

О ХИДЖАБЕ, ПЛАТКЕ, ПОКРЫВАЛЕ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/83-100

Научная статья

© Е. В. Аброськина

СЕЛЬСКИЕ И ГОРОДСКИЕ ПРАКТИКИ НОШЕНИЯ ЖЕНСКОГО ГОЛОВНОГО ПОКРЫВАЛА В МАГРИБЕ

Статья посвящена женским практикам покрывания головы в странах Магриба (Тунисе, Алжире, Марокко). Головные покрывала являются неотъемлемой частью женского костюма в Северной Африке. В зависимости от региона и населенного пункта варьируют их название, материал изготовления, а также цвет, дизайн и способ производства, что в свою очередь делает этот предмет своеобразной визитной карточкой его обладательницы. Автор анализирует две сложившиеся к концу XIX в. вестиментарные традиции — городскую (арабскую) и сельскую (берберскую). Используя в своем костюме схожий по форме предмет, женщины из города и из сельской местности наделяют его разными символическими значениями. В XX в. в условиях процессов модернизации и деколонизации сельские и городские покрывала стали означаемыми для разных контекстов: так, городские покрывала пользовались большим престижем, нежели сельские, что в свою очередь повлияло на то, что именно они стали восприниматься как национальные символы новых североафриканских государств, а сельские покрывала сохранились на уровне персональных повседневных практик в той местности, в которой они изначально использовались. Автор ставит задачей прояснить причину формирования столь различных жизненных траекторий одного типа предметов.

Ключевые слова: этнография Магриба, социальные практики, головное покрывало, арабская культура, берберская культура

Ссылка при цитировании: Аброськина Е. В. Сельские и городские практики ношения женского головного покрывала в Магрибе // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 83–100.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/83-100

Original Article

© *Evgeniia Abroskina*

RURAL AND URBAN PRACTICES OF WEARING A FEMALE HEAD COVERING IN THE MAGHREB

The article is devoted to women's head covering practices in the Maghreb countries (Tunisia, Algeria, Morocco). Head coverings are an essential part of women's costume in North Africa. Their name, material of manufacture, color, design and method of production vary depending on the region and locality, which in turn makes this item a kind of visiting card of its owner. The author analyzes two vestimentary traditions that had developed by the end of the 19th century — urban (Arab) and rural (Berber). Despite the similar shape of veils used by women in the city and in the village, these were endowed with different symbolic meanings. In the 20th century, under the conditions of modernization and decolonization, rural and urban veils became meaningful in different contexts: for example, urban veils enjoyed greater prestige than rural ones, which resulted in them being perceived as national symbols of the new North African states, and rural veils' use continued at the level of personal daily practices in the regions where they were originally used. The author aims to clarify the reason for such different life trajectories of the objects of one type.

Keywords: *Maghreb ethnography, social practices, head covering, Arab culture, Berber culture*

Author Info: **Abroskina, Evgeniia V.** — Junior Researcher of the Oriental Department, State Hermitage (Russian Federation, Saint-Petersburg). E-mail: ugenia92@yandex.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2960-5658>

For citation: Abroskina, E. V. 2022. Rural and Urban Practices of Wearing a Female Head Covering in the Maghreb. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 83–100.

Введение

В романе Фариды Бельгуль «Жоржетт!» об алжирских эмигрантах в Париже описывается день девочки-подростка. Родители отправляют ее в школу, чтобы она выучила французский язык и получила образование. Пережив школьный день, полный тревог, она ждет мать, которая должна забрать ее после школы. Та врывается на школьный двор, запыхавшись и раскрасневшись. Передавая эмоции девочки, Ф. Бельгуль отмечает, что мать выделялась своей «яркой, „берберской“ косынкой» (Прожогина 2001: 388), смущая и дочь, и находившихся поблизости учеников, и учителей, «как всегда в сером», которое «у них называется элегантным». В этой небольшой литературной зарисовке содержится важный ключ для исследовательского понимания магрибинской культуры, которая осмысляет и присваивает (или, наоборот, отторгает) берберское прошлое.

Наравне с тем, что подобное отношение к некоторым элементам традиционного костюма встречается повсеместно и в Алжире, и в Тунисе, и в Марокко, существуют такие предметы, которые напротив являются символами Магриба: например, женское белое головное покрывало хаик (или сэфсэри) или мужской головной убор шиший. Для того, чтобы разобраться, каким образом, одни предметы становятся национальными символами и носителями культурной памяти, а другие наоборот вызывают чувство смущения и отторжения, необходимо провести сравнительный анализ предметов, разных по своей роли в истории культуры.

В качестве сравнения мы выбрали женские головные покрывала, которые на протяжении столетий были неотъемлемой частью североафриканского женского костюма. На наш взгляд, эти покрывала, распространенные по территории всего Магриба, имеют много общего: по форме они представляют собой прямоугольные отрезки ткани, по назначению призваны играть роль верхней одежды, когда женщина покидает свой дом. В то же время в зависимости от региона разнятся название, материал, способ изготовления, орнамент и проч. Выбор того или иного варианта покрывала определялся происхождением, местом проживания и сферой хозяйственной деятельности семьи женщины. Можно выделить две большие вестиментарные группы — городских и сельских костюмов. Такое разделение на протяжении длительного времени (вплоть до процессов модернизации в конце XIX–XX вв.) имело также этническую окраску: в сельской местности проживали бербероязычные народы, которые занимались земледелием и отгонным скотоводством, а городское население составляли этнически смешанные группы: арабы, берберы, евреи, позднее — мавры и турки.

В нашем исследовании мы бы хотели подробнее остановиться на истории формирования двух различных биографий городских и сельских головных покрывал. Хронологически интересующий нас отрывок времени ограничен XIX–XXI вв., однако, корни истории такого предмета как покрывало могут увести нас в более ранние исторические периоды. Согласимся со словами Р. Барта, что «как культурный объект одежда принадлежит большой временной протяженности» (Барт 2003: 331). Нам предстоит рассмотреть, каким образом, формировалась культурная дихотомия между городским и сельским женскими костюмами, что повлияло на этот процесс, как в середине XX в. в новых независимых государствах Магриба осмыслялась традиционная культура, в частности — женский костюм. Мы проследим, что стало причиной формирования различных социальных статусов у близких по форме и по назначению вещей, проанализируем роль политического дискурса и его трансформаций в жизни вещи.

Стоит отметить, что повседневные и ритуальные практики, связанные с ношением головных покрывал в Магрибе, слабо изучены. Традиционно головные покрывала рассматриваются как часть костюмного комплекса: так, стоит упомянуть монографию востоковеда Жоржа Марсэ «Костюм мусульман Алжира» (Marçais 1930), в котором он дает подробный анализ алжирского костюма, останавливаясь и на описании городских головных покрывал — хаиков: «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)» (Marçais 1930: 103). Ж. Марсэ делает предположение, что такое покрывало имеет не берберское происхождение, а ближневосточное: подобная драпировка могла быть распространена под влиянием сирийской моды (Marçais 1930: 103). Важно отметить, что Ж. Марсэ не проводит разли-

чия между берберской и арабской традицией ношения покрывал, а концентрируется по большей части на описании городских практик. Марокканский костюм описан в книге Рашиды Алауи «Костюмы и украшения Марокко» (Alaoui 2003). Опираясь на изобразительные источники, тексты путешественников, Р. Алауи выстраивает примерную генеалогию марокканского костюма, отмечая влияние Алжира, Османской империи и других культурных традиций (в том числе 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 изображения марокканских головных платков, шалей, вуалей для лица. В работе Йедида Калфон Стиллман «Арабское платье: от рассвета ислама до современности» костюму Магриба отведена четвертая глава: «Мусульманский запад: Северная Африка и средневековая Испания», где автор отмечает доисламские элементы костюма (заимствованные во времена берберских царств, Карфагена, Рима и Византии): в частности, свободная непоясная туника и покрывала (Stillman 2003). В контексте нашего исследования работа Й. Стиллман важна для понимания генезиса магрибинского покрывала, в частности, для выяснения истории появления предмета и его «родства» с ближневосточными покрывалами. Книга Лейлы Белькаид «Algéroises: история средиземноморского костюма» показывает гибридность происхождения разных элементов алжирского женского костюма (Belkaïd 1998). Автора, как и многих других историков костюма, волнует вопрос происхождения и возраста того или иного элемента: так, останавливаясь на белом покрывале хаик, Л. Белькаид утверждает, что оно бытует на территории Магриба, начиная с периода античности. Несмотря на глубокий анализ костюмных комплексов, в указанных сочинениях отсутствует анализ различий между городскими и сельскими практиками ношения покрывала, также никто из исследователей не останавливается на символическом значении покрывал, сделанных в городской среде мужчиной-ткачом или сотканных в сельской местности женщинами. В таком случае, нашей задачей является восполнить эту лакуну.

Сельский костюм берберского происхождения

Поскольку бербероязычные народы широко расселены по всей территории Северной Африки, то невозможно описать единый для всех костюмный комплекс. Однако, ряд элементов являются стабильными для одежды большинства берберских групп. 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. Голову покрывал платок, поверх которого накидывалось покрывало. Костюм также сопровождался большим количеством нашивных украшений, браслетов, височных подвесок и головных повязок. 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 отличие

от бедуинок, сельские женщины не закрывали своих лиц вуалью, за исключением дня свадьбы» (Allenby 2002: 102). В целом, положение женщины в берберском обществе отличалось от ее места в арабской культуре. Как пишет 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 амезигов¹ содержали немало описаний правления и подвигов берберских цариц и воительниц» (Дьяков 2021: 164). Женский костюм в свою очередь должен был отобразить социальное положение женщины, достаток ее семьи. По тому, как женщина одета, можно было определить к какому региону и даже роду она принадлежит: костюм был носителем «социоэкономического статуса» (Micklewright, Stillman 1992: 13) его владелицы.

Одним из наиболее распространенных предметов в повседневной вестиментарной практике сельских жительниц являлся платок. 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 зависимости от местности: так, например, в регионе Сфакс в Тунисе такой платок носил название таййарийя 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 (Sethom, Skik 2000: 12).

Наравне с платками существовала также традиция ношения покрывала, которую соблюдали как мужчины, так и женщины. Существует предположение, что традиция ношения покрывала была заимствована берберским населением у римлян, проживающих в Карфагене (Stillman 2003: 88). В период проникновения на территорию Северной Африки арабских завоевателей происходило смешение традиций, которое находило свое отражение в языке: «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 стали тезиром» (Stillman 2003: 89). Мы не будем подробно останавливаться на мужских покрывалах и перейдем сразу к описанию женской практики покрывания.

Как уже было сказано выше, основной формой повседневной практики покрытия головы у женщин являлся платок. 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 (адату), 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 исключительно сами женщины, используя для ткачества вертикальный ткацкий станок. П. Бурдые, осуществляя включенное наблюдение в кабилской деревне,

¹ Самоназвание бербероязычных народов.

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. д.» (Бурдые 2001: 480). В своих наблюдениях П. 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» (Бурдые 2001: 480). 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)» (Бурдые 2001: 480). Таким образом, можно сделать вывод, что создание нового предмета, в частности — покрывала, сопровождается 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. Считается, что шерсть обладает бараккой (благословением), и часть этой баракки передается ткачихе (Becker 2006: 42).

Головное покрывало являлось своего рода визитной карточкой того региона и семьи, к которым принадлежала женщина. Для формирования этого высказывания о себе, женщины декорировали покрывала, что занимало большое количество времени. В тунисской народной песне о покрывале *бахнуг* поется, что «Аише, дочери Мухаммеда, двух лет не хватило, чтобы закончить украшать свой бахнуг» (M'halla 2002: 35). Тунисский бахнуг ткался из черных, синих или красных нитей, а затем украшался геометрической вышивкой. 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). 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» (Becker 2006: 42). Используя ограниченный набор элементов, женщины по-своему трактуют каждый из них. Так, зигзаг может выступать в качестве серпа, ножниц, пилы или брови, а ромб и треугольник — зеркалом или глазами. Главной задачей таких символов являлась защита обладательницы покрывала от сглаза: «Сюжеты, мотивы и изображения [на вышивке] могут быть объяснены как препятствие для злого глаза» (Becker 2006: 44).

Отличительной особенностью берберского костюма являлась его полихромность: для изготовления покрывала или несшитого платья выбирались нити красного, охристого, синего и других 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.

Городской костюм

С появлением в VII в. на территории Магриба арабов существующий ландшафт начал меняться: на побережье Средиземного моря, а также в отдаленных районах, начинают строить фортификационные сооружения (рибаты), а в дальнейшем — медины, города, обнесенные стенами, которые служили защитой для их жителей. С развитием городов возникает культурная оппозиция между сельской местностью, которая рассматривается пришедшими арабами, как дикая и загадочная, и городом, который становится центром просвещения и торговли для местного населения. В дальнейшем происходит и появление пригородов, которые постепенно начинают перемещаться за городскую черту или напротив принимать к себе избыточное население города. Зарождение городской культуры формирует новый социальный класс — бельди, «его представители — это так называемые коренные городские жители, чьи предки не одно поколение проживали в медине и занимались престижными ремеслами, которые сделали их состоятельными людьми. Кроме того, положение бельди зачастую подразумевало близость к правительственным кругам, что придавало им еще больший социальный вес. Принадлежность к этой группе свидетельствовала о высокой культуре развития, религиозности, высшей степени „цивизованности“, отсюда — их утонченность, рафинированность, стремление к красоте» (Коровкина 2009: 22). Представительницы нового социального класса вели затворнический образ жизни, проводя большую часть времени в стенах дома. 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 кладбище (ПМА). Стоит подчеркнуть, что декларируемая норма и повседневная практика часто различаются между собой: женщины имели возможность посещать хаммам, участвовать в праздниках жизненного цикла (рождение ребенка, обрезание, хаммам невесты, ночь хны, похороны и др.). Однако, эти перемещения по городу были ограничены и не шли ни в какое сравнение с мужской мобильностью.

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 удлиненную рубашку с широкими рукавами, юбку или платье. В Алжире были широко распространены широкие белые шаровары, небольшие жилеты и пояса. Для перемещения за пределами дома женщины в городах надевали массивные покрывала, которые полностью скрывали ее фигуру, а также использовали лицевые вуали для сокрытия лица.

Появление массивных головных покрывал, длина которых достигала семи метров, и лицевых вуалей характерно именно для городской среды. Возможно, что это связано с тем, что город являлся местом, в котором постоянно шла торговля, пребывали 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. На-

оборот, эта так называемая традиция была узко ограничена на практике и современна» (*Northrop* 2004: 44).

В отличие от покрывал, изготовленных в сельской местности, городские покрывала отличались своим единообразием и монохронностью. Они изготавливались преимущественно из шерстяной или льняной нити, которые не окрашивались, дизайн таких покрывал был достаточно минималистичным и практически незаметным. В зависимости от региона название покрывала могло меняться: хаик (в Алжире, Марокко, некоторых вилайетах Туниса, Ливии), сэфсэри (в Тунисе), хрэм (в Тунисе), кса (в Алжире), фаррашийя (в Ливии) и др.

Важным отличием городских покрывал от сельских являлся и процесс их создания. В городской среде ткачество становилось работой, а не женским занятием, 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 иерархии (*Rodionov* 2007: 106). Возможно, что данное отношение было характерно и для средневекового Магриба, поскольку в основном ткачеством занимались евреи. Подобная традиция сохранялась вплоть до первой четверти XX в., Ж. Марсэ пишет, 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» (*Marçais* 1930: 2). Создание текстиля в урбанистических условиях уже не подразумевало наличия сложной ритуальной системы, сопровождающей создание ткани в сельской местности, а дизайн или выбор цвета для предметов, предназначенных для широкого спроса отличались лаконичностью. Конечно, это не касалось изделий, которые заказывались специально у ткача, и имели высокую ценность, например, предметы из шелка.

Еще в середине XX в. ношение хаика было повсеместно распространено в городах Алжира, Туниса, Марокко. Так, писательница Гания Хаммаду в своих воспоминаниях о детстве в Алжире регулярно обращается к образу женщин в белом хаике: «Мое детство было ярким. С первой половины моей жизни в памяти остается отчетливое сияние, несомненно, благодаря незамутненности света в моей стране, слепящим стенам ее побеленных домов, белым покрывалам ее женщин. Женщины всегда были в белом или в цветах: белые покрывала на улицах; платья в цветочек в помещении» (*Hammadou* 1999: 60). Ношение хаика сочеталось с обязательным использованием лицевой вуали — ажара, которая в алжирской традиции представляла треугольник из белой ткани или кружева, закрывающий нижнюю часть лица. В Тунисе ажаром называли длинный отрез темной ткани, закрывающий полностью лицо или нижнюю часть лица, концы ажара могли украшаться вышивкой. Отличительной особенностью ношения фаррашийи в Ливии являлась непрременная практика сокрытия лица либо полностью, либо закрывая лицо краем покрывала так, что оставался виден только один глаз (таких женщин называли «буаувина», т. е. «одноглазая») (*Alharathy* 2018).

Завершая описание городских покрывал, необходимо добавить, что ношение такого головного покрывала было также своего рода маркером определенного социального положения женщины и высокого происхождения, не каждая женщина могла себе его позволить.

Влияние колонизации и модернизации на вестиментарные практики

События конца XIX в. внесли значительные трансформации в магрибинские культуры. В 1830 г. Алжир был захвачен Францией и превращен в колонию, спустя пятьдесят лет, в 1881 г. был провозглашен французский протекторат над Тунисом, а в 1912 г. — над Марокко. В 1911 г. Ливия стала колонией Италии. Европейское культурное влияние распространилось на все области жизни горожан Магриба, в том числе и на их внешний вид. В Тунисе использование европейской одежды среди мужчин и призывы к отказу от покрывал приводили к конфликту внутри 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» (Krichen 2016). С другой стороны, консервативно настроенные тунисцы рассматривали женщин как хранительниц традиции и считали недопустимым появление облегченных вариантов покрывал, а уж тем более — платков или шалей на европейский манер.

В начале XX в. в обиход горожанок Туниса (прежде всего, в столице и ближайших к ней вилайетах) вошло несколько видоизмененное покрывало — шелковое сэфсэри. Оно было значительно короче старых семиметровых шерстяных покрывал: в середине XX в. его размер составлял 4,40 м в длину и 1,45 м в ширину, а сегодня его размер — около 180 см в ширину и 220 см в длину. Такой сэфсэри изготавливался вручную на ткацком стане в специальных шелкоткаческих мастерских. Появление этого предмета впервые именно в Тунисе неслучайно: только здесь существовало собственное шелковое производство. Постепенно этот модный и, несомненно, статусный предмет, который был доступен далеко не каждой горожанке, стал распространяться и в другие города Магриба. Писательница Г. Хаммаду упоминает историю о том, как женщины ее семьи в Алжире выбирали в качестве приданого хаика для одной из девушек. Она отмечает, что при обсуждении идеального 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» (Hammadou 1999: 68).

Местное общество восприняло новую моду по-разному. Кто-то считал, что облегченный вариант хаика свидетельствует о развитии общества, а кто-то напротив рассматривал эту вещь как опасную для их идентичности. 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 новому покрывалу. Ключевым объектом дискуссии стал материал, из которого изготавливался предмет. Пользуясь термином Р. Барта, нить, из которой изготавливались покрывала, играла роль суппорта, т. е. субстанции, которая «в матричной цепи представляет собой первую материю, которая получает альтернативность смысла и должна передать ее объекту значения; сам же по себе это инертный элемент, который не производит и не получает смысла, а только передает его» (Барт 2003: 98). Именно материал, который был выбран для производства покрывала, должен был заложить определенный смысл в объект. Шерстяная нить могла

формировать плотное полотно с объемной фактурой, которое позволяет 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, надежным, призванным защищать, но не провоцировать. 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» (*Hammadou* 1999: 66). В то 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. С другой стороны, появление синтетической нити в разы увеличило популярность нового покрывала. Желая приобщиться к новому образу жизни, а также присвоить себе тот символический капитал, который стоял за сэфэри, девушки из сельской местности покупали себе синтетические покрывала, тем самым порывая с вестиментарной традицией их региона.

Таким образом, в городской среде происходит постепенная трансформация вестиментарной практики: покрывало практически полностью изменяется, символически пересобирается, сохраняя за собой прежние название, форму и, главное — высокий статус, добавляя к нему новое, современное значение.

Секулярная политика и ее влияние на практики покрывания головы

В начале XX в. в странах Магриба начинают набирать обороты дискуссии вокруг практики ношения головного покрывала. Посредством критики ношения покрывала колониальные власти стремились ослабить значимость ислама на подчиненных им территориях. Как пишет Л. Ахмед, «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» (*Ahmed* 1992: 152). Н. Мак-Мастер отмечает, что в Алжире «в период между 1900 и 1944 гг. дискуссии по проблемам, с которыми сталкиваются алжирские женщины, монополизировали француженки. 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» (*MacMaster* 2009: 30). В Тунисе в 1929 г. на собрании движения левых сил по вопросу покрывания выступила Хабиба Меншари, член Французской секции Интернационала трудящихся. Ее позиция по заявленному вопросу была однозначной: после выступления она публично сняла с себя покрывало. О Меншари в «*Annales africaines*» 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 Людовика XV» (Ruscio 2019). Несмотря на то, что большая часть жизни Меншари проходила во Франции, она участвовала в тунисской секции Французского интернационала в компании против покрывания, желая, по словам, цитирующего ее Х. Бургибы, «рассказать о злополучной судьбе своих сестер, скованных покрывалами» (Ruscio 2019). Инициатива Х. Меншари была более чем революционной (и во многом возможной потому, что она была членом французской партии): большинство тунисских женщин¹ не имели возможности участвовать в дебатах по вопросам собственной судьбы, а мужчины-политики использовали «женский вопрос» для своих политических целей.

Ответом на антивейлистские заявления было неприятие этих идей националистически настроенными лидерами. Так, будущий президент Туниса Хабиб Бургиба открыто критиковал подобные действия, объясняя это тем, что они могут привести к утрате национальной идентичности² (Bourguiba 1929). Что касается Алжира, то поскольку насильственную эмансипацию производили французские колониальные власти, то к ней относились неодобрительно и настороженно, она «создавала глубокие разногласия между прозападными модернизаторами и консервативными религиозными силами. <...> Борьба за радикально противоположные взгляды неизменно формулировались со ссылкой на „женский вопрос“, дресс-код и покрывало. Центральное место покрывала было обусловлено тем фактом, что оно служило легко узнаваемым символом, публичным и видимым маркером поддержки или оппозиции исламских ценностей, гендерной сегрегации, семейной чести и социально-политического доминирования рода» (MacMaster 2009: 6). Алжирские феминистки, поддержавшие французскую эмансипационную политику, в 1962 г. были вынуждены покинуть страну вместе с теми алжирцами, которые воевали на стороне Франции или были задействованы в колониальной администрации.

Описанные выше процессы так или иначе касались в основном городского населения стран Магриба, в то время как население сельской местности продолжало существовать в рамках предписаний обычного права. В то же время и на берберском населении сказался колониальный передел Африки. Французские власти стремились артикулировать различия между арабским и берберским населением, чтобы не произошло нежелательного единения населения. По словам чиновника генеральной резиденции Роже 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 [правящей элиты]» (Володина 2011: 23). Необходимо отметить, что подобные разногласия вносились не только в отношения арабов и берберов, но и в отношения с еврейским населением Магриба.

Важным ударом, нанесенным по взаимоотношениям 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,

¹ Справедливо будет заметить, что в Тунисе существовали феминистские женские организации, например, «Секция женской ассоциации арабской молодежи», «Клуб тунисских девушек», «Союз женщин Туниса» (он был создан совместно с французженками и выступал за равноправие тех и других).

² Подчеркнем, что позиция Х. Бургибы резко изменится спустя четверть века, он станет президентом и будет одним из самых активных сторонников борьбы с головными покрывалами.

в отличие от арабского населения. Эти действия повлияли на последующее становление марокканского национализма: «арабский национализм в странах Машрика зародился в условиях борьбы против турецкого господства; в Марокко же он появился в ходе исторического процесса, получившего название „берберская политика протектората в Марокко“» (Володина 2011: 36). Таким образом, политика французской администрации была 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» (Фурсова 2018: 258).

Пришедший на смену колониальному периоду и националистическим разногласиям панарабизм 1960–1970-х гг. сильно повлиял на ход истории и на объект нашего изучения — костюм.

Городское покрывало как национальный символ

В 1966 г., спустя четыре года после окончания войны за независимость в Алжире, на экраны выходит историческая кинодрама Джилло Понтекорво «Битва за Алжир». Этот фильм снят по мотивам книги С. Ясэфа, лидера Фронта национального освобождения. Герой фильма, Али, стремится примкнуть к ФНО, а для этого 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» (Битва за Алжир 1966). Девушка, полностью сокрытая 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 спины. 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. Покрывало было инструментом и его отсутствие также могло быть инструментальным: участницы ФОН в фильме переодеваются по французской моде, дабы слиться с толпой в кафе и устроить теракт. Этот фильм впервые ярко продемонстрировал городской алжирский костюм и сделал белое покрывало неотъемлемым символом алжирской национальной идентичности. На место акций сжигания хаиков¹ пришла легитимизация и прославление этого элемента одежды.

В Тунисе ситуация сложилась иначе: поскольку Франция не проводила на этой территории эмансипационной политики, то эту актуальную повестку перехватил лидер Туниса Х. Бургиба. Отличительной особенностью политики первого президента стал его секулярный подход к религии: он отменил религиозные суды (суд шариата в 1956 г., раввинский в 1957 г.), а 13 августа 1956 г. обнародовал Кодекс личного статуса (CSP), который формально нарушил традиционную мусульманскую юриспруденцию, в частности, запрещая многоженство. Х. Бургиба выступал за освобождение женщин

¹ В 1958 г. в Алжире прошло несколько акций, во время которых женщины сжигали свои хаики в знак поддержки эмансипационной политики (MacMaster 2009: 115–116).

и самостоятельно проводил акции снятия покрывал. По мнению некоторых наших информанток, эти акции несли в себе метафору женского освобождения, а не прямое требование отказаться от покрывал.

В то же время, ношение сэфсэри, как облегченной формы старого покрывала, постепенно закреплялось в туниССкой массовой культуре. Образ женщины в сэфсэри можно увидеть, как на туристических брошюрах, так и в местном кинематографе. Во время наших полевых исследований в Тунисе, многие информантки подчеркивали, что сэфсэри — это именно туниССкая вещь. Наша информантка из г. ТуниСа рассказала про то, как она однажды надела его: «Была встреча преподавателей из арабского Магриба — Алжир, Ливия, Тунис, Марокко, Мавритания. Они сказали нам приехать в традиционной одежде. Только в этот день я надела сэфсэри. Надела, а мне говорят, что это не туниССкое, а алжирское... Но это не так. Это туниССкое покрывало» (ПМА). 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» (ЖСС 2017). 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.

Параллельно с формированием определенного отношения к белым покрывалам, чье происхождение однозначно нельзя трактовать как берберское, 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» произношением¹, над верой в магию. Актеры, которые изображали выходцев из сельских районов, помимо имитации акцента, старались нарядиться в берберское платье и нарисовать себе лицевые татуировки. Ярким примером могут стать герои популярного в Тунисе сериала «Дорогая теща» — Жем'а и Хмиса, мать и дочь, приехавшие издалека в столицу. Жем'а 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 сериале (Nsibti Laaziza). Другим потешным персонажем на туниССком телевидении является Мабрука, которая также имеет на лице татуировки (отличительный берберский знак) и одета весьма аляповато.

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

¹ Например, жители южных районов Туниса произносят вместе звука «к» — «г», а также растягивают окончания слов, что становится причиной насмешек над ними в городской среде Сахеля или столице Туниса.

считаются наиболее либеральными и светскими, существует расхожее понятие «тексас», которым местные жители называют всех тех, кто приехал из сельской местности. При этом не имеет большого значения, насколько далеко находится место, откуда приехал человек: так, например, в г. Монастир называют «тексас» выходцев из пригородов — Мукнина, Сайеды, Ксар-Халлель и др. Поскольку в таких крупных городах, как Монастир, часто расположена больница, институты, магазины и т. д., то внутренняя миграция становится достаточно интенсивной. Мы часто наблюдали процесс женского переодевания, целью которого было минимизировать предвзятое отношение: при подъезде к Монастиру женщины доставали из сумок сэфсэри и надевали его.

Таким образом, в силу того, что оппозиция «город — село» тесно связана с этнической коннотацией, где город является носителем арабской и мусульманской культуры, а село — берберской и полирелигиозной, в качестве национального символа вышло на передний план именно городское белое покрывало, благодаря своему цвету, материалу и отсутствию четкой связи с определенными событиями. Во многом этот предмет стал инструментом формирования национальной идентичности. В 2010-х гг. на дальнейшее развитие биографии предмета оказала влияние диджитализация. Необходимость сфотографироваться и выложить снимки в социальные сети является сегодня неотъемлемой частью свадебного ритуала наравне с прямыми эфирами со свадьбы в Facebook или Instagram. Во многом, такая традиция 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. С другой стороны, такая демонстрация фотографий с соответствующими хештегами связана с транслированием во вне своей национальной идентичности. Фотографии в традиционных костюмах могут быть не связаны с событиями из жизни, их предназначение — ситуативное отражение идентичности. Например, фитнес-модель из Туниса Сондес Млайя, проживающая в Катаре, регулярно публикует снимки в традиционной одежде, в том числе и в сэфсэри, с подписью: «Горжусь нашей традиционной тунисской одеждой... горжусь быть тунисской девушкой» (Mlayah 2021).

Подобные интернет-практики, связанные с популяризацией традиционного покрывала, характерны не только для Туниса. Так, в Марокко в Instagram был запущен флешмоб с хештегом «#Moroccan_Hayek»: на одном снимке запечатлена женщина в хаике, в кроссовках и с сумкой McDonalds, на другом — женщина, закутанная в белое покрывало, 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 флешмобе (Moroccan 'Hayek' 2019). В Алжире в 2009 г. активистка Исмахан Уаре создала группу в Facebook, 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 Уаре стремилась «вывести хаик из заточения» (Le voile 2013). В своем интервью она объясняет свое желание сохранить этот предмет: «Хаик — это, прежде всего, наследие арабов-амазигов-мусульман, это защитная и надежная одежда для алжирских женщин, символ элегантности и женственности, сохраняющая для них все свободы» (Le voile 2013). Объясняя, почему был выбран именно хаик, Уаре говорит, что тот с течением

времени потерял свое истинное место, стал символом регресса «до такой степени, что его заменяют его другим предметом одежды [хиджабом], который кажется более аутентичным» (Le voile 2013). Инициатива Уаре началась 8 марта 2009 г., когда 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.

Что касается берберских покрывал, то их использование постепенно сокращается и трансформируется: так, весьма популярны практики использования старых шерстяных покрывал для создания аутентичного дизайна в кафе или у себя дома. В то же время покрывала вроде упомянутого нами бахнуга нередко выступают в качестве лотов на европейских аукционах, их цена достаточно велика, что обусловлено тем, что эти предметы хранятся в семьях и редко попадают в руки коллекционеров.

Заключение

Жизнь предмета иногда мало отличается от человеческой жизни и также зависит от происхождения и событий, которые будут его окружать. Предметы одежды нередко становились символом идентичности, сопротивления или поддержки. Благодаря костюму можно установить, кто находится перед нами, откуда он и чем занимается. Головные покрывала в Магрибе обладают разным символическим капиталом и являются означаемыми для разных контекстов. Сельские головные покрывала, с одной стороны, воспринимаются как более «свободные», они не подразумевают ношения лицевой вуали, а их повседневное использование необязательно и может быть заменено платком. В то же время эта традиция оказалась более консервативной: цвета и орнамент сохраняются на протяжении длительного времени, вне зависимости от модернизационных процессов. Все это позволяет современной политической власти подавать их в СМИ как архаичные предметы, которые якобы свидетельствуют об ограниченности их владельцев. Городские покрывала, в отличие от сельских, прошли определенные трансформации для того, чтобы сохраниться в повседневной практике: из тяжелых, массивных шерстяных покрывал они были преобразованы в легкие шелковые покрывала, которые имеют скорее декоративную функцию. Благодаря тому, что эти покрывала изначально могли себе позволить лишь зажиточные горожанки, социальный престиж этого предмета намного выше, нежели у сельских покрывал. Шелковые сэфсэри и хаики начали ассоциироваться не только с богатством, но и с тем образом жизни, который вели горожанки. В частности, этот предмет отсылал к тому, что женщина могла себе позволить не работать. Этот факт делал шелковое покрывало куда более статусным и желанным, нежели сельские покрывала, что в свою очередь привело к расширению его регионального использования. Сегодня белые шелковые или синтетические покрывала можно увидеть далеко за пределами городского пространства.

В данном противопоставлении двух вестиментарных групп важно подчеркнуть, что эти отношения представляли собой не оппозицию, а триаду, где третьей силой становились те, кто решал, какое из покрывал станет более значимым. Такой силой становились национальные политические активисты и лидеры, представители фран-

цузских колониальных властей, феминистские активистки. Именно благодаря их высказываниям в прессе, актам срывания или сжигания покрывал, использованию образа женщины в покрывале на телевидении или в кинематографе формировалось определенное отношение к головному покрывалу. Городская культура, как более элитарная и инфраструктурно развитая, стала средой для формирования национального символа. Важно отметить, что подобный процесс не является повсеместным, не всегда городской костюм становится национальным символом, часто — именно сельские элементы костюма ассоциируются с «настоящей» культурой¹. Однако, в Магрибе такая ситуация сложилась в силу этнической неоднородности сельской и городской местности, когда признание берберского покрывала в качестве национального символа могло привести к политическим конфликтам внутри арабского большинства населения.

Сегодняшняя судьба головного покрывала в Магрибе представляется нам развивающейся по заданному в середине XX в. сценарию, когда городские покрывала сохраняются в качестве национального символа и медиа-образа. Что касается сельских покрывал, то их использование постепенно сходит на нет, не имея должной символической поддержки со стороны государства или активистов. Важно отметить, что, начиная с 1980-х гг. в странах Магриба получает распространение практика ношения хиджаба, которая на сегодняшний день постепенно вытесняет повседневное использование традиционных головных покрывал.

Источники и материалы

- Битва за Алжир — Битва за Алжир: [Электронный ресурс]. <https://www.youtube.com/watch?v=pn4ES6fkWfU> (дата обращения: 29.04.2022).
- ПМА — Полевые материалы автора, Тунис, 2019.
- Alharathy S.* Libyan women's Farrashia // *The Libya Observer* [Электронный ресурс]. <https://www.libyaobserver.ly/culture/libyan-women%E2%80%99s-farrashia> (дата обращения: 29.04.2022).
- Bourguiba H.* Le voile: [Электронный ресурс]. <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> (дата обращения: 29.04.2022).
- JCC 2017 — JCC 2017: Le Sefsari mis à l'honneur: Revenons sur l'histoire d'une pièce typiquement tunisienne! // *WPOST* [Электронный ресурс]. <http://www.wpostmag.com/jcc-2017-le-sefsari-mis-a-lhonneur-revenons-sur-lhistoire-dun-mode-vestimentaire-traditionnel-tunisien/> (дата обращения: 29.04.2022).
- Krichen H.* Le voile traditionnel tunisien entre civilisation et déculturation. // *Annales Univ. Mosta Dz.* Numéro 16. 2016. [Электронный ресурс]. <https://Annales.univ-mosta.dz/index.php/294.html> (дата обращения: 29.04.2022).
- Le voile — Le voile traditionnel algerien // *Bnat Dzayer* [Электронный ресурс]. <http://www.bnat-dzayer.com/societe/lelection-miss-hayek-2013-le-voile-traditionnel-algerien-a-lhonneur/> (дата обращения: 29.04.2022).
- Mlayah Sondes* — *Mlayah Sondes*. [Электронный ресурс]. <https://www.instagram.com/p/CFJhaFlgSW0/> (дата обращения: 29.04.2022).
- Moroccan 'Hayek' — Moroccan 'Hayek' Movement on Instagram Sparks Debate on Women's Clothing: [Электронный ресурс]. <https://www.moroccoworldnews.com/2019/04/271560/>

¹ Ярким примером может стать норвежский костюм бюнад (*Eriksen* 2004) или палестинское женское платье (*Allenby* 2002).

[moroccan-hayek-movementinstagram-debate-women-clothing](#) (дата обращения: 29.04.2022).

Nsibti Laaziza — Nsibti Laaziza. [Электронный ресурс]. https://www.youtube.com/watch?v=z_fU1hN0mKs&t=616s (дата обращения: 29.04.2022).

Ruscio A — Ruscio A. Le voile islamiqueб Habib Bourguiba et les socialistes français // OrientXXI [Электронный ресурс]. <https://orientxxi.info/magazine/le-voile-islamique-habib-bourguiba-et-les-socialistes-francais,3482> (дата обращения: 29.04.2022).

Научная литература

Барт П. Система моды. Статьи по семиотике культуры. М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. 512 с.

Бурдые П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. 562 с.

Володина М. А. Берберы Северной Африки: культурная и политическая эволюция (на примере Марокко). М.: ИМЭМО РАН, 2011. 112 с.

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. 163–174.

Коровкина А. Ю. Народная культура в современном Тунисе. М: ИД «Медина», 2019. 288 с.

Прожогина С. В. От Сахары до Сены (Литературное пространство франкоязычных магрибинцев в XX веке). М.: Восточная литература, 2001. 486 с.

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. 254–265.

Ahmed L. Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate. New Haven and London: Yale University Press, 1992. 296 p.

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

Allenby J. Re-inventing cultural heritage: Palestinian traditional costume and embroidery since 1948. // Textile Society of America Symposium Proceedings (September 26–28, 2002). Northampton: Smith College. 2002. Pp. 101–110.

Becker C. Amazigh Textiles and Dress in Morocco Metaphors of Motherhood // African Arts. 2006. Vol. 39. No. 3 (Autumn, 2006). Pp. 42–55, 96.

Belkaïd L. Algéroise. Histoire d'un costume mediterraneen. Édisud: Aix-en-Provence, 1998. 188 p.

Eriksen T. H. Keeping the recipe: Norwegian folk costumes and cultural capital // FOCAAL. 2004. No. 44. Pp. 20–34.

Hammadou G. Veils of My Youth // Transition. 1999. No. 80. Pp. 60–71.

M'halla M. Musée du Sahara à Douz. Tunisie: APPC, 2002. 47 p.

MacMaster N. Burning the veil: The Algerian war and the 'emancipation' of Muslim women, 1954–1962. New York: Manchester University Press, 2009. 432 p.

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

Micklewright N., Stillman Y. K. Costume in the Middle East // Review of Middle East Studies. 1992. Vol. 26. Iss. 1. (July 1992). Pp. 13–38.

Northrop D. T. Veiled Empire. Gender and Power in Stalinist Central Asia. Cornell University Press, 2004. 392 p.

Rodionov M. A. The Western Ḥaḍramawt: Ethnographic Field Research, 1983–1991. OWZ Halle (Saale), 2007. 307 p.

Sethom S. G., Skik Kh. Cheveux, foulards, coiffes: L'art de la coiffure traditionnelle. Tunisie: Institut National du Patrimoine, 2000. 24 p.

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. 320 p.

References

- Ahmed, L. 1992. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven and London: Yale University Press. 296 p.
- Alaoui, R. 2003. *Costumes et parures du Maroc* [Moroccan costumes and ornaments]. Courbevoie: A. C. R. Edition. 336 p.
- Allenby, J. 2002. Re-inventing cultural heritage: Palestinian traditional costume and embroidery since 1948. In *Textile Society of America Symposium Proceedings* (September 26–28, 2002). Northampton: Smith College. 101–110.
- Barthes, R. *Sistema mody. Stat'i po semiotike kul'tury* [The Fashion system. Articles on the semiotics of culture]. Moscow: Izdatel'stvo imeni Sabashnikovykh, 2003. 512 p.
- Becker, C. 2006. Amazigh Textiles and Dress in Morocco Metaphors of Motherhood. *African Arts* 39 (3): 42–55, 96. <https://www.jstor.org/stable/20447780>
- Belkaid, L. 1998. Algéroise. Histoire d'un costume méditerranéen [Algiers. History of a Mediterranean costume]. Édisud: Aix-en-Provence. 188 p.
- Bourdieu, P. 2001. *Prakticheskii smysl*. [Practical Reason] Saint-Petersburg.: Aleteiia. 562 p.
- D'iakov, N. N. 2021. Al-Khaddad, At-Takhrir. O polozhenii zhenshchiny v shariate i obshchestve. Retenziia na knigu. [Al-Haddad, At-Tahrir. On the position of women in Sharia and society. Book review]. *Islam v sovremennom mire* 17 (2): 163–174.
- Eriksen, T. H. 2004. Keeping the recipe: Norwegian folk costumes and cultural capital. *FOCAAL*. 44: 20–34. <https://doi.org/10.3167/092012904782311308>
- Fursova, E. N. 2018. Berberskii vopros i problema samoidentifikatsii korennoho naseleniia Severnoi Afriki na primere sovremennogo alzhirskogo obshchestva [The Berber question and the problem of self-identification of the indigenous population of North Africa on the example of modern Algerian society]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Vostokovedenie i afrikanistika* 2: 254–265. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu13.2018.209>
- Hammadou, G. 1999. Veils of My Youth. *Transition* 80: 60–71. <https://doi.org/10.2307/2903168>
- Korovkina, A. Y. 2019. *Narodnaia kul'tura v sovremennom Tunise* [Folk culture in modern Tunisia]. Moscow: Izdatel'skii dom "Medina". 288 p.
- MacMaster, N. 2009. *Burning the veil: The Algerian war and the 'emancipation' of Muslim women, 1954–1962*. New York: Manchester University Press. 432 p.
- Marçais, G. 1930. *Le Costume Musulman D'Alger. 1830–1930. Collection du Centenaire de L'Algérie. Archeologie et Histoire* [The Muslim Costume of Algiers. 1830–1930. Collection of the Centenary of Algeria. Archeology and History]. Paris: Libraire Plon. 134 p.
- Micklewright, N. and Y. K. Stillman. 1992. Costume in the Middle East. *Review of Middle East Studies* 26 (1): 13–38.
- M'halla, M. 2002. *Musée du Sahara à Douz* [Sahara Museum in Douz]. Tunisie: APPC. 47 p.
- Northrop, D. T. 2004. *Veiled Empire. Gender and Power in Stalinist Central Asia*. Cornell University Press. 392 p.
- Prozhogina, S. V. 2001. *Ot Sakhary do Seny (Literaturnoe prostranstvo frankoiazychnykh magribintsev v XX veke)*. [From the Sahara to the Seine (Literary space of French-speaking Maghrebians in the 20th century).] Moscow: Vostochnaia literatura. 486 p.
- Rodionov, M. A. 2007. *The Western Ḥaḍramawt: Ethnographic Field Research, 1983–1991*. Halle (Saale): OWZ. 307 p.
- Sethom, S. G. and Kh. Skik. 2000. *Cheveux, foulards, coiffes: L'art de la coiffure traditionnelle* [Hair, scarves, headdresses: The art of traditional hairdressing]. Tunisie: Institut National du Patrimoine. 24 p.
- Stillman, Y. K. 2003. *Arab Dress: From the Dawn of Islam to Modern Times*. Ed. by N. A. Stillman. Revised second edition. Leiden, Boston: Brill. 320 p.
- Volodina, M. A. 2011. *Berbery Severnoi Afriki: kul'turnaia i politicheskaia evoliutsiia (na primere Marokko)* [Berbers of North Africa: cultural and political evolution (on the example of Morocco)] Moscow: Institut mirovoi ekonomiki i mezhdunarodnykh otnoshenii Rossiiskoi akademii nauk. 112 p.