



אשכולות
КУЛЬТУРНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ПРОЕКТ
ЭШКОЛОТ
www.eshkolot.ru

при поддержке

אבי אבי
חן שני

БУХАРСКИЕ ЕВРЕИ

ИСТОРИЯ, ЭТНОГРАФИЯ, КУХНЯ



Владимир Месамед
Татьяна Емельяненко
Роман Гершуни

Москва
октябрь 2012 г.
проект «Эшколот»
www.eshkolot.ru

БУХАРСКО-ЕВРЕЙСКИЙ ЯЗЫК: ЧТО ВПЕРЕДИ?

Д-р Владимир МЕСАМЕД

Рецензия на: Гулькаров Й. Этимологический словарь бухарско-еврейского языка с переводом на русский, английский и иврит. – Тель-Авив, 1988; 484 с.

Центральная Азия – уникальный по своему этно-языковому многообразию регион. Здесь причудливо переплелись десятки культур, в мирном соседстве издавна живут народы, говорящие на тюркских и иранских языках. Да и не только на них. Работавший здесь в 70-ые годы XIX века русский естествоиспытатель А. Вилькинс описал даже бытующие здесь индоарийские диалекты¹.

Бухарские евреи вносят колоритный штрих в этническую картину этого региона. Их можно по праву считать одним из древнейших этносов Центральной Азии. Различные археологические данные, письменные источники подтверждают историю их проживания на территории таких нынешних новых независимых государств как Узбекистан, Таджикистан и Туркменистан на протяжении не менее полутора – двух тысяч лет. Бухарско-еврейские общины располагались преимущественно в городских центрах на громадном протяжении от Мерва до нынешнего Синьцзяна, а их жизнь нашла свое отражение в работах таких историков Востока как Табари, Бируни, Наршахи, Арузи Самарканди. Побывавший в XII в. в Самарканде известный средневековой путешественник и географ Бениамин из Туделы отметил в своих записках наличие в этом городе развитой еврейской общины численностью примерно 50 тыс. человек².

Города региона до их пор хранят многочисленные напоминания о символике иудаизма. Так, шестиконечную звезду Давида можно увидеть, например, в дворцовом комплексе последнего эмира Бухары Саида Алимхана, где рамы целого ряда окон выполнены в форме шестиконечной звезды. Встречается она и как элемент орнамента других архитектурных памятников этого древнего города.

Многолетнее соседство бухарских евреев с узбеками и таджиками причудливо отразилось и в богатом фольклоре этих народов, где встречаются реалии еврейской истории, имена библейских пророков³.

Интенсивно проходящие в течение последних лет процессы эмиграции еврейских общин из республик бывшего СССР, в частности, Центральноазиатского региона, по все видимости, приведут к исчезновению яркого и красочного мира восточных еврейских общин, бывших неотъемлемой частью здешней истории. Имеется достаточно много оснований говорить о фактическом прекращении в течение нескольких ближайших десятилетий существования в регионе Центральной Азии бухарско-еврейской общины. Данные израильского демографа проф. Серджи Делла Перголы, касающиеся динамики уменьшения еврейского населения Республики Узбекистан – а основная масса остающихся в Центральной Азии бухарских евреев сосредоточена именно там – дают основания оценивать нынешнюю численность этой общины в ре-

гионе своего традиционного проживания в пределах 3-4 тысяч человек⁴. Учет при этом, что темпы миграционных процессов отнюдь не снижаются. В этом контексте нам представляется вполне обоснованным говорить о реальном исходе бухарских евреев из региона, бывшего в течение многих веков их родным домом⁵.

По существу исчезающая на наших глазах в регионе Центральной Азии бухарско-еврейская община, несомненно, оставляет глубокий след в жизни автохтонных народов региона, создавших ныне свои независимые государства. В течение веков эта община была подлинным очагом просвещения региона, превзойдя по уровню образования автохтонные мусульманские народы. Эта традиция была продолжена и в последние десятилетия. Имена многих бухарских евреев неотделимы от истории развития современной центральноазиатской культуры и науки. Так, становление кинематографии Таджикистана невозможно представить без имени режиссера Бориса Кимягарова, как и музыку Узбекистана – без имен композиторов Манаса Левиева и Сулеймана Юдакова, а эстраду – без Эсона Кандова и Мухаббат Шамаевой. Основоположниками целых направлений в науке республик Центральной Азии стали литературовед Натан Маллаев, правовед Азарья Михайлов, криминалист Борис Пинхасов, лингвист Якуб Калонтаров, десятки других блестящих ученых.

Фактический исход из Центральной Азии бухарских евреев неизбежно отразится и на судьбе их языка. Даже при условии проживания бухарских евреев компактными группами в Израиле, США, Канаде, некоторых других странах, их язык неминуемо утратит полноту функционирования, лишившись своих корней, естественной среды обитания. Оставаясь языком преимущественно устного и домашнего общения, он постепенно выйдет из употребления. Социально активная часть бухарских евреев еще до отъезда из региона Центральной Азии перешла на русский, практически не пользуясь своим родным языком. Динамично протекают процессы дальнейшей смены языка – на иврит (в Израиле), английский (в США и Канаде) и др. И хотя бухарско-еврейская речь все еще звучит сегодня в значительной мере обезлюдивших еврейских кварталах Бухары, Самарканды, Ташкента, Маргилана, их нынешние обитатели, вероятнее всего, являются последними поколениями носителей этого языка, разместившего на своей иранской основе обширный пласт древнееврейской (ивритской) лексики, слов арабского, узбекского, русского и других языков. На бухарско-еврейском создана значительная литература, развивавшаяся как в регионе Центральной Азии, так и в Иерусалиме, где в конце XIX в. образовался своеобразный круг литераторов, творивших на бухарско-еврейском языке и издавших там за два десятка лет примерно 100 книг, в том числе – ряд переводов: Библии, другой еврейской религиозной литературы, произведений мировой литературной классики. С начала 20-х гг. с созданием в Центральной Азии системы школьного образования на бухарско-еврейском языке определенный стимул к развитию получила и национальная культура, театр, пресса. Большое собрание экспонатов, представлявших свидетельства многовековой богатой материальной культуры бухарских евреев было собрано в те годы в существовавшем в Самарканде в 1927-1938 гг. Туземно-еврейском историко-этнографическом музее⁶. С конца 30-х гг., в эпоху сталинского террора, было прекращено школь-

БУХАРСКИЕ ЕВРЕИ

ное обучение на бухарско-еврейском языке, закрыты все национальные культурные учреждения, прекращено издание прессы и литературы. Коммуникативные функции бухарско-еврейского языка в регионе Центральной Азии были сведены практически лишь к устному общению. В настоящее время этот язык продолжает функционировать в сфере массовой информации лишь в Израиле, где на нем с 1972 г. ведется в небольшом объеме радиовещание и издается литература. Пресса на бухарско-еврейском языке ограничивается ныне лишь выходящим с 1973 г. в Израиле журналом «Ҳа-Тхия» и – частично – самаркандской газетой «Шофар», первый номер которой вышел в январе 1992 г.⁷. Хотя с конца 80-х гг. была восстановлена деятельность секции бухарско-еврейских литераторов при Союзе писателей Узбекистана, за последние несколько лет не издано ни одной книги на их родном языке⁸. Вместе с тем в принятом в октябре 1989 г. Законе Узбекистана «О государственном языке» гарантируется свобода всестороннего развития языков и культур всех проживающих там национальных меньшинств⁹.

В то же время, язык бухарских евреев интересовал востоковедов мирового уровня как любопытное явление центральноазиатской речевой коммуникации. Побывав в начале XX в. в Самарканде, один из знатоков иранских языков Центральной Азии Иван Зарубин создал замечательную по своей лаконичности и глубокому содержанию работу, где описал реалии говора местных евреев¹⁰.

Безвременно, к сожалению, ушедший из жизни талантливый иранист-лингвист Иосиф Оранский, открывший в середине уходящего века ряд доселе неизвестных науке языков Центральноазиатского региона, описал такое крайне интересное явление как использование древнееврейской лексики бухарско-еврейского языка в арготирующих предложениях торгово-ремесленных цехов Самарканда и Бухары¹¹.

Реальная угроза исчезновения бухарско-еврейского языка в регионе своего традиционного бытования делает чрезвычайно насущной задачу как можно более полной фиксации его лексики. Самый эффективный путь – издание словарей, как переводных, так и толковых.

Вот почему подлинным событием в культурной жизни бухарских евреев следует охарактеризовать выход в свет самого полного в истории бухарско-еврейской лексикографии словаря, составленного известным ученым, автором ряда книг и научных статей, руководителем отдела радиопередач на языке бухарских евреев израильского радио «Кол Израэль» д-ром Йосефом Гулькаровым.

Словарь д-ра Й. Гулькарова является закономерным продолжением лексикографической работы по фиксации словарного состава бухарско-еврейского языка, активно развивающейся в течение последнего столетия. Интересным примером первоначального этапа бухарско-еврейской лексикографии можно назвать краткий шестизычный словарь «Милим шиша», составленный Бабаджаном Пинхасовым. Автор работал над ним в течение 8 лет в Самарканде в последнюю декаду XIX в., а опубликовал в Иерусалиме в 1905 г. О популярности этого издания говорит факт его переиздания через шесть лет громадным по тому времени тиражом в 20 тысяч экземпляров. Мно-

гоязычие этого словаря давало возможность пользоваться им людям, говорившим на бухарско-еврейском, русском, иврите, фарси, испанском и тюркских языках. Он впервые позволил навести мосты между еврейскими общинами Центральной Азии и Ближнего Востока, дал определенный импульс дальнейшему развитию бухарско-еврейской лексикографии, которое привело к появлению словарей Давида Койлакова, Нисима Таджера, Яхиела Ашурова, Ханана Шимунова, каждый из которых учитывал опыт своих предшественников. Впрочем, книгу, о которой идет речь, не совсем верно называть словарем – это, по сути, своего рода энциклопедия культурной жизни бухарских евреев. В ее корпус включены образцы произведений известных деятелей бухарско-еврейской литературы, титульные листы учебников для существовавшей до конца 1930-х гг. сети школ на бухарско-еврейском языке, фотографии этнографического характера, показывающие, с одной стороны, глубокую индивидуальность этого народа, а с другой – его закономерную, выкристаллизованную за долгие века взаимодействия в центральноазиатской этнокультурной среде связь с соседними народами. Но главное – это словарная часть. Здесь ее автору пришлось поставить и решить важные для практической лексикографии вопросы: это и составление словника, критерии отбора лексики и фразеологии, принципы выделения лексических значений слов, критерии этимологической дифференциации слов. Ни один из словарей-предшественников не ставил в комплексе таких задач во всей их полноте. С собственно словарем тесно увязан и небольшой грамматический очерк, раскрывающий особенности бухарско-еврейской фонетики, различные фонетические явления, функционирование частей речи, дающий обзор бухарско-еврейской лексикографии.

Важно подчеркнуть и то, что достаточно полно зафиксированная в словаре Й.Гулькарлова лексика – более 10 тысяч слов и выражений – является еще одним убедительным аргументом в пользу до сих пор оспариваемого некоторыми специалистами-иранистами мнения об автономности и самостоятельности бухарско-еврейского языка в ряду близкородственных ему таджикского, дари и фарси, наглядно демонстрирует только ему присущие особенности в области словарного состава, морфологической парадигматики, подчеркивает синтаксическую индивидуальность. Этот язык имеет свою специфику на фонологическом уровне, его отличает от близкородственных языков и наличие специфических интонаций в повествовательных, восклицательных и вопросительных предложениях. Социолингвистическую самостоятельность этого языка еще раз подчеркивает в предисловии к словарю один из крупнейших современных исследователей истории и культуры бухарских евреев, профессор Еврейского университета в Иерусалиме Михаил Занд. Генеалогическую природу бухарско-еврейского языка описал в одной из своих работ известный лингвист первой трети XX в. профессор Евгений Поливанов¹².

Поскольку словарь Й.Гулькарлова является этимологическим, его главная задача, кроме фиксации лексики, состоит в определении происхождения слов и словосочетаний бухарско-еврейского языка, их группировке в разрядах исконной лексики, лексем ивритского, иранского, арабского, русского, тюркского и иного происхождения. Выделенные в словаре массивы исконной лексики бухарско-еврейского языка позволяют

исследователям выявить и обосновать закономерности формирования специфических, дифференцирующих черт в близкородственных языках, ведущих к их обособлению и – после образования определенной «критической массы» отличительных признаков на всех ярусах языковой иерархии – превращению в самостоятельные языки.

Определенно новаторской частью словаря Й.Гулькарова является достаточно полное отражение бытующих в бухарско-еврейском языке гебраизмов – слов из иврита, отражающих субстратные отношения двух языков. Зарегистрированная в этом словаре лексика ивритского происхождения позволяет вывести фонетико-морфологические закономерности ее адаптации в бухарско-еврейском языке. Автор провел большую и кропотливую работу по сбору и регистрации гебраизмов, участвовавших в образовании сложных гибридных глаголов, именным компонентом которых являются ивритские слова, отражающие преимущественно религиозную терминосферу, а компонирующая глагольная часть представлена самыми распространенными в бухарско-еврейском и близкородственных фарси, дари и таджикском глаголами КАРДАН «делать», ДОДАН «давать», ШУДАН «становиться». Отметим такие зафиксированные в словаре глаголы как БРАХО КАРДАН «благословлять», ГЕТ ДОДАН «давать развод», ДИН КАРДАН «судить», МИЛО КАРДАН «делать обрезание», ТШУВО КАРДАН «возвращаться к вере» и др. Лингвистический интерес представляет и отраженные в словаре гибридные слова при участии исконного и ивритского компонента типа МИДРОШ-ХОНА «высшая религиозная школа» и др. Лексика иврита в современном бухарско-еврейском языке показывает, что несмотря на многовековую изоляцию этой части еврейского народа от главных регионов его культуры и религии, бухарские евреи сохранили общинную жизнь, в рамках которой не угасал свет древних обычаев и традиций, не обрывалась «..тонкая нить, привязывавшая евреев к их вере и к их народу... даже в тяжелые годы»¹³.

Как первая в бухарско-еврейской лексикографии работа подобного масштаба, словарь Й.Гулькарова не может быть свободен от недостатков. Так, вряд ли правомерно включение в него части еще не устоявшейся лексики, так называемых окказионализмов. Недостаточная разработка в иранском языкознании принципов выделения исконной лексики для конкретных языков создали для автора соблазн включения в ее разряд и той, которая вряд ли принадлежит только бухарско-еврейскому языку. Не всегда, на наш взгляд, можно согласиться с приводимой в словаре дифференциацией слов по их происхождению. Впрочем, все это может быть учтено при дальнейших переизданиях словаря, которые, несомненно, последуют. Как последуют и другие книги, отражающие многовековое культурное наследие бухарских евреев. И вот еще одно подтверждение этому – на днях в Тель-Авиве вышел из печати двухтомник «Страницы литературы бухарских евреев», одним из редакторов которого является Йосеф Гулькаров.

ЛИТЕРАТУРА

1. «Известия императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоявшего при императорском Московском университете», т. XXXV, ч.1, вып.4, М., 1882, с. 434-436.
2. Об этом подробнее см.: Цетлин М.К. Средневековой путешественник Вениамин Тудельский. – В кн.: «Страны и народы Востока», вып. III, Москва, 1964, с. 164-173.
3. Альмеев Р. Сказки, пословицы и поговорки бухарских евреев. – Москва, 1994. с. 2-6.
4. Sergio Della Pergola. World Jewish Population. – American Jewish Year Book. The American Jewish Congress. – New York, 1997, р. 537. - Несколько большую цифру – порядка 5 тыс. чел. – приводит Аланна Купер: – «Central Asia Monitor», 1998, No.6, p.10.
5. Это подтверждают и результаты опроса, проведенного в Узбекистане среди бухарских евреев американской исследовательницей Аланной Купер. – подробнее см.: The Jews of Uzbekistan: A Brief Overview of Their History and Contemporary Situation. – «Central Asia Monitor», No.6, 1998, p. 10-13.
6. Подробнее об этом см.: Евреи в Средней Азии. Прошлое и настоящее. - Санкт-Петербург, 1995, с. 187-247.
7. Эта газета публикует материалы на русском и бухарско-еврейском языках. Как любезно сообщил нам руководитель Иерусалимского Центра еврейской прессы в республиках бывшего СССР д-р Владимир Карасик, к настоящему времени вышло 56 номеров газеты, причем из номера в номер количество публикаций на бухарско-еврейском языке сокращается, а в последних номерах они вообще отсутствуют.
8. «Бюллетень книжной палаты Республики Узбекистан», 1994-1997 гг., NN 1-12.
9. «Правда Востока» (Ташкент), 24 октября 1989. – Такие же гарантии содержатся и в новой редакции Закона, принятой в декабре 1996 г. – См. также: – «Turkistan Newsletter», vol. 3:012, 28 January 1999, №5. – О школьном образовании на языках национальных меньшинств в Республике Узбекистан см.: «Orient», 38. Jahrgang Nr.1, Marz 1997, p. 154-156.
10. Зарубин И.А. Очерк разговорного языка самаркандских евреев: опыт характеристики. Материалы. // Иран. Т.2. – Ленинград, 1928, с. 95 – 181.
11. Оранский И.М. Таджикоязычные этнографические группы Гиссарской долины. Средняя Азия. – М., 1983, с. 45-47.
12. Поливанов Е.Д. К вопросу о происхождении среднеазиатско-еврейского языка. – Самарканд, 1989. – Перу Е.Поливанова принадлежит и ряд других, до сих пор не опубликованных работ аналогичной тематики – «Генезис туземно-еврейского /среднеазиатско-еврейского/ языка»; «Грамматика среднеазиатско-еврейского языка»; «Вопросы синтаксиса туземно-еврейского языка». – Об этом см.: В.Ларцев. – Предисловие. – Поливанов Е.Д. К вопросу..., с.5.
13. Рабич Р. Бухарские евреи: страницы истории. – «Мизрах» (Ташкент), 1990, No. 2, с.6.

ПЕСЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР БУХАРСКИХ ЕВРЕЕВ

Елена РЕЙХЕР

доктор, научный сотрудник Бар-Иланского университета
(г. Рамат-Ган, Израиль).

Музыкальная культура бухарских евреев является значительной и самобытной ветвью культуры восточной еврейской диаспоры. В действительности же она до сих пор остается малоизвестной, в отличие от культур йеменской, марроканской и других еврейских общин Востока, которые изучены в гораздо большей степени.

Жанры музыкального наследия бухарских евреев, подобно наследию большинства народов Средней Азии, делятся на два крупных пласта:

1. профессиональное творчество устной традиции и
2. фольклор.

Оба эти пласта включают произведения, как непосредственно связанные с еврейской традицией, так и светские, исполняемые при различных обстоятельствах в быту, на семейных торжествах.

Прежде чем перейти непосредственно к теме данной статьи, для полноты обзора остановимся кратко на жанрах профессионального музыкального творчества, что позволит также более четко уяснить различия между двумя названными пластами.

Один из важных видов профессионального творчества бухарских евреев – женские ансамбли созанда. Это искусство певиц-танцовщиц. Женщины выступают преимущественно на свадьбах и различных семейных праздниках. Они исполняют как простые по форме обрядовые песни, так и развернутые циклические песни-танцы.

Наиболее значительное явление профессиональной музыки устной традиции – Бухарский Шашмаком. Исторически принято считать Шашмаком наследием узбекского и таджикского народов. Однако здесь важен тот факт, что, как и всякое искусство устной традиции, Шашмаком является продуктом творчества исполнителя, который сочетает установленные каноны с собственной художественной импровизацией. В данном случае термин “импровизация” употребляется нами в широком смысле, как форма развертывания музыкального целого, как принцип, лежащий в основе существования музыкального произведения. Вот почему личность и талант музыканта, который является одновременно и автором и исполнителем, чрезвычайно велика. И здесь следует обратить внимание на то, что среди исполнителей Бухарского Шашмакома – большое число знаменитых бухарско-еврейских музыкантов – Леви Бабаханов, Михоэл и Габриэл Муллокандоны, Барно Ицхакова и другие. Все они внесли огромный вклад в исполнительное искусство Шашмакома и популяризацию этого жанра.

К религиозным жанрам профессиональной музыки относятся Зуары – песни на тексты древнееврейских религиозных псалмов и гимнов. Поются они в ладах профессиональной музыки “Ушшок”, “Наво”, “Дугох”. В определенной степени можно отнести к профессиональным жанрам и чтение Танаха, которое представляет собой распевный речитатив.

Переходя к предмету статьи, отметим, что обращение именно к народным песням имеет определенные причины.

В первую очередь, песенный фольклор – это наиболее непосредственное отражение жизни народа в ее повседневном течении. Простые труженики выражают свои мысли, чувства и желания на родном для них языке, в привычной обстановке – в быту, труде, на праздниках. И эта близость к истинным истокам народной жизни особо ценна и привлекательна.

Немаловажное значение имеет также прямая связь многих образцов песенного фольклора с еврейской традицией – обрядами Бар (Бат) – Мицва, Брит-Мила и другими, что само по себе повышает их историко-этническую значимость.

Другой причиной обращения именно к песенным жанрам народного творчества послужило то обстоятельство, что в области профессиональной музыки устной традиции, бытующей в среде бухарских евреев, нотные записи уже имеются. Это, в первую очередь, относится к циклу “Шашмаком”. В области же песенного фольклора количество опубликованных нотных записей очень невелико¹. Это объясняется прежде всего тем, что на родине проводить подобные исследования было невозможно в силу общей политики замалчивания еврейских культурных ценностей, существовавшей в СССР. В Израиле также не проводилось специального этнографического исследования, несмотря на то, что первые евреи – выходцы из Бухары – обосновались здесь более века назад.

Известно, что в частных коллекциях, на радио и телевидении имеется значительное количество аудио- и видеозаписей образцов музыкального творчества бухарских евреев. Большой научный и познавательный интерес представляют также аудиозаписи, сделанные во время Семинара бухарско-еврейской музыки, проводившегося в Иерусалиме в 1974 году. Однако, до сих пор не производилось нотных транскрипций этих записей и какие-либо данные о них не были опубликованы.

Данная работа основана, главным образом, на образцах фольклора, записанных автором от народных певцов – репатриантов, выходцев из республик Средней Азии. В работе использованы также фрагменты из упомянутых выше записей Семинара², сделанных от жителей Бухарско-еврейского квартала в Иерусалиме, которые, в большинстве своем, являются потомками бухарских евреев, селившихся в Израиле начиная с 60-х годов XIX века.

Здесь следует остановиться на одной из основных проблем, с которой приходится сталкиваться в работах по еврейской народной музыке – сложностью установления национально-этнической принадлежности музыкального материала. Народная

БУХАРСКИЕ ЕВРЕИ

музыка евреев веками развивалась в условиях диаспоры. Социально-культурная общность с народами, в среде которых жили бухарские евреи, в первую очередь, с узбеками и таджиками, обуславливала общность музыкального самовыражения. С этих позиций трудно точно определить этническую принадлежность того или иного произведения лишь по его чисто музыкальным параметрам (особенности ладообразования, ритма, интонирования, развития формы и т.д.). Гораздо большее значение здесь имеют экстрамузыкальные характеристики – связи с религиозной традицией, содержание обрядов, на которых исполняется то или иное произведение, язык. Наконец, огромную роль играет личность народного исполнителя (в известной мере здесь также справедливо то, что было сказано выше о Шашмакоме). Семейные традиции и устои, отношение к музыке предков, источники, из которых он почерпнул свой исполнительский опыт, даты и имена – все это приобретает важное значение³.

С этой точки зрения, безусловно, наибольший интерес для автора исследования представляют образцы фольклора, записанные им самим от народных музыкантов – представителей последних волн алии. Как уже было сказано, чрезвычайно плодотворной для исследователя явилась возможность непосредственного контакта с народным музыкантом. Ценность этих записей определяется также близостью музыкального материала к месту его происхождения и бытования, поскольку он вывезен оттуда недавно и, что немаловажно, вывезен самими исполнителями.

Образцы песен, записанные в 1974 году, представляют значительный этнографический и познавательный интерес. Знакомство с ними важно для расширения исторического кругозора о музыкальной культуре евреев – выходцев из Средней Азии. Оно позволит сопоставить хронологически различные пласты фольклора, выявить их связи, сравнить разные стили исполнения и варианты песен.

* * *

Песенное творчество бухарских евреев можно условно разделить на два пласта. Первый из них связан непосредственно с еврейской традицией. Это, прежде всего, песни годового цикла еврейских праздников (Рош хашана, Суккот, Симхат-Тора, Пурим), которые поются на религиозные тексты на иврите.

Другая, весьма обширная и многообразная часть фольклора, отражает повседневную жизнь людей. На первый взгляд, эта область народного творчества не связана напрямую с еврейской религиозной традицией. Однако уместно здесь привести слова А. Идельсона, который писал: “Еврейская народная песня, подобно еврейской жизни, в течение последних двух тысячелетий, находится под сенью религии и этноса”⁴.

Так, например, свадебный обряд привязан к недельному еврейскому циклу. В нем есть песни, которые связаны с традициями Шабата и исполняются в определенное время суток. Существуют также песни, которые исполняются в синагоге во время свадьбы. Многообразен фольклор, сопровождающий еврейские обряды Бар-Мицва и Брит-Мила.

Остановимся на семейно-обрядовом фольклоре. Его исполнение связано с важными событиями семейной жизни: свадьбой, рождением ребенка, смертью близких.

Обрядовый фольклор поражает богатством, многообразием музыкальных форм и поэтического содержания.

Особого внимания заслуживает свадебный обряд, в котором отражены практически все жанры музыкального наследия бухарских евреев – от Шашмакома до простых песенно-танцевальных форм. Столь широкий жанровый охват связан с тем, что бухарская свадьба представляет собой длительный по времени цикл событий, представленных различными обрядами. Наиболее значительные из них: вечер помолвки (“Ширинхури”), женский обряд чистки лица и окраски бровей невесты (“Кошчинон”), собственно свадебные торжества в домах жениха и невесты, религиозный обряд “Хупо”, обряд “Домоддаророн” – прием новобрачных родителями невесты с приглашением гостей. Все эти торжества проходят при обязательном участии музыкантов и танцоров, как профессионально подготовленных, так и исполнителей из числа гостей.

Свадебные песни отличаются богатством содержания и жанров.

Многообразная группа любовно-лирических песен. Среди них большое место занимают песенные формы куплетного строения (песни “Туёна”, “Шасту-шасту чор”, “Индиль бубин”), для которых свойственны подвижный темп, танцевальные ритмы. Они, как правило, сопровождаются танцами. Существуют, однако, развернутые формы свадебного любовно-лирического фольклора – медленные протяжные (“Интизори”, “Он сиё холест”), а также песни, в которых напевно-лирические разделы могут чередоваться с танцевальными (“Айно заниим”). Наконец, на свадьбах традиционно принято исполнение классических любовно-лирических песен – фрагментов из Шашмакома.

Интересны и разнообразны шуточные песни свадебного обряда. Это – лапары – шуточные дуэты (“Бобо”), песни иронического содержания о невестке (“Келинча”), о свекрови (“Модаршё”). Они имеют простое куплетное строение, танцевальные ритмы, небольшой диапазон мелодий.

На свадьбах принято исполнять величальные песни, возносящие хвалу жениху и невесте, родителям, их дому, а также песни-обращения. Они разнообразны по характеру: подвижная танцевальная “Бодо-бодо”, медленная торжественная “Дусти”, развернутая многочастная композиция “Хуш он замон”.

Многообразен фольклор, связанный с появлением в семье ребенка. После выполнения в синагоге обряда Брит-Мила в доме деда новорожденного начинается веселое застолье с угощением, песнями и танцами, которое длится несколько часов. Здесь исполняются песни с добрыми пожеланиями ребенку на будущее. Они исполняются как на бухарско-еврейском языке, так и на иврите, что связано с религиозным значением обряда.

У бухарских евреев существует обычай укладывать новорожденного в особую колыбель – гавору. Этот обычай заимствован у мусульман. Первый праздничный день ритуала называется “Гаворабандон”. Этот обряд считается женским праздником, так как на нем собираются преимущественно женщины, хотя допустимо присутствие мужчин-музыкантов.

БУХАРСКИЕ ЕВРЕИ

Укладывание ребенка в гавор производится под звуки музыки, далее следуют песни и танцы. Здесь могут исполняться произведения, как непосредственно связанные с темой праздника (благословения ребенку, колыбельные), так и различные песни, исполняемые обычно на праздниках (величальные, шуточные). Обряд сопровождается многочисленными женскими танцами. Женщины танцуют под звучание песен, а нередко в сопровождении одних ударных инструментов.

Колыбельные песни (“алла”), существующие как самостоятельный жанр бухарско-еврейского фольклора, привлекают красотой и напевностью мелодики, образностью поэтических текстов. Наряду с традиционно простыми формами колыбельных, существуют развернутые песни типа поэм, близкие к жанрам профессиональной музыки.

В семьях бухарских евреев строго соблюдается традиция Бар-Мицво – посвящение 13-летнего мальчика во взрослого мужчину. Ритуал называется “Тфиллинбандон”. Это событие отмечается большим торжеством в присутствии многих гостей. Отмечается также и взросление девочки – обряд Бат-Мицво.

Музыкальная часть этих обрядов очень разнообразна. Наряду с песнями и танцами, исполняемыми на различных празднествах, здесь звучат песни, содержание которых непосредственно связано с взрослением ребенка. Обычно это монолог – напутствие отца или матери сыну (дочери), пожелания благополучия, счастливого будущего. Песни имеют преимущественно лирический характер, напевны, развернуты по форме (“Псарджон”, “Дух тару модар”, “Фарзанд”). Реже встречаются подвижные, танцевального склада (“Бача бача барчонами”), а также величальные песни – восхваления ребенку, которые поются за столом (“Алэ духтар”).

Значительный пласт семейно-обрядового фольклора – песни памяти умерших. Песни исполняются на траурной церемонии прощания с телом усопшего, а также во время поминок. По имеющимся образцам траурных песен можно судить о многообразии жанра.

По содержанию песни траурно-поминального цикла можно разделить на две группы. Первая из них – песни собственно поминальные, связанные с образом покойного, чаще всего, матери или отца. Это скорбные монологи с многократными повторениями небольших по диапазону мелодических фраз. В конце песни часто произносятся траурные стихи. Таковы, например, песни “Модарам” и “Модарчонам” на смерть матери.

Другая группа песен имеет нравственно-поучительный смысл. Они рассказывают о душе человека, о страданиях и вере в справедливость, учат добру. Такова песня “Насихат” (“Совет”). Это своего рода поэма, исполняемая в свободном распевно-речитативном складе. “Прояви милосердие, и это тебе вернется”, – говорится в ней. Интересна также старинная бухарская песня “Йосефи джони падар” (“Душа отца Иосифа”). В ее основу положен сюжет из Танаха. В нем рассказывается о страданиях Иакова, потерявшего сына Иосифа. Эта песня может исполняться на поминках. Однако, по мусульманскому складу и содержанию она относится к редким в бухарско-еврейском фольклоре образцам историко-эпической песни.

До сих пор речь шла о произведениях, исполнение которых связано с определенными условиями. Остановимся теперь на жанре лирической песни, многообразно представленном в творчестве бухарских евреев, как, впрочем, и в творчестве большинства народов Средней Азии.

Лирические песни (песни любви, песни-переживания и раздумья) не связаны напрямую с семейными обрядами, хотя могут исполняться на свадьбах и различных вечеринках.

Среди лирических песен преобладают любовно-лирические. Это, чаще всего, монолог девушки или юноши, выражающий страстное томление по возлюбленному. Нередко встречаются дуэты влюбленных. Юноша взывает к любимой, превозносит ее красоту, упрекает в неверности, она отвечает ему (“Нозуг”, “Гульпари”). Имеется образец песни-трио, в которой участвуют мать, дочь и возлюбленный дочери.

Музыкальный язык любовно-лирических песен разнообразен: от ритмичных танцевального склада мелодий небольшого диапазона (“Гуль”, “Нозуг”, “Ишк”, “Гульпари”) – до распевных поэзного склада песен с широким мелодическим развитием (“Биё дар кульбаям”, “Мудатэ”, “Дильбар”). Все лирические песни развернуты, протяженны по форме. Песни поэзного склада имеют многочастную структуру с непрерывным мелодическим развитием и свободным ритмом. В песнях танцевального склада преобладают куплетные формы, в которых каждый новый куплет представляет собой вариант предыдущего.

Кроме любовной лирики в этом жанре значительное место занимают песни-переживания, жалобы. Во многих из них ярко выражен социальный протест. Чаще всего, это страдания бедных, обездоленных людей, живущих в нищете. Такова песня, в которой говорится о горькой доле бедной девушки, у которой нет денег на приданое. Драматичен дуэт двух влюбленных, работающих у строгого хозяина (“Газали Рахмини гулом”). Они обращаются к богу с просьбой, чтобы он освободил их от рабского труда и дал возможность соединиться. В этой песне напевные эпизоды чередуются с разговорными.

Среди песен бухарских евреев встречаются образцы жанра трудовой песни. Они связаны с приготовлением пищи. Такова песня о традиционном среднеазиатском блюде “плов”. “Плов – это царь пищи”, – говорится в песне. Как и в большинстве трудовых песен разных народов, мелодия ее небольшого диапазона, полуречитативного склада. Однако форма ее многочастна, развернута. В ее основе лежит куплетно-вариантное развитие. Упомянем также шуточную трудовую песню “Мошоваджон”, в которой хозяйка поет о крупе “маш”, из которой она должна сварить еду. Песня небольшая, в ней вариантно развивается короткая мелодическая фраза. Шуточный характер подчеркнут четким танцевальным ритмом.

Вообще о шуточных песнях можно говорить как о самостоятельном жанре, который является атрибутом большинства семейных праздников. Выше уже упоминалось о некоторых из них. Существуют также шуточные песни, не связанные с каким-либо определенным обрядом. Такова, например, песня “Ойтути” (“Тетя”), высмеивающая

БУХАРСКИЕ ЕВРЕИ

высокомерную хвастунью тетушку. Мелодия ее, простая по складу и ритму, имеет танцевальный характер и близка к песне “Мошоваджон”.

Мы располагаем также единичными образцами историко-эпического жанра, которые связаны с библейской тематикой. Такова уже упоминавшаяся песня “Йосефи джони падар”. Интересна по содержанию песня, связанная с именами библейских персонажей и имеющая нравственно-поучительный смысл.

“Я не Давид, я не пою, как Давид,
Я не Шломо, который царствовал,
Я не Моше, который ждет бога,
чтобы говорить с ним”,

– поет исполнитель и далее перечисляет многие известные библейские имена. “Все-вышний, я – простой смертный, если я делаю что-то не так, скажи мне, и я расскажусь”, – так заканчивается эта музыкальная декламация.

В заключение еще раз подчеркнем, что музыкальный фольклор евреев – выходцев из Средней Азии требует особого внимания этнографов. В настоящее время народное творчество бухарских евреев стоит перед угрозой ассимиляции. Музыка обрядов и религиозных праздников, неизученная и незафиксированная в нотных текстах, обречена на постепенное исчезновение по мере того как уходят носители ее традиций – народные певцы и инструменталисты.

Важность темы обусловлена также тем, что музыкальное наследие бухарских евреев является неотъемлемой частью культуры народов Средней Азии. Общность средств музыкального выражения, особенностей музыкального языка и инструментария – все это выводит предмет исследования далеко за рамки культуры одного народа.

Усилия исследователей должны быть направлены на то, чтобы не дать исчезнуть этому своеобразному и ценному пласту наследия народной культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Наиболее значительной публикацией такого рода остается до сих пор антология А. Идельсона: Idelsohn A.Z. Thesaurus of Hebrew oriental music, vol. 3. Berlin – Jerusalem – Vienna, 1922.
2. Оригиналы записей находятся в фонотеке Еврейского университета в Иерусалиме.
3. Однако, даже если учесть все вышеперечисленные факторы, имеются случаи, когда невозможно установить этническую принадлежность произведения, которое в равной степени может исполняться как в бухарско-еврейской, так и в мусульманской среде.
4. Idelsohn A. Z. Jewish music in its historical development. New York, 1948, p. 358.

ЭТНОС И КУЛЬТУРА

“ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ЗНАКИ” В ТРАДИЦИОННОМ КОСТЮМЕ БУХАРСКИХ ЕВРЕЕВ: ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ

© 2010 Т. Г. ЕМЕЛЬЯНЕНКО

Среди сведений о бухарских евреях, которые встречаются на страницах публикаций русских и европейских путешественников, краеведов и исследователей XIX – начала XX в., посвященных этнографии Средней Азии, информация, касающаяся их одежды, приводится редко и носит фрагментарный характер. Обычно она ограничивается общими фразами о схожести костюма бухарских евреев и окружающего населения или упоминанием отдельных деталей их мужского костюма как “отличительных знаков”, введенных для иноверцев в мусульманском мире.

Ключевые слова: бухарские евреи, одежда бухарских евреев, история еврейского костюма, положение евреев, зимми.

“Отличительные знаки” в одежде евреев, относящиеся к ее форме, цвету или дополнительным деталям, существовали во всех странах еврейского расселения. Сначала они были приняты в Арабском халифате, где представляли одну из практик исламского законодательства, так называемых Омаровых законов (начали складываться в правление Омара II – 717–720 гг.) относительно зимми – “покровительствуемых”, евреев и христиан, и были направлены на предотвращение влияния на ислам других монотеистических религий, а с XIII в. – в европейских странах. В разное время и у различных локальных групп евреев “отличительные знаки” в одежде имели свои особенности [КЕЭ, т. 6, с. 105–117, 224–230]. В Средней Азии таковыми для иноверцев должны были служить головной убор, верхний халат и пояс, своим особым видом выделяя их среди мусульманского населения. “Так, например, – писал Н. Ханыков о бухарских евреях, – они не могут носить чалмы, а должны покрывать головы свои небольшими шапочками из темного сукна, опушенными мерлушкой пальца на 2 шириной. Сверх того, они не могут носить других халатов кроме алочевых и отнюдь не могут подпоясываться широкими платками, а тем более шаями, а должны непременно употреблять для этого простую веревку, и для того, чтобы они не могли скрыть сего последнего отличия, им строго запрещается носить неподпоясанный халат сверх подпоясанного” [Ханыков, 1843, с. 71–72]. На эти “отличительные знаки” ссылаются и другие авторы XIX – начала XX в., причем приводя их в качестве одного из самых выразительных примеров унижительного и бесправного положения бухарских евреев [Радлов, 1869, с. 253; Дмитриев-Мамонов, 1903, с. 60; Вайсенберг, 1912, с. 403 и др.].

Сейчас уже трудно однозначно определить, как в действительности относились бухарские евреи и соседнее мусульманское население к такой специфике еврейского костюма. Прошло почти 150 лет с тех пор, как в Туркестанском генерал-губернаторстве, образованном (1867 г.) на присоединенных к России среднеазиатских территориях, были отменены все ограничительные меры и запреты, существовавшие здесь ранее

в отношении немусульман и почти 90 лет после падения Бухарского ханства (1920 г.), когда они вообще потеряли законную силу в Средней Азии. За это время вслед за авторами XIX – начала XX в. в научной и популярной литературе прочно утвердилось мнение, что особенности мужского костюма бухарских евреев носили исключительно вынужденный для них и дискриминационный характер. Эта точка зрения распространена и среди современных поколений бухарских евреев, хотя преимущественно под влиянием все тех же литературных источников. В народной памяти не сохранилось ни конкретных описаний шапок, халата или пояса, которые должны были служить им “отличительными знаками”, ни четкого понимания того, чем именно они так унижали их, и вся известная им информация по этому поводу ограничивается почерпнутыми из публикаций сведениями, которые перепечатываются из издания в издание. Однако и мусульманское население – таджики и оседлые узбеки, среди которых традиционно проживали бухарские евреи, – также оказалось не в состоянии объяснить “унижающие” свойства особенностей их костюма, хотя, казалось бы, именно со стороны мусульманского общества некогда и закладывался в них такой смысл [ПМА, 1993–1994; 2002].

Вместе с тем, несмотря на то что в Туркестанском генерал-губернаторстве бухарские евреи получили равные с мусульманами права, в том числе право “одеваться как хотят”, они во многом и намеренно сохраняли свою обособленность, которая выражалась, в частности, и в особом облике их костюма. «Среди стариков нередко встречаются совершенно “библейские” по внешнему виду старцы, замкнутые, опасющиеся даже прикосновения “гоя”, чуждые его культуре, – отмечали современники. – Другие, более молодые, привыкшие к торговле и к общению с разнообразными племенами, ездят по всему краю, сдают на комиссию товары, собирают долги и проценты, эти, конечно, менее замкнуты и типичны, но все же не теряют своей самобытности, и бухарского еврея всегда можно отличить по особым украшениям костюма» [Азиатская Россия, 1914, с. 339]. Бухарские евреи не стали носить чалму, появляться среди мусульман в халатах яркой расцветки, по-прежнему выделяясь в городской толпе бедным и даже жалким, согласно описаниям, видом своей одежды [Марков, 1901, с. 402]. Они продолжали ходить в характерных для них шапках, которые, судя по фотографиям конца XIX – начала XX в., сделанным и на городских базарах, и в еврейских кварталах¹, представляли для них по-прежнему основной головной убор. Правда, по сообщению В.В. Радлова, бухарский эмир угрожал смертью евреям эмирата, если самаркандские евреи начнут носить чалму – “это святое украшение правоверных” [Радлов, 1869, с. 254]. Однако следует учесть, что это относилось к 1868 г.,

¹ Наиболее известными фотографиями бухарских евреев конца XIX – начала XX в. являются помещенная в “Туркестанском альбоме”, составленном А.Л. Куном в 1871–1872 гг. по распоряжению Туркестанского генерал-губернатора К.П. Кауфмана к Политехнической выставке 1872 г. в Москве, серия снимков С.М. Дудина 1900 г., сделанная в еврейском квартале Самарканда [ФК РЭМ, № 49, 2–5, 7–10, 12–20], а также отдельные фотографии С.М. Прокудина-Горского (1911 г.), фотографов из Грузии А. Ангеля (1890–1910-е гг.; воспр.: [Россия, 1913, с. 412]) и А. Роинашвили (1880-е гг.; воспр.: [Alexandre Roinashvili..., p. 73]), французского фотографа Ф. Хордета (F. Hordet) (1880 – начало 1890-х гг.; воспр.: [Bukhara..., 1993]) и другие, помещенные в различных изданиях и хранящиеся в музейных собраниях. Изображению бухарских евреев на открытках конца XIX – начала XX в. посвящена статья Б.А. Голендера [Голендер, 2004, с. 64–76].

когда горечь поражения бухарцев в войне с Россией была еще особенно остра, а эмир с трудом мирился с новыми порядками, так что его угроза имела скорее декларативный характер и вряд ли остановила бы желающих преступить этот запрет. Шапки же, которые европейцы считали унижительными знаками их отличия, бухарские евреи дореволюционной волны эмиграции (1880–1910) увозили с собой в Палестину, где эти головные уборы составляли, судя по фотографиям тех лет², обязательный элемент их традиционного костюма, а в Средней Азии еще в 1960–1970-х гг. оставались деталью костюма мужчин почтенного возраста, духовных лиц, музыкантов – исполнителей фольклорных произведений.

Все это дает определенные основания не только рассматривать происхождение и особенности данных видов одежды в качестве “отличительных знаков” костюма бухарских евреев исключительно как специальные и принудительно введенные для них мусульманским обществом, но и видеть в их природе более глубокие связи с историей и культурой этой этноконфессиональной группы Средней Азии.

Для традиционной одежды народов Средней Азии вообще было характерно, что при региональном единстве костюмного комплекса ее этническое, локальное, социальное, половозрастное разнообразие проявлялись в характере кроя, цветовой гамме, видах тканей, отделке и декоре, дополнительных деталях, формах головных уборов, манере ношения, особенностях бытования [Лобачева, 1991, с. 82–93]. Костюм бухарских евреев не противоречил региональным традициям: не отличаясь конструктивно от костюма соседнего населения, он приобретал свою оригинальность именно за счет отдельных элементов, роль которых и исполняли “отличительные знаки”. При этом важно отметить, что в Средней Азии они не представляли собой какие-либо специальные детали, как было принято во многих других странах, в частности в соседней Персии, где евреям полагалось нашивать на грудь кружок из красной ткани, замененный впоследствии серебряной пряжкой с ажурной надписью арабской вязью “Бен-Израэль” [ЕЭ, т. 12, к. 460–461]. “Отличительные знаки” в костюме бухарских евреев распространялись только на те элементы костюма, которые являлись наиболее знаковыми у всех среднеазиатских народов и по которым до сих пор различают национальные костюмы каждого из них, – головной убор, халат и пояс. Таким образом, вопрос о том, в чем именно заключалось их своеобразие у бухарских евреев и являлось ли оно для них “дискриминационным”, нуждается в уточнении.

В источниках наибольшее внимание обращается на запрещение бухарским евреям носить чалму и на шапки, в которых ходить их “вынуждали” исламские законы. В действительности чалма, или тюрбан, представлявшая один из видов головных уборов евреев еще библейского периода, бытовала у различных локальных еврейских групп вплоть до XX в. Вводимые регламентации касались лишь ее размера, цвета. Так, по распоряжению халифа ал-Мутаваккила (850 г.), еврейский тюрбан должен был быть желтым, но, например, в XVIII в. турецкие евреи обязаны были носить фиолетовый тюрбан, а у эфиопских в обиход вошел белый [ЕЭ, т. 12, к. 24, 25, 32; КЕЭ, т. 6, к. 108–109]. Евреи издавна носили и шапки с конической тульей, распространенные у многих

² Например, на фотографиях в собрании Израильского музея в Иерусалиме [Bokhara..., 1967].

народов Передней Азии [Дьяконов, 1958, с. 68]. По сообщению А. Меца, в Халифате в VIII в. остроконечные шапки *калансува* были характерны и для мусульман, и для иноверцев, но последние должны были пришивать к ним две пуговицы иного цвета, чем на мусульманских [Мец, 1973, с. 52]. Таким образом, у евреев, проживавших на обширной территории Халифата, существовало по крайней мере два вида головных уборов, которые являлись для них традиционными и одновременно закреплялись за ними исламским законодательством, причем за каждой локальной группой наиболее типичные для них [КЕЭ, т. 6, к. 105]. Так, в Турции XVI в. сефардам, изгнанным из Испании, полагалось ходить в обычной для них красной конусообразной шапке, а у евреев, проживавших здесь издавна, головным убором оставался желтый тюрбан [КЕЭ, т. 6, к. 108]. В Персии в XVII в. местные евреи также носили чалмы и “шапки, как клобуки” [Хождение купца..., 1958, с. 98]. Оба вида головных уборов бытовали у них и в XIX в., хотя шапки старинного образца и чалмы надевали в это время уже лишь люди преклонного возраста и, вероятно, преимущественно по торжественным религиозноритуальным событиям³.

В этом качестве чалма сохранялась вопреки запрету и у бухарских евреев. По свидетельству английского священника и путешественника Г. Ланселла (1843–1913), побывавшего в Средней Азии в 1882 г., в ташкентской синагоге, где он оказался в субботу (Шабат) во время еврейского праздника Суккот, он видел старцев в огромных белоснежных тюрбанах и восточных халатах, напомнивших ему библейских евреев на полотнах английского художника Холмана Ханта⁴ [Lansdell, 1885, p. 446]. Кроме того, чалма входила у бухарских евреев в костюм жениха, а свадебный костюм, как известно, отличают стойко хранимые в нем архаические элементы. Накануне свадебного торжества проводился обряд “салля бандон” (тадж. “завязывание чалмы”), традиционный также для таджиков и оседлых узбеков. На него собирались друзья и родственники жениха, и кто-нибудь из близких ему почтенных и уважаемых мужчин обряжал его в свадебные одежды – надевал нарядный халат старинного покроя и завязывал чалму. В таком костюме он отправлялся за невестой, а также присутствовал в нем во время основного религиозного ритуала еврейской свадьбы – *киддушин*, проходившего в ее доме [ЛМА, 1993–1994; 2002].

Вместе с тем значение чалмы в костюме и отношении к ней мусульманского населения в регионах проживания этих двух еврейских групп было различным. Правда, еще в XV–XVI вв. бытование чалмы в Средней Азии и Иране было схожим: ее носили в основном горожане, принадлежавшие к разным социальным слоям, но главным образом те, кто занимался умственным трудом, духовенство, она являлась также официальным парадным убором знати [Горелик 1979, с. 67]⁵. В XIX в. у персов чалма, так и

³ См., например, фото персидских раввинов в ЕЭ [ЕЭ, т. 12, с. 462].

⁴ Уильман Холман Хант (1827–1910). Г. Ланселл ссылается на его картину “Christ in the Temple” и на другие работы.

⁵ В те времена чалма наматывалась всего двумя-тремя не очень сложными способами [Горелик, 1979, с. 67]. Однако в XIX в. она превратилась в многообразный и зачастую весьма сложный в изготовлении головной убор, по форме, размеру, цвету, материалу которого можно было определить этническую и локальную, сословную, профессиональную и возрастную принадлежность его обладателя [Богданов, 1909, с. 75; Хорошкин, 1876, с. 98].

не получив широкого распространения, по-прежнему оставалась преимущественно в costume представителей высшего духовенства и зажиточных слоев населения [Люшкевич, 1970, с. 308–309]. Она скорее маркировала их социальный статус, чем являлась знаком принадлежности к исламу, и поэтому допускалась местной традицией в costume людей другого вероисповедания. В Средней Азии, в силу особенностей развития местного ислама, чалма превратилась в важный символ мусульманской принадлежности⁶. И хотя не у всех среднеазиатских народов она входила в состав традиционного костюма (кочевники и полукочевники, отдельные группы горных таджиков), там, где проживали бухарские евреи, среди таджиков и оседлых узбеков, и прежде всего в Бухаре и Самарканде, ношение чалмы являлось обязательным для каждого мусульманина, она становилась первостепенным знаком его внешнего отличия от иноверцев [Сухарева, 1982, с. 76], которых всегда было немало в этих старинных торговых центрах Средней Азии. Но и у бухарских евреев чалма также ассоциировалась с “чужой” религией. Так, она становилась обязательной в costume *чала* – евреев, в силу разных обстоятельств принявших ислам, и фактически служила для окружающих знаком их измены своей вере, что одновременно вызывало и осуждение единоверцев, и неуважение мусульман. Однако такое значение чалма приобретала для бухарских евреев лишь когда они вступали во взаимодействие с мусульманским миром, тогда как во внутренней, закрытой от мусульман, жизни своей общины она имела для них иное значение, оставаясь частью их культурной традиции.

Вместе с тем шапки, трактуемые обычно как “отличительный знак”, унижающий достоинство бухарских евреев, авторы XIX – начала XX в. описывают по-разному. Их определяют следующим образом: просто шапка в виде остроконечного колпака [Радлов, 1869, с. 253], остроконечная шапка с меховой опушкой [Дмитриев-Мамонов, 1907, с. 61], небольшая шапочка из темного сукна, опушенная мерлушкой “пальца на два шириной” [Ханыков, 1843, с. 72], “низкая неуклюжая баранья шапка” [Яворский, 1882, с. 68], “четырёхугольный колпак из люстрина или проклеенного коленкора черного цвета, отороченный мерлушкой” [Крестовский, 1887, с. 272], черные шапочки “с узенькой мерлушкой оторочкой” [Никольский, 1903, с. 18] или “в роде низеньких греческих камилавок” [Марков, 1901, с. 402] и т.д. Общим в большинстве описаний можно выделить лишь то, что шапки были меховые или с мехом и имели матерчатый верх, но форма определялась по-разному, хотя и характеризовалась чаще всего как колпакообразная, коническая. В целом такие признаки нельзя считать специфичными для шапок бухарских евреев. Ареал и хронологический диапазон бытования подобных шапок обширны. Шапки колпакообразной формы, например, известны по миниатюрной живописи, письменным источникам, этнографическим фактам на всем Ближнем и Среднем Востоке на протяжении всего средневековья и до XX в. [Горелик, 1971, с. 40, 42; Горелик, 1979, с. 65–66; Мукминова, 1979, с. 73–74; Сухарева, 1954, с. 333–334; Чவர்ь, 1990, с. 141–142]. В Средней Азии, по мнению исследователей, ко-

⁶ В Средней Азии чалма не просто являлась знаковым атрибутом конфессиональной принадлежности, а олицетворяла саван, который каждый мусульманин должен всегда иметь при себе, чтобы в любую минуту быть готовым встретить смерть [Вамбери, 1867, с. 153], иллюстрировала одну из магистральных идей мировоззрения ислама – отношение к жизни и смерти.

БУХАРСКИЕ ЕВРЕИ

ническую форму шапки могли приобрести под влиянием как тюркских колпаков [Сухарева, 1954, с. 333; Горелик, 1979, с. 64], так и переднеазиатских головных уборов, в частности островерхой *калансува* [Рассудова, 1989, с. 179], которую, как отмечалось, носили и евреи Халифата.

Эволюция колпакообразных головных уборов повсеместно была направлена на понижение тульи и придание ей более сферической формы. В XIX – начале XX в. архаические виды сохранялись в основном как знаки социального статуса, причем имея в разных культурах схожие или даже противоположные значения. Так, если в Средней Азии конусообразные шапки в это время встречались в основном у стариков⁷ и среди бедноты, то в Персии, напротив, они отличали костюм состоятельных людей [Богданов, 1909, с. 75; Люшкевич, 1970, с. 303–304]. Более всего конические головные уборы (из разных материалов) были устойчивы как элемент сакрально значимого одеяния – костюма дервишей, вдов, жениха [Сухарева, 1954, с. 333–335; Чвырь, 1990, с. 142]. Поэтому такая форма шапок для бухарских евреев являлась не столько оригинальной, сколько дольше сохранявшейся у них, чем у других народов, и прежде всего у окружающего их городского таджикско-узбекского населения.

Традиционными для среднеазиатских оазисов были и меховые шапки, покрытые тканью. Они известны по изображениям средневековых миниатюр [Горелик, 1979, с. 66] и этнографическим источникам. Однако в местах основного расселения бухарских евреев в последние десятилетия XIX в. встречались редко. В Самарканде и Бухаре меховые шапки в это время вообще были почти полностью вытеснены чалмой, а если и бытовали в качестве зимнего головного убора зажиточных слоев населения, то преимущественно с меховыми верхом [Сухарева, 1982, с. 75]. Более характерными меховые шапки, покрытые тканью, являлись для населения Фергано-Ташкентского оазиса [Сухарева, 1982, с. 75; Шаниязов, Исмаилов, 1981, с. 77–78], однако имели здесь принципиально иной покрой: в них меховая опушка нашивалась поверх тульи, а не пришивалась к ее краю встык в виде мехового валика, набитого внутри ватой или шерстью, как традиционно было для Бухарско-Самаркандского оазиса и, в частности, для шапок бухарских евреев.

Таким образом, в районах проживания бухарских евреев, а в конце XIX в. они имели общины в большинстве крупных населенных пунктов современного Узбекистана, их головные уборы всегда чем-то отличались от того, что носило местное население: либо это была шапка там, где преобладала чалма, либо ее форма и покрой были иными.

Вместе с тем неточности авторов в описании формы шапок бухарских евреев находят свое объяснение. Фотоиллюстративные источники свидетельствуют⁸, что в

⁷ Аналогичный пример можно найти у узбеков-карлуков, хотя их шапки и иного происхождения и покроя: в конце XIX – начале XX в. пожилые карлуки носили “конусообразный телпак, похожий на кулох, из простой черной или серой материи, стеганный на вате с подкладкой”, но у молодых он уже имел округлый верх [Шаниязов, Исмаилов, 1981, с. 77–78].

⁸ В музейных собраниях традиционные шапки бухарских евреев почти не представлены. Нам известны только два экземпляра, хранящиеся в собрании РЭМ. Отсутствуют шапки бухарских евреев даже в

конце XIX – начале XX в. у них их существовало несколько видов. Это были и шапки, также типичные, как отмечалось выше, для таджиков и оседлых узбеков Бухарско-Самаркандского региона, и шапки, не имеющие аналогов в костюме других народов Средней Азии, но которые по покрою могут быть отнесены к переднеазиатскому типу. Причем среди первых существовали шапки с конической тульей на меховой подкладке, с узкой или более широкой опушкой⁹, исчезающие в это время из костюма соседнего населения, а также со сферической тульей, крытой однотонным или узорным бархатом либо расшитой разноцветным шелком¹⁰, которые носили лишь представители бухарской знати¹¹, а у бухарских евреев являющиеся праздничным головным убором. Шапки переднеазиатского типа, отличавшиеся тем, что имели не опушку, а меховой околыш, были представлены у бухарских евреев в конце XIX в. также в нескольких вариантах. Одни из них, наиболее архаичные и уже исчезнувшие из иранского костюма, имели высокую коническую тулью и восходили, возможно, к старинной *калансува*, у других матерчатая тулья была низкой, почти уплощенной¹², третьи, небольшие шапочки целиком из черного каракуля¹³, бухарские евреи заимствовали у афганских и персидских торговцев, для костюма которых в это время они были характерны [*Народы Передней Азии*, 1957, с. 86] и с которыми многие из них были тесно связаны в своей предпринимательской деятельности.

Таким образом, шапки бухарских евреев, обычно считающиеся дискриминирующим их “отличительным знаком”, в действительности были весьма разнообразны и, появившись в их костюме на том или ином историческом этапе, одновременно являлись для них (как и у других народов региона) этномаркирующим символом и даже собственным способом дистанцирования от мусульман.

Специального комментария заслуживают и другие “отличительные знаки” в костюме бухарских евреев – веревочный пояс и темный цвет верхнего халата.

Так, распространенное объяснение, что веревка на поясе была необходима, чтобы мусульманин всегда мог наказать или повесить на ней еврея [Левинский, 1928, с. 321], вряд ли можно привести в качестве единственной и исходной причины ее появления в их костюме. У многих народов мира, в том числе и у евреев, веревочный пояс являлся одним из архаических способов опоясывания одежды. Согласно упоминаниям в Библии, простой бечевкой или, как у бедуинов, волосяным шнуром евреи в древности опоясывали свои рубахи [ЭЭ, т. 12, к. 19]. Широко они были распростра-

коллекциях Израильского музея в Иерусалиме, несмотря на то что он располагает крупным собранием их традиционной одежды.

⁹ В таких шапках, например, изображены бухарские евреи на рисунке В.В. Верещагина “Евреи в Ташкенте” 1867 г. (воспр. в кн.: [Булгаков, 1905, с. 71]), на фотографии свадебного обряда из “Туркестанского альбома” (1871–1872) А.Л. Куна (воспр.: [Народы Средней Азии, 1963, с. 623]).

¹⁰ В такой шапке, например, изображен юный бухарский еврей на фотографии А. Энгеля (1890-е гг.), опубликованной во многих изданиях (см., например: [Россия, 1913, с. 412]).

¹¹ В прошлом, судя по средневековым гератским и бухарским миниатюрам, такие шапки также отличали костюм именно представителей знати, придворных кругов [Горелик, 1979, с. 66].

¹² Например, на групповом снимке (1880–1890) работы фотографа Д.И. Ермакова, на персонажах которого шапки и с высокой, и с низкой тульей [ФК РЭМ, 8763–1499].

¹³ Например, см.: [ФК РЭМ, 5378–1/2].

нены и в индоиранском мире, где применялись не только в повседневном костюме, но и в обряде инициации, а в зороастрийской практике особым образом завязанный шнур стал знаком отличия ее последователей [Бойс, 1994, с. 45].

Возможно, из-за семиотических функций, которые веревка могла получать в одежде и ритуалах, она одна из первых попала в список “отличительных знаков”, вводимых для *зимми* в Халифате. По распоряжению халифа Харуна ар-Рашида в 807 г. [Мец, 1973, с. 52] и указом халифа ал-Мутаваккиля 850 г. им предписывалось носить пояс (*зуннар*) в виде грубой волосяной веревки [КЕЭ, т. 6, с. 105]. Однако она не являлась новшеством в их костюме, а также не исключалась и из костюма мусульманского населения, хотя распространение и значение поясной веревки у них со временем менялись. Наиболее устойчиво веревка сохранялась в костюме бедняков, сельских жителей на протяжении всего средневековья и до XX в. [Горелик, 1979, с. 62], представляя наиболее доступный и практичный вид пояса, употреблявшийся по мере необходимости наряду с другими¹⁴. Кроме того, по письменным источникам XVI в., в Самарканде, Бухаре и Герате, принадлежавшим в прошлом к одному историко-культурному региону, веревкой опоясывались дервиши или люди, избравшие уединенный образ жизни [Мукминова, 1979, с. 73], у которых она, как и намеренная простота всего костюма, должна была демонстрировать отказ от мирских благ и очищение души через бедность и нужду, как того нередко требовали суфийские нормы [Юсуф Хаттар, 2005, с. 20–21]. В костюме дервиша веревка известна и по среднеазиатским этнографическим материалам конца XIX – начала XX в. [Рассудова, 1989, с. 174].

Таким образом, в мусульманском мире веревочный пояс в равной степени мог маркировать костюм и иноверцев, и представителей его двух значимых социальных групп – престолярства и служителей ортодоксального направления в исламе, у которых по разным причинам в одежде обычно дольше сохранялись архаические черты. Так же, как другие виды поясов – пояса-кушаки, поясные платки, ремни, а также манера их ношения, цвет или декор, служили знаком отличия прочих категорий населения. В среднеазиатских оазисах пояса, бытовавшие в XIX – начале XX в. в самых разнообразных вариантах, выполняли не менее важные дифференцирующие функции в мужском костюме [Широкова, 1993, с. 80–81], чем головные уборы. Поэтому веревка изначально вряд ли имела то “унижающее” значение, какое обычно принято отводить ей в костюме бухарских евреев. Такое представление вполне могло возникнуть у постороннего наблюдателя при сопоставлении ее с поясами из тканей, часто узорных или украшенных вышивкой, которые носили таджики и узбеки.

После отмены регламентаций в одежде бухарские евреи перестали опоясываться веревкой, и не исключено, что определенную роль в этом сыграли малоценность и малопрестижность данного предмета как такового в это время. Кроме того, внутри своих кварталов они всегда носили такие же пояса, как и окружающее население. Не составлял исключения и пояс-кушак, хотя в XIX в. у местных мусульман он отождествлялся с чалмой, мог заменять ее при необходимости и представлял в их костюме один

¹⁴ Веревка, наряду с матерчатым поясом, например, употреблялась в традиционном летнем комплекте повседневной одежды уйгуров [Чвырь, 1990, с. 92].

из знаков принадлежности к исламу [Писарчик, 1958, с. 400]. Но примечательно, что манера его ношения, так же, как и поясного платка у бухарских евреев, напоминала все ту же веревку: если мусульмане носили их, широкой полосой обернув вокруг талии, а у поясного платка, сложенного по диагонали, вышитые углы располагались сбоку или сзади и были хорошо видны, то у бухарских евреев оба вида матерчатых поясов скручивались довольно плотным жгутом. Таким же образом использовали кушак и поясной платок дервиши, когда им приходилось опоясываться ими [Рассудова, 1989, с. 174], вероятно не отличая их от веревки по семантическому значению в своем костюме. Так что бухарские евреи, применяя пояса из ткани внутри своих кварталов или после отмены ограничений среди мусульман, по-видимому, повторяли в ином, более дорогом и нарядном, исполнении привычную им волосяную веревку. Традиция пояса-веревки в еврейском костюме нашла отражение и продолжение у хасидов, у которых верхняя одежда (капот, сюртук или халат) обязательно опоясывается гартлом – поясом, в наиболее архаическом варианте сплетенном из нитей, позднее – в виде гладкой ленты или ленты, свернутой продольно и немного перекрученной. По виду гартла различаются локальные и социальные группы хасидов.

Неоднозначно решается вопрос и об особенностях верхнего халата бухарских евреев в качестве их “отличительного знака”. Во многих мусульманских странах иноверцам было предписано носить темные, особенно черные, халаты [КЕЭ, т. 2, с. 556], хотя это не являлось общим правилом, и фатимидский халиф ал-Хаким (996–1021), например, ввел разные цвета для различных религиозных групп [КЕЭ, т. 6, с. 105], вероятно, основываясь на существовавших тогда цветовых предпочтениях в костюме их представителей. В Персии начала XVII в. евреи, мужчины и женщины, носили “вишневое платье” [Хождение купца..., 1958, с. 91].

У бухарских евреев своеобразие верхнего халата авторы рубежа XIX и XX вв. относят либо к специфике покроя, либо к особенностям тканей, из которых он должен был изготавливаться, не приводя, однако, никаких конкретных примеров¹⁵. Так, по сообщению Т. Бурнашева, которому принадлежат одни из ранних этнографических сведений о бухарских евреях, они “носят национальное свое платье, а некоторые бухарское, но сие последнее воспрещено носить им нарядное” [Бурнашев, 1819, с. 67]. Под “национальным”, вероятно, подразумевается *камзол* (*камзул*) – выкройная приталенная одежда, которая в костюме бухарских евреев существовала издавна, “принесенная” ими из персидского мира и аналогичная *лаббаде* и *габа* – старинным видам верхней одежды персов [Люшкевич, 1970, с. 307]. У узбеков и таджиков распространение камзола исследователи относят только к концу XIX – началу XX в. и первоначально его отмечают в костюме зажиточных торговцев и ремесленников, интеллигенции, представителей городской и сельской администрации [Люшкевич, 1989, с. 113; Рассудова, 1989, с. 149; Сухарева, 1979, с. 56]. Наиболее популярен он стал в Ташкенте и городах Ферганской долины, а в Бухарском оазисе, например, его появление относится лишь к 1920-м гг. [Люшкевич, 1989, с. 113]. Этим объясняется, что при опи-

¹⁵ 15 В музейных собраниях халаты бухарских евреев представлены только нарядными образцами из фабричных или кустарных с полосатым и абровым (в технике икат) узором шелковых и полушелковых тканей, бархата с золотой вышивкой, которые они носили по праздникам и внутри своих кварталов.

сании авторами конца XIX – начала XX в. “отличительных знаков” евреев Ташкента и Ферганы халат мог и не упоминаться вовсе, а в Бухаре и других городах ханства, где проживали бухарские евреи, обращалось особое внимание на отличающие их от окружающего населения длинные халаты, сшитые в талию [Кеслер, 1930, с. 73] или “кургузые кафтанчики”, подпоясанные веревкой [Марков, 1901, с. 402], какими выглядели узкие камзолы по сравнению с широкими бухарскими халатами.

Халаты традиционного туникообразного покроя, *джома*, у бухарских евреев должны были отличаться “ненарядной”, простой и неброской тканью, которую одни авторы называют одноцветной (например, см.: [Вайсенберг, 1912, с. 403]), другие – “алочевой” [Ханыков, 1843, с. 72]. В первом случае речь шла, вероятно, о кустарной хлопчатобумажной ткани *карбос*, производство которой является одним из древнейших в Средней Азии [Бартольд, 1963, с. 439], конкретно – о гладкокрашеном *карбосе*, который в отличие от неокрашенного (естественного цвета хлопка) назывался *рангин* (тадж. *ранг* – “цвет, краска”), или о фабричной ткани, например сатине, который в это время уже широко использовался в местном костюме. Но если в XVII–XVIII вв. все виды *карбоса* широко бытовали в одежде различных слоев населения [Мукминова, 1970, с. 101; Сухарева, 1970, с. 108, 109], то в последние десятилетия XIX в. халаты из гладкокрашеного *карбоса* уже носили только жители сельской местности или беднота. В это время в городском костюме его заменили фабричные ткани, и бухарские евреи в халатах из этой вышедшей из моды грубой кустарной ткани выделялись среди других горожан. Однако их верхние халаты были и из сатина темной расцветки, поэтому, насколько они представляли для них “отличительный знак”, зависело от местности их проживания. Так, в Ташкенте и Ферганской долине халаты из однотонных темных тканей были обычны для местных жителей, тогда как в Самаркандской области подпоясанный черный халат ферганского типа считался траурным, его надевали при оповещении родственников о чьей-либо смерти [Рассудова, 1978, с. 166–167]. В Бухарско-Самаркандском оазисе традиционными для мужского костюма являлись орнаментированные полосатым узором кустарные ткани, и даже после распространения фабричных материй предпочтение среди них отдавалось тканям с набивным рисунком.

Вместе с тем и полосатые халаты, “алочевые”, в которых бухарские евреи появлялись среди мусульман, также назывались их “отличительным знаком”, хотя ткань, из которой они изготовлялись – *алоча*, кустарная хлопчатобумажная материя с разнообразным полосатым узором, – издавна и до XX в. оставалась самым распространенным материалом для одежды в оседлых районах Средней Азии – от простолюдина до знати. Однако в каждой местности отдавалось предпочтение определенным видам полосатого узора и расцветки. У бухарских евреев халаты изготовлялись из *алочи* в неширокую полоску довольно темных тонов¹⁶, расцветка которой могла не совсем соответствовать локальному стилю. Прежде всего, это касалось Бухары, известной своими ткацкими, и особенно шелкоткацкими, традициями, где население привыкло одеваться в яркие, с крупными узорами, одежды, заливая “разноцветной волной базары и улицы” [Марков, 1901, с. 402]; об этом также: [Борнс, 1848, с. 392; Сухарева,

¹⁶ См., например: [ФК РЭМ, 8763–21498].

1982, с. 27]. Но в Самарканде мужские халаты были менее яркие, чем бухарские, и *алочу* в крупные полосы самаркандские ткачи изготовляли только для продажи жителям сельской местности; в Фергане же для мужчин вообще исключалась яркость и многоцветность в одежде [Сухарева, 1982, с. 28]. Так что, по-видимому, характерная расцветка или вид ткани халата бухарских евреев, так же, как и степень его “ненарядности”, проявлялись по-разному в различных районах их проживания и определялись в соответствии с теми особенностями, которые традиционно существовали в костюме местного населения.

Таким образом, истоки и устойчивость “отличительных знаков” в одежде бухарских евреев следует искать не столько в практике взаимоотношений мусульманского мира с иноверцами, сколько в их собственном историческом и культурном опыте взаимодействия с окружающими народами. С одной стороны, они выполняли типичные для одежды всех народов региона дифференцирующие функции, и поэтому, как сумел заметить Н.А. Маев – исследователь и автор многих трудов по этнографии Средней Азии, долгие годы проживший там, “ни евреи, ни мусульмане не придают им унизительного значения; это только старинный обычай, глубоко укоренившийся в Средней Азии” [*Материалы...*, 1879, с. 93]. С другой – “отличительные знаки” являлись одной из форм дистанцирования самих бухарских евреев от иноконфессионального окружения и отвечали нормам еврейской традиции, на которые особое внимание обращали еще раввинистические авторитеты в постталмудический период, призывая к тому, чтобы одевание евреев было скромным и неброским, не возбуждало зависть и ни при каких обстоятельствах не менялось или не уподоблялось одежде неевреев [КЕЭ, т. 6, с. 104–105].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Азиатская Россия*. Т. I. Люди и порядки за Уралом. Издание переселенческого управления Главного управления землеустройства и земледелия. СПб., 1914.
2. Бартольд В.В. *Сочинения*. Т. 4. М., 1963.
3. Богданов Л.Ф. *Персия в географическом, религиозном, бытовом, торгово-промышленном и административном отношении*. СПб., 1909.
4. Бойс М. *Зороастрийцы. Верования и обычаи*. СПб., 1994.
5. Борнс А. *Путешествие в Бухару*. Т. II. М., 1848.
6. Булгаков Ф. В.В. *Верещагин и его произведения*. СПб., 1905.
7. Бурнашев Т. Путешествие по Сибирской линии до г. Бухары в 1794 г. и обратно в 1795 г. // *Азиатский вестник*. Ч. I. СПб., 1819.
8. Вайсенберг С. Евреи в Туркестане // *Еврейская старина*. 1912. № 5. Вамбери А. *Путешествие по Средней Азии*. М., 1867. Голендер Б.А. Иудаика на Туркестанских почтовых открытках // *Евреи в Средней Азии: вопросы истории и культуры*. Ташкент, 2004.
9. Горелик М.В. Ближневосточная миниатюра XII–XIII вв. как этнографический источник (опыт изучения мужского костюма) // *Советская этнография*. 1971. № 2.
10. Горелик М.В. Среднеазиатский мужской костюм на миниатюрах XV–XIX вв. // *Костюм народов Средней Азии*. М., 1979.

БУХАРСКИЕ ЕВРЕИ

11. Дмитриев-Мамонов А. *Путеводитель по Туркестану и железным дорогам Ташкентской и Среднеазиатской*. СПб., 1903.
12. Дьяконов И.М. Народы древней Передней Азии // *Труды Института этнографии*. Т. 39. М., 1958.
13. *Еврейская энциклопедия (ЕЭ)*. В 16-ти т. СПб., 1908–1913.
14. Кеслер И.Д. Подворное обследование Керминского еврейского квартала (махалля) // *Вопросы биологии и патологии евреев*. Сб. III. Вып. II. Л., 1930.
15. *Краткая еврейская энциклопедия (КЕЭ)*. Москва–Иерусалим, 1996.
16. Крестовский В.В. *В гостях у эмира Бухарского*. СПб., 1887.
17. Левинский М. К истории евреев в Средней Азии // *Еврейская старина*. 1928. № 12.
18. Лобачева Н.П. Народная одежда как источник по этногенезу (к вопросу об этногенетических связях народов Средней Азии и Казахстана) // *Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана*. Вып. III. Этнография. М., 1991.
19. Люшкевич Ф.Д. Одежда жителей центрального и юго-западного Ирана первой четверти XX в. // *Сборник Музея антропологии и этнографии*. Т. XXVI. Л., 1970.
20. Люшкевич Ф.Д. Одежда этнических групп населения Бухарского оазиса и прилегающих к нему районов. Первая половина XX в. (опыт сравнительной характеристики) // *Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана*. М., 1989.
21. Марков Е. *Россия в Средней Азии. Очерки путешествий*. СПб., 1901.
22. *Материалы для статистики Туркестанского края* / Под ред. Н.А. Маева. Вып. V. СПб., 1879.
23. Мец А. *Мусульманский ренессанс*. М., 1973.
24. Мукминова Р.Г. К характеристике самаркандских тканей конца XV–XVI в. // *Общественные науки в Узбекистане*. 1970. № 9.
25. Мукминова Р.Г. Костюм народов Средней Азии по письменным источникам XVI в. // *Костюм народов Средней Азии*. М., 1979.
26. *Народы Передней Азии*. М., 1957.
27. *Народы Средней Азии и Казахстана*. Т. II. М., 1963.
28. Никольский М.Э. *Благородная Бухара*. СПб., 1903.
29. Писарчик А.К. Примечания и дополнения // *Андреев М.С. Таджики долины Хуф*. II. Душанбе, 1958.
30. *Полевые материалы экспедиции автора (ПМА)* в Узбекистан: декабрь 1993 – январь 1994 г. в Ташкент, Самарканд, Бухару и 2002 г. – в Ташкент, Самарканд, Бухару и Маргилан.
31. Радлов В.В. Евреи в Самарканде (Из отчета Радлова о поездке его в Зеравшанский край летом 1868 г.) // *ИИРГО*. 1869. Т. V. Вып. 6.
32. Рассудова Р.Я. Сравнительная характеристика мужской одежды населения Ферганско-Ташкентского региона (XIX–XX вв.) // *Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана*. М., 1989.
33. *Российский этнографический музей (РЭМ)*.
34. *Россия. Полное географическое описание отечества*. Т. 19. Туркестанский край / Сост. В.И. Масальский. СПб., 1913.
35. Сухарева О.А. *История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX – начало XX в.)*. М., 1982.

36. Сухарева О.А. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии // *Средне-азиатский этнографический сборник*. М., 1954.
37. *Фотоколлекции Российского этнографического музея (ФК РЭМ)*.
38. Ханыков Н. *Описание Бухарского ханства*. СПб., 1843.
39. *Хождение купца Федота Котова в Персию*. М., 1958.
40. Хорошхин А.П. *Сборник статей, касающихся до Туркестанского края*. СПб., 1876.
41. Чவர்ь Л.А. *Уйгуры Восточного Туркестана и соседние народы в конце XIX – начале XX в.* М., 1990.
42. Шаниязов К.Ш., Исмаилов Х.И. *Этнографические очерки материальной культуры узбеков конца XIX – начала XX в.* Ташкент, 1981.
43. Широкова З.А. *Таджикский костюм XIX–XX вв.* Душанбе, 1993.
44. Юсуф Хаттар Мухаммад. *Энциклопедия суфизма*. М., 2005.
45. Яворский И.Л. *Путешествие русского посольства по Афганистану и Бухарскому ханству в 1878–79 гг.* Т. I. СПб., 1882.
46. *Alexandre Roinashvili. First georgian photographer. 1846–1898.* Litera. (б.г.).
47. *Bokhara. The Israel Museum, Jerusalem.* Cat. no. 39. 1967.
48. *Bukhara. Caught in Time: Great Photographicarchives.* Garnet Publishing Ltd., 1993.
49. Lansdell H. *Russian Central Asia, including Kuldja, Bokhara, Khiva and Merv.* Vol. I. London, 1885.

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ

© Т.Г. Емельяненко¹

ПАРАНДЖА В ТРАДИЦИОННОМ КОСТЮМЕ БУХАРСКИХ ЕВРЕЕВ

Ключевые слова: бухарские евреи, паранджа, традиционный костюм, еврейская одежда

В статье рассматривается происхождение и особенности бытования паранджи в традиционном женском костюме бухарских евреев. Автор сопоставляет материалы музейных коллекций и иллюстративных источников, которые дают представление о парандже, с данными этнографической литературы о функциях паранджи в костюме соседнего населения – равнинных таджиков и оседлых узбеков. В результате сравнительного анализа выявлена специфика использования паранджи в обрядовой и повседневной практике бухарских евреев и предпринята попытка объяснить ее, исходя из культурных традиций этой этноконфессиональной группы Средней Азии.

Традиционный костюм бухарских евреев никогда не являлся предметом специального изучения. Чрезвычайно мало сведений содержится о нем и в этнографических описаниях Средней Азии авторов XIX–начала XX в. Основная причина – его визуальное сходство с костюмом равнинных таджиков и оседлых узбеков городов центральных районов региона, среди которых проживали бухарские евреи. Упоминания касались лишь “отличительных знаков” в мужском костюме, введенных для иноверцев в мусульманском мире (Емельяненко 2010: 110–119), в остальном же исследователи не находили ни в женской, ни в мужской одежде (как и вообще в материальной культуре бухарских евреев) этнически специфических черт и особенностей (Хорошихин 1876: 215; Радлов 1880: 36; Дмитриев-Мамонов 1903: 61). Между тем, сопоставление ее с одеждой соседей (узбеков и таджиков) – по характеру бытования или манере ношения, качеству и расцветке тканей и другим параметрам – заставляет усомниться в справедливости этого распространенного мнения. В данной статье мы рассмотрим паранджу, которая так же, как у городских мусульманок, являлась обязательным элементом уличного костюма бухарских евреев.

Источники, на материале которых сделано настоящее исследование, – это в основном фотографии конца XIX – начала XX в. и единичные экспонаты в музейных коллекциях. Они дают представление о бытовании паранджи только у евреев Бухары, Самарканды и Ташкента. Однако, учитывая единообразие традиционно-бытовой культуры бухарских евреев во всех центрах их проживания (включая костюмный комплекс), можно предполагать, что и внешний вид, и специфика использования паранджи являлись общими для всех их территориальных групп. У таджиков и узбеков функции

¹ Татьяна Григорьевна Емельяненко – к.и.н., ведущий научный сотрудник отдела этнографии Средней Азии и Кавказа Российского этнографического музея (Санкт-Петербург); e-mail: rem.tatyana@mail.ru.



Рис. 1. Группа взрослых и детей на улице в еврейском квартале. На заднем плане – две женщины в парандже без лицевой занавески. Бухара, 1927 г. Фото Ф.А. Фильеэструпа. ФК РЭМ 4598 – 1.

и облик паранджи также не имели существенных местных особенностей, которые в основном выражались в расположении и мотивах узоров вышивки и отделочной тесьмы.

Поэтому в нашем исследовании данный вид одежды рассматривается в целом, без локальных вариантов, как в бухарско-еврейском, так и в таджикско-узбекском костюмах. Его первостепенной задачей является выяснение принципиальных различий в применении, семиотическом значении и внешних характеристиках паранджи у представителей разных по мировоззренческим и культурным традициям народов среднеазиатского региона.

История появления, распространения и бытования паранджи неоднократно рассматривались в этнографической литературе (*Пугаченкова 1952; Лобачева 1996*). Она представляла в Средней Азии самобытный вид одежды, принципиально отличаясь по форме и происхождению от

подобных по назначению видов одежды женщин мусульманского Востока разного времени (*Лобачева 1996: 79–83; Сухарева 1982: 47–48*), и, безусловно, была заимствована бухарскими евреями из таджикско-узбекского костюма. Ни религия, ни традиции древнего еврейского костюма не требовали от евреек скрывания лица и фигуры от посторонних. В библейские времена (Быт. 24:65) прозрачным покрывалом прикрывали лицо лишь знатные еврейки (*Вейс 2000: 225*), что имело для них и практический (защита лица от солнца) и статусный смысл. На мусульманском Востоке существовали разные виды женской верхней одежды, предназначенной для выхода на улицу, закрывающей женщину с ног до головы в соответствии с нормами исламской этики, но они, тем не менее, не являлись обязательными для проживающих там евреек. Описывая костюм персидских евреек (н. XVII в.), Ф. Котов, например, отмечал, что “лица они не закрывают” (*Хождение купца 1958: 91*), а в Еврейской энциклопедии по этому поводу сообщается, что в Персии еврейкам специально запрещалось закрывать лицо покрывалом подобно персиянкам (*ЕЭ: 460*). Однако, несмотря на то, что в халифате особые ограничения или “отличительные знаки” для женского костюма иноверцев не предусматривались, они могли возникнуть локально и по мере развития исламской символики в бытовой культуре, в частности, в одежде. Так, у таджиков и узбеков в XIX в. особым символом являлась чалма и, соответственно, ее запрещалось носить представителям других конфессий, хотя в других мусульманских странах она могла отличаться у них лишь по цвету; в Персии это нашло отражение в женском костюме, в котором чадра (чадор) приобрела особое значение религиозного символа. Вместе с тем, то, что в Средней Азии паранджу разрешалось носить жен-

щинам иного вероисповедания, может служить одним из подтверждений предположения специалистов по среднеазиатскому костюму, что знаком принадлежности к исламу и обязательной деталью уличной одежды городских мусульманок она стала сравнительно поздно (Сухарева 1982: 49; Лобачева 1996: 90; Бикжанова 1979: 141). Местное мусульманское общество допускало различные варианты женского уличного наряда, особенно, если они были освящены традицией. Представительницы кочевых народов, например, приезжая в города, где религиозные устои были наиболее строги и консервативны, тем не менее, специально не закрывали лица или прикрывались привычными для них накидками, среднеазиатские цыганки, хотя и носили паранджу, но без лицевой занавески чачван, сплетенной из черного конского волоса. Вероятно, даже на последних этапах своего существования, включая период после присоединения Средней Азии к России, когда стало принято особенно подчеркивать связь паранджи с исламом (Сухарева 1982: 49), местное население не воспринимало ее исключительно с точки зрения религиозной этики. Этим объясняется, вероятно, не только возможность, но и продолжительность бытования паранджи в еврейском костюме. После революции лишь в результате специальных административных мер, в том числе указа от 1 марта 1928 г., запрещающего ходить в парандже, бухарские еврейки, как и мусульманки, стали отказываться от ее ношения (Кеслер 1930: 73). На фотографии группы детей, сделанной известным этнографом Ф. Фиельструпом в 1927 г. на улице еврейского квартала Бухары (ФК РЭМ 4598–1), видно, что две попавшие в кадр женщины – в паранджах, хотя и с незакрытыми лицами. На другой фотографии, из бывшего Туземноеврейского музея в Самарканде², относящейся также примерно к этому времени, женщина позирует в парандже и с откинутым с лица чачваном (АПИИ 1: 87³). Какое-то время паранджа сохранялась у них также в составе приданого, и в некоторых семьях до сих пор среди домашних реликвий можно встретить совершенно новые, ни разу не надеванные паранджи (ПМА 2).

Вместе с тем, нельзя прямо соотнести существование у бухарских евреек паранджи с народными традициями, верованиями и представлениями, которыми объясняется ее появление и формы бытования в таджикско-узбекском костюме, как, например, с женским затворничеством (Сухарева 1982: 48; Широкова 1993: 60–61). Затворничество женщин, разъединенность мужской и женской бытовой культуры, какими они выступают в организации соседних мусульманских обществ, не были свойственны бухарским евреям. И хотя в силу сохранявшихся патриархальных отношений у них существовала половозрастная дифференциация в социальной и семейной сферах, тем не менее, еврейки находясь в своих кварталах, не закрывали лица перед мужчинами, планировка еврейских домов не предполагала их разделения на женскую и мужскую половины, а отдельно мужчины и женщины сидели только за поминальным столом (ПМА 1; ПМА 2).

В этнографической литературе обычай закрывания женщины рассматривается также в связи с традициями института избегания, уходящего корнями в эпоху первобытно-

² О создании и деятельности музея см.: Носоновский 2005: 156–160.

³ Ксерокопии материалов архива музея, сделанные в 1992 г., хранятся в архиве Петербургского института иудаики (ПИИ), на учетные документы которого дана ссылка в данной статье.

общинных отношений, и с реликтами древних верований среднеазиатскоиранского мира – различного рода покрывала и накидки служили для женщины магической защитой, необходимой ей как продолжательнице рода (Лобачева 1996: 86–89). В узбекско-таджикской традиции это проявлялось прежде всего в свадебных ритуалах, сопровождающих и символизирующих ее переход в социальную категорию замужних женщин, во время которых невеста находилась в отдельном помещении либо была отделена от окружающих особым занавесом, закрыта покрывалами или платками (Кисляков 1959: 208). Средством магической защиты служила и паранджа: в ней была невеста во время обряда мусульманского бракосочетания *нихон*, в парандже ее отвозили затем в дом мужа (Сухарева 1982: 44; Лобачева 1996: 88). В Бухаре до сих пор девушку везут завернутой в паранджу (ПМА 4). Использование паранджи в конце XIX–начале XX в. в качестве свадебной обрядовой одежды в тех местностях, где она не являлась обязательной уличной одеждой (Широкова 1993: 65), говорит о длительном сохранении ее древних охранительно-магических функций в качестве приоритетных.

У бухарских евреев паранджа тоже входила в состав костюма невесты. Мы можем видеть на ней этот элемент одежды на самых ранних из известных фотографий бухарских евреев из Туркестанского альбома⁴, на которых запечатлены такие свадебные церемонии, как обряд заключения брачного договора – *ктуббы* (бух.-евр. *кетубо*), собственно бракосочетание, совершаемое под *хуппой* (бух.-евр. *хупо*) – покрывалом, которое растягивали над женихом и невестой – и сопровождаемое специальными ритуалами, и переезд новобрачной в дом мужа (LC-DIG-ppmsca-09951 – 00254, 00255, 00257). Однако в традиционной свадебной обрядности бухарских евреев ритуальные изоляция и скрывание невесты не были отчетливо выражены⁵. Она, хотя и была в парандже, но не закрывала лицо белой тканью, как полагалось у таджиков и узбеков (Сухарева 1982: 44), находилась все время рядом с женихом и в окружении остальных участников свадебного ритуала, включая мужчин, тогда как мусульманский обряд *нихон* допускает присутствие, кроме молодых и муллы, лишь одногодву человек, а в Бухаре по-прежнему его проводят в доме кого-нибудь из родственников и почти тайно, чтобы не навлечь злые силы (ПМА 2; ПМА 3). Поэтому, как можно предполагать, в свадебном костюме бухарских евреев парандже не отводилась роль магической защиты невесты. Однако важно подчеркнуть, что и в еврейской, и в таджикско-узбекской традиции использование паранджи было связано с двумя важнейшими обрядами свадебного цикла – религиозным бракосочетанием, благодаря кото-

⁴ Фотографии бухарских евреев (39 шт.) помещены во II-й части альбома, озаглавленной как “Туркестанский Альбом по распоряжению Туркестанского Генерал–Губернатора Генерал Адьютанта К.П. фон Кауфмана I-го. Часть этнографическая. Туземное население в русских владениях Средней Азии. Составил А.Л. Кун. 1871–1872 г”. Альбом был подготовлен к Всероссийской политехнической выставке 1872 г. в Москве (Лерх 1874: 99). Библиотека Конгресса США, где хранится один из шести экземпляров Туркестанского альбома, опубликовала его на своем сайте: http://www.loc.gov/rr/print/coll/287_turkestan.html#top.

⁵ Обычай избегания проявлялся в семейной обрядности бухарских евреев только в том, что женщина после рождения первого ребенка возвращалась на 40 дней (чилля – “сорокадненье”) в дом своих родителей, а также в том, что в первые 8 дней после замужества она не должна была разговаривать с мужской родней мужа и показываться ей на глаза (ПМА 2).



Рис. 2. Семейство бухарских евреев. Женщина в парандже, в руках у нее свернутая лицевая занавеска *чачван*. Самарканд (?), к. XIX – н. XX в. ФК РЭМ 5378 – 1.

новобрачными родителей девушки после *чилля* – сорокадневной изоляции молодоженов от внешнего мира; кроме того, паранджу накидывали на носилки с умершей, паранджи надевали женщины *мурдашу*, которые занимались обмыванием покойных, после завершения своей работы (*Бикжанова* 1979: 141; *Широкова* 1993: 65), символически защищаясь таким образом от мира мертвых и отгораживаясь от живых после соприкосновения с трупом. У бухарских евреев тоже были мурдашу, но паранджу в похоронных ритуалах они не использовали.

Однако и сами эти обряды имели у евреев несколько иное содержание и значение. Так, если в таджикско-узбекской традиции обряд *рубинон* проводился на следующий день после свадьбы и заключался в открывании лица новобрачной, до этого скрытого под покрывалом или лицевой занавеской, что выражало символическое вхождение ее в новую семью, то у бухарских евреев такой обряд обычно называется *пойтах* или *келинбинон* – “смотреть новобрачную”, который заключается в том, что она своими руками каждому наливает и подносит рюмку вина. Т.е. через “благословение на вино” невеста демонстрирует свою причастность к новому дому. Обряд совершается утром в субботу – особый день в религиозной еврейской традиции (*Амитин-Шапиро* 1925: 145). Первое посещение своих родителей новобрачная делала спустя год или после рождения первого ребенка, став к этому времени уже практически полноценным членом новой семьи (Там же: 146), а не в период сакрального приобщения к ней. Таким образом, паранджа у бухарских евреев использовалась как элемент свадебного костюма лишь в тех обрядах, которые по своему месту и значению в свадебном комплексе совпадали с обрядами соседнего населения. Нет сведений о бытовании паранджи в похоронно-поминальной обрядности бухарских евреев. Обычай накидывать ее на умершую женщину, вероятно, не нашел у них применения из-за слишком выраженного религиозного подтекста, какой он имел, во всяком случае, в XIX в. – паранджа на похоронных носилках *тобут* означала, что хоронят не просто

рому брак получал юридически законную силу, и переездом новобрачной в дом жениха, то есть фактическим изменением ее социально-семейного статуса.

Использование паранджи в традиционном обрядовом костюме ограничивалось у бухарских евреев свадебными обрядами, хотя в таджикско-узбекской обрядовой практике оно было значительно шире. Так, например, новобрачная у узбеков и таджиков надевала ее (в отдельных районах до 1930–1940-х годов) на обряды *рубинон* – “смотрение лица” – знакомство с ней родных мужа, проводившееся после свадебного торжества, и *талбон* – первое со времени бракосочетания посещение

женщину, а мусульманку, и если *калтачу* (халат старинного покроя) покойной отдавали обмывальщицам мертвых, то паранджу забирал мулла (*Крупянская* 1925: 75; *Бикжанова* 1979: 141).

Причиной же отсутствия у еврейских *мурдашу* обычая облачаться в паранджу после обмывания покойного могло стать различное отношение к этой профессии и самой процедуре у евреев и у мусульман. В таджикско-узбекской культуре, в тех районах, где существовал институт обмывальщиков мертвых, эта профессия, в числе некоторых других, считалась презренной; узбеки и таджики связывали такое свое отношение к ней с мусульманскими этическими нормами, но оно восходит к более ранним представлениям и связано с отношением к мертвым в зороастризме (*Снесарев* 1969: 162–176). *Мурдашу* сторонились, не приглашали на общие застолья (*Пещерева* 1959: 349), во время обмывания никто, кроме тех, кто взял на себя общение с “оскверненным” смертью (обычно эту процедуру выполняли 3–4 обмывальщика), не должен был присутствовать в помещении, включая родственников (*Ершов* 1985: 50). Несмотря на то, что у бухарских евреев также существовали представления о греховности и нечистоте покойного, обмывальщик выступал в роли специалиста, способного помочь “очищению” как тела, так и души, и с религиозной точки зрения выполнял богоугодную работу, *мицва*, которая одновременно очищала и его самого. При обмывании ему помогали ближайшие родственники умершего (отца должен был обмыть сын, мать – дочь, и наоборот), для которых это являлось почетной обязанностью; при необходимости его звали читать над покойным псалмы (*мишлим*) как человека религиозно грамотного и достойного. После своей работы обмывальщик или обмывальщица должны были посетить баню, но их изоляции, реальной или символической, статус еврейских *мурдашу* не предусматривал (ПМА 1).

Вместе с тем, паранджа в комплекте с волосяной сеткой для лица *чачван* прочно утвердилась у бухарских евреев в costume, в котором они появлялись среди мусульман. В таджикско-узбекском costume превращение паранджи (и аналогичных ей одеяний) в уличную одежду исследователи связывают с институтом избегания: обычай закрывания лица и фигуры вступившей в брак женщины ритуальным халатом от мужской родни мужа сменился обычаем постоянного использования накидки при выходе на улицу (*Лобачева* 1996: 89). Однако, если таджики и узбеки скрывались под паранджой и за сеткой *чачвана* от взглядов посторонних мужчин независимо от их этнической и конфессиональной принадлежности, то бухарские еврейки, не закрывающие лица ни перед своими мужчинами (ФК РЭМ 5378 – 1), ни перед европейцами (например, фотографами), закрывались таким образом от мужчин-мусульман и, возможно, от мусульманского населения вообще, с чем и связано ее устойчивое бытование у них. Часто считалось, что даже в парандже еврейкам неприлично появляться на базаре, в то время как у узбеков и таджиков базарные дни были одним из главных событий в их повседневной жизни. И все покупки для дома у евреев совершали мужчины (ПМА 1).

Паранджа являлась у евреев не только частью “внешнего”, предназначенного для мусульманского окружения уличного costume, но и одним из парадных видов одеж-



Рис. 3. Женщина в парандже с откинутым назад чачваном. Самарканд, 1920-е гг. АПИИ 1.

дополнять нарядной отделкой, но бухарские паранджи так и оставались довольно простыми и обшивались по краю и на ложных рукавах только очень узкой монохромной тесьмой *джияк* (ПМА 4).

В музейных собраниях узбекские и таджикские паранджи из дорогих и нарядных материй немногочисленны. В коллекциях же по бухарским евреям, напротив, мало паранджей из таких же тканей в узкую бело-синюю полоску, как у соседнего населения (АПИИ 2; РЭМ кол. 12095 – 8). Большая часть еврейских паранджей сшита из жаккардового шелка с однотонными или полихромными узорами, из парчи, гладкого бархата кустарного производства (РЭМ кол. 11833 – 13; 12095 – 8, 9; Vokhara 1968: f. 4.6), выработывавшегося в Бухаре, который обычно предназначался на парадные конские попоны и мужские халаты мусульманской знати. Были ткани, которые шли только на еврейские паранджи, как, например, кустарный полшелк в узкую синюю и зеленую полоску (*Машков* 1928: 237; *Турсунов* 1974: 89). По краю еврейских паранджей могли нашивать серебряные подвески (ПМА 2), что у соседнего населения встречалось очень редко на самых богатых паранджах (*Сухарева* 1982: 46). На многих известных образцах паранджи бухарских евреек подкладка сделана из привозного

ды, тогда как у узбеков и таджиков паранджа становится нарядным элементом выходного костюма лишь на рубеже XIX–XX вв. (*Широкова* 1993: 65). С конца XIX в. наиболее состоятельные горожанки начинают шить их из местных кустарных шелковых тканей и из парчи и узорного шелка, поступавших из России и Кашгара, а в 1900-х годах – из фабричного бархата разных цветов (*Бикжанова* 1979: 142; *Сухарева* 1982: 45). До этого времени паранджи имели более скромный вид. Существовало даже мнение, что в Бухаре женщинам специально запрещали носить паранджи из тканей ярких цветов (*Никольский* 1903: 31), хотя, скорее всего, они и не являлись здесь традиционными для данного вида одежды. Одной из наиболее популярных тканей для паранджи повсеместно являлись хлопчатобумажная *алоча* кустарного производства в узкую белую и темносинюю полоску и полшелковый *бекасаб* с таким же узором, называвшимся *парипаша* (“крыло мухи”), из которых шили также стариковские халаты и старушечьи *калтачи* (*Сухарева* 1982: 45; *Бикжанова* 1979: 142). Вплоть до начала XX в. паранджи были без всяких украшений – кисточек, узорной тесьмы и вышивки (*Бикжанова* 1979: 142). В начале XX в.

в Самарканде, Ташкенте и Фергане их начинают

узорного шелка или шелка кустарной работы, гладкого или с абровым рисунком, тогда как в узбекско-таджикских паранджах она – из хлопчатобумажной ткани и в редких случаях – из полупелла.

Бухарские еврейки не только шире, но и раньше, чем соседние мусульманки, стали использовать на паранджи более разнообразные по качеству и расцветке ткани. Возможно, это всегда отличало у них этот вид одежды. Так, паранджа невесты, изображенной на фотографии 1871 г. из Туркестанского альбома, изготовлена из одного из самых дорогих видов кустарного полупелла *бенарас* (*банорас*), который шел на халаты представителей высших слоев мусульманского духовенства и придворной знати. В Бухаре при дворе эмира среди высокопоставленных чинов были так называемые *мударрисои банораспуш*, т.е. “мударрисы, надевающие банорас” (халаты из этой ткани), которые участвовали в коронации (поднятии на войлоке) эмира, хотя и пребывали “обычно в таком преклонном возрасте, что старость и дряхлость являлись их главным признаком” (*Андреев, Чехович* 1972: 46–47).

В каждой местности мусульманки независимо от социального и имущественного положения носили одинаковые паранджи, делавшие их похожими друг на друга (*Сухарева* 1982: 44–45). Обезличивание представляло один из магических защитных механизмов, аналогичный по своим семантическим действиям “скрытию” женщины в свадебных обрядах и в послесвадебный период. У бухарских евреек, как видим, паранджа, напротив, позволяла подчеркнуть индивидуальность ее обладательницы – материальное благосостояние, вкус, возраст и пр., что было характерно для их костюма в целом.

Таким образом, особенности бытования и внешний вид паранджи говорят о самостоятельном развитии этого вида одежды в традиционном костюме бухарских евреек, отражающем специфичность культурных традиций этой этноконфессиональной группы среднеазиатского региона.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Амитин-Шапиро* 1925 – *Амитин-Шапиро З.Л.* Женщина и свадебные обряды у туземных (“бухарских”) евреев Туркестана // Известия Туркестанского Отдела Русского Географического Общества. Т. XVII. 1925. С. 189–196.
2. *Андреев, Чехович* 1972 – *Андреев М.С., Чехович О.Д.* Арк (кремль) Бухары в конце XIX–начале XX в. Душанбе, 1972.
3. АПИИ 1 – Архив Петербургского института иудаики. Ф. 12. Оп. 3. Д. 14.
4. АПИИ 2 – Архив Петербургского института иудаики. Ф. 11. Оп. 1. Д. 41.
5. АРЭМ – Архив Российского этнографического музея (СПб).
6. *Бикжанова* 1979 – *Бикжанова М.А.* Одежда узбечек Ташкента XIX–XX вв. // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С. 133–151.
7. *Вейс* 2000 – *Вейс Г.* История цивилизации. Т. I. М., 2000.
8. *Дмитриев-Мамонов* 1903 – *Дмитриев-Мамонов А.* Путеводитель по Туркестану и железным дорогам Ташкентской и Среднеазиатской. СПб., 1903.

БУХАРСКИЕ ЕВРЕИ

9. *Емельяненко* 2010 – *Емельяненко Т.Г.* “Отличительные знаки” в традиционном костюме бухарских евреев: этнокультурный аспект // Восток. 2010. № 6.
10. *Ершов* 1985 – *Ершов Н.Н.* Похороны и поминки у таджиков Исфары // Этнография Таджикистана на. Душанбе, 1985. С. 48–54.
11. ЕЭ – Еврейская энциклопедия. В 16 т. Т. XII. СПб. 1906–1913.
12. *Кеслер* 1930 – *Кеслер И.Д.* Подворное обследование Керминского еврейского квартала (махалля) // Вопросы биологии и патологии евреев. Сб. III, Вып. II. Л., 1930. С. 72–75.
13. *Кисляков* 1959 – *Кисляков Н.А.* Семья и брак у таджиков (по материалам конца XIX–начала XX века). М., Л., 1959.
14. *Крупянская* 1925 – Легенды, собранные В.Ю. Крупянской и Е.Т. Воеводской (Этнографическая поездка в Узбекистан, осень 1925 г. – Ташкент, Самарканд, Бухара) // АРЭМ Ф. 5. Оп. 4. Д. 234.
15. *Лерх* 1874 – *Лерх П.* О Туркестанском фотографическом альбоме // Известия Императорского русского географического общества. Т. X. № 2. СПб., 1874.
16. *Лобачева* 1996 – *Лобачева Н.П.* К истории паранджи // Этнографическое обозрение, 1996. № 6. С. 78–91.
17. *Машков* 1928 – *Машков Н.Ф.* Мелкая (кустарная) шелкоткацкая промышленность в Узбекистане // Среднеазиатский шелк. Ташкент, 1928. № 2–3.
18. *Никольский* 1903 – *Никольский М.Э.* Благородная Бухара. СПб., 1903.
19. *Носоновский* 2005 – *Носоновский М.* Первый Туземно-еврейский музей // История бухарских евреев. Новый и новейший период (1865–2000). В 2 т. Т. I. Нью-Йорк, 2005. С. 156–164.
20. *Пещерева* 1959 – *Пещерева Е.М.* Гонимое производство Средней Азии. М., Л., 1959 (Труды Института этнографии. Новая серия. Т. XIII).
21. ПМА 1 – Полевые материалы экспедиции автора в Узбекистан (Ташкент, Самарканд, Бухара), дек. 1993–январь. 1994.
22. ПМА 2 – Полевые материалы экспедиции автора в Узбекистан (Ташкент, Самарканд, Бухара, Маргилан), ноябрь–декабрь. 2002.
23. ПМА 3 – Полевые материалы экспедиции автора в Узбекистан (Бухара, Пайкент), август–сентябрь. 2007.
24. ПМА 4 – Полевые материалы экспедиции автора в Узбекистан (Самарканд, Шахрисабз, Карши, Бухара, Фергана, Ташкент), апрель–май. 2010.
25. *Пугаченкова* 1952 – *Пугаченкова Г.А.* К истории “паранджи” // Советская этнография. 1952. № 3. С. 191–195.
26. *Радлов* 1880 – *Радлов В.В.* Средняя зеравшанская долина // Записки Императорского русского географического общества по отд. этнографии. 1880. Т. IV.
27. РЭМ кол. – Коллекция экспонатов Российского этнографического музея (СПб).
28. *Снесарев* 1969 – *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
29. *Сухарева* 1982 – *Сухарева О.А.* История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX–начало XX в.). М., 1982.
30. *Турсунов* 1974 – *Турсунов Н.* Из истории городского ремесла Северного Таджикистана (ткацкие ремесла Ходжента и его пригородов в конце XIX–начале XX в.). Душанбе, 1974.

31. ФК РЭМ – Фотоколлекции Российского этнографического музея (СПб). Хождение купца 1958 – Хождение купца Федота Котова в Персию. М., 1958.
32. *Хорошихин 1876* – *Хорошихин А.П.* Сборник статей, касающихся до Туркестанского края. СПб., 33. 1876.
34. *Широкова 1993* – *Широкова З.А.* Таджикский костюм XIX–XX в. Душанбе, 1993.
35. *Bokhara 1968* – *Bokhara* (cat. №. 39). The Israel Museum, Jerusalem, 1967–1968.
36. LC-DIG-ppmsca – Фотоколлекции Библиотеки Конгресса США.

T.G. Emelianenko. Paranja in the Traditional Dress of the Bukhara Jews

Keywords: Bukhara Jews, paranja, traditional clothin, Jewish dress

The article discusses the origins and cultural specificities of paranja in the traditional female dress of the Bukhara Jews. The author compares representative materials from museum collections and visual sources with the ethnographic data that shed light on paranja's functioning in the dress of the neighboring peoples, namely the Tajik of the plains and the settled Uzbek. The analysis conducted, the author argues, allows us to disclose the particularities of using paranja in ritual and everyday practices of the Bukhara Jews and offer an explanation of this phenomenon from the standpoint of cultural traditions of this ethnic/religious group of Central Asia.

К ОСОБЕННОСТЯМ ТРАДИЦИОННОГО КОСТЮМА БУХАРСКИХ ЕВРЕЕВ: ЖЕНСКИЕ ПЛАТЬЯ

Татьяна Емельяненко

Традиционный костюм – одна из наименее изученных областей культуры бухарских евреев. Его внешнее сходство с костюмом равнинных таджиков и оседлых узбеков городов центральной части Средней Азии, среди которых издавна они проживали, явилось отчасти причиной того, что он не привлекал специального внимания ни исследователей, ни собирателей музейных коллекций [Емельяненко 2010б]. Упоминания о нем в литературе касаются преимущественно особенностей мужских головных уборов и верхней одежды, которые обычно относят к «отличительным знакам» в одежде, введенным для иноверцев в мусульманском мире, и приводят в качестве примера дискриминационного положения бухарских евреев в прошлом [Емельяненко 2010а: 301–304]. Женская же одежда, как не имевшая ярко выраженных характерных отличий, признавалась полностью заимствованной у соседнего населения.

Иллюстративные источники (фотографии конца XIX – начала XX в. и образцы одежды бухарских евреек в музейных коллекциях) в целом не противоречат данному представлению и иллюстрируют сходство и по видам, и по покрою предметов одежды, составлявших их традиционный костюмный комплекс.

Вместе с тем когда в ходе полевой работы информантам – бухарским евреям – демонстрировались фотографии их соплеменниц конца XIX – начала XX в. в традиционном костюме, они уверенно признавали в них «своих», тогда как никто из опрошенных узбеков и таджиков в городах проживания бухарских евреев¹ на этих снимках не смог их идентифицировать, но и не причислил к своему этносу². Не столько по чертам лица, сколько по внешнему облику, который в значительной степени создавался костюмом, «носители культуры» по заметным только им особенностям в манере ношения, соотношении отдельных деталей одежды, тканям и другим признакам безошибочно определяли «своего» или «чужого» в персонажах старинных фотографий. При этом узбеки и таджики не отрицали, что традиционный костюм бухарских евреек был такой же, как у них, но замечали: «Они брали у нас все, но изменяли, они всегда все у нас изменяют. И одежда у них была, как у нас, но что-то в ней было не так». Любопытно, что, по мнению узбеков, костюм бухарских евреев был ближе к таджикскому и особенно бухарскому³ («евреи, которые жили в Карши, Шахрисябзе [города с узбекским населением. – Т.Е.], одевались чуть по-таджикски и полностью

¹ В результате массовой эмиграции, начавшейся во второй половине 1980-х гг., бухарские евреи покинули большинство городов Узбекистана и Таджикистана, в которых они прежде проживали. В настоящее время осталось несколько десятков семей (приблизительно около ста, точные цифры нигде не приводятся), главным образом в Бухаре, Самарканде, Ташкенте, Коканде (подробно см.: [Емельяненко 2009а]).

² Мужчины – бухарские евреи – на снимках обычно легко узнавались по форме шапок, типичных для них [Емельяненко 2009б: 216–219].

³ Большинство населения Бухары и сегодня составляют таджики.

по-бухарски, потому что в Бухаре был хан; евреи ориентировались на Бухару»), однако бухарцы также не могли его назвать «своим» [ПМА 2010].

Примечательно, что на показанных им фотографиях они относили бухарских евреек то к иранцам, то к армянам, азербайджанцам или туркменам, а узбеки еще и к таджикам, т.е. к народам, имевшим в своем этногенезе иранские корни или компоненты либо длительное время, как и предки бухарских евреев, проживавшим в иранском мире. Их традиционные костюмы существенно различались, но, вероятно, «что-то иранское» придавало неуловимую схожесть.

В этом «что-то» или «что-то не так» и кроются те особенности, которые составляли своеобразие традиционного костюма бухарских евреев. Наиболее отчетливо они проступают при сопоставлении его элементов с аналогичными предметами одежды соседнего населения или народов, связанных с ними исторической судьбой.

В данной статье предлагаются результаты исследования одного из наиболее этнически выразительных видов традиционной женской одежды бухарских евреев – платьев.

Платья бухарских евреек *курта* (тадж.)⁴ еще в первые десятилетия XX в. оставались традиционным в регионе туникообразного покроя *тугри*. Платья на кокетке покроя *бурма* (со сборками на груди и отложным воротником), которые с начала XX в. начали входить в таджикско-узбекский женский костюм и приблизительно с 1930-х гг. стали считаться национальными, бытуют до сих пор, у бухарских евреек так и не получили широкого распространения. Их могли носить пожилые женщины и как домашние, но они не заменили у них старинные туникообразные платья, которые, несмотря на то что уже в 1920–1930-х гг. многие бухарские евреи переходят на европейский стиль в одежде, стойко сохранялись в празднично-обрядовом костюме.

На всех известных фотографиях конца XIX – начала XX в. и в музейных коллекциях традиционные платья бухарских евреек имеют широкий, расширяющийся книзу стан (100–110 см) и длинные, ниже кисти, широкие (30–40 см) прямые рукава. Подобные по покрою платья в это время бытовали повсеместно в костюме равнинных таджиков и оседлых узбеков, но в Бухаре их отличала особенно значительная ширина стана и рукавов [Люшкевич 1989: 124]⁵. Такие платья являлись характерными не только для местных евреек, но и для проживавших в других городах [Гулишамбаров 1913: 122].

Появление платьев с широкими рукавами в среднеазиатском костюме исследователи относят ко второй половине XIX в. [Бикжанова 1979: 134; Писарчик 1979: 117; Рассудова 1970: 160]. Более ранними, известными по среднеазиатским и иранским миниатюрам конца XV – середины XVI в. и бытовавшими еще в XVIII в., считаются платья с широкими у основания, длинными и сильно зауженными книзу рукавами. Но к концу XIX в. на равнине они встречались уже только у пожилых женщин; несколько дольше сохранялись в горных районах Таджикистана, особенно в Припамирье – «со-

⁴ Узб. «куйляк», однако бухарские евреи, говорящие на таджикском языке, употребляли для одежды преимущественно таджикскую терминологию, независимо от этноязыковой среды, в которой они проживали в Средней Азии.

⁵ Описание покроя бухарских платьев см.: [Люшкевич 1978: 131–134].

кровищнице этнографических реликтов Средней Азии» [Писарчик 1979: 117–118; Ершов, Широкова 1969: 7].

Однако (по некоторым данным) можно предполагать, что в costume бухарских евреек широкие платья с широкими же рукавами имели более длительную и самостоятельную историю. Одежда аналогичной формы была известна евреям с древности, которую они, как считают исследователи, после вавилонского пленения заимствовали у халдеев, а длинные рукава переняли у персов. Старинные платья еврейских женщин отличались особой длинной и шириной и сохранялись у них, несмотря на дороговизну тканей [Вейс 2000: 223]. Вероятно, подобное платье, «по внешнему виду похожее на стихари у русских дьяконов с оплечьем», описывал у иранских евреек купец Федот Котов, побывавший в Персии в 20-х гг. XVII в. [Хождение купца Федота Котова... 1958: 91]. Они были характерны и для старинного персидского женского костюма, являясь одним из вариантов бытовавших в нем платьев.

Во второй половине XIX в. их вытеснила одежда более укороченного и зауженного силуэта, моду на которую ввел Насреддин-шах [Народы Передней Азии 1957: 198]. Однако еще в начале XX в. они сохранялись в старушечьем costume и у жителей периферийных районов Ирана, например в Бушире, где именовались *араби* [Люшкевич 1970: 284, 298]. Это указывает, вероятно, на их ближневосточное происхождение. До сих пор их можно увидеть на пожилых арабах – представительницах субэтнической группы среднеазиатских арабов, некогда переселившихся в регион с северных территорий Афганистана [Народы Средней Азии 1963: 582–585] (в частности, на проживающих в районе Карши и Шахрисабза, т.е. там, где жили и бухарские евреи⁶).

Таким же образом и у последних, расселенных на периферии и еврейского, и иранского мира, платья, которые некогда носили их предки и окружающие народы, могли сохраняться с незапамятных времен. Насколько они оказали влияние на появление платьев с длинными широкими рукавами в таджикско- узбекском costume в XIX в., трудно судить. Но если в нем они просуществовали всего несколько десятилетий, вытесненные платьями на кокетке, то у бухарских евреек являлись единственными и бытовали до тех пор, пока их не сменила одежда европейского покроя, а как обрядовые – и значительно дольше.

По способам оформления ворота платья бухарских евреек и соседнего населения не отличались. Они имели либо горизонтальный, либо вертикальный разрез, характерные, соответственно, для девичьего и женского платья.

Горизонтальный разрез на еврейских платьях делался почти прямым или с выемкой по горловине и достаточно длинным, глубоко открывавшим шею и плечи, особенно у девочек [LC-DIG-ppmsca-09951⁷ – 00088, 00094, 00096, 00253; ФК РЭМ 49 – 9; 5465 – 1;

⁶ Вероятно, не случайно, что по одной из версий жителей именно этих городов, на фотографиях бухарских евреек, которые им предъявлялись, изображены арабки [ПМА 2010].

⁷ Здесь и далее в тексте под данным условным обозначением приведены номера фотографий из Туркестанского альбома, экземпляр которого хранится в Библиотеке Конгресса США и в настоящее время опубликован на ее сайте: <http://www.loc.gov/rr/print/coll/287_turkestan.html>. Полное название альбома – «Туркестанский Альбом по распоряжению Туркестанского генерал-губернатора генерал-адъютанта

9908 – 35]. Его обшивали узким кантом или узорной тесьмой, распущенные концы которой образовывали на левом или правом плече декоративную кисточку папук [LC-DIG-prmsca-09951 – 00094]. В таджикско-узбекских платьях такой вид ворота, как и на мужских рубашках называемый кифтаки (от тадж. кифт – «плечо», узб. уйма ёка – «вырезной ворот»), мог иметь дополнительный вертикальный разрез справа, скреплявшийся у плеча завязками и необходимый при сравнительно небольшой величине горизонтального разреза для свободного надевания платья через голову.

У бухарских евреек на фотографиях такой разрез не обнаружен⁸, хотя ограниченность материалов и нечеткость многих снимков не позволяют с уверенностью судить о его отсутствии, однако при достаточно большом вырезе горловины в их платьях он, похоже, был просто не целесообразен. Возможно также, что ворот кифтаки с боковым разрезом и завязками, позволявшими уменьшить вырез горловины, был характерен именно для платьев мусульманского населения в соответствии с их этическими нормами и требованием максимально закрывать тело.

По преданию, происхождение таких завязок связано с дочерью пророка Фатимой, которая после смерти своих сыновей Хасана и Хусейна оторвала от их рубах полоски ткани и сделала из них завязки к своему платью [Бикжанова 1979: 134], тем самым «закрывая» себя в знак траура. В еврейской традиции, напротив, полагалось разрывать одежду, делать надрез или разрыв ткани на груди – крио, т.е. «раскрывать» себя, что, возможно, косвенно проецировалось и на повседневную одежду.

Различия в культурно-религиозных традициях определяли также особенности бытования платьев с горизонтальным разрезом ворота.

После выхода замуж таджички и узбечки начинали носить платья с вертикальным разрезом ворота. Но если по каким-либо причинам они должны были оставаться в доме родителей, то продолжали ходить в девичьем платье даже после рождения ребенка и кормили его через вертикальное отверстие на груди или под мышками [Писарчик 1979: 116; Рассудова 1970: 29]. Иногда смена платья происходила только после рождения двух-трех или четырех детей [Рассудова 1970: 159].

У бухарских евреек, как показывают иллюстративные источники последней трети XIX – начала XX в., строгой дифференциации в женских и девичьих платьях не существовало. На некоторых фотографиях девочки и девушки одеты в платья с вертикальным разрезом ворота, без воротника или с воротником-стойкой и планкой, пришитой к разрезу на груди [LC-DIG-prmsca-09951 – 00089, 00097; ФК РЭМ 49 – 9, 10; 2397 – 1; 5465 – 1], характерные для замужних женщин. Это обстоятельство может быть объяснено либо тем, что архаическое деление на возрастные группы, пережитки которого стойко сохранялись у среднеазиатских народов [Задыхина 1951: 157–179], у бухарских евреев было выражено не столь отчетливо, как, например, у таджиков, у которых процесс стирания возрастных различий и появление в девичьем

К.П. фон Кауфмана I-го. Составил А.Л. Кун. 1871–1872 г.». Фотографии бухарских евреев помещены во II части альбома («Часть этнографическая. Туземное население в русских владениях Средней Азии»).

⁸ В музейных коллекциях платья бухарских евреек с горизонтальным разрезом ворота отсутствуют.

костюме платьев с женским воротом приходится уже на послереволюционный период [Сухарева 1982: 23, 24], либо различными критериями к определению возрастных границ и статуса представительниц таких групп.

Так, у таджиков и узбеков переход девушки во взрослый мир, занятие ею индивидуально-личностных позиций в семье и обществе были связаны с замужеством, и эти позиции упрочивались по мере рождения у нее детей. В еврейской традиции девочка, достигнув 12-ти лет (*бат-мицва* (ивр. «дочь заповеди») – возраста религиозного совершеннолетия), получала равные с взрослыми права участвовать во всех сферах жизни еврейской общины и ответственность за соблюдение этических, ритуальных и других норм иудаизма. И хотя у бухарских евреев не принято было специально отмечать *бат-мицва*, в отличие от *бар-мицва* – совершеннолетия мальчика, которое превращалось в многолюдное торжество, но наступление данного возраста автоматически переводило девочку в новую социально-возрастную категорию, делало ее полноправным членом общества и соответственно его «женской» части. Вступление в брак вносило изменения в ее статус, но иного плана и, по существу, не меняло положения, какое она уже занимала с конфессиональной точки зрения. В этом случае распространение в костюме девушек «женских» черт (в частности, женского ворота) может быть не столько следствием отсутствия у бухарских евреев четко выраженных регламентаций в одежде в соответствии с семейным положением, сколько отражением второстепенности данного фактора для определения статуса социально-возрастных категорий (по крайней мере, при разграничении девичьей одежды и одежды молодых замужних женщин).

Платья с горизонтальным воротом, насколько позволяют судить известные изображения, бухарские еврейки шили из кустарных тканей – полосатых хлопчатобумажных калами и алоча, какие шли и на мужские рубахи [LC-DIG-ppmsca09951 – 00088, 00096], однотонных полушелковых [LC-DIGppmsca-09951 – 00094], и шелка шойи – гладкого или с абровым узором⁹ [ФК РЭМ 5465 – 1; 9908 – 35]. Использовались и фабричные ткани (елое полотно, ситец с набивным цветочным рисунком) которые у них бытовали уже в конце 1860-х гг. [LC-DIG-ppmsca-09951 – 00089, 00253, 00256]. Между тем соседнее население стало употреблять их для одежды не ранее 1880-х гг. и в основном в начале XX в. [Лыкошин 1916: 14].

В девичьем костюме бухарских евреев, как и в женском, существовала манера надевания одного платья на другое. Она была распространена и в костюме таджиков Бухарско-Самаркандского региона, но так здесь одевались только замужние женщины, у которых в праздничном комплекте количество платьев могло достигать семи штук, что принято объяснять стремлением показать достаток и богатство [Ершов, Широкова 1969: 7]. Однако вряд ли это можно считать единственной причиной, хотя, возможно, она и преобладала в последние десятилетия XIX в. Первостепенное значе-

⁹ «Абр» (тадж.) – «облако», а также шелковая или полушелковая материя кустарного производства с узорами, нанесенными на нити перед тканьем путем их последовательной перевязки и окраски; благодаря такому способу орнаментации узоры на готовой ткани имеют расплывчатые очертания. В международной текстильной практике он называется «икат».

ние имели утилитарные и сакральные функции, которые нижние платья выполняли в костюме, причем у таджиков и бухарских евреев они проявлялось по-разному.

Прежде всего отметим, что бухарские еврейки носили одновременно не более двух платьев, считая стремление таджичек к увеличению их числа излишним и безвкусным [ПМА 1993–94: Бухара]. Нижние платья почти не видны на их фотографиях, скрытые верхней одеждой или тканью головного убора. Лишь на немногих снимках можно заметить край их ворота – горизонтальный (отмечен на фотографиях девушек в верхнем платье с вертикальным разрезом ворота), вертикальный с треугольным вырезом и завязками или воротником-стойкой под верхним платьем с воротником такого же фасона [ФК РЭМ 49 – 27; 5465 – 1]. Обычно они из фабричных тканей с цветочным узором (в светлых и темных тонах), какие шли и на верхние платья бухарских евреек (вероятно, при необходимости они могли заменять друг друга). В комплекте с верхним платьем, новым или из дорогой материи, нижнее должно было защищать его от загрязнения и быстрого износа, играя в костюме главным образом практическую роль.

У таджиков самые нижние платья шили только из светлых, преимущественно белых хлопчатобумажных тканей – кустарной и фабричной кисеи (*хоса, дока*) или ситца с редким и мелким цветочным узором на светлом фоне. Они входили в состав выходного, праздничного костюма. Их рукава были длиннее рукавов верхнего платья, специально выставлялись наружу, подчеркивая декоративность материи [Сухарева 1982: 23]. Кроме того, виду и расцветке ткани придавалось особое значение в местной культуре: белый цвет символизировал духовную чистоту, светлую и счастливую жизнь [Сухарева 1982: 22], хлопок считался сакрально чистым материалом, полагали, что его непосредственное соприкосновение с телом магически защищало его. Из этих тканей традиционно изготовлялась одежда новорожденных, нижнее платье в свадебном костюме и платья женщин, вступивших в преклонный возраст [Емельяненко 1999: 176–179]. Такое отношение к ним не потеряло своего значения и в настоящее время.

В культуре же бухарских евреев ничто не указывает на особый статус именно хлопчатобумажных белых тканей в праздничной или повседневной одежде. Нижние платья у них также могли быть из бумажной кисеи, но одновременно – и из тонкого белого шелка [Народы Средней Азии 1963: 619], из фабричных тканей различной расцветки и цветовой гаммы. Рукава нижнего платья бухарские еврейки не выпускали из-под рукавов верхнего платья и не заворачивали поверх них¹⁰. Оно оставалось почти незаметным снаружи, что указывало на его второстепенность для внешнего облика костюма или, возможно, даже на намеренное скрывание от постороннего взгляда. По крайней мере, такое отношение существовало к штанам традиционного покроя эзор, которые бухарские еврейки считали неприличным показывать наружу и всегда заправляли в чулки или сапоги [ПМА 1993–94: 2002]. В отличие от них таджички и

¹⁰ Невозможность увидеть их на фотографиях и отсутствие нижних платьев в музейных собраниях не позволяют конкретизировать их покрой. Не исключено, что вместо платьев бухарские еврейки носили в качестве нижних также короткие кофты с воротником-стойкой, которые бытовали и в таджикском костюме [Ершов, Широкова 1969: 7–8; Люшкевич 1978: 134].

БУХАРСКИЕ ЕВРЕИ

узбечки нижнюю часть штанин, отделанную по краю узорной тесьмой, специально демонстрировали из-под платья.

Поскольку женские платья бытовали у бухарских евреек и в девичьем костюме, на фотографиях можно увидеть варианты вертикального разреза и отделки горловины, которые в женском костюме обычно скрыты под тканью головного убора *лачак* или платка. Так, на фотографиях из Туркестанского альбома [LC-DIG-ppmsca-09951 – 00089, 00097] на бухарских еврейках можно видеть популярные в то время платья со сборками *чим-чим* на плечах, образованными за счет поперечных надрезов по обеим сторонам вертикального разреза, отделанного темным узкими кантом и завязывавшегося на тонкие тесемки *камарча* (об этих платьях см.: [Писарчик 1979: 116; Сухарева 1982: 22]). С 1890-х гг. в Бухарско-Самаркандском регионе такие платья стали выходить из моды, сохраняясь лишь в качестве свадебных или траурных и старушечьих [Сухарева 1982: 22–23]. Не встречаются они и на фотографиях бухарских евреек конца XIX – начала XX в., во всяком случае, не принадлежат у них к числу нарядных, хотя могли и бытовать в повседневном костюме. Снимки этого периода и музейные экспонаты демонстрируют в основном два вида оформления горловины в платьях с вертикальным разрезом ворота – стоячим воротником и планкой с застежкой на пуговицы или кнопки и глубоким треугольным вырезом.

Последний, называемый *пешьяла*, *пешкушо*, в платьях соседнего населения являлся наиболее распространенным, и также имел два вида отделки в зависимости от величины разреза. Если вырез заканчивался у середины груди, то по краю он прострачивался на швейной машине полосой зигзагообразномбовидного узора [ВК РЭМ 11833 – 1, 2]. При большей его протяженности за счет удлиненного вертикального разреза вдоль него нашивалась длинная (иногда до колен и ниже), украшенная вышивкой полоса *пешкурти кашидузу* – сплошная в нижней части и раздваивающаяся примерно там, где начинался разрез, обрамляя его с двух сторон до плеча [ВК РЭМ 11833 – 3–7; 12095 – 11, 12]. По признанию таджикских и узбекских информантов, *пешкурта* на платьях бухарских евреек были длиннее, чем у них, и доходили почти до края подола [ПМА 2010].

Пешкурта оформляли золотым шитьем или вышивкой разноцветным шелком швом крестом *ироки* (сплошной зашив), которые в XIX в. выполняли в дворцовых мастерских Бухары (золотое шитье) и Шахрисябза (вышивка шелком). Орнаментальные мотивы и композиция узоров отличались большим разнообразием, но выделить среди известных образцов специфичные именно для *пешкурта* на еврейских платьях не представляется возможным. Оба вида принадлежали к особой, элитарной области вышивального искусства и, в отличие от широко распространенного домашнего вышивания, представляли отдельные ремесленные отрасли, которые обслуживали преимущественно дворцовую знать и привилегированные слои населения Бухарско-Самаркандского региона [Сухарева 1962: 117–118; Гончарова 1986: 8, 15–16]. Бухарские евреи к ним, естественно, не принадлежали, но зажиточность многих из них [Материалы для статистики Туркестанского края... 1879: 93] позволяла им ориентироваться на вкусы и моду представителей элиты мусульманского общества (рис. 1).



Рис. 1. Женщина в платье из атласа и девочка в платье с горизонтальным разрезом ворота, сшитым из кустарного шелка шойи с абровым узором. Бухарские еврейки. Конец XIX – начало XX вв. Бухара. ФК РЭМ 9908 – 35

В конце XIX – начале XX в. платья с воротом *пешаля* и вышитой тем или иным способом полосой *пешкурта* сохранялись у бухарских евреек более стойко, чем у других горожанок, где они стали постепенно считаться устаревающими и переходить в разряд старушечьих – их носили женщины после 60–70 лет [Люшкевич 1978: 133; ПМА 1989], но уже без такой яркой и декоративной детали, какой являлась *пешкурти кашидузи*. На фотографиях же бухарских евреек в платья с ней одеты и женщины молодого возраста, и девушки [ФК РЭМ 8763 – 17689], они сохранялись у них в качестве праздничных и после того, как полностью исчезли из костюма соседнего населения. Пожилые бухарские еврейки еще помнят, как во времена их молодости (примерно 1950–1960-е гг.) на семейные праздники, прежде всего свадьбу, женщины наряжались в старинные платья с *пешкурта* [ПМА 2002 Маргилан]. И до сих пор они встречаются среди семейных реликвий, однако датируются только дореволюционным временем.

Сразу после революции золотошвейное производство, для которого необходимы были дорогостоящее сырье и богатый заказчик, пришло в упадок, закрылись вышивальные мастерские, выполнявшие специальные и ценные заказы. И хотя впоследствии эти виды прикладного искусства возродились как фабричные отрасли и домашние промыслы, за прошедшие несколько десятков лет настолько поменялась мода, что изготовление новых *пешкурта* уже не имело широкого спроса и не вошло в ассортимент ни золотошвеек, ни вышивальщиц шелком¹¹.

В конце XIX в. в городском костюме получила распространение отделка одежды декоративной строчкой, выполненной на швейной машине. На женских платьях с воротом в форме удлинненного треугольника она заменяла кант из ткани или вышитую тесьму и хотя была не так нарядна, считалась модной, поскольку швейные машины только начинали входить в обиход. Бухарские евреи стали прибегать к такому способу оформления одежды¹² раньше, чем остальное население, и, возможно, благодаря им он

¹¹ Они изготавливались, например, мастерами Объединения народных мастеров «Усто» в Узбекистане, в мастерских аналогичных организаций в Таджикистане для фольклорных сценических костюмов, в качестве сувенирной продукции.

¹² Таким способом начали также оформлять края вышитых изделий – сюзани, и, возможно, этим также могли заниматься бухарские евреи.

возник и получил распространение в Средней Азии. Они первые овладели навыками шитья на швейных машинах (считается, что они были завезены в Среднюю Азию именно ими). В Бухаре, например, бухарские евреи составляли основное число портных, работавших с их использованием [Сухарева 1966: 171]. Такие портные именовались специальным термином «мошиндози» – «шьющий на машине» [Абрамов 1993: 24].

Многие бухарские еврейки наравне с мужчинами освоили швейные машины и принимали заказы на пошив платьев и отдельно – отделку их декоративной строчкой. Вероятно, это была дорогостоящая работа, во всяком случае для мусульманского населения, т.к. большинство таджикских и узбекских платьев конца XIX – начала XX в., известных по музейным коллекциям, имеют лишь машинную отделку ворота и края подола, но сами сшиты на руках. Платья же бухарских евреек, не только такого типа, но и с полосой пешкурта и воротником-стойкой, чаще всего целиком сшиты на швейной машине. Со времени их появления в крае эта особенность отличала прежде всего платья бухарских евреек, особенно нарядные, в которых машинная строчка не только тила функциональное значение, но и поднимала престижность изделия.

Дольше всего в костюме бухарских евреек сохранялись платья с воротником-стойкой. Их и сегодня иногда надевают (поверх одежды европейского стиля) матери и сестры жениха и невесты, что выделяет их среди других участников свадебных церемоний. Этот обычай сохраняется среди бухарских евреев, эмигрировавших из Средней Азии и живущих ныне в разных странах, представляя для них один из символов идентичности [ПМА 2002: Маргилан].

В таджикско-узбекском костюме воротник-стойка был известен под названиями *ногай ёка* (узб. «татарский ворот»), *казоки, ит ёка* (узб. «собачий ворот», «ошейник»), *бўғмаки* (узб. «давить») [Сухарева 1982: 23; Писарчик 1979: 116; Рассудова 1978: 161], в которых отразилось и его происхождение, и отношение к нему местного населения. В Ташкенте платья с воротником-стойкой появились в 1880-х гг. в среде зажиточных торговцев и сначала вызывали осуждение пожилых людей, но постепенно распространились и среди других слоев населения [Бикжанова 1979: 134]. С начала 1890-х гг. их начинают носить в Бухарско-Самаркандском регионе [Писарчик 1979: 116; Сухарева 1982: 22] и в Ферганской долине, но утвердились они в местном костюме только в первой четверти XX в. [Люшкевич 1989: 124; Рассудова 1978: 161], тогда же вошли в моду и в Хорезме [Сазонова 1989: 92]. В Ташкенте и городах Ферганской долины их носили как верхние и нижние, надевая одновременно, или с платьями, имевшими иную форму ворота. В Бухаре и других городах, входивших в ареал ее культурного влияния, в том числе моды (например, Нурата) до 1920-х гг. они оставались исключительно нижними и надевались под платья с воротом *пешалья* [Люшкевич 1989: 125; Писарчик 1979: 117].

У бухарских евреев платья с воротником-стойкой получили название «сарты» [ПМА 2002]. Этимология слова неясна, возможно, означает «сартовский»¹³, хотя они рас-

¹³ Т.е. заимствованное у сартов, как раньше называли городское население центральных районов Средней Азии.



Рис. 2. Женщина и девочка в платьях с вертикальным разрезом ворота пешаля, украшенном декоративной полосой пешкурта; у девочки она вышитая, у женщины – золотошвейная. Бухарские еврейки. Конец XIX – начало XX вв. Бухара. ФК РЭМ 8764 – 17689

пространились в их costume не позже, чем у остального городского населения, а может быть, и значительно раньше. Правда, на фотографиях из Туркестанского альбома, которые являются самым ранним иллюстративным источником, платья со стойкой не отмечены, но у замужних женщин, чьи портреты помещены в нем, вся грудь обычно закрыта тканью головного убора, скрывающего форму ворота. Однако на снимках 1880-х гг. и рубежа веков в них одеты девушки и женщины разного возраста [ФК РЭМ 49 – 8, 27–29; 5465 – 1], у которых они служат единственным (хотя, возможно, нижнее платье на снимках не всегда заметно) либо верхним или нижним платьем. В качестве нижних их носили под платьями с таким же воротом или, как в девичьем costume, с горизонтальным воротом. Бытование в то время платьев с воротником-стойкой в девичьем costume являлось типичным исключительно для бухарских евреек. У таджичек и узбечек их носили тогда только замужние женщины, и лишь в 1920-х гг. они появляются у взрослых девушек, а потом и девочек [Сухарева 1982: 23] (рис. 2). Кроме того, у бухарских евреек все известные по фотоматериалам и музейным коллекциям платья с воротником-стойкой имеют планку с застежкой на пуговицы с прорезными петлями или кнопки. Вместе с тем в таджикско-узбекских платьях вертикальный разрез сначала не оформлялся планкой, а закрывался складкой, закладываемой посередине всего полотнища стана, и у ворота застегивался на одну-две пуговицы, причем слева направо [Рассудова 1978: 161; Сухарева 1982: 23; ФК РЭМ 46 – 97; 48 – 338, 379]. Распространение планки с застежкой на кнопки или пуговицы, по музейным памятникам, происходит уже в 1920-е гг., когда платья с воротником-стойкой получают массовое бытование и становятся одним из элементов национального costume, сохраняясь в этом качестве до 1940-х гг., пока они не были окончательно вытеснены платьями на кокетке покроя «бурма» [Бикжанова 1979: 135].

Различия существовали и в оформлении стойки. У таджиков и узбеков оно со временем менялось: сначала она была без отделки, потом ее край и края разреза ворота

стали отделывать вшитой между двумя слоями материи зубчатой каёмкой *дандона*, позднее – полукруглыми фестонами *кунгра*, затем – плиссированной из мелких складочек сборкой *парпар* или *парпари тугри*, наконец – оборкой из бантовых складок [Писарчик 1979: 116; Рассудова 1978: 161]. Все эти приемы были характерны для стойки нижних платьев, которая была хорошо видна в треугольном вырезе ворота *пешаля*, или ее декоративно оформленный край специально приподнимали над стойкой верхнего платья, которую делали обычно прямой [ФК РЭМ 46 – 97; 48 – 338, 379]. Однако у бухарских евреек, вероятно, из-за того, что нижнее платье было не принято показывать в costume, стойку всегда делали без особых декоративных элементов, что во втором десятилетии XX в. у остальных горожан считалось устаревшим и пренебрежительно называлось «деханской», т.е. сельской, модой [Писарчик 1979: 117].

Примечательно, что платья с воротником-стойкой сохранялись у бухарских евреек не только в costume, который они надевали по семейным торжествам, но и как ритуальные в религиозной практике. Именно такой фасон имеют все известные по музейным коллекциям и фотографиям конца XIX – первой половины XX в. платья, предназначенные для праздника Йом Киппур [ВК РЭМ 11833 – 9, 10; 12095 – 13]. Они сшиты из фабричных тканей – белого гладкого или узорного атласного шелка и из гипюровых материй белого или кремового, розоватого цветов, которые наравне с белым отождествлялись с образом «белизны», которому должны были соответствовать еврейские одежды в этот Судный день, день очищения.

Вместе с тем следует полагать, что не форма ворота заставляла бухарских евреев считать такие платья «своими», сохранять на протяжении длительного времени и использовать как в повседневной, так и ритуальной практике. Скорее всего, и треугольный ворот *пешаля*, и воротник-стойка имели второстепенное значение, даже как маркирующие возраст или социальный статус признаки. Так, встречались праздничные платья смешанного типа, в которых стойка сочеталась с прямым разрезом ворота на груди, оформленным декоративной полосой *пешкурта*, как в платьях с воротом *пешаля* [Вокхага 1968: ф. 4.9]. Первостепенное значение имел общий силуэт – широкий и с широкими же длинными рукавами, который современные информанты, независимо от места проживания, в первую очередь приводят в качестве отличительной особенности своих старинных платьев – *курти остин коло* (досл. «платье с длинными рукавами») [ПМА 1993–94], не упоминая или уже не зная о той форме, каковую в них имел или должен был иметь ворот.

Отмеченные выше особенности платьев бухарских евреек по покрою и бытованию дополняет характер тканей, прежде всего тех, которые использовали для верхних платьев (собственно, только о них и дают наглядное представление музейные экспонаты и иллюстративные источники) и в которых черты этнокультурного своеобразия бухарских евреев проявились особенно отчетливо.

Обычно нарядные варианты платьев, независимо от возраста, бухарские евреи шили из различных, но всегда ярких тканей. Это мог быть и ситец с крупным набивным цветочным рисунком [ФК РЭМ 49 – 28, 29], и разнообразные фабричные шелковые

ткани [ФК РЭМ 49 – 8; ВК РЭМ 11596 – 1, 2], широко использовались кустарные ткани – полушелковый *адрас*¹⁴ [ВК РЭМ 12095 – 13; 11833 – 4, 5] и шелк *шойи*, гладкий и с абровым узором [ФК РЭМ 49 – 27; 5465 – 1; ВК РЭМ 11833 – 2, 3, 8], атласные ткани [ФК РЭМ 9908 – 35; ВК РЭМ 11596 – 2; ВК ФОКМ КП 8899, 8917, 9147; Bokhara 1968: f. 4.11], полушелковая полосатая ткань *бекасаб*¹⁵ [ВК РЭМ 12095 – 11; 11833 – 6]. Все они так или иначе бытовали в женском костюме соседнего населения, но у бухарских евреев их применение не всегда совпадало с принятыми в конце XIX – начале XX в. в местной этнической среде традициями и стереотипами.

Прежде всего, отметим распространенность в платьях бухарских евреек шелковых, особенно чисто шелковых тканей.

Несмотря на то, что мусульманские представления о шелке¹⁶ не распространялись на женскую одежду, все же чисто шелковые ткани не имели в ней широкого применения и даже в праздничном костюме бытовали лишь среди наиболее состоятельных слоев городского населения. Безусловно, немаловажную роль играла высокая стоимость таких тканей. Однако, возможно, определенное значение имела история их появления в регионе, из-за которой отношение к ним сложилось как к «чужим». Действительно, если производство полушелковых тканей было издавна и широко освоено местными ткачами, то изготовлением чисто шелковых материй занимались преимущественно *ирони* – потомки переселенцев из Мерва и других районов Хорасана, которые издавна проживали в Бухаре и Самарканде [Сухарева 1962: 61–65]. В конце XIX в. этим ремеслом стали овладевать таджики и узбеки, пройдя курс обучения у ирони. Производство таких тканей началось в Маргилане, Коканде, Ходженге [Сухарева 1962: 64, 66], но в Бухаре и Самарканде ирони по-прежнему занимали в этой ремесленной отрасли основное место и считались ее родоначальниками.

Бытование шелка в костюме бухарских евреек, напротив, демонстрирует традиционность для них этого материала, не столько доступного, сколько излюбленного. Как отмечала Т.С. Лозовская, изучавшая в 1920-х гг. евреев Самарканда, «у каждой еврейки, даже бедной, есть шелковое платье» [Лозовская 1930: 202]. Малоимущие из практических соображений делали на платьях из дорогих тканей разрез с планкой не только на груди, но и на спине, чтобы надевать задом наперед, если пачкалась одна из сторон, продлевая таким образом срок их носки [ПМА 2002]¹⁷. В таджикско-узбекском костюме к такому способу никогда не прибегали, во-первых, потому что переворачивать одежду задом наперед считалось недопустимым с точки зрения ее семиотического статуса, во-вторых, качеству тканей придавалось не такое большое значение, как у бухарских евреек, и подавляющее большинство использовало

¹⁴ Адрас – ткань репсового переплетения с абровым узором.

¹⁵ Бекасаб(м) – ткань репсового переплетения с полосатым узором.

¹⁶ В исламской традиции одежда из шелка считается для мужчин недопустимой роскошью [Коран 22:23; 76:12; Мец 1973: 240].

¹⁷ Два таких платья, датируемых 1930–1950 гг., хранятся в коллекции Центра «Петербургская иудаика», собранной в Самарканде в 2002 г. Одно из них сшито из тонкого фабричного шелка в коричневую узкую полосу на белом фоне и с узорами, нанесенными ручным способом желтой краской в технике «гульбаст» (тадж.; тип батика), другое – из белого атласа и предназначено для праздника Йом Киппур.

БУХАРСКИЕ ЕВРЕИ

относительно дешевые материи, а более значимыми для создания необходимого, соответствующего традиции облика костюма являлись их узоры и расцветка.

Наиболее распространенными в расцветке тканей бухарских евреек являлся красный различных оттенков [ВК ФОКМ КП 5836, 8792, 8926] и желтый. Платья из желтого шелка, тафты или атласа, гладкого или с жаккардовым узором, были широко распространены у бухарских евреек [Гулишамбаров 1913: 122; ВК ФОКМ КП 11244], но в таджикско-узбекском костюме окружающего населения желтые одноцветные ткани не использовались. Красный же цвет был характерен и для одежды таджичек, причем узбеки обычно приводят этот факт как главное различие между своей и таджикской одеждой [ПМА 1989, 2002, 2010], хотя чаще он преобладал в узорах тканей, чем определял ее цвет. В таджикской культуре особое отношение к красному цвету связывают с наследием зороастризма, в котором он символизировал огонь, солнце, жизнеутверждающее начало. В Персии после введения ислама красные одеяния, а также ярко-зеленые, отличали его противников – зороастрийцев [Бойс 1994: 111], но представления о том, что красный шелк, наряду с белым, является приносящим счастье, стойко сохранялась в персидской традиции [Книга персидских женщин... 1912: 91]. Красный был характерен также для нарядной одежды знатных еврейских женщин во времена царей Давида и Соломона: они носили красную обувь, пурпурные покрывала [Вейс 2000: 222]. По описанию Ф. Котова (начало XVII в.), для евреев Персии, мужчин и женщин, типичным являлось именно «вишневое платье» [Хождение купца Федота Котова... 1958: 91].

В нашу задачу не входило останавливаться подробно на семантике цветов в различных культурных традициях, и вряд ли можно однозначно определить истоки предпочтительного отношения к красному цвету в одежде бухарских евреек. Но, как видим, «причин» для этого, обусловленных их собственной историей и влиянием соседних народов, прежде всего иранских, у них было достаточно.

Вместе с тем если у таджиков красный цвет допускался в расцветке тканей для траурной одежды (у молодежи в отдельных полосках хлопчатобумажных калами и алоча [ВК МНИУ 9 – 703–705, 731–939: коллекционная опись О.А. Сухаревой]), то у бухарских евреев исключался не только красный, но и коричневый и желтый, которые его «содержали» (коричневый получался из смеси красной и синей краски, в спектре желтого был красный оттенок). Отсутствие этих цветов в расцветке делало любую ткань, независимо от рисунка и качества, траурной. Так ткань, называемая ими «чиғи», в черную полоску на белом фоне являлась траурной, а с красной или коричневой полоской шла уже на праздничные платья [ПМА 2002]. Причем хлопчатобумажными и с наличием черного в узорах должны были быть платья только у ближайших родственников умершего, которые они носили в течение года, для остальных допускался шелк в синих или темно-зеленых тонах [ПМА 2002, 2010], тогда как у таджиков и узбеков траурным являлось только хлопчатобумажное платье¹⁸.

¹⁸ При этом и у тех, и у других это были ткани с каким-либо рисунком, а не гладкокрашенные, характерные для траурного костюма, например, полукочевых узбеков [ПМА 1987] или киргизов [ВК РЭМ 14 – 28: траурное платье из синей кустарной хлопчатобумажной ткани].

Особенностью тканей в платьях бухарских евреек можно назвать также преобладание среди них монохромных полупелюшковых и шелковых тканей фабричного и кустарного производства. Для женского костюма оседлых узбеков и особенно равнинных таджиков, напротив, характерной являлась многоцветность материй. Одноцветные ткани шли у них преимущественно на чехлы для матрасов *курпача* и одеял *курпа*, использовались как основа для свадебных вышивок *сюзани*. Одной из таких тканей являлся шелк с переливчатым эффектом, который достигался за счет разных по цвету нитей утка и основы. На нем, например, выполнялось большинство ферганских вышивок, богатые варианты бухарских и шахрисябзских *сюзани*.

Однако бухарские еврейки шили из него свои платья. Технологическая особенность таких тканей позволяла им расширить палитру применяемых материй. Так, если зеленый цвет считался у них траурным, то шелк с зеленой основой, которая определяла его колорит, но с малиновым утком, называемый *шо ии ранги гардани кафтар* («грудка голубя»), либо с желтым или розовым – *шоҳйтавлема* (букв. «изменчивый») [Турсунов 1974: 96] шел на праздничные и нарядные платья [ВК РЭМ 12095 – 13].

Популярность шелка в женской одежде бухарских евреев выразилась и в использовании ими особой ткани, технологически отличной от известных в среднеазиатском шелкоткачестве и единственной, в производстве которой они принимали непосредственное участие [Турсунов 1974: 98]. Это ткань *доройй*, распространенная также в районах ее бытования под названием *халель*, *халили*, которое местное население переводит как «шатающаяся, нестойкая» [ПМА 2010]. Ее ткали из тонких нитей, полученных из неотваренной грежи путем сухой размотки коконов¹⁹, ткань получалась тонкой, очень легкой, воздушной.

Обычно термин *доройй* идентифицируется в литературе с названием ткани *дороги*, бытовавшей на Руси в XVI–XVII вв., происхождение которого К.А. Иностранцев связывал с персидской тканью *дърди* [Клейн 1925: 60–61]. В конце XIX в. *доройй* изготовляли в Маргилане, Коканде и Ходженте, несколько мастерских находилось в Китае [Турсунов 1974: 98] и Бухаре. Повсеместно *доройй* употреблялась на женские головные платки: белые, гладкокрашенные, с набивным узором (*румолй калғаи*) и орнаментированные способом перевязки (*бандан*, *гулбаст*). В последнем случае контуры узора предварительно обводились карандашом, затем прошивались ниткой и стягивались, а полученный «мешочек» крепко обматывался бумажными нитками – резервировался. При окраске раствор немного затекал под обмотку и узоры (обычно простые, в виде ромбов, колец, кругов, звезд) приобретали расплывчатые очертания контуров (отсюда второе название – *абри бандан*) [Сухарева 1962: 81–82].

¹⁹ Как известно, коконная нить, выделяемая шелкопрядом, состоит из двух элементарных нитей-шелковин, образованных из фиброина (высокомолекулярного белкового вещества) и окруженных тонким неравномерным слоем другого, тоже белкового, вещества – серицина. При запарке коконов происходило размягчение серицина, коконная нить отделялась от коконов. При размотке коконов несколько коконных нитей складывались вместе и вновь прочно склеивались остатками серицина, образуя нить шелка – сырца или грежу. При сухой размотке коконов клеевого состава не выделялось и нить сохраняла мягкость.



Рис. 3. Девушка в платье *сарту* с воротником-стойкой из клетчатого шелка. Бухарская еврейка. Начало XX в. Ташкент. (Из архива автора.)

ных музеев [ПМА 2010] (рис. 3).

Однако речь может идти, очевидно, о «благопристойных» горожанках, поскольку, например, на фотографиях С.М. Дудина 1900–1902 гг. платья из *халили* с узорами в технике *бандан* можно видеть на женщинах из публичных домов и танцовщицах [ФК РЭМ 48 – 323, 324]. В такое платье одета и одна из женщин на снимке из Туркестанского альбома [LC-DIG-ppmsca09951 – 00212]²¹. Сравнение видов и расцветки тканей в одежде, в частности в платьях, бухарских евреек и женщин данной категории вообще демонстрирует много общего. Так, на фотографиях С.М. Дудина, кроме платьев из *халили* с узорами в технике *абри бандан*, на тех и других можно видеть платья из

В этой технике окрашивали и длинные полотнища тканей. О том, что из них шили платья бухарские еврейки, свидетельствуют и музейные памятники [Vokhara 1968: f. 4.10], и фотографии конца XIX – начала XX в. в домашних альбомах бухарских евреев. Более того, известны еврейские платья из фабричного шелкового атласа в узкую коричневую или красную полосу на белом фоне с узорами, нанесенными ручным способом желтой краской в технике *абри бандан* [ВК РЭМ 11596 – 2²⁰]. Это пример соединения двух видов тканей, получивших у них большую популярность и, вероятно, считавшихся «своими». Они датированы 1930-ми гг., когда отдельные бухарские евреи еще занимались красильным ремеслом и «доводили» фабричную материю до нужного им вида в своих мастерских.

В costume равнинных таджиков и оседлых узбеков ткани *халили*, орнаментированные таким способом, по утверждению информантов из Бухары, Самарканда и даже Маргилана, где находился центр их производства, никогда не использовались и предназначались только на чехлы для матрасов *курпача* и одеял *курпа*, что подтверждают и материалы коллекций мест-

²⁰ Другое платье (без номера) хранится в коллекции Центра «Петербургская иудаика».

²¹ Из-за запрета женщинам появляться перед посторонними мужчинами с открытым лицом, особенно строго выполнявшегося в ортодоксальной городской среде, фотографы, работавшие в жанре этнографической фотографии, могли снимать лишь женщин легкого поведения, а их наряды не во всем соответствовали общепринятым нормам.

одноцветного и переливчатого шелка, из атласа с абровым узором [ФК РЭМ 46 – 100, 119, 120, 123, 130; 48 – 293, 327 и др.], из шелка в крупную клетку [ФК РЭМ 46 – 97]. Остальные горожанки их не использовали.

Атласные ткани в рассматриваемый период являлись у них материалом для бытовых предметов. В коллекционных описях Бухарского музея (БГАХМ), например, по поводу хранящихся в его собрании многих образцов атласов имеется запись, что они предназначались «для одеял [таджикско-узбекского населения. – Т.Е.] и рубашек бухарских евреек» [ВК БГАХМ 3387/9, 3388/9, 3391/9, 3394/9–3398/9]. Но одновременно в платьях из атласа с абровым или полосатым узором позируют на снимках конца XIX – начала XX в. женщины из публичных домов и танцовщицы [ФК РЭМ 46 – 119, 120, 130]. У узбеков и таджиков за атласными тканями так и закрепилось название *атласи яхуди* – «еврейский атлас» [ВК СМИК Э68 – 199; коллекционная опись, сделанная О.А. Сухаревой], включая районы их основного производства – города Ферганской долины [ПМА 2010].

Необычным для местных тканей являлся и узор в клетку. Производство клетчатого шелка *шоҳӣ катак* было известно в Самарканде и городах Ферганской долины, но началось там только в последнее десятилетие XIX в. под влиянием фабричных тканей, и их узоры обычно повторялись в кустарных образцах. Кустарный и фабричный клетчатый шелк использовался в качестве подкладочного материала к вышитым шелком и золотошвейным мужским халатам и на чехлы для одеял, но одежду из него никогда не шили [Емельяненко 1990: 167–168]. Между тем музейные экспонаты и иллюстративные материалы демонстрируют его применение в одежде, в частности в платьях бухарских евреек [ВК ФОКМ КП 3097], а также в костюме женщин из публичных домов [ФК РЭМ 46 – 97] и *бачи* [ВК РЭМ 59 – 23/4] – мальчиков, которые песнями и танцами развлекали мужские собрания. Эта необычная связь объясняется скорее всего тем, что и бухарские евреи, и представители этих маргинальных групп²², занимая особое положение в обществе, не были скованы рамками правил и норм, регламентировавших повседневную жизнь и облик большинства мусульманского населения, что позволяло им отступать от принятых традиций или следовать своим (рис. 4).

Особенностью тканей, которые шли на платья бухарских евреек, являлось также то, что некоторые из них были типичны для мужских халатов. Так, из одного и того же кустарного шелка с крупным абровым узором сшиты платья и мужской халат, хранящиеся в собрании Израильского музея [Vokhara 1968: f. 4.3, 4.12], из полупелюшковой плотной ткани в разноцветные полосы, изготовлявшейся в Карши и называвшейся *алочаи каршиги* [ВК РЭМ 11833 – 6], а также из шелковой гиссарской алочи *хосаги*, которые шли на халаты знатных и состоятельных мужчин, сшиты платья бухарских евреек в коллекциях РЭМ [ВК РЭМ 11833 – 6, 7]. Они носили также платья из атласа в широкие полосы [ФК РЭМ 9908 – 35; Vokhara 1968: f. 4.11], характерного для мужских халатов бухарских евреев [ВК РЭМ 12095 – 4, 5; 12351 – 2; Vokhara 1968: f.4.11; ФК РЭМ 94 – 25].

²² Подобные маргинальные группы в Средней Азии совершенно не изучены, до сих пор не ясен их этнический состав. По нашим полевым материалам, большинство обитательниц публичных домов были уйгурки и казашки.



Рис. 4. Женщина в платье из кустарного шелка халили, орнаментированного способом абри бандан. Бухарская еврейка. Начало XX в. Ташкент. (Из архива автора.)

не по происхождению, то по форме существования) вид одежды в традиционном костюме бухарских евреев конца XIX – начала XX в., в чертах своеобразия которого нашли отражение и культурно-исторический опыт, и религиозное сознание этой этноконфессиональной группы Средней Азии.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БГАХМ – Бухарский государственный архитектурно-художественный музей-заповедник

ВК – Вещевые коллекции

КП – Книга поступлений

МНИУ – Музей национального искусства Узбекистана (Ташкент)

ПМА – Полевые материалы автора

РЭМ – Российский этнографический музей (СПб.)

СМИК – Самаркандский музей истории и культуры народов Узбекистана

ФК – Фотоколлекции

ФОКМ – Ферганский областной краеведческий музей.

LC-DIG-ppmsca – The Library of Congress. Print and Photographs Division

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абрамов М.М.* Бухарские евреи в Самарканде. Самарканд, 1993.
2. *Бикжанова М.А.* Одежда узбечек Ташкента XIX–XX вв. // *Костюм народов Средней Азии.* М.: Наука, 1979. С. 133–151.
3. *Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи: Пер. с англ. и прим. И.М. Стеблин-Каменского. М.: Наука, 1994.
4. *Вейс Г.* История цивилизации. М.: Эксмо-Пресс, 2000. Т. I.
5. *Гончарова П.А.* Золотошвейное искусство Бухары. Ташкент: Изд-во литературы и искусства им. Гафура Гуляма, 1986.
6. *Гулишамбаров С.И.* Экономический обзор Туркестанского района, обслуживаемого среднеазиатской железной дорогой. Асхабад: Электротечатня З.Д. Джаброва, 1913. Ч. 1.
7. *Емельяненко Т.Г.* Бухарские евреи: судьба диаспоры // *Этнографическое обозрение.* 2009а. № 5. С. 15–26.
8. *Емельяненко Т.Г.* Кустарные ткани оседлого населения Средней Азии как этнографический источник (конец XIX – начало XX в.): Дисс. <...> к.и.н. Л., 1990.
9. *Емельяненко Т.Г.* Мужские традиционные головные уборы (шапки) бухарских евреев // *Лавровский сборник. Материалы XXXIII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2008–2009 гг.: Этнология, история, археология, культурология.* СПб.: МАЭ РАН, 2009б.
10. *Емельяненко Т.Г.* «Отличительные знаки» в традиционном костюме бухарских евреев: этнокультурный аспект // *Восток. АфроАзиатские общества.* 2010а. № 6. С. 110–119.
11. *Емельяненко Т.Г.* Памятники традиционно-бытовой культуры бухарских евреев в музейных собраниях: особенности комплектования // *Этнографическое обозрение.* 2010б. № 3. С. 66–76.
12. *Емельяненко Т.Г.* Символизация возрастных периодов: ткани и цвет в традиционном костюме узбеков Ферганы // *Время и календарь в традиционной культуре.* СПб.: РЭМ, 1999. С. 177–180.
13. *Ершов Н.Н., Широкова З.А.* Альбом одежды таджиков. Душанбе: АН Тадж ССР, Ин-т истории им. Ахмада Дониша, 1969.
14. *Задыхина К.Л.* Пережитки возрастных классов у народов Средней Азии // *Родовое общество.* М.: АН СССР, 1951 (Труды Института этнографии. Новая сер. Т. 14). С. 157–179.
15. *Клейн В.* Иноземные ткани, бытовавшие в России до XVIII века, и их терминология. М.: Оружейная палата, 1925.
16. *Книга персидских женщин (Китаби-Кульсумь-нанэ).* Обычаи, нравы и поверия персидских женщин / Пер. с франц. М. Гаврилова. Ташкент, 1912.
17. *Лозовская Т.С.* Мать и дитя у среднеазиатских евреев Самарканда // *Советская Азия.* 1930. № 3–4. С. 245–260.
18. *Лыкошин С.* Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения. Пг.: Т-во «В.А. Безрезовский», 1916.

БУХАРСКИЕ ЕВРЕИ

19. *Люшкевич Ф.Д.* Одежда жителей центрального и юго-западного Ирана первой четверти XX в. // Сборник МАЭ. Л.: Наука, 1970. Т. XXVI. С. 283–312.
20. *Люшкевич Ф.Д.* Одежда таджикского населения Бухарского оазиса в первой половине XX в. // Сборник МАЭ. Л.: Наука, 1978. Т. XXXIV. С. 123–144.
21. *Люшкевич Ф.Д.* Одежда этнических групп населения Бухарского оазиса и прилегающих к нему районов. Первая половина XX в. (опыт сравнительной характеристики) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1989. С. 107–138.
22. Материалы для статистики Туркестанского края / Под ред. Н.А. Маева. СПб.: Туркестанский стат. комитет, 1879. Вып. V.
23. *Мец А.* Мусульманский ренессанс. М.: Наука, 1973.
24. Народы Передней Азии. М.: Изд-во АН СССР, 1957. Народы Средней Азии и Казахстана. М.: АН СССР, 1963. Т. II.
25. *Писарчик А.К.* Материалы к истории одежды таджиков Нурата. Старинные женские платья и головные уборы // Костюм народов Средней Азии. М.: Наука, 1979.
26. *Рассудова Р.Я.* К истории одежды оседлого населения Ферганского, Ташкентского и Зеравшанского регионов // Сборник МАЭ. Л.: Наука, 1978. Т. XXXIV. С. 154–174.
27. *Рассудова Р.Я.* Материалы по одежде таджиков верховьев Зеравшана (по коллекциям А.Л. Троицкой и Г.Г. Гульбина 1926–1927 гг.) // Сборник МАЭ. Л.: Наука, 1970. Т. XXVI. С. 16–51.
28. *Сазонова М.В.* Женский костюм узбеков Хорезма // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1989. С. 90–106.
29. *Сухарева О.А.* Бухара XIX – начала XX в. М.: Наука, 1966.
30. *Сухарева О.А.* История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX – начало XX в.). М.: Наука, 1982.
31. *Сухарева О.А.* Позднефеодальный город Бухара конца XIX – начала XX века. Ремесленная промышленность. Ташкент: АН УзССР, 1962.
32. *Турсунов Н.* Из истории городского ремесла Северного Таджикистана (ткацкие ремесла Ходжента и его пригородов в конце XIX – начале XX в.). Душанбе: Дониш, 1974.
33. Хождение купца Федота Котова в Персию. М.: изд-во Восточной литературы, 1958.
34. Bokhara. The Israel Museum, Jerusalem. Cat. no. 39. 1968.

ПЛОВ В ТРАДИЦИОННОЙ РИТУАЛЬНОЙ КУХНЕ БУХАРСКИХ ЕВРЕЕВ

© Т.Г. Емельяненко¹

Ключевые слова: Бухарские евреи, ритуальная пища, плов

В статье описываются различные виды плова, которые существовали в ритуальной кухне бухарских евреев, их семиотические свойства и особенности применения в семейной и религиозной обрядовой практике. Наши материалы показывают, что бухарские евреи являлись хранителями архаических видов плова и воспринимали это блюдо как один из символов своей идентичности. .

Бухарские евреи – одна из этнических групп еврейского народа, сформировавшаяся в этнокультурном пространстве Средней Азии. Многовековое проживание в городах центральной части региона – историко-культурной области Среднеазиатского междуречья – среди северных таджиков и оседлых узбеков обусловило значительное сходство традиционно-бытовой культуры бухарских евреев и соседних народов. Данное обстоятельство стало одной из причин того, что она считалась заимствованной бухарскими евреями, не отражающей их этническую специфику, и не являлась предметом специального описания и изучения ни авторов XIX в., ни исследователей XX столетия².

Мало сведений и о традиционной системе питания бухарских евреев. Они ограничиваются в основном упоминаниями о соблюдении ими *кашрута пищи* – религиозных правил, регламентирующих пищевые ограничения и предпочтения, способы обработки продуктов и их приготовления, перечислением некоторых традиционных блюд (Калонтаров 1963: 622; Кимягаров 2005: 370–380) и кулинарными рецептами в популярных современных изданиях, как имеющими аналоги в таджикско-узбекской кухне, так и оригинальными, но в качестве ритуальной пищи бухарских евреев называется обычно преимущественно лишь пасхальная *маца*.

В ходе полевых этнографических исследований, проводившихся среди бухарских евреев Ташкента, Самарканда, Бухары и Маргилана в 2002 г., мы попытались собрать дополнительные сведения по данной теме³. Особый историко-культурный интерес

¹ Татьяна Григорьевна Емельяненко – к.и.н., ведущий научный сотрудник Российский этнографический музей (СПб); e-mail: rem.tatyana@mail.ru

² Имеются лишь небольшие статьи описательного характера с далеко не полными сведениями по свадебной обрядности бухарских евреев, обрядам детского цикла, народной медицине (Амитин-Шапиро 1925, 1926; Лозовская 1930). В настоящее время только традиционному костюму бухарских евреев посвящено монографическое исследование (Емельяненко 2012).

³ 2 К этому времени основная масса бухарских евреев уже эмигрировала из Средней Азии, и количество семей, еще проживавших в этих городах, где раньше были самые крупные еврейские общины, исчислялось лишь несколькими десятками (Емельяненко 2009: 15–26). Определенные трудности были связаны также с тем, что за XX в. произошли существенные изменения в рационе питания, и далеко не все опрошенные бухарские евреи могли дать исчерпывающие ответы на вопросы о его характерных особенно-

представляла для нас ритуально-праздничная пища, в которой, как и у всех народов, дольше, чем в повседневной кухне, могли сохраняться архаические элементы, связанные и с кулинарией, и с семантикой продуктов, и с видами блюд, используемых в той или иной трапезе. Наиболее знаковым среди таких блюд у бухарских евреев оказался плов, описанию особенностей которого и значению в обрядовой практике посвящена данная статья.

Плов (*палов, пилав, оши палав*) является одним из традиционных видов пищи населения Среднеазиатского междуречья. А. Вамбери, очерчивая ареал его распространения, отмечал: “Отечество пилава – туранская возвышенность (т.е. территория аму-сырдарьинского междуречья. – *Т.Е.*), откуда он распространился к афганцам, и называется поэтому узбекским пилавом, а от последних – к персам, которые называют его афганским пилавом. Персия – географическая граница пилава. В Персии, которая довольно высокого мнения о своей национальной кухне, существует множество родов чилавов и пилавов; первые составляют лишь часть мясных и молочных блюд. Кроме того, перс отличает красный, бурый и желтый пилавы. <...> К западу от персидской границы важность этого пищевого вещества уменьшается, ибо, хотя в Турции без риса не обходится ни один обед, но там обед оканчивается пилавом, между тем как на востоке он играет за обедом главную роль” (*Вамбери 1877: 67*). Упоминания о плове как обязательном праздничном блюде в рационе питания оседлых узбеков и равнинных (северных) таджиков и компоненте большинства семейных и общественных обрядовых трапез всегда приводятся в этнографической литературе⁴ (*Народы Средней Азии и Казахстана 1962: 308–309, 607; Шаниязов 1972: 105; Шаниязов, Исмаилов 1981: 111; Фирштейн 1972: 54*). Исследователи зафиксировали десятки разновидностей плова в зависимости от вида мяса (или его отсутствия) и других ингредиентов, от способа приготовления. Ф.Д. Люшкевич, изучавшая особенности пищи населения Бухарской и Кашкадарьинской областей Узбекистана, например, выявила 14 видов местного плова, каждый из которых имел особое название (*Люшкевич 1974: 95*), а М.В. Сазонова у узбеков южного Хорезма – 18 видов (*Фирштейн 1972: 54*). Рецепты плова, которые можно встретить в различных “кулинарных” изданиях, подтверждают его видовое разнообразие в таджикско-узбекской кухне. Тем не менее отсутствуют специальные научные исследования, посвященные истории и особенностям семантических функций плова в культуре таджиков и узбеков, в этнографической литературе нет не только полной классификации его локальных вариантов у этих народов, но и указаний на то, соответствовал ли какой-либо вид плова (какой именно и почему) определенному праздничному или обрядовому поводу. Трудно предположить, что этот аспект мог остаться без внимания этнографов, скорее всего, во второй половине XX в., когда проводилось большинство этнографических

стях как в настоящее время, так и в прошлом. Однако собранная в те годы информация является одним из немногих источников по этнографии пищи бухарских евреев, поскольку сегодня их почти не осталось в Средней Азии, а в новых условиях проживания неизбежно происходит трансформация традиционного уклада и, в том числе, системы питания.

⁴ В XX в. плов распространился также у горных таджиков, которым раньше рис был малодоступен (Таджики Каратегина и Дарваза: 238–239), и у народов региона, которые в прошлом вели кочевой образ жизни и не готовили плов – еду оседлого населения.

исследований, у таджиков и узбеков уже не было четкого представления о ритуальном предназначении каждого из известных им видов плова и их дифференциации в практической кулинарии.

Однако у бухарских евреев, у которых плов также обязательная еда праздничного застолья⁵, как показали наши материалы, не только дольше сохранялись представления о соответствии того или иного вида плова конкретному событию, но и существовали специфические его разновидности. Причем их оказалось больше, чем можно встретить в современных публикациях по кухне бухарских евреев, где обычно приводятся один – три варианта рецепта приготовления действительно оригинального плова под названием *бахш* (*бахши деги*, *бахши халтаги*, *бахши шаботи*) (например, см.: *Кимягаров 2005: 378–379*).

Бахш принадлежит в регионе исключительно традиционной кухне бухарских евреев, отличаясь и по составу продуктов, и по технологии приготовления от пловов, распространенных у таджиков и узбеков. Для приготовления *бахша* смешивают мелко нарезанные мясо и печень, жир, рис, кладут много зелени, особенно кинзы, отчего *бахш* еще называют “зеленым пловом”, и помещают все в холщовый мешочек, который опускают в котел с кипящим маслом на несколько часов. *Бахш* входит в меню ритуальных трапез, которыми отмечаются важнейшие этапы жизненного цикла, что указывает на особые семантические функции этого блюда у бухарских евреев. Его готовят на *гаворрабандон* – обряд первого положения ребенка в колыбель; *муйсаргирон* – обряд первой стрижки волос; на торжество, устраиваемое по поводу *бар-мицва* – вступление мальчика в возраст религиозного совершеннолетия (13 лет), а также на свадьбу и поминки. В свадебном цикле, где каждая обрядовая трапеза которого имеет особое меню, *бахш* подают во время застолья, происходящего в доме жениха в пятницу вечером (*шевишабот*) после завершения многодневных свадебных ритуалов, в том числе религиозного обряда бракосочетания (проводят всегда в среду), придающего браку законную силу по религиозным нормам. Кроме того, *бахш* входит в состав блюд поминальных трапез: его готовят на поминки, которые в течение первого месяца устраивают каждый седьмой день и затем до окончания первого года раз в месяц, а также по пятницам, предшествующим этим календарным датам поминального цикла.

Примечательно, что *бахш* был обязателен для трапез и семейных, и религиозных обрядов. Однако их объединяет то, что каждый из обрядов так или иначе маркировал наиболее знаковые периоды жизненного (и посмертного) пути человека: начальные этапы социализации ребенка и вступление его в пору религиозно-духовной зрелости, изменение семейно-социального статуса в связи с вступлением в брак и заключительные этапы “ухода” из земной жизни. В этом контексте *бахш* приобретал

⁵ Ритуальными и сакрально наиболее значимыми у бухарских евреев являются отварная курица, яхни – куски вареного мяса, жареная рыба, самса – пирожки с различной начинкой, испеченные в тандыре (тонуре) – особого вида глиняной печи, где изделия жарятся прикрепленными к раскаленным стенкам, и плов. По существующей традиции ритуально-праздничная трапеза должна включать лишь три из этих специальных блюд, и их набор зависит от повода застолья, но почти во всех случаях обязательным остается плов, который заключает праздничное застолье.

БУХАРСКИЕ ЕВРЕИ

значение своего рода “рубежной” еды, что делало его общим блюдом для данных обрядовых трапез. Поэтому *бахш* часто готовят на Шаббат, даже если в доме не проводится свадебных торжеств или поминок. Впрочем, учитывая длительность поминального цикла у бухарских евреев (в целом, тридцать лет) и тщательность, с какой они его соблюдают, в каждой семье почти всегда есть необходимость помянуть кого-либо из родных, и после годовщины это делается в ближайшую к дате смерти субботу. Кроме того, Шаббат сам по себе может рассматриваться как событие, которое отмечало недельные отрезки жизненного пути каждого еврея.

Однако обычный для Шаббата плов называется *ош саво* – “еда на завтра”. Его начинают варить, заложив в котел все необходимое и поставив на медленный огонь, до наступления времени запрета на работу (с вечера пятницы), и закрытый одеялами, он остается теплым почти весь субботний день. *Ош саво* готовят также на еврейский праздник Суккот, в первые два дня которого нельзя ничего делать, и который, как и Шаббат, является “рубежным” праздником, знаменовавшим у евреев в древности окончание сельскохозяйственного года, а в религиозной традиции – окончание годовичного цикла чтения Торы.

Ош саво представляет собой густую рисовую кашу с более значительным количеством мяса и хлопкового масла и меньшим овощей (лука, моркови), чем требуется для обычного плова. Кроме того, в его состав входят горох (*нух*, *нухат* – сорт местного гороха) и чеснок, из-за которого он носит название *сирканиз* (*сир* – чеснок). Разные варианты плова с чесноком и горохом распространены и у узбеков. Однако, во-первых, все они готовятся по обычной методике последовательного соединения продуктов, а не одновременного, как у бухарских евреев, и имеют ограниченное время приготовления. Во-вторых, хотя и известно, что такие пловы приурочиваются к особо праздничным событиям (отчего их могут называть *байрам палови* – праздничный плов), что косвенно указывает на сакральное значение чеснока и гороха в их составе, но сведения о том, для каких торжеств они являлись наиболее типичными и бытовали ли в таком качестве у разных локальных групп, отсутствуют.

Вместе с тем, у евреев чеснок с талмудических времен рассматривается как обязательная субботняя пища (Пища 1913: 554). В религиозной литературе нет конкретных указаний на форму его употребления (в качестве самостоятельного продукта или в сочетании с другими), и то, что у бухарских евреев он входит в состав плова, который готовят на религиозные торжества, может указывать на древность происхождения *сирканиз* в их обрядовой пище.

Магическое значение в плове имел и горох, так как он присутствует в других ритуальных видах плова бухарских евреев. Его кладут в плов, который полагается готовить (но уже по обычной методике, без длительного запаривания продуктов) на поминки в календарную годовщину смерти. Семантическая особенность такого плова подчеркивается также тем, что плов, который подается на поминках в течение года (каждый седьмой день первого месяца, затем ежемесячно), напротив, не должен содержать

никаких добавок, в том числе специй, только лук и морковь, и называется поэтому “белый плов”.

Горох является также компонентом одного из свадебных пловов – плова *оши софи* (букв. “чистая, прозрачная еда”), который готовят на один из наиболее архаичных, но очень значимых обрядов в свадебном цикле бухарских евреев – обряд *кошчинон* (букв. “очищение бровей”).

Даже сегодня на просьбу описать свои традиционные свадебные обряды бухарские евреи в первую очередь начинают рассказывать о *кошчинон*, который, правда, сохраняется в современной свадьбе уже в значительно сокращенном и формализованном виде⁶. В прошлом же это был многолюдный и наполненный разными по семантике магическими действиями предсвадебный обряд⁷. Главным среди них являлся ритуал, в процессе которого специальная женщина (*кошчин*) при помощи белой нитки, скрученной и обмотанной особым образом вокруг пальцев обеих рук, удаляла все волоски на лице невесты и ножичком подравнивала брови, придавая им более четкие очертания. Этот обряд не находит прямых аналогий у других народов Средней Азии. Очищение лица от волос и подравнивание бровей широко практиковалось у таджиков и узбеков, среди которых жили бухарские евреи, но лишь как косметическая процедура, которая проводилась впервые вскоре после свадьбы, а впоследствии – по мере необходимости (прибегать к косметическим мерам девушкам считалось предосудительным). Вместе с тем, подобный обряд отмечен в описаниях старинных вариантов персидской свадьбы, сохранявшихся до конца XIX в. в некоторых районах Ирана⁸. В мифологии иранского мира кроется и объяснение семантики обряда, прежде всего действий с бровями, давших ему название. Форма, которую придавали бровям, напоминала распахнутые крылья, что было связано с древним почитанием образа птицы (в зороастризме она была символом культа Сиявуша) и образом птицы-женщины, соединившим в себе тотемные и благожелательные магические функции. Изображение птицы, ее частей или дериватов олицетворяло благополучие, семейное счастье, судьбу, и на Иранском Востоке с птицей традиционно ассоциировалась невеста. Подобный обряд отсутствует в библейской и талмудической традиции, что позволяет отнести его происхождение у бухарских евреев к тому времени, когда их предки проживали в пределах территориальных и культурных границ древнеиранского мира (в эпоху Ахеменидского царства и в последующие периоды).

Столь же древним являлся, очевидно, и плов *оши софи*. Для технологии приготовления пловов с таким названием (они могли различаться у разных народов по набору продуктов) характерно то, что мясо и рис варят отдельно (в разных емкостях), а затем соединяют и запаривают вместе. Этот способ был широко известен народам Передней Азии, являясь, например, у курдов, единственным для приготовления пло-

⁶ Его проводят чисто символически в тот день, что и свадьбу, или даже во время свадебного застолья новобрачная с родственницами и кошчин уединяются, чтобы удалить или просто имитировать удаление волос на лице.

⁷ Подробно описание обряда см.: Емельяненко 2002: 94–95.

⁸ Он называется у персов *банд андахтан* (описание см.: Галунов 1930: 189; Марр 1930: 200).

ва (Этнография питания 1981: 21). Однако среди оседлого населения центральной части Средней Азии, по крайней мере, в этнографическое время, было принято мясо, овощи и рис готовить в одном котле, последовательно соединяя продукты. Только в Бухаре, исторически тесно связанной с персидской культурой, по такому рецепту готовили особый плов, который полагалось есть непосредственно в день свадьбы: утром в доме невесты, а вечером – жениха (Люшкевич 1972: 95). Правда, данный плов, в отличие от *оши софи* бухарских евреев, не содержит гороха, но использование гороха в местной ритуальной пище имеет, несомненно, древние корни⁹. В еврейской традиции региона ритуальная значимость гороха обозначена вполне конкретно. На это указывают, в частности, выше приведенные примеры использования гороха в обрядовых видах плова бухарских евреев. Кроме того, у иранских евреев известен старинный обычай насыпать в горсть покойному горох и провожать его стихотворным наставлением, в котором есть символические строки: “Когда придет Моисей, положи ему в карман горох” (Хедаят 1958: 282). В обрядовой кухне горских евреев существует блюдо из гороха *ярни аруси* – “суп невесты”. Несмотря на свое название, оно подается на поминки, а также во время праздника Пурим, если кто-нибудь из членов семьи умер в прошедшем году¹⁰. Такое “соединение” в названии и бытовании *ярни аруси* двух важнейших событий жизненного цикла – бракосочетания и смерти – явление, несомненно, знаковое, семантика которого подчеркивается сакральными функциями гороха.

Помимо гороха, *оши софи* бухарских евреев содержит еще желтый изюм. Изюм добавляют и таджики Бухары в свой свадебный *оши софи*, но коричневого цвета, который в прошлом привозили из Кабула, отчего плов имеет второе название – *кобули*. Сочетание гороха и изюма не встречается больше ни в одном из видов ритуального плова бухарских евреев, что наряду с технологией его приготовления, может указывать на особую знаковую функцию *оши софи* и, соответственно, обряда *кошчинон* в их свадебном обрядовом комплексе. Поэтому истоки данного вида плова в ритуальной кухне бухарских евреев следует искать среди кулинарных традиций переднеазиатского, точнее – древнеиранского мира, откуда берет свое начало и сам обряд *кошчинон*.

Совсем иной вид плова был предназначен для трапезы другого свадебного обряда – *шоборохот* – праздничного застолья для мужчин, приглашенных новобрачным на следующий день после свадьбы (т.е. в четверг) и утреннего посещения синагоги. Этот плов, называемый *халта саво*, во-первых, как и *бахш*, делался в мешочке (*халта* – мешок) и варился длительное время, а во-вторых, приготавливался с измельченным черным кишмишем, из-за чего именовался “красный плов”. Вероятно, цвет изюма имел определенное магическое значение и должен был указывать на семиотические функции обрядов и их соотношение в свадебном комплексе: с *кошчинон* как обря-

⁹ Так, например, горох входит в состав *узро* – густого супа с лапшой, который подают только женщинам во время свадебных торжеств (у таджиков Самарканда и селений верховьев Зеравшана). Считалось также, что похлебка из жареных пшеницы и гороха облегчает прорезания у ребенка первых зубов (Хамиджанова 1973: 172).

¹⁰ Сведения любезно предоставлены И. Ю. Семеновым – сотрудником Дагестанского научного центра АН.

дом, предшествующим религиозному бракосочетанию, был связан желтый / белый цвет, с *шоборохот*, который завершал религиозную часть свадебных церемоний, – красный. Однако отсутствие сравнительных материалов в этнографической литературе по другим народам позволяет лишь предполагать подобную “семиотическую конструкцию” у бухарских евреев.

Все приведенные выше виды плова готовят из баранины или говядины. Единственный плов, для которого бухарские евреи используют курицу, – это плов *мурги сефет хори* (букв. *мурги сефет* – белая птица), который делают на праздник ЙомКиппур (Судный день). Возможно, это могло быть как-то связано с белым цветом мяса курицы, поскольку белому цвету в этот день – день очищения и скорби придавалось исключительное значение. Но более значимым являлось, очевидно, значение курицы как жертвенного животного, которое она имела у многих народов Древнего Востока. Так, у таджиков горных селений Дарваза, сохранивших многие архаичные явления в своей культуре, во время поминок третьего дня, устраиваемых с целью очищения дома умершего, в том числе через “проливание крови” и жертвенное угощение, резали курицу (в других районах козу или овцу) и из нее готовили жидкую пищу (*Писарчик* 1976: 157). Поэтому использование куриного мяса в плове бухарских евреев могло быть связано с ритуальным очищением посредством жертвоприношения, которым сопровождался Йом-Киппур в древности (Лев. 16:6–16, 32–33). В эпоху средневековья он стал только днем поста и воздержания от удовольствий (*Носенко* 2001: 102), но у бухарских евреев, возможно, в редуцированной форме сохранились его архаические ритуалы, а под воздействием древнеиранских культов значение очистительной жертвы было перенесено с библейского “козла отпущения” на курицу / петуха¹¹.

Плов *мурги сефет хори* полагается есть днем и так, чтобы угостить им как можно больше людей, а самим попробовать его “в семи домах”. Обычай что-либо взять или оставить в “семи домах” известен и широко практикуется в Средней Азии по самым различным поводам. К нему прибегают, например, когда в семье болеют или умирают дети, и тогда родные ходят по соседям, чтобы собрать лоскутки от одежды семи здоровых детей и сшить из них рубашку или халат для своего ребенка; когда у ребенка прорезаются зубы, и для облегчения его страданий собирают у семи соседок понемногу пшеницы и гороха, чтобы сварить ему похлебку (*Хамиджанова* 1973: 172). Сакрализация числа “семь” была широко известна на Древнем Востоке и нашла отражение во многих ритуалах и обрядовых действиях (*Хедаят* 1958: 316; *Чвырь* 1985). Правда, применение данного обычая к плову, предназначенному для еврейского религиозного праздника, плохо поддается объяснению. Однако он лишний раз демонстрирует сложный характер культуры бухарских евреев, вобравшей в себя культурные традиции разных эпох и различных народов, с которыми была связана их историческая судьба.

¹¹ Ср. ритуал *каппарот*, который у ашкеназов проводится накануне Йом-Киппур: считается, что смерть и беды человека могут быть символически перенесены на домашнюю птицу, и для этого вращают курицу или петуха над головой, сопровождая данное действие особым заклинанием

БУХАРСКИЕ ЕВРЕИ

Вместе с тем, приведенные разновидности плова и особенности их использования в семейной и религиозной обрядности бухарских евреев свидетельствуют о том, что это блюдо было не просто заимствовано ими, а представляло у них самобытное явление, отражающее специфические черты их этнического самосознания и служащее одним из существенных маркирующих признаков этой еврейской этнической группы.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Амитин-Шапиро 1925 – Амитин-Шапиро З. Л.* Женщина и свадебные обряды у туземных (“бухарских”) евреев Туркестана // Известия Ташкентского отделения РГО. Т. XVIII. Ташкент 1925. С. 189 – 196.
2. *Амитин-Шапиро 1926 – Амитин-Шапиро З.Л.* О народной медицине туземных бухарских евреев Туркестана. Ташкент, 1926.
3. *Вамбери 1877 – Вамбери А.* Очерки и картины восточных нравов. СПб., 1877.
4. *Галунов 1930 – Галунов Р.А.* Средняя персидская свадьба // Сборник МАЭ. IX. Л., 1930. С. 187– 195.
5. *Емельяненко 2002 – Емельяненко Т.Г.* Некоторые ритуальные действия с волосами в свадебных обрядах бухарских евреев // Этническое единство и специфика культур. Материалы Первых Санкт-Петербургских этнографических чтений / под ред. В.М. Грусмана и А.В. Коновалова. СПб., 2002. С.94–95.
6. *Емельяненко 2009 – Емельяненко Т.Г.* Бухарские евреи: судьба диаспоры // Этнографическое обозрение. № 5. 2009. С. 15–26.
7. *Емельяненко 2012 – Емельяненко Т. Г.* Традиционный костюм бухарских евреев: этнокультурный аспект. СПб., 2012.
8. *Калонтаров 1963 – Калонтаров Я.И.* Среднеазиатские евреи // Народы Средней Азии и Казахстана. Т. II. М., 1963. С. 610–630.
9. *Кимягаров 2005 – Кимягаров А.* Кухня // История бухарских евреев. Т. 2. Нью-Йорк, 2005. С. 370–380.
10. *Лозовская 1930 – Лозовская Т.С.* Мать и дитя у среднеазиатских евреев Самарканда // Советская Азия. 1930. № 3–4. С. 197–212; № 5–6. С. 245–260.
11. *Люшкевич 1974 – Люшкевич Ф.Д.* Некоторые особенности пищи у оседлого населения Бухарской и Кашка-Дарьинской областей Узбекской ССР // Новое в этнографических и антропологических исследованиях: Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г. Ч.1. М., 1974. С. 90–97.
12. *Марр 1930 – Марр С.М.* К изучению персидской свадьбы // Сборник МАЭ. IX. Л., 1930. С. 197– 208. Народы Средней Азии и Казахстана 1962 – Народы Средней Азии и Казахстана. Т. I. М., 1962.
13. *Носенко 2001 – Носенко Е.Э.* “... Вот праздники Бога” (историко-генетическое исследование еврейских праздников). М., 2001.
14. *Писарчик 1976 – Писарчик А.К.* Смерть. Похороны // Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 3. Душанбе, 1976. С. 118–164.
15. *Пища – Пища в библейское и талмудическое время // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. В 16-ти томах. Т. 12. СПб.: Изд-во Брокгауза и Ефрона, 1906–1913.*

16. Таджики Каратегина и Дарваза 1970 – Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 2. Душанбе, 1970.
17. *Фирштейн* 1972 – *Фирштейн Л.А.* Материалы по пище узбеков южного Хорезма // Итоги полевых работ Института этнографии в 1971 году. Вып. I. М., 1972. С. 50–59.
18. *Хамиджанова* 1973 – *Хамиджанова М.А.* Пища // Материальная культура таджиков верховьев Зеравшана. Душанбе, 1973. С. 138–181.
19. *Хедаят* 1958 – *Хедаят С.* Нейрангистан // Переднеазиатский этнографический сборник. Т. 39. М., 1958. С. 259–336.
20. *Чвырь* 1985 – *Чвырь Л.А.* Три “чилля” у таджиков // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985. С. 69 – 76.
21. *Шаниязов* 1972 – *Шаниязов К.* О традиционной пище узбеков // Этнографическое изучение быта и культуры узбеков. Ташкент, 1972. С. 96–118.
22. *Шаниязов, Исмаилов* 1981 – *Шаниязов К.Ш., Исмаилов Х.И.* Этнографические очерки материальной культуры узбеков кон. XIX – нач. XX в. Ташкент, 1981.
23. Этнография питания 1981 – Этнография питания народов стран зарубежной Азии. М.: Наука, 1981.

T.G. Emelianenko. Pilaf in the Traditional Cuisine of Bukhara Jews

Keywords: Bukhara Jews, ritual food, pilaf, pilaw

The article describes the various types of pilaf that existed in the ritual cuisine of Bukhara Jews, their semiotic features and specifics of their using in the family and religious ritual practice. The author's materials show that Bukhara Jews were the keepers of the archaic kind of pilaf and considered this dish as a symbol of their identity.

ПАМЯТНИКИ ТРАДИЦИОННО-БЫТОВОЙ КУЛЬТУРЫ БУХАРСКИХ ЕВРЕЕВ В МУЗЕЙНЫХ СОБРАНИЯХ: ОСОБЕННОСТИ КОМПЛЕКТОВАНИЯ

© Т.Г. Емельяненко¹

Ключевые слова: Бухарские евреи, коллекции музейные, памятники этнографические, одежда традиционная, предметы быта, утварь, культовые предметы

Предметный мир представляет практически не изученную область традиционной культуры бухарских евреев. Путешественников и исследователей XIX – начала XX в. больше занимали вопросы их происхождения и правового положения в Средней Азии, хозяйственная деятельность и конфессиональные особенности. А в отношении одежды и предметов быта они, как правило, указывали, что те не отличаются от изготовлявшихся и бытовавших у народов, среди которых проживали бухарские евреи – таджиков и оседлых узбеков. Единственные упоминания касались обычно “отличительных знаков” в мужском костюме, предписанных им местными законами, – шапки особой формы, верхнего халата из темной хлопчатобумажной ткани, пояса в виде веревки, которые приводились авторами в качестве одного из примеров их униженного и бесправного положения в мусульманском обществе (Емельяненко 2008: 300–307). В 1920–1930-е годы, когда бухарские евреи ненадолго стали объектом этнографического изучения, их материальная культура, вероятно, по тем же причинам, что и прежде, не вошла (или не успела войти) в поле зрения специалистов. Не обращались к данной теме и в последующие десятилетия XX в., на протяжении которых бухарские евреи крайне редко привлекали к себе внимание отечественных этнографов. В настоящее время, когда традиционный быт и соответствующий ему предметный мир остались далеко в прошлом, восполнить этот пробел отчасти могли бы этнографические памятники в музейных собраниях, хотя история их комплектования и содержание коллекций во многом отражают историю исследования и состояние изученности традиционнорытовой культуры бухарских евреев в целом.

Сбор первых экспонатов связан с подготовкой Всероссийской политехнической выставки, приуроченной к 200-летию со дня рождения Петра I и открывшейся в Москве в 1872 г. Значительная часть ее должна была быть посвящена показу особенностей материальной культуры и прикладного искусства народов, населявших Российскую империю (Пятидесятилетие 1913: 168, 169), и с этой целью была развернута большая собирательская работа. В Средней Азии она проходила под руководством и при финансовой поддержке генерал-губернатора Туркестанского края К.П. фон Кауфмана. Практическая же часть была возложена на молодого ученого-естествоиспытателя А.П. Федченко, командированного в Туркестан Императорским Обществом любите-

¹ Татьяна Григорьевна Емельяненко – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Российского этнографического музея; e-mail: rem.tatyana@mail.ru

лей естествознания, антропологии и этнографии. Наряду с естественно-научными исследованиями и составлением зоологических коллекций он занимался сбором и этнографических предметов (Там же: 173). Свою работу Федченко начал с Зеравшанского округа в 1869 г. (Федченко 1956: 164), и, вероятно, тогда же им было приобретено в Самарканде несколько вещей, принадлежавших проживавшим здесь бухарским евреям – мужской костюм и два отдельных головных убора (АРЭМ 2: 70)².

В составе Туркестанского раздела выставки, насчитывавшего более 1500 предметов, эти экспонаты занимали незначительное место, фактически лишь обозначая существование в среднеазиатском регионе данной этнической группы. Однако такой подход был предусмотрен задачами выставки: максимально продемонстрировать этническое многообразие империи, и национальный костюм служил для этого одним из наиболее выразительных средств. Среди народов Средней Азии единичным костюмом или несколькими наиболее типичными предметами одежды были представлены также индусы, среднеазиатские цыгане, дунгане, афганцы³, хотя не все они могли сравниться с бухарскими евреями по происхождению, длительности и статусу проживания в регионе.

Так, дунгане, индусы и афганцы в основном являлись здесь сравнительно недавними или временными поселенцами, сохранявшими язык, национальные обычаи и особенности традиционного костюма, благодаря которым на выставке легко обозначалась этническая принадлежность каждого из них. Цыгане же попали в Среднюю Азию достаточно давно, и их одежда почти не отличалась от узбекской и таджикской (Народы 1963: 598, 604), как и бухарских евреев, история которых насчитывала в регионе не менее полутора тысяч лет (КЕЭ I: 566). Поэтому для показа “этнического облика” цыган был выбран женский костюм из свойственных ему ярких и многоцветных тканей, а бухарских евреев – мужской, который в жизни действительно имел своеобразные черты, но в данном выставочном варианте был не совсем похож на тот, какой реально существовал у них в то время.

В учетных документах он обозначен как “манекен туркестанского еврея”, и, очевидно, организаторы выставки хотели особо продемонстрировать те изменения, которые произошли в одежде, а вместе с тем и в социально-правовом положении бухарских евреев в Туркестанском генерал-губернаторстве, образованном в 1867 г. на присоединенных к России территориях Средней Азии: там были отменены запреты и ограничения, действовавшие прежде в отношении немусульманского населения. Костюм включал и нарядный верхний халат из местного кустарного шелка *шоюи* в полосатый рисунок, и запрященный евреям прежде пояс-кушак. Такие халаты, которые у таджиков и узбеков отличали костюм знати и состоятельных людей, бухарские евреи раньше могли носить только внутри своих кварталов или прикрыв их верхним халатом из простых тканей.

Кушак же в действительности они так и не стали использовать, опоясываясь поясным платком или ремнем. Причиной, вероятно, было то, что у соседних народов, кроме

² В настоящее время они, как и другие экспонаты Туркестанской коллекции выставки, хранятся в РЭМ: кол. 8762 – 33763–33770.

³ РЭМ кол. 8762 – 33744–33753, 33755–33762, 33774–33785, 33931–33934, 33938, 3394133943, 33946, 33947.

утилитарных функций, он имел традиционно ритуальное значение и являлся важным конфессиональным символом, отождествляя или заменяя в костюме чалму – самый выразительный в Средней Азии знак принадлежности к исламу (Сухарева 1982: 65–66; Пещерева 1959: 329, 334), и, следовательно, эти виды одежды оставались неприемлемыми для бухарских евреев (Емельяненко 2008: 302).

Чалма справедливо не была показана на манекене, однако и старинные меховые шапки, крытые тканью и с узкой меховой опушкой, которые они продолжали носить, также посчитали недостаточно выразительными. Действительно, по покрою они не отличались от шапок соседних народов, хотя и выходили в это время у тех из моды. По ним бухарские евреи легко узнавались на улицах Самарканда и Бухары, где чалма являлась головным убором большинства мужчин (Сухарева 1982: 76), но в прочих городах и в сельской местности эта разница была не столь заметна. Поэтому, вероятно, организаторы выставки не включили такую шапку в костюм, демонстрируя ее отдельно среди других головных уборов. А костюм, чтобы не казался слишком похожим на узбекско-таджикский, дополнили характерной для восточноевропейских евреев шапкой, известной у них под названием *штраймл* (идиш) (КЕЭ VI: 110), которая по силуэту напоминала бухарско-еврейские, но имела совершенно иной покрой. Для большей убедительности “еврейского облика” костюма к тюбетейке, на которую она была надета, были подколоты пряди волос, имитирующие пейсы.

Носили ли бухарские евреи на самом деле такие шапки, не ясно. Ни на одной из известных фотографий XIX – начала XX в. они не изображены в них. Однако в быту широко использовали предметы российского и европейского производства, а в обрядовой практике, что было даже престижно, – культовые предметы ашкеназских евреев, к которым хотя и относились с предубеждением, но признавали их религиозно более грамотными (Емельяненко: 2004а: 43–48). Поэтому и *штраймл*, которая являлась для их единоверцев своего рода знаком этноконфессиональной принадлежности, с этим же значением могла попасть к бухарским евреям, но, безусловно, не имела у них широкого распространения, представляя скорее случайный, чем обычный головной убор.

Вместе с тем сам факт искусственного придания экспонировавшемуся на выставке костюму еврейских черт, как и включение в него не свойственных ему предметов, отражал тот уровень знаний о материальной культуре бухарских евреев и народов Средней Азии в целом, который существовал в то время. Вторая половина XIX – начало XX в. – период накопления этнографических сведений об этом ранее мало доступном для европейцев регионе. Первое же и поверхностное знакомство с бытовой культурой бухарских евреев оставляло впечатление, что ее предметный мир является полностью заимствованным. Известный собиратель этнографических коллекций по Средней Азии С.М. Дудин, который в 1898–1902 гг. приобрел для петербургских музеев (Этнографического отдела Русского музея и Музея антропологии и этнографии) более 7000 экспонатов практически по всем народам региона, не привез ни одного предмета быта бухарских евреев, объясняя это тем, что “и в обиходе, и в костюме у них все сартовское, ...а дублировать вещи я не мог по материальным соображениям” (АРЭМ 1: 469).

Такая точка зрения прочно утвердилась в дореволюционной этнографии, и те немногие предметы бухарских евреев, собранные для выставки 1872 г., долго оставались единственными экспонатами, представляющими их традиционно-бытовую культуру в музейном собрании. После закрытия выставки они хранились в Политехническом музее, а в 1902 г. вместе с другими ее экспонатами были переданы в Дашковский этнографический музей (Пятидесятилетие 1913: 173), собрание которого стало основой образованного в 1924 г. Государственного Центрального музея народоведения (*Шиллинг* 1926: 267, 269)⁴, переименованного в 1935 г. в Музей народов СССР. После его закрытия (1948 г.) этнографические коллекции поступили в фонды Государственного музея этнографии (ныне – Российский этнографический музей, РЭМ).

Среди переданных в РЭМ экспонатов было также еще несколько предметов бухарских евреев, собранных сотрудником Музея народоведения С.П. Преображенским в Самарканде во время экспедиции 1926 г. В 1920-е – начале 1930-х годов, как говорилось выше, предпринимались некоторые попытки этнографического изучения бухарских евреев. Но, поскольку их материальная культура не привлекала исследователей, то и в музейно-собирательской работе предметы повседневного быта бухарских евреев по-прежнему занимали второстепенное место. И главными объектами приобретений становились предметы, так или иначе связанные с их религиозными воззрениями, которые с наибольшей очевидностью демонстрировали отличие еврейской культуры от мусульманской.

Коллекция С.П. Преображенского насчитывала около 30 экспонатов (АРЭМ 3: 1–8). Четыре из них составили предметы одежды, отобранные в первую очередь с учетом этнорелигиозной специфики: мужская шапка *телпак* с околышем из черного каракуля и низким бархатным верхом, которые с конца XIX в. являлись наиболее распространенным головным убором бухарских евреев, небольшая матерчатая шапочка *аракчин*, традиционно надеваемая в Средней Азии под меховые шапки, но по форме схожая с *киппой* ашкеназских евреев, что, вероятно, и побудило собирателя ее приобрести, а также женские шапочка с накосником *култапушак* и халат старинного покроя *мунисак* (*калтача*). Несмотря на то что подобные шапочки и халаты были издавна известны и в таджикско-узбекском costume, в городах к началу XX в. *култапушак*, богато украшенные вышивкой шелком или золотым шитьем, какими являлись данные образцы, носили уже только бухарские еврейки (также местные цыганки) (АРЭМ 1: 156). А бытование *мунисака*, в это время существовавшего как траурная одежда, отличалось: если мусульманки ходили в них на поминки, накрывали умершую женщину (*Сухарева* 1982: 34–35), то бухарские еврейки – члены семьи умершего – должны были носить их дома в течение первых семи дней траура, пока им запрещалось выходить на улицу (АРЭМ 3: 1–2).

Остальную же часть коллекции составили атрибуты иудаизма – *талит катан* (бух.-евр. *бегет*) – специальное облачение, носившееся под одеждой; *тфиллин* – филактерии, укреплявшиеся на левой руке и на лбу во время молитвы, и мешочки для их хранения; *Мегиллот Эстер* (бух.-евр. *мгилло*) – свиток книги Эсфири, читаемой

⁴ С 1935 г. Музей народов СССР.

БУХАРСКИЕ ЕВРЕИ

в праздник Пурим; *мезуза* – особый свиток со стихами из Пятикнижия, который крепится к внешнему косяку двери еврейского дома; различные бумажные амулеты с текстами молитв и заклинаниями против злых духов (бух.-евр. *комса*) (Там же: 5–8). Почти все они, за исключением одного амулета, написанного на таджикском языке в еврейской графике и изготовленного в Самарканде, палестинского происхождения и датируются, по записям собирателя, 1860-ми годами.

Предметы религиозного характера привозили эмиссары, посещавшие Среднюю Азию, или сами бухарские евреи, совершавшие паломничество (*хадж*) к святыням Иерусалима, что до революции было обычной практикой (*Пужоль* 2004: 135–141). Известна и специальная поездка за религиозной литературой и культовыми предметами, совершенная в 1860 г. группой самаркандских евреев во главе со старостой общины Моше Калонтаром, – они побывали в Москве, Вене, Вильно, Париже, Ливорно, Стамбуле, Яффе, Иерусалиме и в 1863 вернулись с большим количеством книг, мезузами, тфилин и др. (*Абрамов* 1993: 11). Все это сегодня ценнейшие источники по истории диаспоры бухарских евреев, однако иллюстрируют они более религиозно-культуовую сторону их жизни, чем предметно-бытовую.

Важнейшим событием в истории комплектования музейных коллекций по этнографии бухарских евреев явилось основание в 1922 г. в Самарканде специализированного Туземно-еврейского музея. Инициатором выступило Еврейское историко-этнографическое общество, которое в 1921 г. командировало в Самарканд одного из своих членов – Исаака Симховича Лурье (1875–1930-е). Как указывалось в выданном ему удостоверении, подписанном Л.Я. Штернбергом, первоначально И.С. Лурье направлялся в Туркестан и Бухару всего на пять месяцев, с 1 ноября 1921 г. по 1 мая 1922 г., для проведения этнографических и антропологических исследований (АПИИ⁵ 2: 33). Но уже первые отчеты И.С. Лурье о собранных им материалах позволили Совету национальных меньшинств Туркестанской АССР, контролировавшего его деятельность, сделать заключение, что “поддерживает названного товарища как единственного ученого представителя среди туземных евреев” (Там же: 139–140). Весной 1922 г. было вынесено решение об учреждении музея (директором назначался И.С. Лурье) и выделении под него здания в еврейском квартале Самарканда – *махала-и яхудиён*⁶.

За годы его существования (1922–1938) усилиями сотрудников и прежде всего И.С. Лурье был сформирован обширный историко-этнографический документальный, фотоиллюстративный и вещевой фонд (*Носоновский* 1995: 187–247; *Хейфец* 1995: 248–269). В его документах нашла отражение и история самого музея. По ним известно, что уже в 1927 г. комиссии, обследовавшие работу музея, находят ее неудовлетворительной, отмечая, что мало внимания уделяется вопросам социалистическое переустройства в жизни бухарских евреев и антирелигиозной пропаганде. В 1931

⁵ Ссылки на материалы архива Туземно-еврейского музея, хранящегося в Государственном Самаркандском историко-архитектурном и художественном музее-заповедник (СМИК)е, даются по их ксерокопиям, которые в 1992 г. были сделаны сотрудниками Петербургского еврейского университета (в настоящее время – Петербургский институт иудаики, ПИИ), и Центра еврейского искусства при Иерусалимском университете (1950 листов копий), и согласно учетным обозначениям Архива ПИИ, в котором они находятся.

⁶ О создании и деятельности музея см.: *Носоновский* 2005: 156–160.

г. музей был лишен самостоятельного статуса и преобразован в туземно-еврейский отдел при Центральном музее Самарканда, а И.С. Лурье снят с должности и обвинен в “буржуазности и контрреволюционной агитации” (АПИИ 2: 122)⁷.

Происходят изменения и в направлении музейной работы. В отчете за 1932 г. приемника И.С. Лурье Иосифа Бадалова читаем (дословно): “После того когда заминился зав. музей появилось революция в нашем музее и был переворот экспозиции по всем отделам” (Там же: 64). Под этим подразумевалось то, что прежние экспозиции срочно дополняются большим антирелигиозным разделом. Тем не менее в 1938 г. отдел закрывается со следующей формулировкой: “Признать существование специального отдела по местным евреям безусловной принципиальной ошибкой” (Там же: 160).

Понятно, что причины заключались не в характере деятельности музея⁸. Среди его сотрудников, помимо И.С. Лурье – опытного музейщика и этнографа, были Т.А. Жданко и Г.С. Снесарев⁹, впоследствии известные исследователи традиционной культуры народов Средней Азии. С музеем был связан востоковед и лингвист И.И. Зарубин, собиравший в то время в Самарканде материалы по языку местных евреев¹⁰. Положительно оценивали работу музея и специалисты, в том числе директор Музея антропологии МГУ, собиратель коллекций и автор ряда публикаций по грузинским евреям М.С. Плисецкий (АПИИ 3: 154–156). Вместе с тем условия, в которых создавался и существовал музей, задачи, ставившиеся перед ним руководящими органами, отразились на содержании его собрания. Вещевые коллекции занимали в нем не самое значительное место и, судя по сохранившимся экспонатам и архивным данным о поступлениях в музей, насчитывали не более 70–80 предметов, значительно уступаая по объему документально-иллюстративному фонду, в большинстве своем отражающему различные стороны современной социальной, хозяйственной и культурной жизни бухарских евреев; фрагментарны и малочисленны были также описания традиционного быта и обычаев.

Часть вещевого фонда¹¹ составляли предметы культа – футляры для свитков Торы (один из них, металлический, с выгравированными библейскими стихами и “персидским” орнаментом, датировался 1728 г.); ханукальные лампы – масляные светильники особой формы, зажигаемые в праздник Хануки; плетка с серебряной рукояткой для религиозного бичевания в Йом-Киппур – праздник, связанный с покаянием и искуплением грехов; четки, пасхальное блюдо, различные амулеты с каббалистическими и библейскими надписями (АПИИ 2: 230–233).

Среди предметов бытовой культуры впервые нашли отражение занятия бухарских евреев. К ним относились, например, емкости и инструменты для окраски пряжи

⁷ В 1932 г. И.С. Лурье окончательно увольняют из музея. О его дальнейшей судьбе сведения отсутствуют.

⁸ Еще в 1929 г. был закрыт Еврейский музей в Ленинграде.

⁹ В частности, они участвовали в разработке тематического плана антирелигиозного раздела экспозиции: Г.С. Снесарев вел тему “Происхождение иудаизма и еврейских праздников”, Т.А. Жданко – “Современный иудаизм и его классовая сущность” (АПИИ 2: 64, 83–86).

¹⁰ Результаты работы были опубликованы: Зарубин 1928: 95–180.

¹¹ При описании вещевого собрания Туземно-еврейского музея нами приводятся данные из архивных материалов, в отношении отдельных экспонатов – их учетные обозначения и данные из коллекционных описей СММК.

БУХАРСКИЕ ЕВРЕИ

натуральным красителем *индиго* (*нил*) – большой глиняный сосуд для краски *хум* и низкий *тагора* для складывания мокрой пряжи, палки для вынимания мотков, плоский камень *санг* и деревянный молот *такмак*, которым на нем отбивали пряжу перед просушкой, мотки окрашенных нитей (АПИИ 1: 255–256). Крашение шелка издавна было сосредоточено в руках бухарских евреев (*Логофет* 1913: 481; *Гребенкин* 1872: 210–211), особенно индиговое крашение (холодным способом). Среди других этнических групп профессия *кабудгар* (тадж.; узб. *бўёқчи*) – красильщик индиго – считалась презренной и не допустимой для мусульманина. Правда, были известны случаи, когда в помощники к ним нанимались узбеки, но обычно это были бедняки или приехавшие в город на заработки из дальних кишлаков и относившиеся к данной работе как временной (ПМА 1).

В коллекции были включены также тонкие шелковые ткани для платков и женских платьев, орнаментированные в технике *гулбаст* (тадж.) – последовательной окраской в разные цвета зарезервированных перевязкой фрагментов узора (тип батика), изготовлением которых занимались преимущественно бухарские евреи (*Сухарева* 1966: 171).

В собрании были представлены различные лекарственные растения (АПИИ 4: 273–283), поскольку бухарские евреи были широко известны как искусные лекари, хранившие старинные рецепты и способы лечения народной медицины. Религия не позволяла им прибегать к услугам мусульманских врачей, и в их среде всегда имелись опытные, потомственные лекари, к которым, напротив, охотно обращалось и мусульманское население (*Абрамов* 1993: 40).

Одежда бухарских евреев приобреталась преимущественно с учетом этноконфессиональной специфики (АПИИ 1: 267–272), хотя отбиралась по разным критериям. Так, в коллекции вошли предметы, служившие “отличительными знаками” еврейского костюма в прошлом, – шапки и веревка для опоясывания верхнего халата, и обрядовая одежда – женская рубаха из белой хлопчатобумажной ткани с вышитыми на спине и груди каббалистическими знаками (СМИК кол. Э13–233), которые привозили из Палестины и надевали во время родов, и мужской халат из белого кустарного полушелка для праздника Йом-Киппур (СМИК кол. Э12–231). Собиратели приобрели в коллекции специфические женские головные уборы – девичью золотешвейную шапочку *туппи тос* и *лачак* – кусок белой ткани, прикрывающий грудь и подбородок (СМИК кол. Э12–218), который бухарские еврейки носили после рождения первого ребенка до глубокой старости.

Остальные предметы одежды – мужские халаты, женские платья, камзолы и мунисаки, по виду не отличавшиеся от таджикско-узбекских, тем не менее содержали какие-либо признаки, присущие одежде именно бухарских евреев и проявлявшиеся в характере тканей, покрое, деталях отделки. Так, один из халатов (СМИК кол. Э12–1) имел подкладку из чистого шелка, что не допустимо было бы для мусульманина, в costume которого нательная одежда и внутренняя сторона халата изготовлялись из бумажных тканей. Иначе считалось, что его молитва не будет услышана Аллахом (*Записки* 1983: 74).

Обращает внимание и то, что вся вошедшая в собрание одежда сшита из дорогих шелковых и полупелюшковых местных кустарных или импортных тканей, парчи. Одно женское платье, как следует из описания, было расшито золотыми и серебряными нитями. Так же украшен был и один из камзолов (АПИИ 3: 262–266). Среди таджиков и узбеков такая одежда в прошлом была доступна лишь наиболее состоятельным, а в мужском костюме, согласно мусульманским правилам, позволительна только знати. О бухарских же евреях современники писали, что большинство из них “очень зажиточный народ” и уровень их благосостояния намного выше, чем у соседнего населения (Материалы 1879: 93; *Логофет* 1913: 480), что внутри своих кварталов “они одеваются в шелка и бархаты” (*Марков* 1901: 402). Это, вероятно, вряд ли можно было отнести к повседневной одежде большей части бухарских евреев, но свидетельствовало об отсутствии у них каких-либо сословных ограничений. Приобретая в музей нарядные и дорогие образцы одежды, собиратели либо руководствовались тем, что они действительно были распространены среди них достаточно широко, либо придавая первостепенное значение их художественной выразительности, хотя, возможно, оба фактора играли свою роль. Вместе с тем одежда во всем многообразии возрастных, социальных и иных вариантов в собрании представлена так и не была.

Возможно, расширить и сделать более комплексным собрание вещевых коллекций помешало закрытие музея, хотя определенные идеологические установки того времени, как и недооценка научного значения предметного мира традиционно-бытовой культуры бухарских евреев для изучения их культуры, также сказались на их объеме и содержании¹².

Возобновилась музейно-собираТЕЛЬская работа в этом направлении лишь в конце 1980-х – 1990-е годы, и приобретаемые предметы представляли уже отдельные реликты давно ушедшей в прошлое эпохи. Бухарские евреи раньше, чем таджики и узбеки, ввели в свой быт европейские предметы, хотя так же, передавая из поколения в поколение, долго сохраняли отдельные старинные и традиционные для них вещи. Работа по возобновлению сбора предметов пришлось на время массовой эмиграции бухарских евреев из Средней Азии, и расставаться с вещами их зачастую вынуждал отъезд.

В 1990-е годы началось целенаправленное комплектование коллекций по бухарским евреям в РЭМ, в котором до этого числилось лишь несколько бухарско-еврейских экспонатов, переданных ему в 1948 г. из московского Музея народов СССР после его закрытия. В настоящее время они насчитывают более 200 экспонатов (РЭМ кол. 11540, 11567, 11631, 11833, 12095, 12351)¹³. Большинство из них составили мужская и женская одежда, ювелирные украшения конца XIX – начала XX в. Несколько пред-

¹² Собрание Туземно-еврейского музея сохранилось не полностью. В настоящее время только около 50 предметов находятся в Самаркандском музее-заповеднике. Наиболее ценные экспонаты были переданы в музей Ташкента, несколько предметов отправлено в Историко-краеведческий (?) музей Душанбе (Абрамов 1993: 43), однако определить их точное количество и ознакомиться с ними нам не удалось.

¹³ Описание некоторых экспонатов и сведения о их поступлении в собрание РЭМ см.: Emelyanenko 1997: 33–62, 65–74; Емельяненко 2004б: 19–25.

метов – это традиционная домашняя утварь, преимущественно ритуального характера: большие медно-луженые плоские блюда *лали*, на которых, перевернув их вверх дном, раскатывали тесто для мацы, и применявшаяся для этого скалка *ранда* с металлическими зубьями, медные уполовники и котелки, используемые для приготовления пасхальной пищи. Считалось, что посуда из меди ритуально наиболее чистая, поэтому старинные образцы бережно хранили, тем более что после революции местные медники – таджики и узбеки – ее уже не изготавливали. Это серебряные бокалы в форме рюмки и пиал, над которыми в Шабат и праздники произносится благословение вина, глиняный сосуд *хум* для вина¹⁴.

В коллекции включены предметы праздничного убранства дома – вышитая скатерть, которой покрывали низкий столик *шульхон*, устанавливаемый в шалаше в дни праздника Суккот, настенные вышивки, которые по их заказу делали таджикские вышивальщицы, но с учетом вкусов бухарских евреев, что проявлялось порой в незначительных, но местным населением всегда узнаваемых особенностях расцветки ткани, колорите и характере узоров¹⁵. Среди синагогальных предметов – *тик* – деревянный цилиндрический футляр для хранения свитка Торы, датированный концом XVIII – началом XIX в., и *римоним* – парные серебряные навершия для него производства европейских ювелирных мастерских конца XIX в.

Одежда, как и в собрании Туземно-еврейского музея, представлена в РЭМ нарядными халатами, платьями, головными уборами (в силу того, что в семьях долгие сохранялись наиболее дорогие и престижные образцы). Кроме того, у бухарских евреев было принято, чтобы на свадьбе отцы новобрачных были в халатах, в которых женили своих детей их отцы, деды. Считают, что тем самым передается традиция счастливого брака. Во время главного обряда свадебного цикла *кидуш* матери и сестры жениха и невесты до сих пор надевают поверх современного костюма традиционные широкие платья с воротником-стойкой. В Средней Азии они вошли в моду в конце XIX в., но получили наиболее стойкое распространение именно среди бухарских евреек и именовались у них особым термином – *сартти* (ПМА 3). В коллекции включены и женские платья из белого шелка и гипюра, надеваемые на Йом-Киппур, а также полный женский костюм, предназначенный для этого дня, приобретенный в семье бухарских евреев Коканда и включающий традиционного покроя платье, штаны и сапоги из ткани, стеганные на вате. В нескольких вариантах представлены женские шапочки *туппи тос* и сетчатые треугольные платки *румоли пулакчи*, расшитые металлическими бляшками, которые в Средней Азии также носили исключительно бухарские еврейки.

Ювелирные украшения, вошедшие в собрание РЭМ, отличаются не столько виды и формы, в основном типичные и для соседнего населения, сколько большее использова-

¹⁴ В XX в. приготовление домашнего вина для ритуальных целей становилось все более редким, и обычно лишь некоторые семьи общины делали его как для себя, так и на продажу. Большинство же использовало вино, приобретавшееся в магазинах (ПМА 2).

¹⁵ По рассказу одной самаркандской таджички, ее двоюродная прабабушка была бухарской еврейкой. Ее все любили в семье, но вышивки, которые она принесла в приданом, никогда не вешали на стены, как это принято в Самарканде, и не пытались сохранить, а после ее смерти вскоре продали (ПМА 4).

ние золота. В местной мусульманской традиции ювелирного искусства предпочтение отдавалось серебру, наделяемому в народных представлениях особыми магическими свойствами. Кроме того, считалось, что золото исходит от самого Аллаха и обращаться с ним позволено лишь самым благочестивым, а носить золотые украшения могут только привилегированные слои населения – правители, их жены и приближенные как знак высокого социального положения.

Бухарские же евреи, напротив, отдавали предпочтение золоту, и их ювелиры издавна работали с этим металлом, изготавливая из него не только тонкие пластинчатые покрытия на изделия с мастичной или серебряной основой, как в таджикско-узбекских украшениях, но и целиком из золота – браслеты с прорезным узором, серьги, нагрудные украшения¹⁶. Некоторые виды украшений были характерны только для бухарских евреев, как, например, *кальмола софиги* – ожерелье из жемчуга, золотых штампованных пластинок и ажурных филигранных шариков; другие отличались специфическими элементами, к примеру, ажурными сердцевидными пластинками, ромбовидными деталями, составленными из звеньев скрученных из тонкой золотой проволоки спиралек, обилием жемчуга и жемчужных подвесок.

Таким образом, отбирались вещи с какими-либо признаками, указывающими на их бухарско-еврейскую принадлежность, которые выявлялись благодаря сопровождающим их пояснениям владельцев – бухарских евреев, а также при сопоставлении с аналогичными предметами в узбекских и таджикских коллекциях РЭМ. При этом анализ музейных материалов со всей очевидностью показывает, что предметный мир традиционно-бытовой культуры бухарских евреев, несмотря на его визуальную идентичность с предметным миром окружающего населения, сформировался в соответствии с их собственным историческим опытом, культурными ценностями и мировоззрением и представляет самобытное явление¹⁷. Определять его компоненты и их особенности сегодня довольно сложно из-за отсутствия систематической предшествующей научной работы по данной теме, но каждый новый экспонат открывает для этого дополнительные возможности.

В 2002 г. свою коллекцию традиционных предметов быта бухарских евреев (12 экспонатов) составил Центр “Петербургская иудаика” (Санкт-Петербург), в программе которого научно-собираТЕЛЬСКАЯ и выставочная работа занимает значительное место. Коллекция включила предметы традиционной женской одежды и убранства шалаша праздника Суккот, скалки для раскатывания обрядовых лепешек, прибор для изготовления свечей, используемых в ритуалах бухарских евреев¹⁸, *тфилин* сефардского типа¹⁹, датированные первой половиной XX в. Эти вещи приобретались непо-

¹⁶ Таджикские ювелиры Бухары начали изготавливать украшения из чистого золота только в конце XIX в. (Ермакова 2000: 20, 34).

¹⁷ Рассмотрение некоторых аспектов данной темы см.: Емельяненко 2004а, 2007.

¹⁸ Мусульманские народы Средней Азии в своей обрядовой практике традиционно использовали масляные светильники (Костенко 1871: 45; Наливкин, Наливкина 1886: 86).

¹⁹ В 1990-е годы на бухарских евреев сильное влияние оказывали религиозные деятели хабдского направления, в частности, раздавали им тфилин ашкеназского образца, объясняя, что их прежние “устарели” (ПМА 2).

средственно у бухарских евреев, еще проживавших в то время в Средней Азии. И в этом их особая этнографическая ценность, поскольку такая возможность в настоящее время, из-за массовой эмиграции бухарских евреев из Средней Азии, становится все более редкой. А те, кому, уезжая, они продавали свои семейные реликвии, и которые теперь предлагают их музеям, не располагают достоверной информацией об их происхождении и бытовании.

К сожалению, в музеях Узбекистана, кроме Самарканда, где хранятся коллекции Туземно-еврейского музея, традиционно-бытовая культура бухарских евреев представлена единичными экспонатами (в музейных собраниях Ташкента, Бухары, Коканда, Ферганы), приобретенными в основном в 1980–1990-е годы у эмигрирующих бухарских евреев. Вероятно, они могли быть многочисленнее, но отсутствие у местных музеев средств сдерживало собирательскую работу, а если и предоставлялась возможность покупки, то предпочтение отдавалось ритуальным предметам (*Вышенская* 1995: 43–44).

Вместе с тем малочисленность памятников бытовой культуры бухарских евреев в музейных коллекциях, во всяком случае, зарегистрированных в них как таковые, не всегда отражает реальное положение. Собиратели коллекций по этнографии таджиков и узбеков в городах, где существовали общины бухарских евреев, нередко включали в них вещи, принадлежавшие последним, так как опыт или знания не всегда позволяли им заметить возможные отличия. Известно, что С.М. Дудин приобретал многие из будущих экспонатов своих обширных коллекций на местных базарах из-за “полной почти невозможности доступа в сартовские жилища” (АРЭМ 1: 3). И хотя старался выяснять их происхождение и бытование, не всегда полученные сведения оказывались исчерпывающими и достоверными. В его коллекциях по таджикам и оседлым узбекам можно выявить целый ряд типичных для бухарских евреев предметов: женские шапочки с накосником *култапушак* (РЭМ кол. 31 – 68, 104; кол. 58 – 286, 287), характерные золотые ювелирные украшения (РЭМ кол. 31 – 67, 107) и даже *талит* – еврейское молитвенное покрывало, описанное собирателем как образец текстиля самаркандских ткачей (РЭМ кол. 58 – 212).

Аналогичная картина наблюдается в Бухаре, хотя здесь проживала самая патриархально-консервативная в быту община бухарских евреев. В специальный фонд бухарских евреев в Бухарском государственном архитектурно-художественном музеезаповеднике выделены только культовые предметы, религиозные книги и документы, и то по большей части приобретенные в последние годы (*Вышенская* 1995: 43; ПМА 3). А вся одежда и ювелирные изделия, некоторые образцы которых нередко и покупались у бухарских евреев, отнесены в фонд “основного” народа – узбеков. Даже типично еврейская шапочка *туппи тос*, выставленная в экспозиции филиала музея – Ситораи-мохи-хоса – летнем дворце последнего эмира, обозначена в экспликации как узбекская (ПМА 3). Некоторым оправданием подобных “ошибок” является то, что предметы быта, одежда и украшения бухарских евреев зачастую более качественно и художественно ценны, чем такие же предметы у соседних народов, что обычно и привлекало в них собирателей.

В настоящее время, когда бухарские евреи в результате массовой эмиграции практически исчезли с этнической карты Средней Азии, музеи в местах их нового проживания получили возможность приобретения этнографических предметов непосредственно у “носителей культуры”. Наиболее значительны этнографические собрания по бухарским евреям в Израиле – в Израильском музее²⁰ и Музее диаспоры. Они располагают предметами, приобретенными как у бухарских евреев, переселившихся туда в последние десятилетия, так и у тех, чьи предки обосновались там еще в конце XIX – начале XX в. Важно подчеркнуть, что инициаторами выставочных и музейных проектов часто выступают сами бухарские евреи, которым, несмотря на таможенные запреты, удалось вывезти все-таки немало предметов своего традиционного быта. Примером этого может служить музей, открытый ими в Квинсе (район Нью-Йорка), где обосновалась значительная часть переселившихся в США бухарских евреев. Сам факт подобных инициатив свидетельствует о том, какую важную роль бухарские евреи отводят памятникам традиционной культуры в определении своей идентичности, границы которой неизбежно стираются в новых условиях их проживания, и насколько дорога им память о “среднеазиатском прошлом” своей истории.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамов 1993 – Абрамов М.М. Бухарские евреи в Самарканде (1843–1917 гг.). Самарканд, 1993.
2. АПИИ 1 – Архив Петербургского института иудаики. Ф. 5. Оп. 5. Д. 1.
3. АПИИ 2 – Архив Петербургского института иудаики. Ф. 5. Оп. 5. Д. 9.
4. АПИИ 3 – Архив Петербургского института иудаики. Ф. 5. Оп. 5. Д. 31.
5. АПИИ 4 – Архив Петербургского института иудаики. Ф. 5. Оп. 5. Д. 32.
6. АРЭМ 1 – Архив Российского этнографического музея. Ф. 1. Оп. 2. Д. 247: “Отчеты С.М. Дуди на художника-фотографа о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 гг. для изучения труда и быта местных жителей”.
7. АРЭМ 2 – Архив Российского этнографического музея. Ф. 1. Оп. 4. Д. 36: Описание Туркестанской коллекции.
8. АРЭМ 3 – Архив Российского этнографического музея. Ф.1. Оп. 4. Д. 227: Полевая опись.
9. *Вышенская 1995 – Вышенская Т.* Результаты экспедиции в Среднюю Азию. Обзор // Бухарские евреи в прошлом и настоящем: Экспедиции, исследования, публикации: Сб. науч. тр. СПб., 1995. С. 20–69.
10. *Гребенкин 1872 – Гребенкин А.Д.* Таджики // Русский Туркестан. Вып. 2. М., 1872. С. 1–50: 210–211.
11. *Емельяненко 2004а – Емельяненко Т.Г.* Вещевые этнографические памятники и самосознание бухарских евреев // Этнографический источник: Матер. Третьих Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2004. С. 43–48.
12. *Емельяненко 2004б – Емельяненко Т.Г.* Коллекции по бухарским евреям в собрании Российского этнографического музея // Еврейский музей: Сб. ст. СПб., 2004. С. 11–26.

²⁰ Каталог выставки музея, посвященной бухарским евреям, см: *Vokhara 1968.*

БУХАРСКИЕ ЕВРЕИ

13. *Емельяненко* 2007 – *Емельяненко Т.Г.* Традиционная утварь для ритуальной пищи бухарских евреев // Питание в культуре этноса: Матер. Шестых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2007. С. 154–158.
14. *Емельяненко* 2008 – *Емельяненко Т.Г.* “Отличительные знаки” в традиционном костюме бухарских евреев // Жилище и одежда как феномен этнической культуры: Матер. Седьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2008. С. 300–307.
15. *Ермакова* 2000 – *Ермакова Е.С.* Женские ювелирные украшения Бухары конца 19 – начала 20 века. М., 2000. Записки 1983 – Записки о Бухарском ханстве (отчеты П.И. Демизона и И.В. Виткевича). М., 1983.
16. *Зарубин* 1928 – *Зарубин И.И.* Очерк разговорного языка самаркандских евреев // Иран. Т. II. Л., 1928. С. 95–180.
17. КЕЭ – Краткая еврейская энциклопедия. В 11-ти т. Иерусалим, 1976–2005.
18. *Костенко* 1871 – *Костенко Л.Ф.* Путешествие в Бухару русской миссии в 1870 году. СПб., 1871.
19. *Логофет* 1913 – *Логофет Д.* В горах и на равнинах Бухары (Очерки Средней Азии). СПб., 1913.
20. *Марков* 1901 – *Марков Е.* Россия в Средней Азии. Очерки путешествий. СПб., 1901. Материалы 1879 – Материалы для статистики Туркестанского края / Под ред. Н.А. Маева. Вып. V. СПб., 1879.
21. *Наливкин*, *Наливкина* 1886 – *Наливкин В., Наливкина М.* Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886. Народы 1963 – Народы мира. Этнографические очерки. Т. II: Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1963.
22. *Носоновский* 1995 – *Носоновский М.* Библиотека и архив Туземно-еврейского музея в Самарканде. Опись материалов // Евреи Средней Азии в прошлом и настоящем: Экспедиции, исследования, публикации: Сб. науч. тр. СПб., 1995. С. 187–247.
23. *Носоновский* 2005 – *Носоновский М.* Первый Туземно-еврейский музей // История бухарских евреев. Новый и новейший период (1865–2000). В 2 т. Т. I. Нью-Йорк, 2005. С. 156–164.
24. *Пещерева* 1959 – *Пещерева Е.М.* Гончарное производство Средней Азии. М.; Л., 1959.
25. ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Узбекистан (Самарканд, Бухара). Июль 1986 г.
26. ПМА 2 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Узбекистан (Ташкент, Самарканд, Бухара). Декабрь 1993 г. – январь 1994 г.
27. ПМА 3 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Узбекистан (Ташкент, Самарканд, Бухара, Маргилан). Ноябрь–декабрь 2002 г.
28. ПМА 4 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Узбекистан (Самарканд). Август 2007 г.
29. *Пужоль* 2004 – *Пужоль К.* Связи между Центральной Азией и Палестиной, или пути аффективного сионизма. 1793–1917 // Евреи Средней Азии: вопросы истории и культуры. Ташкент, 2004: С. 132–150.
30. Пятидесятилетие 1913 – Пятидесятилетие Румянцевского музея в Москве. 1862–1912: Исторический очерк. М., 1913.
31. *Сухарева* 1966 – *Сухарева О.А.* Бухара. XIX – начало XX в. М., 1966. *Сухарева* 1982 – *Сухарева О.А.* История среднеазиатского костюма. Самарканд (вторая половина 19 – начало 20 века). М., 1982.

32. Федченко 1956 – Федченко А.П. Сборник документов. Ташкент, 1956.
33. Хейфец и др. 1995 – Хейфец М., Носоновский М., Вышенская Т. Фотоархив Туземно-еврейского музея в Самарканде. Обзор материалов // Евреи Средней Азии в прошлом и настоящем: Экспедиции, исследования, публикации. СПб., 1995. С. 248–269.
34. Шиллинг 1926 – Шиллинг Е. Государственный Центральный музей народоведения // Этнография. 1926. № 1/2. С. 267–270.
35. Bokhara 1968 – Bokhara (cat. no. 39). The Israel Museum, Jerusalem, 1967–1968.
36. Emelyanenko 1997 – Emelyanenko T. Central Asian Jewish Costume // Facing West. Oriental Jews of
37. Central Asia and the Caucasus. Amsterdam, 1997. P. 33–62; 65–74.

T.G. Emelyanenko. Artifacts of the Traditional Everyday-Life Culture of the Bukhara Jews in Museum Collections: The Particularities of Fulfillment

Keywords: Bukhara Jews, museum collections, ethnographic artifacts, traditional clothing, everyday-life objects, household utensils, cult objects

The article makes an attempt at tracing the connection between the fulfillment of ethnographic artifacts related to the culture of the Bukhara Jews in museum collections, and the history and trends of studying their traditional everyday-life culture over the last 150 years. A number of specific collections and objects are analyzed from the perspective of how the object world of the discussed culture – as well as of the neighbor cultures – is reflected in them.

ДЛЯ ЗАМЕТОК



אשכולות
КУЛЬТУРНО-РАЗВИВАТЕЛЬНЫЙ ПРОЕКТ
ЭШКОЛОТ
www.eshkolot.ru

при поддержке

