как с ним обращаются имеющие власть мужчины²¹. В свою очередь покрывало и стены дома, которые являлись неотъемлемой частью культуры гарема, стали символом притеснения, которому подвергались женщины и с которым пытались бороться.

Социолог М. Шаррад в своем исследовании «Государство и женские права» пишет: «Покрывало является наиболее “видимым” примером символического разрыва – это то, что делает женщин “невидимыми”. Специфика покрывала варьируется в зависимости от страны, региона или даже сообщества. Покрывало может скрывать все тело, включая волосы и лицо, оставляя глаза открытыми, или оно может оставить только один глаз открытым, или его можно носить в сочетании с маской, закрывающей брови, нос и рот. Несмотря на эти особенности, общий принцип тот же. Покрывало предназначено для того, чтобы прикрывать и скрывать женское тело, и женщины должны носить его, когда они находятся в общественных местах»²². Покрывало, по мнению автора, это устройство, определяющее границы эндогамии, в то же время оно, наряду со стенами дома, защищает сообщество от женской сексуальности, которая в обратном случае может привести к конфликту между мужчинами.

²¹ Mernissi F. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*. Cambridge: Schenkman Publishing Co., 1975. Pp. xx + 132.

²² Charrad M. M. *States and Women's Rights. The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. 2001. P. 65.

Другой теоретик исламского феминизма Лейла Ахмед в книге «Женщины и гендер» в главе «Дискурс покрывала» пишет о проблеме колониального взгляда на мусульманскую культуру: «В глазах запада покрывало стало самым однозначным маркером различия, который говорил о неполноценности исламских обществ, оно стало символом притеснения женщин (или, говоря современным языком, их деградации) и отсталости ислама, что привело к тому, что покрывало превратилось в открытую цель для колониальных атак. Викторианский колониальный патерналистский истеблишмент присвоил язык феминизма для нападков на религии и культуры других людей, и в частности на ислам с той целью, чтобы создать ауру морального оправдания этому нападению в то же самое время, когда оно боролось с феминизмом в своем собственном обществе»²³. Лорд Кромер, чьи изречения приводит Л. Ахмед, утверждал: «необходимо изменить положение женщин в исламе, поскольку именно их деградация, выражающаяся в практике сокрытия и уединения, является “роковым препятствием” для египтянина в “достижении возвышения мысли и характера, которые должны сопровождать внедрение западной цивилизации” <...>; только отказавшись от этих практик, они смогут достичь “умственного и морального развития, которого он [Кромер] желал для них”»²⁴. Л. Ахмед подвергает серьезной критике как колониальную администрацию, так и сторонников феминизма. Она пишет, что борьба с покрывалами в колониях была способом унижить мусульманскую культуру, даже если это делалось неосознанно и «из лучших побуждений»: «все по существу настаивали на том, что мусульмане должны были отказаться от своей родной религии, обычаев и одежды, или, по крайней мере, реформировать их религию и привычки в соответствии с рекомендуемыми нормами, и для всех них покрывало и обычаи в отношении женщин были главными вопросами, требующими реформы. И все они взяли на себя право осуждать чужие пути, и в частности покрывало, и подрывать

²³ Ahmed L. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven and London. Yale University Press. 1992. P. 152.

²⁴ *Ibid.* P. 153.

культуру во имя того, чему, как им казалось, они служат – цивилизации, или христианизации, или спасения женщин от одиозной культуры и религии, в которой у них не было счастья найти себя»²⁵. Л. Ахмед была одной из первых, кто заговорил о покрывале не как о свидетельстве «архаичности» культуры, но как о символе сопротивления. Она подвергла жесткой критике стремление следовать западному культурному образцу и отказ от достоинства соблюдения местных традиций.

Этнографическое изучение магрибинских костюмов

В историографии вопроса следует отметить этнографические исследования, посвященные описанию и анализу магрибинского костюма, поскольку сэфсэри является одной из вариаций, распространенных на территории Магриба белых покрывал, которые носят локальные названия в зависимости от территории.

Одной из первых попыток освещения тунисской повседневности была книга Шарля Лалльмона «Тунис и его окрестности», вышедшая в Париже в 1890 г. (переизданная в 1892 г.). Она выполнена в виде исторических очерков с добавлением собственных наблюдений и акварельных иллюстраций. Важно, что Ш. Лалльмон описывает создание белых покрывал сэфсэри, которые изготавливаются в местных ткацких мастерских²⁶.

Одним из первых исследователей, описавших магрибинский костюм, был французский востоковед Жорж Марсэ (1876–1962). Он не только подробно изучил записки путешественников, начиная с XVI в., но и наблюдал ношение традиционного костюма в Алжире. В 1930 г. выходит его монументальный труд «Костюм мусульман Алжира»²⁷, в котором он отметил практику ношения белого покрывала – хаика, которая была известна ему

²⁵ Ibid. P. 154.

²⁶ Lallemand Ch. Tunis et ses environs: texte et dessins d'après nature. Paris: Maison Quantin, 1890. P. 111.

²⁷ Marçais G. Le Costume Musulman D' Alger. 1830 – 1930. Collection du Centenaire de L'Algerie. Archeologie et Histoire. Paris: Librairie Plon, 1930. 134 pp.

посредством изучения текстов путешественника XVII в., некоего де Брева: «Поскольку тексты позволяют нам вернуться назад, мы обнаруживаем, что если не все алжирки, то по крайней мере часть из них, носили небольшую вуаль (ижар), которая закрывает нижнюю часть лица, и большой отрез ткани (хаик)»²⁸. Ж. Марсэ делает предположение, что такое покрывало имеет не берберское происхождение, а ближневосточное: подобная драпировка могла быть распространена под влиянием сирийской моды²⁹.

Важно упомянуть также работу немецкого этнолога и художника Эрнста Ракова «Вклад в изучение материальной культуры северо-западного Марокко. Жилище, утварь, костюм», написанную в результате длительного изучения материальной культуры Северной Африки³⁰. Исследование Э. Ракова интересно не только его этнологическим очерком, но и визуальным материалом, которым он сопровождает свой научный текст. Путешествуя по Марокко, автор отобразил в своих рисунках подробные схемы процесса надевания сложного марокканского костюма, в том числе – головных покрывал. Он также зарисовал множество предметов быта, жилых построек и т.д., что на сегодняшний день становится уникальным источником по этнографии Магриба. После обретения Тунисом независимости Э. Раков проводил исследование в области изучения тунисского традиционного костюма, его задачей было «изобразить обреченный и во многом исчезнувший традиционный городской костюм Туниса»³¹, однако ранняя смерть не позволила исследователю закончить и опубликовать результаты работы.

Работа Л. Белькаид «Из Алжира: история средиземноморского костюма» показывает гибридность происхождения разных элементов

²⁸ Ibid P. 103.

²⁹ Ibid.

³⁰ Rackow E. Beiträge zur Kenntnis der materiellen Kultur Nordwest-Marokkos. Wohnraum, Hausrat, Kostüm. Weisbaden: Otto Harassowitz, 1958. 138 p.

³¹ Singer H.-R. Ernst Rackow (12. 9. 1888—19. 6. 1959) // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Vol. 110 (n.F. 35), No. 1 (1960). P. 18.

алжирского женского костюма³². Автора, как и многих других историков костюма, волнует вопрос происхождения и возраста того или иного элемента: так, останавливаясь на белом покрывале хаик, автор утверждает, что оно бытует на территории Магриба, начиная с периода античности.

Марокканский костюм описан в исследовании Р. Алауи «Костюмы и украшения Марокко»³³. Опираясь на изобразительные источники, тексты путешественников, Р. Алауи, как и Л. Белькаид, выстраивает примерную генеалогию марокканского костюма, отмечая влияние Алжира, Османской империи и других культурных традиций (например, берберской). Она описывает марокканский хаик, который могли носить и мужчины, и женщины, и который имеет целый ряд наименований в зависимости от его материала, цвета и предназначения. Также Р. Алауи приводит описания и фотографии марокканских головных платков, шалей, вуалей для лица. Другим важным исследованием по этнографии Марокко является книга Ж. Безансено «Костюмы Марокко»³⁴, в которой он зафиксировал шестьдесят вариантов традиционного марокканского костюма.

Следует также отметить исследования, посвященные технике производства тканей в Северной Африке. Например, работа Кристофера Спринга и Джулии Хадсон «Североафриканские ткани»³⁵ освещает исторический контекст создания текстиля, способ его производства, материалы, символическое значение орнамента на тканых изделиях. Этим же авторам принадлежит обширная статья «Городские текстильные традиции Туниса»³⁶, в которой описывается работа на традиционном ткацком стане в мастерских Туниса.

³² Belkaïd L. Algéroise. Histoire d'un costume mediterraneen. Édisud, France, 1998. 188 p.

³³ Alaoui R. Costumes et parures du Maroc. Courbevoie: A.C.R. Edition, 2003. 336 p.

³⁴ Besancenot J. Costumes du Maroc. Edité par La Calade, Edisud, 1988. 204 pp., 60 planches en couleurs hors texte, 10 planches en noir hors texte.

³⁵ Spring C., Hudson J. North African Textiles. London: British Museum Press, 1995. 143 p.

³⁶ Spring C., Hudson J. Urban Textile Traditions of Tunisia // African Arts. 2004. Vol. 37. No. 3. Pp. 24-41+90.

Этнографическое изучение тунисского костюма

Этнографическое изучение тунисского костюма можно разделить на две группы. К первой группе относятся исследования, которые на территории Туниса проводили европейские ученые. Например, работа Г. Завадовски «Традиционный тунисский костюм»³⁷, которая вышла в 1944 г. Также крупным исследователем в области тунисской этнографии был Люсьен Голвин, который написал ряд работ, посвященных тунисским ремеслам, в том числе – ткачеству³⁸.

Вторую группу представляют тунисские исследования, посвященные этнографическому изучению костюма. В 1960-е гг., после обретения независимости, в Тунисе происходил подъем национального интереса к материальной культуре, в том числе к костюму. При Национальном институте археологии и искусств был создан Центр народных искусств и традиций, который занимался этнографическим изучением культуры. Результаты исследований публиковались в «Тетрадах народных искусств и традиций»³⁹. Так был опубликован ряд исследований, посвященных практикам покрывания головы: например, статья Ф. Шкири «Шали Матматы»⁴⁰, анализирующая семантическое значение орнамента шалей южного региона Туниса – Матматы. Другое ее исследование посвящено двум покрывалам северо-западного региона Тестур – баттании и фаррашийи, в этой работе автор выстраивает историю происхождения предмета, его названия, дизайна и пр.⁴¹ В 1978 г. был издан альбом с этнографическими

³⁷ Zawadowski G. Le costume traditionnel tunisien // En terre d'Islam. No 19. 1944. Pp. 96-116.

³⁸ Golvin L. Les tissages décorés d'El Djem et de Djébéniana // Étude de sociologie tunisienne, éd. Institut des belles lettres arabes, Tunis, 1949. 186 p.

³⁹ См., например: Sethom S. Relations interrégionales et costumes traditionnels féminins dans la Presqu'île du Cap-Bon // Cahiers des Arts et Traditions Populaires. Revue du Centre des Arts et Traditions Populaires. No. 6. 1977. Pp. 101-107. Shkiri F. Les châles des Matmata // Cahiers des Arts et Traditions Populaires. Revue du Centre des Arts et Traditions Populaires. No. 4. 1971. Pp. 49-54. Sugier C. Les bijoux de la mariée à Moknine // Cahiers des Arts et Traditions Populaires. No. 1. 1968. Pp.139-156.

⁴⁰ Shkiri F. Les châles des Matmata // Cahiers des Arts et Traditions Populaires. Revue du Centre des Arts et Traditions Populaires. No. 4. 1971. Pp. 49-54.

⁴¹ Shkiri F. Deux couvertures de Testour // Cahiers des Arts et Traditions Populaires. Revue du Centre des Arts et Traditions Populaires. No. 3. 1969. Pp. 21-39.

комментариями – «Традиционные женские костюмы Туниса»⁴², созданный коллективом авторов, в число которых входили такие известные тунисские этнографы как С. Сефом, Ф. Шкири, А. Байрам и другие. Эти исследователи во многом работали в традиции французского структурализма, анализируя символическое значение костюма. Отдельно стоит отметить каталог «Шедевры тунисских ремесленников»⁴³, снабженный этнографическими комментариями на английском, французском и арабском языках.

Тунисский женский костюм не раз становился выставочным объектом. Музейные каталоги, сопровождающие выставки, содержат описания предметов, что, в условиях нехватки источников, является для нас ценным⁴⁴.

В рамках исследования выделяются труды, касающиеся техники производства и дизайна покрывал. Среди этих работ стоит отметить статью «Шелковое ткачество в Тунисе»⁴⁵ Фреджа Бесбеса – уникального специалиста в области тунисского текстиля, выступавшего за сохранение и популяризацию традиционного способа производства ткани. Текст посвящен истории традиции шелкового ткачества в Тунисе, начиная с периода Карфагена. Ф. Бесбес останавливается и на производстве шелкового сэфсэри, демонстрируя при помощи математической формулы его канонический размер – 1, 745 м в длину⁴⁶.

Необходимо также отметить работу И. Ресвика «Традиционный текстиль Туниса и связанные с ним североафриканские традиции

⁴² Bayram A., Ben Tanfous A., Louis A., Sethom S., Skhiri F., Sugier C., Zouari A. Les costumes traditionnels féminins de Tunisie. Publications Centre des Arts et des Traditions Populaires, & Maison Tunisienne d'Édition, 1978. 271 p.

⁴³ Tanfous A., Binous J., Baklouti N., Guargouri Sethom S. Chefs-d'oeuvre de l'artisanat tunisien. Office National de l'artisanat. 1982. 108 p.

⁴⁴ См., например: Cousin F. «Tisser, teindre, broder» dans «Noces tissées, noces brodées: parures et costumes féminins de Tunisie»; exposition organisée par le Musée des Arts d'Afrique et d'Océanie, 29 mars-3 juillet 1995. Edition Joël Cuénot. Paris, 1995. Pp.41-45. M'halla M. Le Costume d'Apparat de la Femme // Musée du Sahara à Douz. Tunis, 2002. Gargouri Sethom S., Skik K. Cheveux, Foulards, Coiffes: L'Art de la Coiffure Traditionnelle au Musée National du Bardo. Institut National du Patrimoine. 2000. Benfoughal T. Les costumes féminins de Tunisie. Ministère de la culture. Collections du Musée du Bardo d'Alger, Alger, 1983. 60 p.

⁴⁵ Besbes F. Le tissage de la soie en Tunisie: contribution à l'étude de l'artisanat tunisien // Institut Des Belles Lettres Arabes. No 64. 1953. Pp. 401-411.

⁴⁶ Ibid. P. 406.

ткачества»⁴⁷, в которой он убедительно выстраивает общую генеалогию традиционного ткачества Магриба.

Важным источником является фотопроект визуального антрополога С. Каллель «Ткацкий стан. Шелкоткачество в Тунисе», посвященный «последним ткачам сэфсэри», которые «согласились поговорить о своей прекаризации и сокращающейся торговле, восстановление которой кажется им проблематичным»⁴⁸. В альбоме С. Каллель под фотографиями из мастерских представлены комментарии ткачей: в своих нарративах они проводят параллель между прошлым шелкоткачества и его настоящим, сетуют о кризисе дела, рассказывают о своих чувствах, связанных с любимой работой и с тем, как она осуществляется. Представленная информация имеет важное значение для нашего исследования, поскольку дает возможность сравнить тексты исследовательницы с интервью, которые были проведены нами.

Теоретико-методологическая база исследования

В центре нашего исследования находится предмет, вокруг которого члены сообщества выстраивают свои практики. Как подчеркнул С.А. Токарев, «материальная вещь не может интересовать этнографа вне ее социального бытования, вне ее отношения к человеку – тому, кто ее создал, и тому, кто ею пользуется»⁴⁹. Таким образом, основной методологической рамкой для нашего исследования стали антропологические и философские концепции, посвященные осмыслению социальных практик с предметами, роли предметов в этих практиках и их символическому капиталу.

⁴⁷ Reswick I. Traditional Textiles of Tunisia and Related North African Weavings. University of Washington Press, 1985. 272 p.

⁴⁸ Ibid. P. 11.

⁴⁹ Токарев С.А. К методике этнографического изучения материальной культуры // Советская этнография. 1970. № 4. С. 3.

Ключевым для нашего исследования стало понятие практики, которое мы рассматриваем, опираясь на определение А. Реквица, где «“практика” (Praktik) — это рутинизированный тип поведения, который состоит из нескольких элементов, взаимосвязанных друг с другом: форм телесной деятельности, форм умственной деятельности, “вещей” и их использования, фоновых знаний в форме понимания, ноу-хау, эмоций и мотивационных знаний»⁵⁰. Также для нас была важна концепция символического капитала, связанная в свою очередь с социальной практикой. Автор идеи, П. Бурдьё, утверждает, что им могут обладать как отдельные люди (например, принадлежащие семье с известным именем), так и социальные структуры (социальные классы). Этот капитал может выражаться как материально (в денежном эквиваленте), так и нематериально (в виде ранга или диплома). Все это позволяет различным агентам социального взаимодействия конкурировать друг с другом: «В символической борьбе за производство здравого смысла или, точнее, за монополию легитимной номинации как официального – эксплицитного и публичного – благословения легитимного видения социального мира агенты используют символический капитал, приобретенный ими в предшествующей борьбе, и, собственно, любую власть, которой они располагают в установленной таксономии, представленной в сознании или в объективной действительности как названия (les titres)»⁵¹.

Опираясь на рассуждения П. Бурдьё о символическом капитале, мы расширяем его теорию до материальных объектов, полагая, что им могут обладать не только члены сообщества, но и предметы, созданные и используемые внутри сообщества. Прежде всего, это относится к предметам, напрямую связанным с престижем и роскошью, использование которых регулируется нормами общества. Костюм, в таком случае, является одним из

⁵⁰ Reckwitz A. Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing // European Journal of Social Theory. 2002. Vol. 5. No. 2. P. 249.

⁵¹ Бурдьё П. Социология социального пространства. СПб., 2017. С. 27.

наиболее ярких примеров хранителя символического капитала: он отображает не только реальный достаток его обладателя, но и вмещает в себя различные уровни идентичности, которые сообщают обществу о социальном статусе человека. Как пишет Э. Рибейро, «В конце XIX века получила распространение теория (ее продвигал авторитетный американский экономист Торстейн Веблен), гласящая, что предметы одежды, в первую очередь дамские, создаются ради “демонстрации их высокой цены”. Необоснованно дорогие и шикарные наряды были необходимы для создания имиджа модной тогда праздности, и мужья воспринимали их как часть своего капитала»⁵². Таким образом, одежда становилась не только показателем достатка человека, но и само обладание ею, демонстрация ее увеличивало ее символический капитал.

Важно подчеркнуть, что в данном случае агентность предмета, идея которой принадлежит самым разным исследователям материального⁵³, возможна благодаря его особой биографии, сложенной на протяжении длительного времени, а также в силу ее материальных характеристик. Так, предмет, находящийся в фокусе нашего исследования, сэфсэри, изготавливали из высококачественного шелка, который требовал к себе особого отношения и ухода. В дальнейшем при его изготовлении стали использовать синтетическую нить, что изменило не только технологические характеристики предмета, но и практики с ним. Развивая эту идею, мы опирались на исследования Тима Ингольда, посвященные роли материала в жизни предмета. Автор утверждает, что жизненный мир состоит из материальных потоков, в которые люди вплетают собственные линии, взаимодействуя с материалами и, как следствие, создавая материальные объекты⁵⁴. Для него не менее важным является и изучение самого процесса создания объекта, в котором создающий «обязан следовать материалу и

⁵² Рибейро Э. Мода и мораль / Э. Рибейро. М., 2012. С. 12.

⁵³ См. например, Б. Латур, А. Гелл и др.

⁵⁴ The textility of making / T. Ingold // Cambridge Journal of Economics. 2010. Vol. 34 (1). P. 96.

реагировать на его особенности»⁵⁵. Однако, по мнению Т. Ингольда, многие исследователи, занимающиеся исследованием материальности, игнорируют те материалы, из которых вещи сделаны, в то время как материал решает судьбу предмета: при его разрушении любые интерпретации перестают быть актуальными⁵⁶. С учетом того, что для данного исследования крайне важны наблюдения и анализ за самим процессом создания предмета – ткачеством, основываясь на сообщениях информантов, можно сказать, что в процесс создания этого предмета, по словам информантов, включены как Бог, так и ткач, как ткацкий стан, так и нить.

Другой важной концепцией становится идея И. Копытоффа о наличии у предметов собственной биографии, т.н. «биографической возможности вещи». Приводя в пример заирскую хижину, И. Копытофф наглядно показал, какую жизненную траекторию проделывает предмет за срок своей службы: как меняется его назначение и статус, как трансформируется отношение к нему и как он оказывается вписан в систему взаимоотношений людей. Как и у человека, у предмета, по мнению И. Копытоффа, также может быть составлено несколько биографий: социальная, экономическая и пр., каждая из которых «порой помогает выявить эти “затененные” аспекты [культуры]»⁵⁷. В случае с интересующим нас предметом подобный подход кажется весьма продуктивным. Сэфсэри за свою «жизнь» может проделать различные пути, начиная от своего «рождения» в мастерских Туниса (которые сегодня претерпевают кризис и повсеместно закрываются, что делает его, как товар, «штучным»). Этот предмет обладает разным символическим капиталом в зависимости от материала и места, где он сделан. В дальнейшем сэфсэри попадает на рынок, немаловажным фактором успешности его дальнейшей биографии становится то, в какой магазин он поступает (или, быть может, его специально заказывают у конкретного

⁵⁵ Ibid. P. 98.

⁵⁶ Ingold T. Materials against materiality // Archaeological Dialogues. 2007. Vol 14. Iss. 01. Pp. 1-16.

⁵⁷ Копытофф И. Культурная биография вещей: товаризация как процесс. Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В. Вахштайна. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 138.

мастера для конкретного события) и кто его приобретает. Так, его покупателем может быть женщина, желающая приобрести покрывало для себя или в подарок, или мужчина, который хочет проявить свою братскую или отцовскую заботу. Возможно, эта покупка – неотъемлемая часть предсвадебных сборов приданого. Далее, в зависимости от материала, сэфсэри могут носить каждый день на базар (чаще всего, если оно сделано из хлопчатобумажной или синтетической нити), надеть единожды на праздник (если оно шелковое), хранить в шкафу для особых случаев, дарить, устраивать фотосессии, передавать в музей, использовать для участия в политических акциях, посещать в нем похороны или кладбище после окончания Рамадана, носить при путешествии в соседний город, где сэфсэри носят, передать младшей сестре или дочери, украсить его вышивкой и т.д., и т.п. После длительного использования от синтетического сэфсэри могут избавиться, а шелковое будут беречь, хранить и передавать по наследству. Таким образом, сэфсэри может являться товаром (соответственно – частью экономических отношений), ритуальным предметом (во время свадебной церемонии), семейной реликвией, арт-объектом, символом политической борьбы. Подобное многообразие ролей зависит и от самого предмета, и от того, кому он принадлежит, и кто о нем рассказывает. Подробное рассмотрение разных биографий предмета, а также отношений и эмоций людей, которые выстраиваются с ним и вокруг него, поможет нам лучше понять то, какими значениями наделялось покрывало в разные исторические периоды в Тунисе и как его материальные характеристики влияли на это; какие существовали представления о морали и «правильном» образе тунисской мусульманки и каким образом сэфсэри становился «возмутителем спокойствия» внутри тунисского общества; как такой предмет как женское покрывало мог быть хранителем национальной идентичности и в то же время «ничтожной тряпкой»; как женщины использовали покрывало в период политической борьбы и войны, каким образом они избавлялись от него или, напротив, стремились его защитить; как предмет, который начинал свой путь

как модный и провокативный, становится образцом традиции и вместилищем прошлого.

Биография предмета оказывается плотно вплетенной в биографии политических лидеров (например, президента Х. Бургибы), в биографию места (например, г. Монастира), в биографии множества женщин. Допуская тот факт, что такой, на первый взгляд, «незначительный» предмет как женское покрывало может обладать агентностью, а значит, взаимодействовать с теми, кто им обладает, мы получаем возможность, с одной стороны, сформировать биографию как насыщенное описание, которое вместит в себя множество этнографических и исторических фактов относительно жизни предмета в культуре, с другой стороны, проанализировав это описание, выявить, каким образом эта вещь влияет на тех, кто ее использует, как она это делает, и каким образом эта агентность отражается в тех траекториях, по которым вещь движется. Для нас важен сам предмет – сэфсэри – который на протяжении собственной истории пересобирается в материальном и символическом смыслах и продолжает действовать.

Возвращаясь к исследованиям, посвященным отношениям между людьми и предметами, важно упомянуть работу двух американских исследователей – Михая Чиксентмихайя и Юджина Рошберг-Халтона, которые занимались изучением отношений между объектами и людьми на примере трехсот американских семей, желая выяснить, какие предметы являются для информантов наиболее ценными и почему. Они руководствовались философской концепцией Жоржа Гусдорфа, который предложил простую идею о том, что «человек знает, кто он есть, по предметам, которыми он владеет, и по тому, как он их использует»⁵⁸. «Вещи воплощают цели, воплощают навыки и формируют идентичности своих

⁵⁸ Csikszentmihalyi M., Rochberg-Halton E. *The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self*. Cambridge University Press, 1981. P. XI.

владельцев»⁵⁹, пишут авторы. М. Чиксентмихайи и Ю. Рошберг-Халтон утверждают, что их не интересует предмет с точки зрения его материальных характеристик; для них главный интерес заключается в символической составляющей предметов, вернее в том, какой символическостью наделяют их люди. Однако сложно говорить о предметах, не апеллируя к их внешнему виду, который, по мнению авторов, формирует отсылки к определенным воспоминаниям: «Мой старый стул в гостиной с его потертой бархатной тканью, затхлым запахом, скрипящими пружинами и теплой опорой часто формирует в моем сознании знаки»⁶⁰. Нам кажется важным замечание авторов о соотношении вещей и человеческого опыта: «Материальные объекты, которые мы используем, – это не просто инструменты, которые мы можем взять и выбросить в удобное для нас время; они составляют основу опыта, который упорядочивает наши в некотором роде бесформенные “я”»⁶¹. Этот текст позволяет нам сказать, что опыт ношения сэфсэри или отказа от него формируется на нескольких уровнях: телесном, духовном, социальном, религиозном. Сэфсэри подкрепляет этническую и национальную идентичность, противостоит (или взаимодействует) с хиджабом, входит в конфликт и становится инструментом примирения или преградой на пути к нему. Все это позволяет упорядочить в противном случае хаотичное представление о женской идентичности, религиозности и национальности.

А.В. Соколова в своей работе, посвященной еврейской памяти, заключенной в семейных реликвиях, акцентирует внимание на том, что определенные материальные предметы становятся вещественными доказательствами идентичности⁶². Нас также интересует подобная сторона жизни предмета, свидетельствующая, каким образом сэфсэри участвует в конструировании туниССкой идентичности, о чем мы подробнее расскажем в последней главе нашего исследования.

⁵⁹ Ibid. P. 1.

⁶⁰ Ibid. P. 15.

⁶¹ Ibid. P. 16.

⁶² Соколова А.В. Семейные реликвии и еврейская память // Антропологический форум. 2013. № 19. С. 4.

Эмоции вокруг предмета являются отдельным важным сюжетом исследования. Во время полевых выездов в Тунис мы неоднократно сталкивались с тем, что, беседуя о сэфсэри, информанты стремились подчеркнуть эмоциональную значимость этого предмета: женщины утверждали, что любят сэфсэри, стремятся обходиться с ним бережно и т.д. Важным элементом эмоциональных высказываний было уточнение, что этот предмет тесно связан с женской памятью и является своего рода семейной драгоценностью наравне с золотом. Для нас было очевидно, что выстраивание эмоциональных связей с предметом является одной из причин «устойчивости» предмета в культуре. В то же время, как справедливо отметили А. Долан и С. Холлоуэй, авторы специального выпуска журнала «Текстиль: одежда и культура», посвященного «эмоциональному текстилю», история эмоций рассматривает в качестве основного источника лишь тексты⁶³. Однако объекты материальной культуры способны рассказать о своих владельцах и об эмоциях, которые они вызывали и вызывают, не меньше. Мы, в свою очередь, рассуждая об эмоциях, связанных с сэфсэри, опирались на работы, написанные по большей части именно на основе анализа текстов или произведений искусства. Так, например, мы используем теорию историка Б. Розенвейн об эмоциональных сообществах, описывая сосуществование в одном культурном контексте трех основных видов головных покрывал: сэфсэри, хиджаба и никаба. Согласно идее Б. Розенвейн, люди объединяются в сообщества вследствие «приверженности единым нормам выражения и наделения ценностью (или обесценивания) сходных или взаимосвязанных эмоций»⁶⁴. Автор выделяла два вида эмоциональных сообществ: социальные (люди привержены сходным нормам в силу сходных жизненных условий) и текстуальные (людей объединяет приверженность к

⁶³ Dolan A., Holloway S. Emotional Textiles: An Introduction // TEXTILE: The Journal of Cloth and Culture. 2016. Vol. 14. Iss. 2. Pp. 152-159.

⁶⁴ Rosenwein B. H. Emotional Communities in the Early Middle Ages. Ithaca, London: Cornell University Press. 2006. P. 2.

одному учению или идеологии), человек может входить одновременно в несколько таких сообществ.

Рассуждая о биографии предмета, важно обратить внимание на то, кто рассказывает про этот предмет, поскольку нарративы являются одним из основных источников для данной работы. По мнению философа Рома Харре, материальная вещь оказывается социальным объектом ровно настолько, насколько включена в то или иное повествование: «Поскольку обычно в любой известной нам истории, содержащей несколько сюжетных линий, параллельно разворачивается не одно, а несколько повествований, материальные предметы, как потенциально социальные объекты, ведут себя в соответствии с моделью Бора, то есть обладают множественными контекстуально обусловленными допустимостями»⁶⁵. Это замечание Р. Харре является важным для нашего исследования: как будет показано далее на конкретных примерах, сэфсэри обладает множественными «допустимостями», т.е. он одновременно может выступать в качестве атрибута для политической демонстрации, семейной реликвией или необходимой верхней одеждой; здесь важным фактором будет то, кто говорит об этом предмете: пожилая владелица предмета, которая не может выйти из дома без сэфсэри, или ее дочь, которая носит хиджаб и уже не носит сэфсэри, но относится к нему как к ценному предмету, или ее внучка, которая участвует в послереволюционных демонстрациях и одалживает этот предмет у бабушки. То есть, по мнению Р. Харре, предмет в данном случае выступает как сразу несколько социальных объектов. Другой важный вопрос, которым задается теоретик, является вопрос пределов трансформации предмета в символической системе, т.е. «способно ли что угодно становиться чем угодно?»⁶⁶. Здесь важно отметить, что для Р. Харре символическое значение вещи важнее материального, материальное вторично, равно как и у

⁶⁵ Харре Р. Материальные объекты в социальных мирах // Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В. Вахштайна. М., 2006. С. 125.

⁶⁶ Там же. С. 130

И. Копытоффа, между тем, именно материальность выступает тем пределом, который не позволяет предмету «становиться чем угодно». Для нашего предмета этот тезис тоже верен: шелковая или синтетическая нить, из которой сделан предмет, задает ограничения использования предмета в тех или иных ситуациях: в шелковом покрывале вряд ли отправишься на базар, синтетическое покрывало вряд ли будут передавать по наследству как реликвию. Хотя здесь, разумеется, бывают свои исключения. Для нашего исследования характерно иное отношение к материальности, нежели то, которого придерживался И. Копытофф или Р. Харре.

Поскольку в центре нашего исследования находится предмет, который включен в женские повседневные и ритуальные практики, мы в свою очередь опираемся на исследования, написанные в рамках мусульманской феминистской теории (прежде всего, Ф. Мернисси и Л. Ахмед) для того, чтобы избежать европоцентристских суждений касательно практик покрывания головы. Для нас наиболее важным было проанализировать значение женского покрывала, исходя из множества дискурсов, которые поддерживают наши информанты, в том числе – из феминистского дискурса, который является важным для тунисского общества. В то же время, рассматривая вопрос телесности и сексуальности в контексте государственного вмешательства (например, реформы 1960-х гг. и акты снятия покрывала), мы стремились уйти от распространенного в дореволюционном Тунисе официального мнения о позитивности этих мер и дать возможность женщинам самим высказаться о происходившем.

Описывая процесс «освобождения» тунисских женщин, прежде всего – акций снятия покрывал Х. Бургибы, мы используем понятие биовласти, введенное Мишелем Фуко, который описывает ее как «совокупность механизмов, посредством которых то, что определяет основные биологические признаки человеческого вида, может проникать внутрь политики, внутрь политической стратегии, внутрь генеральной стратегии

власти»⁶⁷. Анализ властного маскулинного вмешательства государства в женское пространство представляется нам возможным на пересечении феминистской критики и фуколдианского понимания власти. Ярким примером подобного вмешательства становятся дискуссии вокруг покрывала, решающий голос в этих дискуссиях оставался (и во многом, с учетом превалирования числа мужчин в политике, остается) за мужчинами. Покрывало и женское тело, связанные друг с другом длительной практикой и традицией, оказываются под пристальным вниманием имеющих власть мужчин. Елена Гапова, определяющая женское тело как поле власти, пишет: «Согласно Сартру и Фуко, “взгляд”, рассматривание есть реализация иерархических отношений между разглядываемыми и их *надсмотрщиками*: взгляд объективирует (опредмечивает) тех, на кого направлен, потому что исходит “от власти”. Мужская фаланга, по определению, имеет право на “взгляд”, направленный на женское тело»⁶⁸.

Научная новизна исследования. Настоящая работа является первым исследованием, в котором предпринято систематическое изучение практик, связанных с женским головным покрывалом в Тунисе. Результаты работы восполняют лакуны в области этнографического изучения тунисского традиционного женского костюма. Впервые поставлена задача рассмотрения отдельно взятого элемента костюма и связанных с ним практик в контексте политических и культурных трансформаций в стране. Для исследования роли предмета в традиции была применена новая для антропологии костюма парадигма – концепция культурной биографии вещи. Также в научный оборот были введены полевые материалы автора.

Теоретическая и практическая значимость работы состоит в том, что в ней представлен оригинальный подход в области изучения вещи и отношений вокруг этой вещи в разных культурных и политических

⁶⁷ Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году. СПб., 2011. С. 13.

⁶⁸ Гапова Е. Классы наций: феминистская критика нациостроительства. М: Новое литературное обозрение, 2016. С. 56.

дискурсах. Материалы исследования имеют важное значение с точки зрения методологического ракурса: работа представляет собой попытку переосмыслить природу вещи и показать, как один предмет может являться актором различных политических и социальных процессов, в результате которых он пересобирается и устойчиво сохраняется в культуре.

Материалы исследования могут быть использованы при разработке культурных программ по сохранению наследия; для изданий по истории и этнографии Туниса; при разработке курсов лекций по: этнографии Магриба, антропологии костюма, антропологии материальности, исторической антропологии, проблемам мусульманского феминизма и деколонизации; при атрибуции музейных этнографических коллекций. Полученные результаты могут быть востребованы в сферах образования и просвещения, охраны культурного наследия, в региональной политике, в музейной и выставочной работе.

Основные положения, выносимые на защиту:

- На протяжении XIX-XX вв. на территории Северной Африки были распространены белые головные покрывала, которые являлись неотъемлемой частью женского костюма, их ношение регулировалось правилами адата. Установить их точное происхождение не представляется возможным, поэтому каждая страна использует это покрывало как один из национальных символов и маркеров локальной идентичности.
- Сэфсэри Туниса – один из видов головного покрывала Магриба, в XIX в. он был распространен только в столице и прилегающих к нему вилайетах; носить сэфсэри могли лишь женщины из зажиточных семей, поскольку оно изготавливалось из дорогостоящего шелка. В начале своей биографии сэфсэри был символом праздности и демонстрировал высокий социальный статус владелицы, при этом в консервативных вилайетах к нему

относились настороженно как к «модному» и «немусульманскому» предмету, во многом из-за его материальных характеристик: на фоне распространенных в большинстве регионов семиметровых шерстяных покрывал, сэфсэри выглядел слишком «легкомысленно» из-за небольшого размера, светлого цвета и неспособности предмета полностью скрыть женскую фигуру.

- В условиях политических трансформаций (борьба за независимость, создание нового государства, проведение либеральных реформ Х. Бургибаой) сэфсэри из предмета роскоши превращается в нежелательную деталь костюма, которую начинают стыдиться как устаревшей вещи. В то же время происходит переход покрывала из категории «модного» в категорию «традиционного».
- Начиная с 1970-х гг. сэфсэри начинают изготавливать из синтетической нити, что значительно удешевляет его, и что, в свою очередь, приводит к его широкому распространению. Подобная мода была связана как с желанием присвоить себе тот символический капитал, которым обладал сэфсэри из натурального шелка, так и со стремлением найти компромисс в условиях отказа от длинных шерстяных покрывал и политического давления на женщин, желающих покрывать голову. Таким образом сэфсэри продолжает свое существование в культуре во многом за счет его материальных и символических характеристик.
- В условиях исламизации общества и распространения хиджаба в 1980-90-е гг. для ряда социальных групп сэфсэри выступает в качестве воплощения традиции. Наиболее очевидным подобное использование сэфсэри становится во время революционных

событий 2011 г., когда в ответ на демонстрацию женщин в никабах была организована демонстрация женщин в сэфсэри.

Апробация и степень достоверности исследования.

Степень достоверности диссертации подтверждается вводом в научный оборот большого объема нового этнографического и визуально-антропологического материала, собранного автором в ходе многолетних полевых исследований. Достоверность исследования также обоснована полнотой привлекаемого эмпирического материала и комплексностью его анализа, базирующегося на знании отечественной и зарубежной историографии. В ходе подготовки диссертационного исследования была осуществлена апробация результатов в виде публикаций в научных изданиях (в том числе 4 публикации в журналах из списка ВАК, а также статьи в сборниках и журналах, индексируемых в системе РИНЦ) и выступлений на всероссийских и международных конференциях.

Промежуточные результаты диссертационного исследования были апробированы в рамках семинарских и проектных занятий «Социальная антропология», «Анализ полевых данных и этика исследования», «Visual and literary languages in anthropology», а также во время руководства группой гендерных исследований в «Metaprogramme Skills4Future: Intellectual Lab in Social Anthropology» в департаменте истории Научно-исследовательского университета «Высшая школа экономики» в Санкт-Петербурге в 2021–2022 гг.

Публикации

1. Аброськина Е.В. Сэфсэри как актор культурной памяти // Кунсткамера. 2021. № 1 (11). С. 118-129.

2. Аброськина Е.В. Сельские и городские практики ношения женского головного покрывала в Магрибе // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 83–100.
3. Аброськина Е.В. Женские практики покрывания головы в Тунисе в XX — XXI вв. // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. 2023. Т. 15. № 2 (66). С. 166–177.
4. Аброськина Е.В. Форум: Материальный поворот и антропология религии // Антропологический форум. 2022. № 5. С. 35-40.
5. Аброськина Е.В. Синтетическое равенство и шелковая память: традиционное тунисское покрывало в XXI в. // Сборник материалов XIII Конгресса антропологов и этнологов России. Москва; Томск: Издательство Томского государственного университета, 2021. С. 417.
6. Аброськина Е.В. Женские практики покрывания головы в Тунисе: носить нельзя снимать // Материалы XIII международной научной конференции Российской ассоциации исследователей женской истории и Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. / Отв. ред. Н.Л. Пушкарева, сост. А.И. Громова. – М.: ИЭА РАН, 2020 Ч. 1. С. 181-184.
7. Аброськина Е.В. «Освобожденная женщина Туниса»: политический проект Хабиба Бургибы // Сборник материалов XIII Конгресса антропологов и этнологов России. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2019. С. 128.

Конференции

1. Аброськина Е.В. Сэфсэри Туниса: трансформация символического значения в контексте политических реформ Хабиба Бургибы //

- Всероссийская научная конференция «Мавродинские чтения — 2018». Санкт-Петербург, Институт истории СПбГУ, 29-31.10.2018.
2. Сэфэсэри и хиджаб: женские практики покрывания головы в Тунисе // XI научно-практическая конференция «Чтения имени Галимджана Баруди. Санкт-Петербург, 20-21.12.2018.
 3. Аброськина Е.В. Традиционное тунисское покрывало: адат, Ислам и память // VI региональная научно-образовательная конференция «Бигиевские чтения». Санкт-Петербург, 26.10.2019.
 4. Аброськина Е.В. “Свободная женщина Востока”: к вопросу об эмансипации женщин в Тунисе // Динамика этнокультурных процессов. Санкт-Петербург, Институт истории СПбГУ, 18-21.04.2019.
 5. Аброськина Е.В. The Anthropologist who is with you forever: a researcher in the field of his family // круглый стол «Ethnographer through the eyes of an informant». Санкт-Петербург, НИИ ВШЭ, 14.06.2019.
 6. Аброськина Е.В. Освобожденная женщина Туниса»: политический проект Хабиба Бургибы // XIII Конгрессе антропологов и этнологов России. Казань, 02-06.07.2019
 7. Аброськина Е.В. Сэфэсэри Туниса как средство актуализации культурной памяти // Конференция к 100-летию со дня рождения Б.Н. Путилова и К.В. Чистова. Санкт-Петербург, МАЭ РАН, 16.11.2019.
 8. Аброськина Е.В. Сэфэсэри Туниса: от «ничтожной тряпки» до национального символа» // Радловские чтения. Санкт-Петербург, МАЭ РАН, 02.03.2020.
 9. Аброськина Е.В. Забыть нельзя носить: традиционное тунисское покрывало между политикой, ритуалом и памятью // Конференция молодых ученых «Актуальные вопросы этнологии и антропологии». Москва, ИЭА РАН, 17-20.11.2020.
 10. Аброськина Е.В. Традиционное тунисское покрывало сэфэсэри в современных практиках и ритуалах: новая жизненная траектория старого предмета // XV конференция арабистов «Чтения И.М.

Смилянкой». Москва, Институт востоковедения РАН, 30.11-25.12.2020.

11.Аброськина Е.В. Синтетическое равенство и шелковая память: традиционное тунисское покрывало в XXI в. // XIV Конгресс антропологов и этнологов России. Томск, 06-09.07.2021.

Структура работы.

Работа включает в себя введение, три главы, заключение, список источников и литературы, а также три приложения (карты, иллюстрации и классификация основных тунисских покрывал).

Глава 1. Сэфсэри в XIX – нач. XX в.: появление предмета в культуре

Для традиционной культуры Туниса характерна широкая вариативность женских костюмных комплексов, которая может выражаться как в форме элементов костюма, так и в ряде других характеристик (материал, цвет, способ ношения). Причина формирования различных костюмных традиций кроется в существовании зонального деления региона по культурному принципу. Прежде чем мы перейдем к описанию непосредственно костюма и места головного покрывала в нем, необходимо проанализировать историко-культурный контекст, внутри которого возникли интересующие нас предметы.

1.1 Историко-культурные общности Туниса

Культурное многообразие Магриба весьма обширно: традиционно эта территория воспринималась как перекресток самых разных культур – древнеливийской, финикийской, римской, берберской, арабской и др. Лев Африканский, описывая Африку, разделил ее на четыре части: Берберию, Нумидию, Ливию и землю черных⁶⁹. Берберия, по его мнению, была ограничена Средиземным морем на севере, крайней точкой Атласских гор на западе, а с южной стороны – склоном, обращенным к Средиземному морю: «Это – наиболее знатная часть Африки, где находятся города белых людей, которые управляются законами и разумом»⁷⁰. Древние бербероязычные народы были расселены в Магрибе (Тунис, Алжир, Марокко), а также на территории Египта, Ливии, Мали, Нигера, Чада. Древнеберберское население можно условно разделить на кочевников и оседлых земледельцев и скотоводов, которые организовывали небольшие поселения за пределами городов, основанных прибывшими на территорию нынешнего Туниса

⁶⁹ Лев Африканский. Африка — третья часть света. Л., 1983. С. 15

⁷⁰ Там же. С 16.

финикийцами. Ш.-А. Жюльен писал, что «города долгое время оставались черенками, посаженными финикийцами на африканской почве, и только когда нумидийские цари заставили кочевников осесть, стали развиваться местные центры»⁷¹. Основание Карфагена в IX в. до н.э. и последующее развитие территории финикийцами стали важным этапом не только в развитии Ифрикии, но и послужили в дальнейшем формированию североафриканской идентичности, которая находит свое отражение и в современной идентичности тунисцев.

Как писал Д. Харден: «Не только африканцы, но и итальянцы, этруски, греки и, вероятно, даже египтяне приезжали в Карфаген заниматься ремеслом и торговлей. Присутствие этих народов, особенно греков, а также египтян, сирийцев и, в немалой степени, микенских греков оказывало постоянное влияние на пуническую культуру, искусство и мировоззрение населения метрополии»⁷². При этом местное население периодически восставало против захватчиков, однако «многие из этих ливийцев получили со временем право голоса, и именно они, а не потомки чистокровных финикийцев сохранили пунический язык и культуру в нумидийском царстве после падения Карфагена»⁷³.

Однако, не финикийское, не, в дальнейшем, римское завоевание Северной Африки не привнесло кардинальных перемен в систему берберского мироустройства. Ф. Бродель, описывая римский период в истории Северной Африки, отметил: «Для горных миров, гнездящихся в облаках, почти незнакомых с городской жизнью, даже Рим, несмотря на его потрясающую долговечность, мало что значил, за исключением, быть может, лагерей, разбитых повсеместно солдатами империи для ее защиты <...> Точно так же латинский язык не получил главенства в чуждых ему горных

⁷¹ Жюльен Ш.-А. История Северной Африки. Тунис. Алжир. Марокко. С древнейших времён до арабского завоевания (647 год). Т. 1. М., 1961. С. 38.

⁷² Харден Д. Финикийцы. Основатели Карфагена. М., 2004. С. 29

⁷³ Там же.

массивах Северной Африки, Испании и в других местах, а римский дом остался жилищем равнины»⁷⁴.

Группы берберского населения, проживавшие на территории Туниса, можно разделить по ряду хозяйственно-культурных признаков. Так, например, население центральных районов (Сиди-Бу-Зид, Кассерин, Гафса, Кайруан) занималось, по большей части, скотоводством (овцеводством) и выращиванием зерновых. Постепенно к отгонному скотоводству прибавилась трудовая миграция, которая была ориентирована на север – в регион Ифрикия, т.е. на те территории, которые исторически принадлежали сначала Карфагену, позднее – Римской империи. Население более южных районов участвовало в работах по сбору урожая, а со временем осело на данных территориях. Другими направлениями трудовой миграции были: Сфакс, где требовались работники на оливковых плантациях, Эль-Джерид, где произрастали финиковые пальмы, и Кассерин, где можно было участвовать в сборе альфы. Помимо сельскохозяйственных работ, скотоводы центральных районов Туниса участвовали в обмене шерсти, мяса на необходимые им продукты – оливковое масло и финики. Такая система обмена просуществовала вплоть до начала колониальной эпохи⁷⁵. Отдельно стоит сказать и о берберах, населяющих горные области Атласа, который пересекает территории нынешних Марокко, Алжира и Туниса. Эти районы специализировались на террасном земледелии, садоводстве, реже – скотоводстве. Можно также выделить группы бербероязычных кочевников (бедуинов), которые не только занимались торговлей и скотоводством, но и играли особую роль во внутренних конфликтах в регионе, защищая интересы разных родовых групп, нанявших их на эту работу.

Важно отметить, что в хозяйственной деятельности у берберов зачастую участвовали как мужчины, так и женщины. В целом, положение

⁷⁴ Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. Часть 1. Роль среды. М., 2002. С 41.

⁷⁵ Ferchiou S. Les femmes dans l'agriculture tunisienne. Édisud: Aix-en-Provence. 1985. P. 11.

женщины в берберском обществе отличалось от ее места в арабской культуре. Как отметил Н.Н. Дьяков, «именно здесь, на пороге Большого Магриба, мусульмане впервые столкнулись с той особой ролью, которую женщины играли в социальной и политической жизни коренного населения <...>. Дошедшие до наших дней древние предания амазигов⁷⁶ содержали немало описаний правления и подвигов берберских цариц и воительниц, начиная с легендарной Саджах и, конечно, царицы Кахины, возглавившей сопротивление местных племен арабам и вошедшей со временем в пантеон святых мучеников — мусульман Магриба»⁷⁷. Берберские женщины были заняты в сельскохозяйственных работах, в выпасе мелкого рогатого скота, сборе оливок, прополке и выкапывании овощей. Начиная с XVI в. в Тунис были завезены красный перец (баклут) и картофель, выращиванием которых также занималось преимущественно женское население. Они собирали и альфу – травянистое растение, листья которого использовались для плетения различных предметов быта.

Несмотря на то, что территория Ифрикии на протяжении веков испытывала на себе влияние различных культур новых завоевателей, именно арабское пребывание в Северной Африке коренным образом повлияло на дальнейшее развитие этой территории. Африканская провинция на момент начала арабского вторжения принадлежала византийской империи, однако, в отличие от римской, была гораздо меньших размеров: «Мавритания Тингитанская ограничивалась Сеутой (Септем), Цезарейская – Шершелем (Цезаря), Ситифенская потеряла свою западную часть, Триполитания – южную часть»⁷⁸. Равнодушие византийской власти приводило к постепенному возврату берберской самостоятельности и укреплению значения местных родовых объединений. Особенно стремительно эти процессы протекали в сельской местности, которая была куда менее

⁷⁶ Самоназвание бербероязычных племен.

⁷⁷ Дьяков Н.Н. Ал-Хаддад, Ат-Тахрир. О положении женщины в шариате и обществе. Рецензия на книгу. // Ислам в современном мире. 2021. Том 17. № 2. С. 164.

⁷⁸ Жюльен Ш.-А. История Северной Африки : Тунис, Алжир, Марокко. Том 2. От арабского завоевания до 1830 года. М., 1961. С. 11.

романизирована, нежели городская среда. Появление на территории Ифрикии арабских завоевателей было встречено сопротивлением со стороны берберов. Как пишет Ш.-А. Жюльен, «свою самобытность она [Северная Африка] защищала энергично и долго, причем не только путем восстаний, но и путем отречений от веры, имевших место после каждого поражения завоевателя, а также при помощи носивших национальный характер ересей и схизм»⁷⁹. Арабские завоеватели Северной Африки столкнулись с византийским и берберским сопротивлением, причем, по мнению Ш.-А. Жюльена, «византийцы, в руках которых находились крупные порты <...> и многочисленные крепости внутри страны, во время оборонительной войны играли роль лишь вспомогательных частей при берберах»⁸⁰. Кочевые берберские группы были объединены под предводительством царицы Дахии аль-Кахины («Пророчицы»), которая одержала победу над арабами в битве при Мескиане и вытеснила их на территорию Триполитании. В то же время разрушительные действия кочевников против арабов наносили ущерб оседлым жителям городов и сел, которые, в свою очередь, заключали союзы с завоевателями. По мнению Э.-Ф. Готье, именно этот раскол между оседлым и кочевым населением сделал возможным успех арабского завоевания.

Арабское проникновение на территорию Ифрикии послужило толчком к развитию городской культуры: арабы обживали те города, которые были построены при византийцах, активно используя старые фортификационные сооружения, а также возводили новые города. Арабская городская традиция послужила основанием для формирования особой социальной группы горожан – бельди. Н.А. Иванов обозначил эту группу как «тунисский патрициат», который был «хранителем изыска и утонченной культуры раннего средневековья»⁸¹. Фундаментом для этой социальной группы стали люди городских профессий: «купцы, управители казенных и вакфных

⁷⁹ Жюльен Ш.-А. История Северной Африки: Тунис, Алжир, Марокко. Том 2. От арабского завоевания до 1830 года. М., 1961. С. 9.

⁸⁰ Там же. С. 26.

⁸¹ Иванов Н.А. Османское завоевание арабских стран. М., 2001. С. 163.

имущества, служители хафсидских судов и канцелярий»⁸². Отношение к арабскому населению у оседлых берберов было несколько презрительным. Ярким примером могут служить суждения тунисского философа и социолога Ибн Халдуна, который, описывая кочевнический образ жизни, подчеркнул: «По сравнению с оседлыми людьми они [кочевники] стоят на одном уровне с дикими, неукротимыми (животными) и бессловесными хищниками. Такими людьми являются арабы. <...> стало ясно, что арабы представляют собой естественную группу, которая по необходимости существует в цивилизации»⁸³. Подобное отношение к Другому было характерно и в обратном порядке: сформировав городскую культуру Магриба, арабы в свою очередь несколько презрительно относились к жителям равнин и гор: «Земледельцы или пастухи, происходившие с окрестных гор или издалека, с высоких плоскогорий Юга, они выглядят как иностранцы на этих торговых улицах, горожане их презирают. И действительно, их внешний вид кажется довольно жалким, “нет никого более несчастного, чем мавры, возделывающие земли Алжира”, — сказал Вентюр де Паради в XVIII веке»⁸⁴.

Не останавливаясь подробно на каждом этапе мусульманского владычества в Магрибе⁸⁵, подчеркнем лишь, что ислам стал тем структурообразующим элементом, который сплотил вокруг себя различные этнические и социальные группы. В то же время, мусульманское влияние не было единообразным: «Распад Аббасидского халифата сопровождался превращением несуннитских направлений ислама (хариджизма, различных сект шиизма) в официальные вероисповедания тех или иных государств»⁸⁶. За власть над Северной Африкой боролись как суннитские лидеры, так и приверженцы исмаилизма и хариджизма. Так, уже в 755-758 гг. ими были

⁸² Там же.

⁸³ Ibn Khaldûn. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Princeton University Press (Bollingen Series), 1989. P. 162.

⁸⁴ Marçais G. *Le Costume Musulman D' Alger. 1830 – 1930*. Collection du Centenaire de L'Algerie. Archeologie et Histoire. Paris: Librairie Plon, 1930. P. 13.

⁸⁵ За 1300 лет исламского правления на территории Магриба сменилось множество династий: хариджиты (VIII-X вв.), аглабиды (IX-X вв.), фатимиды (X-XII вв.), альморавиды (XI-XII вв.), альмохады (XII-XIII вв.), мариниды (XIII-XV вв.) и др.

⁸⁶ Кобищанов Ю.М. *История распространения ислама в Африке*. М., 1987. С. 17.

захвачены Кайруан и Триполи. Лидеры хариджизма умело использовали этническую неоднородность региона. Например, в горах Атласа в VIII в. была образована «афро-исламская синкретическая религия»⁸⁷, просуществовавшая вплоть до XII в. Ее основатель и лидер – вождь Салих – перевел Коран на берберский язык, что было категорически запрещено в каноническом Исламе. Когда династия зиридов (972 – 1163) признала суннитских аббасидских халифов, фатимидское правление в Магрибе было завершено. Однако, за это решение фатимиды Египта направили на запад бану хиляль - «арабское разбойничье племя»⁸⁸. Как писал Ш.-А. Жюльен, «хилялийское нашествие было, наверное, самым крупным событием всего магрибского средневековья. Оно в значительно большей степени, чем мусульманское завоевание, преобразило Магриб на многие века»⁸⁹. Бану хиляль повлияли на хозяйственно-культурный ландшафт региона: кочевничество распространилось на территории, традиционно выделенные для сельского хозяйства, со временем оно вытеснило земледелие на побережье, сохранив центральные районы за отгонным скотоводством. Ярким примером может стать регион Сахель, где земледельческие территории вплотную подступают к морю, в то время как «земли Центра, засаженные оливковыми деревьями, были отданы скоту»⁹⁰. Бану хиляль повлияли на упадок города Кайруан, который длительное время являлся столицей мусульманского Магриба, а горный регион Кабилия, «замкнулся в своих горах и оставался недоступным для новых пришельцев»⁹¹. Подытоживая результаты нашествия бану хиляль, важно отметить, что именно с их приходом происходит постепенный культурный перевес в пользу арабских завоевателей. До нашествия этот регион, несмотря на исламизацию, был скорее берберским, нежели арабским.

⁸⁷ Там же. С. 18.

⁸⁸ Жюльен Ш.-А. История Северной Африки: Тунис, Алжир, Марокко. Том 2. От арабского завоевания до 1830 года. М., 1961. С. 87.

⁸⁹ Там же. С. 87-89.

⁹⁰ Там же. С. 89.

⁹¹ Там же.

Важным этапом в процессе культурного формирования региона стало также арабское завоевание Испании, приведшее к образованию провинции Омейядского халифата Аль-Андалус. Просуществовавшая с 711 по 1492 гг. андалусская провинция оказала большое влияние как на арабскую культуру в целом, так и на культуру народов Магриба. В результате длительной борьбы с христианами, в 1492 г. мусульманский Аль-Андалус (на тот момент уже уменьшившийся в размерах до эмирата Гранада) прекратил свое существование. Мусульмане и евреи были вынуждены покинуть свои территории, переселившись в Северную Африку. Андалусцы-мусульмане селились на территории Туниса в долине уэда Меджерды: между городами Бизертой и Тунисом. Как отметил Ю.Н. Завадовский: «Андалусцы разместились не только в старых городского типа селениях, но и сами создали более двух третей из сорока поселений в отрогах северо-восточного Телля и долине Меджерды. Некоторые из селений со временем переросли в небольшие города: типично андалусский Тестур, Меджез эль-Баб, Тебурба (Батан), Загван»⁹².

Наравне с мусульманами, переселились также и андалусские (или испанские) еврей-сефарды, образовавшие множество общин «почти во всех приморских городах Магриба»⁹³. Стоит отметить, что евреи проживали на территории Туниса, начиная с VI в. до н.э., после разрушения Первого храма в Иерусалиме в 586 г. до н.э.

Тунисские евреи, а также иудаизированные берберы, проживали в закрытых общинах, занимаясь, прежде всего, ремеслами (ювелирное дело, ткачество и др.). Как отметил наш информант, многое из того, что сейчас представляет тунисскую арабскую культуру было заимствовано у евреев,

⁹² Завадовский Ю.Н. Тунисский диалект арабского языка. М., 1979. С. 18-19.

⁹³ Дьяков Н.Н. Марокко. СПб, 1993. С. 105.

например, такие традиционные тунисские блюда как шакшука, фрикасе, брик⁹⁴.

Андалусская культура привнесла много нового в культуру Магриба, особенно это влияние распространилось на ремесла. Как отмечает Ю.Н. Завадовский, «лексика даже городского говора самого Туниса изобилует испано-андалусскими заимствованиями, в особенности это касается ремесленной терминологии»⁹⁵.

В свою очередь необходимо упомянуть, что на территории Магриба также проживали группы африканского населения, потомки рабов: «с древнейших времен рабы служили одной из самых доходных статей в торговле Берберии со странами Средиземноморья»⁹⁶. У марокканского султана Ахмеда аль-Мансура (1578-1603 гг.) при дворе и в армии служили также выходцы из Африки южнее Сахары, в частности, из Западного Судана⁹⁷. Африканская культура воспринималась местными магрибинцами как нечто экзотическое и связанное с потусторонним миром, «джинны и негры – братья»⁹⁸, цитирует Н.Н. Дьяков этнолога Э. Вестермарка. Ярким примером симбиоза арабской (суфийской) и африканской культур может служить стамбели⁹⁹ – музыкальная традиция, распространенная в Тунисе, сопровождающаяся ритуалами, например, ритуалом «одержимости»¹⁰⁰.

Говоря о периоде Нового времени, мы не будем подробно останавливаться на экспансии западноевропейских стран, в частности Королевства Испании. Однако необходимо упомянуть распространение османского влияния на территорию Северной Африки в силу того, что эти события оказали большое влияние на формирование культур Магриба. Как справедливо отметил Н. А. Иванов, присоединение арабских стран к

⁹⁴ Полевые материалы автора. Интервью с М.С. (муж., ок. 45 л.). Тунис, г. Монастир, апрель 2023.

⁹⁵ Завадовский Ю.Н. Тунисский диалект арабского языка. М., 1979. С. 19-20.

⁹⁶ Дьяков Н.Н. Марокко. СПб, 1993. С. 108.

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ Там же. С. 109.

⁹⁹ В Марокко традиция стамбели носит названия «гнава» и «диван», в Ливии – «макали».

¹⁰⁰ Коровкина А.Ю. Народная культура Туниса. М., 2019. С. 18.

Османской империи не было завоеванием, скорее оно представляло собой «смену власти, связанную со стремлением к социальному обновлению»¹⁰¹. Такое стремление было вызвано экономическим кризисом в североафриканских странах, особо обострившимся к XV-XVI вв. В Магрибе города постепенно приходили в упадок: «В Сусе, например, в 1526 г. 4/5 домов стояли заключенными. Горожане сами заботились о своей безопасности. Они строили простейшие оборонительные сооружения: кирпичные стены, земляные валы или просто высокие ограды из камня. Надеясь откупиться от кочевых феодалов, жители городов выплачивали шейхам племен огромные суммы за покровительство (хафара)»¹⁰². Упадок города привел к разрастанию влияния кочевого населения, бедуинов, а «повиновение племен целиком зависело от политической виртуозности властей, от их способности маневрировать и поддерживать дружественные отношения с вождями наиболее могущественных бедуинских кланов»¹⁰³.

На фоне экономического кризиса и сокращения населения, развивающаяся и процветающая Османская империя становилась желанным спасителем в глазах мусульман Магриба. Повсеместно распространялось османофильство: «в кабилских народных песнях турки-османы предстают как защитники простых людей, как отважные и искусные воины, беззаветно сражавшиеся с врагами ислама. В кабилском фольклоре высшей мерой похвалы было сравнение с турком»¹⁰⁴. В то же время группы городской знати относились к османам настороженно: «Они считали их варварами, людьми низшей культуры, неспособными уважать их моральные и материальные ценности»¹⁰⁵. Городская знать предпочитала видеть на территории Магриба испанское владычество¹⁰⁶, нежели османское. Таким образом,

¹⁰¹ Иванов Н.А. Османское завоевание арабских стран. М., 2001. С. 4.

¹⁰² Там же. С. 157.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Там же. С. 22.

¹⁰⁵ Там же. С. 163.

¹⁰⁶ Среди знатной верхушки Туниса существовала даже практика принятия христианства. Ярким примером может стать эмир Абдаллах, который принял христианство и лоббировал интересы Испании в Кабилии в качестве «инфанта» Эрнандо.

«османофильство масс рождало у них туркофобию»¹⁰⁷. Многочисленные столкновения оманских гази и испанцев на территории Северной Африки привели к окончательной победе турков, которых активно поддерживало местное население¹⁰⁸. В 1515 г. была создана провинция Османской империи Алжир, в 1551 г. – эялет Триполитания, а в 1574 г. – эялет Тунис. За пределами османской политической системы в Магрибе остался султанат Марокко.

Период XIX в. ознаменовался новыми переменами в истории Северной Африки: в 1830 г. в результате французского вторжения Османский Алжир прекратил свое существование и стал колонией Франции. В 1881 г. французские власти вторглись на территорию Туниса со стороны Алжира, обвинив проживающих в пограничье берберов в нарушении установленных границ колонии. В результате военных столкновений, армия тунисского бея Мухаммада Ас-Садика была вынуждена капитулировать, бей подписал соглашение об установлении протектората Франции над Тунисом. Что касается Марокко, то здесь на территорию претендовала Испания, оккупировавшая часть земель султаната в 1859-1860 гг., а в начале XX в., в результате спора между Германией и Францией о распространении влияния на территории Африки, большая часть земель перешла Франции.

Период французского владычества в странах Магриба завершился в середине XX в.: в 1956 г. Франция признала независимость Марокко и Туниса¹⁰⁹, Алжир провозгласил независимость в 1962 г. в результате победы в длительной, кровопролитной войне с Францией.

Подводя итог, необходимо отметить, что, с одной стороны, тунисская культура формировалась в условиях постоянных культурных контактов, что, безусловно, нашло отражение как в духовной, так и в материальной

¹⁰⁷ Иванов Н.А. Османское завоевание арабских стран. М., 2001. С. 164.

¹⁰⁸ Исключение составили бедуинские кланы, лишившиеся своей власти, марабуты Шаббии и связанные с династией хафсидов тунисцы.

¹⁰⁹ Монархия в Тунисе была упразднена в 1957 г.

культуре. С другой стороны, обилие межкультурных взаимодействий создает затруднения в выявлении происхождения того или иного феномена. Как справедливо отмечает С. Долз, «сегодня мы смутно осознаем, что культурное разнообразие Магриба основано на очень старых интеллектуальных традициях, которые постоянно включали в себя инновационные технические и материальные разработки и идеи. Однако у нас есть лишь фрагментарные знания о конкретных путях, по которым эта передача происходила»¹¹⁰. В связи с этим важно отметить, что для магрибинского региона культурное многообразие (которое находит свое отражение в том числе в материальной культуре) является культурной нормой, которая противостоит попыткам выстраивания единой нации или культуры. По мнению теоретика культуры А. Хатиби «плюрализация Магриба является синонимом деколонизации, процесса, требующего двойной критики как арабо-исламских институтов и культуры, так и универсализирующей, колонизирующей западной метафизики»¹¹¹.

1.2 Тунисский традиционный костюм как отражение культурного многообразия

Культурный плюрализм региона нашел свое отражение в широкой вариативности традиционного костюма Туниса. Согласимся со словами Р. Барта, что «как культурный объект одежда принадлежит большой временной протяженности»¹¹². Невозможно описать единый для всех костюмный комплекс. Однако, ряд элементов являются стабильными для большинства берберских групп. Так, женский костюм чаще всего был многослойным и состоял из нижнего платья или рубашки, поверх которых драпировалось несшитое платье, крепящееся двумя фибулами в районе плеч или на груди.

¹¹⁰ Dolz S. Fish in the desert – North Africa's textile tradition between indigenous identity and exogenous shifts in meaning // Textile Society of America Symposium Proceedings, 2018.

¹¹¹ Цит. по: Woodhull W. Transfigurations of the Maghreb. Feminism, Decolonization, and Literatures. University of Minnesota Press, 1993. P. IX.

¹¹² Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры. М., 2003. С. 331.

Голову покрывал платок, поверх которого накидывалось покрывало. Костюм также сопровождался большим количеством нашейных украшений, браслетов, височных подвесок и головных повязок [Приложение 2, рис. 1-3]. Мужской костюм отличался своей простотой и представлял собой ансамбль из рубашки, штанов и бурнуса - длинного плаща с капюшоном [Приложение 2, рис. 4].

Женский городской костюм мог состоять из разных элементов, сочетание которых зависело от региона, семьи женщины, а также от моды. Городская традиция была тесно связана с модными веяниями. Костюм обязательно содержал в себе рубашку с широкими рукавами, короткий жилет, юбку или платье [Приложение 2, рис. 5]. Позднее была заимствована мода на ношение широких белых шаровар. Мужской городской костюм представлял из себя ансамбль из рубашки, коротких штанов, просторной длинной рубашки джеббы и головного убора шашийи [Приложение 2, рис. 6]. В холодное время года джеббу могли заменить на шерстяной кадрун или кашибийю [Приложение 2, рис. 7].

Различия в костюмных комплексах зачастую были связаны как с этнической и религиозной принадлежностью его обладателя, так и с социальным статусом. Поскольку в центре нашего исследования находятся головные покрывала, необходимо подробнее остановиться на том, какое место занимал головной убор в повседневных и ритуальных практиках этнических групп Туниса.

1.3 Место головного убора в тунисском костюмном комплексе

1.3.1 Мужские головные уборы

Как справедливо отмечает Й. К. Стиллман, покрывала Магриба являлись неотъемлемой частью берберского костюма (и мужского, и женского) еще в доисламский период наравне с непоясной туникой и бурнусом¹¹³. Существуют предположения, что ношение покрывал было заимствовано у римлян, проживающих в Северной Африке¹¹⁴. С появлением в Магрибе арабов происходит берберизация арабских элементов костюма, начинаются взаимные заимствования: «в исламские времена древнеберберское покрывало стало ассоциироваться с его арабскими аналогами – изар, мильхафа и т.д. Поскольку они использовались как покрывала для женщин, это становилось восточной модой, иногда и имена арабских аналогов были переняты и берберизированы. Таким образом, мильхафа стала тамельхафт и изар стал тезиром»¹¹⁵. Мужские и женские покрывала достаточно часто объединяют под одним названием «хаик» (ḥāyk) (например, в Ливии¹¹⁶ или Тунисе), однако существуют и региональные названия. Так, например, Э. Раков упоминает, что у берберов Северо-Западного Марокко «мужской эквивалент женского хаика»¹¹⁷ назывался кса (ksā)¹¹⁸. Мужские покрывала были длиннее женских и обматывались вокруг тела как плащ, без использования вспомогательных шнуров [Приложение 2, рис. 8].

¹¹³ Stillman Y. K. Arab Dress: From the Dawn of Islam to Modern Times. Ed. by N. A. Stillman. Revised second edition. Leiden, Boston: Brill, 2003. P. 88.

¹¹⁴ «Гселл предполагает, что эта примитивная одежда имеет свои истоки в двух покрывалах, которые обычно носили римляне Северной Африки - Lodix и Stragula» [Ibid].

¹¹⁵ Там же. P. 89.

¹¹⁶ Ярким примером использования мужского хаика в Ливии может служить фотография ливийского борца за независимость Омара ал-Мухтара (1858-1931) [Приложение 2, рис. 9]. При разговоре с информантами о мужском хаике, наши информанты в качестве примера приводили именно его. Другим примером может стать Муаммар Каддафи, который часто появлялся на публике в традиционном покрывале [Приложение 2, рис. 10].

¹¹⁷ Rackow E. Beiträge zur Kenntnis der materiellen Kultur Nordwest-Marokkos. Wöhring, Hausrat, Kostüm. Wiesbaden, 1958. P.22.

¹¹⁸ Интересно отметить, что на о. Джерба кса – женское головное покрывало.

Мужское покрывало в Ливии называлось джард (ǧard). Его размер составлял от четырех до шести метров в длину и полтора метра в ширину. Джард был белого, реже – коричневого – цвета. Для ношения такого покрывала было необходимо сделать кольцо с узлом, размером не больше абрикоса¹¹⁹. Затем его оборачивают вокруг левой руки, в то время как правая остается свободной, а остальная часть джарда покрывает голову. Существует гипотеза, что происхождение этого предмета восходит к глубокой древности, поскольку путешественники и ученые упоминали, что римская одежда произошла от древнегреческой одежды и что греки, в свою очередь, переняли ее у древних ливийцев¹²⁰.

Помимо головных покрывал в сельской среде мужчины также повязывали чалму или надевали головной платок. В ряде регионов среди берберского населения были распространены широкополые шляпы, сплетенные из волокна пальмовых листьев. Важно упомянуть и о платке цвета индиго кочевых бербероязычных групп – туарегов [Приложение 2, рис. 11]. Платок носит арабское название шаш или туарегское – тагельму́ст), шаш происходит от того же глагола, что и другой головной убор – шашийя (šāšiyah), и переводится как «кусочек ткани, обернутый вокруг тульи тюрбана»¹²¹. Использование платка было обусловлено спецификой природных условий, в которых проживали туареги: он защищал от пыли, песка и высоких температур во время кочевания по пустыне. Он также играл большую роль в формировании идентичности: эндоэтноним, которым туареги обозначают свою группу, звучит как «люди покрывала» или «носители покрывала»¹²². Покрывание головы мужчинами-туарегами обусловлено как практической логикой, так и социальными механизмами. Р. Мерфи связывает ношение мужских покрывал у туарегов с выстраиванием

¹¹⁹ Alharathy S. Libyan Costume: The Jard. URL: <https://www.libyaobserver.ly/culture/libyan-costume-jard> (accessed: 24.08.2021).

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. Chèche. URL: <https://www.cnrtl.fr/etymologie/ch%C3%A8che> (accédé: 27.12.2022)

¹²² Keenan J.H. The Tuareg Veil / J.H. Keenan // Middle Eastern Studies. 1977. Vol. 13. No. 1. P. 3.

социальной дистанции внутри сообщества. «Покрывало, хоть и не обеспечивает ни изоляции, ни анонимности, дарует безликость и иллюзию неприкосновенности частной жизни его владельца и позволяет ему стоять несколько в стороне от опасностей социального взаимодействия, оставаясь при этом его частью»¹²³, – пишет Р. Мерфи. Ряд исследователей, в частности А. Лоте, связывают постоянное ношение платка с существующей в культуре туарегов системой табу, прежде всего – табу на обнажение рта в присутствии других¹²⁴. Важно отметить, что шаш носили не только туареги: подобная форма головного убора была распространена среди кочевников-бедуинов, а позднее заимствована европейцами, проводящими военные экспедиции в пустыне.

Большое влияние на мужской головной убор оказала андалусская культура. Так, в XV в. в Тунисе начинают изготавливать шашийю – красную войлочную шапку. Со временем этот предмет глубоко вошел в повседневность горожан [Приложение 2, рис. 12-14]. Мастера, занимающиеся изготовлением шашийи, имели высокий статус в тунисском обществе, а сама работа была строго регламентирована, контроль над производством осуществлялся со стороны администрации. Считается, что тунисская шашийя понравилась турецкому султану Махмуду II, который в 1824 г. велел закупить в Тунисе 50 000 штук для своей армии¹²⁵. Он также пригласил специалистов в Стамбул для изготовления таких шапок, известных позднее как «фески». Шашийя, наравне с платьем-джеббой¹²⁶, к концу XIX в. становится неотъемлемой частью образа мужчины-горожанина и национальным символом. Довольно часто ношение шашийи сопровождалось также надеванием платка, который могли повязывать поверх шашийи или набрасывать на плечи в холодное время года [Приложение 2, рис. 15].

¹²³ Murphy R. Social Distance and the Veil. 1964 // American Anthropologist 6. P. 1257.

¹²⁴ Keenan J.H. The Tuareg Veil // Middle Eastern Studies. 1977. Vol. 13. No. 1. P. 6.

¹²⁵ Aš-šāašiyah at-tūnisiyyah. URL: <https://al-ain.com/article/tunisian-tunisia-making-historic> (accessed: 24.08.2021)

¹²⁶ Широкое, длинное платье, надевается поверх рубашки и коротких штанов.

В XX в. появляется мода на ношение европейских головных уборов – шляп, фуражек. Важно отметить, что мужской костюм изменялся быстрее, нежели женский, в силу различия между степенью активности и вовлечения в социальную жизнь. Также существовало представление о том, что женщины больше задействованы в процессе хранения памяти и традиции, нежели мужчины¹²⁷.

1.3.2 Женские головные уборы

Головное покрывало было неотъемлемой частью женского костюма бербероязычных народов Туниса. Важно также подчеркнуть, что в берберском костюме отсутствовали лицевые вуали и массивные головные покрывала. Возможно, что это связано не столько с этнической спецификой, сколько с хозяйственно-культурным типом бербероязычных народов. По большей части они были заняты земледелием и отгонным скотоводством, что требовало участия женщин в ежедневном совместном труде. Вероятно, это предопределило форму женского костюма, который должен был быть удобен для работы. Подобная практика отмечена среди арабов Палестины: Дж. Алленби пишет, что в Палестине «в отличие от бедуинок, сельские женщины не закрывали своих лиц вуалью, за исключением дня свадьбы»¹²⁸.

Покрывание головы было тесно связано с представлениями о значимости волос, об их магической функции и о том, что через волосы можно повлиять на их обладателя¹²⁹. Одним из наиболее распространенных предметов в повседневной вестиментарной практике сельских жительниц являлся платок [Приложение 2, рис. 16, 17]. Традиционно женщины использовали два платка: один складывался как треугольник, а второй закреплял его как повязка. Такие платки изготавливались из хлопчатобумажной нити в небольших мастерских. Название, цвет и размер мог варьировать в

¹²⁷ Так, у берберов Марокко сложился гендерный механизм сохранения языка тафинаг: его хранят и передают по женской линии.

¹²⁸ Allenby J. Re-inventing cultural heritage: Palestinian traditional costume and embroidery since 1948 // *Silk Roads, Other Roads: Proceedings of the 8th Biennial Symposium of the Textile Society of America*. Northampton, Massachusetts, 2002. P. 102.

¹²⁹ Лобачева Н.П. К истории паранджи // *Этнографическое обозрение*. 1996. № 6. С. 89.

зависимости от местности: так, например, в регионе Сфакс такой платок носил название таййарийя (ṭayyāriyyah) и изготавливался из нитей различных теплых оттенков: он мог быть коричневым, красным или цвета охры. Со временем таййарийя стала изготавливаться не только в Сфаксе и утратила свою региональную привязку с появлением механических ткацких станков

130

Платок оставался основной формой повседневной практики покрывания головы у женщин. Однако, в ситуации, когда женщине нужно было отправиться в соседнее поселение или поехать в город, т.е. покинуть территорию, на которой проживает ее семья, она, согласно обычному праву, должна была надеть головное покрывало. Отдельно необходимо упомянуть и свадебный обряд, который также предусматривал использование покрывала и закрывание лица. Таким образом, головное покрывало было неотъемлемой частью обеспечения женской мобильности: как физической (путешествие), так и символической (переход в новую социальную группу).

Производством головных покрывал, как и всего необходимого текстиля, занимались сами женщины, используя для ткачества вертикальный ткацкий станок. Мы не будем останавливаться на производстве тканей среди берберов-кочевников, а перейдем непосредственно к ткаческой традиции оседлых земледельцев, проживающих в равнинной и отчасти горной местности Магриба. П. Бурдые, занимаясь включенным наблюдением в кабийской деревне, зафиксировал ряд ритуалов, которые сопровождали женское ткачество: «наладка станка производится, пока на осеннем небе остается молодой месяц (“созрели финики и ежевика, а у нас нет покрывал”); <...> ткут же внутри этого пространства снизу вверх, т. е. на восток. Женщина, которая собирается ткать, воздерживается от сухой пищи, ее ужин состоит исключительно из влажной пищи — кускуса, оладьев (thighrifin) и т.

¹³⁰ Gargouri Sethom S., Skik Kh. Cheveux, foulards, coiffes: L'art de la coiffure traditionnelle. Tunisie: Institut National du Patrimoine, 2000. P. 12.

д.»¹³¹. В своих наблюдениях Бурдые подчеркивает схожесть ткацкого с сельскохозяйственным циклом, который «практически отождествляется с процессом рождения, т. е. воскрешения: thanslith, узор в форме треугольника, с которого начинают ткать и который <...> является символом изобилия»¹³². Соотношение создания вещи и рождения нового существа приводит к тому, что в берберской традиции существует ряд запретов и предписаний, связанных с пребыванием в доме ткацкого стана: «Согласно одному информатору, вход в дом, где установлен ткацкий станок (т. е. рождение нового человека), должен быть оплачен жизнью. Чтобы отвести эту угрозу, на пороге дома закалывают курицу, кровью обрызгивают один из стоек ткацкого станка, а саму курицу вечером съедают (можно также прополоскать в воде кусок шерстяной ткани, “которая не видела воды”, и этой водой смочить станок)»¹³³. Таким образом, создание нового предмета, в частности – покрывала, сопровождалось рядом символических действий. Важно отметить, что значение имеет не только то, как женщины ткут, но и из чего: традиционно женщины выбирают либо шерстяную, либо льняную пряжу. Как отмечают К. Спринг и Дж. Хадсон «широко распространено мнение, что шерсть, особенно белая неокрашенная шерсть, является мощной субстанцией, которая при правильном использовании может быть профилактическим средством против целого ряда злых сил и влияний. В Тунисе, если молодая невеста пряла шерсть на седьмой день своей свадьбы, ее брак был “защищен шерстью” <...> В Атласских горах Марокко пучок шерсти, надетый на волосы девушки, считается действенным талисманом, а шерстяные нити, обвязанные вокруг ног скота, даруют им бараку (благословение) и защищают от сглаза»¹³⁴. Считается, что часть этой баракки передается ткачихе¹³⁵.

¹³¹ Бурдые П. Практический смысл. СПб.: Алетея, 2001. С. 480.

¹³² Там же. С. 480.

¹³³ Там же.

¹³⁴ Spring C., Hudson J. North African Textiles. London: British Museum Press, 1995. P. 27.

¹³⁵ Becker C. Amazigh Textiles and Dress in Morocco Metaphors of Motherhood // African Arts. 2006. Vol. 39. No.3. P. 42.

Головное покрывало выполняло ряд функций. Прежде всего, оно являлось своего рода визитной карточкой того региона и семьи, к которым принадлежит женщина. По большому счету, такая особенность характерна для любого традиционного костюма: по нему можно сделать вывод о социальном положении женщины, о ее этническом происхождении. П.Г. Богатырев, разбирая функции костюма, писал, что «Костюм был одним из знаков, с помощью которого моравско-словацкие крестьяне противопоставляли себя городу или помещикам, подвергшимся немецким влияниям»¹³⁶. Костюм становится носителем «социоэкономического статуса»¹³⁷ его владельца.

Другой важной функцией покрывала была защитная: головное покрывало было призвано оградить женщину от сглаза или порчи. Для создания магической защиты женщины украшали покрывала вышивкой орнамента, что занимало внушительное количество времени. В тунисской народной песне о покрывале бахнуг (baḥnūq) поется, что «Аише, дочери Мухаммеда, двух лет не хватило, чтобы закончить украшать свой бахнуг»¹³⁸. Тунисский бахнуг ткался из черных, синих или красных нитей, а затем украшался геометрической вышивкой [Приложение 2, рис. 18-20]. Такая вышивка шла по краям покрывала и по той части, которая закрывала спину. Изображенные на покрывале символы были отличительной особенностью для каждой общины (деревни или рода)¹³⁹. Что касается орнамента, то он традиционно имел стилизованный характер: голубь, звезда, крест, плоды (фасоль или олива), ладонь (хамса). Как отмечает С. Бекер, «форма треугольника служит строительным блоком для большинства текстильных мотивов»¹⁴⁰. Используя ограниченный набор элементов, женщины по-своему трактуют каждый из них. Так, зигзаг может выступать в качестве серпа,

¹³⁶ Богатырев П. Г. Функции национального костюма в Моравской Словакии // Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 322.

¹³⁷ Stillman Y.K. Costume in the Middle East // Review of Middle East Studies. 1992. Vol. 26. Iss. 1. P. 13.

¹³⁸ Цит. по: M'halla M. Musée du Sahara à Douz. Tunisie: APPC, 2002. P. 35.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Becker C. Amazigh Textiles and Dress in Morocco Metaphors of Motherhood // African Arts. 2006. Vol. 39. No. 3. P. 42.

ножниц, пилы или брови, а ромб и треугольник обозначать зеркало или глаза¹⁴¹. Главной задачей таких символов являлась защита обладательницы покрывала от сглаза: «Сюжеты, мотивы и изображения [на вышивке] использовались как препятствие для злого глаза»¹⁴².

Отличительной особенностью берберского костюма являлась его полихромность: для изготовления покрывала или несшитого платья выбирались нити красного, охристого, синего и др. цветов. В сочетании с обилием украшений и традиционной татуировкой (как на теле, так и на лице) такой костюм весьма четко маркировал женщину как жительницу сельской местности. Подобная вестиментарная практика весьма отличалась от сложившейся в Средние века практики горожанки Магриба.

Женский городской костюм формировался под воздействием ряда культурных традиций: романской, арабской, османской. Использование головного покрывала было характерно на всех этапах истории, в то время как некоторые головные уборы появлялись под влиянием определенной моды. Так, например, в период османского правления в Магрибе получила распространение сарма (или серма) – высокий металлический головной убор в виде конуса, украшенного ажурными прорезями¹⁴³. Сарма была популярна как у мусульманок, так и у евреек в городах Марокко и Алжира, реже – Туниса. Другим примером заимствования элементов костюма из османской традиции может послужить лицевая вуаль – яшмак, которую использовали горожанки Туниса в XIX в.¹⁴⁴ [Приложение 2, рис. 28] С османским культурным влиянием также связаны ранние случаи отказа ношения головных покрывал среди горожанок Туниса.

Возвращаясь к головным покрывалам, стоит отметить, что существует целый ряд причин, по которым этот предмет так долго просуществовал в

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Spring C., Hudson J. *North African Textiles*. London: British Museum Press, 1995. P. 44.

¹⁴³ См. подробнее: Women's head ornament (sarma). URL: <https://www.imj.org.il/en/collections/363432> (accessed: 27.12.2022)

¹⁴⁴ Stillman Y. K. *Arab Dress: From the Dawn of Islam to Modern Times*. Leiden, Boston: Brill, 2003. P 152.

повседневной практике. С одной стороны, покрывало обеспечивало защиту женскому телу в условиях жаркого климата, т.е. предмет выполнял конкретную, прагматическую задачу. Как верно заметил П.Г. Богатырев: «Вообще при изучении причин, благодаря которым удерживаются более архаичные, “старозаветные” костюмы, совершенно необходимо ставить вопрос, не объясняется ли эта архаичность, приверженность к старой одежде большей пригодностью этого костюма в местных условиях и не требуют ли такого костюма условия труда в данной местности»¹⁴⁵. С другой стороны, покрывало использовалось как инструмент для женской мобильности, а также для демонстрации высокого социального статуса его владелицы в городском пространстве. П. Вен, описывая разделение женского и мужского пространств в Византийской империи, приводит пример путешествующей старой вдовы, «сидящей на носилках и плотно закутанной», что «наводит на мысль о том, что пространство, отведенное женщине, перемещается вместе с ней и за пределами дома – по крайней мере, это кажется справедливым в отношении женщин, занимавших верхние ступени социальной лестницы. Внутри этого пространства строгие правила благопристойности отделяют женщин и девушек от того, что происходит снаружи»¹⁴⁶.

У использования предмета были и религиозные причины. В силу сменяющихся вместе с историческими этапами религиозных парадигм, сменялись и правила, регулирующие ношение покрывал. В то же время разные религиозные традиции обнаруживали согласие в вопросе женского покрывания. Так, в период античности покрывало считалось «отличительным признаком порядочной женщины»¹⁴⁷. В иудейской традиции «покрывало обязательно для тех, кто исполняет законы Моисея»¹⁴⁸, «покрывало на лице

¹⁴⁵ Богатырев П. Г. Функции национального костюма в Моравской Словакии // Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 311.

¹⁴⁶ Вейн П., Браун П., Тебер И., Руш М., Патлажан Э. История частной жизни. Под общей редакцией Филиппа Арьеса и Жоржа Дюби. Т. 1. От Римской империи до начала второго тысячелетия. М., 2017. С. 671.

¹⁴⁷ Болонь Ж.-К. О женской стыдливости. Женщины скрытые, раскрытые, распознанные. М., 2014. С. 78.

¹⁴⁸ Там же. С. 79.

носят женщины-горожанки, которым не нужно работать»¹⁴⁹. Христианская практика покрывания головы во многом наследовала местным, иудейским обычаям, дополняя ее собственными евангельскими смыслами¹⁵⁰.

Привнесенный вместе с арабскими завоевателями ислам, весьма гармонично наложился как на существующие предписания обычного права (у берберов), так и на полирелигиозную среду городского пространства. Тема покрывания головы в исламе является едва ли не самой обсуждаемой в контексте мусульманской культуры. Правила, предписывающие женщинам покрывать голову в присутствии мужчин, не состоящих с ними в определенном родстве, имеют свое основание в словах Корана: «О пророк, скажи твоим женам, дочерям и женщинам верующих, пусть они сближают на себе свои покрывала. Это лучше, чем их узнают; и не испытают они оскорбления. Аллах прощающ, милосерд!»¹⁵¹ (Сонмы 33:59). Другая сура предписывает женщинам скрывать собственную красоту: «И скажи [женщинам] верующим: пусть они потупляют свои взоры, и охраняют свои члены, и пусть не показывают своих украшений, разве только то, что видно из них, пусть набрасывают свои покрывала на разрезы на груди, пусть не показывают своих украшений, разве только своим мужьям, или своим отцам, или отцам своих мужей, или своим сыновьям, или сыновьям своих мужей, или своим братьям, или сыновьям своих братьев, или сыновьям своих сестер, или своим женщинам, или тем, чем овладели их десницы, или слугам из мужчин, которые не обладают желанием, или детям, которые не постигли наготы женщин; и пусть не бьют своими ногами, так чтобы узнавали, какие

¹⁴⁹ Там же. С. 34-35.

¹⁵⁰ Так, в 1-м послании апостола Павла к Коринфянам сказано: «И всякая жена, молящаяся или пророчествующая с открытою головою, постыжает свою голову, ибо это то же как если бы она была обритая. Ибо если жена не хочет покрываться, то пусть и стрижется; а если жене стыдно быть остриженной или обритой, пусть покрывается. Итак муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа. Ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа. Посему жена и должна иметь на голове своей знак власти над нею, для Ангелов» (1-е к Коринфянам; 11: 2-16)».

¹⁵¹ Коран. Перевод и комментарии И.Ю.Крачковского. Под редакцией В.И.Беляева [Предисловия В.И.Беляева и П.А.Грязневича]. Изд. 2-е. М., 1986. С. 343.

они скрывают украшения!»¹⁵² (Свет 24:31). Важным источником в исследовании мусульманского покрывания являются хадисы: например, в хадисе от Сафийи бинт Шайбы указано: «Когда Аллах ниспослал слова “и пусть прикрывают своими покрывалами вырез на груди”, они оторвали края своих изаров и покрылись ими (т.е. покрыли ими свои лица)»¹⁵³. Важно отметить, что покрывала существовали в арабском costume и в доисламский период, однако, ислам перевел предписания из области обычного права в область мусульманского закона. В то же время исламские коннотации в выборе определенного элемента костюма были отличительной особенностью городской среды. Это нашло свое отражение в отсутствии широты семантических смыслов, которыми наделяли это покрывало горожанки, а также в выхолащивании ритуальной составляющей из процесса создания вещи. Исламское отношение к покрывалу пронизано свойственным этой религиозной системе смыслом – логическим и практическим. Главной функцией покрывала становится защита – как собственной репутации, так и репутации своей семьи. В то же время покрывало играло и охранную роль, прежде всего, от сглаза, представления о котором также закреплены в исламе¹⁵⁴. Однако со временем магическая функция покрывала в городской среде нивелировалась, уступая место социальной функции: женщина куда больше боялась общественного порицания при посещении людных мест без головного покрывала, нежели сглаза или порчи. Дихотомия «города» и «села» просматривается и в отношении к магии: именно город был центром просвещения, науки и богословия, поэтому тунисская городская элита со скепсисом воспринимала традиционные представления о колдовстве, передавая все дела в руки Аллаха. Однако это не отменило того, что

¹⁵² Там же. С. 288.

¹⁵³ Аяты и хадисы о хиджабе. URL: <https://fatwaonline.net/?view=question&id=13998> (дата последнего обращения: 27.12.2022)

¹⁵⁴ «Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) говорил: «Сглаз [действенность сглаза] — это аль-хакк [не выдумка, а на самом деле реальность]»» (хадис аль-Бухари М. Сахих аль-бухари) URL: <https://umma.ru/sglaz/> (дата последнего обращения: 27.12.2022)

горожане также верили в сглаз, прибегали к услугам колдунов и т.д., но делали это тайно, дабы не столкнуться с осуждением общества.

Городские головные покрывала были лишены особого дизайна, отсутствовал орнамент или вышивка, цветовая гамма была монохромной и представляли собой вещь куда более утилитарную¹⁵⁵, нежели другие элементы костюма. Отдельно стоит упомянуть, что городские покрывала сопровождалась ношением лицевых вуалей или закрыванием лица краем покрывала. В отличие от сельских поселений, где проживали представители одной родовой группы, город являлся местом, в котором постоянно шли торговые процессы, прибывали новые люди, что создавало атмосферу присутствия чужих на своей территории. Похожие процессы происходили в Средней Азии: «Паранджа и чачвон были на удивление недавними новшествами, которые широко распространились только после, а может быть, в ответ на русские колониальные завоевания середины XIX в. <...> “Традиция” облачения в паранджу и чачвон была далеко не вневременной универсальной практикой, уходящей корнями в среднеазиатское прошлое; не была она и самоочевидным выражением какой-то смутной сущности восточной культуры. Наоборот, эта так называемая традиция была узко ограничена на практике и современна»¹⁵⁶. Представительницы нового социального класса зажиточных горожан вели затворнический образ жизни, проводя большую часть времени в стенах дома: «В элитных семьях по всей Северной Африке уединение традиционно приравнивалось к богатству и экономической стабильности»¹⁵⁷. В Тунисе до сих пор существует поговорка, что женщина в этой жизни совершает лишь два маршрута: из дома родителей в дом мужа и из дома мужа – на кладбище¹⁵⁸. Безусловно, декларируемая норма и повседневная практика всегда различаются между собой. Так,

¹⁵⁵ Подобное отношение характерно не только для тунисских головных покрывал, но и, например, для среднеазиатской паранджи: «Особенно бережного отношения к парандже не отмечалось (положение несколько изменилось, когда их стали шить из дорогих тканей)» (Лобачева Н.П. К истории паранджи // Этнографическое обозрение. 1996. № 6. С. 78).

¹⁵⁶ Northrop D.T. *Veiled Empire. Gender and Power in Stalinist Central Asia*. Cornell University Press, 2004. P. 44.

¹⁵⁷ Spring C., Hudson J. *Urban Textile Traditions of Tunisia* // *African Arts*. 2004. Vol. 37. No. 3. P. 24.

¹⁵⁸ Полевые материалы автора. Тунис, г. Монастир, 2017.

женщины имели возможность посещать хаммам, праздники жизненного цикла (рождение ребенка, обрезание, свадебные торжества, похороны и др.). Однако эти перемещения по городу были действительно ограничены и не шли ни в какое сравнение с мужской мобильностью. Для перемещения за пределами дома женщины в городах надевали массивные покрывала, которые полностью скрывали фигуру.

Важным отличием городских покрывал от сельских являлся процесс их создания. В городской среде ткачество становилось работой, а не рукоделием, поэтому эту нишу заняли мужчины-ткачи. По свидетельству М.А. Родионова, в средневековой арабской культуре (в частности, в йеменской) слово «ткач» было общим термином для людей низкого положения в социальной иерархии¹⁵⁹. Возможно, что данное отношение было характерно и для средневекового Магриба, поскольку большинство ткачей были евреями. Подобная традиция сохранялась вплоть до первой четверти XX в., Ж. Марсэ писал, что «в эволюции костюма большую роль играет портной. Однако портной <...> в девяти случаях из десяти человек, удовлетворяющий потребности мусульманской клиентуры и навязывающий ей моду, оказывается евреем. В Алжире почти не осталось мавританских портных; еврейские портные фактически сохранили монополию на пошив местных костюмов»¹⁶⁰. Важно отметить, что статус ткача изменился, когда активно начало развиваться шелкоткачество, которое было намного статуснее в силу драгоценности материала.

Виды городских покрывал

В зависимости от региона городские покрывала могли называться хаик (ḥāyḳ) (в Алжире, Марокко, некоторых вилайетах Туниса, Ливии), сэфсэри (sifsārī) (в Тунисе), хрэм (ḥrām) (в Тунисе), кса (ksā) (в Алжире), фаррашийя

¹⁵⁹ Rodionov M. A. The Western Ḥaḍramawt: Ethnographic Field Research, 1983–91 // Orientwissenschaftliches Heft. OWZ der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Hft 24. 2007. P. 106.

¹⁶⁰ Marçais G. Le Costume Musulman D'Alger. 1830–1930. Collection du Centenaire de L'Algerie. Archeologie et Histoire. Paris: Librairie Plon, 1930. P. 2.

(farrašiyya) (в Ливии) и др. Важно отметить, что эти покрывала достигали 6-7 м в длину и до 2 м в ширину¹⁶¹, их изготавливали из льняной или шерстяной нити. Надевание первого покрывала было связано с началом полового созревания у девушки и, как следствие, ее способности вступать в брак. Вероятно, что эти схожие по своему материалу, размеру и форме предметы имеют некое схожее происхождение, однако мы не беремся выстраивать генеалогические связи между ними. Что касается их происхождения, то наиболее распространенными являются две исследовательские версии. Стремящиеся удревнить историю Магриба, придерживаются версии, что покрывала имеют античное происхождение, приводя в качестве примера изображения древних греков и римлян в драпирующих фигуру одеждах. Те, кто хочет доказать значимость исторических и культурных связей между Северной Африкой и Испанией, утверждают, что покрывала были завезены маврами из Андалусии. Проводя исследование, мы пришли к выводу, что стремление доказать, что магрибинские покрывала были завезены с других территорий, имеет под собой скорее идеологическое, нежели научное обоснование. На наш взгляд, нет никаких причин отрицать, что этот элемент костюма имеет местное, архаическое происхождение, а его устойчивость в культуре была обусловлена практической и символической функцией предмета.

Ж. Марсэ, описывая костюм алжирских мусульман, отмечает, что ношение хаика распространено в Алжире как минимум с XVII в., приводя в пример заметки католического прелата Диего де Аедо, увлеченного историей Алжира. Так, Аедо уже в 1612 г. отмечал ношение женщинами этого покрывала, а французский посол Франсуа Савари де Брев примерно в то же время писал: «Женщины, проходящие через город, покрывают себя и оборачивают все свое тело большим отрезом ткани саржевого переплетения, и прячут свои лица за двумя отрезами ткани: один покрывает лоб до верхних

¹⁶¹ На сегодняшний день, хаик Алжира, как и сэфсэри Туниса, претерпел изменения в области размера. Сегодня его изготавливают в укороченном виде – до 2-3 м в длину и 1,8 м в ширину.

век, а другой скрывает нижнюю часть лица настолько, что видны только глаза»¹⁶². Алжирский хаик изготавливался из нитей растительного (лен) или животного (шелк, шерсть) происхождения преимущественно светлых оттенков. Исключения составляют лишь восточные области Алжира (прежде всего – г. Константина), где был распространен хаик (местное название – млея) черного цвета: изменение цвета было связано с кончиной в 1792 г. Салах бея бен Мостефы и трауром по нему, в дальнейшем традиция ношения черного хаика закрепилась на этой территории. В таких городах как Алжир, Тлемсен, Недрома был распространен хаик марма (ḥāuk marma), который изготавливался полностью из шелковой нити. Ношение хаика сочеталось с обязательным использованием небольшой лицевой вуали – ажара (‘āǧar), которая представляет собой треугольник из белой ткани или кружева, закрывающий нижнюю часть лица [Приложение 2, рис. 21].

Марокканский хаик также впервые упоминается в источниках XVII в. как обязательная верхняя одежда для мужчин и женщин [Приложение 2, рис. 22,23]. Георг Хост детально описывал: «Мужчины в Марокко и в Фесе носят поверх кафтана хаик, который представляет собой кусок белой шерстяной ткани, обычно семь ярдов в длину и три ярда в ширину¹⁶³; все завернуто в этот плащ, от короля до мавра, и это делается по-разному: самый распространенный – это накинуть этот хаик на голову и перекинуть его концы через левое плечо»¹⁶⁴. Хаики изготавливали на территории Марокко, крупнейшим центром изготовления был г. Мекнес, расположенный на севере страны.

Существовало несколько видов марокканского хаика в зависимости от материала и техники изготовления (тонкости плетения):

¹⁶² Цит. по: Maçais G. Le Costume Musulman D' Alger. 1830 – 1930. Collection du Centenaire de L'Algerie. Archeologie et Histoire. Paris: Libraire Plon, 1930. P. 103.

¹⁶³ Т.е. около 6,5 м в длину и около 3 м в ширину.

¹⁶⁴ Цит. по: Alaoui R. Costumes et parures du Maroc. Courbevoie: A.C.R. Edition, 2003. P. 61.

- хаик фида / фидахи (ḥāyḵ fidā / fidāḥī): изготавливали из белой хлопчатобумажной или шерстяной нити, на концах полотна добавляли шелковые полосы (as-sabra);
- хаик хлю (ḥāyḵ ḥlū): изготавливали из очень тонкой шерстяной нити, считался одним из самых элегантных видов хаика;
- хаик дель марбель (ḥāyḵ dil marbil): изготавливали их хлопчатобумажной или шерстяной нити с буклями;
- хаик дияль сусди (ḥāyḵ diyāl susdī): изготавливали из трех полос шерсти, шелка и шерстяной ткани с буклями (такая ткань носит название бель варка (bil warqa) или льгаиза (lqāyza), термин заимствован из архитектуры, им обозначают деревянный реечный потолок, поддерживаемый балками);
- хаик сада фи сада / кса (ḥāyḵ sdā fī sdā / ksā): изготавливали из тончайшей шерстяной нити, что делало его практически прозрачным, края хаика украшались шелковыми полосатыми вставками шириной в метр. По краям нити основы образовывали длинную бахрому, которую можно было объединить в пучки. Кса был преимущественно хаиком султанов на официальных церемониях, а также придворных мужчин и высокопоставленных чиновников¹⁶⁵.

Как правило, хаики делались из нити светлых оттенков, но некоторые могли быть сотканы из коричневой шерсти (такие хаики назывались хаик ад-драа (ḥāyḵ ad-drā'a). В таких городах как Тарудант и Тизнит были распространены хаики черного и синего цветов.

Практика надевания и ношения хаика требовала определенной сноровки: сначала покрывало размещали на талии, формируя своеобразную юбку. Затем, чтобы удержать хаик на плечах, женщина могла использовать шелковую или хлопчатобумажную ленту (tikka), шириной от четырех до пяти сантиметров и длиной от двух до трех метров, которую она завязывала. При

¹⁶⁵ Ibid. P. 62.

покрывании головы хаик должен был тщательно прикрывать лоб. Боковое полотнище закрывало грудь или оставалось свисать, чтобы продемонстрировать нагрудник. Чтобы хаик не соскальзывал с головы, его придерживали рукой под подбородком.

На территории Ливии также распространено покрывало, носящее название фаррашийя. Существует теория, что фаррашийя имеет андалусское происхождение¹⁶⁶. Важно отметить, что помимо фаррашийи на территории Ливии распространены и другие виды головных покрывал, в частности, шерстяные покрывала из белой, красной или черной нити, которые также могут называться фаррашийя или другим локальным названием (например, рдэ).

На территории восточного побережья Туниса (Сахель) до середины XX в. было распространено покрывало хрэм [Приложение 2, рис. 24-27], его размер составлял около 7 м в длину и 2 м в ширину; изготавливался хрэм из шерстяной или растительной нити (льняной или хлопчатобумажной). По свидетельству нашего информанта, этномузыколога и историка Хассина Хадж Юссефа из Монастира, существовало несколько видов хрэма:

- хрэм сабон (ḥrām ṣabun) – белый с полосками, праздничный;
- хрэм вазра (ḥrām wazra) – черный с белыми полосками, использовался для посещения хаммама;
- хрэм лашкхам (ḥrām lašḥam) – надевался для работы в поле, собирания оливок и пр.;
- хрэм сбат (ḥrām ṣbat) – надевался при повседневной работе на манер несшитого платья, закалывался фибулами на плечах¹⁶⁷.

¹⁶⁶Iktašif 5 ma‘lūmāt ‘an al-farāšiyah al-lībiyyah. URL: <https://www.afrigatenews.net/article/مع-لومات-5-أك-تشف> / لا ل ي د ية-ال فرا شه ية-عن (accessed: 27.12.2022)

¹⁶⁷ ПМА. Интервью с Х.Б. (1946 г.р.). Тунис, г. Монастир, август 2019.

Хрэм являлся неотъемлемой частью женской повседневности: без него невозможно было выйти за пределы дома, он же мог играть роль савана на похоронах женщины или ее супруга: «В радости садишься в нем [хрэм сабон] в начале свадебного торжества, на похоронах – половина от него идет на саван покойнику. Половина полотна для нее, половина – для супруга»¹⁶⁸.

Головные покрывала у тунисских иудеек

Иудейские женщины, проживающие на территории Магриба, в свою очередь придерживались традиции покрывания головы. Как пишут Й. К. и Н.А. Стиллман: «То, что в Средневековье восточные евреи легко аккультурировали исламскую вестиментарную систему, можно объяснить, среди прочего, тем фактом, что иудаизм и ислам разделяли сходные концепции телесной скромности, сходные представления о женщинах <...> И мусульмане, и иудеи разделяли представление о том, что женщина по самой своей природе нуждалась в защите. Ее врожденная слабость и ее сексуальность были потенциальным источником бесчестия»¹⁶⁹. Во многом эта традиция была также связана с тем, что для еврейской общины было характерно одеваться в соответствии с правилами проживающего на данной территории большинства¹⁷⁰. В тоже время одежду евреев, как и других немусульман, в определенные периоды истории мусульманские власти стремились маркировать и контролировать: «Дресс-код для евреев был одним из самых строго соблюдаемых в мусульманском мире»¹⁷¹. В разных мусульманских регионах осуществлялись практики «дифференциации» - гияр, которые выражались в том числе и в вестиментарных правилах для

¹⁶⁸ ПМА. Интервью с Х. Б. (1946 г.р.). Тунис, г. Монастир, август 2019.

¹⁶⁹ Stillman Y.K., Stillman N.A. Arab Dress: A Short History: From the Dawn of Islam to Modern Times. Publisher: Brill, 2003. P.144.

¹⁷⁰ Ярким примером может служить выставка «Veiled Meaning: Fashioning Jewish Dress», которая была показана в 2017 г. в Еврейском музее Нью-Йорка. Ее задачей было продемонстрировать множество вариаций еврейских костюмов в зависимости от того региона, где проживала община. Так, например, на выставке была продемонстрирована чадра из Афганистана, которую носили местные еврейки. См. подробнее: Tobin A. When Jews wore burkas: An exhibit showcases unexpected Jewish fashion. URL: <https://www.jta.org/2017/09/28/united-states/when-jews-wore-burkas-an-exhibit-showcases-unexpected-jewish-fashion> (accessed: 27.12.2022)

¹⁷¹ Stillman Y.K., Stillman N.A. Arab Dress: A Short History: From the Dawn of Islam to Modern Times. Publisher: Brill, 2003. P. 110.

немусульман. Например, тунисские евреи приобрели право ношения городского белого покрывала лишь в XIX в. [Приложение 2, рис. 29] Однако, это покрывало не должно было быть полностью белого цвета, как у тунисских мусульманок, но с большими оранжевыми полосами на обоих концах¹⁷². Стоит также упомянуть, что на костюме иудеев Магриба повлияла также андалусская культура: так, например, среди сефардов Марокко вплоть до XX в. был распространен праздничный женский костюм кисва аль-кбира (kiswa al-kbira, traje de berberisca), андалусское происхождение которого не вызывает сомнений¹⁷³.

Модерный период внес изменения в повседневные и ритуальные практики покрывания головы в Магрибе, результатом которых стали масштабные трансформации внешнего облика женщин. Между тем, стоит обратить внимание на то, что вестиментарные практики не были чем-то статичным: как было показано выше, исторические события часто находили свое отражение в костюме. Однако период XX в. привнес кардинальные перемены, которые не просто изменили практику, но в ряде случаев – искоренили ее, выведя из употребления целый ряд предметов. Политика французской администрации, а в дальнейшем – либеральные реформы Х. Бургибы активно повлияли на традицию покрывания головы. В то же время, когда такие предметы как хрэм или бахнуг уходили из практик новых поколений, существовали предметы, проявившие определенную устойчивость, сохранившись в культуре и став ее визитной карточкой. Одним из таких предметов была мужская шашийя, о которой мы уже говорили. Другим – женское головное покрывало сэфсэри, речь о котором пойдет дальше.

¹⁷² Ayoun R. Les Juifs livournais à Tunis au XVIII e siècle et audelà // Revue Européenne des Études Hébraïques / Hors-Serie: À la Mémoire de Richard Ayoun. 2008. P. 34.

¹⁷³ См. подробнее: Kiswa al-Kabira. URL: <https://trc-leiden.nl/trc-needles/regional-traditions/middle-east-and-north-africa/pre-modern-middle-east-and-north-africa/kiswa-al-kabira> (accessed: 20.05.2021)

1.4 Городская ткаческая традиция и производство покрывал

В городах Туниса ткачество считалось традиционно мужским занятием. Как отмечают К. Спринг и Дж. Хадсон, городская ткаческая традиция являлась прерогативой мужчин, которые работали на педальных ткацких станах и использовали наряду с нитями животного и растительного происхождения такие дорогие материалы как шелковые или металлические нити. Это отличало городскую традицию от сельской, в которой были заняты женщины, использующие для производства вертикальные ручные станы и недорогую шерстяную или льняную нить¹⁷⁴.

Такое разделение было также связано с целью производства ткани: в городе создание полотна было ориентировано на масштабную продажу, а в сельской местности женщины занимались изготовлением ткани для себя и своей семьи. Подобная традиция была характерна не только для Северной Африки: так, например, Т.Г. Емельяненко отмечает, что «производство полушелковых и шелковых тканей в Средней Азии по сравнению с хлопкоткачеством всегда носило более ограниченный характер и представляло исключительно городскую ремесленную отрасль. Это было связано и с трудоемкостью процесса изготовления шелка, требующего достаточно сложного оборудования, и с высокой стоимостью тканей, а также с запретами на ношение одежды из шелка, существовавшими в мусульманской традиции»¹⁷⁵.

В ткаческих мастерских Туниса изготавливались различные виды текстиля, в том числе – женские и мужские головные покрывала. В таких крупных ткаческих центрах как Тунис, Кайруан, Ксар Халлель, Махдия изготавливались льняные и шерстяные покрывала – хаик, хрэм, абана и пр. В городской среде самым распространенным видом шерстяной нити была нить, изготовленная из шерсти овец. Овечья шерсть проходила несколько этапов

¹⁷⁴ Spring C., Hudson J. Urban Textile Traditions of Tunisia // African Arts. 2004. Vol. 37. No. 3. P. 24.

¹⁷⁵ Емельяненко Т.Г. Традиционные ткани у таджиков. // Таджики: история, культура, общество. Сб. статей (сост. Р.Р. Рахимов, отв. ред. М.Е. Резван). СПб: МАЭ РАН, 2014. С. 351-352.

обработки, часть из которых осуществляли женщины (чесание и прядение), часть мужчины (окрашивание и ткачество) [Приложение 2, рис. 30-32]. Для нашего исследования наибольший интерес представляет производство шелковых покрывал, поэтому остановимся подробнее на этой ткаческой традиции.

Шелкоткачество в Тунисе начало распространяться с IX-X в. в таких регионах как Кайруан, Махдия, Габес, однако, наибольшего расцвета эта традиция достигла в XV-XVI вв., когда в регионе поселились выходцы из Аль-Андалуса¹⁷⁶. К. Спринг и Дж. Хадсон отмечают влияние испано-маврской культуры на ткаческую традицию Магриба: «Ткани с узором ткали на юге Испании и в Португалии в период испано-маврской цивилизации (X-XV вв.), и вполне вероятно, что ткачи, спасаясь от христианских преследований в конце пятнадцатого века, принесли это искусство в города Северной Африки»¹⁷⁷. О заимствовании ткаческой традиции у мавров Испании свидетельствует и лексика тунисского диалекта арабского языка¹⁷⁸.

Ткацкие мастерские – фундуки – являлись центрами экономической и социальной жизни тунисских городов [Приложение 2, рис. 33-35]. Как пишет С. Сефом: «Жители Туниса приходили сюда с целью заказать футу (fūta) или сэфсэри для своих жен, а также для того, чтобы обменяться новостями. Жители окрестных деревень выбирали хрэм и малью (malya), предметы, необходимые для приданого дочерей, они приносили новости от родственников, живущих в деревне, и делились информацией о состоянии посевов. Атмосфера здесь была приятной. Ритмическому звуку ткацкого стана вторят песня птицы в клетке и мелодия, которую напевает художник-

¹⁷⁶ Reswick I. *Traditional Textiles of Tunisia and Related North African Weavings*. Washington: University of Washington Press, 1985. P. 29.

¹⁷⁷ Spring C., Hudson J. *Urban Textile Traditions of Tunisia // African Arts*. 2004. Vol. 37. No. 3. P. 24.

¹⁷⁸ Завадовский Ю.Н. *Тунисский диалект арабского языка*. М., 1979. С. 19-20.

ткач. В самом деле, ткач подтвердит, что ты не можешь работать с шелком, если ты не художник»¹⁷⁹.

По словам С. Каллель, шелкоткаческие мастерские были одними из основных центров ремесел в Тунисе и располагались неподалеку от базарных точек. Так, на сегодняшний день сохранились три большие мастерские в столице: эль Хенна на базаре эль Блат, Эттувиль и эль Варда на улице Турбет эль Бей. Остальные – или заброшены, или снесены¹⁸⁰. Мастерские представляют собой закрытые места, в которые можно было попасть только через одну дверь, выходящую на улицу. Места для работы были организованы на двух этажах вокруг внутреннего дворика.

Создание шелковой ткани было обособленной отраслью: ткачи, занятые шелкоткачеством, составляли сплоченную артель, в которой, по словам информантов, не было никого чужого. Знание работы с шелком передавалось внутри семьи, что делало этот труд еще более закрытым для других ткачей. В то же время вокруг работы в таких мастерских выстраивалась целая философия, которая позднее стала предметом исследовательской рефлексии. Во время процесса шелкоткачества формировалась своеобразная духовная связь между ткачом, ткацким станом и нитью (в основании) и Богом в верхней точке, «который никогда не покинет ткача»¹⁸¹. Взаимодействие с ткацким станом рассматривалось ткачами как телесный и духовный опыт, где машина – стан – становится продолжением или частью человеческого тела. «Мои отношения с ткацким станом органичны; я чувствую его как часть своего тела или как одного из моих детей»¹⁸², – сообщает один из ткачей С. Каллель. Ему вторит другой ткач: «Звук ткацкого станка проникает в мою кровь, он проходит через все

¹⁷⁹ Sethom S. Preface // Kallel S. Noul. Les soyeux de Tunis. The silk weavers of Tunis. Tunis: Sud editions, 2018. P.3.

¹⁸⁰ Kallel S. Noul. Les soyeux de Tunis. The silk weavers of Tunis. Tunis: Sud editions, 2018. P. 12.

¹⁸¹ Ibid. P. 24.

¹⁸² Ibid. P. 96.

мое тело. Это – как сладко звучащая музыка»¹⁸³. Таким образом, создание шелковых покрывал было не равнодушным процессом, а творческим актом, искусством, требующим «страсти к ткацкому стану», которая приведет к «симбиозу» между ткачом и предметом¹⁸⁴. Но агентен не только ткацкий стан, становящийся продолжением ткача, но и сама шелковая нить, которая «требует терпения» и «страсти»¹⁸⁵. Сложный и эмоциональный процесс создания покрывала является тем символическим капиталом, который закладывается при создании шелковой вещи и в дальнейшем становится причиной превращения предмета из товара в реликвию.

Важно также отметить, что создание покрывал в сельских условиях сопровождалось рядом ритуалов, в то время как городское ткачество намеренно было лишено магической составляющей. В разговорах о взаимодействии с ткацким станом и с нитью ткачам было важно подчеркнуть, что эта работа благословляется Богом. Это весьма характерная для городской тунисской среды позиция – противопоставление развитости и учености мусульман невежеству и вере в колдовство сельских жителей. Описывая свою деятельность, наши информанты стремились подчеркнуть «мусульманскость» тех предметов, которые они создают. Здесь мы вплотную подходим к вопросу о том, что делает тот или иной предмет мусульманским, если речь идет не о культовых предметах, а о повседневных. Вероятно, что большое значение имеет тот факт, кем создан предмет: в тунисской культуре объекты, изготовленные мусульманами, обладают большей символической ценностью, нежели вещи иного происхождения. Особенно это касается одежды, которая на протяжении длительного времени особо регламентировалась в соответствии с шариатом. У тунисцев-горожан предметы, изготовленные в сельской местности, вызывают любопытство и настороженность. Во многом, это связано с укоренившимся культурным

¹⁸³ Ibid. P. 123.

¹⁸⁴ Ibid. P. 115.

¹⁸⁵ Ibid. P. 26.

стереотипом о том, что берберы (преимущественно проживавшие в сельской местности) не были должным образом исламизированы, поэтому они верят в магию и не гнушаются колдовством, в то время как для мусульман колдовство является несомненным тяжким грехом¹⁸⁶. Таким образом, предметы, сопровождающиеся ритуалом и украшенные охранительными символами, не могут маркироваться горожанами, для которых важна роль хранителей «настоящего ислама», как приемлемая для повседневного использования. В то же время городские вещи являются чистыми с точки зрения символической нагруженности: они лишены семантически значимого дизайна, а их предназначение ограничивается социальными предписаниями и представлениями о красоте. Такая нарочитая простота предмета находит отражение и в отношении к предмету: наши информантки, которые с детства носили покрывало, не придавали ему большого значения, объясняя, что это «просто верхняя одежда».

До середины XX в. шелкоткачество было одним из наиболее доходных ремесел в Тунисе. Ударом по производству и соответственно продажам стало появление механического ткацкого стана. Постепенно произошел распад гильдии мастеров: начался раскол крупнейших мастерских столицы. Важной причиной упадка производства стали также два других фактора: появление на рынке французских товаров (и мода на них), а также появление подделок, сделанных не в Тунисе, но «под Тунис»¹⁸⁷. Дабы изменить ситуацию, некоторые мастера перешли на механические станки и заменили натуральный шелк искусственным, что обострило конкуренцию с теми, кто продолжал следовать традиции. Однако, по мнению С. Каллель, использование механических станков не прижилось в тунисском шелкоткачестве, о чем, в свою очередь, говорили и наши информанты.

¹⁸⁶ См. подробнее: Коровкина А.Ю. Место и роль магии в народной культуре Туниса до 20-х годов XX века. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 13. Вып. 1. 2016. С. 19-26.

¹⁸⁷ Kallel S. Op. cit. P. 13.

С начала XX в. в производстве покрывал начали использовать синтетическую нить. Процесс создания синтетического покрывала отличался от шелкоткачества: вокруг него не выстраивались нарративы о древней традиции или о взаимодействии со станом и нитью. На наш взгляд, это связано с искусственностью производства нити, что делает ее лишенной благословенности, бараки, в отличие от, например, шерстяной или шелковой нити. Синтетическая нить позволяла имитировать шелк, однако, не заменяла его. В то же время она значительно удешевила предметы, ранее изготавливаемые из более дорогих материалов, что позволило им стать более доступными.

1.5 Сэфсэри Туниса: описание предмета

В конце XIX в. в столице Туниса начинает получать распространение новое головное покрывало – шелковое сэфсэри, которое на протяжении полувека было распространено лишь среди зажиточных горожан столицы. Сэфсэри отличалось от хаика и хрэма по двум параметрам. Во-первых, его размеры были значительно меньше, чем у других покрывал: в середине XX в. его размер составлял 4,40 м в длину и 1,45 м в ширину¹⁸⁸, а на сегодняшний день – около 1,8 м в ширину и 2,2 м в длину. Во-вторых, сэфсэри изготавливалось преимущественно из шелковой нити. Позднее, когда этот предмет получил широкое распространение, ткачи стали использовать также льняную и хлопчатобумажную нить, а с середины XX в. – синтетические нити. Что касается цвета, то наиболее распространенными были белый и цвет слоновой кости [Приложение 2, рис. 36].

Производство шелкового сэфсэри осуществлялось (и продолжает осуществляться) только на педальном ткацком стане¹⁸⁹. Как пояснил наш

¹⁸⁸ Tenue de sortie d'une bourgeoisie au début du XX^e // Bayram A., Ben Tanfous A., Louis A., Sethom S., Skhiri F., Sugier C., Zouari A. Les costumes traditionnels féminins de Tunisie. Publications Centre des Arts et des Traditions Populaires, & Maison Tunisienne d'Édition, 1978.

¹⁸⁹ ПМА. Интервью с владельцем магазина текстиля (ок. 1955 г.р.). Тунис, г. Ксар Халлель, август 2019.

информант, это связано с тем, что производство шелковых сэфсэри является старинной традицией, зародившейся до возникновения механического производства: «Кто раньше имел ткацкий стан, это старики... они не умели обращаться с механическим станком. Это все новое поколение знает»¹⁹⁰.

Отдельно стоит сказать о названии предмета. Ш. Лалльмон, описывая тунисскую повседневность XIX в., останавливается и на описании мастерских по изготовлению тканей, упоминая, что «они делают куски ткани так, чтобы мужчины и женщины покрывали свои головы, хаики, которые арабы называют сэфсэри»¹⁹¹. Ш. Лалльмон, к сожалению, никак не комментирует свое замечание: открытым остается вопрос, почему хаик, который по материалу и размеру отличается от сэфсэри, назывался таковым. Возможно, ключом к этой загадочной фразе был тот факт, что Ш. Лалльмон был лучше знаком с алжирской культурой, в которой белое покрывало носило название хаик.

Существует несколько гипотез касательно происхождения названия сэфсэри:

- 1) Название предмета происходит от распространенного в тунисском диалекте арабского языка глагола *сэфсэр* (*safsar*), «заворачивать». Однако во время нашего исследования не было зафиксировано употребление этого глагола в отрыве от практик обращения с самим предметом.
- 2) Название происходит от слова «сари» – традиционной женской одежды Индии, что, по мнению приверженцев этой теории, говорит о взаимосвязи двух культур¹⁹². Данное предположение кажется нам лежащим в области

¹⁹⁰ ПМА. Интервью с владельцем магазина текстиля(ок. 1955 г.р.). Тунис, г. Ксар Халлель, август 2019.

¹⁹¹ Tunis et ses environs: texte et dessins d'après nature / par Charles Lallemand ; cent cinquante aquarelles tirées en couleurs. Paris : Maison Quantin, 1890. P. 111.

¹⁹² Данное предположение высказывали как наши информанты, так и исследователи. В частности, занимаясь этимологией слова «сэфсэри» мы обратились к исследовательнице берберских языков А.В. Степановой, которая опровергла нашу гипотезу о возможном берберском происхождении слова и предложила обратиться к тексту, указывающему на индийское происхождение названия (<http://gamus-tunsi.blogspot.com/2015/11/blog-post.html>)

наивных лингвистических догадок, которые не имеют под собой реальных оснований.

3) Слово сэфсэри образовано от арабского глагола *сафара*, что значит «снимать покрывало, обнажать лицо»¹⁹³.

4) Название предмета происходит от турецкого прилагательного *сапсар* (*sapsari*), которым обозначается ярко-желтый цвет.

На наш взгляд, наиболее убедительной является первая гипотеза, которая подтверждает наше предположение о том, что предмет имеет местное происхождение. Стоит также отметить, что отсутствие единой общепризнанной этимологии слова является одним из преимуществ сэфсэри на фоне других покрывал – это позволяет разным группам людей считать его своим и тем самым укреплять его позиции в культуре. Так, для националистически настроенных тунисцев будет важным берберское происхождение названия, а для панарабистов – арабское.

В некоторых вилайетах существовали собственные наименования сэфсэри: так, в Тунисе были распространены сэфсэри хрир (*sifsārī ḥrir*), сэфсэри дзири (*sifsārī dzirī*), сэфсэри тунси (*sifsārī tūnsī*), а на мысе Кап-Бон сэфсэри акхаль (*sifsārī akḥal*). Разные наименования указывали либо на материал предмета (хрир – шелковое сэфсэри), либо на оттенок (дзири, или «алжирское» сэфсэри, отличающееся большей белизной от тунси – «тунисского» сэфсэри, для которого более характерным был цвет слоновой кости; сэфсэри акхаль – локальный вариант сэфсэри, окрашенного в черный цвет).

В конце XIX-начале XX вв. в комплекс с сэфсэри входил ажар – вуаль, полностью закрывающая лицо или низ лица женщины [Приложение 2, рис. 37]. Та часть ажара, которая закрывает лицо, изготавливалась из черной материи рыхлой текстуры для проникновения света и воздуха. Концы вуали,

¹⁹³ Благодарим за эту информацию этнографа, к.и.н. А.Ю. Коровкину, которая в свою очередь ссылается на доктора наук Саида аль-Хуссейна Абделли.

спускающиеся на грудь, могли быть ярко украшены вышитыми разноцветными орнаментами и кистями. Также помимо ажара женщины могли закрывать лицо асабой – черным шелковым отрезом ткани, размером 1 м в длину и 25 см в ширину. Для плетения асабы использовались очень тонкие основа и уток, что придавало ткани текстуру очень легкой марли. В качестве материала использовали шелковую нить (натуральную или искусственную), ткали асабу на небольшом ткацком станке. При отсутствии ажара или асабы женщина прикрывала лицо краем сэфсэри таким образом, что видимым оставался лишь один глаз [Приложение 2, рис. 38].

В современном Тунисе во время проведения полевого исследования нами уже не было зафиксировано использование ажара или асабы. Исключение составляет единичный случай, нашедший свое отражение в социальной сети Facebook¹⁹⁴ в апреле 2020 г., когда в условиях борьбы с коронавирусом, женщина надела сэфсэри и ажар в качестве «идеального защитного костюма в ситуации пандемии»¹⁹⁵ [Приложение 2, рис. 39].

Историками и этнографами не зафиксирован факт ношения пояса с сэфсэри. Однако моя информантка упомянула, что ее бабушка надевала поверх сэфсэри пояс, чтобы покрывало сидело удобнее¹⁹⁶. Мы также наблюдали использование пояса женщиной в г. Мокнин¹⁹⁷. Возможно, эта практика является более поздним феноменом, в условиях ускорившегося ритма жизни тунисской женщины: ей было необходимо балансировать между традицией ношения головного покрывала и увеличившейся женской мобильностью. Для закрепления сэфсэри на теле женщины вместо пояса также использовали резинку или завязки на юбке или фартуке, заправляя конец покрывала.

¹⁹⁴ Facebook принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ

¹⁹⁵ Chkawkom ahna insee kinisthakkou bech nokhrjou nilbsou libsit jaddetna w ommahetna il okht hedhi ajbitni barcha. Пост в группе “Tunis hiir baad 25 juillet”. URL: <https://www.facebook.com/groups/264082207915508/permalink/283424645981264/> (accessed: 24.08.2021).

¹⁹⁶ ПМА. Интервью с А. Р. (1992 г.р.). Тунис, г. Сфакс, сентябрь 2019.

¹⁹⁷ ПМА. Тунис, г. Мокнин, апрель 2023.

Тунисский шелк обладал значительной ценностью и спрос на него в странах Магриба был весьма высок. В процессе торговли сэфсэри начинают завозить в соседние Алжир, Марокко, Ливию. На новом месте название для обозначения сэфсэри используют старые наименования: так, в Алжире новое покрывало продолжают именовать хаик, но уже имея ввиду его укороченный вариант.

Уже в середине XX в. ношение хаика было повсеместно распространено в городах Алжира. Так, алжирская писательница Гания Хаммаду в своих воспоминаниях о детстве описывает действия матери, которая должна надеть покрывало по прибытии в Алжир до того момента, как ее увидят встречающие их родственники: «она вытащила огромный кусок белой ткани. <...> Родственники, которых мы видели издалека, узнали нас. Теперь ей нужно было торопиться! Посреди толпы, примерно в метре от берега, прямо перед проходом, ведущим к набережной, она развернула кусок шелка, измерила его обеими руками, повернула и набросила ткань на голову, схватила угол, заправила угол под подмышку, а другой сжала между зубами. Затем она развернула маленький треугольник, обшитый кружевом, и закрепила его на лице точно по изгибу носа, под глазами»¹⁹⁸. Реконструируя по памяти материнские жесты и собственные впечатления, Г. Хаммаду подчеркивает важный этнографический эпизод – воспроизведение практики: «Эти синхронные жесты были быстрыми: движения, которые выучила женщина в период взросления, наблюдая за домашними, без учителей и книг. Движения вернулись, возникли, вечные как вторая природа»¹⁹⁹. Не менее важным в этом описании является для нас факт сохранения воспоминаний о предмете: для Г. Хаммаду образ матери в белом покрывале – образ из детства, символ «старого Алжира». Г. Хаммаду сообщает также важную информацию о торговых связях, которые обеспечивали распространение шелковых покрывал по всему Магрибу. В частности, она упоминает историю

¹⁹⁸ Hammadou G. Veils of My Youth // Transition. 1999. № 80. P. 63.

¹⁹⁹ Ibid.

о том, как женщины ее семьи выбирали в качестве приданого хаик для одной из девушек. Г. Хаммаду отмечает, что при обсуждении идеального для подарка хаика было решено, что он должен быть сделан из шелка «высочайшего качества, предпочтительно из Туниса или Суса, сделанный из ткани, намного более тонкой, чем обычный китайский шелк»²⁰⁰. Это важное замечание подтверждает значимость тунисского шелкоткачества в Магрибе и его несомненную популярность, которая, к слову, сохраняется и по сей день, несмотря на некоторый кризис отрасли. Наш информант, владелец ткаческой мастерской, упоминал: *«Ливийцы покупают сэфсэри. Есть алжирцы, которые приезжают и начинают работать здесь на ткацких станках, учатся. Или покупают ткацкие станы для работы там [в Алжире]. Или нанимают тунисцев. Из Кайруана тоже. Для нас – без проблем. Мы можем делать для них»*²⁰¹. Таким образом, на территории Магриба происходил не только экономический обмен, но и обмен знаниями в области ткачества, что приводило к распространению шелковых покрывал по соседним регионам.

Процесс перехода от старых шерстяных хаиков к более легким и укороченным шелковым был запущен в XX в., когда новые покрывала начинают постепенно распространяться как по территории Туниса, так и в целом в Магрибе. Шелковый марокканский хаик или ливийская фарашийя могли отличаться по оттенку: например, в Ливии большей популярностью обладали покрывала белого, холодного оттенка, а в Марокко – более теплого, цвета слоновой кости. В то же время, схожими оставались и форма, и материал, и функции предмета, постепенно вошедшего в повседневность не только горожан, но и жителей крупных сельских поселений, окружающих города.

1.6 Социальные функции сэфсэри в к. XIX-нач. XX вв.

Описывая городские покрывала, мы подробно останавливались на том значении, которое в них закладывалось: они должны были обеспечивать

²⁰⁰ Ibid. P. 68.

²⁰¹ ПМА. Интервью с имамом (ок.1940 г.р.). Тунис, г. Кайруан, сентябрь 2019.

женскую мобильность, полностью закрывать тело (аурат) и быть инструментом в соблюдении обычаев избегания и затворничества в городской среде. Новое покрывало сэфсэри, будучи распространенным у ограниченной группы людей, имело несколько иные функции. На передний план выходит не стремление сокрыть женское тело, а украсить его и продемонстрировать материальный капитал ее семьи. Будучи элитарным предметом, доступным далеко не каждой семье, шелковое сэфсэри было символом достатка и светскости. Особенности сэфсэри хотелось бы продемонстрировать на конкретном примере.

Наша информантка Закия М. носит сэфсэри на протяжении шестидесяти лет. Она родилась и живет в г. Монастир, однако после свадьбы они с мужем жили несколько лет в столице. Там она переняла практику ношения сэфсэри и уже не возвращалась к прежнему покрывалу, хрэму. Отвечая на вопрос о том, какие существуют виды сэфсэри в зависимости от материала, она подчеркнула: *«Белое сэфсэри [из хлопчатобумажной или льняной нити] – для рынка. Шелковое – для праздника. У меня нет белого сэфсэри, хожу только в шелковом»*²⁰². В этом небольшом акценте на том, что она носит лишь шелковое сэфсэри, информантка определяет свое место в сообществе, свой высокий социальный статус. Из этой фразы мы можем сделать вывод, что она не только имела ряд привилегий, которые сопровождали ношение сэфсэри (в частности, возможность не работать), но и не выполняла тех действий, которые длительное время были не допустимы для женщины из добропорядочной семьи (ходить на рынок). Таким образом, сэфсэри становится важным атрибутом женщины-бельди, символом роскоши. М. Чиксентмихайи и Ю. Рошберг-Халтон проанализировали, каким образом те или иные предметы становятся символом социального статуса. Так, они выделили «редкость» предмета как потенциальную причину повышения статуса вещи. Не менее важным пунктом является и его

²⁰² ПМА. Интервью с З.М. (1938 г.р.) Тунис, г. Монастир, сентябрь 2019.

ценность: дорогой объект, в который заложены расходы и энергия при его создании, вызывает желание обладать им и выделять его на фоне других предметов. Именно поэтому шелковое сэфсэри ручного производства с символической точки зрения рассматривается сегодня как реликвия и драгоценность в отличие от сэфсэри из синтетической нити. Важным элементом является и возраст вещи: «даже тривиальный объект, если его сохранить, с возрастом становится редкостью. Таким образом, антиквариат будет иметь высокий статус по критерию редкости и, в конечном итоге, по критерию затрат»²⁰³. И, наконец, добавляют авторы, «объект может получить статус, просто привлекая внимание людей, у которых есть статус»²⁰⁴. Действительно, блеск и приятные тактильные характеристики делали предмет привлекательным. Т. Веблен считал, что предметы одежды создаются ради «демонстрации их высокой цены»²⁰⁵. Такие вещи он обозначал как «эмблему праздности», т.е. те элементы костюма, которые не совместимы с активной физической работой. В качестве примера он приводил мужские цилиндры или белые отложные воротнички. Во многом именно белый цвет в западной культуре является символом парадности и праздности, характерно это и для тунисской культуры: сэфсэри, выходная мужская джебба или шелковый плащ традиционно выполнялись из материала светлых оттенков [Приложение 2, рис. 40]. В противовес этому одежда, в которой женщины трудились на поле или в оливковой роще, выполнялась из шерстяной или льняной нити красного, коричневого, бурого оттенков. Несомненно, сэфсэри был одним из модных предметов, который могла себе позволить далеко не каждая семья: мужчины воспринимали женское платье как способ продемонстрировать свой капитал²⁰⁶.

В середине XX в. в связи с распространением сэфсэри по территории Туниса (о причинах мы расскажем в следующей главе), начинают

²⁰³Csikszentmihalyi M., Rochberg-Halton E. The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self. Cambridge University Press, 1981. P. 30.

²⁰⁴ Op.cit. P. 30.

²⁰⁵ Цит. по: Рибейро Э. Мода и мораль. М., 2012. С. 12.

²⁰⁶ Рибейро Э. Мода и мораль. М., 2012. С. 12.

изготавливать покрывала из хлопчатобумажной и синтетической нити. Это значительно удешевило предмет, что сделало его более доступным. Теперь сэфсэри могла надеть любая женщина, желающая присвоить себе тот символический капитал, который стоит за его формой и за его цветом. Синтетическое покрывало визуально напоминало шелковое, разницу можно было увидеть, лишь приблизившись к его обладательнице или прикоснувшись к материалу. Однако, как утверждают информанты, для тех, кто знает, *«сэфсэри – это сообщение, по внешнему виду женщины в сэфсэри можно легко определить, из какой она семьи; сейчас можно легко определить даже издалека – синтетика или нет, по тому, как оно блестит, как сидит на теле и пр.»*²⁰⁷. Экспертами в данном случае выступают либо женщины, которые носят сэфсэри, либо мужчины, в чьих семьях женщины их носят.

Желание приобщиться к городской культуре через сэфсэри побуждало женщин из сельской местности, которые в силу трудовой миграции оказались в городах, приобретать синтетические покрывала. Основная волна миграции пришлась на 1970-80-е гг., когда города начали разрастаться, появились районы за пределами старого города – медины. Во многом разрастание города связано с постройкой предприятий (например, строительство мебельной фабрики «Skanes Meuble» в Монастире), развитием туристического сектора. К этому периоду значительная часть женщин сменила хрэм на сэфсэри, так что большинство современных тунисцев воспринимает сэфсэри как предмет из прошлого, который был всегда; память о шерстяных покрывалах практически полностью исчезла. Традиция ношения сэфсэри перешла как к тем, кто переехал в Монастир, так и к тем, кто живет в близлежащих небольших городах – Мокнин, Ксар Халлель, Сайеда и др. Необходимо отметить, что в данных населенных пунктах традиция ношения сэфсэри распространена не только среди пожилых, но и

²⁰⁷ ПМА. Интервью с М.М. (1983 г.р.). Тунис, г. Сус, сентябрь 2018.

молодых женщин. И если в Монастире многие женщины в 2000-е гг. отказались от ношения сэфсэри в пользу хиджаба, то там большое число женщин продолжает носить сэфсэри. Этот процесс напоминает события римской истории, когда «к середине VI века старое представление римлян об одежде как символе класса и статуса начало рушиться. <...> Они носили *toga praetexta* (окаймленную пурпуром тогу римского магистрата), на которую не имели права, и туники с узкими рукавами, а кроме того, “накидки, широкие штаны и особенно обувь у них и по названию и внешнему виду были гуннскими”»²⁰⁸. Происходит присвоение предмета другими социальными группами, что расширяет ареал ношения сэфсэри в Тунисе.

²⁰⁸ Рибейро Э. Мода и мораль. М., 2012. С. 33.

Глава 2. Сэфсэри в социально-политических дискуссиях в XX в.

События конца XIX – начала XX вв. привнесли большие перемены в повседневность тунисцев: развитие националистических идей, борьба за независимость, реформы в области женского вопроса – вывели традиционное женское покрывало сэфсэри на передний план публичных и частных дискуссий. Несмотря на то, что в политических дебатах о покрывании могла идти речь о других формах покрывал (например, о хрэме или хаике, на что указывают отсылки к его большим размерам), в публикациях предмет обозначался лаконичным французским словом «покрывало» (*le voile*), которое позднее, когда прочие формы покрывания сошли на нет, переводилось как «сэфсэри». В частности, наши информанты, рассуждая о политике президента Х. Бургибы в области женского вопроса, часто повторяли: «Бургиба снимал сэфсэри». Прежде чем мы перейдем к описанию непосредственно событий, связанных с этим предметом, обозначим тот исторический контекст, который их сопровождал.

2.1 Взаимовлияние французской и тунисской культуры во время протектората (1881-1956)

В 1881 г. между французским правительством и беим Туниса Мухаммадом III ас-Садиком был подписан договор Ксар-Саид (Бардоский), который установил протекторат Франции над Тунисом: сохраняя титул, бей передавал свои полномочия в сфере внутренних и внешних дел Туниса французской колониальной администрации. Несмотря на то, что правительство возглавлял тунисец, власть была сконцентрирована в руках генерального резидента: «все вопросы, связанные с обороной, внешней политикой и получением иностранных займов, перешли в исключительное

ведение Франции»²⁰⁹. На территории Туниса были размещены французские войска, начала активную работу католическая миссия, а в крупных тунисских городах (Тунисе, Сусе, Набеуле и др.) появились целые кварталы, застроенные новыми, европейскими домами, в которых проживали как французы, так и те тунисцы, которые желали приобщиться к европейскому стилю жизни [Приложение 2, рис. 41-43].

Французское влияние сказалось на тунисской городской культуре. В своих путевых заметках в 1910 г. поэт Андрей Белый пишет: «... то – Париж, не Тунис! И мне кажется странным, что я из Палермо (провинции) прямо попал на проспекты столицы (Парижа) – здесь в Африке; вижу на всем стиль Парижа; порою кокетливо пробегает экзотика в виде картинных арабов, круглеющих красными фесками; длинные кисти лежат за плечами; просунулась кисть за витриной, где пестрая выставка: это “Bazar tunisien”; но в Париже “Bazar tunisien” есть наверно»²¹⁰. Присутствие французов на территории Туниса повлияло на культуру повседневности местных бельди: постепенно в арабские дома начинают проникать элементы французского быта – мебель в стиле ампир, гобелены [Приложение 2, рис. 44-47]. Сочетание двух культур в городском пространстве хорошо передано А. Белым: «... на улице Халфауйин – центр стечения толпы; величаво арабы в шелках и в парадных тюрбанах катаются в ... шарабанах (английская упряжь!), в каретах, украшенных розами; гордо на козлах возносит свой профиль бурнус; а на площади – вертится, как и у нас, карусель (деревянные кони)»²¹¹. Стоит отметить, что процесс культурного влияния не был односторонним: французы в свою очередь перенимали у местного населения элементы костюма, в частности бурнусы и шашийю²¹².

Французское влияние распространялось не только на культуру Туниса, но и на ландшафт: «Тунисию обогащают они [французы] с невероятной

²⁰⁹ Новейшая история арабских стран Африки. 1917-1987 / Отв. ред. В.В. Наумкин. М.: Наука, 1990. С. 257.

²¹⁰ Белый А. Путевые заметки. Т. 1. Сицилия и Тунис / А. Белый. – Берлин: Геликон, 1922. С. 176.

²¹¹ Там же. С. 225.

²¹² Там же. С. 272.

предприимчивостью; размножаются их деревушки, их виллы, - их фабрики; достаются из недр африканской земли утаенные руды; и – создается проект олаживания почвы каналами; за короткое время владения Тунисом они осушают участок воды; и – воздвигают стремительно здесь миниатюрный Париж...»²¹³. Считая себя наследниками римской империи в Северной Африке, французы стремились завершить цивилизационный проект: «Ведь те, кто построил все это, не одной ли они с нами расы, не одной ли крови? С первых дней завоевания наши солдаты словно поняли инстинктивную связь с прежними хозяевами этой страны. Они с уважением относились к памятникам, которые сохраняли их воспоминания о прошлом»²¹⁴. Важно отметить, что «права на Тунис» предъявляли не только французы, но и итальянцы, которые на протяжении веков активно мигрировали в Магриб и к 1920-м гг. превышали по численности французских колонистов. Итальянские пропагандисты в 1930-х гг. выступали «с лекциями и докладами об “исторических правах” Италии на земли Магриба, которые ими именовались не Тунис, Алжир, Марокко, а по обычаю древних римлян “Нумидия”, “Мавритания Цезарианская” и “Мавритания Тингитанская”»²¹⁵.

Элита Туниса постепенно заимствовала тот образ жизни и те элементы быта, которые наблюдала у французов. В частности, Х. Кришен отмечала, что «некоторые мужчины предпочитали, чтобы их жены выходили на улицу без покрывала, и они переезжали в европейские районы, чтобы их юные дочери могли выйти без покрывала и “дышать”, не подвергаясь социальным и идеологическим преследованиям»²¹⁶. Французское культурное влияние распространялось на все области жизни тунисцев, в том числе и на внешний вид горожан. Распространение европейской одежды среди мужчин и постепенный отказ от громоздких покрывал приводил к конфликту внутри

²¹³ Там же. С. 195.

²¹⁴ Моисеева Е.Н. Память об античном прошлом во французском колониальном дискурсе последней трети XIX в.: «места памяти» в контексте колониальной пропаганды. // Гуманитарные и юридические исследования. С. 90.

²¹⁵ Ланда Р.Г. История Туниса. XX век. М., 2017. С. 39.

²¹⁶ Krichen H. Le voile traditionnel tunisien entre civilisation et déculturation. Numéro 16 – 2016. URL: <https://annales.univ-mosta.dz/index.php/294.html>. (accédé: 24.08.2021).

туниССкого общества. С одной стороны, были те, кто считал необходимым отбросить старые туниССкие практики, в том числе и в вопросах одежды. Так, например, редактор журнала «Лейла» М. Змерли писал по этому поводу: «Вся молодежь мира познает свежесть и чистоту любви в двадцать лет, за исключением мусульманской молодежи, потому что в нынешнем времени любви нет, замороженные [молодые люди], сморщенные, стерильные, <...> вредоносное покрывало уменьшило их»²¹⁷. С другой стороны, туниССы, которые выступали против французской экспансии, считали недопустимым появление облегченных вариантов покрывал, а уж тем более – платков или шалей на европейский манер. Они стремились высмеять ту горожанку, которая посмела выйти «слегка покрытой легкой пеленой, небрежно задрапированной, не стесняясь прятать покрывала в свои сумочки, попадая в европейские кварталы»²¹⁸. Риторика преследователей сторонниц новой формы покрывал была проста: «это покрывало, которое больше ничего не покрывает»²¹⁹.

Французская культура, язык, кухня становятся неотъемлемой частью жизни тех, кто проживает в городах, в меньшей степени – в селах. Постепенно знание французского языка и традиций становится важным признаком местного буржуа. Наделяемый большим символическим статусом, язык метрополии становится языком делопроизводства, обучения и др. Как пишет Ф. Фанон, «каждый колонизированный народ — то есть каждый народ, оригинальная местная культура которого была подавлена и похоронена, народ, которому был навязан комплекс неполноценности, — попадает в ситуацию прямого контакта с языком цивилизации, с культурой метрополии. Чем лучше колонизированный усваивает культурные нормы метрополии, тем больше он отдаляется от своих джунглей»²²⁰. Присутствие

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ Фанон Ф. Черная кожа, белые маски (1952) // Новое литературное обозрение. 2020. № 1 (161). URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/161_nlo_1_2020/article/21969/ (дата последнего обращения: 27.12.2022)

на территории Магриба французской колониальной власти внесло раскол между теми, кто воспринял новый образ жизни, и теми, кто выступал против. К первой группе можно отнести тех зажиточных горожан, которые воспринимали французскую культуру как более развитую, и тех, кто «при французах» нажил состояние или получил определенную выгоду от сотрудничества с ними. К этой же группе можно добавить феминисток, деятельность которых мы уже упоминали, а также этнические меньшинства: евреев и берберов. Ко второй группе мы отнесем тех, чьи взгляды на будущее Магриба расходились с западным, профранцузским взглядом. К числу сторонников националистического пути и освобождения от гнета метрополии можно отнести интеллектуальные кружки молодежи, а также тех, кто выступал в защиту мусульманских ценностей, видя во французской власти угрозу традиционному укладу. Между этими двумя группами находились те, кто по воле обстоятельств оказался вовлечен или в ту, или в другую группировку. Ярким примером может стать, например, судьба алжирца из горного селения Кабилии, который в 1914 г. был призван в армию воевать на стороне французов, после войны вернулся в Алжир, состоял в клубе ветеранов Первой мировой войны, получал пенсию, а в 1960-е гг. был вынужден бежать из страны во Францию, будучи преследуем на родине за «коллорабационизм»²²¹.

Французские власти вносили разлад между арабским и берберским населением, стремясь артикулировать различия между ними, чтобы не произошло нежелательного единения населения. По словам чиновника генеральной резиденции Р. Годфруа-Демомбина в Марокко: «Опасно позволить образование единого фронта марокканцев, говорящих на одном языке... Присутствие берберской расы есть полезный инструмент противостояния арабской расе; мы можем его использовать против махзена

²²¹ Эта история описана в полуавтобиографической книге французской писательницы алжирского происхождения Алисы Зенитер «Искусство терять» («L'Art de Perdre») (2021).

[правлящей элиты]»²²². Важным ударом, нанесенным на взаимоотношения арабов и берберов в Марокко, было принятие в 1914 г. «Берберского дахира», или Указа «О сохранении обычных прав берберов», который давал берберским семьям определенную автономию, в отличие от арабского населения. Эти действия повлияли на последующее становление марокканского национализма: «арабский национализм в странах Магрика зародился в условиях борьбы против турецкого господства; в Марокко же он появился в ходе исторического процесса, получившего название “берберская политика протектората в Марокко”»²²³. Таким образом, политика французской администрации была четко направлена на разобщение марокканского населения, способствуя усилению арабо-берберских противоречий. Большим проектом колониальных властей было и введение учебных заведений (т.н. «франко-мусульманских школ»), которые были распространены в Алжире и Марокко: «через эти учебные заведения внедрялась идея европейско-берберской идентичности, широко распространялась французская культура и ценности, в том числе религиозные»²²⁴.

Колониальная политика по отношению к евреям в Северной Африке не была одинаковой. Так, 24 октября 1870 г. на основании «декрета Кремье» все евреи, проживавшие на территории Алжира, вне зависимости от уровня их ассимиляции, получали французское гражданство, что сразу же отделяло их от арабского и берберского населения. В Тунисе в 1923 г. был принят «закон Морино», который позволял евреям в индивидуальном порядке получать французское гражданство. В Марокко евреи также стремились обрести возможность получения гражданства, однако, они столкнулись с сопротивлением местной колониальной власти: «Лиоте [генерал-резидент]

²²² Цит. по: Володина М.А. Берберы Северной Африки: культурная и политическая эволюция (на примере Марокко). М.: ИМЭМО РАН, 2011. С. 23.

²²³ Цит. по: Володина М.А. Берберы Северной Африки: культурная и политическая эволюция (на примере Марокко). М.: ИМЭМО РАН, 2011. С. 36.

²²⁴ Фурсова Е.Н. Берберский вопрос и проблема самоидентификации коренного населения Северной Африки на примере современного алжирского общества // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2018. Т.10. Вып. 2. С. 258.

прямо заявил, что он выступал против “декрета Кремье” о предоставлении алжирским евреям французского гражданства в большом количестве; в то же время, однако, он не исключал возможности тщательного процесса отбора, посредством которого новый французский протекторат будет проверять отдельных кандидатов на получение французского гражданства, как только они докажут, что они полностью ассимилировались с французской культурой»²²⁵. На подобную политику по отношению к евреям в Марокко влияло несколько факторов: во-первых, нежелание усиливать антисемитские настроения между французами и арабами; во-вторых, уклонение от введения светского суда и, в свою очередь, усиление конфликта с раввинским судом. Еще одним фактором было опасение «негативной реакции со стороны политически мотивированных мусульманских интеллектуалов, которые в конечном итоге превратились в марокканских националистов, выступающих за независимость»²²⁶.

В Тунисе «закон Морино» не повлиял кардинальным образом на повседневность местных евреев: большая часть продолжила вести прежний образ жизни в ограниченных городских районах. Ярким примером может служить автобиографическая повесть Альбера Мемми «Соляной столп»²²⁷, в которой он подробно описывает чувства еврея в Тунисе, постоянно испытывающего собственную уязвимость в условиях невозможности примкнуть ни к группе французов, ни к группе тунисцев-мусульман.

Резюмируя, подчеркнем, что все эти процессы поощрения одних этнических и религиозных групп в ущерб другим, вносили серьезный разлад во взаимоотношения между магрибинцами, который в будущем привел к конфликтам, погромам и массовой вынужденной миграции во Францию евреев, арабов, берберов, феминисток и других представителей миноритарных групп, обладающих привилегиями в колониальный период.

²²⁵ Laskier M. M. *North African Jewry in the Twentieth Century: The Jews of Morocco, Tunisia, and Algeria*. New York: New York University Press, 1994. P. 25.

²²⁶ Ibid. P. 26.

²²⁷ Memmi A. *La Statue de sel*. Paris: Corr ea, 1953.

Это разобщение нашло свое отражение и в отношении к культурному наследию берберов и евреев в современном Тунисе. Так, традиционный берберский костюм обладал более низким статусом по сравнению с арабским городским костюмом, это привело к постепенному выведению берберских элементов костюма из повседневного использования и к замене их на арабские аналоги. В частности, ярким примером может послужить замена традиционных несшитых платьев и платков на сэфсэри при миграции в города. Символическое превалирование городской нормативности, сложившейся в условиях шариата, повлияла и на сокращение практики татуировки, ранее широко распространенной среди берберского населения. В то же время некоторые берберские и еврейские культурные феномены вошли в современную тунисскую культуру: например, такие традиционные блюда как кускус или шакшука имеют неарабское происхождение, но воспринимаются как исконно тунисские арабские блюда.

2.2 Появление сэфсэри в политическом контексте

В начале XX в. в Тунисе начинают формироваться оппозиционные французской колониальной власти, националистические настроенные группы. Центром их образования стало восточное побережье Туниса – Сахель (прежде всего, Монастир и Сус). Выходцем из Монастира был первый президент Туниса Хабиб Бургиба, который известен, прежде всего, благодаря проведению либеральных реформ в области женского вопроса [Приложение 2, рис. 48]. Д. Хопвуд, автор одной из множества биографий Х. Бургибы, вслед за другими историками утверждал, что причина, по которой для первого президента было важно «освободить тунисских женщин», крылась в его детстве: будучи самым младшим ребенком в семье, седьмым по счету, он проводил много времени дома среди женщин. Как пишет Д. Хопвуд, «Бургиба постоянно наблюдал ее [мать] работающей с рассвета до

ночи, стирка на восемь человек, еда на восемь ртов, она постоянно была на ногах, не приседая и не отдыхая. Кускус, основной продукт питания, нуждался в бесконечном измельчении, чтобы сделать зерна еще более мелкими. Хлеб готовился долго. Воду надо было носить из колодца. Чтобы подзаработать, она стирала и чесала шерсть, была искусной пряжей и ткачихой. Она была маленького роста, сутулой от тяжелой работы, одетой в белое, неукротимой, но смиренной <...>. Ее сын был свидетелем ее тяжелой судьбы, и ее ранняя смерть глубоко повлияла на его дальнейшее отношение к эмансипации тунисских женщин»²²⁸.

Взросление Х. Бургибы и его обучение (в колледже Садики и лицее Карно в столице) проходили в ситуации постепенно нарастающего социального недовольства, связанного с захватом итальянскими войсками Ливии и началом Первой мировой войны, в результате которой в Европу была направлена гуманитарная помощь. Х. Бургиба получил диплом в 1920 г., когда в Тунисе была основана Тунисская свободная конституционная партия (Дустур). Националистическими идеями будущий президент увлекся, читая брошюры шейха Абд аль-Азиза Таальби, основателя партии Дустур и автора текста «Тунис-мученик», в котором тот призывал к борьбе за суверенитет Туниса²²⁹. Получив диплом, Х. Бургиба поступил на юридический факультет Сорбонны для того, чтобы узнать изнутри своего врага – французское государство. Он провел во Франции четыре года (1924-1927), и это время сильно на него повлияло. Х. Бургиба изучал Э. Ренана, увлекался идеями О. Конта, слушал курс лекций В. Марсэ²³⁰. Как свидетельствует Д. Хопвуд, Х. Бургиба остался до конца своих дней франкофилом, французская политическая культура сформировала его. В 1927 г. Х. Бургибе было суждено вернуться в Тунис и, что немаловажно, влиться в националистические круги.

²²⁸ Hopwood D. Habib Bourguiba of Tunisia: the tragedy of longevity. London: Palgrave Macmillan, 1992. P. 4.

²²⁹ Ibid. P. 1.

²³⁰ Ланда Р. Г. Бургиба и бургибизм // Восток (Oriens). 2017. № 1(103). С. 55.

8 января 1929 г. в столице Туниса проходило открытое собрание, организованное культурным объединением левых сил, которое называлось «Мусульманская женщина завтрашнего дня. За или против покрывала», на нем обсуждалось, предписано ли ношение покрывала Кораном²³¹. Эта дискуссия была важным примером того времени: внутри самого мусульманского общества зарождались вопросы, обсуждение которых приводило к постепенной трансформации привычного жизненного уклада. По сравнению с предыдущими эпохами, когда под воздействием разных культур головные покрывала изменялись или заменялись, события XX в. поставили перед интеллектуальным тунисским сообществом вопрос о целесообразности существующих практик покрывания головы. И, поскольку вся жизнь тунисского мусульманского общества регулировалась, прежде всего, шариатом, вставал вопрос о том, правильно ли прочтение Корана относительно самой практики. Мнения разделялись: существовала позиция, что кораническое высказывание выступает в качестве императива, поэтому женщины обязаны закрывать волосы; представители другой позиции утверждали, что данная практика является культурно обусловленной.

На собрании выступила Хабиба Меншари, член Французской секции Интернационала трудящихся [Приложение 2, рис. 49]. Ее позиция по вопросу покрывания была однозначной: после выступления она публично сняла с себя покрывало. В газете «*Annales africaines*» о Х. Меншари писали, что она имела мало связей с местным женским обществом (во многом из-за того, что большую часть времени она жила в Париже) и что «она не скрывает своего лица за шелковой вуалью, она подстригла и завила волосы, носит платья с улицы де ла Пэ и туфли в стиле моды Людовика XV»²³². Несмотря на то, что большая часть жизни Х. Меншари проходила во Франции, она между тем участвовала в тунисской секции Французского интернационала в кампании

²³¹ Hopwood D. Habib Bourguiba of Tunisia: the tragedy of longevity. London: Palgrave Macmillan, 1992. P. 30

²³² Цит. по: Ruscio A. Le voile islamique, Habib Bourguiba et les socialistes français. URL: <https://orientxxi.info/magazine/le-voile-islamique-habib-bourguiba-et-les-socialistes-francais.3482> (accédé: 20.08.2021).

против покрывания, желая, по словам, цитирующего ее Бургибы, «рассказать о злополучной судьбе своих сестер, скованных покрывалами»²³³. Снятие покрывала Х. Меншари было раскритиковано некоторыми из присутствующих, в частности – присутствующим на собрании молодым адвокатом Х. Бургибой. Он вступил в дискуссию, аргументируя свою позицию, которая позднее была изложена в его статье. После окончания обсуждения ни одна другая пришедшая мусульманская женщина не сняла покрывала.

11 января 1929 г. в статье «Le Voile» Х. Бургиба пишет: «В назначенный час мадмуазель Меншари, очаровательная молодая женщина, пришла с непокрытым лицом, чтобы рассказать о печальной участи ее несчастных сестер, лишенных “воздуха и света”, живущих в тройных оковах незнания, и... покрывала. Выступление получилось живым, ярким, иногда трогательным, потому что, как заверила спикер, она говорила очень искренне. Ее тепло встретили. Более того, я по-прежнему убежден, что, если бы мы остановились на этом, “антивейлистское” дело сделало бы серьезный шаг, победив почти всех колеблющихся»²³⁴. Сам автор статьи придерживался иных взглядов, несмотря на свое увлечение французской культурой. Х. Бургиба понимал, что для того, чтобы одержать победу над французским правительством, тунисцам будет необходимо защищать свою культуру: «Это в наших интересах ускорить исчезновение нашего образа жизни и наших обычаев? Учитывая особые обстоятельства, в которых мы живем, мой ответ категоричен: нет. Тунисцы должны защищать свои традиции, которые являются их отличительным признаком и, следовательно, последняя защита национальной идентичности в опасности»²³⁵, пишет Х. Бургиба. Он допускает, что однажды, когда символическое значение покрывала исчезнет и женщина почувствует себя в безопасности без него, от покрывала можно

²³³ Ibid.

²³⁴ Bourguiba H. Le voile. URL: <http://indigenous-civilisation.over-blog.com/2018/03/le-voile-l-etendard-tunisien-vendredi-11-janvier-1929-decidement-il-tient-bon-discours-enflammes-raisonnements-impeccables-conferenc> (accédé: 20.08.2021).

²³⁵ Ibid.

будет отказаться. Однако этот день еще не наступил. Х. Бургиба призвал к постепенным переменам, а не к революционным порываниям с традицией – такая позиция будет характерна для всей его политики. Таким образом, впервые тунисское покрывало было помещено в политическое поле, внутри которого его значение было обозначено как маркер национальной идентичности. Х. Бургиба использовал дискуссию вокруг значения покрывала в своих целях: провозглашая его предметом, который нужно защищать и отстаивать, он провел демаркационную линию между своей политической позицией и французской²³⁶.

Важно отметить, что подобные дискуссии и акции снятия покрывал были распространены не только в Тунисе. Похожая ситуация складывалась в Марокко. Так, например, в своем интервью социолог Ф. Мернисси описывала события 1930-1950-х гг.: «Моя мать вместо того, чтобы носить, например, хаик, который представляет собой кусок белой ткани длиной семь метров, выбрала мужскую джеллабу, длинную одежду с рукавами, которая дает гораздо больше свободы движений. Это была огромная битва, похожая на то, как француженки или американки бились за право ношения мужских брюк»²³⁷. В Алжире женщины отказывались от ношения громоздких хаиков в пользу покрывал, аналогичных тунисским сэфэри. Уже упомянутая нами писательница Г. Хаммаду описывает историю материнского шелкового хаика так: «Моя мама уехала из родной деревни [Улед Бельхади, в 15 км к востоку от Алжира – *Е.А.*] в город после свадьбы. Она также отказалась от тонкого покрывала из белой шерсти, которое ее мать соткала для приданого – такого вида покрывала носила каждая деревенская женщина региона»²³⁸. Чем был вызван отказ от старых покрывал в пользу новых? Важную роль здесь играла материальность предмета: «Даже самый нежный шерстяной хаик все равно слишком груб, душит тело, утяжеляет силуэт – так говорили женщины,

²³⁶ За эту позицию Бургибу критиковали, обвиняя в двуличности: он выступал сторонником «покрывания» женщин, будучи женат на француженке и имея французское образование.

²³⁷ Gross T. Remembering Islamic Feminist Fatema Mernissi <https://www.npr.org/2015/12/10/459223430/remembering-islamic-feminist-fatema-mernissi> (accessed: 24.08.2021)

²³⁸ Hammadou G. Veils of My Youth // Transition. 1999. № 80. P. 65.

выступающие против него. Напротив, воздушный шелковый хаик позволяет угадывать форму тела; чувственный шелковый муар ласкает тело, возвращает ему скрытую женственность»²³⁹. По словам автора, молодые женщины из сельской местности, желающие носить шелковый хаик, сталкивались с насмешками и осуждением окружающих. Лишь те, кто переезжал в город, могли себе позволить безболезненный переход к ношению нового покрывала: «Мама сделала это умело: уехала жить в город. Этот шаг снял с нее обвинение в предательстве и полностью оправдал ее трансформацию»²⁴⁰.

Возникший разрыв традиции формировал вокруг себя поля для дискуссии о сокрытии женского тела и о его чувственности, о шариате и адате, о моде и памяти. Корневым элементом разногласий стал материал, из которого изготавливалось покрывало. Как пишет С. Вудворд: «Взаимодействие одежды и тела во многом определяет выбор костюма: важно, из какого материала сшита вещь, как она ощущается на коже, как позволяет телу двигаться и как влияет на визуальный телесный образ»²⁴¹. Шерстяная нить была способна сформировать плотное полотно с объемной фактурой, которое позволяло создать своеобразные «стены», надстроенные на теле женщины. Шерстяное покрывало не обладало ярко выраженным блеском, оно не возбуждало тело, а скорее дисциплинировало его за счет своей тяжести, что делало этот предмет безопасным и надежным, призванным защищать, а не провоцировать и привлекать внимание. Существовала и практическая сторона вопроса: «Шерсть плотно прилегала к макушке головы, в отличие от скользкого шелка городских женщин; тем лучше для активных крестьянок, которые перемещались между деревнями, отягощенные тяжелыми грузами. Тетя Джуджа продолжала восхвалять свое покрывало, утверждая, что зимой в нем теплее, а летом прохладнее»²⁴². В то

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ Вудворд С. Почему женщины носят то, что они носят. М., 2022. С. 11.

²⁴² Ibid. P. 66.

же время существовало представление и о том, что шерстяное покрывало может быть «благороднее», нежели новые, модные покрывала, если они сделаны не из шелковой, а синтетической нити: «Друзья моей матери, которые были в шерстяных покрывалах, когда она уезжала, в основном перешли на новый синтетический хаик; только самые элегантные и зажиточные носили настоящий шелк. Что касается тети Джуджи, то она открыто захихикала после их ухода, уверенно заявляя, что в этих покрывалах не было ни единой шелковой нити, и утверждала, что все эти хаики были просто вульгарными имитациями, несравнимыми с благородной шерстью»²⁴³.

Немаловажную роль в процессе отказа от покрывал сыграли колониальные власти. Л. Ахмед утверждает, что покрывало являлось самым видимым маркером различия для колонизаторов, они рассматривали его как символ деградации, отсталости и проводили антивейлистскую политику с целью уничтожения покрывала. За желанием «освободить женщин» стояло стремление навязать мусульманскому обществу «достижения западной цивилизации»²⁴⁴. Важной силой в борьбе за внедрение западного образа жизни стало создание женских феминистских организаций, которые, важно заметить, чаще всего создавали активистки из стран-метрополий. Например, Н. Мак-Мастер отмечает, что в Алжире «французские феминистки, такие как Юбертин Оклер, с 1900 г. участвовали в кампании по эмансипации мусульманских женщин, которые в ориенталистских и расистских стереотипах воспринимались как униженные жертвы ранних браков, покрывания, уединения, полигамии, отречения и “феодалного” патриархата»²⁴⁵. Алжирские феминистки, поддерживаемые колониальной властью, выступали за полный отказ от покрывал и устраивали демонстративные сожжения хаиков.

²⁴³ Ibid. P. 67.

²⁴⁴ Ahmed L. Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate. New Haven and London. Yale University Press. 1992. P. 153.

²⁴⁵ MacMaster N. Burning the veil: The Algerian war and the 'emancipation' of Muslim women, 1954-62. New York: Manchester University Press, 2009. P. 30.

В свою очередь местные мужчины-политики, по мнению М. Шаррад, использовали «женский вопрос» как прикрытие для достижения своих политических целей²⁴⁶. «Женский» и «национальный» вопросы оказались переплетены. Е. Гапова обозначает такое переплетение как «отождествление “тела нации” с телом женщины»²⁴⁷, чтобы путем манипуляций с последним «защищать» нацию от опасности. Подобное восприятие эмансипации было тесно связано с отношением к мусульманскому праву, которое в свою очередь зависело от того, пытались ли тунисские политические лидеры положить конец колонизации, отразить светские вызовы, успокоить исламских фундаменталистов или, наоборот, противостоять им²⁴⁸.

2.3 Покрывало как инструмент в борьбе за независимость в Магрибе

К началу XX в. на территории Туниса начал наблюдаться значительный экономический разрыв между доходами тунисцев и французскими колонизаторами, что усугублялось «быстрым обогащением крутившихся вокруг них спекулянтов, чиновников, подрядчиков, торгашей, маклеров, заимодавцев, дельцов всех калибров и прочих»²⁴⁹. В этот период появились кружки младотунисцев – «революционно настроенной интеллигенции, воспринявшей идеи обновления и возрождения страны на основе политической философии Запада»²⁵⁰. С 1906 по 1912 г. младотунисцы устраивали выступления, требуя вернуть первую тунисскую конституцию 1861 г. Однако, эти выступления жестко подавлялись французскими войсками. Важным вкладом в усиление националистических настроений

²⁴⁶ Charrad M. M. Policy Shifts: State, Islam, and Gender in Tunisia, 1930s-1990s // Social Politics: International Studies in Gender, State & Society. Vol. 4. Iss. 2. Summer 1997. P. 285.

²⁴⁷ Гапова Е. Классы наций: феминистская критика нациостроительства. М: Новое литературное обозрение, 2016. С. 33.

²⁴⁸ Charrad M. M. Policy Shifts: State, Islam, and Gender in Tunisia, 1930s-1990s // Social Politics: International Studies in Gender, State & Society. Vol. 4. Iss. 2. Summer 1997. P. 286.

²⁴⁹ Ланда Р.Г. История Туниса. XX век. М., 2017. С 32.

²⁵⁰ Новейшая история арабских стран Африки. 1917-1987 / Отв. ред. В.В. Наумкин. М.: Наука, 1990. С. 258.

стала мобилизация в армию и на трудовые работы во Францию жителей подконтрольных территорий. Сопротивление выражалось в вооруженных выступлениях, прежде всего – в горных районах Туниса и Алжира²⁵¹. Была также совершена попытка обратиться к мировому сообществу в 1916 г., когда «группа представителей мусульманской интеллигенции Алжира и Туниса от имени созданного ими в 1916 г. Алжиро-тунисского комитета направила в адрес Парижской мирной конференции телеграмму с требованием предоставить Тунису и Алжиру независимость»²⁵². Война за независимость в странах Магриба представляла собой преимущественно партизанские вооруженные нападения, наиболее распространенными такие операции были вблизи горной местности, куда с трудом могли добраться французские солдаты. На развитие националистических идей и идей сопротивления влияли и мировые события. Так, в 1919 г. в Тунисе «была опубликована первая советская конституция, создана федерация социалистов Туниса. В мае того же года большинство этой федерации примкнуло к III Интернационалу (Коминтерну) и в 1920 г. образовало Тунисскую федерацию компартии Франции»²⁵³. В 1930-е гг. под впечатлением от мирного сопротивления М. Ганди английским колониальным властям, в Тунисе проходили кампании неповиновения: «тунисцы отказывались платить налоги, бойкотировали французские товары, трамвай, телефон, почту. Закрывались базары и тунисские магазины. Учащиеся отказывались сдавать экзамены»²⁵⁴. Определенное напряжение в межвоенные годы создавали также итальянские диаспоры, которые по своему количеству превосходили французов²⁵⁵. В 1920-30-е гг. в Тунисе действовала секция партии Б. Муссолини, распространялась фашистская пресса. Фашистам противостояла Итальянская лига прав человека в Тунисе, однако, политика «чернорубашечников»

²⁵¹ Там же. С. 212.

²⁵² Там же.

²⁵³ Ланда Р.Г. История Туниса. XX век. М., 2017. С. 30.

²⁵⁴ Новейшая история арабских стран Африки. 1917-1987 / Отв. ред. В.В. Наумкин. М.: Наука, 1990. С. 262.

²⁵⁵ «В 1926 г. среди 173 281 европейцев Туниса насчитывалось 71 002 французов, 89216 итальянцев, 8396 мальтийцев, 517 испанцев, 646 греков и 3486 прочих, среди которых были и русские». Цит. по: Ланда Р.Г. История Туниса. XX век. М., 2017. С. 41.

негативно сказывалась на взаимоотношениях между тунисцами, в частности - между арабами и евреями. Однако, важно подчеркнуть, что наибольшая опасность для французской колониальной власти была не со стороны итальянских фашистов, а от национально-освободительного движения тунисцев.

В 1919 г. в Тунисе была создана партия свободы, которая в 1920 г. получила название «Партия конституции» (Хизб ад-Дустур), тунисская либерально-конституционная партия. Основой Дустура стали «столичные буржуа, юристы, интеллигенты»²⁵⁶. Они требовали «создания законодательного собрания путем всеобщего голосования тунисцев и французов; создание правительства, ответственного перед этим собранием; разделение трех видов власти; равный доступ к государственным должностям и равная оплата их для тунисцев и французов; создание выборных муниципальных советов во всех тунисских центрах; свобода прессы, собраний, ассоциаций»²⁵⁷. По прошествии десятилетия деятельность Дустура стала критиковаться со стороны националистически настроенной молодежи, которая осуждала верхушку партии за демагогию и отсутствие реальных политических шагов. Будучи членом Дустура, Х. Бургиба вместе со своими друзьями по партии основал газету «L'Action Tunisienne», которая со временем сплотила вокруг себя тех, кто был недоволен решениями партии. Так, внутри Дустура возникла фракция, которая привела к расколу внутри партии. В 1934 г., по решению съезда членов Дустура в Ксар-Халлеле был образован Новый Дустур (Ад-Дустур аль-Джадид), генеральным секретарем которого стал Х. Бургиба²⁵⁸. Остатки старой партии получили название Старого Дустура (Ад-Дустур аль-Кадим), который «представлял партию исламофилов, знатных патрицианских родов и старой мусульманской элиты»²⁵⁹. В свою очередь Новый Дустур состоял по большей части из

²⁵⁶ Ланда Р.Г. История Туниса. XX век. М., 2017. С. 46.

²⁵⁷ Там же.

²⁵⁸ Ланда Р. Г. Бургиба и бургибизм // Восток (Oriens). 2017. № 1(103). С. 56.

²⁵⁹ Ланда Р.Г. История Туниса. XX век. М., 2017. С. 65-66.

молодой интеллигенции, получившей образование в Европе, а также «мелкой предпринимательской буржуазии, апеллировавшей к пролетарским слоям города и деревни»²⁶⁰. Этот раскол проложил границу между представителями бельди и теми, кому было суждено стать новой политической элитой.

Во время борьбы за независимость важную роль играли горожане, количество которых к 1930-м гг. увеличилось с 16 до 20%. Во многом это происходило за счет внутренней миграции – разоренные, безработные жители сел, а также бедуины, стремились в город в поисках работы: «из 250 тыс. кочевников степей Юга и бедняков Сахеля $\frac{3}{4}$ переселились на север, в основном в города»²⁶¹. Это сказалось на городской культуре: в частности, появились кварталы бедноты, о которых много писали члены Нового Дустура. Одновременно приток бербероязычного населения влиял на развитие и укрупнение городов, а также на заимствования (или практики подражания) городских традиций среди нового населения (в том числе – заимствование элементов костюма).

Борьба с французскими колонистами в городской среде обретала вид точечных столкновений и террористических акций. Ожесточенная политическая борьба сторонников Нового Дустура привела к тому, что в 1952 г. партия была объявлена вне закона. Французские власти применяли самые жестокие меры для подавления антиколониальных настроений, особенно в Сахеле и на мысе Бон²⁶². Важно отметить, что события, происходившие в Тунисе, влияли и на соседние колонии, также подчинявшиеся Франции. 5 декабря 1952 г. был убит один из лидеров национального движения – Ф. Хашед. Ответом на убийство стала трехдневная национальная забастовка, которая распространилась на порт Туниса, учебные заведения, госучреждения, рудники и шахты. Демонстрации прошли и в соседнем Марокко, во время подавления которых французская

²⁶⁰ Там же.

²⁶¹ Ланда Р.Г. История Туниса. XX век. М., 2017. С. 68.

²⁶² Указ. соч. С. 104.

армия убила и ранила около тысячи человек: «Это стало началом партизанской войны, которая через 11 месяцев после Туниса привела Марокко к независимости»²⁶³.

Женская роль в борьбе за независимость

Стоит отметить, что важную роль в борьбе за независимость и в процессе становления новых магрибинских наций играли женщины. Наравне с образованием политических партий, в Тунисе образовывались союзы, которые боролись за женские права: в межвоенный период был образован «Союз мусульманских женщин Туниса», который возглавила Б. Бен Мрад. Эта организация «занималась благотворительной деятельностью, проводила разъяснительную работу, напоминая о великих арабских женщинах и их подвигах (Саида аль-Манубиа, Азиза Османа и др.), тем самым демонстрируя, что даже в средние века были женщины, которые не побоялись бросить вызов существовавшим несправедливым порядкам в обществе»²⁶⁴. Существовали и другие женские организации: «Секция женской ассоциации арабской молодежи», «Клуб тунисских девушек», «Союз женщин Туниса». Рассуждая в терминах постколониального феминизма, можно определить женщин как наиболее угнетенных и незащищенных субъектов внутри общества, которое в свою очередь было угнетено. Будучи ограниченными патриархальными рамками шариата, тунисские женщины не имели той социальной агентности, которой обладали мужчины. Однако и тунисские мужчины в свою очередь были ограничены как шариатом, так и существующей колониальной системой управления. Будет справедливо отметить, что, несмотря на то, что у тунисских женщин, пользуясь терминами Г. Спивак, не было возможности «говорить»²⁶⁵ от своего лица, используя свой язык, у тунисских мужчин эта возможность

²⁶³ Указ. соч. С. 108.

²⁶⁴ Мягкова М.И. Национальный Союз тунисских женщин как пример женской неправительственной организации в арабском мире // Вестник МГИМО Университета. 2010. № 6 (15). С. 279.

²⁶⁵ См. подробнее: Спивак Г.Ч. Могут ли угнетенные говорить? // Введение в гендерные исследования. Ч. II. СПб, 2001. С. 649—670.

также отсутствовала или была в значительной мере ограничена. Политический язык, на котором говорили лидеры национального движения, был заимствован у метрополии, он был воспринят ими во время обучения во французских университетах. Однако, мужские голоса, конечно, звучали куда громче в политическом пространстве колоний, нежели женские.

Тема женского сопротивления, практик покрывания и одновременно – женской немоты – хорошо раскрыта в магрибинском кинематографе. В 1966 г., спустя четыре года после окончания войны за независимость в Алжире, на экраны кинотеатров вышла историческая кинодрама Джилло Понтекорво «Битва за Алжир». Этот фильм снят по мотивам книги С. Ясэфа, лидера Фронта национального освобождения (ФНО). Герой фильма, Али, стремится примкнуть к ФНО, в связи с этим ему необходимо выполнить задание: «Ты должен убить полицейского. Не ошибись. Рядом с кафе ты увидишь девушку. И рядом полицейского. В нужную минуту она подаст тебе пистолет, и ты пристрелишь его»²⁶⁶. Девушка, полностью сокрытая белым хаиком, передает герою пистолет. Хаик в данном случае играл роль предмета для отведения глаз колониальной власти, это была весьма распространенная форма сокрытия оружия повстанцев в Магрибе. Похожие сцены пронизывают весь фильм, но одна особо привлекает внимание: герой подходит к женщине, двукратно целуется с ней как с родственницей, в это время она передает ему револьвер. Он обнимает ее и, как бы прикрываясь ею, стреляет из-за ее спины²⁶⁷. Трудно переоценить значимость женского участия в борьбе, но женская «невидимость» на улицах была бы невозможна без белого покрывала и без того символического значения, которое оно несет [Приложение 2, рис. 50]. Покрывало было инструментом и его отсутствие также могло быть инструментальным: участницы ФНО в фильме переодеваются по французской моде, дабы слиться с толпой в кафе и

²⁶⁶ К/ф «Битва за Алжир». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=pn4ES6fkWfU> [0:14:03-0:14:29]

²⁶⁷ К/ф «Битва за Алжир». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=pn4ES6fkWfU> [0:31:00].

устроить теракт²⁶⁸. Этот фильм впервые ярко продемонстрировал городской алжирский костюм и сделал белое покрывало неотъемлемым символом алжирской национальной идентичности. На место акций сжигания хаиков²⁶⁹ пришла легитимизация и прославление этого элемента одежды.

Участие в освободительной борьбе во многом трансформировало образ женщины в алжирской и тунисской культуре. Было бы несправедливым сказать, что такое произошло впервые: на территории Магриба широко распространены истории и легенды о женщинах-лидерах, начиная от легендарной основательницы Туниса Элиссы Дидон и заканчивая берберской царицей Дахией аль-Кахиной, памятник которой стоит в г. Хеншеле в Алжире [Приложение 2, рис. 51]. Однако, в отличие от далеких героинь прошлого, женщины, участвовавшие в национальной борьбе, подвергали себя опасности, оставаясь по большей части безымянными. Даже в уже упомянутом нами фильме «Битва за Алжир» слышны лишь мужские голоса, женщины передвигаются в кадре молча, прикрывая героев своим телом, передавая оружие, неся в сумочке бомбу.

2.4 Решение «женского вопроса» в Республике Тунис

В 1954 г. французское правительство в лице П. Мендес-Франса заключило с тунисским беєм Мухаммадом VIII соглашение, согласно которому Франция признала автономию Туниса, при этом сохраняя целый ряд привилегий. Также французская делегация встретилась с Х. Бургибой, который выступал от имени Нового Дустура. Эти переговоры свидетельствовали о том, что дальнейшая тунисская политика будет сопровождаться негласным влиянием метрополии и что «Франция остается в

²⁶⁸ К/ф «Битва за Алжир». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=pn4ES6fkwFU> [0:48:38-0:52:17]

²⁶⁹ В 1958 г. в Алжире прошло несколько акций, во время которых женщины сжигали свои хаики в знак поддержки эмансипационной политики. См. подробнее: MacMaster N. Burning the veil: The Algerian war and the 'emancipation' of Muslim women, 1954-62. New York: Manchester University Press, 2009. P. 115-116.

Тунисе»²⁷⁰. Против подобной перспективы выступили сторонники Старого Дустура. Они поддерживали находящегося на тот момент в Каире С. Бен Юсуфа, бывшего соратника Х. Бургибы, выступившего против сотрудничества с Францией. Также на стороне противника Х. Бургибы находились представители зажиточных семей о. Джербы и выходцы из южных районов Туниса. Судьба С. Бен Юсуфа сложилась трагически: Х. Бургиба потребовал исключить его из партии, лишить всех полномочий, а в 1957 г. тот был приговорен к смертной казни. Несмотря на то, что С. Бен Юсуфу удалось бежать в Триполи, а затем в Европу, он был убит в Германии. Смерть С. Бен Юсуфа повлияла на дальнейшее развитие событий в Тунисе: он был сторонником панарабистских идей, обладал поддержкой президента Египта Гамаль Абдель Насера, а его смерть поставила крест на дальнейшем продвижении идей единого арабского мира в Тунисе.

После «декларации Мендес-Франса» переговоры Туниса с Францией продолжились: 20 марта 1956 г. Тунис был провозглашен независимым государством, а спустя год – 25 июля 1957 г. – была упразднена монархия, Тунисскую республику возглавил лидер Нового Дустура Х. Бургиба. Когда власть оказалась сконцентрированной в руках нового президента, необходимо было провести законодательные реформы. Традиционно для Туниса характерен феномен полиюридизма, т.е. «сосуществование в одном и том же социальном поле нескольких параллельных правовых систем», что в свою очередь «обусловлено проживанием в государстве различных этносов, национальностей, а также многообразием действующих источников права – закона (законодательное право), нормативного договора (договорное право), правового обычая (обычного права), правовой доктрины (доктринальное право), правового прецедента (прецедентного права)»²⁷¹. На территории Туниса действовали законы шариата, согласно которым семья

²⁷⁰ Ланда Р.Г. История Туниса. XX век. М., 2017. С. 116.

²⁷¹ Елфимов В.О. Политический полиюридизм в мусульманских регионах бывшего СССР (1917-1928) // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Юридические науки». Том 20 (59). № 2. 2007. С. 200.

была патрилинейной, эндогамной и полигамной. Отдельно был урегулирован вопрос наследия. Основанием для мусульманской юридической системы были источники религиозного права – Сунна Пророка, Кияс (решение по аналогии с тем, что указано в Коране и Сунне Пророка) и Иджма' (согласие, т.е. совместное мнение всех умм). Помимо норм шариата в Тунисе были также распространены нормы обычного права (аль-'урф), традиции (аль-'адат) и привычки (ат-та'амул). К нормам адата можно отнести, например, обычай женского затворничества. Разбирая феномен покрывания головы и лица на примере среднеазиатского этнографического материала, Р.Р. Рахимов пишет: «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»²⁷². На наш взгляд, подобная трактовка справедлива и для магрибинской культуры, поскольку практики покрывания головы и ритуального сокрытия лица были распространены на этих территориях задолго до исламизации региона. Также существовали немусульманские юридические институты, например, раввинские суды. Французские власти в свою очередь вносили изменения в правовой порядок Туниса, тем самым формируя ситуацию политического полиюридизма: «были приняты Кодекс обязательственного и контрактного права (1906 г.), полностью повторивший Торговый кодекс Франции, Уголовный кодекс (1906 г.), основной задачей которого была защита интересов колониалистов, Уголовно-процессуальный кодекс (1921 г.) и иные нормативные акты»²⁷³. Как мы уже упоминали выше, существовало отдельное французское законодательство для магрибинских берберов и евреев.

Х. Бургиба стремился нивелировать полиюридизм, объединив граждан под властью единого закона. Он исходил из желания сформировать единую

²⁷² Рахимов Р.Р. «Завеса тайны» (о традиционном женском затворничестве в Средней Азии) // Этнографическое обозрение. 2005. № 3. С. 5.

²⁷³ Рыжкова Е.А. Основные направления развития законодательства Туниса о личном статусе // Московский журнал международного права. 2000. № 3. С. 222

тунисскую нацию, во многом игнорируя (и подавляя) существующее культурное многообразие. В своем стремлении объединить тунисцев он использовал ислам как объединяющий фактор для большинства населения, при этом посягая на законы шариата. Ярким отражением позиции президента стал Кодекс личного статуса, который был обнародован 13 августа 1956 г.²⁷⁴ Изначально этот свод законов распространялся лишь на мусульман Туниса, однако, уже в 1957 г. был принят декрет «О личном статусе иностранцев», согласно которому Кодекс распространялся и на немусульман, а раввинские суды были упразднены. За год до этого были упразднены шариатские суды. Декретами от 29 марта 1956 года и 1 октября 1958 года была расформирована мечеть-университет аз-Зайтуна, один из главных центров исламского обучения в Магрибе²⁷⁵. Таким образом, юридически закрепилось представление о единстве всех граждан перед светским законом.

Новый закон в корне изменил семейное право, которое, как уже было отмечено выше, регулировалось различными правовыми институтами. Теперь же были определены единые нормы, распространяющиеся на всех тунисцев. Согласно Кодексу, «брак мог быть только моногамным, развод должен быть обязательно оформлен юридически также и для установления вдовьего срока <...> также были рассмотрены вопросы алиментной обязанности, попечения, родства, подкинутых детей»²⁷⁶ и т.д. Важно подчеркнуть, что несмотря на всю свою революционность, новый свод законов имел под собой «солидную богословскую аргументацию, разработанную верховным муфтием страны Фадлем Бен Ашуром»²⁷⁷.

Ключевым вопросом, который должен был разрешить новый закон, было положение женщины в обществе и ее права. Как уже было сказано

²⁷⁴ Вступил в силу 1 января 1957 г.

²⁷⁵ Jomier A. Secularism and State Feminism: Tunisia's Smoke and Mirrors URL: <https://booksandideas.net/Secularism-and-State-Feminism.htm> (дата последнего обращения: 24.08.2021).

²⁷⁶ Рыжкова Е.А. Основные направления развития законодательства Туниса о личном статусе // Московский журнал международного права. 2000. № 3. С. 224.

²⁷⁷ Кузнецов В.А. Проблема светскости в странах «Арабского пробуждения»: тунисская версия. // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 25. Международные отношения и мировая политика. 2013. № 4. С. 51.

выше, для Х. Бургибы женщина была сосудом, «священным хранилищем национальных ценностей»²⁷⁸. В то же время, политическая программа президента формировалась не только в националистическом, но и франкофильском ключе, поэтому идеи эмансипации и феминизма в определенной мере повлияли на политику нового президента. Во многом в основу либеральных реформ Х. Бургибы легли также идеи тунисского философа и адвоката Т. аль-Хаддада, который еще в 1930 г. опубликовал книгу «Наши женщины в мусульманском законе и обществе». В ней он, наряду с требованием обеспечить женщинам доступ к образованию, призывал к решению вопроса о покрывании, которое, по его мнению, негативно влияло на женщин, ограничивая их не только физически, но интеллектуально и духовно. В 1978 г. вышло переиздание книги Т. Хаддада, в которой самому тексту предшествует фотография Х. Бургибы со словами: «Мы убеждены, что семья – это основа общества. Но эта семья может процветать только в условиях достоинства и взаимного уважения. Мы хотим не только поднять уровень жизни женщин, но и привить уважение между супругами, обеспечить благополучие детей»²⁷⁹. На фотографии – Х. Бургиба вместе с шейхом Т. Бен Ашуром во время провозглашения Кодекса личного статуса. Далее в книге размещены шесть первых параграфов самого Кодекса. После текста книги идут иллюстрации к его тезисам, выполненные художниками бургибистской эпохи. Книга завершается изображением двух женщин, одна из которых одета в традиционный костюм с громоздкой лицевой вуалью, а другая – в баскетбольную форму, ее волосы коротко острижены, она бросает вверх мяч. [Приложение 2, рис. 52] Подпись под рисунком гласит: «Наша женщина: между исчезнувшим прошлым и многообещающим настоящим»²⁸⁰. Посыл этого переиздания не требует излишних комментариев, он очевиден: Х. Бургиба подчеркивал прямую связь

²⁷⁸ Charrad M. M. Policy Shifts: State, Islam, and Gender in Tunisia, 1930s-1990s // *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, Volume 4, Issue 2, Summer 1997. P. 289.

²⁷⁹ Haddad T. *Notre femme, la législation islamique et la société*. Tunis: Maison tunisienne de l'édition, 1978. P. 8.

²⁸⁰ Ibid. P. 252.

между своим законом и идеями Т. Хаддада, который наравне с Ибн Халдуном пользовался в Тунисе большой популярностью как «свой» философ.

Что получили женщины в результате утверждения Кодекса личного статуса, а также ряда документов, которые были приняты в последующие годы? Женщины имели право свободно передвигаться, работать, открывать банковские счета и начинать бизнес без согласия супруга или опекуна, голосовать, выступать в качестве кандидата на выборах, разводиться только через суд. Кроме того, были внедрены программы планирования семьи, распространялось знание о контрацептивах, а в 1973 г. были легализованы аборты. Другим важным событием в области женского вопроса стало создание в 1956 г. Национального союза тунисских женщин, созданного на базе Союза женщин Туниса. Как пишет М.И. Мягкова, «Союз стал не только первой женской организацией, но и первой неправительственной организацией в истории независимого Туниса. Он оставался таковым до 1989 г., когда в стране стали появляться другие женские организации: Ассоциация тунисских матерей, созданная в 1992 г., Тунисская ассоциация женщин-демократов, основанная в 1989 г., и др. Но НСТЖ продолжает оставаться самой влиятельной и массовой женской организацией в стране, объединяя в своих рядах более 180 000 членов»²⁸¹.

Эти новаторские изменения поместили Тунис в авангарде гендерного законодательства среди арабских стран²⁸², тем самым закрепив за ним репутацию одного из самых либеральных государств мусульманского мира. Как отмечает Г. Нури, тунисский Кодекс не имел аналогов среди

²⁸¹ Мягкова М.И. Национальный Союз тунисских женщин как пример женской неправительственной организации в арабском мире // Вестник МГИМО Университета. 2010. № 6 (15). С. 279.

²⁸² Nedra Ch. Tunisian women in politics: From constitution makers to electoral contenders // FRIDE. Policy Brief. November, 2014. № 189. P. 1.

мусульманских стран, за исключением турецкого гражданского Кодекса 1924 г.²⁸³.

2.5 Изменения практик покрывания головы в 1960-е гг.: акции снятия покрывал

Произошедшие политические перемены и правовые трансформации напрямую повлияли на облик тунисских женщин. Результатом реформ стал допуск девочек и девушек к получению образования: по всей стране начали открывать школы для девочек. Вместе с открытием школ была введена обязательная школьная форма, которая представляла собой хлопчатобумажный короткий халат, надевавшийся поверх одежды. В связи с этим произошел разрыв с прежней традицией, когда девочка по достижению пубертатного возраста надевало свое первое покрывало и, оставаясь дома, в окружении женщин семьи училась всему тому, что пригодится ей после замужества: готовить, стирать, ткать и т.д. [Приложение 2, Рис. 53] Наш информант, сетуя на произошедшие в облике девушек перемены, сказал: *«Мама, школьный халат убил твою одежду! И теперь твоя дочь идет на базар или в школу в халате»*²⁸⁴. Большое количество девушек, закончивших обучение, не стремились надеть покрывало, стесняясь и не желая возвращаться к прошлому. Важным фактором также была европейская мода, которая активно проникала в Тунис: в 1960-70-е гг. большинство молодых женщин носили короткие платья и делали прически по французской или итальянской моде. [Приложение 2, рис. 54, 55]

Законодательные перемены были невероятно важны, однако, для Х. Бургибы, который воспринимал Тунис как «большой театр»²⁸⁵, необходимо

²⁸³ Nouri G. Bourguiba's sons: melancholy manhood in modern Tunisian cinema // The Journal of North African Studies. 2010. Vol. 15. No. 1. P. 108.

²⁸⁴ ПМА. Интервью с Х.Б. (ок. 1955 г.р.). Тунис, г. Монастир, сентябрь 2019.

²⁸⁵ Hopwood D. Habib Bourguiba of Tunisia: the tragedy of longevity. London: Palgrave Macmillan, 1992. P. 126.

было провести публичную акцию, которая вместила бы в себя все то, что ему хотелось сделать для женщин. Наиболее ярким символом женского прошлого оказалось сэфсэри. На тот момент под влиянием политических перемен и распространения новых идей произошла значительная трансформация женской повседневности. Как отметил один наш информант: *«До обретения независимости женщины должны были носить покрывала в присутствии потенциальных чужих, улица за пределами дома и все прочее – это место, где можно столкнуться с колониальными властями, предателями и пр. Однако после этого весь Тунис стал как одна семья, не нужно закрываться от других. Поэтому постепенно старые покрывала [массивные] перестают носить, заменяют на сэфсэри»*²⁸⁶. Как мы уже рассказывали в первой главе, появление синтетической нити и удешевление сэфсэри привело к увеличению его распространения – постепенно этот предмет начинают использовать в тех районах, где традиционно использовались другие покрывала (бахнуг, хаик и др.), например, на юге или на западе Туниса. Одновременно с появлением недорогих аналогов, шелковое покрывало стало символом старой элиты. Наш информант и эксперт Б. М., на протяжении всей своей жизни работающий в магазине, специализирующемся на продаже традиционной тунисской одежды (в том числе сэфсэри), объяснил: *«Существуют несколько видов сэфсэри: хрир (шелковое), сделано на 100% из шелковой нити; нусфи (т.е. «50 на 50»): используется шелковая нить и тергаль (синтетическая нить). Также есть сэфсэри, выполненное полностью из синтетической нити (тергаль и тергаль). Сэфсэри тергаль носит название бельди, если желтая нить сочетается с белой»*²⁸⁷. По свидетельству Б. Мзали, выделяют до шести видов сэфсэри в зависимости от используемого дизайна: *«Существуют: жрида – дизайн похож на пальмовый лист, айн хажжля («глаз куропатки»), макрув (как традиционная сладость «макрув» в форме ромба), дзири (т.е. алжирский) – белого цвета,*

²⁸⁶ ПМА. Интервью с М.М. (1983 г.р.). Монастир, август 2018.

²⁸⁷ ПМА. Интервью с Б. М. (1967 г.р.). Тунис, г. Монастир, сентябрь 2019.

укида («спичка») – имеет белые линии, фалля («расческа») – много маленьких линий. Есть «бельди хрир» – полностью из шелка, но сочетает белые и желтые нити»²⁸⁸. Таким образом, по дизайну и материалу сэфсэри можно было легко определить, откуда происходит женщина.

Нам удалось поговорить с одним из ткачей о том, как трансформировалась традиция в 1960-70-е гг.:

*«Инф.: Я работаю с молодости. Папа тоже был ткачом. Раньше у нас не было такой работы. Потом, когда они стали делать эту работу [хаики современного типа]... Раньше не было такой популярности. Они не знали его. Раньше был арабский хаик, из толстой нити, его делали как абану [шерстяное покрывало] – вручную, очень сложная работа. Его делали чуть-чуть совсем, сами женщины делали, кто носил. Вот тот был **настоящий** хаик. А этот – сури [так тунисцы обозначают «французское» - Е.А.]. Хозяин [мастерской] придумал этот фасон.*

Е.А.: Вы не помните, когда именно это произошло?

Инф.: Я работаю с 12 лет. Уже пятьдесят лет точно мы работаем над этим»²⁸⁹.

Распространение нового покрывала привело к дискуссиям о том, является ли эта вещь мусульманской и, следовательно, возможно ли ее ношение женщинами-мусульманками. Особенно это было характерно для регионов, где продолжали существовать группы тунисцев, выступающих против профранцузских эмансипационных идей и не желающих, чтобы женщины меняли свой прежний образ жизни, от которого, во многом, зависел миропорядок семьи. Так, реакцией на проводившуюся политику стала пятничная проповедь Т. Бен Ашура, о которой нам рассказывал информант: «Это была самая короткая проповедь перед пятничной молитвой. Он вышел и спросил: “Чи женщины сейчас на рынке?”. Все

²⁸⁸ ПМА. Интервью с Б. М. (1967 г.р.). Тунис, Монастир, сентябрь 2019.

²⁸⁹ ПМА. Интервью с ткачом (ок. 1960 г.р.). Тунис, г. Кайруан, октябрь 2019.

молчали. Он повторил: “Чьи женщины сейчас на рынке?”. Молящиеся молчали. Он повторил: “Чьи женщины сейчас на рынке?”. После продолжительной тишины он встал и сказал: “Нет пользы в ваших молитвах, если ваши женщины раздеты”»²⁹⁰. Эта история требует комментария: традиционно в тунисской городской среде совершение покупок являлось (и во многом продолжает являться) мужской обязанностью. В условиях эмансипационных перемен женщины начинают постепенно отходить от обычая затворничества и вести более активную социальную жизнь, в том числе – совершая покупки. С консервативной точки зрения подобные перемены были неприемлемы, ответственность за них возлагалась на мужчин, которые традиционно воспринимались как обладающие большей субъектностью и несущие ответственность за женщин своей семьи.

Отдельной темой для дискуссии стала природа сэфсэри: необходимо было выяснить, греховен ли этот предмет? Наш информант, вспоминая события тех лет, подчеркнул: *«Ее лицо и руки стали обнаженными. Старики стали спрашивать: сэфсэри – это халяль или харам? Сэфсэри прозрачный и облегающий»*²⁹¹. Ношение сэфсэри было тесно связано с телесностью женщины. Шелковая ткань в исламе традиционно считалась женским материалом, который способен активизировать феминность даже в мужчине, если тот будет его носить (поэтому у мусульман есть ограничения на ношение одежды из шелка). В отличие от массивных шерстяных покрывал, которые делали женскую фигуру бесформенной, сэфсэри напротив подчеркивало женский силуэт, делая его привлекательным. Наша информантка, рассказывая о собственном опыте ношения сэфсэри во время праздника, подчеркнула: *«И потому что я высокая, это было очень красиво, всем понравилось, я почувствовала уважение ото всех. Потому что не всякая женщина может надеть сэфсэри: эта вещь высокостатусная. Ты*

²⁹⁰ ПМА. Интервью с М.М. (ок. 1980 г.р.). Тунис, г. Монастир, сентябрь 2019.

²⁹¹ ПМА. Интервью Х.Б. (ок. 1955 г.р.). Тунис, г. Монастир, сентябрь 2019.

должна иметь *“правильное”* тело: расправленные плечи, крупную фигуру. Тогда это будет красиво. Это не просто одежда, эта вещь как драгоценность и украшение»²⁹².

Из-за того, что сэфсэри скользит по телу, необходимо знать, как правильно заворачиваться в него, чтобы оно не соскользнуло: *«Когда надеваешь – не просто завязывать на поясе, но затянуть, как кушак, за который можно заткнуть ятаган. Чтобы освободить руки – закрепить фибулой под подбородком. Сэфсэри – это непростая вещь»*²⁹³. Несмотря на то, что сэфсэри может быть очень туго закреплён на теле, его верхняя часть, образующая капюшон, может периодически соскальзывать, обнажая голову. Для этого существует практика придерживания сэфсэри рукой (в таком случае может закрываться и нижняя часть лица) или зубами, чтобы освободить руки. Гладкая фактура сэфсэри заставляет предмет скользить по телу, что вызывало ряд дискуссий среди мусульманского духовенства или более консервативно настроенных мусульман на предмет того, насколько эта вещь совместима с исламом.

Важным аргументом против сэфсэри была приверженность локальной традиции. Например, консервативно настроенные мусульмане Сахеля настаивали: *«Монастир – это место, где носят хрэм). Сэфсэри пришел после войны за независимость. Сэфсэри – это не наше, наше – это хрэм»*²⁹⁴. Однако, несмотря на то, что существовали те, кто стремился сохранить в повседневной практике хрэм и хаик, со временем сэфсэри начал ассоциироваться с традиционностью и стариной. Во многом это отношение к нему спровоцировали акции снятия покрывал.

Антивейлистские акции не были тунисским изобретением: практика публичного отказа (а временами – расправы) от предметов, олицетворяющих угнетение, была распространена повсеместно. Так, например, в Кабуле в

²⁹² ПМА. Интервью с Ж. (ок. 1960 г.р.). Тунис, г. Тунис, август 2019.

²⁹³ Там же.

²⁹⁴ Там же.

1930-е гг. в знак протеста против вестернизации на улице жгли мужские европейские шляпы²⁹⁵, а советская власть в Средней Азии проводила кампанию худжум, в результате которой на площадях сжигались паранджи. В Тунисе отношение к традиционному костюму было двояким. С одной стороны, были сформированы этнографические исследовательские центры, которые проводили экспедиционные выезды, сбор предметов и информации, стимулировали открытие музеев. С другой стороны, исходя из экономических предпосылок, Х. Бургиба стремился увеличить количество рабочих рук, поскольку в его планы входило масштабное строительство – фабрик, больниц, школ и пр. Для того, чтобы это произошло, и женщины начали участвовать в национальном строительстве, необходимо было не только изменить законодательство, но и повлиять на внешний облик женщины. Практика ношения головного покрывала мешала увеличению женской мобильности, в прямом смысле – затормаживала ее.

Наиболее популярная акция, прошедшая 13 августа 1966 г. (День женщин в Тунисе), была показана по телевидению в программе «*Les femmes aussi*». На видео оператор крупным планом снимает лица женщин, закутанных в сэфсэри. Они явно напряжены, судя по тому, как они оглядываются по сторонам. Спустя несколько секунд в кадре появляется Х. Бургиба. Его опережают мужчины в белых джеллабах и официальных костюмах, рядом находятся полицейские. Женщины, одетые в берберские костюмы, целуют Бургибу в щеку, протягивают ему младенца, чтобы тот его поцеловал. Далее идут кадры, где президент целует женщин, те в ответ обнимают его, протягивают руки и детей. После этого он переходит к женщинам, одетым в сэфсэри. Под звуки загриа (традиционного улюлюканья) он снимает с головы одной из них покрывало, опускает его на плечи женщины и похлопывает ее по щеке [Приложение 2, рис. 56]. После этого он снимает покрывало с еще двух женщин, которые в свою очередь

²⁹⁵ Anti-Veiling Campaigns in the Muslim World. Gender, Modernism and the Politics of Dress / Ed. by Cronin S. London: Routledge, 2016. P. 190.

улыбаются ему. Как говорит диктор, комментирующий происходящее, они избавляются от «ничтожного шифона»²⁹⁶. В следующем кадре кортеж президента удаляется, окруженный полицейскими на мотоциклах.

Совершенный акт политической воли повлиял на традицию ношения сэфсэри, а также покончил со старыми формами покрывал: если белое шелковое покрывало заслужило название «ничтожного», то что говорить о шерстяных покрывалах прошлого, которые Х. Бургиба обзывал «саваном»²⁹⁷? Анализируя действия президента, нельзя упускать из виду, что такие властные практики – пример биополитической стратегии, в основе которой лежит насилие. Сложно определить, было ли это видео постановочным или реальным, однако важно одно: в окружении полиции представитель высшей власти, еще недавно выступавший за то, что женщина – сосуд традиции, решительно снимает с ее головы покрывало, которое в тунисской традиции ассоциируется с понятиями чистоты, порядочности и правоверности. Отечественное похлопывание женщины по щеке будто закрепляет совершенный акт: начинается новое время и нужно выглядеть по-новому. М. Фуко определяет власть как «всего лишь совокупность механизмов и процедур, основная роль (функция и задача) которых – пусть они и не всегда с ней справляются – заключается не в чем ином, как в обеспечении власти»²⁹⁸. Для Х. Бургибы было важно трансформировать образ тунисской женщины для разных целей (экономических, политических), но нельзя упускать из виду, что для него столь решительные реформы были способом продемонстрировать собственную власть, подкрепить свои позиции прогрессивного правителя, которому суждено было войти в историю в качестве «освободителя женщин». Успехи, которых удалось достигнуть государству в области образования, здравоохранения и защиты прав женщин, всецело приписываются первому президенту, который еще при жизни

²⁹⁶ Bourguiba et la Femme. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=bpp8W7G10eU> (accédé: 24.08.2021).

²⁹⁷ Там же.

²⁹⁸ Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. В.Ю. Быстрова, Н.В. Сулова, А.В. Шестакова. СПб: Наука, 2011. С. 14.

стремился занять свое место в ряду исторических героев Северной Африки – Ганнибала, Югурты, св. Августина²⁹⁹.

Истинное отношение участниц акций снятия покрывала к самому процессу было неоднозначным, однако говорить об этом в публичном пространстве стало возможно лишь после революции 2011 г. Так, Салоха Бузгарроу, участница одной из первых акций, говорила в интервью: «Я до сих пор помню это так, как если бы это случилось со мной сейчас. <...> Я почувствовала потрясение, смешанное с позором, как будто я была обнаженной, мне хотелось, чтобы земля разверзлась и поглотила меня. Я думала о реакции моей семьи, особенно – мамы. <...> Мой муж в то время был рядом с Бургибой [он был известным судьей – Е.А.], и когда Бургиба снял с меня сэфсэри, я хотела его надеть снова, но была удивлена тем, что мой муж снял его с меня опять и выбросил»³⁰⁰. Несмотря на это, С. Бузгарроу продолжала надевать сэфсэри перед тем, как войти в дом своей матери, опасаясь ее реакции.

Эмоции, связанные с принудительным снятием покрывала, описывал фотохудожник Марк Гаранжер, который был вынужден работать военным фотографом в Алжире в 1960 г. Командующий французской армии генерал Морис Шалле напал и захватил несколько сел в горах Алжира, где наряду с местными жителями проживали повстанцы. М. Шалле издал декрет, согласно которому каждый сельский житель должен был обзавестись удостоверением личности. М. Гаранжер был вынужден заниматься фотографированием местных жителей для этих удостоверений, в том числе женщин, которые должны были для этого снять свои покрывала: «Я находился в трех шагах от них. За десять дней мне довелось сделать две тысячи портретов, то есть по двести снимков в день. Женщины были бесправны в этом вопросе.

²⁹⁹ “Habib Ben Ali Bourguiba, successor to Hannibal, died on April 6th, aged 96”. The Economist. 13.04.2000. URL: <https://www.economist.com/obituary/2000/04/13/habib-bourguiba> (accessed: 24.08.2021)

³⁰⁰ Awwal tūnisiyyah naza‘a Būrqiġba ‘an r’asiha as-sifsārī takšif tafašīl mā ḥadaṭa. URL: <http://www.assabahnews.tn/article/حدث-ماتت-فاصلت-كشف-السد-فساري-رأسها-عن-ب-ورقة-ي-بذرع-ت-وند-سد-ي-أول> 129945/ (accessed: 10.04.2020)

Единственный для них доступный способ протеста – это их внешний вид. <...> Именно этот прямой взгляд имеет значение. На тех фотосессиях я испытал совершенно сумасшедшие эмоции. Это был ошеломляющий опыт с молнией в каждом изображении. Казалось, я держу зеркало, отражающее молниеносные взгляды, которые в меня бросали эти женщины»³⁰¹. [Приложение 2, рис. 57] Сложно недооценить то потрясение, которое испытывали женщины, лишившиеся не столько материальной, сколько символической защиты. Наши информантки, которые постоянно носят сэфсэри, часто повторяют фразу: «*Я не хожу по улице раздетая*», т.е. отсутствие покрывала приравнивалось к обнажению.

Существовали и другие мнения по поводу реформ Бургибы. Так, Раува Вукар, размещая в Facebook³⁰² фотографию своей матери в сэфсэри, пишет: «Моя мама, благодаря Бургибе, сняла сэфсэри. Она работала в Фархатской больнице, посещала вечерние занятия и стала медсестрой, благодаря Бургибе. Она имела справку как малоимущая, что позволяло получать сухое молоко, сыр, муку и одеяла <...> Эта справка позволила мне иметь чашку молока и буханку хлеба по дороге в школу в Дар-эль-Халибе, есть в школьной столовой, а также иметь пальто и зимнюю обувь, все благодаря Бургибе»³⁰³. Таким образом, снятие сэфсэри ставится в один ряд с получением продуктов питания и возможностью получить образование и работу.

Несмотря на широко распространенную в СМИ риторику о том, что снятие покрывала имело позитивный отклик у тунисского общества и что результатом акций Х. Бургибы стало полное исчезновение сэфсэри, дело обстояло несколько иначе. Так, одна наша информантка рассказывала: «*Я ношу сэфсэри со свадьбы. Я не выхожу на улицу неодетой – только в*

³⁰¹ Портреты алжирских женщин времен антиколониальной войны от Марка Гаранджера <https://cameralabs.org/3635-portrety-alzhirskikh-zhenshchin-vremen-antikolonialnoj-vojny-ot-marka-garandzhera-marc-garanger> (дата последнего обращения: 24.08.2021)

³⁰² Facebook принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ

³⁰³ Les Archives tunisiennes. URL: <https://www.facebook.com/groups/1609440849312825/> (запись от 30.03.2019) (дата последнего обращения: 10.04.2020)

*сэфсэри. 60 лет в сэфсэри. Бургиба снимал сэфсэри, да. Но мы не сняли. [Е.А.: Почему?] Кто работал, тот снимал. Мы не работали, мы были дома»*³⁰⁴. В данном комментарии большое значение имеет упоминание о том, что женщины, сохранившие сэфсэри, не работали, находились дома, т.е. принадлежали к социальному классу зажиточных бельди. Для таких горожан было важно, чтобы их женщины избежали последствий проводимых в государстве либеральных реформ. Другая информантка подчеркнула важность мужского мнения в вопросе снятия покрывала: *«Бургиба снял сэфсэри, но мужчины не хотели этого, поэтому женщины продолжили носить его»*³⁰⁵. Таким образом, на разных уровнях – высшем политическом и частном семейном – решение о снятии или сохранении женщинами сэфсэри принималось мужчинами. С. Вудворд, описывая вестиментарные выборы женщин, отмечала, что «в процессе создания себя как «другого» часто участвует воображаемый взгляд окружающих или некий обобщенный внешний взгляд <...> поскольку женщины в принципе видят себя объектом, на который предполагается смотреть <...> или рассматривают себя сквозь призму чьего-то конкретного взгляда»³⁰⁶. В случае с сэфсэри этот взгляд принадлежал тунисскому обществу в целом и мужчинам в частности. Отказ подчиниться мужской воле мог стать причиной для разрыва отношений. Наш информант, который в 1960-е гг. хотел заключить брак, рассказывал: *«Я обручился с девушкой и расписался в загсе, но отказался от свадьбы, поскольку она не захотела носить сэфсэри. Я сказал: Intī bīnt dār (дословно: «дочь дома», т.е. из хорошей семьи), почему не хочешь надевать сэфсэри? Сказала: нет, я не хочу»*³⁰⁷. В результате, отношения были разорваны, поскольку девушка отказалась носить сэфсэри.

Хотя политика Х. Бургибы была направлена на мягкую борьбу с традиционным покрывалом и последовательную вестернизацию женского

³⁰⁴ ПМА. Интервью с З.М. (1938 г.р.). Тунис, г. Монастир, август 2019.

³⁰⁵ ПМА. Интервью с З.М. (1938 г.р.). Тунис, г. Монастир, сентябрь 2019.

³⁰⁶ Вудворд С. Почему женщины носят то, что они носят. М., 2022. С. 23.

³⁰⁷ ПМА. Интервью с имамом (ок. 1940 г.р.). Тунис, г. Кайруан, октябрь 2019.

гардероба, важно отметить один нюанс: для президента было важно сохранить баланс западного либерализма и тунисского национализма, а для этого нужно было не только противостоять определенным предметам «из прошлого», но и поддерживать их. Поэтому основной удар, как мы уже отмечали, пришелся по таким покрывалам как хрэм, в то время как сэфсэри, который на тот момент не был связан с «архаическим прошлым», наоборот начал набирать свою популярность. Как отмечал наш информант, привыкание к новому покрывалу произошло во многом благодаря показу женщины в сэфсэри в тунисских фильмах и сериалах. Легкое шелковое покрывало куда лучше подходило для национального символа, нежели семиметровые шерстяные покрывала. В то же время важно было то, что у сэфсэри, как мы уже выяснили, не было конкретной истории, корни его происхождения теряются где-то в начале XIX века, а его название ни к чему конкретному не отсылает. Важным фактором являлся еще тот факт, что в соседних государствах также было распространено ношение белых покрывал, что позволяло апеллировать к общемагрибинской идентичности. Немаловажным являлось и то, что сэфсэри не было связано с берберской культурой, а это значит, не мог стать триггером для сепаратизма. Подытоживая, можно сделать вывод, что сэфсэри являлся некой *tabula rasa*, при помощи которой было удобно формировать новую тунисскую идентичность. Однако использование сэфсэри не всегда было однозначным, а его моральный статус также регулярно оспаривался, что позволяло этому предмету быть трикстером среди прочих элементов костюма, и во многом благодаря этому сохранять устойчивость в культуре. Необходимо подчеркнуть, что именно благодаря политическому вмешательству в жизненную траекторию предмета сэфсэри удалось сохранить свою агентность.

Акции снятия покрывал, несмотря на то, что они не принесли большого количества плодов (многие женщины продолжили и продолжают носить

сэфсэри), произвела определенную трансформацию в сознании многих тунисцев. Начиная с 1960-х гг., в Тунисе сохраняется устойчивое представление о том, что *«сейчас никто не носит сэфсэри»*³⁰⁸. По большому счету, именно с удивления, вызванном данным утверждением, и началось наше исследование, поскольку оно напрямую противоречило тому, что мы наблюдали на улицах Монастира, Суса или Туниса. Во многом уверения в том, что *«сэфсэри – умирающий предмет»*, были вызваны желанием продемонстрировать свою близость к европейской культуре, разделение западных ценностей (полагаю, здесь важным фактором являлась сама автор как исследователь из европейского города). При этом сложно отрицать тот факт, что подобное отношение к сэфсэри также являлось результатом государственной политики: *«Ты только посмотри, как они изображают девушек в сэфсэри в сериалах или там фильмах. Это же всегда kahba [девушка легкого поведения], которая, например, приходит к мужчине, а под сэфсэри у нее ничего. Или она воровка. Или там еще что-то... Т.е. сэфсэри – это либо бабушки донашивают, либо сомнительные молодые женщины. Так специально показывали, чтоб люди переставали к сэфсэри хорошо относиться»*³⁰⁹.

Представление о сэфсэри как об «уходящем» элементе костюма, место которому отведено либо в ограниченной ритуальной сфере, либо в музее, не является оригинальным феноменом: похожие процессы происходили и в других культурах. Так, например, в Японии в 1960-е гг. выходит статья об «умирающем кимоно», в котором авторы пишут, что *«кимоно вымирает как форма повседневной одежды, но возрождается как церемониальная или официальная одежда»*³¹⁰. Сравнивая вторую половину XX в. с ситуацией 1870-80-х гг., они утверждают, что *«тогда было важно, чтобы общественные*

³⁰⁸ ПМА. Интервью с разными информантами в период с 2017 по 2019 гг. в г. Монастире и г. Тунисе.

³⁰⁹ ПМА. Интервью с М.М. (муж., 1983 г.р.). Тунис, г. Монастир, август 2018.

³¹⁰ Nakagawa K., Rosowsky H. The Case of the Dying Kimono: The Influence of Changing Fashions on the Development of the Japanese Woolen Industry // The Business History Review. Vol. 37, No. 1/2, Special Illustrated Fashion Issue (Spring - Summer, 1963). P. 78.

лидеры появлялись в западной одежде, а теперь, когда Япония – промышленно развитая страна, становится необходимым подчеркивать свою японскую идентичность, и кимоно для этого – идеальный инструмент»³¹¹. Тунисская ситуация отчасти похожа на японскую: тунисский национальный костюм в целом, и сэфсэри в частности, в те или иные периоды времени выступают как инструмент национальной идентичности, несмотря на то, что его повседневное ношение сходит на нет.

Произошедшие в 1960-е гг. политические и социальные перемены внесли кардинальные изменения в тунисскую повседневность, которые мы вслед за П. Нора, обозначаем как «разрыв». Осознание этого разрыва приходится на постреволюционный период³¹², когда в нем «сохраняется еще достаточно памяти для того, чтобы могла быть поставлена проблема ее воплощения»³¹³. Осмысление колониального прошлого и критика бургибизма привели к всплеску интереса к тунисской истории, традиции и костюму. Произошедшая вестернизация внешнего облика тунисцев воспринималась как одна из форм колонизации.

Важно также отметить, что опыт соседних стран в области политики по отношению к головным покрывалам отличался от тунисского. В то время как тунисское правительство проводило меры по избавлению женщин от традиционных покрывал, в Алжире ситуация складывалась иначе. Борьба с алжирским хаиком провоцировалась французским правительством, которое, заручившись поддержкой местных феминистски настроенных женских организаций, проводило акции борьбы с покрывалами, в частности, сжигало их. В ответ алжирские политические деятели выступали за сохранение покрывала. Одна алжирская журналистка, «Надя Дж.», в своей статье осудила «мужчин-лидеров политических партий и исламских организаций, которые были безразличны к их судьбе, слепы к этой боли, которая грызет

³¹¹ Ibid.

³¹² После революции 2011 г.

³¹³ Нора П. Франция – память. СПб: Издательство СПбГУ, 1999. С. 17.

молодые сердца, задушенные “защитной” тенью белых пелен, скрывающих столько темных страданий»³¹⁴. Такая позиция не была уникальной: в 1953 г. в газете «Al Manar» выходит статья «Два женских тюремщика», в которой Ф. Ахмед пишет, что «у нас, алжирских женщин, два тюремщика: колониализм... и те вялые существа, которые придерживаются обычаев и традиций, унаследованных не от ислама, а от их невежественных отцов. Второй тюремщик хуже первого»³¹⁵. В той же газете был опубликован рассказ женщины из Тлемсена, посвященный описанию унижения, которое она испытала, когда американские туристы фотографировали ее на улице в белом покрывале как «урода, призрака из прошлого»³¹⁶. В дальнейшем, когда Алжир завоевал независимость, большинству борцов с покрывалами пришлось покинуть страну вместе с колониальными властями, в противном случае их ожидало политическое преследование за измену традиционным ценностям.

³¹⁴ Цит. по: MacMaster N. Burning the veil: The Algerian war and the 'emancipation' of Muslim women, 1954-62. New York: Manchester University Press, 2009. P. 39.

³¹⁵ Ibid.

³¹⁶ Ibid.

Глава 3. Сэфсэри в контексте культурных трансформаций в к. XX – XXI вв.

Правление Х. Бургибы завершилось 7 ноября 1987 г., когда президент был отстранен от должности по состоянию здоровья, и власть перешла к премьер-министру Туниса – Зин эль-Абидину Бен Али. Новый президент во многом продолжил политический курс Х. Бургибы, однако в тоже время стремился превзойти своего предшественника и пойти на ряд мер, которые выгодно отличали бы его политику. На законодательном уровне были совершены попытки перехода к политическому плюрализму: новый президент стремился создать «некоторую видимость» того, что Тунис идет по пути перехода от авторитаризма к демократии³¹⁷. Он легализовал деятельность ряда феминистских ассоциаций (в частности, ATFD и AFTURD³¹⁸). Внешняя политика З. Бен Али также отличалась от политики Х. Бургибы: он стремился восстановить взаимоотношения с мусульманскими государствами Ближнего Востока – Ливией, Египтом, Ираном. Параллельно с этими изменениями велась борьба с оппозиционно настроенными группами, несогласными как с внешнеполитическим курсом президента, так и с внутренней политикой, выражавшейся, в частности, в ограничении повседневной мусульманской практики. Последнее подавалось властью как приверженность исламу – радикальному направлению ислама, который может нанести вред тунисскому обществу. На практике подобная борьба выражалась в контроле полицией посещения мечетей, преследовании женщин в хиджабе и т.д.

3.1 Вестиментарные практики и секулярный ислам

Период правления Х. Бургибы и З. Бен Али стали этапом вестернизации и универсализации внешнего облика тунисцев. Благодаря

³¹⁷ Медушевский Н.А., Савичева П.Ю. Права женщин в современном Тунисе: прошлые достижения и взгляд в будущее. // Theories and Problems of Political Studies. 2021. Vol. 10, Iss. 2 А. С. 20-21.

³¹⁸ Association Tunisienne de Femmes Démocrates; Association des Femmes Tunisiennes pour la Recherche et le Développement

выгодным экономическим соглашениям, на территории Туниса работали фабрики по пошиву одежды известных европейских брендов, например, Benetton, Levi Strauss & Co. Местные фабрики также перенимали европейский опыт, создавали модели, соответствующие мировой моде. Система челночной торговли позволяла доставлять на внутренний рынок большое количество одежды и предметов быта из соседних европейских стран. Одновременно с этим на трансформацию внешнего вида влияла и политика государства в области религии. Несмотря на то, что официальной религией Туниса был и остается суннитский ислам, ряд законов, а также публичные практики глав государства свидетельствовали о превалировании светского миропорядка над религиозным. Наиболее характерно это было для городской культуры, прежде всего – столицы и городов побережья. Однако необходимо отметить, что понятие «светскость» во многом является достаточно условным концептом, который напрямую связан с существующей дихотомией между «идеальным исламом», сформулированным богословами, и исламом, который практикуют мусульмане. Результатом этой дихотомии является отсутствие четкого разграничения между «религиозностью» и «светскостью» (в отличие от христианской культуры), что приводит к образованию множества вариантов мусульманской государственности: «на Ближнем Востоке и проявлений светскости больше, и их переход в религиозность маркируется хуже, и вариантов исламской государственности множество»³¹⁹. К. Гирц, описывая марокканский ислам, отмечает, что это «духовное единство, блистающее в огромном многообразии местных форм»³²⁰.

По мнению С. Хокинса, ислам в Тунисе, ограниченный рядом законов (запрет на ношение хиджаба в государственных учреждениях) и полицейских практик (контроль за посещением мечетей), представлял собой религию,

³¹⁹ Кузнецов В.А. Проблема светскости в странах «Арабского пробуждения»: тунисская версия // Вестн. Московского ун-та. Сер. 25. Международные отношения и мировая политика. 2013. № 4. С. 50.

³²⁰ Гирц К. Постфактум. Две страны, четыре десятилетия, один антрополог. М., 2020. С. 91.

которая не имела возможности распространяться на все сферы жизни человека. Светский ислам больше относился к личным убеждениям индивида, нежели к повседневным практикам³²¹. Подобное отношение к исламу – как к мировоззрению – позволяло тунисскому правительству отмежевывать себя от более религиозных мусульманских государств и демонстрировать свою культурную близость Европе. В качестве примера для демонстрации прогрессивности тунисского общества был в очередной раз выбран вопрос о положении женщины в обществе. В отличие от мужчин, которые считаются «менее уязвимыми» и «могут перемещаться между категориями традиции и современности с относительной безнаказанностью»³²², женщины, по мнению тунисской власти, не имеют возможности занимать пограничное положение, являясь носительницами либо традиционности, либо модерности. Новой нормой внешнего вида женщины стало использование одежды, пошитой согласно европейской моде, ношение же традиционного костюма являлось одобряемым лишь во время национальных праздников или ритуалов. Использование в повседневной жизни элементов традиционного костюма (особенно сельского) было чревато понижением социального статуса человека. Исключением в данном случае становились предметы гардероба, обладающие значительным символическим капиталом: таким предметом для женщин являлось покрывало сэфсэри, для мужчин – головной убор шашийя.

В публичном пространстве женщины не носили головных уборов. Пример подавали первые леди государства: Вассила Бургиба и Лейла Бен Али не носили ни платка, ни традиционного покрывала. Во время торжественных приемов они также останавливали свой выбор на платьях европейской моды. Например, во время визита президента Джона Кеннеди и Жаклин Кеннеди в 1999 г. первая жена Х. Бургибы Муфида Бургиба была

³²¹ Hawkins S. Who Wears Hijab with the President: Constructing a Modern Islam in Tunisia // Journal of Religion in Africa. 2011. № 41. P. 36.

³²² Ibid. P. 37.

одета в платье с коротким рукавом и длинные перчатки, ее наряд был схож с нарядом Ж. Кеннеди. [Приложение 2, рис. 58]

В отличие от индийской традиции, где ношение сари было обязательным для работы преподавателем, в Тунисе ношение традиционного костюма в 1970-80-е гг. строго регламентировалось и постепенно выдавливалось из повседневной практики. Это привело к постепенному упадку спроса на производство местной ткаческой традиции. Наш информант из Кайруана, занимающийся производством хаиков, описывал те события: *«Раньше [1970-е] у нас не было много клиентов: четыре-пять человек. Один из Хаммам-Ленэф и два из Блед араби в столице. Только они покупали у нас постоянно, и разовые покупки какие-то...»*³²³. Старые покрывала начали выходить из употребления, спрос на них падал. Это касалось как городских покрывал (хрэм, хаик), так и сельских (бахнуг). Некоторые покрывала полностью меняли свое назначение: так, например, абану начали использовать как покрывало для кровати, а название головного платка «мандиля» переходит на небольшие кухонные полотенца. Со старыми покрывалами обходились по-разному: иногда их использовали в зимнее время года для посещения хаммама, иногда разрезали и сшивали новые вещи, иногда выбрасывали за ненадобностью. Весьма популярной была практика использования старых покрывал (например, свадебного бахнуга) в декоре кафе или гостиницы. Его могли повесить на стене как ковер или раскроить и сшить наволочки для декоративных подушек.

В то же время шелкоткаческие мастерские столицы продолжали работать: «Торговля росла в 1960-х и вплоть до восьмидесятых. Для нас это был источник средств к существованию»³²⁴. Однако, уже к 1980-м гг. производство сэфсэри постепенно пришло в упадок: это было связано как с нарастающими процессами модернизации, так и с появлением в вестиментарной системе Туниса нового элемента – хиджаба.

³²³ ПМА. Интервью с ткачом (ок. 1960 г.р.). Тунис, г. Кайруан, октябрь, 2019.

³²⁴ Kallel S. Noul. Les soyeux de Tunis. The silk weavers of Tunis. Tunis: Sud editions, 2018. P. 111

3.2 Хиджаб и сэфсэри при президенте З. Бен Али

Хиджаб, на наш взгляд, является одной из самых обсуждаемых деталей мусульманского гардероба. Особенно это касается территорий, где на протяжении длительного времени существовали локальные виды головных покрывал. В Тунисе хиджаб начинает распространяться в конце 1980-х гг. Прежде чем мы перейдем к сюжетам, связанным с тунисским хиджабом, необходимо объяснить, что мы подразумеваем под этим термином. Традиционно, в само понятие хиджаба входит несколько смысловых уровней: с одной стороны, это отрез ткани, закрывающий женский аура, т.е. все тело женщины, за исключением лица, кистей рук и щиколоток; с другой стороны, это и «внутренний хиджаб», т.е. «душевные качества человека, такие как скромность, чистота, целомудрие и т.д.»³²⁵. Однако весьма распространенной является практика называть хиджабом головной платок, закрывающий волосы и шею его обладательницы. Проводя исследование, мы столкнулись с тем, что такое значение слова «хиджаб» является наиболее распространенным в Тунисе.

В конце 1980-х гг. популярность ислама в Тунисе возрастала, что было связано с нарастающими конфликтами внутри страны. Подобные процессы в это время были характерны не только для Туниса, но и для других стран, например, Индии: «В конце 1980-х годов государственная власть теряла свою силу, и ислам приобрел большое влияние, поскольку его изображали как альтернативу растущей коррупции и вестернизации, противостоящим местным моральным ценностям»³²⁶. В ряде мусульманских стран постепенно формировалась мода на открытую мусульманскую практику. Так, например,

³²⁵ Албогачиева М.С.-Г. Хиджаб современной мусульманки: традиция или мода? // *Minbar. Islamic Studies*. 2020. 13(3). С. 583.

³²⁶ Wagner W., Sen R., Permanadeli R., Howarth C.S. The veil and Muslim women's identity: Cultural pressures and resistance to stereotyping // *Culture & Psychology*. 2012. № 18(4). P. 528.

в Индонезии «с 1980-х гг. стало модным выглядеть одновременно человеком религиозным и демократическим»³²⁷.

Хиджаб в виде платка, закрывающего волосы и шею женщины, начал активно распространяться в Тунисе в конце 1980-х гг. Эта мода была напрямую связана с появлением кабельного телевидения: доступ к религиозным передачам из Египта и Саудовской Аравии привел к популяризации хиджаба, отсутствие которого ведущие передач (чаще всего, религиозные лидеры) объявляли грехом. Вот как описывает наш информант эту ситуацию: *«Женщины очень подвержены тому, что и как делают вокруг другие. Вот, например, она идет на базар, без хиджаба, а там ее соседки – в платках. И одна ей говорит: «Я вчера слышала такого-то шейха, он сказал, что если волос! Только один волос будет видно, то ты попадешь в ад. Прямо в ад!». И, конечно, на следующий день уже эта женщина надевала платок»*³²⁸ [Приложение 2, рис. 59].

Тунисское правительство выступало за строгий секуляризм: был введен частичный запрет на покрывание женщинами головы. В 1981 г. согласно принятому Циркуляру № 108 женщины не имели права носить хиджаб в государственных учреждениях (это касалось и учебы, и работы). Данные действия власти были связаны с нарастающей популярностью движения «Братья – мусульмане». Вот как описывает ситуацию профессор Х. Каздарли: *«Начиная с 1975 года, “Братья-мусульмане” начали проповедовать и предлагать девочкам закрывать голову белым платком, а мальчикам совершать молитву и отращивать бороду. В течение семидесятих годов власть хотела использовать исламистов против левых, которые были очень сильны в университетах, власть попала в ловушку, и это дало шанс исламистам, которые превратились из проповеднического движения в политическое движение после успеха революции в Иране в 1979 году, они даже обратились за регистрацией в качестве политической партии. Власть*

³²⁷ Ibid. P. 529.

³²⁸ ПМА. Тунис, г. Монастир, октябрь 2019.

начала репрессии против исламистов, циркуляр № 108, запрещающий ношение платка, был предназначен для этого»³²⁹.

Это означало то, что государство взяло в свои руки вопрос о регулировании женского покрывания. Подобная реакция власти повысила ценность хиджаба в глазах тех мусульман, которых объединяло желание соблюдать нормы шариата любой ценой. После революции, в 2013 г., в Тунисе была создана «Комиссия правды и достоинства», которая занималась признанием и возмещением ущерба жертвам нарушений прав человека в период правления Х. Бургибы и З. Бен Али (1955 – 2011). Благодаря работе комиссии, женщины, подвергшиеся религиозной дискриминации, получили возможность говорить о ней. Нарративы женщин, предоставивших свои истории, свидетельствуют о том, что ношение хиджаба в конце 1980-х гг. было сопряжено с борьбой и риском. Так, женщина по имени Хадиджа рассказала, что она была студенткой в Высшей школе сельского хозяйства в Кефе (Северо-Западная провинция Туниса), когда 2 октября 1986 г. в школу приехали сотрудники службы безопасности и устроили допрос в кабинете директора, а затем увели в полицейский участок: «Нас снова допросили и заставили подписать обязательство не носить эту одежду [хиджаб] в будущем. Там нас продержали более 10 часов. Я не выдержала психологически. Я заболела и остаток дня провела в районной больнице Кефа. На следующий день я вернулась в свой город и болела 20 дней, пока [школа] не прислала нам телеграмму, что, если я не вернусь в течение 24 часов, меня исключат. Я вернулась после того, как один врач, да благословит его Бог, дал мне справку, подтверждающую, что у меня проблемы со слухом и что я не могу снять платок с головы»³³⁰. После окончания школы Хадиджа была безработной на протяжении двадцати пяти лет: «Это был способ разрушить нашу жизнь: человек учится, преуспевает и получает ученую

³²⁹ ПМА. Интервью с Х. Каздагли (online). 2022.

³³⁰ “It Was a Way to Destroy Our Lives:” Tunisian Women Speak Out on Religious Discrimination <https://www.ictj.org/news/tunisia-women-speak-out-religious-discrimination-TDC> (accessed: 20.05.2021)

степень, а потом оказывается без работы на долгие годы»³³¹. Невозможность получить работу и сложные жизненные выборы в таких условиях стали одной из причин нарастающего недовольства тунисцев политикой З. Бен Али. Требование предоставить женщинам право носить хиджаб в государственных организациях стало одним из лозунгов революции 2011 г. в Тунисе.

В условиях запрета на ношение хиджаба женщины занимались поиском компромисса. Одним из вариантов становился выбор ношения сэфсэри как одной из возможных форм хиджаба. Одна наша информантка, работающая преподавателем в колледже, ходила на работу в сэфсэри, считая это хоть допустимым вариантом хиджаба³³². Подобный комментарий возвращает нас к неразрешенным дискуссиям о природе сэфсэри и его соотношении с исламом. Очевидно, что в условиях появления «более мусульманской» вещи для соблюдающих верующих статус сэфсэри был значительно снижен.

Одна из наших ключевых информанток Ф. поделилась своей историей: *«Я надела хиджаб после свадьбы Х.и А. [свадьбы дочерей в начале 2000-х гг. – Е.А.]. Надела. Муж был против, он работал в белядии [местной администрации – Е.А.], при [президенте] Бен Али. Хотел, чтобы я просто надела платок, не хиджаб. Потом по телевизору выступал шейх, который сказал, что, если даже муж против, жена все равно должна надеть хиджаб. И муж это услышал. Сказал на следующий день: “Надевай”. Так по нашей религии. Но я против никабов: Бог не говорил о закрытом лице. А вот сэфсэри не соответствует исламу: волосы открыты, шея»*³³³ [Приложение 2, рис. 60]. В приведенных словах информантки содержатся несколько ключевых для нашего исследования замечаний. Прежде всего, изменения, которые женщины вносили в свой повседневный образ, касались напрямую

³³¹ Ibid.

³³² ПМА. Интервью с Ж. (ок. 1960 г.р.). Тунис, г. Тунис, октябрь 2019.

³³³ ПМА. Интервью с Ф.М. (1960 г.р.). Тунис, г. Монастир, сентябрь 2017.

не только самой обладательницы хиджаба, но и всей ее семьи, в частности – супруга. Параллельно распространению новой вестиментарной практики формировались группы тех, кто выступал против нее. Прежде всего, это касалось тунисцев, которые были задействованы на государственной службе. Причиной недовольства мог быть страх: возвращаясь к истории Ф., мужчины, состоявшие на государственной службе, могли иметь неприятности на работе из-за «чрезмерной» религиозности жены³³⁴. В то же время, женская позиция действительно могла расходиться со светской идеологией той части общества, которая была воспитана в духе бургибизма, неотъемлемой частью которого было неприятие исламизма. Другое важное замечание Ф. касалось различия между платком «фуляра» (от французского «foulard») и хиджабом. Исходя из ее слов, мы делаем вывод, что не всякий платок мог быть хиджабом: важным условием соответствия была правильная манера надевания и ношения. В частности, хиджаб должен полностью скрывать волосы и шею, в отличие от сэфсэри, для которого к середине XX в. отсутствовали строгие правила ношения. Важно отметить, что для Ф. сэфсэри являлось скорее культурным феноменом, элементом костюма из прошлого, нежели обязательным предметом. Сын Ф. (1983 г.) отметил, что, когда дети были маленькие (1980-90-е гг.), она надевала сэфсэри, чтобы отправиться на похороны, однако, постоянно не носила его. Ношение хиджаба сочеталось с надеванием платья джебба, сходного по покрою с мужским. Несмотря на то, что наша информантка одевалась согласно мусульманским предписаниям, её тетя, постоянно носившая сэфсэри, комментировала такой наряд следующим образом: «Ф. ходит по улице раздетой»³³⁵.

Ряд информантов утверждали, что сэфсэри является разновидностью хиджаба, что это мусульманская вещь, которая соответствует образу

³³⁴ Важно отметить, что это касалось не только женской религиозности и ношения хиджаба, но и, например, посещения мечети. При президентстве З. Бен Али полиция следила и допрашивала тех, кто посещал мечеть в пятницу, таких мусульман подозревали в исламизме и могли арестовать.

³³⁵ ПМА. Интервью с З.М. (1938 г.р.). Тунис, г. Монастир, сентябрь 2019.

женщины-мусульманки, в нем можно делать намаз³³⁶. Так, имам из г. Кайруана, который, что немаловажно для формирования его мнения, занимается ткачеством и продажей текстиля ручного производства, утверждал: «Сэфсэри – это, прежде всего, сутра [верхняя одежда – Е.А.]. Потом что произошло? С востока пришел джилъбаб [традиционное платье, покрывающее все тело женщины – Е.А.], хиджаб и пр. Раньше мы были уверены, что женщина должна носить поверх одежды одноцветный кусок ткани. Белый, черный или бежевый. Но это странно [сейчас], когда женщина носит цветастую кофточку, сверху хиджаб. И говорит, что это все – хиджаб. Это странно. Раньше женщина надевала одно покрывало и могла сказать: “Я одета”. Я знаю многих женщин, которые надевали раньше сэфсэри, теперь носят джилъбаб и платок. [Женщина в сэфсэри может молиться дома или в мечети?] Кто не хочет что-то делать, он приведет миллион причин, почему нельзя. Если она не хочет носить – она придумает миллион причин – мол, оно легкое, соскользнет и пр. Но раньше носили его во время молитвы»³³⁷.

В то же время, некоторые наши информанты утверждали, что сэфсэри является не мусульманской вещью, а национальной или этнической, т.е. тунисской. Подобное разделение весьма характерно для тунисского осмысления того культурного многообразия, в котором формируется магрибинская культура. Несмотря на то, что преобладающее большинство тунисцев исповедует ислам, не все предметы в тунисской культуре маркируются ими как мусульманские. Некоторые из них могли иметь неисламское происхождение или использоваться в повседневной практике не только мусульманами. Например, в тунисской традиции сэфсэри могли надевать и мусульманки, и иудейки. Другим примером может послужить костюм кисва аль-кбира, распространенный в Марокко [Приложение 2, рис.

³³⁶ ПМА. Интервью с муэдзином Великой мечети Х. Бургибы М.М. (муж., 1978 г.р.). Тунис, г. Монастир, август 2018. ПМА. Интервью с М.П. (жен., 1986 г.р.). Тунис, г. Сус, октябрь 2019 г.

³³⁷ ПМА. Интервью с имамом. Тунис, г. Кайруан, октябрь 2019.

61]. Этот женский костюмный ансамбль, состоящий из юбки, нагрудника, корсета и рукавов, имеет андалузское происхождение. Существуют свидетельства, что изначально в Марокко этот костюм носили как мусульмане, так и иудеи, однако, сегодня он соотносится исключительно с еврейской традицией и является частью приданого невесты. Таким образом, с одной стороны, предмет является мусульманским, если он используется прежде всего внутри мусульманского сообщества и является нормативно обоснованным. С другой стороны, он может маркироваться преимущественно регионально, не отображая религиозную идентичность его обладательницы. В частности, сэфсэри воспринимается, прежде всего, как тунисская вещь, а не мусульманская.

Отдельно стоит сказать и о публичном дискурсе, который конструировала тунисская власть. Если с хиджабом она боролась путем правового запрета на ношение, то с сэфсэри, которое имеет значительный символический капитал для тунисцев, необходимо было поступить иначе. Важно было ослабить ту эмоциональную связь, которая была выстроена вокруг этого предмета, как символа престижа и высокого происхождения. Несмотря на то, что покрывало продолжало использоваться женщинами, которые гордились своим высоким происхождением и статусом неработающей женщины, в публичном пространстве – прежде всего в кинематографе – образ женщины в сэфсэри начал трансформироваться в предмет с двойственной природой. В сериале «Дорогая теща» сэфсэри носит женщина, которая известна своей непорядочностью – она постоянно пытается соблазнить одного из героев, активно разносит сплетни между соседями, при этом стыдливо кутаясь в сэфсэри. Такой диссонанс между значимостью сэфсэри, его символической чистотой и новым отношением к предмету становится типичным для публичной репрезентации этого покрывала. В фильме «Лето в Ла Гулетт» (1996) героиня, дабы соблазнить

мужчину, надевает сэфсэри поверх ночной сорочки³³⁸ [Приложение 2, рис. 62]. В комичном свете выставляется сэфсэри в более позднем сериале «Побег»³³⁹, когда мужчина, подозреваемый в убийстве, надевает сэфсэри, чтобы скрыться от преследователей. Помимо кинематографа также и в музыкальной сфере тиражировался образ загадочной соблазнительницы в покрывале³⁴⁰.

На статус предмета повлияли в свою очередь действия СМИ. Так, пресса назвала женщину, осужденную за воровство в 2007 г. в Сфаксе, «госпожа Сэфсэри»³⁴¹. Она воровала украшения, деньги и мелкие электронные приборы, скрывая их под покрывалом. Сэфсэри обеспечивало ей вид порядочной, благородной женщины, отводя от нее длительное время подозрения. Как мы описывали выше, практика сокрытия предметов под покрывалом была распространена в Алжире и Тунисе во время войны за независимость. Однако она всегда подавалась как героическая, направленная на спасение собственной страны, сопряженная с благородным риском. Контекст, в котором сэфсэри используется как прикрытие, сильно изменился, однако, важно отметить, что использование ранее покрывала не только как престижной вещи или как обязательного атрибута – вполне возможно.

Во время правления Х. Бургибы и З. Бен Али также получила распространение практика использования сэфсэри для сокрытия женщины во время судебного процесса, в основном это практиковалось по отношению к тем, кто занимался проституцией. Подобное использование сэфсэри вызывало возмущение в обществе, однако, практика продолжается до сих пор. Радия ан-Насрави, адвокат и активистка по борьбе с пытками, отказалась

³³⁸A Summer in La Goulette. URL: <https://artify.tn/en/media/5d42c31867f2cf03a9e3d4d0/a-summer-in-la-goulette> (accessed: 24.12.2022)

³³⁹ «Побег», серия 15. URL: https://www.youtube.com/watch?v=IzvUtcL8W6k&feature=youtu.be&fbclid=IwAR01QhtSKsmn31VnBFL1dJBzz4qbxyn4tF_xd7b0O1e70NITugH57qpZF4E (дата последнего обращения: 10.04.2020)

³⁴⁰ См., например, “Haziḡ haramak w khamrik”. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=AKIphV19D9E> (accessed: 24.01.2021).

³⁴¹Sayyidat as-sifsārī liṣṣah mühtarifah wa zawḡuhā ḡammāl” li-l-masrūq URL: <https://www.tuess.com/assabah/5194> (accessed: 24.08.2021)

от использования сэфсэри в суде, мотивируя это тем, что ей нет нужды скрывать свое лицо от страны. Тунисская феминистка и активистка Амина Сбуи, задержанная в Кайруане за нанесение на кладбищенскую стену надписи «FEMEN», также предстала перед судом в сэфсэри³⁴² [Приложение 2, рис. 63].

Несмотря на все эти события в городской среде Туниса (прежде всего, в столице и в городах Сахеля) повседневное ношение сэфсэри продолжалось вплоть до начала 2000-х гг. Большинство горожанок сочетало европейскую одежду (костюм-двойку, блузы и пр.) с ношением сэфсэри. Отказ от покрывала мог произойти в том случае, если женщина начинала работать. Так, в популярном тунисском сериале «Сваты на пороге» (1996)³⁴³ о зажиточной столичной семье бельди выразительно показан процесс трансформации женской повседневности во второй половине XX в. На смену привычного ручного труда пришла механизация в виде специальных приборов (например, стиральной машины), а вместо традиционного платья – деловой костюм. Жена главного героя в возрасте 45 лет хочет устроиться на работу, чем вызывает гнев и непонимание со стороны супруга, обеспеченного землевладельца и бизнесмена. После того, как ее желание осуществляется, и она устраивается работать на швейную фабрику менеджером, ее супруг, спустя короткое время, покупает эту фабрику, чтобы она была ее директором. Таким образом, он стремится сохранить ее (а также свой) статус в обществе. На работу она начинает ездить без сэфсэри, в то время как неработающие героини фильма продолжают его носить. Характерной для того времени является сцена, в которой одна из героинь появляется на встрече соседок без сэфсэри. Это вызывает у женщин вопросы: «Она забыла сэфсэри! Где ее сэфсэри?» [Приложение 2, рис. 64]. Выяснилось, что теперь она работает и не носит больше сэфсэри, только

³⁴² Tunisie: début du procès de la Femen Amina. URL: https://www.challenges.fr/afp/tunisie-debut-du-proces-de-la-femen-amina_200287 (accédé: 24.08.2021)

³⁴³ Musalsal «Alkhitab ealaa albab». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=-dHvtpNRt0A> (accessed: 24.08.2021)

пальто. В то же время в глазах многих женщин ношение пальто было недостаточным, поверх него следовало надеть сэфсэри. Также в сериале показан процесс присвоения мужского пространства женщинами: во втором сезоне одна из героинь, владеющая долей в прибыли кафе, вместе с подругой приходит провести там время. Это вызывает удивление, однако, никто им не мешает. Женщины посещают кафе в сэфсэри, в том числе и жена главного героя, которая в повседневной практике отказывается от его ношения [Приложение 2, рис. 65, 66]. Вероятно, это связано с тем, что в отличие от улицы или автобуса, кафе – это, прежде всего, мужское пространство для отдыха и общения. Посетительницами кафе могли быть лишь женщины, занимавшиеся малопрестижным трудом и имевшие сельское происхождение. Однако, чаще всего появление женщины в кафе (особенно вечером в Рамадан, когда много посетителей) вызывало бурное неодобрение со стороны семьи женщины. Возвращаясь к описанному сюжету сериала, обратим внимание, что в таком контексте сэфсэри становилось тем защитным средством, которое позволяло женщине постепенно проникать в новое пространство, находить себе место в нем, сводя к минимуму порицания и осуждения.

3.3 Трансформация практик покрывания головы после революции 2011 г.

В конце 2010 г. в Тунисе начались демонстрации и беспорядки, которые постепенно получили название «Жасминовой революции». Причин для беспорядков было множество: безработица, длительная диктатура Х. Бургибы и З. Бен Али, отсутствие политической оппозиции, преследования и убийства недовольных режимом. В число таких недовольных входили те, кто стремился получить свободу неограниченно практиковать ислам, в частности, женщины, желающие носить хиджаб и работать. 14 января 2011 г.

под давлением происходящих в стране событий З. Бен Али вместе со своей семьей навсегда покинул страну.

3.3.1 Место хиджаба в повседневных практиках

После революции 2011 г. циркуляр № 108/81 о запрете на ношение хиджаба на государственной службе или в учебных заведениях утратил свою силу, однако, не был официально отменен. Так, еще в 2013 г. депутат партии «Эн-Надха» Жамель Буажаж выступал за отмену циркуляра, его оппонентка Самия Аббу, депутат Конгресса, утверждала, что еще не время для подобных дискуссий: «нынешние обстоятельства не подходят для такого рода дебатов, они не укладываются в рамки правосудия переходного периода и, по ее мнению, лишь разожгут больше разногласий вокруг религиозных вопросов»³⁴⁴. В то же время хиджаб перестал быть препятствием для устройства на работу или посещения занятий. Тунисские женщины, отказавшиеся от ношения сэфсэри и при этом не занятые работой, начинают комбинировать ношение хиджаба и платья джеббы, формируя весьма популярный повседневный образ. Традиционный костюм – рубашка мариуль фавила (*mariül faḍyla*), несшитая юбка фута или сэфсэри – все чаще используется во время праздников, фестивалей и свадеб, нежели в повседневной практике.

Тунисское общество, в условиях внезапно обретенной свободы практиковать ислам, постепенно сформировало свой собственный взгляд на религию, который неоднократно описывался нашими информантами как наиболее правильный, и в котором мы в свою очередь наблюдаем большое влияние секулярного подхода Х. Бургибы и З. Бен Али. Ношение хиджаба постепенно стало новой нормой, вытесняя ношение головного покрывала из повседневной практики. Стратегии ношения хиджаба могут различаться, и

³⁴⁴ La circulaire 108 suscite le polemique a l'assemblee nationale. URL: <https://www.businessnews.com.tn/tunisie--la-circulaire-108-suscite-la-polemique-a-lassemblee-nationale.520.38095.3> (accédé: 24.08.2021)

они далеко не всегда связаны с религиозностью женщины. Например, многие наши информантки, носящие хиджаб, не совершают обязательного пятикратного намаза.

Стоит отметить, что на увеличивающуюся популярность хиджаба повлиял и внутренний рынок услуг красоты. Поскольку длительное время в городской среде Туниса была мода на европейские прически и укладки, то сформировалась целая индустрия красоты. Особенным спросом такие услуги пользовались во время помолвок и свадеб, когда на создание модной прически уходило значительное время и средства. Появление хиджаба сначала нанесло большой урон этому бизнесу, поскольку подобная практика избавляла от надобности специально укладывать волосы. Однако, со временем была сформирована новая мода – специальное праздничное закрепление хиджаба на голове, которое сопровождалось всевозможными аксессуарами: диадемами, налобными украшениями и др. Хиджаб в данном случае выступал как материальное замещение волос, которые необходимо было сокрыть, но при этом сохранялось желание (и традиция) создания прически. На наш взгляд, подобная практика схожа с использованием синтетических бадлонов телесного цвета, которые поддеваются под праздничные платья с открытым вырезом. Таким образом, женщина с одной стороны формально соблюдает религиозную норму, с другой стороны, наряжается так, как считает нужным.

Несмотря на то, что основной причиной надевания хиджаба является желание следовать религиозному канону, существует также ряд женских стратегий, в рамках которых хиджаб выступает инструментом для достижения цели. Так, многие из наших информантов отмечали, что девушки надевают платок как сигнал о вступлении в брачный период. В городской среде это происходит после окончания обучения в институте и сочетается с изменением образа жизни, редактированием страницы в Facebook³⁴⁵

³⁴⁵ Facebook принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ

(удаление из «друзей» знакомых из прошлого, прежде всего – мужского пола; цензурирование собственных записей, насыщение страницы религиозным содержанием, а также – размещение фотографии в хиджабе). Подобные практики должны свидетельствовать о чистоте девушки, а также о ее ориентации на семейную жизнь. Как пишет С. Хокинс: «Молодые тунисские мужчины интерпретируют хиджаб, который носят молодые женщины, как признак интереса к браку. Мужчины предполагают, что женщина в хиджабе является более желанным партнером для брака, и что молодые женщины, желающие выйти замуж, пытаются улучшить свои шансы, надевая хиджаб»³⁴⁶.

В то же время сочетание ношения платка и обтягивающих джинсов или мини-юбок вызывает соответствующую реакцию в тунисском обществе, которая находит свое отображение в высказываниях пользователей Интернета, иронизирующих на тему «Платок для Аллаха, мини-юбка для Абдуллы»: «Ассалам алейкум. Что это за новый способ ношения хиджаба?? Видели женщин и девушек, которые надевают хиджаб, и при этом одеваются вульгарно (мини-шорты, мини-юбки, гиперузкие штаны, не скрывающие ягодицы)?»³⁴⁷. На наш взгляд, существование подобной практики совмещения несовместимого (достаточно широко распространенное) свидетельствует о специфике тунисского ислама, который, по мнению информантов, является демократическим и свободным, таким, каким должен быть «настоящий ислам»³⁴⁸. Подобная ситуация отчасти вписывается в концепцию «поп-ислама», предложенную исследователями мусульман Индонезии. Согласно этой концепции, молодые женщины в этом регионе, надевая хиджаб, руководствуются не только новой нормой, но и модными соображениями относительно мусульманской культуры: «С 1980-х годов стало модным выглядеть одновременно религиозным и демократическим

³⁴⁶ Hawkins S. Who Wears Hijab with the President: Constructing a Modern Islam in Tunisia // Journal of Religion in Africa. 2011. Vol. 41. Fasc. 1. P. 57.

³⁴⁷ Форум «Ya Biladi», тема «Hijabe et mini short». URL: <https://www.yabiladi.com/forum/hijabe-mini-short-1-8708779-page=2.html> (accessed: 24.08.2021)

³⁴⁸ ПМА. Тунис, г. Кайруан, Эль-Джем, апрель, 2018; ПМА. Тунис, г. Сус, Тунис, сентябрь, 2019.

человеком. Поп-ислам родился из современной демократической идеологии, когда представители городского среднего класса посещали курсы по исламу и демократии»³⁴⁹. Подобные взгляды распространялись и на выбор одежды: «В Индонезии более молодые участники часто использовали выражение “круто носить хиджаб”; женщины средних лет говорили: “Мы не чувствуем себя угнетенными только потому, что носим хиджаб”; образованные респонденты подчеркивали: “Вы знаете, что ислам очень демократичен”»³⁵⁰. В послереволюционном Тунисе ношение хиджаба также не воспринимается большинством наших информанток как символ угнетения: они стремятся носить хиджаб, исходя из собственных взглядов на религию и идентичность.

Помимо использования хиджаба для презентации «брачного статуса», существуют также практики надевания хиджаба при наступлении определенного возраста, когда отсутствие платка общественно порицаемо. Во многом эта практика пересекается с надеванием сэфсэри, которое в современном Тунисе считается признаком не только традиционности, но и старости: мы не раз сталкивались с недоуменным восклицанием: *«Я что – старуха, чтобы надеть сэфсэри?!»*³⁵¹. В то же время существует представление о том, что в определенном возрасте женщина должна покрывать свои волосы, в данном случае, хиджаб выступает культурным компромиссом, помогающим соблюсти все правила и не маркирующим столь ярко, как сэфсэри.

Таким образом, хиджаб в Тунисе является эмоционально заряженным предметом, который, пользуясь терминами Б. Розенвейн, формирует вокруг себя различные эмоциональные сообщества. С одной стороны, существует значительная группа женщин, которые одними из первых надели хиджаб, движимые желанием соблюдать религиозные предписания и, как следствие,

³⁴⁹ Wagner W., Sen R., Permanadeli R., Howarth C.S. The veil and Muslim women's identity: Cultural pressures and resistance to stereotyping // Culture & Psychology. 2012. № 18(4). P. 529.

³⁵⁰ Ibid. P. 530.

³⁵¹ ПМА. Интервью с Ф.М. (1960 г.р.). Монастир, сентябрь 2018. ПМА. Интервью с Х.М. (1987 г.р.). Монастир, ноябрь 2018.

отстаивать свой выбор любой ценой. Хиджаб в данном случае является несомненной ценностью, важность которого сложно недооценить: выбирая между профессиональной состоятельностью или хиджабом, женщины из такого эмоционального сообщества выберут второе. С другой стороны, существует группа людей (и мужчин, и женщин), которые на протяжении длительного времени выступают против хиджаба. Он отталкивает их своей универсальной формой и пластичной природой – хиджабом может стать любой платок подходящего размера, завязанный определенным образом. Он вызывает тревогу у тех, кто считает себя поборником локальной идентичности, например, региона Монастир: мы уже приводили в пример нашего информанта, коренного монастирца, который болезненно переживает любые трансформации традиционного костюма; для членов такого эмоционального сообщества характерно противопоставлять свое локальное («хорошее») чему-то большому, универсальному и другому, пришедшему извне («плохому»).

Таким образом, женщина своей одеждой формирует определенное социальное высказывание: о своей национальной и религиозной идентичностях. Важно отметить, что это касается преимущественно женщин старшего поколения, которые проводят большую часть дня за домашней работой. Работающие женщины сегодня выбирают ношение хиджаба в сочетании с европейской одеждой.

3.3.2 Отношение к никабу в тунисском обществе

Наиболее радикальной формой хиджаба в Тунисе принято считать никаб – покрывало, закрывающее лицо женщины. В приведенном выше отрывке из слов информантки Ф.М. (*«я против никабов: Бог не говорил о закрытом лице»*³⁵²) видно недоверчивое отношение к никабу, а также мнение о том, что он своей формой противоречит словам Корана. Подобное

³⁵² ПМА. Интервью с Ф.М. (1960 г.р.). Монастир, сентябрь 2017.

отношение является достаточно распространенным для тунисцев: историк Р. Бен Слама утверждает, что никаб является одним из симптомов салафизма³⁵³. Подобное отношение к никабу во многом связано с неолиберальной моделью социального устройства, которая сближает Тунис со странами Европы и, как следствие, с их политическими стратегиями в области предотвращения «опасных» мусульманских идей. В чем, по мнению европейских экспертов, заключается основная «опасность» никаба?

Прежде всего, они утверждают, что мусульманские покрывала (бурка, никаб и др.) представляют угрозу физической безопасности, поскольку мусульманские женщины могут использовать эту форму одежды для сокрытия оружия или взрывчатых веществ. «Вы можете носить под своим покрывалом ракетную установку», – сказала бывший президент Латвии Вайра Вике-Фрейберга³⁵⁴, а бывший премьер-министр Великобритании Борис Джонсон называл мусульманок в покрывалах «почтовыми ящиками» и «грабителями банков»³⁵⁵. Также сторонники ограничений ношения покрывала считают, что оно является преградой для интеграции мусульман в европейское общество и создает маргинализованные и радикализованные группы. В то же время некоторые видят в покрывале мощную символическую угрозу, связанную с терроризмом. С этой точки зрения никаб и другая традиционная мусульманская одежда становятся символом исламского экстремизма.

Обсуждение в европейском обществе роли никаба послужило толчком для дискуссий в религиозной среде: так, например, Халед Омран, генсекретарь Совета по фетвам каирского Университета аль-Азхар, утверждает: «Все, что нам удалось выяснить в рамках анализа учений о

³⁵³ Q&A with Rajaa Ben Slama: Tunisia's Islamist-secular divide. <https://egyptindependent.com/qa-rajaa-ben-slama-tunisia-s-islamist-secular-divide/> (дата последнего обращения: 20.03.2021)

³⁵⁴ Why veil restrictions increase the risk of terrorism in Europe. <https://blogs.lse.ac.uk/europpblog/2019/12/17/why-veil-restrictions-increase-the-risk-of-terrorism-in-europe/> (дата последнего обращения: 20.03.2021)

³⁵⁵ Slurs like 'letter box' are more problematic than we think: How discriminatory language travels <https://blogs.lse.ac.uk/europpblog/2018/09/07/slurs-like-letter-box-are-more-problematic-than-we-think-how-discriminatory-language-travels/> (дата последнего обращения: 20.03.2021)

закрывающей лицо одежде – это то, что такая одежда является традицией. В вопросе никаба мнения ученых расходятся, если речь идет о безопасности и защите женщины. Некоторые исследователи считают, что никаб предоставляет женщине защиту, а другие говорят: “Нет, это атрибут религиозных фанатиков!”. Некоторые ученые даже полагают, что никаб – это более позднее изобретение, о котором нет ни слова в религиозных учениях, и поэтому ни мужчинам, ни женщинам не разрешено носить одежду, закрывающую лицо»³⁵⁶. Возвращаясь к Тунису, важно отметить, что, несмотря на недоверчивое отношение к никабу, ряд женщин считают его символом своей политической борьбы за права, как это было видно из примера про женскую демонстрацию партии «Хизб ут-Тахрир». Целью этих демонстраций было разрешение на ношение хиджаба в университетах и на рабочем месте. Ответом на эти акции стали другие женские демонстрации – в сэфэри и шашийи, к которой была приколоты лента с изображением тунисского флага³⁵⁷. Таким образом возникло бинарное противостояние, на одном конце которого находится приверженность крайнему, по мнению большинства тунисцев, проявлению религиозности в одежде, а на другом – желание сохранить традиционную, локальную практику, что также не находит широкой поддержки в обществе.

28 июня 2019 г. в столице Туниса террорист-смертник взорвал бомбу рядом с полицейской машиной, припаркованной на пересечении авеню Х.Бургибы и улицы Шарль де Голль. Офицер полиции Мехди Заммали скончался от ран, еще один офицер и трое гражданских лиц были ранены. Примерно через 10 минут на окраине города второй террорист-смертник взорвал бомбу на стоянке у штаба Антитеррористической бригады, ранив

³⁵⁶ «Эксперт: Ношение никаба – традиция, а не норма шариата». URL: <https://www.dw.com/ru/эксперт-ношение-никаба-традиция-а-не-норма-шариата/a-19531750> (дата последнего обращения: 24.08.2021).

³⁵⁷ Hasso F., Salime Z. Freedom without Permission: Bodies and Space in the Arab Revolutions. Durham: Duke University Press, 2016. P. 72.

четырёх полицейских³⁵⁸. По свидетельству очевидцев, один из террористов был одет для маскировки в никаб. Ответом правительства на данные террористические акты стал циркуляр о запрете ношения в государственных учреждениях любого вида головного покрывала, закрывающего лицо, в частности – никаба³⁵⁹. Подобное решение правительства кажется предсказуемым в контексте уже обозначенной нами тенденции Туниса на сближение с европейскими странами. Что касается тунисского общества, то это решение не вызывало значительного резонанса, однако, остались и те, кто посчитал подобные меры чрезмерными. Так, в интервью интернет-изданию «Jeune Afrique» прозвучала критика ограничения свобод, завоеванных во время революции: «В 2011 году все изменилось, мы могли ходить по магазинам или встречаться с любимыми. Это была полная свобода», «Я так разочарована. Нам отказывают в свободе, что, тем не менее, является основным требованием в Тунисе со времен революции»³⁶⁰. Таким образом, никаб рассматривается некоторыми женщинами как один из символов завоеванной в 2011 г. свободы.

Никаб, в отличие от хиджаба, который сумел вписаться в женские повседневные практики, является достаточно редкой формой покрывания головы в Тунисе. Во многом это связано с его цветом и формой. Черный цвет не является обязательным условием для хиджаба или никаба: согласно нормам шариата одежда, которую носит женщина, не должна быть прозрачной. Вероятно, черный цвет никаба выбран как наиболее оптически плотный цвет. В то же время важно отметить, что в мусульманской культуре черный цвет может отсылать к цвету Кисвы, покрывалу священного камня Каабы. Однако для большинства наших информантов черный цвет никаба –

³⁵⁸ Double attack in Tunis: 'There are people who don't want a stable Tunisia'. URL: <https://www.france24.com/en/20190629-tunisia-terrorism-dual-suicide-attack-tunis-stability-essebsi-tunis-police-security> (accessed: 20.03.2021)

³⁵⁹ Tunisia bans niqab in government buildings. URL: <https://www.bbc.com/news/world-africa-48888144> (accessed: 20.03.2021)

³⁶⁰ Lafrance C., Nasraoui W. Tunisie : «J'ai peur que l'interdiction du niqab ne s'arrête pas aux bâtiments publics». URL: <https://www.jeuneafrique.com/803990/politique/tunisie-jai-peur-que-linterdiction-du-niqab-ne-sarrete-pas-aux-batiments-publics/> (accédé: 20.03.2021)

один из отталкивающих характеристик этого предмета наравне с закрыванием лица. Ян Плампер в своем исследовании истории эмоций ссылается на исследование антропологов Роя Д'Андрате и Майкла Игана, посвященное цветовым ассоциациям людей, они «пришли к выводу, что во всем мире у людей светлые и насыщенные цвета ассоциируются скорее с положительными эмоциями, а темные и блеклые цвета – скорее с отрицательными. Это явление, известное под названием “синестезия цвета и эмоции”, свидетельствовало, по мнению исследователей, о существовании “врожденных реакций”»³⁶¹.

Во многом это отношение к черному цвету в Тунисе связано еще и с тем, что в традиционном тунисском костюме практически отсутствует черный цвет (в отличие от Египта и стран Ближнего Востока, где существовала практика ношения черного головного покрывала). Наши информанты, преимущественно мужчины, утверждали: «*Это не покрывало, это пакет, это черный мусорный пакет*»³⁶². Те из них, у кого в последние годы был опыт поездок на заработки в Ливию, рассказывали про то, что на улицах города совсем нет женщин: «*по улицам ходит черное нечто*»³⁶³. Когда мы обсуждали с информантами сэфсэри и спрашивали их, почему сэфсэри белого цвета, то самым частым ответом было то, что это цвет праздника, веселый цвет и пр. Черный никаб в таком случае является антагонистом сэфсэри. Он вызывает чувство тревоги у информантов куда больше, нежели цветастый хиджаб. Наша информантка Ханен рассказала, что любит черный цвет и поэтому часто носит черный хиджаб, что вызывает негодование ее семьи и семьи мужа, самый распространенный комментарий на этот счет: «*Ты что – салафистка?*»³⁶⁴.

³⁶¹Плампер Я. История эмоций. М., 2018. С. 146.

³⁶²Интервью с М.М. (1983 г.р.). Монастир, ноябрь 2017.

³⁶³Интервью с М.М. о его поездке в Ливию, в г. Мисурата. Монастир, август 2017..

³⁶⁴ПМА. Тунис, г. Монастир, август, 2017.

Что касается формы, то здесь отталкивающим фактором является сокрытие лица, это может раздражать и тревожить³⁶⁵. В 2012 г. два психолога, М. Эстер Крет и Б. де Гельд, опубликовали результаты своего исследования «Влияние мусульманского головного убора на распознавание эмоций по глазам»³⁶⁶. Ученые провели три эксперимента, задачей которых было выяснить, является ли негативное отношение к никабу биологически обоснованным (т.е. мы не в состоянии определить эмоции другого человека, не обозревая полностью его лица, и это нас тревожит) или ответственность за подобное отношение лежит на окружающем нас контексте и негативных установках, связанных с исламом в нашей собственной культуре. В ходе анализа метаданных был сделан ряд открытий. Так, сравнивая изображение женщины в шапке и шарфе (повязанном таким образом, что видны оставались лишь глаза) и женщины в никабе, участники эксперимента легче опознавали эмоцию «счастье» у женщины в шапке, а «страх» – у женщины в никабе. Как считают исследователи, с одной стороны, это связано, прежде всего с тем, что область глаз в эмоциональном общении имеет значение именно в выражении страха, с другой стороны, существует общее представление о том, что женщина в никабе не может быть счастливой. На подобные реакции влияет контекст: страх перед Другим и негативное отношение к исламу. Таким образом, никаб имеет под собой самые разные основания для эмоциональной реакции.

Эмоциональное сообщество, объединенное нежеланием допускать никаб в тунисскую повседневность, представляет собой большинство жителей Туниса: так, в 2014 г. Институт социальных исследований Мичиганского университета провел опрос в семи мусульманских странах (Тунис, Египет, Ирак, Ливан, Пакистан, Саудовская Аравия и Турция) с целью определить предпочтения мусульман в вопросе женского покрывания

³⁶⁵ Важно отметить, что для Туниса сокрытие лица не является чем-то кардинально новым: когда мы говорили о сэфсэри, мы описывали лицевые вуали, которые также были направлены на защиту женщины от сглаза.

³⁶⁶ Islamic Headdress Influences How Emotion is Recognized from the Eyes. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3322610/> (accessed: 24.08.2021).

головы. В ходе опроса вопрос о женской одежде рассматривался как визуальное предпочтение. Каждому респонденту была вручена карточка с изображением шести разных типов женского головного убора и предложено выбрать наиболее подходящий для общественных мест³⁶⁷. На карточках были представлены: паранджа, никаб с открытым лицом, черный хиджаб, белый хиджаб, платок, повязанный так, что видны волосы, а также был вариант, где отсутствовал головной убор. Большинство тунисцев (57%) проголосовали за белый хиджаб, 23% - за платок, 15% - за отсутствие головного убора. Лишь 3% выбрали черный хиджаб, 2% – никаб, 1% – паранджу. Также тунисские респонденты (56%) выступили за предоставление женщинам возможности самим решать, что носить. Несмотря на то, что у нас нет более подробной информации об исследовании (в частности, кто и по какому принципу был отобран для опроса, в каких районах Туниса он проводился), результат совпадает с нашими собственными представлениями об отношении к головным уборам в регионе.

В то же время нужно отметить, что в Тунисе существует эмоциональное сообщество женщин, для которых никаб представляет ценность, защиту и неотъемлемый элемент мобильности. Нельзя отрицать тот факт, что и вокруг никаба возможно выстраивание очень личных, эмоциональных отношений. Важным фактором здесь является семья женщины и существующие в ней представления о религиозности.

3.3.3 Сэфсэри в контексте политических и культурных перемен

События революции 2011 г. напрямую повлияли на процесс производства головных покрывал и на вестиментарные практики. Ткачи, специализирующиеся на производстве шелковых покрывал, единогласно утверждали, что их дело потерпело крах после революционных событий: «В

³⁶⁷ How people in Muslim countries prefer women to dress in public. URL: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/01/08/what-is-appropriate-attire-for-women-in-muslim-countries/> (accessed: 24.08.2021).

1982 году газеты назвали наше дело “быстрорастущей отраслью”, но после девяностых годов она снова страдала от нехватки сырья. На этом базаре бок о бок работали только ткачи по шелку. Мы были счастливы вместе, и среди нас не было ни одного постороннего человека. Но теперь [2018 г.] торговля пропала»³⁶⁸. Подобные перемены, на наш взгляд, были связаны не столько с утратой интереса к данным предметам, сколько с экономическим кризисом в целом, который наступил в Тунисе после революции.

В то же время, сэфсэри, наравне с шашийей, стал одним из символов политических событий того времени, поэтому спрос на недорогие синтетические покрывала вырос. Можно сказать, что после революции 2011 г. сэфсэри стало предметом, который начинает использоваться представителями различных активистских групп. Значение, которым оно наделялось в каждом случае, зависело от того, кто присваивает себе сэфсэри и его символический капитал.

Сторонницы превалирования национального над религиозным в культуре использовали сэфсэри в борьбе с никабом. Так, в марте и апреле 2012 г. женщины, связанные с партией “Хизб ут-Тахрир”, прошли в никабах маршем в центре Туниса с транспарантами, призывающими к свободе ношения хиджаба на работе и в университетах [Приложение 2, рис. 67]. Ответом на это стала «демонстрация в сэфсэри, сочетавшая белое покрывало с традиционной красной шерстяной шешийей, которую обычно носят мужчины, к ней была прикреплена красная лента с изображением тунисского флага»³⁶⁹. Эта акция должна была продемонстрировать отношение определенной группы тунисцев к опасности, которую, по их мнению, несла исламистская политика. В данном случае сэфсэри выступал как предмет, имеющий отношение прежде всего к национальной идентичности, которая в свою очередь находилась в сложных конфигурациях с исламом. Как

³⁶⁸ Kallel S. Noul. Les soyeux de Tunis. The silk weavers of Tunis. Tunis: Sud editions, 2018. P. 54.

³⁶⁹ Hasso F., Salime Z. Freedom without Permission: Bodies and Space in the Arab Revolutions. Durham: Duke University Press, 2016. P. 72.

отметила одна наша информантка: «Если бы ты могла ощутить то чувство, которое охватывает нас, когда мы, тунисские женщины, митингуем, и все надевают сэфсэри! Для меня эта вещь насыщена эмоциями, это не просто кусок ткани. Сэфсэри принадлежит Тунису, а хиджаб – исламу. В сэфсэри я – тунисская женщина. Я буду надевать сэфсэри на все традиционные праздники»³⁷⁰.

Подобное использование сэфсэри во время демонстрации не было единичным. Ярким примером стала демонстрация женщин в сэфсэри, которая была реакцией на публикацию в социальной сети Facebook³⁷¹: 11 марта 2013 г. тунисская активистка и участница движения Femem Амина Сбуи опубликовала на своей странице фотографию топлес. На ее теле было написано по-арабски «Мое тело принадлежит мне, оно не источник чьей-либо чести». Спустя короткое время, 6 апреля в Тунисе был устроен праздник – день сэфсэри, инициатором этого мероприятия выступало Министерство по делам женщин и ряд женских ассоциаций [Приложение 2, рис. 68]. На новостном портале Туниса «Вауа» было указано, что «этот день организован в ответ на демонстрации ассоциации Femem в Тунисе»³⁷². Другой новостной ресурс, Babnet, уточнил: «Эта инициатива является ответом на желание Femem протестовать с обнаженной грудью»³⁷³. Данный пример, как и пример с противостоянием женщинам в никабах, показывает, как после революции пересобирается значение сэфсэри: из модного, неоднозначного, порой морально сомнительного предмета он вдруг становится символом традиции, нации, хранителем наследия и консервативных ценностей. Примечательны комментарии пользователей к новости о дне сэфсэри: «Бедный сэфсэри, с ним десятилетиями боролся так называемый “верховный боец” [Х. Бургиба – Е.А.] и его прилипалы, по иронии судьбы, те, кто долгое

³⁷⁰ ПМА. Интервью с А. Р. (1992 г.р.). Монастир, август 2019.

³⁷¹ Facebook принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ

³⁷² Bouzaien Ch. Samedi 6, journée sefsari à Tunis <https://www.baya.tn/rubriques/society/societe/samedi-6-journee-sefsari-a-tunis/> (accédé: 24.08.2021)

³⁷³ Hamlat yawm as-sifsārī talqā rawāğ fī Tūnis.URL: <https://www.babnet.net/rttdetail-63098.asp> (accessed: 24.08.2021)

время презирали этот красивый элемент одежды, сегодня они сожалеют об этом, но не ради поклонения ему, как это должно быть, а просто чтобы противодействовать хиджабу и никабу»³⁷⁴. В то же время многие пользователи сети поддерживают инициативу противопоставления сэфсэри никабу: «Вы видели разницу между этими красивыми женщинами с их сэфсэри, их элегантностью и улыбками, и теми, кого вы видели, с их никабом? Белизна сэфсэри и улыбающиеся женские лица более приятны, чем призраки, о которых мы ничего не знаем: они – женщины, мужчины?... Кто знает!»³⁷⁵.

Если для представительниц городских семей Туниса важной частью биографии сэфсэри является его элитарность, красота и историческая связь с регионом, то для молодых активистов сэфсэри скорее выступает в качестве предмета, который лишен однозначной биографии и религиозных коннотаций, а стало быть, его можно использовать по-разному. Ярким примером может служить деятельность феминистской ассоциации Chouf, которая опубликовала 17 мая 2014 г. плакат против гомофобии и трансфобии: на фотографии изображены две девушки в сэфсэри, стоящие спиной на одной из улочек Туниса, они держатся за руки [Приложение 2, рис. 69]. Комментарии к плакату оставляли члены ассоциации, которые посчитали такой ход «очень оригинальным»³⁷⁶. Сэфсэри в данном случае выступает как предмет, символизирующий максимальную феминность и при этом – анонимность. Лица девушек и их фигура сокрыты, здесь покрывало становится метафорой того, что мы не знаем всего, что может быть сокрыто в человеке. Заложённая в покрывало тревога и вместе с ней таинственность позволяют акцентировать проблему, связанную с ЛГБТ-сообществом в Тунисе.

³⁷⁴ Ibid.

³⁷⁵ Ibid

³⁷⁶ SHOUF. URL: <https://m.facebook.com/chouftn/?paipv=0&eav=AfZ-19BiwxJcD3PiRTN62p-RZzMMf6nGyYzmST9xjgFyAAAHFy1ZvQkT6kUyyq38KsQ> (accessed: 13.02.2022)

Использование сэфсэри для демонстрации своей этнической идентичности широко распространено в медиа пространстве. Так, в 2017 г. тунисские актрисы надели сэфсэри на фестивале «Дни кино в Карфагене». На следующий же день вышел комментарий в СМИ: «Вчера сэфсэри был в центре внимания! Этот уникальный образец традиционной тунисской одежды прошел через века и поколения, чтобы стать флагманом и символом национального наследия. Этот предмет одежды эволюционировал из года в год, адаптируясь к каждому поколению, становясь одновременно традиционным и современным, оставаясь при этом символом скромности, которую он передает»³⁷⁷. Корреспондент новостного сайта очень верно подметил, что сэфсэри – весьма адаптивный предмет, которому удалось вобрать в себя и традиционное, и современное, что позволяет ему участвовать в конструировании идентичности разных групп, не принадлежа ни к одной из них полностью в силу своей биографии.

Помимо публичного использования сэфсэри, важными являются частные практики, благодаря анализу которых можно изучить процесс взаимодействия женщины с памятью о ее семье. Головное покрывало в данном случае играет роль средства актуализации семейной и культурной памяти. Сэфсэри не является объектом пассивного хранения, но активно используется в определенные моменты жизни семьи. В качестве иллюстрации хотелось бы привести биографию конкретного сэфсэри, которое является семейной реликвией в семье нашей информантки А.

А. (1992 г.р.) живет и работает в г. Монастир. Ее отец (1950 г.р.) родом из крупного города Сфакс (находится на юго-востоке Туниса), а мать (1954 г.р.) из города Гафса (юг Туниса). Ее семья принадлежит к тунисской интеллигенции: родители и старшая сестра работают в университете. Выйдя на пенсию, ее мать надела хиджаб, однако, она никогда не носила в

³⁷⁷ JCC 2017: Le Sefsari mis à l'honneur: Revenons sur l'histoire d'une pièce typiquement tunisienne! URL: <http://www.wepostmag.com/jcc-2017-le-sefsari-mis-a-lhonneur-revenons-sur-lhistoire-dun-mode-vestimentaire-traditionnel-tunisien/> (accédé: 24.08.2021)

повседневной жизни сэфсэри. Бабушка А. (1934–2004) по материнской линии была неработающей горожанкой из обеспеченной семьи и носила сэфсэри. С недавнего времени (с 2016 г.), со свадьбы старшей сестры А., сэфсэри бабушки начинают передавать ее внукам и родственницам, выходящим замуж, для ритуала во время посещения невестой хаммама. Описывая свои ощущения от надевания сэфсэри на праздник, А. утверждает: *«Для меня сэфсэри – это не просто большой кусок ткани, а это моя бабушка, моя тетя, множество церемоний, в которых участвовали мои сестры и кузины, моменты счастья... Когда я надену бабушкино сэфсэри на мою свадьбу – это как будто моя бабушка рядом, она на моих плечах, даже несмотря на то, что она уже умерла. Это культура, это Тунис»*³⁷⁸. В этом описании своих эмоций А. подчеркнула момент возникновения воспоминания, которое актуализируется при взаимодействии с предметом. Нечто похожее описывает Ж.-С. Марку: *«Есть вещи, способные замещать собой владельца, потому что в них ощущается его присутствие. Вещь словно олицетворяет человека»*³⁷⁹. Несмотря на то, что мать А. не носила сэфсэри, а сама она уже не может представить, что эта традиция станет частью ее повседневности, сэфсэри является важной частью памяти: семейной и культурной. С одной стороны, это бабушкин предмет – эмоционально окрашенный, отсылающий к определенным воспоминаниям из прошлого. С другой стороны, это предмет тунисской женщины, который с 2011 г. становится политическим объектом, одним из символов новой тунисской действительности, предметом, без которого не обходятся тунисские митинги и демонстрации.

Важно отметить, что это не единственная отмеченная нами новая практика передачи сэфсэри внутри семьи, другая наша информантка из г. Монастир М. (1987 г.р.) сообщила, что в ее семье также поддерживается данная традиция: *«На свадьбах моих двоюродных сестер моя тетя*

³⁷⁸ ПМА. Интервью с А.Р. (1992 г.р.). Монастир, сентябрь 2019.

³⁷⁹ Цит. по: Сэмпсон Э. Осязаемое время: одежда как носитель памяти // Теория моды. № 67 (1). 2023. Р. 130.

(старшая сестра матери) передавала им свое сэфсэри»³⁸⁰. Передача шелкового сэфсэри как семейной ценности (ценности и символической, и материальной) в современном Тунисе становится новой традицией, которая во многом связана с появлением в городах моды на проведение свадеб по традиционным канонам с соблюдением ритуалов (в сельской местности эта традиция никогда не прерывалась), а приобретение дорогого шелкового покрывала доступно не каждому. Мы также неоднократно наблюдали конфликты внутри семей, когда после смерти пожилой женщины начинали делить не только ее золотые украшения, но и сэфсэри. Например, в семье, в которой мы проводили наше исследование, неоднократно поднимался вопрос о том, «где золото и шелковые сэфсэри З. [умершей бабушки – Е.А.]? Кто их забрал после похорон?»³⁸¹.

Важным фактором роста значимости старых шелковых сэфсэри стало сокращение или переориентация ткацких мастерских Туниса: в условиях дефицита повысилась цена и ценность предмета. Так, заказать шелковое сэфсэри ручной работы стоит от 90 динар и выше ³⁸². Приобретение такого сэфсэри доступно далеко не каждой семье, в связи с этим потребность в сохранении и передаче уже имеющихся покрывал растет.

Особую роль в увеличении интереса к сэфсэри сыграла эмоциональная привязанность к данному предмету, который описывается информантами как «красивый», «драгоценный». Одна наша информантка рассказала: *«Не ношу сэфсэри, но очень люблю и уважаю. Лишь однажды надела его. Я работаю учителем в колледже, это неудобно, некомфортно – в автобусе, на работе и т.д. Однажды я надела его. Это не просто одежда, эта вещь как драгоценность и украшение. Ты должен знать, как его надевать и как за ним ухаживать: его можно стирать только оливковым мылом, не отжимать, аккуратно сушить. Относиться крайне бережно. Аккуратно повесить.*

³⁸⁰ ПМА. Интервью с М.Б. (1987 г.р.). Монастир, август 2019.

³⁸¹ ПМА. Монастир, август 2017.

³⁸² Sefseri traditionnel. URL: <http://www.artisansdart.tn/habillement/895-sefseri-traditionnel.html> (accédé: 24.08.2021).

Аккуратно сложить, с уважением. До складывания – немного прогладить и аккуратно убрать»³⁸³. Подобное отношение к сэфсэри, с которым мы не раз сталкивались во время исследования, М. Гибернау называет «сентиментальным значением»: «эмоциональная идентификация с символом происходит вне рациональных определений и исторических объяснений его происхождения и смысла»³⁸⁴. Сэфсэри не только становится ценным, памятным предметом, но и объектом определенного отношения, особых практик, которые отличают его от другой одежды.

Рассуждая о том, какие у них ассоциации со словом «сэфсэри», информантки перечисляли своих родственниц, а также говорили о Тунисе в целом: *«мне нравится сэфсэри, потому что это тунисская вещь»³⁸⁵. Необходимо отметить, что среди наших информанток были и те, кто не наблюдал ношения сэфсэри внутри своей семьи, поэтому они наделяют предмет несколько другим значением: *«С того момента, как я родилась, я никогда не видела, чтобы моя бабушка носила сэфсэри. У меня нет этой эмоциональной связи с сэфсэри. [Для меня] это нечто очень традиционное и очень типично тунисское. Оно должно жить. Это исторический символ. На свою свадьбу [хаммам аруса] я непременно надену сэфсэри, потому что это не только мода – делать селфи в сэфсэри, но и тунисская традиция, а все тунисское – определяет меня. У меня нет семейной связи, семейных воспоминаний об этой вещи, ну и что?»³⁸⁶.**

Выход сэфсэри из предписаний обязательного ношения обозначил его переход в другую плоскость. Так, его значение верхней одежды или маркера религиозной и этнической идентичности сменяется значением артефакта, носителя культурной и семейной памяти.

³⁸³ ПМА. Интервью с Ж. Тунис, сентябрь 2019.

³⁸⁴ Цит. по: Олсон Л. «Расписная невеста» как эмблема идентичности: помаки Южной Болгарии // Вестник СПбГУ. Язык и литература. 2017. Т. 14. Вып. 3. С. 335.

³⁸⁵ ПМА. Интервью с С. Х. (1994 г.р.). Монастир, сентябрь 2019.

³⁸⁶ Там же.

Роль сэфсэри в ритуале

В современной тунисской культуре (прежде всего на территории Сахеля) сэфсэри является актором не только повседневных практик или политических акций, но и важной частью таких ритуалов жизненного цикла как свадьба и похороны. Как уже упоминалось выше, сэфсэри являлось важной частью приданого невесты, наравне с другими предметами гардероба и золотыми украшениями, необходимыми для свадебного костюма. Однако, в отличие от праздничного расшитого золотом жилета или кружевных штанов, сэфсэри нельзя арендовать в специальных свадебных салонах, только приобрести. По сложившейся традиции шелковое покрывало должен заказать в подарок невесте или ее отец, или брат, однако, это правило редко соблюдается, и невеста покупает сэфсэри вместе со своей матерью или будущей свекровью. Сэфсэри используется во время одной из важных церемоний, предшествующих празднику невесты – хаммэм арусса (ḥammam ‘arūsa).

Церемония представляет собой обязательное посещение хаммама невестой и ее родственницами и подругами накануне вечернего празднования хэнны (ḥanna, ночи хны)³⁸⁷ [Приложение 2, рис. 70-72]. За несколько недель до свадьбы невеста избегает солнечных лучей, не пользуется косметикой и средствами депиляции. Во время похода в хаммам ее облачают в сэфсэри, которое должно символизировать «сокрытие» невесты от чужих глаз и от греха. В окружении присутствующих гостей, которые держат в руках зажженные белые свечи, под звуки бубна (bīndīr), невеста шествует в одну из кабинок хаммама, где снимает сэфсэри, и начинает совершать омовение. После завершения церемонии она отправляется домой также в сэфсэри. Наши информантки 30-50 лет неоднократно отмечали, что надевание сэфсэри в хаммаме было их первым и последним опытом ношения этого предмета, поэтому в силу неопытности и

³⁸⁷ Важно отметить, что подобная ритуальная практика распространена не только в Тунисе, но и в соседних странах – например, в Алжире [Приложение 2, рис. 55].

отсутствия практики покрывало постоянно соскальзывало, его было неудобно удерживать³⁸⁸. Таким образом не только предмет, но и практика его использования требует специального навыка и отношения, не каждая современная тунисская женщина умеет надеть и, что еще важнее, носить сэфсэри, не прибегая к использованию пояса или фибул. Важно отметить, что в Сахеле существует традиция, что из дома отца невеста ехала в дом мужа в покрывале. Одна наша информантка, смеясь, рассказала, что ее мать выходила замуж в 1980-е гг., когда в моде были открытые свадебные платья с глубоким декольте, однако поверх этого наряда она обязана была надеть сэфсэри как знак скромности и смирения³⁸⁹.

Важным дополнением современности становится традиция надевания сэфсэри подружками невесты. Ранее такая практика не была зафиксирована, вероятно, она была заимствована из западной традиции использования единообразных платьев для подружек невесты. Девушки покупают традиционные полосатые рубашки, платки, а в дополнение к этому – сэфсэри. Важно отметить, что чаще всего эти предметы выполнены из синтетической нити, недорогие, что позволяет использовать их ситуативно. Во время посещения хаммама невесты мы неоднократно наблюдали, как девушки объединялись в группы и устраивали фотографирование [Приложение 2, рис. 73, 74]. Все это сопровождалось музыкой, угощениями и разговорами. Такому диджитал ритуалу сопутствует дальнейшая публикация снимков в социальных сетях (Facebook³⁹⁰, Instagram³⁹¹), которые в свою очередь сопровождаются хештегами «традиционный тунисский стиль», «тунисские девушки» и «хаммам невесты».

Нам удалось зафиксировать, что еще в начале 2000-х многие женщины специально надевали сэфсэри, отправляясь на свадьбу в качестве гостей. Даже существовала практика занимать ряд стульев для своей семьи путем

³⁸⁸ ПМА. Монастир, апрель 2023.

³⁸⁹ ПМА. Интервью с Х.М. (1987 г.р.). Тунис, г. Монастир, сентябрь 2019.

³⁹⁰ Facebook принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ

³⁹¹ Instagram принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ

перевязывания их своим сэфсэри. Важно отметить, что присутствие на свадьбе пожилых родственниц в сэфсэри является своего рода легитимацией происходящего, как утверждают информанты³⁹².

Другим событием, во время которого женщины используют сэфсэри, являются похороны. По нашим наблюдениям, большинство женщин старше пятидесяти лет, которые в повседневной жизни не носят сэфсэри, на похороны приходят в нем. Подобная практика перекликается с обязательным ношением мужчинами бурнуса – шерстяного плаща с капюшоном – во время похорон. Прежде всего, это правило распространяется на членов семьи умершего. И сэфсэри, и бурнус несут в себе значение покрывания тела, его укрытия. Однако, практики, связанные с использованием сэфсэри в качестве савана, как в случае с хрэмом, отсутствуют.

Ритуальное значение сэфсэри тесно связано с теми смыслами, которыми наделяют сэфсэри те, кто носят его повседневно: ситуация ритуала требует сокрытия тела невесты, для этого необходимо покрывало. В данном случае, сэфсэри приходит на смену шерстяным покрывалам, которые раньше использовались в подобных случаях. Несмотря на модернизацию и диджитализацию, ритуалы жизненного цикла должны быть проведены «правильно», как считают информанты, с соблюдением всех традиций. Вероятно, практика надевания сэфсэри в хаммам пришла на смену использованию более ранних типов покрывал, в зависимости от региона – хрэма, хаика и др.

3.3.4 Сельские практики покрывания головы

В отличие от сэфсэри, которое во многом благодаря своему символическому капиталу оказалось достаточно устойчивым, чтобы продолжить существование в новых практиках, другие виды традиционных

³⁹² ПМА. Интервью с Х.М. (муж., 1985 г.р.). Тунис, г. Монастир, август 2018.

покрывал постепенно вышли из повседневного употребления, наравне с несшитым платьем и головными платками. На сегодняшний день, такой костюм можно увидеть на пожилых женщинах, проживающих либо в северо-западном горном районе Джендуба, Кеф, Табарка, в центральных районах или на юге Туниса – в Матмате, Шот-эль-Джерид и др.

В 2000-е гг. в условиях значительной миграции из сельской местности в города, в тунисском публичном дискурсе происходил процесс выстраивания шуточного, даже высмеивающего, нарратива о сельских жителях Магриба, к которым относилось либо берберское, либо смешанное население. Для формирования негативного образа использовались насмешки над «неправильным» произношением³⁹³, над верой в магию. Актеры, которые изображали выходцев из сельских районов, помимо имитации акцента, надевали берберское платье и рисовали себе лицевые татуировки. Ярким примером могут стать героини популярного в Тунисе сериала «Моя дорогая теща» - Жема и Хмиса, мать и дочь, приехавшие издалека в столицу. Жема одета в традиционное платье, она носит берберскую прическу с двумя косичками и платок. Внося в свой костюм европейские элементы (кофту или юбку), она продолжает придерживаться полихромности в своей одежде, а в сочетании с манерой говорить и походкой, ее образ является одним из наиболее комичных в сериале³⁹⁴ [Приложение 2, рис. 75]. Другим потешным персонажем на тунисском телевидении является Мабрука, которая также имеет на лице татуировки (отличительный берберский знак) и одета весьма аляповато³⁹⁵.

Отторжение по отношению к жителям сельской местности находит свое отражение и в том, что в городах Сахеля (Монастир, Сус) и в столице,

³⁹³ Например, жители южных районов Туниса произносят вместо звука «q» звук «g», что, по мнению Ю.Н. Завадовского, является критерием для опознавания бедуинских городских говоров Туниса. Также они растягивают окончания слов, что становится причиной насмешек над ними в городской среде Сахеля или столицы Туниса.

³⁹⁴ См. например «Nsibti Al-‘ziza» URL: https://www.youtube.com/watch?v=z_fU1hN0mKs&t=711s (accessed: 24.08.2021)

³⁹⁵ Lbas al- ħalqat 21 - ħalifa w mabrwka. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=0DapP41Q0e4&t=49s> (accessed: 24.08.2021).

которые считаются наиболее либеральными, существует расхожее понятие «тексас» (tīksās), которым местные жители называют тех, кто приехал из сельской местности, и «не умеет себя вести». При этом не имеет большого значения, насколько далеко находится место, откуда приехал человек: так, например, в г. Монастир называют «тексас» выходцев из пригородов Монастира – Мокнина, Сайеды, Ксар-Халлель и др. Наши информанты, те, кого можно отнести к коренным жителям Монастира, неоднократно выражали свое отношение к приехавшим, специально имитируя их акцент или негодую по поводу их манеры поведения, в частности, выказывание любопытства, откровенное разглядывание туристов, жевание жвачки, шарканье шлепанцами. В период туристического сезона (с мая по октябрь) на территории Сахеля увеличивается внутренняя миграция: жители близлежащих небольших городов и сел приезжают как на заработки в отели, так и для того, чтобы отдохнуть с семьей на побережье. Подобная практика вызывает недовольство монастирцев, которые отмечают у приезжих отличное от их собственного восприятие чистоты. Другим фактором интенсивной миграции в Монастир (как и в другие административные центры) становится расположение в городе больницы, институтов, магазинов, парка развлечений и др.

Многие из тех, кто приезжает на заработки, стремятся остаться в городе, используя для этого в том числе брачные стратегии. Как рассказывал один информант, много лет проработавший в отеле, большинство девушек, приехавших из небольших населенных пунктов, стремятся выйти замуж за местного монастирца, этого ждет и ее семья. Для того чтобы это осуществить, некоторые девушки вступают в интимную связь с местными молодыми людьми, а потом шантажируют их беременностью. Появление в семье монастирцев девушки из других регионов вызывает негодование со стороны родных: вместе со своим «негородским» происхождением невестка может привнести в семью практики, которые не были для нее характерны.

Так, автор была свидетелем того, как один из информантов женился на девушке из пригорода Туниса. Она позиционировала себя как жительница столицы, однако, ее фамилия свидетельствовала о берберском происхождении. После рождения ребенка она попросила отвести ее в хаммам для того, чтобы ей полотенцем перетянули живот: «и органы встанут на свои места»³⁹⁶. Подобная просьба вызвала насмешки и сарказм со стороны семьи мужа, у которой они на тот момент гостили. Поскольку автор также находилась при обсуждении, то у нас спросили мнения относительно данной просьбы «с научной точки зрения». Таким образом, мы оказались в роли эксперта, европейской образованной женщиной, которая может вынести верное суждение. Нам удалось уйти от прямого ответа, чтобы не обидеть информантку, однако, данная ситуация наглядно продемонстрировала разрыв между городскими и сельскими культурными традициями. Помимо необразованности и склонности к «архаическим» практикам, жителей сельской местности Туниса неоднократно обвиняли в вере в магию, а также к всевозможным эзотерическим практикам. В уже упомянутом мной сериале «Моя дорогая теща» герои отправляют за атрибутами для проведения отворота выходца из горного региона Туниса, где проживает известный «шейх» или «дэгез» - колдун.

Все упомянутые факторы становятся причиной, по которой многие наши информанты скрывали свое происхождение или называли в качестве места рождения тот крупный центр, который находился поблизости. В связи с этим вопрос о том, как и когда носили сэфсэри в семье информанта, становился куда более сложным, чем просто интерес к биографии вещи. Когда мы беседовали с информантами, семейной парой из Суса, которым на тот момент было 32 и 38 лет, вопросы о сэфсэри получили очень разные реакции. Информант, М., с удовольствием отвечал, рассказывал о своих бабушках, в то время как его жена, К., молчала. Когда мы задали ей вопрос,

³⁹⁶ ПМА. Тунис, г. Монастир, октябрь, 2017.

она сказала, что ее бабушки носили не сэфсэри, а тахлилю и платок. Таким образом, она продемонстрировала свое происхождение – выяснилось, что ее семья жила не в Сусе, а в Энфиде, небольшом городе, расположенном между Сусом и Хаммаметом. Анализируя эту ситуацию, можно сказать, что наличие практики ношения сэфсэри в семье свидетельствует о ее высоком статусе, создавая информанту повод для гордости и демонстрации собственной идентичности. В то же время берберское прошлое семьи рассматривается как значительное понижение статуса. Несмотря на то, что в настоящее время лишь небольшое количество людей продолжают использовать в повседневной практике головные берберские покрывала, определенные вестиментарные выборы закрепляются внутри группы и маркируют ее. Так, многие девушки, которых можно было бы назвать «тексас», выбирают достаточно полихромную одежду, массивную бижутерию и пр.

Подобное отношение к берберской культуре и выходцам из некогда берберских поселений во многом является навязанным политическим конструктом. «При Бургибе и Бен Али мы были маргинализированы; арабский и французский языки, языки колонизации, взяли верх над берберским языком, который казался несовместимым с современностью»³⁹⁷, — объясняет Шериф Дергаа, уроженец Джербы и член организации «Культура и наследие амазигов». В СМИ было распространено целенаправленное осуждение ношения традиционной одежды, определенного поведения, мировоззрения и пр. Сам образ крестьян и сельских жителей закреплялся в общественном восприятии как маргинальный, «люди сельские, отсталые, грубые и невежественные, совершенно лишенные хороших манер»³⁹⁸.

В то же время важно отметить следующий парадокс: несмотря на скорее пренебрежительное отношение к берберской культуре в тунисском

³⁹⁷ Цит. по: Halleb Y. The Politics of Cultural Heritage Management in Tunisia. A Thesis Submitted to the Graduate Faculty of The University of Georgia in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree. Georgia, Athens, 2018. P. 108.

³⁹⁸ Цит. по: Ibid. P. 109.

обществе, традиционный костюм, который регулярно демонстрируется во время различных национальных праздников, чаще всего является именно берберским костюмом. Так, на Дне традиционного костюма женщины наряжаются в стилизованные или оригинальные несшитые платья, заворачиваются в покрывала³⁹⁹. На наш взгляд, это связано с тем фактом, что берберский костюм является более ярким, многосоставным. Он убедительно демонстрирует тунисское культурное многообразие, которое является одним из важнейших источников тунисской идентичности. При этом участницы подобных демонстраций костюма совмещают в нем не сочетающиеся элементы: например, несшитое платье и тюрбан, платок и расшитый золотом жилет, мужскую шашию и платье⁴⁰⁰. Все это свидетельствует о трансформации вестиментарной практики и о формировании собирательного образа тунисцев. Важно подчеркнуть, что несмотря на декларируемую публично норму многообразия, в повседневной практике тунисская культура ориентируется на городскую арабскую традицию, которая является более престижной.

Как и сэфсэри, элементы берберского костюма становились символами публичных акций. Так, 28 апреля 2019 г. в провинции Сиди-Бузид была «выдвинута спонтанная инициатива по превращению традиционного платка в эмблему сельских женщин и крестьянок»⁴⁰¹. Платок вешали на крыши домов, окна, также по центру города прошла демонстрация мужчин, держащих в руках платки⁴⁰² [Приложение 2, рис. 76, 77]. Подобная инициатива являлась реакцией на произошедшую ранее трагедию – 27 апреля утром в Сиди-Бузид произошла автомобильная авария, в результате которой

³⁹⁹ Traditional Costume Day marked in Tunisia. URL: <https://www.globaltimes.cn/page/202103/1218366.shtml> (accessed: 24.08.2021)

⁴⁰⁰ Ibid

⁴⁰¹ Le foulard emblème des travailleuses agricoles. URL: <https://www.businessnews.com.tn/Le-foulard-emb% C3% 83% C2% A8me-des-travailleuses-agricoles.520.87384.3> (accédé: 20.05.2021)

⁴⁰² Brésillon T. Les ouvrières agricoles, ces sacrifiées du modèle agricole tunisien. URL: <https://www.middleeasteye.net/fr/reportages/ouvrieres-agricoles-les-sacrifiées-du-modele-agricole-tunisiens> (accédé: 24.08.2021)

погибли женщины, ехавшие в грузовике на работу в поле⁴⁰³. В отличие от сэфсэри традиционный платок в данном случае символизировал не престиж и социальное происхождение, а тяжелый труд и несправедливость, с которыми сталкиваются женщины сельской местности Туниса. Также этот предмет называли «символом трагедии невидимого»⁴⁰⁴, имея ввиду неосведомленность и индифферентность общества относительно условий транспортировки и работы женщин в сельском хозяйстве.

Тунисский платок с цветочным принтом оказался вовлеченным не только в акции, связанные с трагедией в Сиди-Бузид. Художница и фотограф Хела Аммар создала серию фотографий «Тела говорят / Цветы на коже», который посвящен жизни тунисских ЛГБТ-активистов. В качестве художественного приема (а также из соображений безопасности) она покрыла головы и лица моделей платками, тем самым давая им возможность «отказаться от дурной славы, которую несут их лицо и личность, и позволить их телам рассказать свою собственную историю»⁴⁰⁵ [Приложение 2, рис. 78]. Интересно, что платок скрывал и мужские, и женские лица, что вкупе с обнаженной по пояс фигурой, сидящей спиной или полубоком, создавало эффект выхода за пределы гендера. В таком случае платок становился лишь завесой для сокрытия лица и маркером культуры, к которой принадлежит художница и ее модели.

В отличие от сэфсэри, который никогда не перешивался и становился материалом для изготовления других предметов, тунисский платок активно используют при изготовлении сумок, обуви, украшений и пр. Так, некоторые дизайнеры совмещают традиционную плетеную сумку коффа (kūffa) с

⁴⁰³ L'horreur du drame de Sabellat Ouled Asker racontée par les témoins URL: <https://www.businessnews.com.tn/lhorreur-du-drame-de-sabellat-ouled-asker-racontee-par-les-temoins,520,87355,3> (accédé: 24.08.2021)

⁴⁰⁴ Ibid.

⁴⁰⁵ Belhassine O. Tunisie: Portraits à fleur de peau de militants de la cause gay URL: <https://www.justiceinfo.net/fr/37371-tunisie-portraits-a-fleur-de-peau-de-militants-de-la-cause-gay.html> (accédé: 27.12.2022)

материей платка, что должно «придавать им уникальность и подлинность»⁴⁰⁶ [Приложение 2, рис. 79].

Важно отметить, что постепенно сэфсэри активно распространяется на те территории, где отсутствовала традиция ношения этого покрывала. При этом происходила определенная трансформация практики. Так, в г. Мокнин, пригороде Монастира, нам удалось зафиксировать использование пояса при ношении сэфсэри. Наш информант из Монастира прокомментировал это так: *«Это неуважение к сэфсэри, она его носит как тахлилю. Еще немного и она закрепит его фибулами»*.⁴⁰⁷

3.4 Популяризация сэфсэри в цифровом пространстве в 2010-2020-е гг.

Значимость использования социальных сетей в Тунисе невероятно высока: накануне революции 2011 г. треть населения пользовалась интернетом⁴⁰⁸. Подобная ситуация была напрямую связана с политикой президента З. Бен Али, который стремился развивать технологический сектор в стране. Благодаря этому, в 1991 г. Тунис стал первой арабской страной, в которой появилась интернет-связь. На сегодняшний день около 70 % тунисцев имеют личный мобильный телефон, более 60 % активно используют Интернет⁴⁰⁹.

События революции показали действенность коммуникации в социальной сети Facebook⁴¹⁰, которая позволяла постоянно быть в курсе происходящего в стране. Как показали наши исследования, уровень доверия

⁴⁰⁶ Foundou, une délicate touche d'authenticité qui orne votre quotidien! URL: https://linstant-m.tn/single-article/ar4083_foundou-une-delicat-touche-dauthenticite-qui-orne-votre-quotidien

⁴⁰⁷ ПМА. Мокнин, апрель 2023.

⁴⁰⁸ Dhillon A. Social Media & Revolution: The Importance of the Internet in Tunisia's Uprising (2014). URL: https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2961&context=isp_collection (дата последнего обращения: 04.05.2023)

⁴⁰⁹ Digital 2021: Tunisia. URL: <https://datareportal.com/reports/digital-2021-tunisia> (дата последнего обращения: 04.05.2023)

⁴¹⁰ Facebook принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ

к информации, публикуемой в этой соцсети, весьма высок. Мы неоднократно сталкивались с тем, что значительную часть информации о том, что происходит в стране, тунисцы почерпывали из Facebook⁴¹¹ и Youtube, а не из трансляций телевидения. Похожим образом обстоит ситуация и с информацией, касающейся культуры или наследия: большую образовательную роль играют группы, посвященные истории региона. Факты о тунисской культуре, которыми с нами делились информанты во время исследования, регулярно имели отсылки к постам в Facebook⁴¹².

Высокий рост диджитализации сказался и на биографии сэфсэри. Отчасти мы уже коснулись этой темы, описывая, какое значение имеет использование сэфсэри подружками невесты во время церемонии хаммам аруса. Необходимость сфотографироваться и выложить снимки в социальные сети является сегодня неотъемлемой частью свадебного ритуала наравне с прямыми эфирами со свадьбы в Facebook⁴¹³ или Instagram⁴¹⁴. Во многом, такая практика связана с желанием продемонстрировать праздник тем, кто не смог его посетить. Это весьма актуально в условиях повышенной миграции, когда большое количество родственников живет и работает в Европе и не может присутствовать на церемонии. В то же время, подобная демонстрация фотографий с соответствующими хештегами связана с транслированием во вне своей национальной идентичности. Также эта практика может свидетельствовать о стремлении сообщества заявить о собственном пространстве: «Этнические сообщества, нацеленные на поддержание сплоченности и создание нового способа коммуникации, рассматривают хештег как возможность очерчивать собственное пространство»⁴¹⁵.

Опубликованные фотографии в традиционных костюмах могут быть не связаны с событиями из жизни, их предназначение – ситуативное отражение

⁴¹¹ Facebook принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ

⁴¹² Facebook принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ

⁴¹³ Facebook принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ

⁴¹⁴ Instagram принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ

⁴¹⁵ Головнев А.В., Белоруссова С.Ю., Киссер Т.С. Виртуальная этничность и киберэтнография. СПб: МАЭ РАН, 2021. С. 173.

идентичности. Например, тунисская фитнес-модель Сондес Млайя, проживающая в Катаре, регулярно публикует снимки в традиционной тунисской одежде, в том числе и в сэфсэри, с подписью: «Горжусь нашей традиционной тунисской одеждой... горжусь быть тунисской девушкой»⁴¹⁶.

Интернет-пространство используется не только для трансляции своей идентичности, но и для рекламы собственного бизнеса. Так, например, в Instagram⁴¹⁷, используя хештеги, связанные с традиционной одеждой, рекламируется аренда туниССкого костюма: «В 2020 г. возможна аренда свадебного платья, рубашек мариуль фавила, сэфсэри и арабских штанов, десять вещей всего за 100 динар! Для справок звоните по телефону ****»⁴¹⁸.

Стоит также отметить коммеморативные интернет-практики, распространённые в Тунисе. В Facebook⁴¹⁹ существует большое количество групп и сообществ, направленных на обмен информацией об истории и этнографии региона. В частности, в такой группе «Память Шаший» (Memoire d'une Chechia) регулярно публикуются фотографии из прошлого региона, в том числе – изображения традиционного костюма. Во время проведения нашего исследования, мы опубликовали в этой группе пост с фотографией сэфсэри и с просьбой поделиться своими воспоминаниями о предмете. Ответ не заставил себя ждать: «Воспоминание о том, как моя бабушка пошла за продуктами...», «Все носили сэфсэри в Тунисе, до того дня, когда Бургиба вышел из своего лимузина и забрал сэфсэри у порядочной женщины под "аплодисменты" всей сумасшедшей толпы, собравшейся специально для этого»⁴²⁰ и т.д. Ряд пользователей поделились фотографиями женщин в сэфсэри, некоторые оставили в комментариях контакты тех, с кем можно связаться и провести интервью. Подобная открытость и готовность к

⁴¹⁶ Аккаунт Сондес Млайя в Instagram: <https://www.instagram.com/p/CFJhaFlgSW0/> (дата последнего обращения: 24.08.2021).

⁴¹⁷ Instagram принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ

⁴¹⁸ Аккаунт магазина: URL: <https://www.instagram.com/p/B8Vm5pln5PX/> (дата последнего обращения: 24.08.2021).

⁴¹⁹ Facebook принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ

⁴²⁰ Memoire d'une Chechia. URL: https://www.facebook.com/search/top/?q=sefsari&locale=fr_FR (accédé: 13.02.2022)

коммуникации свидетельствует также о том, что сэфсэри является важной частью культурного наследия для тунисцев.

Упомянутые интернет-практики, связанные с популяризацией традиционного покрывала, характерны не только для Туниса. Так, в Марокко в Instagram⁴²¹ был запущен флешмоб с хештегом «#Moroccan_Hayek»⁴²²: на одном снимке запечатлена женщина в хаике, в кроссовках и с сумкой McDonalds, на другом – женщина, закутанная в белую ткань, делает селфи. «Подобная инициатива должна была затронуть национальную идентичность марокканцев, напомнить им о том, что в глобализованном мире осталось место чему-то своему», пишет журналист о флешмобе⁴²³. Стоит отметить, что в качестве национального символа был выбран хаик, а не более популярный марокканский кафтан. Возможно, что здесь сыграла свою роль эстетика и лаконичность предмета.

В алжирском интернет-пространстве также существует группа людей, желающих сохранить алжирский хаик. В 2009 г. активистка Исмахан Уаре создала группу в Facebook⁴²⁴, направленную на сохранение и возрождение хаика. Ее главной целью было защитить хаик от исчезновения и забвения. С 2011 г. по ее же инициативе был организован конкурс «Мисс Хаик», при помощи которого И. Уаре стремилась «вывести хаик из заточения»⁴²⁵. В интервью она объясняет свое желание сохранить этот предмет: «Хаик – это, прежде всего, наследие арабов-амазигов-мусульман, это защищающая одежда для алжирских женщин, символ элегантности и женственности, сохраняющая для них все свободы»⁴²⁶. Объясняя, почему был выбран именно хаик, И. Уаре говорит, что тот с течением времени потерял свое истинное

⁴²¹ Instagram принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ

⁴²² Moroccan 'Hayek' Movement on Instagram Sparks Debate on Women's Clothing. URL: <https://www.moroccoworldnews.com/2019/04/271560/moroccan-hayek-movementinstagram-debate-women-clothing> (дата последнего обращения: 24.08.2021).

⁴²³ Там же.

⁴²⁴ Facebook принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ

⁴²⁵ Le voile traditionnel algerien. URL: <http://www.bnaf-dzayer.com/societe/lelection-miss-hayek-2013-le-voile-traditionnel-algerien-a-lhonneur/> (дата последнего обращения: 24.08.2021).

⁴²⁶ Ibid.

место, стал символом регресса «до такой степени, что его заменяют другим предметом одежды [хиджабом], который кажется более аутентичным». 8 марта 2009 г. по случаю Женского дня она решила организовать «День хаика», а уже в 2011 г. провела первый конкурс «Мисс хаик». Для того, чтобы принять участие, на момент интервью в 2013 г., необходимо было заполнить специальную форму на сайте, куда загружалась фотография модели в хаике. Призом для модели был хаик с вышитым именем победительницы и чек на 10 000 динаров для победителя-фотографа.

На наш взгляд, большое значение в дальнейшем развертывании биографии предмета (сэфсэри или хаика) играет существующее в культуре представление о красоте и прямая связь между красотой и белым покрывалом. Несомненно, красота предмета играла свою роль и ранее: сэфсэри никогда не поступали так, как с другими, шерстяными покрывалами; из него не шили наволочки и не использовали как скатерть, несмотря на то, что он был достаточно прочным. Продолжение использования сэфсэри как головного покрывала также во многом связано с его привлекательностью: цветом, блеском, фактурой. Пожалуй, эта привлекательность могла играть большее значение, нежели политические нападки на предмет.

Эстетизация предмета также связана с разрывом в традиции обязательного ношения. Сегодня можно использовать сэфсэри по своему желанию, руководствуясь собственными предпочтениями и убеждениями. Предмет переходит в сферу красоты и эстетики. Так, фотохудожник Герберт Ипма, проводя исследование в Марокко, фотографирует двух женщин в сэфсэри и любителю сочетанием цветов и красок: «Две женщины, одетые в традиционную одежду, стоят лицом к стене на небольшой рыночной площади в Эс-Сувейре, чтобы не смотреть в глаза незнакомцам. Белая,

сотканная на ткацком стане одежда здесь прекрасно дополняет нежно-розовые тона старой городской стены»⁴²⁷.

Значительную роль в запечатлении использования сэфсэри или хаика играет изобразительное искусство. Многие современные тунисские художники (Салма Бен Аиша, Бади Шушен, Виктор Сарфати, Мохтар Хнен и др.) изображают на своих полотнах городскую повседневность, используя образ женщины в белом покрывале [Приложение 2, рис. 80, 81]. Подобный художественный прием позволяет безошибочно определить регион – Магриб, однако, более узкую локальность опознать гораздо сложнее, поскольку медина в Алжире или Тунисе могут выглядеть похожими, а женщины в белых покрывалах встречаются и там, и там. Таким образом, подобное изображение отсылает к общемагрибинской городской культуре, которая, во многом, формировалась в схожем социально-политическом контексте. Образ женщины в сэфсэри становится распространенным не только в академической живописи, но и в digital-искусстве Магриба. Пользователи Интернета активно создают всевозможные коллажи, используя фотографии знаменитостей и накладывая на них изображение сэфсэри, берберские татуировки и другие культурные атрибуты [Приложение 2, рис. 82, 83]. Изображение женщины в сэфсэри можно встретить и в городском ландшафте: так, например, подобные граффити украшают стены домов (в том числе – государственных учреждений) в г. Набеуль [Приложение 2, рис. 84, 85].

Такое активное использование сэфсэри в визуальном пространстве характерно и для изготовления сувенирной продукции: статуэтки женщин в белом покрывале, изображения на брелках, керамике, подарочных открытках [Приложение 2, рис. 86, 87]. Растиражированный образ становится визитной карточкой региона.

⁴²⁷ Ypma H. Marocco Modern. London: Thames & Hudson. 2010. P. 84.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Начиная исследование, мы были убеждены в линейном развитии и трансформации традиции ношения головного покрывала сэфсэри: анализируя письменные и визуальные источники, у нас складывалось впечатление, что сэфсэри – это архаический элемент женского костюма, который после прихода к власти первого президента Х. Бургибы сохранился лишь в семейных воспоминаниях, на фотографиях и надевался во время национальных праздников. Однако, проведя полевое исследование, мы пришли к выводу о том, что взятый нами для описания и анализа предмет аккумулирует в себе куда больше смыслов, нежели нам казалось.

Головное покрывало на протяжении многих веков являлось неотъемлемой частью женского костюма в Тунисе: как сельского, так и городского. Существовали различные нормы, которые регулировали ношение покрывала: религиозные и нормы обычного права. Традиционно головное покрывало рассматривалось как предмет, обладающий защитной, магической функцией, способный оградить его обладательницу от сглаза. В связи с этим большое значение придавалось как материалу, из которого изготавливалось покрывало, так и тем символам, которые на нем изображались. Помимо сглаза, этот предмет также должен был защищать честь семьи, к которой принадлежала женщина. В период византийского правления за покрывалом закрепляется значение атрибута высокого социального статуса. Распространившийся на территории Северной Африки ислам закрепил практику ношения покрывала как обязательную, что сделало покрывание головы одним из маркеров исповедания мусульманской религии для женщин. Таким образом, на протяжении длительного времени вокруг практик покрывания головы в Тунисе сформировался сложный мультикультурный контекст. Появившееся в XIX в. головное покрывало сэфсэри аккумулировало в себе целый спектр значений, каждое из которых связано с понятием тунисской традиции: так, сэфсэри «говорило» о том, что

его обладательница принадлежит к определенному социальному классу горожан, что она имеет возможность не работать (а, значит, доход ее семьи достаточно высок), что она обладает определенным региональным и этническим происхождением.

События XX в. внесли значительные перемены в устоявшуюся повседневную практику. Сначала женское покрывание головы стало обсуждаться среди интеллектуалов того времени, которые ставили под сомнение саму необходимость сохранения практики и ее соотношение с исламом. Одновременно с этим покрывала использовались во время войны за независимость в странах Магриба (прежде всего, в Алжире и Тунисе) как инструменты невидимости, их надевали как для «отвода глаз», так и для сокрытия под покрывалом оружия. После обретения Тунисом независимости, президент Х. Бургиба начал проводить планомерную политику изменения внешнего облика тунисской женщины. Важным шагом на пути к этому стали акции снятия покрывал, которые президент проводил самолично. Несмотря на это, многие женщины продолжили носить сэфсэри, прислушиваясь к мнению мужей, которые не желали, чтобы их женщины снимали покрывала и начинали работать. Хотя пропаганда бургибистской эпохи создавала впечатление, что большинство тунисцев поддержали проводимые президентом реформы, наши полевые материалы свидетельствуют об обратном: именно позиция мужчины по отношению к покрывалу играла решающую роль. С учетом того, что на момент проведения исследования мы регулярно наблюдали ношение сэфсэри женщинами старше пятидесяти лет, можно с уверенностью заявить о том, что далеко не все поддержали трансформацию внешнего облика женщины.

Другим важным событием в «биографии» предмета стало появление хиджаба, который постепенно стал наиболее популярным элементом женского костюма. Популярность хиджаба была обусловлена как увеличением мусульманской риторики в арабских СМИ, так и самой формой

предмета, который не требовал особых финансовых затрат (в отличие от шелкового покрывала, например) или специальных навыков ношения (хотя определенное умение, конечно, было нужно). Появившиеся в то же время синтетические сэфсэри не могли составить хиджабу конкуренцию, однако, они также активно использовались в повседневности, прежде всего, в тех регионах, где ранее сэфсэри не использовали. Это было связано с удешевлением предмета (и, следовательно, увеличением его доступности), а также с возможностью позаимствовать тот символический капитал, которым было наделено само сэфсэри вне зависимости от материала. Со временем хиджаб и сэфсэри составили единый комплекс, который позволял женщинам сформировать «идеальное» высказывание о себе, гармоничное и с точки зрения религии, и с точки зрения традиции. В то же время наличие хиджаба позволяло упростить практику ношения: сегодня можно встретить женщин, накинувших сэфсэри на плечи как шарф или надевших его как римскую тогу [Приложение 2, рис. 88-90].

В XXI в. сэфсэри становится предметом, который олицетворяет собой тунисскую традиционную культуру. Его активно используют во время ритуалов (прежде всего, свадебных), национальных фестивалей. Образ женщины в сэфсэри украшает собой сувенирную продукцию, картины тунисских художников, городские граффити и т.д. В то же время сэфсэри постепенно утрачивает связь с тем высоким социальным статусом, которым когда-то нужно было обладать, чтобы носить эту вещь. Так, в Монастире мы наблюдали женщину, которая была одета в сэфсэри, и при этом сидела на земле и просила милостыню [Приложение 2, рис. 91]. Подобная картина вызвала у нас определенный диссонанс: она сочетала в себе некогда несочетаемые элементы – сэфсэри и бедность.

Постоянно трансформируя свое символическое значение, сэфсэри является объектом и политического, и ритуального, и, отчасти, повседневного дискурсов современного тунисского города. Универсальная

форма покрывала, его нейтральный цвет, удобный размер⁴²⁸, приятный на ощупь материал – все эти характеристики позволяют на протяжении XX-XXI вв. «пересобрать» символическое и практическое значение сэфсэри, тем самым обеспечивая его устойчивость в культуре. Оно может стать свидетельством античного прошлого Туниса, которое является важным элементом тунисской идентичности, а может презентоваться как куда более правильный, с точки зрения ислама, хиджаб, закрывающий все тело, а, при желании, и лицо. Сэфсэри может стать инструментом правосудия и укрыть женщину от осуждающих взглядов в суде, а может выступать в качестве предмета, скрывающего сексуальное желание женщины или, например, украденные вещи.

Сэфсэри в свою очередь оказывается инструментом для разных социальных групп. Так, его используют в политических целях для привлечения на свою сторону тех, кто придерживается консервативных или, напротив, либеральных взглядов. В зависимости от контекста сэфсэри может стать предметом, выступающим в качестве иллюстрации архаичности и ничтожности⁴²⁹ или напротив – как национальный символ, который требует особого отношения и уважения. Его смутное происхождение и очевидное сходство с покрывалами Магриба позволяют выстраивать политические связи и рассуждать о единстве магрибинской культуры. Отсутствие непосредственной связи с мусульманским дискурсом делает возможным присвоение этого предмета как правыми, так и левыми политическими активистскими группами, например, ЛГБТ-сообществом Туниса.

Подобная пластичность предмета становится причиной его устойчивости в культуре: принадлежа одновременно разным дискурсам и разным культурным сообществам, сэфсэри избегает участи других тунисских покрывал, продолжая сохраняться внутри социальной практики Туниса. И.

⁴²⁸ Если сравнить с семиметровым покрывалом, которое уже не используется.

⁴²⁹ Так Бургиба называл сэфсэри; см. подробнее: *Entre voile et modernité, il faut bien choisir!* URL: <https://nawaat.org/portail/2014/01/04/entre-voile-et-modernite-il-faut-bien-choisir/> (дата последнего обращения: 10.04.2020).

Утехин, рассуждая о феномене «любимых» вещей, отметил, что «некоторым вещам везет больше – со временем они превращаются в ценный антиквариат, в вещь “для глядения”» и что такая «жизненная траектория» заложена в предмет с самого его создания, «и потому у всякой даже вполне практической вещи есть свое лицо, и однажды это лицо может стать важнее прямого предназначения»⁴³⁰.

⁴³⁰ Утехин И. Любимые вещи // Неприкосновенный запас. – 2004. – № 1. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2004/1/lyubimye-veshhi.html> (дата последнего обращения: 06.12.2022).

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

ИСТОЧНИКИ

Полевые материалы этнографических экспедиций

1. Полевые материалы автора (ПМА). Тунис, г. Монастир, август, 2017
2. ПМА. Тунис, г. Сус, сентябрь, 2017
3. ПМА. Тунис, г. Монастир, Сус, Махдия, октябрь, 2017
4. ПМА. Тунис, г. Тунис, Набеуль, Бизерта, ноябрь-декабрь, 2017
5. ПМА. Тунис, г. Монастир, январь, 2018
6. ПМА. Тунис, г. Тунис, февраль, 2018
7. ПМА. Тунис, г. Тузэр, Матмата, март, 2018
8. ПМА. Тунис, г. Кайруан, Эль-Джем, апрель, 2018
9. ПМА. Тунис, г. Табарка, май, 2018
10. ПМА. Тунис, г. Монастир, июнь-август, 2018
11. ПМА. Тунис, г. Тунис, сентябрь, 2018
12. ПМА. Тунис, г. Монастир, Ксар-Халлель, август, 2019
13. ПМА. Тунис, г. Сус, Тунис, Набеуль, Сфакс, сентябрь, 2019
14. ПМА. Тунис, г. Кайруан, Ксар-Халлель, Монастир, октябрь, 2019
15. ПМА. Тунис, г. Монастир, Сус, Махдия, Ксар-Халлель, Мокнин, Кхнисс, апрель-май, 2023

Исторические источники

1. Коран. Перевод и комментарии И.Ю.Крачковского. Под редакцией В.И.Беляева [Предисловия В.И.Беляева и П.А.Грязневича]. Изд. 2-е. – М. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. – 727 с.

2. Лев Африканский. Африка – третья часть света / Перевод с итальянского, комментарий и статья В. В. Матвеева; Отв. ред. Д. А. Ольдерогге. – Л.: Наука. Ленингр. отделение, 1983. – 512 с.
3. Bourguiba H. Le voile. [Electronic resource] / H. Bourguiba. – URL: <http://indigenous-civilisation.over-blog.com/2018/03/le-voile-l-etendard-tunisien-vendredi-11-janvier-1929-decidement-il-tient-bon-discours-enflammes-raisonnements-impeccables-conferenc> (accédé: 20.08.2021).
4. Ibn Khaldûn. The Muqaddimah: An Introduction to History. Translated from the Arabic by F. Rosenthal, ed. and abridged by N.J. Dawood / Ibn Khaldûn. – Princeton University Press (Bollingen Series), 1989. – 465 p.

Опубликованные документы

1. Code du Statut Personnel. Republique Tunisienne. Publications de l'Imprimerie Officielle de la République Tunisienne, 2012. – 171 p.

Источники личного происхождения

1. Белый А. Путевые заметки. Т. 1. Сицилия и Тунис / А. Белый. – Берлин: Геликон, 1922. – 310 с.
2. Memmi A. La Statue de sel / A. Memmi. – Paris: Corr ea, 1953. – 292 p.
3. Hammadou G. Veils of My Youth / G. Hammadou // Transition. – 1999. – № 80. – Pp. 60-71.

Публикации в СМИ

На арабском языке

- <https://www.middleeasteye.net/fr/reportages/ouvrieres-agricoles-les-sacrifiees-du-modele-agricole-tunisiens> (accédé: 24.08.2021)
3. Gross T. Remembering Islamic Feminist Fatema Mernissi. [Electronic resource] / T. Gross. – URL: <https://www.npr.org/2015/12/10/459223430/remembering-islamic-feminist-fatema-mernissi> (accessed: 24.08.2021)
 4. Dhillon A. Social Media & Revolution: The Importance of the Internet in Tunisia’s Uprising (2014). [Electronic resource] / A. Dhillon. – URL: https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2961&context=isp_collection (accessed: 04.05.2023)
 5. Double attack in Tunis: ‘There are people who don’t want a stable Tunisia’. – URL: <https://www.france24.com/en/20190629-tunisia-terrorism-dual-suicide-attack-tunis-stability-essebsi-tunis-police-security> (accessed: 20.03.2021)
 6. Entre voile et modernité, il faut bien choisir! [Ressource électronique] – URL: <https://nawaat.org/portail/2014/01/04/entre-voile-et-modernite-il-faut-bien-choisir/> (accédé: 10.04.2020)
 7. Foundou, une délicate touche d'authenticité qui orne votre quotidien! [Ressource électronique] – URL: https://linstant-m.tn/single-article/ar4083_foundou-une-delicate-touche-dauthenticite-qui-orne-votre-quotidien (accédé: 10.04.2020)
 8. “Habib Ben Ali Bourguiba, successor to Hannibal, died on April 6th, aged 96”. The Economist. 13.04.2000. [Electronic resource] – URL: <https://www.economist.com/obituary/2000/04/13/habib-bourguiba> (accessed: 24.08.2021)
 9. How people in Muslim countries prefer women to dress in public. [Electronic resource] – URL: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/01/08/what-is-appropriate-attire-for-women-in-muslim-countries/> (accessed: 24.08.2021).

10. Islamic Headdress Influences How Emotion is Recognized from the Eyes. [Electronic resource] – URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3322610/> (accessed: 24.08.2021).
11. “It Was a Way to Destroy Our Lives:” Tunisian Women Speak Out on Religious Discrimination. [Electronic resource] – URL: <https://www.ictj.org/news/tunisia-women-speak-out-religious-discrimination-TDC> (accessed: 20.05.2021)
12. Kiswa al-Kabira. [Electronic resource] – URL: <https://trc-leiden.nl/trc-needles/regional-traditions/middle-east-and-north-africa/pre-modern-middle-east-and-north-africa/kiswa-al-kabira> (accessed: 20.05.2021)
13. L’horreur du drame de Sabellat Ouled Asker racontée par les témoins. [Ressource électronique] – URL: <https://www.businessnews.com.tn/lhorreur-du-drame-de-sabellat-ouled-asker-racontee-par-les-temoins,520,87355,3> (accédé: 24.08.2021)
14. La circulaire 108 suscite le polemique a l’assemblee nationale. [Ressource électronique] – URL: <https://www.businessnews.com.tn/tunisie--la-circulaire-108-suscite-la-polemique-a-lassemblee-nationale,520,38095,3> (accédé: 20.05.2021)
15. Lafrance C., Nasraoui W. Tunisie: « J’ai peur que l’interdiction du niqab ne s’arrête pas aux bâtiments publics». [Ressource électronique] – URL: <https://www.jeuneafrique.com/803990/politique/tunisie-jai-peur-que-linterdiction-du-niqab-ne-sarrete-pas-aux-batiments-publics/> (accédé: 20.05.2021)
16. Le foulard emblème des travailleuses agricoles. [Ressource électronique] – URL: <https://www.businessnews.com.tn/Le-foulard-embl%C3%83%C2%A8me-des-travailleuses-agricoles,520,87384,3> (accédé: 20.05.2021)

17. Le voile traditionnel algérien. [Ressource électronique] – URL: <http://www.bnat-dzayer.com/societe/lelection-miss-hayek-2013-le-voile-traditionnel-algerien-a-lhonneur/> (accédé: 24.08.2021).
18. Libyan women's Farrashia. [Electronic resource] – URL: <https://www.libyaobserver.ly/culture/libyan-women%E2%80%99s-farrashia> (accessed: 24.08.2021).
19. Moroccan 'Hayek' Movement on Instagram Sparks Debate on Women's Clothing. [Electronic resource] – URL: <https://www.morocoworldnews.com/2019/04/271560/moroccan-hayek-movementinstagram-debate-women-clothing> (accessed: 24.08.2021).
20. Paris: Des Femen, dont une Tunisienne, brûlent le drapeau salafiste devant la Grande Mosquée. [Ressource électronique] – URL: https://www.webdo.tn/2013/04/03/paris-des-femen-dont-une-tunisienne-brulent-le-drapeau-salafiste-devant-la-grande-mosquee/#.YSGgjN_sSM8 (accédé: 24.08.2021)
21. Q&A with Rajaa Ben Slama: Tunisia's Islamist-secular divide. [Electronic resource] – URL: <https://egyptindependent.com/qa-rajaa-ben-slama-tunisia-s-islamist-secular-divide/> (accessed: 24.08.2021)
22. Ruscio A. Le voile islamique, Habib Bourguiba et les socialistes français. [Ressource électronique] – URL: <https://orientxxi.info/magazine/le-voile-islamique-habib-bourguiba-et-les-socialistes-francais,3482> (accédé: 24.08.2021).
23. Sefseri traditionnel. [Ressource électronique] URL: <http://www.artisansdart.tn/habillement/895-sefseri-traditionnel.html> (accédé: 24.08.2021).
24. Slurs like 'letter box' are more problematic than we think: How discriminatory language travels. [Electronic resource] – URL: <https://blogs.lse.ac.uk/europpblog/2018/09/07/slurs-like-letter-box-are-more-problematic-than-we-think-how-discriminatory-language-travels/> (accessed: 20.03.2021)

25. Tunisia bans niqab in government buildings. [Electronic resource] – URL: <https://www.bbc.com/news/world-africa-48888144> (accessed: 20.03.2021)
26. Tunisia: FEMEN activist Amina Sboui, in court with no veil. [Electronic resource] – URL: https://www.ansamed.info/ansamed/en/news/sections/generalnews/2013/07/05/Tunisia-FEMEN-activist-Amina-Sboui-court-no-veil_8978903.html (accessed: 24.08.2021)
27. Tunisie: début du procès de la Femen Amina. [Ressource électronique] – URL: https://www.challenges.fr/afp/tunisie-debut-du-proces-de-la-femen-amina_200287 (accédé: 24.08.2021)
28. Traditional Costume Day marked in Tunisia. [Electronic resource] – URL: <https://www.globaltimes.cn/page/202103/1218366.shtml> (accessed: 24.08.2021)
29. JCC 2017: Le Sefsari mis à l'honneur : Revenons sur l'histoire d'une pièce typiquement tunisienne! [Ressource électronique] – URL: <http://www.wepostmag.com/jcc-2017-le-sefsari-mis-a-lhonneur-revenons-sur-lhistoire-dun-mode-vestimentaire-traditionnel-tunisien/> (accédé: 24.08.2021)
30. Jomier A. Secularism and State Feminism: Tunisia's Smoke and Mirrors. [Electronic resource] – URL: <https://booksandideas.net/Secularism-and-State-Feminism.html> (accessed: 10.04.2020)
31. Why veil restrictions increase the risk of terrorism in Europe. [Electronic resource] – URL: <https://blogs.lse.ac.uk/europpblog/2019/12/17/why-veil-restrictions-increase-the-risk-of-terrorism-in-europe/> (accessed: 20.03.2021)

На русском языке

1. Аляутдинов Ш. Сглаз в исламе. [Электронный ресурс] – URL: <https://umma.ru/sglaz/> (дата последнего обращения: 27.12.2022)

2. Аяты и хадисы о хиджабе. [Электронный ресурс] – URL: <https://fatwaonline.net/?view=question&id=13998> (дата последнего обращения: 27.12.2022)
3. Эксперт: Ношение никаба – традиция, а не норма шариата». [Электронный ресурс] – URL: <https://www.dw.com/ru/эксперт-ношение-никаба-традиция-а-не-норма-шариата/a-19531750> (дата последнего обращения: 24.08.2021).

Группы в социальных сетях и форумы

1. CHOUF. [Electronic resource] — URL: <https://m.facebook.com/chouftn/?paipv=0&eav=AfZ-19BiwxJcD3PiRTN62p-RZzMMf6nGyYzmST9xjgFyAAAHFy1ZvQkT6kUyyq38KsQ> (accessed: 13.02.2022)
2. Les Archives tunisiennes. [Ressource électronique] — URL: <https://www.facebook.com/groups/1609440849312825/> (accédé: 13.02.2022)
3. Memoire d'une Chechia. [Ressource électronique] — URL: https://www.facebook.com/groups/memoiredunechechia?locale=fr_FR (accédé: 13.02.2022)
4. “Tunis hijir b’ad 25 juillet”. [Electronic resource] — URL: <https://www.facebook.com/groups/264082207915508/permalink/283424645981264/> (accessed: 24.08.2021).
5. Ya Biladi. «Hijabe et mini short». [Electronic resource] — URL: <https://www.yabiladi.com/forum/hijabe-mini-short-1-8708779-page=2.html> (accessed: 24.08.2021).

Онлайн-коллекции музеев

Women's head ornament (sarma). The Israel Museum, Jerusalem. [Electronic resource] – URL: <https://www.imj.org.il/en/collections/363432> (accessed: 27.12.2022)

Справочные ресурсы

1. Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. Chèche. [Ressource électronique]. – URL: <https://www.cnrtl.fr/etymologie/ch%C3%A8che> (accédé: 27.12.2022)
2. Digital 2021: Tunisia. [Electronic resource]. – URL: <https://datareportal.com/reports/digital-2021-tunisia> (accessed: 04.05.2023)
3. Ennejma Ezzahra. Centre des Musiques Arabes Méditerranéennes. [Ressource électronique]. – URL: <http://phonotheque.cmam.tn/archives/fonds/> (accédé: 27.12.2022)
4. Euratlas. History and Geography of Europe and the World. [Electronic resource]. – URL: https://www.euratlas.net/index_en.html (accessed: 27.12.2022)

Визуальные источники

Художественное и документальное кино:

1. «Битва за Алжир» (1966). [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=pn4ES6fkWfU> (дата последнего обращения: 24.08.2021)
2. “A Summer in La Goulette” (1996). URL: <https://artify.tn/en/media/5d42c31867f2cf03a9e3d4d0/a-summer-in-la-goulette> (accessed: 24.12.2022)

3. Bourguiba et la Femme. [Electronic resource]. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=bpp8W7G10eU> (accédé: 24.08.2021).
4. К/с «Сваты на пороге» (Al-ḥūtṭāb ‘al bāb) [Electronic resource]. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=-dHvtpNRt0A> (accessed: 24.08.2021).
5. К/с «Моя дорогая теща» (Nsibti Al-‘aziza) [Electronic resource]. – URL: https://www.youtube.com/watch?v=z_fU1hN0mKs&t=711s (accessed: 24.08.2021).
6. Lbas al-ḥalqat 21 - ḥalifa w mabruka. [Electronic resource]. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=0DapP41Q0e4&t=49s> (accessed: 24.08.2021).

Фотографии:

1. Портреты алжирских женщин времен антиколониальной войны от Марка Гаранджера (Marc Garanger). [Электронный ресурс] – URL: <https://cameralabs.org/3635-portrety-alzhirskikh-zhenshchin-vremen-antikolonialnoj-vojny-ot-marka-garandzhera-marc-garanger> (дата последнего обращения: 24.08.2021).
2. Belhassine O. Tunisie: Portraits à fleur de peau de militants de la cause gay. [Ressource électronique] / O. Belhassine. – URL: <https://www.justiceinfo.net/fr/37371-tunisie-portraits-a-fleur-de-peau-de-militants-de-la-cause-gay.html> (accédé: 27.12.2022)

ЛИТЕРАТУРА

1. Албогачиева М. С.-Г. Хиджаб современной мусульманки: традиция или мода? / М. С.-Г. Албогачиева // Minbar. Islamic Studies. – 2020. – № 13 (3). – С. 578-602.

2. Баранов Д.А. О чем молчат вещи / Д.А. Баранов // Российская антропология и “онтологический поворот” / отв. ред. С.В. Соколовский. – М.: ИЭА РАН, 2017. – С. 33-83.
3. Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры / Р. Барт. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. – 512 с.
4. Богатырев П. Г. Функции национального костюма в Моравской Словакии / Богатырев П.Г. // Вопросы теории народного искусства. – М., 1971. – С. 297-366.
5. Болонь Ж.-К. О женской стыдливости. Женщины скрытые, раскрытые, распознанные / Ж.-К. Болонь. – М.: Текст, 2014. – 448 с.
6. Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. Часть 1. Роль среды. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 496 с.
7. Бурдьё П. Практический смысл / П. Бурдьё. — СПб.: Алетейя, 2001 г. — 562 с.
8. Бурдьё П. Социология социального пространства / П. Бурдьё. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2017. – 288 с.
9. Вейн П., Браун П., Тебер И., Руш М., Патлажан Э. История частной жизни. Под общей редакцией Филиппа Арьеса и Жоржа Дюби. Том 1.

- От Римской империи до начала второго тысячелетия / П. Вейн, П. Браун, И. Тебер, М. Руш, Э. Патлажан. – М.: Новое литературное обозрение, 2017. – 800 с.
10. Володина М.А. Берберы Северной Африки: культурная и политическая эволюция (на примере Марокко) / М.А. Володина. – М.: ИМЭМО РАН, 2011. – 112 с.
11. Вудворд С. Почему женщины носят то, что они носят / С. Вудворд. – М.: Новое литературное обозрение, 2022. – 208 с.
12. Гапова Е. Классы наций: феминистская критика нациостроительства / Е. Гапова. – М.: Новое литературное обозрение, 2016. – 368 с.
13. Гирц К. Постфактум. Две страны, четыре десятилетия, один антрополог / К. Гирц. – М.: Новое литературное обозрение, 2020. – 288 с.
14. Головнев А.В., Белоруссова С.Ю., Киссер Т.С. Виртуальная этничность и киберэтнография / А.В. Головнев, С.Ю. Белоруссова, Т.С. Киссер. – СПб: МАЭ РАН, 2021. – 280 с.
15. Дьяков Н.Н. Ал-Хаддад, Ат-Тахрир. О положении женщины в шариате и обществе. Рецензия на книгу / Н.Н. Дьяков // Ислам в современном мире. – 2021. – Том 17. – № 2. – С. 163–174.

16. Дьяков Н.Н. Марокко. История, культура, религия / Н.Н. Дьяков. – СПб: Изд-во СПбГУ, 1993. – 184 с.
17. Елфимов В.О. Политический полиюридизм в мусульманских регионах бывшего СССР (1917-1928) / В.О. Елфимов // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Юридические науки». – 2007. – Том 20 (59). – № 2. – С. 200–205.
18. Емельяненко Т.Г. Ислам и традиционная культура в современном Узбекистане: особенности взаимодействия / Т.Г. Емельяненко. // Ислам в современном мире. – 2022. – 17(4). – С. 171-186.
19. Емельяненко Т.Г. Паранджа в традиционном костюме бухарских евреев / Т.Г. Емельяненко // Этнографическое обозрение. – 2011. – № 5. – С. 118-125.
20. Емельяненко Т.Г. Традиционные ткани у таджиков / Т.Г. Емельяненко. // Таджики: история, культура, общество. Сб. статей (сост. Р.Р. Рахимов, отв. ред. М.Е. Резван). – СПб: МАЭ РАН, 2014. – С. 342-365.
21. Жюльен Ш.-А. История Северной Африки (Тунис. Алжир. Марокко). С древнейших времён до арабского завоевания (647 год) / Ш.-А. Жюльен. – Т. 1. – М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1961. – 427 с.

22. Жюльен Ш.-А. История Северной Африки (Тунис, Алжир, Марокко). От арабского завоевания до 1830 года / Ш.-А. Жюльен. – Т. 2. – М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1961. – 423 с.
23. Завадовский Ю.Н. Тунисский диалект арабского языка / Ю.Н. Завадовский. – М.: Изд-во «Наука», 1979. – 106 с.
24. Иванов Н.А. Османское завоевание арабских стран. 1516–1574 / Н.А. Иванова. – М.: Изд-во «Наука», 2001. – 287 с.
25. Кобищанов Ю.М. История распространения ислама в Африке / Ю.М. Кобищанов. – М.: Изд-во «Наука», 1987. – 223 с.
26. Копытофф И. Культурная биография вещей: товаризация как процесс / И. Копытофф // Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В. Вахштайна. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. – С. 134 – 166.
27. Коровкина А.Ю. Место и роль магии в народной культуре Туниса до 20-х годов XX века / А.Ю. Коровкина // Вестник Санкт-Петербургского университета. – Сер. 13. – Вып. 1. – 2016. – С. 19–26.
28. Коровкина А.Ю. Народная культура в современном Тунисе / А.Ю. Коровкина. – М.: ИД «Медина», 2019. – 288 с.

29. Кузнецов В.А. Проблема светскости в странах «Арабского пробуждения»: тунисская версия / В.А. Кузнецов // Вестник Московского ун-та. Сер. 25. Международные отношения и мировая политика. – 2013. – № 4. – С. 39–74.
30. Ланда Р. Г. Бургиба и бургибизм / Р. Г. Ланда // Восток (Oriens). – 2017. – № 1(103) – С. 54-83.
31. Ланда Р.Г. История Туниса. XX век / Р.Г. Ланда. – М.: Институт востоковедения РАН, 2017. – 220 с.
32. Лобачева Н.П. К истории паранджи / Н.П. Лобачева // Этнографическое обозрение. – 1996. – № 6. – С. 78–92.
33. Лобачева Н.П. К истории среднеазиатского костюма (женские головные накидки-халаты) / Н.П. Лобачева // Советская этнография. – 1965. – № 6. – С. 34–49.
34. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко / Б. Латур. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 384 с.
35. Медушевский Н.А., Савичева П.Ю. Права женщин в современном Тунисе: прошлые достижения и взгляд в будущее / Н.А. Медушевский, П.Ю. Савичева // Theories and Problems of Political Studies. – 2021. – Vol. 10. – Iss. 2 A. – С. 20–21.
36. Моисеева Е.Н. Память об античном прошлом во французском колониальном дискурсе последней трети XIX в.: «места памяти» в

- контексте колониальной пропаганды / Е.Н. Моисеева // Гуманитарные и юридические исследования. – 2017. – № 4. – С.87-93.
- 37.Мягкова М.И. Национальный Союз тунисских женщин как пример женской неправительственной организации в арабском мире / М.И. Мягкова // Вестник МГИМО Университета. – 2010. – № 6 (15). – С. 278-282.
- 38.Новейшая история арабских стран Африки. 1917-1987 / Отв. ред. В.В. Наумкин. – М.: Наука, 1990. – 472 с.
- 39.Новик А. А. От платка к хиджабу: головные уборы албанок-мусульманок в XX — начале XXI в. / А.А. Новик // Вестник антропологии. – 2022. – № 4. – С. 101–122.
- 40.Нора П. Франция – память / П. Нора. – СПб: Издательство СПбГУ, 1999. – 326 с.
- 41.Олсон Л. «Расписная невеста» как эмблема идентичности: помаки Южной Болгарии / Л. Олсон // Вестник СПбГУ. Язык и литература. – 2017. – Т. 14. – Вып. 3. – С. 326-340.
- 42.Плампер Я. История эмоций / Я. Плампер. – М.: Новое литературное обозрение, 2018. – 568 с.
- 43.Пугаченкова Г.А. К истории «паранджи» / Г.А. Пугаченкова // Советская этнография. – 1952. – № 3. – С. 191–195.

- 44.Рахимов Р.Р. "Завеса тайны" (о традиционном женском затворничестве в Средней Азии) / Р.Р. Рахимов // Этнографическое обозрение. – 2005. – № 3. – С.4–19.
- 45.Рибейро Э. Мода и мораль / Э. Рибейро. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. – 264 с.
- 46.Рыжкова Е.А. Основные направления развития законодательства Туниса о личном статусе / Е.А. Рыжкова // Московский журнал международного права. – 2000. – № 3. – С. 220–238.
- 47.Соколова А.В. Семейные реликвии и еврейская память / А.В. Соколова // Антропологический форум. – 2013. – № 19. – С. 4–44.
- 48.Спивак Г.Ч. Могут ли угнетенные говорить? / Г.Ч. Спивак // Введение в гендерные исследования. Ч.II. – СПб, 2001. – С. 649–670
- 49.Сухарева О.А. С. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии / О.А. Сухарева // Среднеазиатский этнографический сборник. – М., 1954. – С. 299–353.
- 50.Сэмпсон Э. Осязаемое время: одежда как носитель памяти / Э. Сэмпсон // Теория моды. – 2023. – № 67 (1). – С. 125–133.
- 51.Токарев С.А. К методике этнографического изучения материальной культуры / С.А. Токарев // Советская этнография. – 1970. – № 4. – С. 3–17.

52. Утехин И. Любимые вещи [Электронный ресурс] / И. Утехин // Неприкосновенный запас. – 2004. – № 1. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2004/1/lyubimye-veshhi.html> (дата последнего обращения: 06.12.2022).
53. Фаис-Леутская О. Д. «Вопрос о хиджабе» в Италии: реакции государства, отношение населения / О.Д. Фаис-Леутская // Вестник антропологии. – 2022. – № 4. – С. 146–163.
54. Фанон Ф. Черная кожа, белые маски (пер. с франц. Дмитрия Тимофеева) [Электронный ресурс] / Ф. Фанон // Новое литературное обозрение. – 2020. – № 1 (161). URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/161_nlo_1_2020/article/21969/ (дата последнего обращения: 27.12.2022)
55. Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году / М. Фуко. – СПб: Наука, 2011. – 544 с.
56. Фурсова Е.Н. Берберский вопрос и проблема самоидентификации коренного населения Северной Африки на примере современного алжирского общества / Е.Н. Фурсова // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. – 2018. – Т.10. – Вып. 2. – С. 254-268.
57. Харден Д. Финикийцы. Основатели Карфагена. – М.: Центрполиграф, 2004. – 263 с.

58. Харре Р. Материальные объекты в социальных мирах / Р. Харре // Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В. Вахштайна. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 118-133.
59. Царева Е.Г. Женская головная накидка фаранджи – некоторые данные к вопросу происхождения /Е.Г. Царева // Мода и дизайн: исторический опыт – новые технологии. Материалы 13-ой Международной конференции / Под ред. Н.М. Калашниковой. – СПб.: СПГУТД, 2010. – С. 105—111.
60. Ahmed L. Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate / L. Ahmed. – New Haven and London: Yale University Press, 1992. – 296 p.
61. Alharathy S. Libyan Costume: The Jard. [Electronic resource] / S. Alharathy. – URL: <https://www.libyaobserver.ly/culture/libyan-costume-jard> (accessed: 24.08.2021).
62. Anti-Veiling Campaigns in the Muslim World. Gender, Modernism and the Politics of Dress / Ed. by Cronin S. – London: Routledge, 2016. – 304 pp.
63. Ayoun R. Les Juifs livournais à Tunis au XVIII e siècle et audelà /R. Ayoun // Revue Européenne des Études Hébraïques / Hors-Serie: À la Mémoire de Richard Ayoun. – 2008. – Pp. 26 – 65.

64. Alaoui R. Costumes et parures du Maroc / R. Alaoui. – Courbevoie: A.C.R. Edition, 2003. – 336 p.
65. Allenby J. Re-inventing cultural heritage: Palestinian traditional costume and embroidery since 1948 / J. Allenby // Silk Roads, Other Roads: Proceedings of the 8th Biennial Symposium of the Textile Society of America. – Northampton, Massachusetts, 2002. – Pp. 1–12.
66. Bayram A., Ben Tanfous A., Louis A., Sethom S., Skhiri F., Sugier C., Zouari A. Les costumes traditionnels féminins de Tunisie. / A. Bayram, A. Ben Tanfous, A. Louis, S. Sethom, F. Skhiri, C. Sugier, A. Zouari. – Publications Centre des Arts et des Traditions Populaires, Maison Tunisienne d'Édition, 1978. – 271 p.
67. Becker C. Amazigh Textiles and Dress in Morocco Metaphors of Motherhood / C. Becker // African Arts. – 2006. – Vol. 39. – No. 3. – P. 42.
68. Belkaïd L. Algéroise Histoire d'un costume méditerranéen / L. Belkaïd. – Édisud, France, 1998. – 188 p.
69. Benfoughal T. Les costumes féminins de Tunisie / T. Benfoughal. – Alger: Collections du Musée du Bardo d'Alger, 1983. – 60 p.
70. Besancenot J. Costumes du Maroc / J. Besancenot. – Saint-Rémy-de-Provence: Edisud, 1988. – 204 pp.
71. Besbes F. Le tissage de la soie en Tunisie: contribution à l'étude de l'artisanat tunisien / F. Besbes // Tunis: Institut Des Belles Lettres Arabes, 1953. – № 64. – P. 401-412.

- 72.Charrad M. M. Policy Shifts: State, Islam, and Gender in Tunisia, 1930s-1990s / M.M. Charrad // *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*. – Vol. 4.– Iss. 2. – Summer 1997. – Pp. 284–319.
- 73.Charrad M. M. States and Women's Rights. The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco / M.M. Charrad // Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2001. – 327 pp.
- 74.Cousin F. “Tisser, teindre, broder” dans “Noces tissées, noces brodées: parures et costumes féminins de Tunisie”; exposition organisée par le Musée des Arts d’Afrique et d’Océanie, 29 mars – 3 juillet 1995 / F. Cousin. – Paris, 1995. – Pp. 41-45.
- 75.Csikszentmihalyi M., Rochberg-Halton E. The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self / M. Csikszentmihalyi, E. Rochberg-Halton. – Cambridge: University Press, 1981. – 319 pp.
- 76.Dolan A., Holloway S. Emotional Textiles: An Introduction / A. Dolan, S. Holloway // *TEXTILE: The Journal of Cloth and Culture*. – 2016. – Vol. 14. – Iss. 2 – Pp. 152-159.
- 77.Dolz S. Fish in the desert – North Africa’s textile tradition between indigenous identity and exogenous shifts in meaning / S. Dolz // *The Social Fabric: Deep Local to Pan Global; Proceedings of the Textile Society of America 16th Biennial Symposium*. – 2018. – Pp. 1–14.
- 78.El Guindi F. *Veil: Modesty, Privacy and Resistance (Dress, Body, Culture)* / F. El Guindi. – Oxford: Berg Publishers, 1999. – 242 pp.

- 79.Ferchiou S. Les femmes dans l'agriculture tunisienne / S. Ferchiou. – Aix-en-Provence: Édisud, 1985. – 96 c.
- 80.Gargouri Sethom S., Skik K. Cheveux, Foulards, Coiffes: L'Art de la Coiffure Traditionnelle au Musée National du Bardo / S.Gargouri Sethom, K. Skik. – Tunis: Institut National du Patrimoine, 2000. – 24 p.
- 81.Golvin L. Les tissages décorés d'El Djem et de Djébéniana / L. Golvin // Étude de sociologie tunisienne, éd. Institut des belles lettres arabes. – Tunis, 1949. – 186 p.
- 82.Haddad T. Notre femme, la législation islamique et la société / T. Haddad. – Tunis: Maison tunisienne de l'édition, 1978. – 255 p.
- 83.Halleb Y. The Politics of Cultural Heritage Management in Tunisia. A Thesis Submitted to the Graduate Faculty of The University of Georgia in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree / Y. Halleb. – Georgia, Athens, 2018. – 199 p.
- 84.Hawkins S. Who Wears Hijab with the President: Constructing a Modern Islam in Tunisia / S. Hawkins // Journal of Religion in Africa. – 2011. – № 41. – Pp. 35–58.

- 85.Hopwood D. Habib Bourguiba of Tunisia: the tragedy of longevity / D. Hopwood. – London: Palgrave Macmillan, 1992. – 159 pp.
- 86.Hasso F., Salime Z. Freedom without Permission: Bodies and Space in the Arab Revolutions / F. Hasso, Z. Salime. – Durham: Duke University Press, 2016. –304 p.
- 87.Ingold T. The textility of making / T. Ingold // Cambridge Journal of Economics. – 2010. – Vol. 34 (1). – Pp. 91-102.
- 88.Ingold T. Materials against materiality / T. Ingold // Archaeological Dialogues. – 2007. – Vol. 14. – Iss. 01. – Pp. 1-16.
- 89.Kallel S. Noul. Les soyeux de Tunis. The silk weavers of Tunis / S. Kallel. – Tunis: Sud editions, 2018. –125 p.
- 90.Keenan J.H. The Tuareg Veil / J.H. Keenan // Middle Eastern Studies. – 1977. – Vol. 13. – No. 1. – P. 3–13.
- 91.Krichen H. Le voile traditionnel tunisien entre civilisation et déculturation [Ressource électronique] / H. Krichen. – Numéro 16 – 2016. – URL: <https://Annales.univ-mosta.dz/index.php/294.html> (accessed: 24.08.2021).

- 92.Laskier M. M. North African Jewry in the Twentieth Century: The Jews of Morocco, Tunisia, and Algeria / M.M. Laskier. – New York: New York University Press, 1994. – 416 p.
- 93.Lallemand Ch.Tunis et ses environs: texte et dessins d'après nature / Ch. Lallemand. – Paris: Maison Quantin, 1890. – 245 pp.
- 94.MacMaster N. Burning the veil: The Algerian war and the 'emancipation' of Muslim women, 1954-62 / N. MacMaster. – New York: Manchester University Press, 2009. – 432 pp.
- 95.Marçais G. Le Costume Musulman D'Alger. 1830–1930. Collection du Centenaire de L'Algerie. Archeologie et Histoire / G. Marçais. – Paris: Libraire Plon, 1930.– 134 pp.
- 96.Mernissi F. Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society/ F. Mernissi. – Cambridge: Schenkman Publishing Co., 1975. – Pp. xx + 132.
- 97.M'halla M. Le Costume d'Apparat de la Femme / M. M'halla // Musée du Sahara à Douz. – Tunisie: APPC, 2002. – 47 p.
- 98.Murphy R. Social Distance and the Veil / R. Murphy // American Anthropologist. – New Series. – 1964. – Vol. 66. – №. 6. – Part 1. – Pp. 1257-1274.

99. Nakagawa K., Rosowsky H. The Case of the Dying Kimono: The Influence of Changing Fashions on the Development of the Japanese Woolen Industry / K. Nakagawa, H. Rosowsky // *The Business History Review*. – Special Illustrated Fashion Issue (Spring - Summer, 1963). – Vol. 37. – № 1/2. – Pp. 59-80.
100. Nedra Ch. Tunisian women in politics: From constitution makers to electoral contenders / Ch. Nedra // *FRIDE. Policy Brief*. – November, 2014. – № 189. – Pp. 1–5.
101. Northrop D.T. *Veiled Empire. Gender and Power in Stalinist Central Asia* / D.T. Northrop. – Ithaca: Cornell University Press, 2004. – 416 p.
102. Nouri G. Bourguiba's sons: melancholy manhood in modern Tunisian cinema / G. Nouri // *The Journal of North African Studies*. – 2010. – Vol. 15. – No. 1. – Pp. 105 – 126.
103. Rackow E. *Beiträge zur Kenntnis der materiellen Kultur Nordwest-Marokkos. Wohnraum, Hausrat, Kostüm* / E. Rackow. – Weisbaden: Otto Harassowitz, 1958. – 138 p.
104. Reckwitz A. *Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing* / A. Reskwitz // *European Journal of Social Theory*. – 2002. – Vol. 5. – No. 2. –P. 249.

105. Rodionov M. A. The Western Hadramawt: Ethnographic Field Research, 1983—91 / M.A. Rodionov // *Orientalwissenschaftliches Heft*. OWZ der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. – Hft 24. – 2007. – 307 p.
106. Rosenwein B. H. *Emotional Communities in the Early Middle Ages* / B. H. Rosenwein. – Ithaca, London: Cornell University Press, 2006. – 228 p.
107. Reswick I. *Traditional Textiles of Tunisia and Related North African Weavings* / I. Reswick. – Washington: University of Washington Press, 1985. – 272 p.
108. Sethom S. *La tunique de mariage en Tunisie* / S. Sethom // *Cahiers des Arts et Traditions Populaires. Revue du Centre des Arts et Traditions Populaires*. – 1969. – No. 3.– Pp. 5-20.
109. Sethom S. *Relations inter-régionales et costumes traditionnels féminins dans la Presqu'île du Cap-Bon* / S. Sethom // *Cahiers des Arts et Traditions Populaires. Revue du Centre des Arts et Traditions Populaires*. – 1977. – No. 6.– Pp. 101-107.
110. Singer H.-R. *Ernst Rackow (12.9.1888—19.6.1959)* / H.-R. Singer // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. – 1960. –Vol. 110. – No. 1. – Pp. 15-19

111. Shaarawi H. *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, 1879-1924* / H. Shaarawi. – New York: The Feminist Press at CUNY, 1987. – 176 pp.
112. Shkiri F. *Deux couvertures de Testour* / F. Shkiri // *Cahiers des Arts et Traditions Populaires. Revue du Centre des Arts et Traditions Populaires.* – 1969. – No. 3. – Pp. 21-39.
113. Shkiri F. *Les châles des Matmata* / F. Shkiri // *Cahiers des Arts et Traditions Populaires. Revue du Centre des Arts et Traditions Populaires.* – 1971. – No. 4. – Pp. 49-54.
114. Spring C., Hudson J. *North African Textiles* / C. Spring, J. Hudson. – London: British Museum Press, 1995. – 143 p.
115. Spring C., Hudson J. *Urban Textile Traditions of Tunisia* / C. Spring, J. Hudson // *African Arts.* – 2004. – Vol. 37. – No. 3. – Pp. 24-41+90.
116. Stillman Y. K. *Arab Dress: From the Dawn of Islam to Modern Times* / Y.K. Stillman. – Leiden, Boston: Brill, 2003. – 278 pp.
117. Stillman Y.K. *Costume in the Middle East* / Y.K. Stillman // *Review of Middle East Studies.* – 1992. – Vol. 26. – Iss. 1. – Pp. 13–38.

118. Sugier C. Les bijoux de la mariée à Moknine / C. Sugier // Cahiers des Arts et Traditions Populaires. –1968. – No. 1. – Pp.139–156.
119. Tanfous A., Binous J., Baklouti N., Guargouri Sethom S. Chefs-d'oeuvre de l'artisanat tunisien / A. Tanfous , J. Binous, N. Baklouti, S. Guargouri Sethom. – Tunis: Office National de l'artisanat, 1982. –108 pp.
120. Tobin A. When Jews wore burkas: An exhibit showcases unexpected Jewish fashion. [Electronic resource] / A. Tobin – URL: <https://www.jta.org/2017/09/28/united-states/when-jews-wore-burkas-an-exhibit-showcases-unexpected-jewish-fashion> (accessed: 27.12.2022)
121. Wagner W., Sen R., Permanadeli R., Howarth C.S. The veil and Muslim women's identity: Cultural pressures and resistance to stereotyping / W. Wagner, R. Sen, R. Permanadeli, C.S. Howarth // Culture & Psychology. –2012. – № 18(4). – P. 521–541.
122. Woodhull W. Transfigurations of the Maghreb. Feminism, Decolonization, and Literatures / W. Woodhull. – Chicago: University of Minnesota Press, 1993. – 227 p.
123. Ypma H. Marocco Modern / H. Ypma. – London: Thames & Hudson, 2010. – 160 pp.
124. Zawadowski G. Le costume traditionnel tunisien / G. Zawadowski // En terre d'islam. – 1944. – No 19. – Pp. 96–116.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

1. Фузия М. – женщина, 1960 г.р., родилась в г. Тунисе, с замужества (с 1977 г.) проживает в г. Монастир, домохозяйка
2. Мезри М. – мужчина, 1955 г.р., родился и проживает в г. Монастир, женат, пенсионер
3. Рамзи М. – мужчина, 1987 г.р., родился и проживает в г. Монастир, женат, владеет кафе
4. Рами М. – мужчина, 1987 г.р., родился и проживает в г. Монастир, женат, официант
5. Хуссем М. – мужчина, 1993 г.р., родился и проживает в г. Монастир, неженат, владеет кафе
6. Фатма Зохра М. – женщина, 1935-2017, родилась и проживала в г. Монастир, вдова, домохозяйка
7. Мохамед С. – мужчина, ок. 1975 г.р., родился и проживает в г. Монастир, женат, плотник
8. Азиза М. – женщина, 1941-2022, родилась в г. Махдия, проживала в г. Сус, вдова, домохозяйка
9. Саида С. – женщина, ок. 1940 г.р., родилась и проживает в г. Монастир, вдова, домохозяйка
10. Имед Р. – мужчина, 1981 г.р., родился в г. Монастир, проживает в г. Санкт-Петербург, художник
11. Нежья М. – женщина, 1957 г.р., родилась и проживает в г. Монастир, вдова, домохозяйка
12. Фатма Л. – женщина, 1975 г.р., родилась и проживала на момент интервью в г. Монастир, замужем, домохозяйка
13. Вефе Б. – женщина, 1986 г.р., родилась и проживает в г. Монастир, замужем, домохозяйка
14. Амира Дж. – женщина, 1989 г.р., родилась и проживает в г. Тунис, замужем, домохозяйка

15. Карума (Макарем) П. – женщина, 1987 г.р., родилась в г. Энфида, проживает в г. Сус, замужем, кинезитерапевт
16. Махди П. – мужчина, 1985 г.р., родился и проживает в г. Сус, женат, работает в автомастерской
17. Тайсир Р. – женщина, 1993 г.р., родилась и проживает в г. Кайруан, на момент интервью незамужем, фармацевт
18. Латифа Р. – женщина, 1960 г.р., родилась и проживает в г. Кайруан, замужем, домохозяйка
19. Эмна М. – женщина, 1955 г.р., родилась и проживает в г. Монастир, замужем, домохозяйка
20. Хабиба С. – женщина, 1979 г.р., родилась и проживает в г. Монастир, замужем, домохозяйка
21. Марвуа Б. – женщина, 1992 г.р., родилась и проживает в г. Монастир, незамужем, работает в офисе
22. Мариам Т. – женщина, 2000 г.р., проживает в г. Монастир, незамужем, студентка
23. Симон С. – мужчина, ок. 1960 г.р., проживает в г. Монастир, владеет мастерской по починке швейных машинок, иудей
24. Сирина Х. – женщина, 1994 г.р., родилась в г. Селияна, проживает в г. Монастир, стоматолог
25. Амель М. – женщина, 1982 г.р., родилась в г. Монастир, проживает в г. Париж, замужем, домохозяйка
26. Ибрагим М. – мужчина, 1972 г.р., родился в г. Монастир, проживает в г. Париж, женат, бухгалтер
27. Махмуд М. – мужчина, 1978 г.р., родился и проживает в г. Монастир, женат, муэдзин
28. Мохамед М. – мужчина, 1983 г.р., родился в г. Монастир, проживает в г. Санкт-Петербург, декоратор
29. Бешир М. – мужчина, 1967 г.р., родился и проживает в г. Монастир, владелец текстильного магазина

30. Ханен М. – женщина, 1987 г.р., родилась и проживает в г. Монастир, домохозяйка
31. Айридж Р. – женщина, 1992 г.р., незамужем, родилась в г. Сфакс, проживает в г. Монастир, стоматолог
32. Мариам Б. – женщина, 1987 г.р., родилась и проживает в г. Монастир, врач общей практики, на момент интервью незамужем
33. Хассин Б. – мужчина, 1946 г.р., родился и проживает в г. Монастир, женат, этномузыколог, работает в консерватории Монастира
34. Закия М. – женщина, 1938 г.р., родилась и проживает в г. Монастир, вдова, домохозяйка
35. Рийяд М. – мужчина, ок. 1960 г.р., родился и проживает в г. Монастир, женат, работает в текстильном магазине
36. Шадия М. – женщина, ок. 1970 г.р., родилась и проживает в г. Монастир, замужем, учительница в школе
37. Имам, ок. 1940 г.р., родился и проживает в г. Кайруан, женат, владеет ткацкой мастерской
38. Ткач в г. Кайруан, ок. 1965 г.р.
39. Владелец ткацкой мастерской в г. Ксар-Халлель, ок. 1950 г.р.
40. Ткач в г. Ксар-Халлель, ок. 1980 г.р.
41. Ткач в г. Махдия, ок. 1960 г.р.
42. Владелец текстильной лавки в г. Тунис, ок. 1955 г.р.
43. Ткач в г. Тунис, ок. 1960 г.р.
44. Работница текстильной лавки в г. Мокнин, ок. 1960 г.р.
45. Учительница в г. Тунис, ок. 1960 г.р.



Рис. 1. Карта Туниса. Источник: URL: <https://geology.com/world/tunisia-satellite-image.shtml>



Рис. 2. Регионы Северной Африки, объединенные вестиментарными культурными связями. Источник: URL: https://www.researchgate.net/figure/Figure1-Map-of-the-Middle-East-and-North-Africa-region-as-defined-in-in-this-supplement_fig1_259294603



Рис. 3. Арабское завоевание Северной Африки. Источник: URL: <https://about-history.com/arab-conquest-of-north-africa/>

ПРИЛОЖЕНИЕ № 2

Иллюстрации



Рис. 1. На манекене праздничный костюм: женское несшитое платье с фибулами, рубашка, нагрудные и нашейные украшения, пояс и платок. Подобного вида комплекс весьма распространен в сельских районах Туниса. Фото сделано в музее г. Мокнин в апреле 2023 г. Фото Е.В. Аброськиной.



Рис. 2. Женщины одеты в традиционный костюм, состоящий из несшитого платья, головного покрывала и пояса. Фото сделано в апреле 2023 г. в г. Сус. Фото Абрьскиной Е.В.



Рис. 3. Височные украшения (dlāwah) и фибулы (mdāwar). Фото сделано в музее г. Махдия в апреле 2023. Фото Е.В. Аброськиной.



Рис. 4. Мужской бурнус (būrnūs) на экспозиции в этнографическом музее г. Монастира, май, 2023 г. Фото Абрьскиной Е.В.



Рис. 5. Женский городской костюм на экспозиции в этнографическом музее г. Монастира, май, 2023 г. Фото Аброськиной Е.В.



Рис. 6. Мужской городской костюм на экспозиции музея г. Мокшина, апрель 2023. Фото Аброськиной Е.В.



Рис. 7. Зимний мужской городской костюм на экспозиции музея г. Мокнина, апрель 2023. Фото Аброськиной Е.В.



Рис. 8. Процесс надевания мужского покрывала хаик (на примере Марокко).
Источник: Alaoui R. Costumes et parures du Maroc. Courbevoie: A.C.R. Edition,
2003. P. 61.

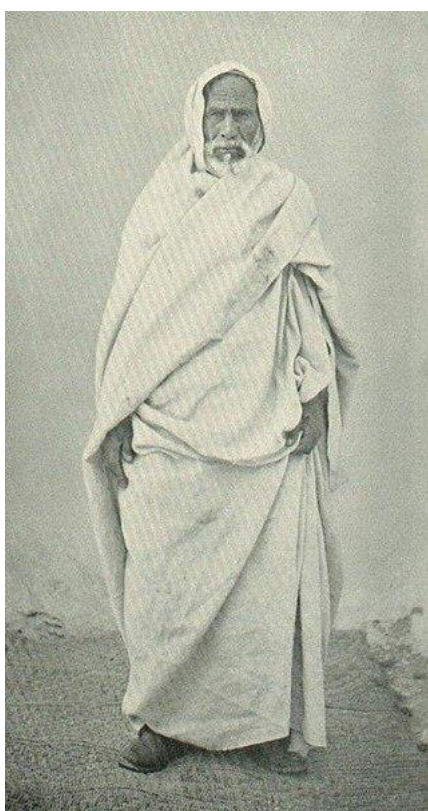


Рис. 9. Омар Аль-Мухтар (1861-1931), руководитель военного противостояния ливийского населения итальянским завоевателям в 1923-31 гг. Источник: URL: <https://ru.wikipedia.org/>



Рис. 10. Президент Ливии Муаммар Каддафи (1942-2011) с женой и сыном, одетые в традиционные костюмы. Источник: URL: <https://www.rtb.be/article/l-epouse-de-mouammar-kadhafi-et-trois-de-ses-enfants-en-algerie-6666453>



Рис. 11. Платок тагельмустан. Источник: URL: <https://alache.wordpress.com/2015/09/13/blue-people-of-the-sahara-tuareg/>



Рис. 12. Саид Б. в традиционном головном уборе – шашийя. Источник: личный архив семьи Бенафри



Рис. 13. Традиционный тунисский ансамбль «сулемийя». Все исполнители – в джеббах и шашийях. Источник: личный архив семьи Мзали

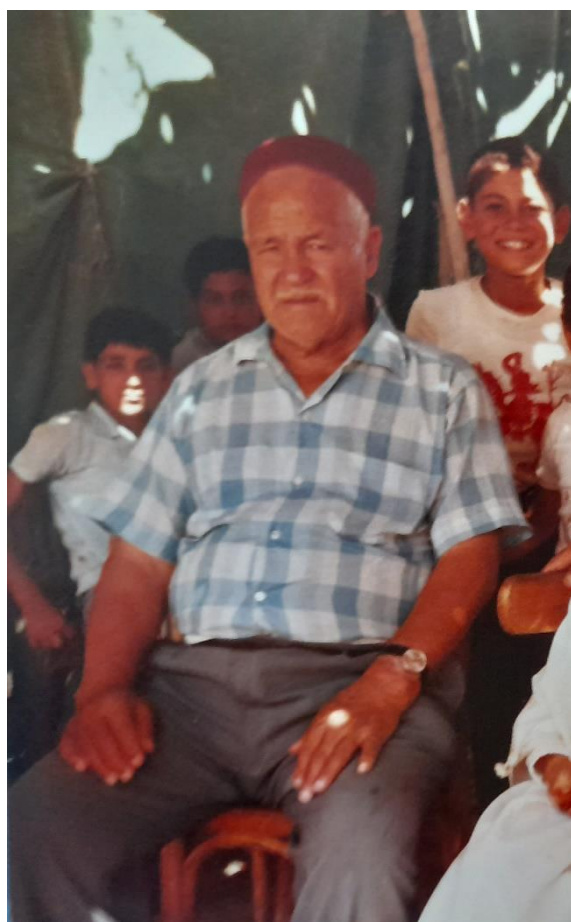


Рис. 14. На фотографии Саид М., 1984 г. Источник: личный архив семьи Мзали.



Рис. 15. Изображение мужчины в платке. А. Рубцов. «Старик». 1916 г. Источник: выставка произведений Александра Рубцова в Русском музее (22.04.2022 – 19.09.2022). Фото Аброськиной Е.В.



Рис. 16. Сельский способ повязывания платка в Тунисе. Источник: Gargouri Sethom S., Skik K. Cheveux, Foulards, Coiffes: L'Art de la Coiffure Traditionnelle au Musée National du Bardo. Tunis: Institut National du Patrimoine, 2000. P. 14



Рис. 17. Сельский способ повязывания платка в Тунисе. Источник: фотография манекена из экспозиции музея «El Kobba» в г. Сус, май 2023. Фото Аброськиной Е.В.



Рис. 18. Головное покрывало бахнуг. На фото – девушка из региона Дуз, Тунис. Источник: M'halla M. Le Costume d'Apparat de la Femme // Musée du Sahara à Douz. – Tunisie: APPC, 2002. P. 35.



Рис. 19. Головное покрывало бахнуг, выставленное на продажу. Источник:
URL: <https://wovensouls.com/products/1320-antique-bakhnoug-shawl-textile-art-masterpiece>

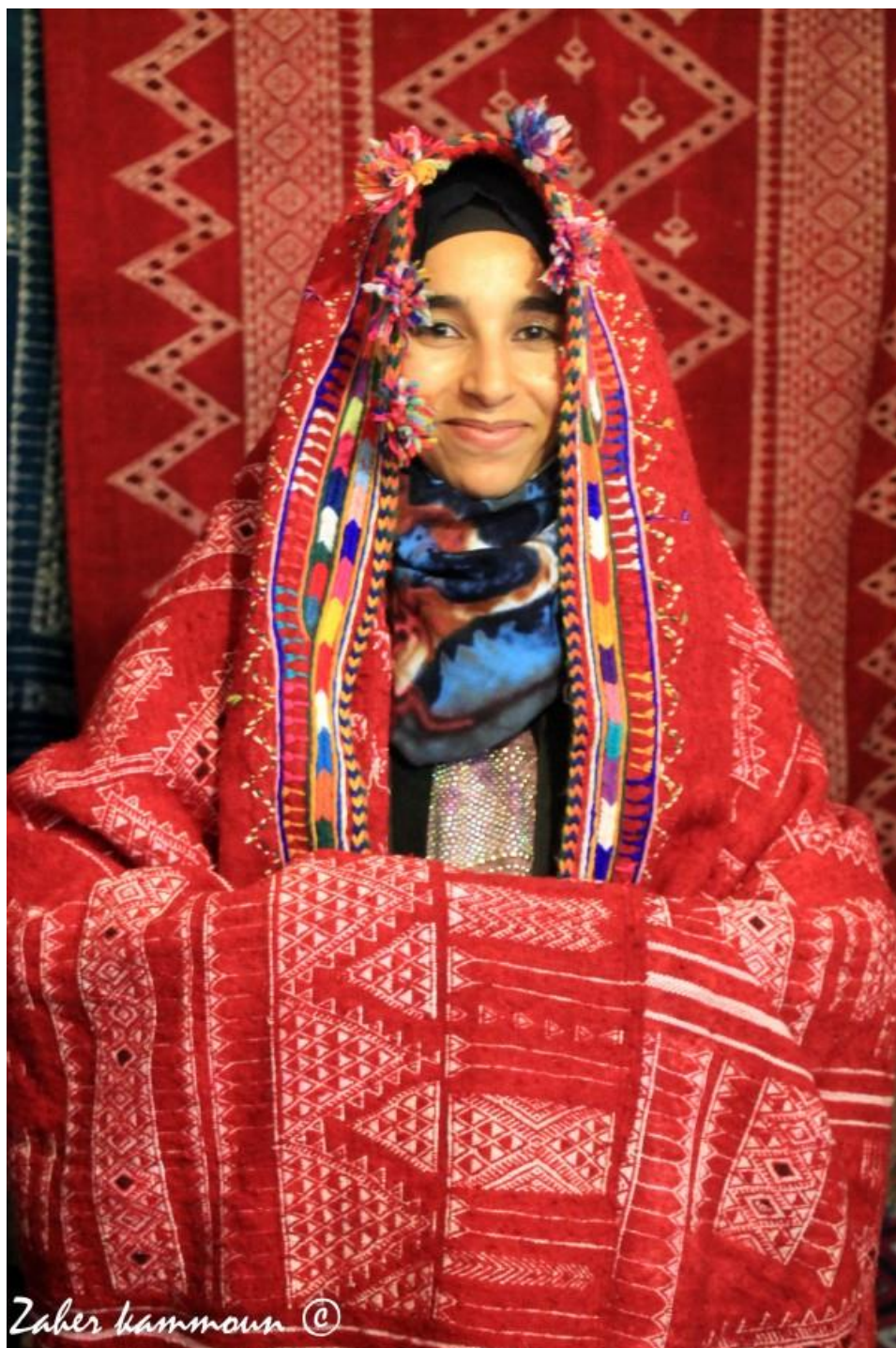


Рис. 20. Девушка в традиционном покрывале бахнуг. Источник: URL: <http://zaherkammoun.com/autres/>



Рис. 21. Алжирский хаик. 1880 – 1920. Автор неизвестен. Источник: фотоколлекция музея на набережной Бранли (Франция, Париж). <https://quaibrantly.fr/fr/explorer-les-collections/base/Work/action/show/notice/893896-mauresque-dalger>



Рис. 22. Марокканский хаик. Фото Ж. Безансено «Три женщины, закутанные в хаики», 1934-1937. Источник: Alaoui R. Costumes et parures du Maroc. Courbevoie: A.C.R. Edition, 2003. P. 152.



Рис. 23. Марокканка в хаике. Источник: <https://www.moroccopedia.com/traditional-moroccan-clothing/>



Рис. 24. Процесс надевания хрэма. Тунис, г. Монастир, сентябрь 2019.
Фото Е.В. Аброськиной



Рис. 25. Информантка в храме. Тунис, г. Монастир, сентябрь 2019. Фото Е.В. Аброськиной



Рис. 26. Информантка в храме. Вид сзади. Тунис, г. Монастир, сентябрь 2019. Фото Е.В. Аброськиной



Рис. 27. Информантка в хрэме. Тунис, г. Монастир, сентябрь 2019. Фото Е.В. Абрьскиной



Рис. 28. Турецкая лицевая вуаль яшмак. Источник:

<https://en.wikipedia.org/wiki/Yashmak>



Рис. 29. Тунисские еврейки в сэфсэри. Фото сделано между 1900 и 1930 гг.

Источник: Library of Congress <https://www.loc.gov/item/93515756/>



Рис. 30. Гребни (mūšt) для предварительной очистки шерсти. Фото сделано на экспозиции музея г. Мокнин, апрель 2023. Фото Аброськиной Е.В.



Рис. 31. Чесалки (qīrdāš) для шерсти. Фото сделано на экспозиции музея г. Мокнин, апрель 2023. Фото Абрьскиной Е.В.



Рис. 32. Показ процесса чесания шерсти на экспозиции музея «El Kobba» в г. Сус, май, 2023 г. Фото Абрьской Е.В.



Рис. 33. Ткацкая мастерская в г. Ксар Халлель. Тунис, г. Ксар Халлель, сентябрь 2019. Фото Е.В. Аброськиной



Рис. 34. Ткацкая мастерская Магдуда Абдель Вахаба в г. Кайруан. Тунис, г. Кайруан, сентябрь 2019. Фото Е.В. Аброськиной



Рис. 35. Ткацкая мастерская Магдуда Абдель Вахаба в г. Кайруан. Тунис, г. Кайруан, сентябрь 2019. Фото Тайсир Р.



Рис. 36. Информантка в сэфсэри. Тунис, г. Монастир, октябрь 2019. Фото Абрьскиной Е. В.



Рис. 37. Женщина в сэфсэри, сокрывшая лицо ажаром. Источник: Bayram A., Ben Tanfous A., Louis A., Sethom S., Skhiri F., Sugier C., Zouari A. Les costumes traditionnels féminins de Tunisie. Publications Centre des Arts et des Traditions Populaires, Maison Tunisienne d'Édition, 1978. P. 43.



Рис. 38. Рисунок нашего информанта, демонстрирующий способ ношения сэфсэри таким образом, чтобы видимым оставался лишь один глаз.



Рис. 39. Женщина, надевшая ажар в качестве инструмента в борьбе с коронавирусом в 2020 г. Фото из группы “Tunis hiir baad 25 juillet”.



Рис. 40. Информанты в городском костюме в мечети Бургибы в г. Монастир. Фото из личного архива М. Мзали.



Рис. 41. Французская застройка в г. Тунис, май 2023. Фото Аброськиной Е.В.



Рис. 42. Французская застройка в г. Сус, апрель 2023. Фото Аброськиной Е.В.



Рис. 43. Подъезд дома в г. Набеуль в районе французской застройки, май 2023. Фото Абрьскиной Е.В.



Рис. 44. Предметы европейского быта в доме зажиточных горожан г. Суса. Фотография экспозиции, посвященной повседневности тунисцев в 1930-е гг., музей «El Kobba», Тунис, г. Сус, май 2023. Фото Абрьскиной Е.В.



Рис. 45. Предметы европейского быта в доме зажиточных горожан г. Суса. Фотография экспозиции, посвященной повседневности тунисцев в 1930-е гг., музей «El Kobba», Тунис, г. Сус, май 2023. Фото Аброськиной Е.В.



Рис. 46. Предметы европейского быта в доме зажиточных горожан г. Суса. Фотография экспозиции, посвященной повседневности тунисцев в 1930-е гг., музей «El Kobba», Тунис, г. Сус, май 2023. Фото Аброськиной Е.В.



Рис. 47. Предметы европейского быта в лавке торговца оливковым маслом. Фотография экспозиции, посвященной повседневности тунисцев в 1930-е гг., музей «El Kobba», Тунис, г. Сус, май 2023. Фото Аброськиной Е.В.



Рис. 48. Президент Туниса Хабиб Бургиба (1903 – 2000). Источник:
https://fr.wikipedia.org/wiki/Habib_Bourguiba



Рис. 49. Хабиба Меншари (1907-1961). Источник:
<https://www.webdo.tn/fr/actualite/les-billets-de-hatem-bourial/habiba-menchari-denonca-voile-polygamie-a-visage-decouvert/187155>



Рис. 50. Кадр из к/ф «Битва за Алжир». Источник:
https://topwar.ru/171467-bitva-za-alzhir.html?utm_source=warfiles.ru



Рис. 51. Памятник Дахии Аль-Кахине в г.Хеншель, Алжир. Источник:
<https://ru.wikipedia.org/>



Рис. 52. Иллюстрация из книги Т. Аль-Хаддада. Источник: Haddad T. Notre femme, la législation islamique et la société. Tunis: Maison tunisienne de l'édition, 1978. P. 252.



Рис. 53. Показ подготовки приданого невестой на экспозиции музея «ЕІ Кобва» в г. Сус, май 2023 г. Фото Аброськиной Е.В.



Рис. 53. Хабиб Бургиба и «освобожденные женщины Туниса». Фото М. Рибу. Тунис, 1957. Источник: <http://marcriboud.com/en/politicians/habib-bourguiba/>



Рис. 54. Свадебная фотография молодоженов. Тунис, г. Монастир, 1960-е гг. Источник: личный архив семьи Мзали

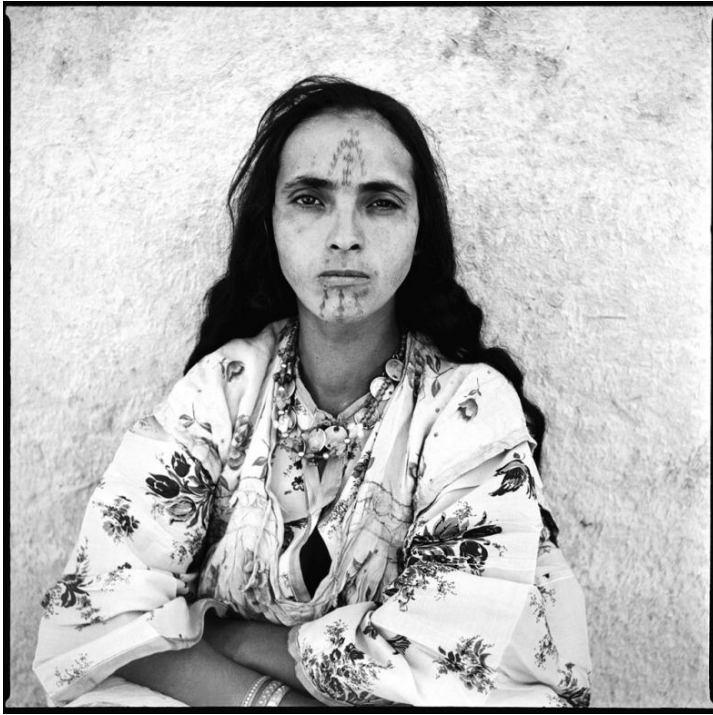


Рис. 56. Х.Бургиба снимает с женщины сэфсэри. Кадр из документального фильма.

Источник:

<https://www.jeuneafrique.com/mag/348835/societe/liberation-femmes-tunisiennes-quest-devenu-lheritage-de-bourguiba/>

Рис. 57. Портрет женщины в алжирской французской деревне, 1960 г.
Фото М. Гаранжера. Источник: <https://cameralabs.org/3635-portrety-alzhirskikh-zhenshchin-vremen-antikolonialnoj-voyny-ot-marka-garandzhera-marc-garanger>



Рис. 58. Х. Бургиба с супругой М. Бургиба, Дж. Кеннеди и Ж. Кеннеди.
1999 г. Источник:
<https://www.keywordbaskets.com/aGFiaWlgYm91cmd1aWJhIGegYm1vbnJvdmlh/>



Рис. 59. Женщины в хиджабах на набережной г. Махдия. Тунис, Махдия, 2015. Фото Аброськиной Е.В.



Рис. 60. Фузия М. в хиджабе со своим супругом Мезри М. Источник: личный архив Ф. Мзали



Рис. 61. Костюм марокканских евреев кисва эль кбира. Источник: https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Fichier:Jewish_Wedding_Dress_%28Keswa_El_Kebira%29,_T%C3%A9touan,_Morocco,_late_19th_century.jpg



Рис. 62. Женщина в сэфсэри. Кадр из к/ф «Лето в Ля Гулетт». Источник: <https://www.on-mag.fr/index.php/video-hd/blu-ray-dvd/19586-deux-films-de-ferid-boughedir>



Рис. 63. Активистка FEMEN Амина Сбуи в сэфсэри на суде. Источник: https://www.challenges.fr/afp/tunisie-debut-du-proces-de-la-femen-amina_200287



Рис. 64. Гости в доме главных героев. Кадр из к/с «Сваты на пороге». Источник: URL: <https://www.youtube.com/watch?v=dHvtpNRt0A>



Рис. 65. Женщины пришли в кафе. Кадр из к/с «Сваты на пороге».

Источник: URL: <https://www.youtube.com/watch?v=-dHvtpNRt0A>



Рис. 66. Главная героиня в сэфсэри в кафе. Кадр из к/с «Сваты на пороге».

Источник: URL: <https://www.youtube.com/watch?v=-dHvtpNRt0A>



Рис. 67. Женщина в никабе на демонстрации 9 марта 2012. Источник: <https://www.sandiegouniontribune.com/sdut-tunisian-islamists-spark-fear-of-culture-war-2012mar08-story.html>



Рис. 68. Демонстрация женщин в сэфсари. Источник: <https://tunisie.co/article/1460/actus/actus/dsefsari-445721>



Рис. 69. Плакат ЛГБТ-организации CHOUF. Источник: URL: <https://m.facebook.com/chouftn/?paipv=0&eav=AfZ-19BiwxJcD3PiRTN62p-RZzMMf6nGyYzmST9xjgFyAAAHFy1ZvQkT6kUyyq38KsQ>



Рис. 70. Празднования дня хны (хэнна). На фото изображен обряд джелва: невеста в традиционном костюме, с закрытыми глазами, поворачивается вокруг себя под пение женского ансамбля, женщина – ханэнна – помогает ей. Тунис, г. Монастир, сентябрь 2015. Фото Е.В. Аброськиной



Рис. 71. Показ празднования хэнны на экспозиции музея «El Kobba» в г. Сус, май 2023. Фото: Аброськиной Е.В.



Рис. 72. Показ празднования хэнны на экспозиции музея «Ел Ковба» в г. Сус, май 2023. Фото: Аброськиной Е.В.



Рис. 73. Невеста и подружки невесты фотографируются в сэфсэри в хаммаме.

Источник:

URL:

<https://fr-fr.facebook.com/1536734326656049/posts/hammam-a-3roussa-pour-11-personnes-a-200d-chez-hammam-el-bey-des-berges-du-lac-m/1914703738859104/>



Рис. 74. Алжирская невеста с подругами и родственницами в хаммаме.

Источник: URL:

<https://www.facebook.com/AlgeriaWeLove/photos/a.472807939431517/541697665875877/>



Рис. 75. Жема. Кадр из к/с «Моя дорогая теща» (3 сезон, 9 серия). Источник: URL: https://www.youtube.com/watch?v=7z9STSG8JV4&ab_channel=NessmaTV



Рис. 76. Демонстрация по случаю траура в Сиди-Бузид. Источник: Brésillon T. Les ouvrières agricoles, ces sacrifiées du modèle agricole tunisien. URL: <https://www.middleeasteye.net/fr/reportages/ouvrieres-agricoles-les-sacrifiées-du-modele-agricole-tunisiens>

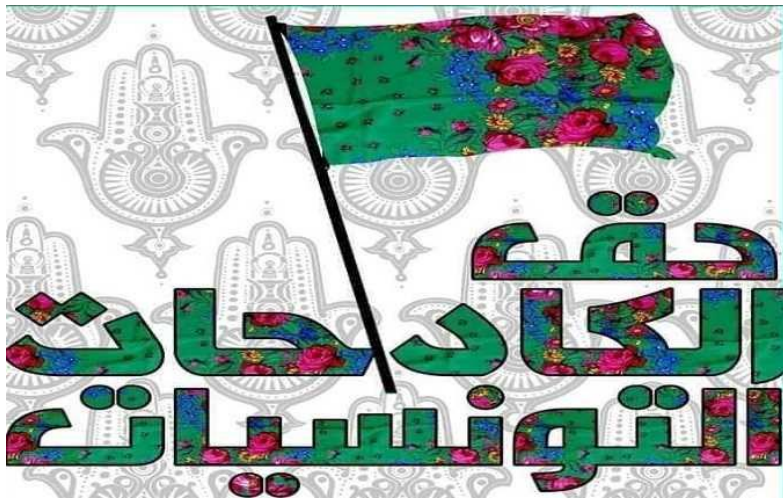


Рис. 77. Призыв к участию в демонстрации с использованием дизайна платка. Источник: Brésillon T. Les ouvrières agricoles, ces sacrifiées du modèle agricole tunisien. URL: <https://www.middleeasteye.net/fr/reportages/ouvrieres-agricoles-les-sacrifiees-du-modele-agricole-tunisiens>



Рис. 78. Фото из проекта Х. Аммар. Источник: URL: <https://www.justiceinfo.net/fr/37371-tunisie-portraits-a-fleur-de-peau-de-militants-de-la-cause-gay.html>



Рис. 79. Плетёная сумка коффа. Источник: URL: https://instant-m.tn/single-article/ar4083_foundou-une-delicate-touche-daauthenticite-qui-orne-votre-quotidien



Рис. 80. Женщины в сэфсэри покупают овощи. Художник Мохтар Хнен. Источник: Les Archives tunisiennes. URL: <https://www.facebook.com/groups/1609440849312825/>



Рис. 81. Женщины в сэфсэри на базаре. Художник Бади Шушен.
Источник: Les Archives tunisiennes. URL:
<https://www.facebook.com/groups/1609440849312825/>



Рис. 82. Фотоколлаж. Неизвестный художник. Источник: Les Archives tunisiennes. URL: <https://www.facebook.com/groups/1609440849312825/>

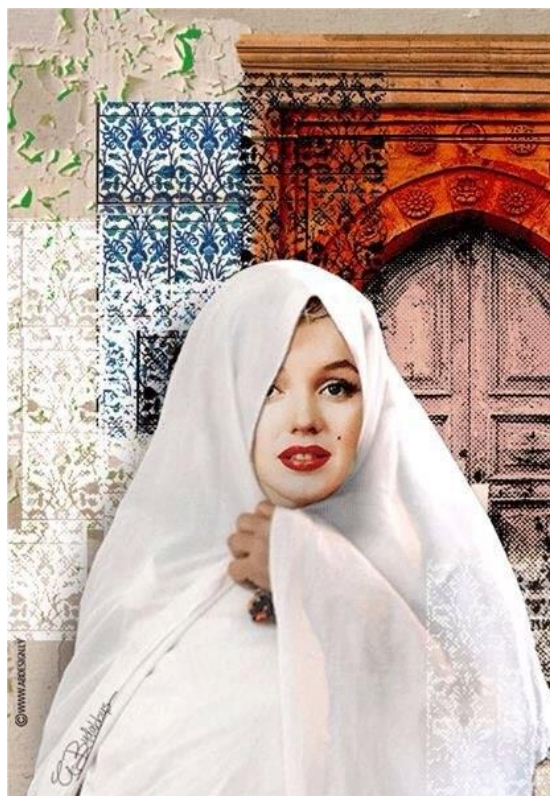


Рис. 83. Фотоколлаж. Неизвестный художник. Источник: Les Archives tunisiennes. URL: <https://www.facebook.com/groups/1609440849312825/>



Рис. 84. Изображение женщины в сэфсэри на стене здания профсоюза Туниса в г. Набеуль. Май, 2023. Фото Аброськиной Е.В.



Рис. 85. Изображение женщины в сэфсэри на стене в медине в г. Набеуль. Май, 2023. Фото Аброськиной Е.В.



Рис. 86. Брелок. Фото Аброськиной Е.В.



Рис. 87. Сувенирная продукция в виде фигур женщин в сэфсэри. Тунис, г. Монастир, август 2018. Фото Аброськиной Е.В.



Рис. 88. Женщина в хиджабе и сэфсэри выбирает обувь на барахолке в г. Монастир. Апрель, 2023 г. Фото Аброськиной Е.В.



Рис. 89. Женщина в хиджабе и сэфсэри покупает лук на рынке в г. Монастир. Апрель, 2023 г. Фото Аброськиной Е.В.



Рис. 90. Женщина в сэфсэри в магазине «Мопоргіх» в г. Монастир. Май 2023.
Фото Аброськиной Е.В.





Рис. 91. Женщина в сэфсэри просит милостыню на улице г. Монастира. Апрель 2023. Фото Аброськиной Е.В.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 3

Классификация тунисских головных покрывал

<p><i>Абана</i></p>	<p>Покрывало распространено в вилайете Набеуль, а также по всей территории Сахеля (Сусс, Монастир, Махдия).</p>	<p>Представляет собой шерстяное полотно, с помпонами по краю, чаще всего, светлой расцветки с полосками (синими / розовыми / зелеными). Сегодня часто используется как покрывало для кровати, однако, некоторые еще носят абану на улице зимой.</p>	<p>Под другими названиям и известна в Бизерте (фарраши йя), на мысе Кап-Бон (баттаний йя)</p>
<p><i>Бахнуг</i></p>	<p>Покрывало распространено на юге Туниса: в регионах Матмата, Дуз, Тузэр и др.</p>	<p>Представляет собой полотно, выполненное из шерстяной нити (реже – растительного происхождения) черного или красного оттенков, украшается</p>	

			<p>ВЫШИВКОЙ.</p>	
<p><i>Бескри</i></p> 	<p>Покрывало распространено на о. Джерба</p>	<p>Представляет собой хлопчатобумажное полотно бордового цвета, расшитое орнаментом. Предназначено для праздников.</p>		
<p><i>Домиати</i></p> 	<p>Покрывало распространено на о. Джерба</p>	<p>Представляет собой хлопчатобумажное белое полотно с красными полосками. Название Domiaty происходит от египетского одноименного</p>	<p>Встречается также под названием futa или melhafa.</p>	

		города и указывает на происхождение покрывала.	
<p><i>Хаик</i></p> 	<p>Покрывало распространено в вилайете Кайруан, а также в окрестностях г. Сус. Также это покрывало носят в Алжире и Марокко</p>	<p>Представляет собой полотно из хлопчатобумажной, льняной, шелковой или синтетической нити белого или светлого оттенков (цвет слоновой кости, изабеллин)</p>	
<p><i>Хрэм</i></p> 	<p>Покрывало распространено на территории Сахеля. Также распространено в таких районах, как Эль Кеф, Бежа, Гэбес.</p>	<p>Представляет собой шерстяное полотно, около 7 м в длину. Выполняется из шерстяной или льняной нити коричневого, черного и др. цветов. В Эль-Джеме хрэм надевается на седьмой день свадьбы.</p>	<p>Имеет ряд региональных названий: в Монастире - hrem sbag; в регионе Кап-Бон - hrem jridi; в регионе Махдия - hrem akhal.</p>
<p><i>Хули</i></p>	<p>Покрывало</p>	<p>Традиционно хули</p>	



распространено на юге Туниса (Матмата, Джерба, Габес), а также в регионе Эль Кеф.



изготавливался из шерстяной нити красного цвета, украшался орнаментом и полосками. На сегодняшний день его могут изготавливать также из синтетических нитей. Это покрывало являлось неотъемлемой частью праздничного костюма.

Мельхафа



Покрывало распространено на юге и юго-западе Туниса: Тузер, Кебили, Бежа, на юге Марокко и в Мавритании

Мельхафа представляет собой шерстяное полотно, около 4 м в длину и 1,5 м в ширину. Покрывало украшается орнаментом, выполняется в темных тонах.

<p><i>Мендиль</i></p>		<p>Покрывало распространено в деревнях Сахеля.</p>	<p>Изготавливается из шерстяной нити, украшается бахромой и хлопчатобумажной тесьмой, сгруппированными в параллельные полосы с обеих сторон ткани. На белом фоне полосы белые и черные. На красном фоне они красные и черные. На черном фоне они фиолетовые.</p>
<p><i>Сэфсэри</i></p>		<p>Покрывало распространено в столице и в Сахеле: Тунис (sefseri hrir, dziri, tunsî); Кап-Бон (sefseri akhal); Набеуль, Монастир, Сус</p>	<p>Покрывало представляет собой полотно, выполненное из шелковой, хлопчатобумажной или синтетической нити белого цвета или цвета слоновой кости.</p>