

На правах рукописи

Емельяненко Татьяна Григорьевна

**ТРАДИЦИОННЫЙ КОСТЮМ БУХАРСКИХ ЕВРЕЕВ
(ПРОБЛЕМЫ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ)**

Специальность 07. 00. 07 – этнография, этнология и антропология

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук

Санкт-Петербург 2012

Работа выполнена в отделе этнографии Средней Азии и Кавказа ФГУК
«Российский этнографический музей»

Официальные оппоненты: **С.Н. Абашин**, доктор исторических наук,
ведущий научный сотрудник Института
этнологии и антропологии
имени Н.Н. Миклухо-Маклая
Г.В. Длужневская, доктор исторических наук,
зав. научным архивом Института истории
материальной культуры РАН
Р.Р. Рахимов, доктор исторических наук,
главный научный сотрудник Музея
антропологии и этнографии
имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН

Ведущая организация: Санкт-Петербургский государственный университет

Защита состоится 09.10.2012 г. в 16 часов на заседании
диссертационного совета Д 02.123.01 по защитах докторских
диссертаций в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого
(Кунсткамера) РАН по адресу: 199034, Санкт-Петербург,
Университетская наб., 3.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке МАЭ РАН
Автореферат разослан «...» 2012 г.

Ученый секретарь диссертационного
Совета Д 02.123.01
Кандидат исторических наук

А.И. Терюков.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность исследования.

Бухарские евреи – одна из еврейских этнических групп, чья историческая судьба на протяжении многих столетий была неразрывно связана с историей и культурой народов Средней Азии. В результате массовой эмиграции 1980-90-х гг. подавляющее большинство бухарских евреев ныне сосредоточено в Израиле, США, Канаде, образовались их общины в ряде стран Западной Европы. Неизбежный процесс адаптации к новым социальным и культурным условиям и интеграции в общество стран проживания ведет и к столь же неизбежному разрушению тех устоев, которые определяли их жизнь в Средней Азии, изменению менталитета и самосознания.

Однако в истории бухарских евреев до настоящего времени остается много «белых пятен»: нет единого мнения ни о времени, ни о причинах и путях перемещения евреев в среднеазиатский регион, не существует научно обоснованной концепции истории их социокультурной адаптации, не ясны компоненты, составившие своеобразие этнокультурного облика представителей этой самой восточной группы еврейского народа. До конца XVIII в. наука располагала только одним документальным свидетельством, принадлежавшим еврейскому путешественнику конца XII в. Вениамину Тудельскому, о существовании еврейских общин в центральной части Средней Азии, в Самарканде и Хиве. Но и в последующий период, когда началось последовательное накопление этнографических сведений о народах региона, данные о бухарских евреях носили весьма фрагментарный и односторонний характер. В коротких заметках авторов XIX – начала XX в. главное внимание уделялось организации их религиозной практики, проблеме происхождения, хозяйственной деятельности, социально-правовому положению в мусульманском обществе. При этом не затрагивалась традиционно-бытовая культура. Считалось, что бухарские евреи полностью заимствовали ее у таджиков и оседлых узбеков, среди которых исторически проживали в городах центральной части региона, и давно утратили еврейскую, с точки зрения своеобразия этнической культуры, самобытность, превратившись в таких же «азиатов», как и другие среднеазиатские народы.

Это мнение, составленное еще на заре освоения европейцами территории Средней Азии, оставалось почти неизменным на всем протяжении этнографического изучения региона. На начальных этапах оно могло быть объяснимо недостатком данных о культурном своеобразии населяющих ее народов для того, чтобы сторонние наблюдатели – европейцы могли заметить не только очевидные различия между ними, но и требующие более глубокого знания особенности их культуры. Участники дипломатических и торговых миссий, путешественники, посещавшие

Бухарское ханство, где до присоединения Средней Азии к России и образования Туркестанского генерал-губернаторства (1867) проживали бухарские евреи, были крайне ограничены в передвижении по его территории и, соответственно, в получении подробной и обстоятельной этнографической информации. Однако и в публикациях последней трети XIX – начала XX в., несмотря на то, что ни на территории Туркестанского края, во многие города которого переселилось значительное количество бухарских евреев, ни Бухарского эмирата, находившегося под протекторатом России, преград для этнографической работы уже не существовало, местные евреи рассматривались лишь с позиций их религиозной принадлежности и социально-экономического положения в мусульманском обществе, а не как этническая общность, обладающая комплексом этнокультурных специфических черт.

Вместе с тем, подобная тенденция в освещении бухарских евреев отражала состояние и основные направления развития иудаики – науки о евреях, включающей различные дисциплины. Она возникла в XIX в., и изначально ведущие позиции в ней заняло изучение еврейской истории, библеистики, философии и права, языков и литературы, тогда как этнографическим исследованиям отводилась весьма второстепенная роль (Е. Э. Носенко-Штейн). Лишь в 1910–1930-х гг. отечественная этнография евреев пережила относительно кратковременный подъем, связанный с созданием в 1908 г. в Петербурге Еврейского историко-этнографического общества (ЕИЭО) и его работой по сбору этнографических материалов в районах бывшей «черты оседлости» евреев по Еврейской этнографической программе, разработанной С. Ан-ским (Ш.-З. А. Рапапорт), а также обусловленный курсом государственной национальной политики 1920-1930-х гг., в которой особое внимание уделялось «нацменьшинствам». Начало этнографии бухарских евреев ознаменовалось созданием в 1922 г. в Самарканде Туземно-еврейского музея (ТЕМ) под руководством И. С. Лурье – ученика С. Ан-ского и выходом небольших статей, посвященных свадебным обрядам и народной медицине (З. Л. Амитин-Шапино), обрядам детской социализации (Т.С. Лозовская). Однако к концу 1930-х гг. отечественная иудаика практически прекратила свое существование. В 1938 г. закрыли ТЕМ, и на долгие десятилетия было почти «забыто» о самом факте существования бухарских евреев на этнической карте Средней Азии. Недоступным стало их изучение и для зарубежных исследователей.

Возрождение научного интереса к истории и культуре бухарских евреев пришлось на конец 1980-х – 1990-е гг., когда происходила их массовая эмиграция из Средней Азии. Однако этот новый этап изначально стал развиваться приблизительно в тех же направлениях, что и в XIX – начале XX в. (изучение социальной истории, экономической деятельности, традиций религиозной жизни). Кроме того, число специалистов, которые целенаправленно занимались бы той или иной научной проблематикой, связанной с бухарскими евреями, весьма ограничено (М. Zand, А.

Kaganovich, A. Cooper, Z. Levin, C. Roujol). Для авторов же большинства появившихся за последние годы публикаций обращение к данной теме, как и в прошлом, было эпизодическим и однократным.

Примечательно, что авторами первых появившихся в конце 1980-х – начале 1990-х гг. публикаций о бухарских евреях, как и многих, издававшихся позднее и выходящих до настоящего времени, в Израиле и США, стали сами бухарские евреи, как профессиональные историки, так и люди других профессий, пытавшиеся на основе собственных воспоминаний и данных из литературы воссоздать страницы своей жизни в Средней Азии. Некоторые из подобных публикаций содержат ценные факты, касающиеся отдельных компонентов традиционно-бытовой культуры (свадебных и других обрядов жизненного цикла, пищи), но о ее материальной составляющей, предметном мире, упоминания в них крайне редки – он стал исчезать из быта бухарских евреев еще в первые десятилетия XX в. и сегодня уже не воспринимается ими как значимая часть своей культуры.

Таким образом, при обращении к традиционно-бытовой культуре бухарских евреев и прежде всего к ее предметно-вещной сфере исследователь неизбежно сталкивается с отсутствием данных, зафиксированных специалистами в разные периоды ее эволюции, исторических нарративов и эмпирических материалов, и весьма приблизительным и неполным представлением о ней самих бухарских евреев. При этом, учитывая современные условия их проживания, территориальное и темпоральное отдаление от событий и явлений, составлявших содержание среднеазиатского периода их истории, следует полагать, что процесс исчезновения из коллективной памяти его «остатков» будет в XXI в. происходить у них ускоренными темпами. В этом случае «спасти эти воспоминания можно, только письменно зафиксировав их в форме связного рассказа - ведь слова и мысли умирают, а тексты остаются» (М. Хальбвакс). Создание одного из таких «текстов» почти забытой области культуры бухарских евреев – традиционного костюма – лежит в основе нашего диссертационного исследования.

Однако обращение к данной теме не ограничивается рамками формального описания костюма, а представляет попытку критически взглянуть на общепринятую его интерпретацию как полностью заимствованного бухарскими евреями и не содержащего о них этнокультурной информации. Такой подход продиктован проблемами и задачами, обозначившимися на современном этапе развития этнографии евреев, потребовавшем уточнения «этнических параметров» ее предметно-объектной области и, в частности, критериев выявления и определения «еврейских» признаков явлений традиционно-бытовой культуры евреев. До сих пор в этом отношении не существует четкой позиции: либо само ее существование как самобытной области еврейской культуры ставится под сомнение, либо при обращении к повседневным обычаям, обрядам жизненного цикла, предметам быта из них вычленяется и рассматривается

только то, что носит отчетливо выраженный религиозный характер. В предметном мире это вещи так или иначе имеющие религиозные функции – предметы культа, ритуальная утварь и одежда, а также изделия, сделанные руками еврейских ремесленников, которые классифицируются чаще всего как произведения еврейского искусства. В результате нет полноценных этнографических описаний и аналитических исследований тех или иных еврейских этнических групп, которые бы давали представление о их традиционной культуре во всей ее полноте, включая повседневную жизнь и те явления, которые напрямую или по «внешним» показателям не связаны с религиозным контекстом. Вместе с тем, процесс единения рассеянных прежде по всему миру евреев, «собрание диаспоры», начавшийся в середине XX в., актуализировал необходимость ликвидации имеющихся лакун в знании об их истории и культуре. Неоднородность, разнообразие по языку, обычаям и традициям и даже по внешнему облику является характерной особенностью еврейского народа, обусловленной его историческим путем, поэтому общееврейское культурное наследие складывается из культурного достояния отдельных еврейских этнических групп, и важно, чтобы из него не оказался «утраченным» ни один элемент.

Вышеописанные обстоятельства обусловили научную актуальность выбранной нами для диссертационного исследования темы. С одной стороны, благодаря сложившимся в отечественной и зарубежной иудаике стереотипам в отношении подходов и направлений изучения бухарских евреев, освещение их культуры до настоящего времени остается весьма односторонним и не дает полноценного представления о всем объеме культурного опыта и культурного наследия, которые могут характеризовать их как самобытную этнокультурную общность. С другой, эта проблема является общей для стратегии и практики изучения различных еврейских этнических групп, из которых слагается еврейский народ.

Кроме того, в процессе стирания внутриеврейских культурных различий, начавшегося в результате интенсификации объединительных миграционных течений, охвативших еврейство во второй половине XX века, многие компоненты традиционной культуры таких групп могут существенно трансформироваться или исчезнуть вовсе, что объясняет необходимость их скорейшей фиксации и изучения. Молодежь уже сегодня воспринимает старинные предметы быта, одежду, семейные обряды преимущественно как признак «отсталости». Среднее же поколение и особенно пожилые люди сознательно или бессознательно пока сохраняют в быту старинные вещи как осязаемые свидетельства знакомого образа жизни в новых территориальных и социокультурных условиях и связывают свою идентичность не только с конфессиональной принадлежностью, но и с теми «знаками» культуры, которые сформировали в местах своего прежнего проживания. У бухарских евреев об этом также свидетельствуют издаваемые ими многочисленные научно-популярные и мемуарного плана публикации, в которых они рассказывают о своих обычаях и традициях, демонстрируя тем самым

важность «среднеазиатского прошлого» для своего сознания и самоидентификации. Поэтому реконструкция явлений, не зафиксированных ранее в исторической памяти и исчезнувших или исчезающих из современной практики бухарских евреев, но «удерживаемых» ими как знаки своей идентичности, актуальна для характеристики их современного самосознания и для понимания ценностной системы, формирующейся у них в условиях смены прежних и освоения новых территориальных и культурных границ.

Вышеотмеченными обстоятельствами объясняется избрание нами в качестве объекта диссертационного исследования феномена традиционной культуры бухарских евреев с точки зрения определения исторически обусловленных принципов формирования ими своей кодифицированной культурной модели в условиях иноконфессионального и иноэтничного окружения Средней Азии. Данный аспект лежит в контексте проблематики современного изучения традиционной культуры еврейских этнических групп, прежде всего, мусульманского Востока, у которых к настоящему времени она наименее изучена.

Актуальность исследования заключается также в том, что его предметом впервые стал один из компонентов традиционно-бытовой культуры бухарских евреев – костюм. До настоящего времени почти вся информация о нем в литературе исчерпывается преимущественно упоминанием / перечислением «отличительных знаков» – некоторых специфических особенностей в мужском костюме, введенных для иноверцев в мусульманском мире, – которые приводились авторами XIX – начала XX в. в связи с описанием социального положения бухарских евреев. В остальном мужской и женский костюмы считались полностью заимствованными ими у соседнего населения и в качестве самостоятельного явления никогда не рассматривались.

В диссертации мы пытаемся не только восполнить этот пробел в этнографических описаниях бухарских евреев, но и представить их традиционный костюм в качестве этнокультурного признака, отражающего своеобразие исторического развития и самосознания данной еврейской этнической группы. Основанием для того, чтобы исследовать его именно в таком ракурсе, т. е. вопреки устойчивому мнению о нем как этнически невыразительном для бухарских евреев, явился опыт изучения традиционного костюма разных народов, накопленный в этнографии на протяжении XX столетия. Он свидетельствует о том, что какую бы форму не принимал народный костюм под влиянием тех или иных исторических и этносоциальных условий, в манере его ношения, в отделке, в украшениях, в терминологии, в общем облике или в отдельных компонентах, в обрядах, связанных с ним или в других деталях так или иначе сохраняются самобытные для каждой этнической общности черты. Поэтому, приступая к исследованию костюма бухарских евреев, мы исходили из того, что, несмотря на свое визуальное сходство с таджикским и узбекским городским

костюмом, в нем содержатся определенные «знаки», важные для характеристики их этнокультурной идентичности.

Хронологические рамки исследования

Хронологические рамки исследования охватывают последнюю треть XIX – начало XX в. Они регламентированы материалами, имеющимися в источниках, которые позволяют составить представление об особенностях социальных условий, факторов, обеспечивающих жизнедеятельность общин бухарских евреев в этот период, и о традиционном костюме.

Цели и задачи исследования.

Цель исследования состояла в реконструкции традиционного костюма бухарских евреев в качестве компонента их этнокультурной идентичности.

Для достижения поставленной цели потребовалось решить следующие задачи:

- изучение опыта социальной и хозяйственно-экономической адаптации и механизмов интеграции бухарских евреев в социокультурное пространство среднеазиатского региона;
- разработка методических принципов исследования традиционной культуры бухарских евреев (на примере костюма) в контексте определения этнокультурных границ еврейских этнических групп;
- формирование источниковой базы по традиционному костюму бухарских евреев из литературных свидетельств, авторских полевых материалов, памятников в музейных собраниях и фотоиллюстративных документов; атрибуция одежды и украшений бухарских евреев в музейных собраниях;
- систематизация данных по традиционному костюму народов Средней Азии и соседних территорий;
- выработка критериев и проведение сравнительного структурно-типологического анализа костюма бухарских евреев с костюмом народов, среди которых они проживали;
- выявление общих и дифференциальных признаков; анализ истоков и природы сходства и отличий;
- определение механизмов и принципов формирования этнокультурной специфики бухарских евреев;
- реконструкция элементов их традиционного самосознания, отраженных в дифференциальных признаках предметно-обрядовой сферы традиционной культуры;

Достижение цели исследования и решение поставленных задач было осуществлено посредством сравнительно-исторического метода, позволяющего выявить и сопоставить уровни и тенденции развития изучаемых явлений. Были использованы сравнительно-типологический метод, необходимый для организации и структурирования исследуемых материалов, выделения в них для сопоставления типологически близких элементов и выявления природы разнородных объектов. Кроме того, был

применен семиотический подход к интерпретации рассматриваемых нами явлений традиционной культуры бухарских евреев.

Теоретико-методологические основания работы

Поставленные задачи исследования и методы их реализации требуют некоторых пояснений.

В отечественной этнографии накоплен огромный опыт изучения народной одежды, ее описания, классификации и типологизации, сравнительно-исторического анализа. Начиная с 1950-х гг., эта работа проводилась в рамках глобального комплексного проекта создания региональных Историко-этнографических атласов, охватывающих все области традиционно-бытовой культуры народов России со второй половины XIX в. Атласы рассматривались как один «из важнейших видов обобщающих работ, суммирующих достижения этнографической науки и вводящих их в наиболее доступной форме в научный оборот» (С. И. Брук). Для этой цели, в частности, специалисты картографировали и описывали костюмные комплексы, отдельные виды одежды и украшений, материал, особенности ношения, отделки, расцветки и пр. у народов разных регионов. Далекое не по всем регионам и предполагаемым историко-этнографическим темам такие атласы были изданы, но собранные материалы были опубликованы в многочисленных статьях и монографиях. Одежда рассматривалась как один из важнейших источников по вопросам этногенеза, культурно-исторических связей – темы, которые были приоритетными в советской этнографии, поэтому изучению традиционного костюма придавалось важное значение. Обширный материал был собран и опубликован также по одежде и украшениям народов Средней Азии: туркмен (А. С. Морозова), киргизов (К. И. Антипина), казахов (И. В. Захарова, Р. Д. Ходжаева), таджиков (З. А. Широкова); специальные публикации были посвящены описанию одежды локальных групп – таджиков Нурата (А. К. Писарчик), узбеков Ферганско-Ташкентского оазиса (Р. Я. Рассудова) и Хорезма (М. В. Сазонова), полукучевых узбеков (К. Ш. Шаниязов), населения Бухарского оазиса (Ф. Д. Люшкевич), отдельным видам одежды и головным уборам (О. А. Сухарева; М. А. Бикжанова; Г. А. Пугаченкова; Н. П. Лобачева; Е. И. Махова и др.), украшениям (Л. А. Чвырь; Д. А. Фахретдинова; Г. П. Васильева). Особенно тщательно была исследована и подробно описана в этнографической литературе одежда населения центральной части региона и таких городов, как Бухара, Самарканд, Ташкент, где проживали и бухарские евреи (хотя о их одежде специально почти не упоминалось). В основе всех исследований лежал эмпирический материал, полученный в ходе полевой работы, причем этнограф часто имел возможность проследить изменения в одежде на примере трех поколений, т. е. приблизительно с середины XIX века.

Однако наше обращение к традиционному костюму бухарских евреев происходит, когда он уже почти сто лет, как вышел из бытования, и воспоминаний о нем у них практически не сохранилось, а сведения не собирались этнографами ни до, ни в течение всего этого периода. В музеях

специально комплектовать одежду и украшения бухарских евреев стали сравнительно поздно: с 1960-х гг. – в Израиле, с 1990-х – в России и Узбекистане. В это время такие вещи представляли собой уже случайно сохранившиеся реликты прошлого, в большинстве своем не имели «легенды» о своей истории и особенностях бытования, а иногда, приобретенные у посредников и коллекционеров, были сомнительной этнической принадлежности. Поэтому сегодня воссоздание костюмного комплекса бухарских евреев, манеры его ношения, особенностей бытования возможно преимущественно по фотоиллюстративным документам столетней давности, а понимание его специфики становится доступным лишь при сопоставлении с костюмом соседнего населения.

В этнографических исследованиях XX в., опирающихся на полевой материал, документальная фотография обычно служила для его иллюстрации и дополнения, а не рассматривалась в качестве самостоятельного или основного этнографического источника. Однако в настоящее время исследователи неизбежно сталкиваются с тем, что «поле» в корне изменилось или стремительно меняется: кардинально трансформировались образ жизни и сознание людей, происходит унификация атрибутов предметного мира повседневной жизни, ушли поколения тех, кто помнил о былых традициях. Новые условия требуют переоценки содержания источниковой базы этнографии, особенно когда этнографы обращаются к уже существенно видоизменившимся или совсем исчезнувшим явлениям народной культуры, к которым, в частности, принадлежит и костюм. Приоритетными для его изучения становятся музейные памятники и фотоиллюстративные источники, отображающие людей в традиционных одеждах. Особое значение приобретает историко-этнографическая фотография, которой сегодня уделяется большое внимание в визуальной антропологии. И хотя споры о ее аутентичности продолжаются, она занимает все более прочные позиции в исследованиях как обладающая «удостоверяющей способностью», способностью «к установлению подлинности» (Р. Барт). В исследованиях традиционного костюма такая фотография, наряду с этнографическими памятниками, выступает материальным свидетельством, но обладает по сравнению с ними преимуществом одновременности объекта и его «документирования», т. е. фиксирует костюм в том виде (по составу, соотношению деталей и т. п.), в каком он должен быть в конкретное время и в конкретной ситуации, отображенной на снимке. Фотография показывает реальный облик костюма, и, исходя из него, дает возможность корректировать и дополнять описания одежды и украшений в музейных собраниях, объединять хранящиеся в них разрозненные предметы костюма в костюмные комплексы. В исследовательской практике оба вида источников взаимодополняют друг друга: фотография дает законченный «образ» костюма, музейные экспонаты – детальную характеристику его компонентов (покрой, материал, цвет и пр.), - делая возможным извлечение более полной и подробной этнографической

информации. На материалах данных источников, с учетом качества их информативности, строится наше описание костюма и его компонентов у бухарских евреев.

Вместе с тем, как известно, главной задачей этнографического изучения традиционного костюма (как и других явлений народной культуры) является не столько его описание, сколько определение его этноспецифических черт. Для костюма бухарских евреев такая задача особенно актуальна и, одновременно, сложна, поскольку визуально он чрезвычайно сходен с костюмом северных таджиков и близких к ним по культуре и костюмному комплексу оседлых узбеков – основного населения городов, где существовали еврейские общины. Выявление своеобразия еврейского костюма и определение, соответственно, его этноспецифических черт становится возможным только путем детального сопоставления и сравнительного анализа с таджикско-узбекским костюмом.

Сравнительный метод детально разработан в этнографии и широко использовался исследователями народного костюма. Однако основными критериями сравнения обычно считались состав костюма, т. е. наличие или отсутствие в нем тех или иных элементов, их форма / покрой, декор, терминология. Важным условием результативности сравнительного анализа являлось наличие достаточно полного и подробного описания сравниваемых объектов. Однако предпринимаемый нами анализ не может в полной мере удовлетворять этим требованиям. Во-первых, мы имеем количественно и качественно несоизмеримо разные источниковые базы: с одной стороны, обширный корпус сведений о таджикско-узбекском костюме, который дают и многочисленные научные публикации, и музейные коллекции, с другой, отрывочные и далеко не полные данные о бухарско-еврейском костюме, которые нам удалось «извлечь» в основном из сохранившихся фотографий последней трети XIX – начала XX в. и относительно небольшого количества музейных экспонатов. Во-вторых, по всем выше отмеченным критериям костюмы сопоставляемых народов как раз почти полностью совпадают. Поэтому нами был сделан акцент на другие критерии, обычно считавшиеся второстепенными – способ надевания тех или иных элементов костюма, их сочетание в нем, время появления и исчезновения из бытования, предпочтения в выборе вида или расцветки ткани и т. п. Однако каждый из них или их соотношение в конкретной ситуации и в определенное время придают костюму тот самый оригинальный облик, который на уровне индивидуального или группового сознания считается «правильным», воспринимается как собственная манера одеваться. В современном унифицированном по форме, «европейском», костюме подобные особенности являются доминирующими и создают его вариативность. Но и при рассмотрении традиционного костюма специфическая манера одеваться может, на наш взгляд, оказаться не менее важным дифференциальным признаком, чем конструктивные особенности элементов костюма, и представлять ключевое понятие при выявлении и характеристике его

своеобразия. Манера одеваться складывается из «нюансов», часто незаметных стороннему наблюдателю, но различимыми носителями культуры и воспринимаемыми ими в качестве эндо- и экзоидентификаторов. Даже сегодня, когда и у бухарских евреев, и у таджиков и узбеков суждения о традиционном костюме стали весьма расплывчатыми, они, тем не менее, чаще всего в состоянии отличить «свой» традиционный костюм от «чужого». Так, в ходе полевой работы мы показывали им фотографии бухарских евреев конца XIX – начала XX в. и предлагали определить этническую принадлежность изображенных на них персонажей. Бухарские евреи легко узнавали в них «своих», а таджики и узбеки, хотя и не могли точно идентифицировать, но и не причисляли их к своему этносу. Правда, почти никто из информантов не был в состоянии обосновать свое мнение конкретными доводами, однако по внешнему облику, который в значительной степени создавался костюмом, по заметным только им особенностям они безошибочно определяли, соответственно, «своего» или «чужого» в персонажах старинных фотографий. При этом узбеки и таджики не отрицали, что традиционный костюм бухарских евреев 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» (ПМА 2010). Таким образом, черты отличия в костюмах отчетливо осознаются даже современными поколениями местного населения, однако не распространяются на отдельные и конкретные детали. Различение существует на уровне суждения о «правильности» или «неправильности», соответственно, «своего» или «чужого» костюма и может выражаться в самых разных оценочных критериях, проступающих в конкретных сопоставительных «ситуациях».

Подобную дифференциацию, наблюдаемую в разных областях бытовой этнической культуры, Ф. Барт относит к числу тех сигналов или знаков, которые «люди находят у других и выказывают сами для демонстрации идентичности» и которые являются главной составляющей культурного содержания этнических дихотомий. Поэтому, исследуя костюм бухарских евреев в сопоставлении с костюмом таджиков и узбеков, мы рассматриваем его в контексте местных культурных традиций, т. е. насколько он соответствовал или не соответствовал представлениям о моде, эстетическим и этическим взглядам, практике бытования, которые существовали в местах их проживания в последней трети XIX – начале XX в.

Такой подход концептуально отличается от существующего до сих пор при изучении костюма региональных еврейских общностей. Обычно он «вырывался» из этнокультурной среды обитания евреев и описывался по составу и форме компонентов целиком как «еврейский», несмотря на очевидное сходство с костюмом соседнего населения, либо описывались только те его элементы, которые были непосредственно связаны с религиозной практикой (например, одежда, предназначенная для

религиозных ритуалов и праздников, одежда евреев ортодоксальных групп). Таким образом, костюм презентовался как «еврейский» по религиозным признакам или формальному признаку бытования. Однако при таком подходе костюм оказывался малоинформативным и в плане понимания влияния религиозного фактора на его формирование, и, тем более, для выявления в нем «нееврейских», т. е. не связанных непосредственно с религиозным фактором признаков, но важных для характеристики «этнической» составляющей еврейских этнических групп.

Вместе с тем, следует признать, что разграничение «еврейских» и «нееврейских» признаков в культурных компонентах таких групп представляет известную трудность, поскольку «в сложной еврейской идентичности присутствует двоякое осознание себя как религиозной и этнической общности» (М. А. Членов). В процессе формирования еврейских этнических групп религия служила им барьером к ассимиляции и аккультурации, определяла базовые поведенческие нормы и ценности, но оставляла открытыми для восприятия и заимствования извне всего того, что не было напрямую связано с религиозной практикой и не противоречило религиозным принципам и основам их существования. Однако где заканчивается влияние религиозного фактора и насколько в действительности «этническое» может быть отделено от него при характеристике «нееврейских» сторон традиционной культуры еврейских этнических групп? Являлись ли они результатом простого копирования как не существенные для религиозного самосознания и самосохранения? Или все же процесс заимствования был более сложен и происходил путем модификации и приспособления внешней «информации» к культурным константам, основанным на религиозных ценностях и представлениях?

Ставя данные вопросы и рассматривая их в диссертации на примере костюма бухарских евреев, его значения для них как знака и средства самоидентификации, мы исходим из существующих в современной этнологии и социальной и культурной антропологии теоретических и методологических разработок в области исследования проблем этничности и процессов этнокультурной адаптации (К. Гирц, М. Вебер, Ф. Барт, С. А. Арутюнов, И. М. Кузнецов, В. А. Тишков, С. В. Чешко, М. Н. Губогло и др.). Эти научные направления получили в последние десятилетия особую актуальность в связи с активизацией миграций и социокультурных трансформационных движений в этнической картине мира и до сих пор являются дискуссионными (основные тенденции рассмотрены С. В. Соколовским (2003)). Особый интерес для нашей темы представляет определение границ и содержания культуры таких этнических общностей, которые сформировались на основе конфессионального фактора и имеют двойную или двуединую этно- и конфессиональную идентичность.

Концептуальные подходы к данной проблеме даны в работах Н. Н. Чебоксарова, С. И. Брука, С. А. Арутюнова, Н. Я. Дараган, А. Е. Казьминой,

Ю.М. Кобищанова, Я. В. Чеснова, А. Н. Ипатова, П. И. Пучкова и др., которые рассматривают ее в теоретико-методологическом плане и на примерах разных этноконфессиональных общностей. Сопряжение двух составляющих — этнической и конфессиональной, которое характеризует подобные общности, предполагает необходимость выявления характера взаимосвязей, соподчиненности и приоритетности этнических и религиозных факторов в культурной и социальной структуре, которую они сформировали «в процессе адаптации путем изобретений и избирательного заимствования» (Ф. Барт) и коммуникативных связей с окружающей этнокультурной средой, что актуально также для понимания сущностных особенностей формирования и функционирования традиционной культуры бухарских евреев.

В связи с этим важной частью нашей работы стало не только выявление данной информации, но и ее интерпретация, понимание посредством семиотического подхода культурно-исторического смысла «языка костюма».

Впервые кодифицированные коммуникативные аспекты народного костюма были отмечены П. Г. Богатыревым (1929). В 1960-х годах они получили развитие в трудах французского структуралиста и семиотика Ролана Барта, занимавшегося интерпретацией культурных кодов не только костюма, но и других явлений повседневной культуры. В современных исследованиях с позиций семиотического подхода бытовая культура исследуется разными гуманитарными дисциплинами — лингвистикой, культурной антропологией, социологией, фольклористикой, этнологией / этнографией. В круг научных интересов последней входят и семиотические аспекты функционирования бытовых предметов в традиционных культурах (А. К. Байбурин, А. Л. Топорков).

Исходя из накопленного методологического и практического опыта семиотического подхода к изучению предметной сферы народной культуры, в диссертации посредством сопоставления информации, выявленной в результате сравнительно-типологического анализа костюма бухарских евреев, реконструируются культурные стереотипы и поведенческие сценарии их повседневности. «Костюмная» информация анализируется как с точки зрения мировоззрения и этногенетической истории бухарских евреев, так и в контексте региональных этнокультурных традиций, что важно для понимания этнических и конфессиональных факторов, их соотношения и роли в формировании традиционной культуры данной еврейской этнической группы.

Историография и источниковая база исследования.

Неизученность традиционно-бытовой культуры бухарских евреев, почти полное отсутствие сведений в литературе о костюме заставило нас обратиться к самому широкому кругу источников, которые позволили бы не

только описать его, но и выявить этнодифференцирующие признаки, понять их природу и происхождение в соответствии с историческими и социокультурными условиями формирования данной еврейской этнической группы. Для этой цели были использованы как все возможные источники, в которых так или иначе отражена бухарско-еврейская проблематика (сведения в литературе и архивах, вещевые памятники в музеях и документальные фотографии), так и материалы, относящиеся к культуре их соседей – таджиков и узбеков. Однако если об истории, обычаях и обрядах, предметном мире последних в настоящее время существует обширное количество публикаций, то работы, посвященные специально бухарским евреям, единичны, и сведения о них в виде коротких заметок приводятся лишь в отдельных публикациях по Средней Азии. Поэтому в историографическом обзоре основное внимание уделено общим тенденциям изучения бухарских евреев в разные периоды XIX – XX вв. и содержанию и качеству материалов в них по традиционно-бытовой культуре и, в частности, по костюму.

Дополнительно для воссоздания некоторых аспектов социальной истории бухарских евреев конца XIX – начала XX в., их экономической деятельности, правового статуса нами были просмотрены *архивные материалы* Центрального Государственного исторического архива Узбекистана, Государственного архива Бухарской области, Центрального Государственного исторического архива в Санкт-Петербурге. Ценным источником непосредственно по теме диссертации стали документы архива Туземно-еврейского музея в Самарканде (1922–1938). Были изучены полевые отчеты собирателей коллекций Российского этнографического музея (РЭМ), хранящиеся в его архиве, Книги поступления экспонатов и коллекционные описи РЭМ, Бухарского Государственного архитектурно-художественного музея-заповедника (БГАХМ), Ферганского областного краеведческого музея (ФОКМ), Самаркандского музея истории и культуры народов Узбекистана (СМИК), Музея национального искусства Узбекистана в Ташкенте.

Базовыми источниками для темы нашего исследования стали *этнографические памятники* конца XIX – начала XX в., хранящиеся в музеях, и *фотоиллюстративные материалы* последней трети XIX – начала XX в. С целью выявления и анализа предметов традиционного костюма бухарских евреев, сбора дополнительной информации по костюму соседнего населения были привлечены экспонаты коллекций РЭМ, БГАХМ, ФОКМ и СМИК. Кроме того, использованы данные (фотографии и морфологические описания) об одежде, головных уборах, обуви, украшениях бухарских евреев, хранящихся в собрании Музея Израиля (Иерусалим), приведенные в каталоге данного музея (1968).

Фотоиллюстративные материалы (рисунки, фотографии, почтовые открытки), принадлежат собраниям музеев, частным коллекционерам, использованы также фотографии из домашних альбомов бухарских евреев и опубликованные в различных изданиях. Наиболее ранними среди них

являются рисунки В. В. Верещагина (1867) и фотографии из Туркестанского альбома (1871-1872). Ценным источником по костюму стали фотографии бухарских евреев зарубежных и отечественных фотографов конца XIX – начала XX в. Ф. Ордэ, Х. Краффта, А. Энгеля, А. Роунашвилли, С. М. Дудина, С. М. Прокудина-Горского. В качестве сравнительного материала, но уже характеризующего одежду бухарских евреев в 1920-30-х гг., использованы фотографии из собрания ТЕМ.

Авторские полевые материалы по тематическому содержанию можно разделить на три группы: 1. - сведения, относящиеся непосредственно к костюму бухарских евреев, его элементам, характеру бытования; 2. - информация о традиционном быте бухарских евреев, обычаях и обрядах, аутостереотипах самосознания; 3. - представления таджиков и узбеков об особенностях культуры бухарских евреев и, в частности, костюма. Сбор начался в декабре 1993 – январе 1994 года во время экспедиции в Узбекистан, впервые целенаправленно посвященной изучению этнографии бухарских евреев, и продолжался в ходе последующих поездок 2002, 2004, 2006 и 2010 гг. Работа проводилась в городах, где прежде были наиболее многочисленные еврейские общины – в Ташкенте, Самарканде, Шахрисабзе, Карши, Китабе, Бухаре, Фергане и Маргилане.

Имеющаяся в нашем распоряжении источниковая база заставляет учитывать специфику как самих источников, так и качество содержащихся в них материалов. Прежде всего, и образцы одежды в музейных собраниях, и фотоснимки дают представление преимущественно о нарядной, выходной одежде. Кроме того, их география ограничена наиболее крупными городами, такими как Ташкент, Бухара, Самарканд, Коканд. Однако, как показывают наши полевые материалы, праздничный костюм был не только одинаков у бухарских евреев во всех городах их проживания, но и именно его они считали «своим». Поэтому, учитывая то обстоятельство, что в праздничной одежде, как и в ритуализованных ситуациях, дольше сохраняется память о характерных чертах культуры, и они служат средством для выражения самоидентификации (С. А. Арутюнов), нам представляется правомочным рассмотрение «парадного» варианта костюма бухарских евреев в качестве компонента и транслятора их этнокультурной идентичности.

Научная новизна диссертационного исследования заключается:

— в постановке теоретических проблем исследования традиционно-бытовой культуры и ее предметной сферы еврейских этнических групп и в предлагаемом варианте их решения;

— впервые в качестве объекта комплексного исследования избран традиционный костюм бухарских евреев и рассмотрен как один из знаков их этнокультурной идентичности;

— собраны, обобщены и проанализированы материалы различных историко-этнографических источников по костюму бухарских евреев – сведения в литературе, описания музейных экспонатов (в музеях Бухары, Самарканда, Ферганы, Российского этнографического музея (СПб) и Музея

Израиля (Иерусалим)), данные фотоиллюстративных источников, а также эмпирические авторские материалы, полученные в ходе полевых исследований. Почти все они впервые вводятся в научный оборот;

— предложен новый подход, значительно расширяющий совокупность критериев для сравнительно-типологического анализа традиционного народного костюма, при котором первостепенной выступает манера одеваться, подразумевающая способ надевания тех или иных предметов костюма, общий его состав, цветовые предпочтения и другие особенности, которые иллюстрируют коллективные правила использования костюма, согласно которым он воспринимался как «свой» или «чужой»;

— на примере знаковых и коммуникативных аспектов костюма рассмотрены механизмы социальной и этнокультурной адаптации и интеграции бухарских евреев в социокультурном пространстве среднеазиатского региона и условия формирования ими своих этнокультурных границ.

Практическая значимость работы.

Результаты исследования заполняют одну из многочисленных лакун в этнографии бухарских евреев – знание об их традиционном костюме, и раскрывают как его «вещное» содержание, выраженное в наборе определенных компонентов костюмного комплекса, так и культурно-историческое, запечатлевшее в себе закономерности формирования феномена культурного своеобразия данной еврейской этнической группы. Вместе с тем, факт самобытности костюма, который мы попытались раскрыть в диссертации, и значение его как этноидентификационного признака бухарских евреев, заставляет по новому взглянуть и на другие стороны традиционно-бытовой культуры бухарских евреев (и в вещной сфере, и в семейно-обрядовой), также считавшие ранее «неперспективными» в плане этнической выразительности, и подойти к их рассмотрению с тех же концептуальных и методических позиций, что и костюма. Их применение представляется актуальным и для исследования костюма и традиционно-бытовой культуры в целом еврейских этнических групп других регионов, у которых эти области до сих пор остаются неизученными.

Важное научно-практическое значение исследование имеет также для атрибуции и изучения одежды и украшений бухарских евреев в музейных собраниях, для формирования последующих коллекций. Рассмотренные в диссертации отличительные признаки традиционной одежды, головных уборов, обуви, украшений бухарских евреев, а также методика выявления в них специфических черт путем сравнения с аналогичными предметами таджикско-узбекского городского костюма, дают ключ к исправлению прежних недочетов в атрибуции и документировании музейных памятников и помогут избежать последующих ошибок.

Апробация результатов исследования.

По теме диссертации опубликовано более 30 статей и монография. Основные положения и выводы проведенного исследования были

представлены и обсуждены на международных и всероссийских конференциях: Седьмой Скандинавский конгресс по иудаике (Järvenpää, Finland, 2000); Ежегодная Международная междисциплинарная конференция по иудаике (Москва, 2000–2004, 2006, 2009, 2012); Международный конгресс по иудаике (Иерусалим, 2009); Международная конференция «Петербург – Израиль. Интеллектуальный диалог – 2011» (СПб., МАЭ РАН, 2011); Кавказско-среднеазиатские (Лавровские) чтения (СПб., МАЭ РАН, 1997–2012); Санкт-Петербургские Этнографические чтения (СПб., РЭМ, 2002–2011); Конгресс этнографов и антропологов России (Оренбург, 2009).

Согласно авторской методике комплектования и атрибуции предметов традиционно-бытовой культуры бухарских евреев, включая элементы костюма, на протяжении почти пятнадцати последних лет формируются коллекции по бухарским евреям Российского этнографического музея, насчитывающие в настоящее время около двухсот экспонатов. Они были представлены в международных выставочных проектах музея, посвященных истории и культуре евреев Российской империи, в которых диссертант выступал как автор раздела по бухарским евреям (Амстердам, 1996; Нью-Йорк, 1998; СПб., 2002). Кроме того, диссертант является автором раздела «Культура бухарских евреев» постоянной экспозиции РЭМ «Евреи Российской империи. XIX – начало XX в.».

Тема диссертационного исследования включена в содержание лекционного курса «Культура повседневности народов Средней Азии и Кавказа», который диссертант читает на кафедре теории и истории культуры Санкт-Петербургского университета культуры и искусства.

Структура диссертации

Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения и четырех приложений. В приложениях даны: Карта расселения бухарских евреев в конце XIX – начале XX в.; «Указатель литературы по среднеазиатским евреям (1822–1917)», составленный И. М. Пульнером и З. Л. Амитиным-Шапиро; оригинал письма З. Л. Амитина-Шапиро бухарскому еврею с вопросами этнографического характера; фотографии бухарских евреев последней трети XIX–первой трети XX в.

Во **Введении** обоснована актуальность темы, определены объект, предмет, цели и задачи исследования, даны историографический обзор и характеристика источников, сформулированы методические подходы.

Первая глава «Бухарские евреи в социокультурном пространстве Средней Азии: история и экология культуры» имеет целью на основе исторических данных, приводимых в публикациях исследователей региона, и полевых материалов автора показать условия и механизмы адаптации, формы организации и жизнедеятельности, определявшие у бухарских евреев содержание и устойчивость этнокультурных границ.

В первом параграфе «Историческая и коллективная память о происхождении» приводятся сведения, содержащиеся в письменных, археологических и эпиграфических источниках, версии исследователей и народные предания о времени и путях появления евреев в Средней Азии; дается их оценка с точки зрения характеристики факторов, которые могли оказать влияние на формирование этнокультурной специфики бухарских евреев.

Отсутствие исчерпывающих данных о происхождении бухарских евреев в научных источниках заставляет ориентироваться преимущественно на различного рода гипотезы, в которых в качестве исходных представлены разные по времени и событийности факторы, определившие появление евреев в Средней Азии. Они отражают два основных этапа. Первый связан с событиями утраты древними евреями территориально-государственной целостности, второй охватывает эпоху Средневековья и отображает продвижение евреев в центральные районы Средней Азии из восточных районов Персии и Хорасана. До XVI в. эти территории в государственно-административном и культурном плане представляли единое пространство, а проживавшие здесь евреи – единую группу иранского еврейства. Вторым этапом, отраженный во многих вариантах народных преданий, представляет особый интерес для нашего исследования. Во-первых, связанные с ним предания получили наибольшую устойчивость в коллективной памяти бухарских евреев. Во-вторых, важным аспектом таких преданий являлась мотивация их присутствия в регионе: евреи были «приглашены» за те или иные заслуги (как искусные ткачи или красильщики, или лекари) и выступали в роли «цивилизаторов», имеющих более высокие культурные навыки, приобретенные ими во время предшествующего переселению в центральные районы Средней Азии переднеазиатского периода своей истории, т. е. «пришли» в регион с уже сформировавшимся багажом культурных традиций, воспринимаемых ими как «свои».

Во втором параграфе «Традиционное расселение и направления миграции в последней трети XIX – начале XX в.» перечислены основные центры проживания бухарских евреев, приведена динамика численности, обозначены факторы, определявшие образование еврейских общин в тех или иных городах до и после присоединения Средней Азии к России.

Анализ географии расселения евреев в Бухарском ханстве показал, что традиционно она была связана, во-первых, с городами с таджикским населением или в которых оно численно преобладало, во-вторых, с торгово-ремесленными центрами, особенно с теми из них, где существовало высокоразвитое текстильное производство. В узбекских городах Кокандского ханства до включения его в состав Туркестанского генерал-губернаторства проживали лишь единичные еврейские семьи, и только в Маргилане, согласно местному преданию, еврейская община существовала несколько столетий.

После образования Туркестанского генерал-губернаторства (1867) поток еврейской миграции из Бухарского ханства устремился в вошедшие в его состав города. Динамика численности в них бухарских евреев (и выбор ими самих городов) определялись уровнем и перспективами их развития как торговых или ремесленных центров. В начале XX в. еврейские общины существовали более чем в 30 городах, включая возникшие на месте русских военных укреплений и превратившиеся впоследствии в пункты транзитной торговли, через которые в степные районы направлялись российские фабричные товары. Однако предпочтение отдавалось городам, которые некогда входили в Бухарское ханство и где существовала для бухарских евреев привычная этнокультурная среда. Но и проживая в новых для них местах, они повсеместно сохраняли «бухарский стиль» в одежде и иных проявлениях бытовой культуры, что, как показывают наши полевые материалы, всегда подмечалось окружающим населением.

В третьем параграфе «Традиционная хозяйственная деятельность как механизм социокультурной адаптации» рассматриваются основные занятия бухарских евреев с точки зрения перераспределения профессиональных ниш, которое исторически сложилось между ними и окружающим населением и создавало общее для всех хозяйственно-экономическое пространство.

В одних специальностях (крашение шелка, посредническая торговля, изготовление золотых украшений, свечное дело, мыловарение, винокурение, шитье одежды на швейной машине и др.) бухарские евреи выступали как новаторы, независимо от того, принесли ли они свое мастерство в среднеазиатские города с территории своего прежнего проживания, или освоили его уже в позднее время. В силу традиции или религиозно-этических норм и предрассудков некоторые из этих занятий не были освоены соседними народами, но в качестве выполняемых «другими» были востребованы ими и включены в местную систему жизнеобеспечения. Ряд занятий бухарские евреи разделяли с таджиками и узбеками, но считались более искусными специалистами (лекари, парикмахеры, *созанда*). Другие профессии получили распространение у бухарских евреев благодаря тому, что у остальных горожан считались непристижными (чесание хлопка и мотание пряжи, обработка и окраска кож и т. п.). Любая область деятельности бухарских евреев на макро- и микроуровне, т. е. в масштабах общей экономической структуры и в частных бытовых аспектах, демонстрировала стратегию их адаптации и принципы сосуществования с окружающим населением, построенные на взаимозависимости и взаимодополняемости секторов профессиональной активности, что обеспечивало им стабильное положение в регионе.

Четвертый параграф «Сохранность этнокультурных границ». Устойчивые межэтнические отношения при сохранении каждой из участвующих в них групп своих этнокультурных границ невозможно без структурирования взаимодействия, без предписаний и запретов, регулирующих контакты (Ф. Барт). В мусульманском обществе сфера социальных контактов с иноверцами

регламентировалась набором правил, основы которых были заложены еще в арабском халифате в начале VIII в. В Средней Азии они включали ряд ограничительных мер и запретов и, в частности, касались костюма иноверцев, который по определенным элементам – меховой шапке, веревке на поясе, темному цвету халата – должен был отличаться от костюма местных мусульман. Однако, как показывает анализ социальной истории бухарских евреев (насколько позволяют это сделать немногочисленные источники), их положение в регионе было достаточно благоприятным. Строгое соблюдение евреями религиозных предписаний поддерживалось эмирским правительством и одобрялось населением, для которых незыблемость законов религии являлась опорой всего государственного строя, а следование им – естественной формой существования. И с этой точки зрения воспринимались ими поборники других конфессий. В свою очередь, соблюдение установленного порядка, включая законы, регламентирующие отношения с правоверными, гарантировали неприкосновенность и бухарским евреям.

Отдельные предписания лишь юридически закрепляли традиции, характерные для разных конфессиональных и этнических групп мусульманского мира в прошлом. Во всяком случае, «отличительные знаки» в костюме, на наш взгляд, принадлежат к такой категории (об этом в Главе II). В Средней Азии они не представляли собой какие-либо специальные детали костюма, как во многих других странах, а касались формы и внешнего вида головного убора, халата, пояса, т. е. таких компонентов костюма, которые и у других народов региона являлись этно- и локально маркирующими.

Дистанцированные отношения на разных уровнях и разного качества являлись обычной практикой межконфессиональных и межэтнических контактов в регионе. В структуре среднеазиатских феодальных городов представители разных этнических и конфессиональных групп имели свои «границы» и свое «содержание», и взаимодействие осуществлялось в релевантных ситуациях, преимущественно в производственной сфере, где у каждой группы была определенная «ниша». Поэтому положение бухарских евреев, формы их взаимоотношений с окружающим населением в целом отвечали общей системе социальной организации полиэтничных сообществ среднеазиатских феодальных городов. В большей части городов они проживали компактно, занимая отдельные кварталы, и прилагали все усилия, чтобы сохранить свою автономию (вопреки распространенному мнению, что их специально изолировали в них). Важным барьером для ассимиляции являлась эндогамия бухарских евреев, поддерживаемая окружающим населением.

Таким образом, создавалась ситуация, при которой «если люди соглашались с <...> предписаниями, нет необходимости, чтобы их соглашения по поводу кодов и ценностей простирались за пределы того, что релевантно для социальных ситуаций, в которых происходит взаимодействие» (Ф. Барт). У бухарских евреев это взаимодействие лежало в секторе социально-экономических отношений, который имел четкие регламентации и в котором был достигнут определенный компромисс.

Принимая и выполняя действующие правила, бухарские евреи получали право на религиозную неприкосновенность и самовыражение в других областях, которые данные правила не затрагивали. Этот момент чрезвычайно важен для понимания происхождения особенностей их мужского и женского костюма и его отличий от костюма окружающего городского населения, рассмотрению которых посвящены следующие две главы диссертации.

Во второй главе «Мужской костюм: структура и семантика» последовательно рассматриваются основные компоненты мужского костюма и путем сопоставления с аналогичными предметами в таджикско-узбекском костюме выявляются их особенности и природа происхождения у бухарских евреев.

Первый параграф «Рубахи и штаны». Эти виды одежды отсутствуют в музейных коллекциях и ни на одной из известных фотографий последней трети XIX – начала XX в. мужчины не изображены в одной натальной одежде или хотя бы таким образом, чтобы она была полностью у них видна. Таджики и узбеки, например, могли позировать без халата, будучи одетыми лишь в штаны и рубаху, особенно, если снимок делался во дворе дома (в городах ходить по улицам без халата считалось неприличным), в сельской местности, в рабочей обстановке. Но и при широко распахнутых полах верхнего халата – обычной для них манере его ношения – рубаха и штаны были достаточно заметны. У бухарских же евреев на снимках халаты почти всегда плотно запахнуты, что выдает совсем иную традицию их ношения. Лишь на немногих фотографиях можно заметить верхнюю часть рубахи и различить ткань, форму ворота и воротника. Однако, учитывая, что форма ворота и воротника в традиционных рубахах народов региона являлись первостепенными этно-локальными и хронологическими дифференциальными признаками, их анализ у бухарских евреев позволяет выявить определенную специфику рубах у бухарских евреев. Так, в конце XIX – начале XX в. они носили как распашные рубахи, так и нераспашные – с горизонтальным разрезом ворота и с треугольным вырезом, с воротником-стойкой и отложным воротником. Последние стали распространяться у таджиков и узбеков лишь в начале XX в., а на территории бывшего Бухарского ханства – не ранее 1920-х гг., остальные варианты ворота имели локальную и возрастную дифференциацию. Однако бухарские евреи носили рубахи не только такого фасона, который был принят в конкретной местности их проживания, но и в других районах, причем в костюме представителей разных возрастных групп бытовали и старинные рубахи с горизонтальным воротом, и новые модели. Подобное явление наблюдалось также в тканях, расцветка которых или характер полосатого узора могли не соответствовать местным вкусам. Уже в начале 1870-х гг. бухарские евреи широко использовали для рубах ситец с полосатым рисунком и в клетку, тогда как остальные горожане стали шить из него рубахи не ранее начала XX в. и только из сортов с привычным полосатым узором. Кроме того, бухарские евреи носили шелковые рубахи, тогда как по исламским нормам одежда из

чистого шелка, особенно нательная, считалась недопустимой для мусульманина.

Еще реже, чем рубахи, на фотографиях бухарских евреев можно увидеть штаны, и то лишь низ штанин (чаще штанины заправлены в сапоги). На одном из снимков на мужчине надеты штаны особого покроя из ткани в широкие разноцветные полосы – *эзори шим пахта*, которые остальные горожане в это время уже не носили. Их шили в пару к *гунпича* – рубахе на ватной подкладке, и они принадлежали к одним их архаических видов местной одежды, возможно, дольше, чем у таджиков, сохранившихся в костюме бухарских евреев.

Однако в 1920-1930-х годах рубахи и штаны традиционного покроя довольно быстро были заменены у них европейскими моделями, тогда как у пожилых таджиков и узбеков, особенно в сельской местности, они бытовали на протяжении всего XX в. Примечательно, что на снимках, где бухарские евреи изображены уже в брюках, но еще в традиционных халатах, полы халатов распахнуты. Вероятно, «закрытость» штанов (и вообще нижней одежды) относилась лишь к штанам старинного покроя и не распространялась на одежду, воспринятую из «чужой» культуры.

Во втором параграфе «Верхняя плечевая одежда» анализируются разные виды халатов традиционного туникообразного покроя бухарских евреев и камзол – одежда более сложного типа кроя.

Иллюстративные источники и музейные коллекции позволяют выделить четыре вида халатов у бухарских евреев: с тонким ватным слоем, без подкладки, легкие халаты на одной подкладке и *чакманы* – халаты из шерстяных тканей. Все они имеют аналоги в таджикско-узбекском костюме. Единственный вид халатов бухарских евреев, о котором источники не дают представления – это халаты, стеганные на вате. Они поздно появились у жителей равнинных оазисов, были заимствованы ими (вернее, сам тип стеганой одежды) из кочевой среды, и бухарские евреи оказались более консервативны в восприятии элементов тюркской культуры.

Халаты с тонким ватным слоем (*джома*), широкие и длинные, с длинными, зауженными внизу рукавами принадлежат к старинным видам верхней одежды не только бухарских евреев, но и таджиков. Однако именно их авторы конца XIX – начала XX в. называют в качестве одного из «отличительных знаков» в костюме бухарских евреев, имея ввиду не столько фасон, сколько расцветку ткани. Дело в том, что в это время у местного населения они уже не имели широкого бытования (на смену им пришли халаты, стеганные на вате) и сохранились лишь в костюме знати – их носили под золотошвейными и вышитыми шелком халатами и шили из нарядных тканей. У бухарских же евреев такие халаты традиционно были из тканей темных расцветок, однотонных или в узкую полоску. В таких халатах изображены на фотографиях и богатый торговец, и школьный учитель, и другие бухарские евреи разного возраста, что указывает на то, что они воспринимались ими как достаточно престижный вид одежды, несмотря на

«ненарядный», по отзывам европейцев, облик. Впрочем, в разных районах проживания бухарских евреев у местного населения существовали свои цветовые предпочтения. Поэтому расцветка халатов бухарских евреев по-разному воспринималась в тех или иных районах и контрастировала в основном с яркой расцветкой халатов жителей Бухары.

Халаты с тонким ватным слоем исчезают у бухарских евреев в 1920-1930-х гг., одновременно с распространением у них европейской одежды. Тогда же уходит другой вид халата – без подкладки (*яхтак*), который они носили в качестве нижнего или в домашней обстановке, хотя у таджиков и узбеков в качестве рабочей и повседневной одежды сохранялись на протяжении XX столетия, особенно в сельской местности и в костюме стариков. Известен всего один экземпляр такого халата у бухарских евреев, который экспонировался на Политехнической выставке 1872 г. в Москве и ныне хранится в РЭМ. Он сшит из кустарной хлопчатобумажной ткани *калами* в узкую белую и синюю полоску. *Калами* такой расцветки предназначалась у местного населения на траурные или стариковские халаты. Однако вряд ли устроители выставки хотели придать такой характер костюму бухарского еврея, в составе которого демонстрировался данный халат. Поэтому имела место либо ошибка экспозиционеров, либо в этом проявилась особенность использования тканей бухарскими евреями, выбор которых не зависел у них не только от локальных традиций мест проживания, но и от обычаев использования тех или иных тканей в костюме соседних народов.

Наиболее стойкое бытование получили у них легкие халаты на подкладке, также называвшиеся *яхтак*, – прямые, очень широкие и длинные, с зауженным к запястью длинным рукавом. Они известны и по самым ранним иллюстративным материалам XIX в., и по снимкам 1960-х–1970-х гг.: в них одеты пожилые бухарские евреи, исполнители фольклорных музыкальных произведений, религиозные деятели. Старинные халаты хранили, чтобы надеть на свадьбу сына (считалось, что так передается семейное благополучие), почти каждый бухарский еврей имел такой халат, сшитый из нарядных тканей, чтобы идти в нем на кладбище во время похорон.

У таджиков встречается еще одно название таких халатов – *мунисак* (*мурсак*), под которым известна также женская одежда архаичного типа, и которое применялось к ним как к наиболее старинным видам местных халатов. Ареал их распространения в конце XIX – начале XX в. был ограничен преимущественно крупными селениями и городами Бухарского ханства, где они входили в состав костюма мужчин пожилого и среднего возраста, представителей знати и служителей мусульманского культа. Однако подобные халаты можно увидеть на персонажах рисунков, сделанных европейскими путешественниками первой половины XIX в. в Персии – на купцах, шейхах и местных евреях. Таким образом, халаты на подкладке таджиков городов Бухарского ханства и бухарских евреев,

известные по этнографическим источникам, не только были близки по покрою к существовавшим некогда в иранской среде, но как и в Персии в первой половине XIX в., так и в Бухаре в конце XIX – начале XX в., они бытовали у представителей одних и тех же социальных групп, а также – у евреев. После революции, с исчезновением в Средней Азии социально-классовых разграничений, с упрощением костюма по количеству халатов и качеству тканей, широкие халаты рассматриваемого типа, которые больше маркировали социальный статус человека, чем имели практическое назначение, у таджиков и узбеков быстро выходят из употребления. И только у бухарских евреев они сохраняются в качестве одного из немногих предметных символов идентичности.

Примечательно, что все известные по иллюстративным источникам и музейным коллекциям халаты данного типа изготовлены у бухарских евреев из ценных сортов тканей, которые в социально ранжированном местном мусульманском обществе допускались только в одежде привилегированных слоев населения. Это указывает на нераспространение на них, как иноконфессиональную группу, его стереотипов и норм. Такие халаты они нередко шили из атласных полушелковых тканей, которые издавна вырабатывали в Бухаре и других городах, но в XIX в. использовались таджиками и узбеками преимущественно на чехлы для матрасов, одеял и подушек. Такие ткани предназначались для продажи в другие регионы и только изредка употреблялись для халатов чиновников и представителей знати. При этом у бухарских евреев они являлись самыми популярными как в мужском, так и женском костюме, и местное население называло их *атласи яхуди* - «еврейский атлас». «Еврейскими» называли также ткани с преобладанием в расцветке полосатого узора желтого цвета (в сочетании с узкими черными полосками) и в узкую темно-зеленую и синюю полосу. Одновременно евреи использовали такие знаковые в таджикско-узбекском костюме ткани, как *бекасаб* в темно-синюю узкую полосу на белом фоне и его высококачественную разновидность *банорас* (*бенорас*), которая шла на халаты служителей мусульманского культа и почтенных стариков, прежде всего, принадлежавших к *ходжа*. Однако у бухарских евреев халаты из этих тканей носили люди разного возраста и социального статуса. Кроме того, халаты у них были из чисто шелковых тканей, которые из-за особого отношения ислама к шелку в мужском костюме не имели массового распространения среди мусульман и применялись лишь в костюме высших слоев знати и суфийского духовенства. У бухарских же евреев из шелка мог быть не только верх халата, но и подкладка, тогда как у таджиков и узбеков шелковую подкладку ставили лишь на золотошвейные или вышитые парадные халаты; обычно же подкладка была хлопчатобумажной. В еврейских халатах шелковая подкладка могла сочетаться с верхом из менее дорогой полушелковой ткани, что демонстрировало не только иное отношение к шелку, но и к символическому значению верха и подкладки в халатах.

На подкладке из фабричной ткани некоторых халатов бухарских евреев, известных по музейным коллекциям (РЭМ), можно увидеть клеймо с названием фабрики на русском или европейских языках. В таджикско-узбекской одежде допускались только надписи, сделанные (вышитые) в арабской графике, причем лишь на особо знаковых предметах. Однако в бытовом сознании сакральной считалась надпись на любом языке, что исключало ее произвольное нанесение. В мировоззрении бухарских евреев, напротив, сакрально значимой являлась только надпись на иврите, и фабричное клеймо на подкладке передних пол халата служило свидетельством благосостояния владельца и дополнительным декоративным элементом халата.

Стремление сделать свой праздничный костюм наиболее нарядным проявилось также в бытовании у бухарских евреев халатов, украшенных золотым шитьем. Такой халат дарили мальчику на *бар-мицва* – обряд религиозного совершеннолетия, родственники невесты преподносили жениху, а по торжественным случаям надевали мужчины разного возраста и социального положения, включая раввинов. Однако у таджиков и узбеков в прошлом мужскую одежду, шитую золотом, носили лишь эмир и самые высшие сановники, которым такая одежда жаловалась вместе с ярлыком при назначении на должность. Для мусульманского же духовного лидера, костюм которого должны были отличать монохромность и светлые тона, такой наряд был абсолютно неприемлем. В массовый праздничный таджикско-узбекский костюм золотошвейные мужские халаты вошли лишь во второй половине XX в., представляя в настоящее время почти что обязательный элемент костюма жениха. В XIX – начале XX в. их бытование было ограничено жесткими правилами местного социального этикета, но на бухарских евреев они не распространялись.

Особый интерес представляет происхождение и бытование у бухарских евреев туникообразных халатов из шерстяных тканей – *чакман* (*чекман*), близких по покрою к легким халатам на подкладке. Чакман являлся старинным видом верхней одежды в Средней Азии, характерной в большей степени для кочевых и полукочевых народов, и оседлое население центральной части региона покупало их у кочевников. Но в конце XIX – начале XX в. у горожан появились чакманы из фабричных шерстяных тканей, которые они стали считать новой для себя одеждой, хотя, по данным письменных источников, в XVI в. чакманы из высококачественной шерсти носили представители аристократических кругов Бухары, Самарканда и Герата. Вероятно, после образования Бухарского ханства ввоз качественных шерстяных тканей прекратился, и мода на чакманы среди местной знати прошла, но возродилась в конце XIX в. благодаря импорту сначала английского сукна, а затем российских тканей. Тем не менее, можно полагать, что у бухарских евреев традиция бытования таких чакманов не прерывалась. Так, на одной из фотографий изображен юноша в чакмане из светлого сукна с вышитым на нем узором. Манера вышивать чакманы

отмечена в источниках XVI в., но совершенно не применялась в чакманах таджиков и узбеков ни из домотканины, ни из фабричного сукна. Поэтому бухарские евреи, очевидно, являлись единственными хранителями этого реликтового вида одежды, тогда как у остальных горожан в конце XIX в. он переживал этап «вторичного бытования».

Пример аналогичного явления дает история камзола в регионе – одежды со скошенными плечевыми швами, выкройными проймой и головкой рукава, приталенным силуэтом, с застежкой на пуговицы и прорезными карманами. Исследователи относят его появление в Средней Азии к концу XIX – началу XX в. и считают заимствованным из татарского костюма. Однако такое заключение применимо лишь к камзолам у таджиков и узбеков, о чем, в частности, свидетельствует то, что они существовали у них в одном варианте – с небольшим воротником стойкой, с запахом слева направо и застежкой от горла до талии на пуговицы с «воздушными» или прорезными петлями; шили их только из фабричных тканей (как и другие новые виды одежды, появившиеся у них в это время) – темных однотонных либо с редким полосатым или мелким растительным узором. Тем не менее, в камзолах бухарских евреев иллюстративные источники позволяют выделить не только такое оформление горловины, но и еще, по крайней мере, два: с горловиной, окантованной узкой полоской ткани и с шалевидным воротником из той же ткани, что и камзол, или из другого материала. Кроме того, еврейские камзолы могли запахиваться слева направо и наоборот, иметь силуэт прямой и сильно расклешенный книзу, для их пошива использовали почти все виды распространенных в то время в регионе тканей кустарного и фабричного производства, включая атласы и шелк с полосатым или абровым узором. Отличалась и манера ношения камзола. У таджиков и узбеков поверх камзола, обязательно подпоясанного, надевали один или несколько халатов туникообразного покроя, что говорит о том, что он не стал у них самостоятельным видом верхней одежды и, к тому же, в рассматриваемое время бытовал лишь в узкой социальной среде (у интеллигенции, чиновников, молодых людей из зажиточных семей). У бухарских же евреев камзол отмечен уже на фотографиях 1871 г., на детях и взрослых мужчинах, с верхним халатом и без халата, с поясом и без него, что свидетельствует о его самобытном развитии в их костюме. Привлекая данные исследователей по истории среднеазиатской одежды, основанные на анализе росписей Тохаристана и Согда VII – VIII вв. (Н. П. Лобачева) и средневековой миниатюры (Г. А. Пугаченкова, М. В. Горелик), а также этнографические материалы, свидетельствующие об использовании кроя камзолов в некоторых ритуальных одеждах, в диссертации доказывалось, что в раннее средневековье одежда приталенного силуэта широко бытовала среди оседлого населения региона, но позднее была вытеснена более свободной одеждой туникообразного покроя. Ее «возрождение» произошло на рубеже XIX – XX вв. и, возможно, под татарским влиянием. Однако, как показывает наше исследование, в свою очередь в татарский костюм камзол некогда

попал под среднеазиатским или шире – переднеазиатским влиянием. Но в костюме бухарских евреев он имел непрерывную традицию бытования и до «вторичного» распространения камзола в конце XIX в. в таджикско-узбекском костюме являлся характерной одеждой бухарских евреев.

В третьем параграфе «Пояса» рассматриваются происхождение и особенности бытования у бухарских евреев кушаков, поясных платков и ремней с пряжкой. Специальное внимание уделено архаичному способу опоясывания веревкой, известному и древним евреям, и в индоиранском мире, а также ее интерпретации в качестве одного из «отличительных знаков» в костюме иноверцев в мусульманском обществе.

Кушак и поясной платок имели у бухарских евреев не меньшее распространение, чем у таджиков и узбеков, хотя в костюме последних они являлись знаками принадлежности к исламу: кушак отождествлялся с чалмой и мог заменять ее, платок использовался в качестве молитвенного коврика. Однако эти представления возникли, очевидно, достаточно поздно, чтобы повлиять на их появление в костюме бухарских евреев, или кушак и платок входили в их костюм настолько давно, что представляли в нем самостоятельную традицию опоясывания, на что указывает также особая манера их ношения ими. Ремни же являлись принадлежностью еврейского костюма с древности – из кожи и узорных тканей, украшенные золотыми накладками, драгоценными камнями, вышивкой или золотым шитьем. Однако их бытование у бухарских евреев могло быть связано с традициями иранских народов, в костюме которых они прослеживаются по средневековым источникам и этнографическим памятникам. Как в далеком прошлом, так и в конце XIX – начале XX в., их носили высшие чиновники и правители; они входили в праздничный костюм богатых горожан. У бухарских евреев бытование нарядных поясов с пряжкой также зависело от материального положения владельца, но не определялось его социальным статусом.

Все виды поясов исчезли из их костюма вместе с одеждой традиционного покроя, а широкие халаты на подкладке, которые сохранялись дольше, не требовали опоясывания. Но до сих пор на халат, который одевают на похороны, или даже на европейский костюм в знак траура принято повязывать поясной платок, хотя уже таким образом, как это делают соседние народы.

В четвертом параграфе «Головные уборы» выявляются по источникам различные виды меховых шапок и шапок из ткани, дается их описание, специально рассматривается вопрос о головных уборах в качестве «отличительного знака» в костюме бухарских евреев и о запрещении им носить чалму. Сопоставляя данные разных источников, приходим к выводу, что чалма была традиционна для евреев; она сохранялась в XIX – начале XX в. также и у бухарских евреев, но в качестве обрядового головного убора.

Необоснованным оказывается и мнение о том, что меховые шапки являлись специальным «отличительным знаком». Во-первых, описания,

которые дают им авторы конца XIX – начала XX в., разноречивы, во-вторых, почти все виды шапок, известных у бухарских евреев по источникам, имеют аналоги у соседних народов. Так, наиболее часто упоминаемые в качестве «отличительного знака» шапки с конической тульей, крытой тканью и с меховой опушкой, в действительности являлись традиционными для населения Бухарско-Самаркандского оазиса, но к концу XIX в. вышли у него из бытования и были заменены чалмой. Поэтому головные уборы бухарских евреев в разных районах их проживания всегда чем-то отличались от тех, которые носило местное население – либо тем, что это была шапка, там, где преобладала чалма, либо формой и покроем самой шапки, – отчего все виды бытовавших у бухарских евреев шапок воспринимались европейцами как их обязательный «отличительный знак».

Характерными по покрою для бухарских евреев и не находящими аналогов у других народов Средней Азии рассматриваемого периода, являлись только шапки с околышем из черного каракуля и матерчатой тульей. В одних вариантах тулья имела остrokонечную форму, в других была небольшой и уплощенной. Первые, как можно предположить, являлись наиболее архаичными, восходящими к старинной персидской шапке *калансува*, и на известных снимках в них изображены обычно мужчины преклонного возраста. Вторые представляли ее более позднюю модель, сформировавшуюся в результате общей эволюции подобных головных уборов, направленной в сторону понижения высоты тульи (О. А. Сухарева). Ряд данных, которые подробно рассматриваются в диссертации, позволяет считать, что происхождение данного вида шапок у бухарских евреев связано с переднеазиатским периодом их истории.

Эта связь, но позднего времени, прослеживается также в шапках, сшитых целиком из черного каракуля, с узким околышем и почти плоским верхом, которые можно встретить на некоторых фотографиях бухарских евреев конца XIX – начала XX в. Такие шапки были популярны в конце XIX – начале XX в. среди персидских и афганских торговцев и ремесленников. Поэтому их появление у бухарских евреев могло быть обусловлено развитием торговых контактов между Средней Азией и ее восточными соседями в XIX в., в которых они принимали самое активное участие.

Таким образом, источники позволяют выделить у бухарских евреев несколько разновидностей меховых шапок, как аналогичных шапкам соседнего населения, так и имеющих традиции в старинных и более поздних персидских головных уборах, каждая из которых исторически сложилась в их costume.

Головные уборы из тканей в музейных собраниях представлены преимущественно тубетейками, причем нарядными вышитыми образцами – их дольше хранили в семьях и охотнее приобретали собиратели. По иллюстративным источникам о них можно судить только на основании тех снимков, которые сделаны в еврейских кварталах, на городских улицах бухарские евреи всегда появлялись в меховых шапках, в отличие от таджиков

и узбеков, которые носили тюбетейку в общественных местах не только с чалмой или теплой шапкой, но и в качестве самостоятельного головного убора.

На основании этих двух источников у бухарских евреев можно выделить три вида шапок из ткани, аналогичных таджикским и узбекским – *кулох*, *аракчин* и тюбетейки *каллапуш*. Отличительная особенность среднеазиатского *кулоха*, принадлежавшего к одному из архаических видов традиционных переднеазиатских головных уборов, – отсутствие околыша и сшивание его из четырех треугольных долек или из круга с вынутым сектором. Они были распространены преимущественно в Бухаре и Самарканде, в Ферганской долине считались заимствованными из Бухары и в конце XIX в. являлись головным убором только мужчин преклонного возраста и «вступивших на путь суфизма», а также представителей аристократии, у которых их шили из нарядных тканей. *Кулох* бухарских евреев представлял собой небольшую, почти облегающую голову шапочку из белой хлопчатобумажной ткани. Ее нижний край обшивали узкой полоской из той же материи, тогда как у таджиков и узбеков он либо не обшивался вовсе, либо отделялся узорной тесьмой. Эти отличия позволяют предполагать самостоятельный путь сложения или эволюции такой шапочки в костюме бухарских евреев.

Все другие виды шапок из ткани – *аракчин* и *каллапуш* не имели каких-либо принципиальных отличий в покрое от аналогичных им таджикско-узбекских головных уборов. *Аракчин* носили под верхним головным убором, и у бухарских евреев они были более распространены, чем у остального населения Бухары и Самарканда, поскольку являлись удобны для ношения под меховой шапкой, а не под чалмой, под которую мусульмане обычно надевали *кулох* или тюбетейку. Анализируя известные по иллюстративным источникам тюбетейки бухарских евреев, можно сделать главный вывод, что у них повсеместно бытовали их самые различные варианты, хотя у таджиков и узбеков они имели строгую локальную дифференциацию. Бытовали у бухарских евреев и золотошвейные тюбетейки *каллапуши зардузи*, которые у мусульманского населения носили главным образом знатные и состоятельные люди. Источники позволяют отметить бытование у бухарских евреев уже в конце XIX в. тюбетеек с уплощенным донцем, с донцем полусферической формы и квадратным, которые получили у остального населения широкое распространение только в послереволюционный период.

Характерным исключительно для бухарских евреев являлся лишь один вид тюбетеек – с круглым низким донцем и широким, выкроенным по косой околышем, сшитых из темного бархата. В них на фотографиях изображены юноши и девушки. Происхождение таких тюбетеек неизвестно, и аналогов им у других народов Средней Азии нет. Они могли являться для бухарских евреев как архаичным головным убором, так и новым, заимствованным, а факт их бытования у представителей разных половых групп расцениваться и как реликтовое явление времен отсутствия в народном костюме заметных

признаков половой дифференциации, и как инновация, которая появляется в одежде среднеазиатских народов в начале XX в., когда в женский костюм входят мужские тюбетейки, камзолы, сапоги на твердой подошве, являвшиеся до этого принадлежностью исключительно мужского костюма. Но в любом случае тюбетейки данного вида могут быть отнесены к числу немногих оригинальных элементов в костюме бухарских евреев рассматриваемого периода.

Пятый параграф «Обувь». Выявление видов обуви и, тем более, ее особенностей, характерных для бухарских евреев, представляет наиболее сложную задачу. На фотографиях персонажи изображены обычно либо по пояс, либо сидящими с тщательно прикрытыми лапами халата ногами, но и там, где показаны в полный рост, из-под длинной одежды обувь не всегда различима. Источники позволяют выделить только три вида обуви – кожаные сапоги на жесткой подошве *муза*, сапоги на мягкой подошве *махси* и туфли с низкой пяткой *кави*, *кауш*, которые носило и остальное городское население. Единственным видом обуви, которой у бухарских евреев, очевидно, никогда не было, это сапоги *мирза-и* с высоким и узким каблуком, предназначавшиеся для верховой езды, поскольку иноверцам было запрещено передвигаться верхом. А. Борнс (1840-е гг.) упоминает также о том, что иноверцам было запрещено носить чулки / носки. Но мотивация этого запрета неясна, а на фотографиях конца XIX – начала XX в. в каушах, одетых на босую ногу, можно увидеть и бухарского еврея, и мусульманина.

Возможно, некоторые различия все же существовали в отношении к «босоногости». Так, мусульмане могли выходить на улицу в одних каушах только недалеко от дома, и в городах обычно в таком виде встречались лишь молодежь и простолюдины. Нельзя было ступать босыми ногами или в обуви, в которой ходили по земле, на молитвенный коврик. Однако на фотографиях бухарских евреев босым изображен раввин за совершением молитвы и один из участников свадебного обряда, несмотря на то, что тот происходит во дворе дома; на остальных мужчинах–участниках данного обряда надеты мягкие сапоги *махси* и *кауши*. В то же время на некоторых снимках можно увидеть в *махси* и *каушах* мужчин, совершающих молитву, а также сидящих в помещении, хотя по традициям мусульманского населения *кауши* являлись исключительно уличной обувью и их полагалось снимать даже если молились под открытым небом. Поэтому носки и мягкие сапоги *махси* становились своего рода знаком мусульманской культуры, что, вероятно, и отразилось на запрещении иноверцам в Средней Азии открыто носить носки или на предосудительном отношении к этому среди наиболее фанатичной части мусульманского общества. Вместе с тем, в древнееврейской традиции существовало несколько отличное от мусульманского отношение к «разутости»: священники служили в храме босыми, ходить босыми являлось знаком траура (ср.: у таджиков и узбеков, напротив, *махси* и *кауши* являлись обязательными элементами траурного костюма) и в целом выражало смирение и покорность. Возможно, в таком

значении воспринимали «босоноготь» и бухарские евреи, но в то же время, они не переносили на свою обувь значений, принятых у мусульманского населения. У них раньше, чем у таджиков и узбеков, распространилась фабричная обувь, поскольку из-за фабричного клейма на подошве мусульмане долго отказывались ее носить. Как и на примере сохранения фабричного клейма на ткани подкладки халатов, приведенного выше, в данном случае проявлялась разница религиозных позиций, определявшая, наряду с культурно-историческими особенностями, своеобразные черты традиционного костюма бухарских евреев.

Обобщая и систематизируя многочисленные, разные по содержанию, качеству и происхождению различия, которые позволило выявить сопоставление компонентов мужского костюма бухарских евреев и таджиков и узбеков в районах их совместного проживания, можно сформулировать следующие основные положения:

- рассмотренные виды одежды, головных уборов, обуви не дают оснований предполагать существование локальных вариантов в костюме бухарских евреев, тогда как костюм окружающего населения имел в рассматриваемое время ярко выраженную локальную дифференциацию;
- не выявлены сословно-социальные различия, поскольку те или иные предметы костюма могли носить представители разных категорий, у которых их качество и ценность определялись имущественным положением, а не нормативно-этикетными стереотипами, как в мусульманском обществе;
- слабо представлены возрастные особенности в костюме, хотя в костюме соседнего населения они выражены достаточно отчетливо;
- общим для костюма бухарских евреев всех локальных групп являлось преобладание в нем «бухарского стиля», т. е. наличие сходных по покрою или форме предметов одежды и головных уборов с бытовавшими в костюме таджиков и оседлых узбеков Бухарского оазиса;
- различия проявлялись в видах и расцветке тканей, в манере опоясывания, ношения камзола и халата, обуви, в степени распространенности тех или иных головных уборов;
- характерной особенностью костюма бухарских евреев рассматриваемого времени является сохранение в нем ряда элементов, которые у окружающего населения уже встречались редко или совсем вышли из бытования (халаты с ватным слоем, меховые шапки), либо переживали «вторичное бытование» (камзол, чакман);
- большинство из архаичных элементов по времени и территории происхождения соотносятся с элементами средневекового средне-переднеазиатского костюма, т. е. восходят к периоду, когда население Бухарского ханства и Передней Азии были объединены общими государственными и культурными границами;
- общие черты прослеживаются в костюмах бухарских евреев и мусульманской знати, которые являлись следствием особого социального

положения (хотя и обусловленного разными причинами) представителей этих групп в мусульманском обществе;

– наряду с архаическими чертами в costume бухарских евреев присутствует тенденция к инновациям (раннее распространение фабричных тканей и одежды европейского фасона), поскольку они не были ограничены рамками стереотипов и норм, определявших эволюцию таджикско-узбекского костюма;

– ряд специфических особенностей в costume демонстрирует этические различия в мировоззрении бухарских евреев и мусульман: отношение к «открытости-закрытости» нижней одежды, к «босоногости», к семантическим функциям верха и подкладочного материала на халатах, к допустимости надписей на одежде, к использованию в ней шелка.

Третья глава «Женский costume: структура и семантика» посвящена описанию и анализу основных компонентов женского костюма – штанов, платьев, верхней плечевой одежды, головных уборов, обуви и украшений.

Первый параграф «Поясная одежда (штаны)». Сведения в литературе о штанах бухарских евреев ограничены информацией, что они, как и у остальных народов Средней Азии, являлись обязательной частью традиционного костюма и имели такой же покрой; в музейных коллекциях они не представлены и не видны на персонажах ни одной фотографии. Однако последнее как раз отражает особую манеру ношения ими штанов, на которую обращали внимание все наши информанты: бухарские еврейки, в отличие от таджичек и узбечек, всегда заправляли штанины в сапоги или чулки. Правда, еще в начале XX в. так поступали все жительницы Самарканда и Бухары, но позднее мода изменилась, и штанины стали делать из нарядных тканей, отделять низ узорной тесьмой, по характеру которой и сегодня можно отличить представительниц тех или иных этнолокальных групп. Бухарские еврейки не переняли новую манеру ношения штанов и вплоть до перехода на европейский costume сохраняли старинную, характерную еще в конце XIX в. для таджичек и узбечек.

Во втором параграфе «Платья» рассматриваются разновидности этого вида одежды по покрою и особенностям бытования у разных возрастных категорий, специальное внимание уделяется своеобразию тканей.

Платья бухарских евреев имели туникообразный покрой *тугри*, обычный для среднеазиатской традиционной одежды, и отличались значительной шириной стана и рукавов, что было в целом характерно для жительниц Бухары. Появление в регионе таких платьев исследователи среднеазиатского костюма относят ко второй половине XIX в., считая, что им предшествовали платья более узкие и с зауженным к запястью рукавом. Однако широкие платья были известны евреям с древности: после вавилонского пленения они заимствовали их у халдеев, а длинные рукава переняли у персов (Г. Вейс). Подобные платья, носили иранские еврейки в начале XVII в. (Ф. Котов), и еще в 1920-х гг. они сохранялись в иранском старушечьем costume и у жительниц периферийных районов Ирана (Ф. Д.

Люшкевич). Эти и другие факты указывают, во-первых, на переднеазиатское происхождение таких платьев, во-вторых, на их традиционность для женского костюма евреев, что, вероятно, сказалось на устойчивости их бытования, особенно в обрядовом костюме; платья других фасонов (с зауженным рукавом или на кокетке), которые в разные периоды бытовали у таджичек и узбечек, у них распространения не получили.

Платья бухарских евреек имели горизонтальный или вертикальный разрез ворота, обычно характерные у таджичек и узбечек, соответственно, для девичьего и женского платья. Однако у бухарских евреек, как показывают иллюстративные источники, строгой дифференциации на женские и девичьи платья 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. Кроме того, в еврейском девичьем костюме существовала манера надевания одного платья на другое, что у таджичек и узбечек допускалось только для замужних женщин. Эти факты могут быть объяснены либо тем, что архаическое деление на возрастные группы у бухарских евреев было выражено не столь отчетливо, как, например, у таджиков, у которых процесс стирания возрастных различий и появление в девичьем костюме платьев с женским воротом приходится уже на послереволюционный период, либо различными критериями к определению возрастных границ и социального 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 рождением детей; в еврейской традиции – с возрастом религиозного совершеннолетия (*бат-мицва*), т. е. в 12 лет. Поэтому распространение в костюме девушек «женских» черт, в частности, платьев с женским воротом, манеры носить одновременно два платья, 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 разграничения социально-возрастных категорий, по крайней мере, девушек и молодых замужних женщин.

Бухарские еврейки носили одновременно только два платья и осуждали манеру таджичек надевать их как можно больше. У них не существовало различий в фасоне (по форме ворота) и тканях верхнего и нижнего платья и при необходимости меняли их местами. У таджичек самым нижним могло быть только белое / светлое хлопчатобумажное платье, поскольку расцветке и качеству ткани, которая соприкасалась с телом, придавали магическое значение. Рукава нижнего платья в праздничном наряде они заворачивали поверх рукавов верхнего, и их светлый тон подчеркивал яркость его расцветки. У бухарских евреек нижнее платье могло быть как из тканей самых разных цветов, так и из шелка. Но его рукава не выпускали наружу, и оно практически было скрыто от постороннего взгляда. Эта манера, наряду с обычаем скрывать штаны, указывала на особое отношение к пониманию

«закрытости» одежды, аналогичному тому, которое было представлено в мужском костюме, и отражало этические воззрения бухарских евреев.

Горловина в платьях с вертикальным разрезом ворота оформлялась двумя способами – стоячим воротником и планкой с застежкой на пуговицы / кнопки или имела треугольный вырез, который оформляли узорной строчкой на швейной машине либо нашитой декоративной полосой *нешкурти кашидузи*, золотошвейной или вышитой шелком, которая у бухарских евреев отличалась большей длиной, чем у таджичек и узбечек, доходя почти до края подола. Такие платья сохранялись у бухарских евреев всех возрастов еще в начале XX в., а в праздничном костюме до 1950-1960-х гг., тогда как у остальных горожанок в это время их носили только старухи, но уже без декоративной полосы.

Отделка одежды декоративной машинной строчкой получила распространение в городском костюме в конце XIX в., и хотя была не так нарядна, как ручная вышивка, считалась модной, поскольку швейные машины тогда только входили в обиход. Бухарские евреи стали прибегать к такому способу оформления одежды раньше, чем остальное население, и, возможно, благодаря им он первоначально и получил распространение в Средней Азии. Они первые овладели навыками шитья на швейных машинах, которые, как считается, были завезены в Среднюю Азию именно ими, и в Бухаре, например, составляли основное число портных, работавших на них. Платья бухарских евреев конца XIX – начала XX в., известные по музейным коллекциям, почти всегда сшиты на машине, тогда как таджикские и узбекские имеют в основном лишь машинную отделку ворота или подола.

Дольше всего в костюме бухарских евреев сохранялись платья с воротником-стойкой. Их и сегодня иногда надевают на свадьбу матери и сестры жениха и невесты (поверх одежды европейского фасона). Они появились в регионе в 1880-х гг., но первое время считались «неприличными» и распространились в таджикско-узбекском костюме только в 1920-х гг. Однако у бухарских евреев такие платья широко бытовали уже в конце XIX в., в девичьем и женском костюме, хотя у остальных горожанок первоначально их носили лишь замужние женщины.

Различия существовали также в оформлении застежки и стойки. Если у таджичек и узбечек со временем стойку стали отделять оборкой *пар пар*, то у бухарских евреев она так и оставалась без отделки. Первые носили такие платья преимущественно как нижние, бухарские еврейки – как верхние либо надевали два платья одинакового фасона. Особо следует отметить, что платья евреев могли иметь вертикальный разрез с планкой не только спереди, но и сзади, и переворачивались, если пачкалась одна из сторон, тогда как у соседних народов это считалось плохой приметой и даже опасным для человека. Однако исследователи отмечают такой способ ношения рубах в Туркмении у джемшидов, одного из ираноязычных народов, основной массив которых расселен на северо-западе Афганистана и северо-востоке провинции Хорасан современного Ирана, с территорией которых связано

происхождение и бухарских евреев. Поэтому подобный способ мог сохраняться как традиция, унаследованная ими из переднеазиатского периода своего исторического прошлого.

Платья с воротником-стойкой сохранялись у бухарских евреек не только в костюме, который они надевали по семейным торжествам, но и как религиозно-обрядовые – такой фасон имеют все известные по музейным коллекциям и фотографиям конца XIX – первой половины XX в. платья, предназначенные для праздника Йом Киппур. Однако, очевидно, не форма ворота заставляла бухарских евреек считать такие платья «своими», сохранять на протяжении длительного времени и использовать в повседневной и ритуальной практике. Известны, например, еврейские платья смешанного типа, в которых стойка сочеталась с прямым разрезом ворота на груди, оформленным декоративной полосой *пешкурта*. Первостепенное значение имел общий силуэт – широкий и с широкими длинными рукавами, который и сегодня бухарские еврейки, независимо от места проживания, в первую очередь называют в качестве отличительной особенности своих традиционных платьев.

Отмеченное своеобразие платьев бухарских евреек по крою и бытованию дополняет характер тканей. Многие из них не использовались таджичками и узбечками или использовались у представительниц отдельных социальных групп. Наиболее традиционным для еврейских платьев был шелк, и считалось, что хотя бы одно такое платье должно быть в гардеробе даже самой бедной бухарской еврейки. Популярными были атласные ткани, шелк с переливчатым эффектом (разные по цвету уток и основа), в клетку и шелковая ткань *халель*, *халили*, вытканная из тонких нитей, полученных из неотваренной грежи путем сухой размотки коконов, и орнаментированная способом перевязки *абри бандан*, которые у таджиков и узбеков шли только на чехлы для одеял и матрасов. Использовались на платья также ткани (по видам и расцветке), какие шли на мужские халаты, что исключалось у соседних народов, у которых разграничение мужского и женского пространства подчеркивалось в т. ч. различием тканей в одежде, особенно, в верхней. Излюбленными цветами в еврейских платьях были красный и желтый, тогда как в таджикско-узбекском costume рассматриваемых районов монохромные ткани вообще были редкостью, а одноцветные желтые не применялись вовсе. Однако красный цвет, а также близкие к нему по спектру коричневый и желтый, исключались в еврейском траурном costume, но у соседнего населения красный мог быть в полосках тканей траурной одежды молодых людей.

Таким образом, платья бухарских евреек имеют целый ряд особенностей в манере ношения и отделке, сроках и возрастной среде бытования, в видах, в расцветке и узорах тканей, что позволяет рассматривать их как самобытный, если не по происхождению, то по форме бытования, вид одежды в традиционном costume бухарских евреев.

В третьем параграфе «Верхняя плечевая одежда» рассматриваются особенности бытования у бухарских евреек халатов, аналогичных по покрою мужским халатам с тонким ватным слоем, *калтачи* и камзола.

В конце XIX – начале XX в. халаты являлись у бухарских евреек домашней одеждой, изготавливались из простых тканей, поэтому не встречаются на фотографиях этого периода и отсутствуют в музейных коллекциях. Они известны лишь по ранним снимкам из Туркестанского альбома (1871). Однако привлекает внимание сам факт наличия халатов в костюме бухарских евреек этого времени, поскольку в таджикско-узбекский костюм они входят только в самом конце XIX в., сначала в костюм девушек и лишь позднее – женщин, заменив в нем старинную верхнюю распашную одежду *калтача* (*мунисак*), т. е. тогда, когда начинают выходить из употребления у бухарских евреек. Халат, подобный мужскому, очевидно, представлял у них реликтовый элемент. Универсальность одежды для обоих полов О. А. Сухарева определяет как глубоко архаическую черту, и *калтача* – сугубо женская одежда возникла уже в результате половой дифференциации в костюме. У бухарских евреев вытеснение халата *калтачой* так и не завершилось: оба вида одежды в XIX в. бытовали у них одновременно, хотя *калтача* несколько дольше, и в конце XIX – начале XX в. она еще входила в праздничный костюм евреек. Учитывая последовательность смены видов верхней женской одежды, и по аналогии с ее эволюцией в еврейском костюме, можно предположить, что появление халата в конце XIX в. у таджичек и узбечек также не было абсолютно новым явлением: очевидно, он некогда входил и в их костюм, но в процессе формирования в нем «женских признаков» был заменен *калтачой*. В конце XIX – начале XX в. халаты в женском таджикско-узбекском костюме переживали «вторичное бытование», войдя в него уже в качестве заимствованного из мужского костюма – появлением «мужских» черт в местном женском костюме характеризуется начавший в это время новый период его эволюции (О. А. Сухарева). У бухарских же евреек к концу XIX в. халаты наоборот исчезают из костюма и воспринимаются ими как признак «отсталости».

Отметим, что предложенная версия истории халата в женском городском костюме находит аналогии в истории мужского камзола и чакмана – «вторичности бытования» этих видов одежды в конце XIX – начале XX в.. Неоднократность подобного явления, с одной стороны, позволяет видеть в нем такую закономерность в развитии бухарско-еврейского костюма, как длительное сохранение в нем архаических элементов, с другой – дает дополнительные данные для исследования городского таджикско-узбекского костюма.

Калтача отличалась от халата отсутствием воротника и ластовиц, глубоким овальным вырезом на груди и собранными в густые сборки под рукавами боковинами. Примечательно, что исследователи среднеазиатского костюма специально отмечали, что бухарские еврейки ее не носили (Ф. Д.

Люшкевич, О. А. Сухарева), несмотря на то, что те изображены в ней на многих фотографиях последней трети XIX – начала XX в. *Калтача* входила у них в нарядный костюм женщин разного возраста, а сшитая из тканей «траурной» расцветки, – в траурный: ее носили родственницы умершего, проживавшие с ним в одном доме, в течение первых семи дней траура. Однако у таджиков и узбеков *калтача* в конце XIX в. бытовала уже только в выходном костюме пожилых женщин и в костюме невесты, а с начала XX в. – как траурная, и в этом качестве сохраняется до настоящего времени. У бухарских евреек *калтача* не проходила подобных эволюционных стадий и просто вышла из бытования, как и многие другие виды традиционной одежды, в 1920-х гг.

Камзол бухарских евреек представлен в музеях единичными экземплярами и редко встречается на фотографиях конца XIX – начала XX в., хотя в женском таджикско-узбекском городском костюме, в отличие от мужского, он получил в это время самое широкое распространение и имел несколько вариантов покроя. У бухарских евреек известен только один – с зауженным в талии и расклешенным книзу силуэтом, с шалевидным отложным воротником и застежкой на пуговицы с воздушными петлями, с прямыми неширокими рукавами и прорезными карманами. По покрою он принадлежал к самым ранним вариантам камзолов таджичек и узбечек, но появился у евреек раньше, чем у них. Так, на снимках конца XIX – начала XX в. в камзол одеты еврейки разного возраста, тогда как у таджичек и узбечек камзол в это время он был распространен в костюме лишь молодых замужних женщин. Кроме того, в Самарканде шалевидный отложной воротник на женских камзолах появляется только к концу первого – в начале второго десятилетия XX в., но на камзолах евреек, судя по фотографиям, он уже в конце XIX в. имел такую форму. Разделяя точку зрения исследователей среднеазиатского костюма, что камзол появился у местных женщин под влиянием мужских камзолов, мы полагаем все же, что бухарские еврейки заимствовали его именно у мужчин – бухарских евреев, для которых, как отмечалось, он был типичен. Очевидно, поэтому камзол существовал у евреек только в том варианте, какой считался наиболее характерным для еврейских мужских камзолов. Расклешенные в подоле камзолы еврейки Самарканда, например, носили по праздникам на протяжении всего XX столетия и забирали их с собой, эмигрируя из Средней Азии в 1990-х гг. Как показывают наши материалы, подобная устойчивость в костюме не была свойственна тем видам одежды, которые бухарские евреи заимствовали у соседнего населения в относительно позднее время, все отмеченные выше «архаизмы» уходят своими корнями в историческое прошлое среднеазиатского, и прежде всего бухарского (в широком территориально-культурном значении) и персидского костюма.

Четвертый параграф «Паранджа». Несмотря на то, что паранджа являлась в Средней Азии своего рода символом мусульманской женщины, ее «разрешалось» носить женщинам других вероисповеданий, что

свидетельствует о том, что такое значение она получила сравнительно поздно. Бухарские еврейки, несомненно, заимствовали ее у соседнего населения, поскольку ни религия, ни традиции древнего еврейского костюма не требовали от евреек скрывания от посторонних лица и фигуры. Однако ее бытование имело у них ряд отличий. Так, поскольку у бухарских евреев не было женского затворничества и института избегания, в котором паранджа выполняла функции магической защиты женщины, и в своих кварталах они носили ее, не закрывая лица; невеста надевала паранджу только во время обряда бракосочетания и переезда в дом мужа, причем без лицевой занавески. В других обрядах паранджа не использовалась, хотя у таджиков и узбеков она фигурирует еще в целом ряде свадебных обрядов, а также ее накидывали на носилки с умершей женщиной, паранджой закрывалась женщина *мурдашу* - обмывальщица покойных после завершения своей работы. Разные мировоззренческие позиции, которые лежали в основе и бытовых ситуаций, и обрядовых действий, определяли различия в бытовании паранджи у евреек и мусульманок.

Вместе с тем, паранджа в комплекте с волосяной сеткой для лица *чачван* прочно утвердилась у бухарских евреек в costume, в котором они появлялись среди мусульман. Однако, если таджички и узбечки скрывались под ней от взглядов посторонних мужчин независимо от их этнической и религиозной принадлежности, то бухарские еврейки, не закрывающие лица ни перед своими мужчинами, ни перед европейцами (например, фотографами), закрывались таким образом только от мужчин-мусульман и, возможно, мусульманского населения в целом, с чем и связано ее устойчивое бытование у них. При этом паранджа являлась у евреек не только частью «внешнего», предназначенного для мусульманского окружения уличного костюма, но и одним из нарядных его элементов. У таджичек и узбечек их обычно шили из темных и довольно простых тканей, что отвечало цели «обезличивания» женщины – одного из средств ее магической защиты. Все известные еврейские паранджи, напротив, сшиты из парчи и дорогого бархата, часто с шелковой подкладкой, что подчеркивало индивидуальность их обладательницы.

В пятом параграфе «Головные уборы» рассматриваются матерчатые шапочки разной формы, сложносоставные уборы с чалмой и платки как самостоятельный головной убор.

Обзор матерчатых шапочек мы начинаем с описания тюбетеек и выяснения причин их бытования в конце XIX – начале XX в. одновременно в мужском и женском костюмах, как у таджиков и узбеков, так и у бухарских евреев. Анализ известных по литературе данных и сопоставление их с материалами других источников по бухарским евреям, позволяет сделать вывод, что женские тюбетейки являлись поздней модификацией старинной женской шапочки с высоким околышем *туппи*. У бухарских евреек ее золотошвейный вариант, который они называют *туппи тос*, сохранялся еще в 1930-1940-х гг.: их носили девушки, новобрачные в течение года или до

рождения ребенка, а также надевали пожилые женщины по религиозным праздникам или отправляясь в синагогу, причем в домашней обстановке, как и девушки, носили ее без платка. Их привозили из Афганистана, где они бытовали у местных горожанок до начала XX в.

Типичным для них являлись также платки треугольной формы из сетчатой ткани, расшитые блестками – *румоли пулакчи*, которые поступали из Ирана. Такой платок надевала невеста во время бракосочетания непосредственно на голову, новобрачная носила его поверх *туппи тос*, перекрестив концы под подбородком, и завязав их сзади на шее. На связь таких платков с иранской традицией дополнительно указывает то, что подобные платки, но большего размера, бытовали также в costume бухарских ирони.

Характерной для бухарских евреек была манера ношения двух платков: нижний – *дурра румол* – был небольшого размера и, закрывая лоб, завязывался высоко на темени, концы верхнего большого платка *сарбанд*, сложенного по диагонали, обводили вокруг шеи и завязывали сзади. У таджичек и узбечек, наоборот, верхним был платок меньшего размера, а концы большого платка оставляли висящими на груди или один конец закидывали назад. Манеру повязывания *дурра румол* и сам платок Р. Я. Рассудова соотносит с налобными повязками, известными в регионе со времени правления греко-бактрийских и кушанских царей; налобные повязки-диадемы известны и в древнееврейском costume. Расположение *дурра румол* в головном уборе бухарских евреек и нарядность тканей (парча, узорный шелк), из которых их делали, особенно демонстрирует их сходство с повязками в виде ленты-диадемы, украшенной камнями или шитьем, которые охватывали лоб и волосы знатных евреек в древности.

Генетически с *дурра румол* связаны золотошвейные платки–повязки *пешонабанд зардузи*, которые хотя и бытовали у состоятельных таджичек и узбечек, но у бухарских евреек получили наибольшее распространение, являясь и сегодня почти обязательным головным убором еврейских *созанда* – исполнительниц фольклорных музыкальных произведений.

Особенности происхождения и бытования *туппи тос*, *румоли пулакчи*, *дурра румол* и его золотошвейного варианта *пешонабанд* демонстрируют глубокую традиционность и самобытность этих головных уборов в женском costume бухарских евреев. Другие виды головных уборов были общими с соседним населением, однако получили у бухарских евреек некоторые специфические особенности.

Так, у них дольше сохранялись в головном уборе шапочки с наконником *култанушак*, причем украшенные золотым шитьем или вышивкой шелком, тогда как у остальных горожанок в конце XIX–начале XX в. они являлись старушечьими и имели самый простой вид. Бухарские еврейки разного возраста носили *лачак* (полотнище белой ткани, которое в сложносоставном уборе с чалмой закрывало грудь) и чалму еще в начале XX в., хотя у таджичек и узбечек в это время они представляли исключительно

старушечьи или обрядовые (в обряде *саллабандон*, который проводят после рождения у женщины первого ребенка) уборы. На фотографиях бухарских евреек в Туркестанском альбоме (1871) представлено такое разнообразие уборов из платков с чалмой, какое в то время уже не встречалось у городских таджичек и узбечек (и не упоминается в литературе). В послереволюционное время все головные уборы, общие с соседним населением, у бухарских евреек первыми выходят из бытования и дольше сохраняются только те, которые они считали «своими» - *туппи тос*, *румоли пулакчи*, налобный платок *дурра* и золотошвейный *пемонабанд*. На фотографиях 1930-х гг. уже можно видеть даже весьма пожилых евреек в одном платке, по-девичьи завязанном на затылке, тогда как пожилые таджички и узбечки не ходят так даже сегодня.

Ношение одного платка являлось общей чертой девичьего костюма бухарских евреев и соседнего населения в конце XIX – начале XX в., причем первоначально мода на них распространилась среди евреек. Они повязывали его так, как было принято в Бухарско-Самаркандском оазисе, располагая узел высоко на затылке, хотя в Ферганской долине и в Ташкенте в конце XIX в. остальные горожанки делали узел почти на шее. Раньше среди евреек распространились и фабричные платки. Специфичными для бухарских евреек являлись платки из тонкой кустарной ткани *халили*, орнаментированные способом перевязки и с набивным узором – *калгаи*, которые они носили также в траурном костюме. Местное население добавляло к названию таких платков «еврейские», не только по бытованию, но и потому, что их производством занимались в XIX – начале XX в. главным образом бухарские евреи (вырабатывали ткань, окрашивали ее). Это было искусство, которое они принесли из персидского мира.

Пятый параграф «Обувь». Источники дают представление о трех видах традиционной обуви – сапогах на мягкой подошве *махси* и на твердой подошве *муза*, а также *каушах* – туфлях с низким задником. Наибольшее распространение имели кауши, которые бухарские еврейки носили с длинными узорными вязаными носками или чулками. Остальные горожанки в конце XIX – начале XX в. полностью перешли на мягкие сапожки, но у евреек мода на чулки ручной вязки и сменившие их фабричные, которые носили уже не с *каушами*, а с обувью европейских моделей, оказалась устойчивой. Если мусульманское население к середине XX в. уже не так строго относилось к тому, что женщины стали надевать обувь на голую ногу, то для бухарских евреек, особенно пожилого и среднего возраста, чулки всегда оставались непременной частью костюма.

Махси, судя по фотографиям, бытовали у них меньше, чем у таджичек и узбечек, и не являлись, как у тех, обязательными в свадебном и траурном костюме: на снимках и свадебных, и похоронных обрядов еврейки одеты или в *кауши* с носками, или в сапоги на твердой подошве. Но в праздничный костюм входили нарядные *махси*, сшитые из бархата и украшенные золотым шитьем, какие в конце XIX – начале XX в. носили лишь знатные и

состоятельные горожанки, а также вошедшие в моду в начале XX в. *махси амрикон* («американские махси»), которые шили из лакированной черной кожи. Такой же крой, как *махси*, имела у бухарских евреек обувь, сшитая из ткани, которую они надевали на Йом Киппур.

Сапоги *муза* традиционно являлись мужской обувью и в женский таджикско-узбекский костюм входят только в XX в. Но у бухарских евреек они известны уже по фотографиям 1871 г. Появившиеся в конце XIX в. женские сапожки на низком каблуке, сшитые из разноцветных кусочков кожи в технике узорной мозаики, которые привозили из Казани, вероятно, также первоначально распространились именно у евреек, т. к. представляли привычный для них тип обуви. Импортная обувь вообще широко бытовала у бухарских евреев, которой они отдавали предпочтение в праздничном и нарядном костюме.

В шестом параграфе «Украшения» рассматриваются украшения на головной убор и височные, ушные и носовые серьги, нагрудные украшения и браслеты бухарских евреек. По форме они существенно не отличались от таджикских и узбекских. Бухарские евреи заказывали украшения не только у своих ювелиров, но и таджикских, так же как и соседнее население обращалось к услугам евреев, известных своим ювелирным мастерством. Поэтому мы останавливаемся на описании тех украшений из представленных в музеях и на фотографиях конца XIX – начала XX в., которые имеют некоторые особенности, а также на общих отличительных моментах.

Так, первое, что привлекает внимание при анализе украшений на фотографиях бухарских евреек, это наличие одних и тех же по форме и составу изделий в костюме молодых женщин, средних лет и совсем юных девушек. У таджиков, например, независимо от материального и социального статуса семьи, девушкам до брака не полагалось носить много и дорогих украшений, тем более «женских», а набор украшений сокращался с рождением у женщины первого ребенка. Однако у евреек возрастные границы группы, для которой был характерен определенный и единый набор украшений, составляли от 12-13 до 40-45 лет, охватывая период фертильности женщины и совпадая с началом ее религиозного совершеннолетия (так же, как и начало ношения «женских» платьев). Другой особенностью является преобладание у них изделий из чистого золота или с золотыми накладками, с крупными драгоценными камнями и жемчугом, тогда как у таджиков и узбеков предпочтение традиционно отдавалось серебру, которое наделялось магико-охранительными и благопожелательными функциями.

Одно из специфичных украшений на головной убор (представлено только на фотографиях) состояло из круглого, сплошь покрытого вставками из камней металлического основания с многочисленными длинными подвесками вокруг, которое крепилось на макушку девичьей шапочки *туппи*. Сведения о его бытовании у таджиков и узбеков в городах, где жили в рассматриваемое время бухарские евреи, отсутствуют, но оно напоминает

архаичный вариант головного украшения *такья дузи* узбеков Хорезма. О том, что некогда еврейские общины были и в Хорезме, имеются только косвенные данные (относятся к V в.), поэтому наличие у евреек старинного хорезмского украшения может рассматриваться как дополнительное свидетельство этой мало известной страницы в их истории. В районах проживания бухарских евреев традиция украшать ювелирными изделиями девичьи шапочки отсутствовала, хотя исследователи (Г. П. Васильева) прослеживают ее в древнеиранской культуре.

Среди известных у таджичек и узбечек украшений на головной убор, источники по бухарским евреям позволяют выделить только два: *баргак* в виде диадемы, состоящей из подвижно скрепленных золотых пластин, и *пархона* или *мохи тилло* – парные медальоны в форме полумесяца с загнутыми концами и с выступом в виде цветка или ростка посередине. Оба украшения отличались у них особой длиной подвесок с бусинами жемчуга и лалов. Наличие таких подвесок можно отнести к одной из характерных черт головных и нагрудных украшений бухарских евреев; в аналогичных таджикско-узбекских украшениях подвески были обычно более короткие, из штампованных мелких листовидных и ромбовидных бляшек и коралловых бусин.

Оригинальной являлась манера бухарских евреек украшать головные уборы букетиками искусственных или живых цветов. В рассматриваемое время такого рода украшения не встречались у других народов региона, но были распространены у иранок, в Индии, в Восточном Туркестане, а по источникам XVI в. мужчины в Бухаре, Самарканде, Герате вставляли цветы в складки чалмы.

В связи с височными украшениями (о них источники дают очень ограниченное представление) дополнительно рассматривается обычай выстригать на висках локоны и его особенности у бухарских евреек и других народов региона,

Анализ ушных серег бухарских евреек показал преобладание в конце XIX – начале XX в. среди них крупных кольцевых серег с подвесками. Но в 1920-х гг. серьги с подвесками выходят у них из моды, и предпочтение отдается серьгам вовсе без подвесок, но с преимущественным использованием жемчуга и рубинов.

Ношение носовых серег *арабак* было характерно в конце XIX – начале XX в. именно для бухарских евреек, поскольку в это время у остальных горожанок они уже вышли из бытования. Такие серьги носили и девочки, и женщины разного возраста, тогда как у таджичек носовую серьгу вдевали главным образом после замужества.

Нагрудные украшения бухарских евреек включали ожерелья из металлических фигурных элементов и бусы. Бусы были из одного материала, обычно коралла, но чаще – из разных по материалу и форме бусин. Примечательно, что в качестве центральной подвески использовался также футляр *бозбанд* цилиндрической формы, который на всем мусульманском

Востоке считался особо знаковым амулетом. Одновременно подвеской могли служить плоские круглые или прямоугольные серебряные пластинки с заклинаниями на иврите, привозившиеся из Палестины, которые, как *бозбанд*, подвешивали к нижней части бус. Особенно популярным было украшение *катмола* из одной или нескольких ниток жемчуга, разделенных через равные промежутки золотыми филигранно-ажурными круглыми или цилиндрическими бусинами, и с *бозбандом* в центре. Такое украшение они называли *катмола софиги* из-за обилия жемчуга; у таджиков его делали из коралла.

Источники дают представление в основном о двух видах ожерелий из металлических элементов – *тапшиш* с сердцевидным медальоном в центре и *хафабанд* в двух вариантах: состоящего из подвижно соединенных прямоугольных пластин с крупным центральным медальоном и из элементов в виде литых «стерженьков» с заостренными концами. Главное отличие их от таджикских – значительная длина всего ожерелья, особенно подвесок, и крупный размер центрального медальона, на что всегда указывают и наши информанты. Кроме того, в украшениях не использовались подвески из монет, популярные у остальных народов Средней Азии.

Из всех известных в регионе видов браслетов у бухарских евреек бытовали только замкнутые браслеты с шарнирным запором: ажурные с узорами, выложенными филигранной проволокой (*дастпонаи панджара*), в виде металлической пластины (*дастпонаи лолаги*) с тисненым узором или с напаянной продольной рельефной полосой и с прорезными узорами. Наряду с ними бытовали архаические браслеты *понча*, которые остальное население в конце XIX – начале XX в. использовало уже только как детские амулеты, а также оригинальные браслеты в виде толстой цепочки, возможно, привозные или только входившие в ассортимент местных ювелирных изделий.

В заключении данной главы обобщаются основные особенности женского костюма бухарских евреев:

– как и в мужском, в нем присутствуют элементы, находящие параллели в старинном средне-переднеазиатском костюме. Такие архаические элементы можно разделить на три разные по «содержанию» группы. К первой относятся халаты: если в таджикско-узбекском костюме в начале XX в. они переживали «вторичное бытование», то у бухарских евреек их бытование имело длительную и непрерывную традицию, которая к началу XX в., напротив, у них уже угасала. Ко второй – головные уборы с *лачаком* и чалмой, шапочки *култанушак*, которые у соседнего населения в конце XIX – начале XX в. имели уже ограниченное локальными или социально-возрастными группами применение, но у бухарских евреек бытовали достаточно широко. К третьей – такие старинные предметы переднеазиатского происхождения (некоторые виды украшений, золотошвейные шапочки *туппи тос*, платки *румоли пулакчи* и др.), которые либо в местной этнической среде никогда не были распространены, либо

исчезли из нее настолько давно, что в рассматриваемое время отличали костюм именно бухарских евреек;

- к архаическим чертам в женском костюме можно отнести наличие в нем «мужских» признаков. В свою очередь, данное различие отражает разные мировоззренческие позиции в отношении положения и социального статуса женщины в иудаизме и исламе;
- религиозные представления наложили отпечаток на возрастные градации в костюме бухарских евреек;
- еще более заметно, чем в мужском костюме, в женском отразились религиозно-этические представления о «закрытости» костюма;
- существовали специфические обрядовые разновидности женского костюма (траурного, для Йом Киппур);
- в соответствии с собственными религиозными и культурными традициями бухарские еврейки использовали в повседневном и обрядовом костюме такие знаковые предметы в костюме таджичек и узбечек, как паранджа и *калтача*, шапочки *култанушак*, украшение-амулет *бозбанд*. Самобытным являлся обычай переворачивания и ношения платья задом наперед;
- в качестве главной особенности еврейского праздничного костюма следует отметить его особую нарядность по сравнению с таджикско-узбекским за счет дорогих кустарных и импортных тканей, золота, жемчуга, размера и количества драгоценных камней в украшениях и др.
- более широкое и раннее распространение, чем у остальных горожанок, получили в костюме бухарских евреек импортные и фабричные изделия (ткани, платки, украшения), раньше стали входить европейские виды одежды.

Четвертая глава «Отражение самосознания и символы идентичности в предметно-обрядовой сфере традиционной культуры». Исследование традиционного костюма бухарских евреев в сопоставлении с костюмом северных таджиков и оседлых узбеков, среди которых они проживали, позволило выявить в нем качественно различные отличительные признаки, благодаря которым он воспринимался ими как «свой», являлся знаком и средством самоидентификации. В данной главе этот аспект специфики и значения костюма рассмотрен в более широком плане – как отражение компонентов их коллективного самосознания, которое демонстрирует не только этническую идентичность, но и предполагает большее разнообразие факторов, определяющих противопоставление «мы – они» при характеристике этнических культур. При этом мы не ограничиваемся рамками «костюмного» текста, а дополняем его примерами из других категорий предметно-вещной и обрядовой сферы традиционной культуры бухарских евреев, современными реалиями, имеющими сходные с костюмом природу и семантические функции в структуре их самосознания.

Первостепенной в иерархии компонентов самосознания бухарских евреев является религиозная идентификация, однако, как на бытовом, так и ритуальном уровне, она практически не нашла выражения в материальных

символах. В домах и синагогах почти не было культовых предметов, отсутствовала традиция изготовления атрибутов иудаизма, немногие культовые вещи синагогального или домашнего обихода поступали к ним из Палестины и Восточной Европы и не имели массового распространения. Бухарские евреи могли использовать в качестве *талита* (молитвенного головного покрывала) полотнище ткани, изготовленной таджикскими ремесленниками, в качестве традиционных еврейских амулетов *камеа* – таблички, написанные на таджикском языке еврейским шрифтом, т. е. с нарушением религиозных правил по их оформлению, что свидетельствовало о второстепенности для них вещественных знаков своей веры. Однако они воспитывали детей на библейских преданиях, неуклонно следовали правилам *кашрута*, соблюдали религиозные праздники, воспринимая это как обычную практику повседневной жизни.

Пожалуй, главным «предметным признаком» своей религиозной культуры бухарские евреи считали необходимость обставлять ее красивыми и изысканными вещами. Это проявилось и в особой нарядности и даже материальной стоимости их праздничного костюма. Ценной не только в материальном, но и в художественном плане была также утварь для праздничных трапез, в отличие от таджиков и узбеков, для которых важнее было количество посуды в целом, которое должно было свидетельствовать о гостеприимстве и широких коммуникативных (родственных, социальных) связях семьи.

Различия существовали также в понимании того, как должен выглядеть праздничный костюм. Если для местного мусульманского населения первостепенным было, чтобы все в нем (и ткани, и вид входящих в его состав предметов) соответствовало общепринятым нормам той или иной среды (этнолокальной, социальной, профессиональной), то у бухарских евреев, у которых подобная градация в костюме отсутствовала, его вариативность создавалась за счет «самовыражения» (материальных возможностей, вкуса и эстетических представлений) владельца. Это отражало важную составляющую коллективного сознания бухарских евреев – признание избранности и самоценности каждой личности своей группы в силу ее религиозной принадлежности. При этом особые деловые качества и профессиональные заслуги отдельных представителей общины квалифицировались как высокая характеристика ее членов в целом. Об этом свидетельствует и популярность среди них преданий, в которых появление евреев в Средней Азии связано с высоким профессионализмом отдельных евреев, и характер современной публицистики бухарских евреев, в которой значительное место занимают описания профессиональных и общественных заслуг представителей своей общности.

Таким образом, религиозная идентичность выражалась у бухарских евреев не столько в специальных знаках, сколько «изнутри» определяла поведенческие стереотипы, образ жизни, бытовую культуру, ее предметный мир. Вместе с тем, она являлась единственным, хотя и самым значимым

компонентом самосознания бухарских евреев, который свидетельствовал об истоках их происхождения. Важное влияние на культуру и самосознание бухарских евреев оказал переднеазиатский период их истории. В костюме последней трети XIX – начала XX в., как было показано, это проявилось в устойчивом сохранении отдельных архаических элементов, имеющих аналоги в древнем или средневековом средне–переднеазиатском костюме. В данной главе диссертации это явление прослеживается нами также в компонентах обрядовой культуры бухарских евреев, реконструированных и описываемых на основе полевых материалов (в литературе они почти не освещены), – в свадебных обрядах *кошчинон* и *хинабандон*, в структуре и стадиальности похоронно-поминального цикла, в некоторых видах ритуально-обрядовой пищи, происхождение и «содержание» которых связано с традициями зороастрийского мира. При этом они «переплетаются» с сугубо религиозными ритуалами и представлениями, и только в таком единстве, как показывают наши полевые материалы, свадебный, поминальный или иной обрядовый комплекс воспринимался бухарскими евреями как «свой».

В контексте «исторической» составляющей самосознания бухарских евреев рассматривается сходство их костюма с костюмом мусульманской знати. Обычно это объясняют тем, что они копировали придворную моду. Однако, как показало наше исследование, непосредственное сходство имели не просто элементы, которые придавали богатый вид костюму, а характерные для средневекового переднеазиатского костюма и представлявшие в конце XIX – начале XX в. у тех и других архаизмы. Их наличие и сохранение могло выражать общую «идею» костюма: консервативные черты в одежде олицетворяли устойчивость общественного порядка и традиционных ценностей культуры, на которых базировалась легитимность власти знати, а у бухарских евреев – жизнестойкость их общин в регионе.

Одновременно с обращенностью «назад» в самосознании бухарских евреев присутствует открытость к инновациям и переменам, что было показано на примерах элементов традиционного костюма и в данной главе иллюстрируется дополнительными фактами характера «европеизации» их быта в первой половине XX в., а также современными реалиями. В самосознании бухарских евреев существовали как бы два разнонаправленных вектора, согласно которым они выстраивали и заполняли свои этнокультурные границы: один ориентирован на прошлое, другой – на будущее или на меняющиеся / изменяемые ими стороны настоящего. Но «содержание» ориентиров и степень их отраженности в самосознании видоизменялись. В XX в. противопоставление местному мусульманскому населению через предметно-вещную сферу происходило у бухарских евреев уже не путем ее заимствования из окружающей этнокультурной среды и «перекодирования» в соответствии с собственными представлениями и историческим опытом, в значительной степени обусловленный

переднеазиатским периодом их истории, а в результате принятия «знаков» и ценностей другой культуры (русской, советской). Сегодня же роль «исторического» ориентира в самосознании проживающих в разных странах бухарских евреев занял среднеазиатский период, представляя для всех них общий «знак» идентичности, посредством которого они противопоставляют себя не только другим народам, но и «другим» евреям.

В **заключении** обобщены выводы, сделанные в процессе разработки концептуальных положений диссертации, приведенных в разделе «Общая характеристика работы» и сформулированных в главах работы. Отметим основные положения:

— привлечение музейных этнографических памятников и фотоиллюстративных документов последней трети XIX – начала XX в. в качестве основных источников позволило реконструировать традиционный костюм бухарских евреев, проследить его эволюцию на протяжении данного периода;

— исследование традиционного костюма бухарских евреев путем сопоставления его с костюмом таджиков и узбеков и применение в качестве ключевого критерия сравнительного анализа «манеры одеваться» дало отчетливое представление о дихотомии схожих по составу и форме костюмных комплексов бухарских евреев и окружающих их народов, а рассмотрение его в контексте местных этнокультурных традиций позволило извлечь из «костюмного текста» заключенную в нем историческую и культурную информацию;

— данная информация и «содержание» выявленных особенностей в костюме бухарских евреев показали, что на формирование его как компонента их этнической культуры оказали влияние исторический и религиозный факторы. Основной «костюмный облик» сложился у них тогда, когда они являлись частью единой общности иранского еврейства, распавшейся в XVI в. после образования Бухарского ханства. Этот период должен был быть достаточно продолжительным и иметь значительное влияние на сложение и эволюцию их этнической культуры, чтобы они смогли сформировать в своем сознании представления о некоторых видах бытовавшей у них тогда одежды и украшений как о «своих» и сохранять их в качестве этнических символов. Религиозный же фактор проявлялся в костюме бухарских евреев не в наборе специальных «знаков», а являлась тем внутренним стержнем, в соответствии с которым они приспособивали к своим культурным константам костюм соседнего населения. При всем разнообразии фактором, оказавшим влияние на его формирование и связанных с внешней этнокультурной средой, условиями адаптации, этот стержень обнаруживал себя через различные формы и степень модификации заимствуемых элементов, «выстраивая» тот облик костюма, который бухарские евреи осознавали как «свой» и который транслировал в окружающее пространство информацию об их идентичности.

Основные положения диссертации изложены в следующих публикациях:

Монография

1. Емельяненко Т. Г. Традиционный костюм бухарских евреев: этнокультурный аспект. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2012. 264 с.

Статьи в рецензируемых научных изданиях, включенных в список ВАК

2. Емельяненко Т. Г. Бухарские евреи: судьба диаспоры // ЭО. № 5. 2009. С. 15–26.
3. Емельяненко Т. Г. Памятники традиционно-бытовой культуры бухарских евреев в музейных собраниях: особенности комплектования // ЭО. № 3. 2010. С. 66–76.
4. Емельяненко Т. Г. «Отличительные знаки» в традиционном костюме бухарских евреев: этнокультурный аспект // Восток (Oriens). 2010. № 6. С. 110–119.
5. Емельяненко Т. Г. К особенностям традиционного костюма бухарских евреев: женские платья // Антропологический форум. 2011. № 13. С. 290–314.
6. Емельяненко Т. Г. Паранджа в традиционном костюме бухарских евреев // ЭО. 2011. № 5. С. 118–125.
7. Емельяненко Т. Г. Бухарские евреи в социокультурном пространстве Средней Азии (по материалам этнографических экспедиций конца XX – начала XXI в.) // Восток (Oriens). 2012. № 3. С. 39–47.
8. Емельяненко Т. Г. Плов в традиционной ритуальной кухне бухарских евреев // ЭО. 2012. № 5. (в печати)
9. Емельяненко Т. Г. Камзол в традиционном мужском костюме бухарских евреев (к истории выкройной одежды в Средней Азии) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2012. № 3. (в печати).
10. Емельяненко Т. Г. Коллекция фотографий бухарских евреев С. М. Дудина в собрании Российского этнографического музея // Страны и народы Востока. 2012. Вып. 34 (в печати).

Статьи в других изданиях по теме диссертационного исследования

11. Емельяненко Т. Г. Central Asian Costum // Facing West. Oriental Jews of Central Asia and the Caucasus. Amsterdam. 1997. P. 33–62.
12. Емельяненко Т. Г. Особенности одежды бухарских евреев во 2-ой половине 19 – начале 20 века // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 1994–1995. СПб., 1997. С. 44–45.
13. Емельяненко Т. Г. Похороны и поминки у среднеазиатских евреев // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 1994–1995. СПб., 1997. С. 46–47.

14. Емельяненко Т. Г. Некоторые традиционные свадебные обряды среднеазиатских евреев // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения. 1996–1997. СПб., 1998. С. 80–82.
15. Емельяненко Т. Г. Туземно-еврейский музей в Самарканде (история и материалы музея) // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения. 1996–1997. СПб., 1998. С. 134–136.
16. Емельяненко Т. Г. Из истории комплектования музейных коллекций по этнографии бухарских евреев (Москва, Санкт-Петербург, Самарканд) // Материалы VII Ежегодной Международной конференции по иудаике. Ч.1. М., 2000. С.352–357.
17. Емельяненко Т. Г. Атрибуты иудаизма и особенности их бытования в традиционной культуре бухарских евреев (19 – начало 20 в.) // Вера и ритуал. Материалы VIII Санкт-Петербургских религиоведческих чтений. СПб., 2001. С. 122–124.
18. Емельяненко Т. Г. Культовые предметы бухарских евреев в собрании РЭМ (конец 19-начало 20 в.) // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения. 1998–1999. СПб., 2001. С.136 – 137.
19. Емельяненко Т. Г. Бухарские евреи в мусульманском мире: опыт культурной адаптации // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения. 2000–2001гг. СПб., 2002. С. 24–25.
20. Емельяненко Т. Г. Традиционная похоронно-поминальная обрядность бухарских евреев // Материалы IX Ежегодной Международной конференции по иудаике. М., 2002. С. 213.
21. Емельяненко Т. Г. К этнической характеристике бухарских евреев (19 – начало 20 в.) // Музей. Традиции. Этничность. XX-XXI в. (Материалы конференции). СПб; Кишинев, 2002. С. 200–204.
22. Емельяненко Т. Г. Некоторые ритуальные действия с волосами в свадебных обрядах бухарских евреев // Этническое единство и специфика культур. Материалы Первых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2002. С. 93–96.
23. Емельяненко Т. Г. Детский обрядовый цикл бухарских евреев // Лавровские (среднеазиатско – кавказские) чтения 2002–2003 гг. СПб., 2003. С. 67–68.
24. Емельяненко Т. Г. Плов в ритуальной пище бухарских евреев // Мифология и религия в системе культуры этноса. Материалы Вторых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2003. С. 174–176.
25. Емельяненко Т. Г. Некоторые аспекты этнической адаптации бухарских евреев: традиционная хозяйственная деятельность // Проблемы еврейского самосознания / Издание Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». Академическая серия. Вып. 14. М., 2004. С. 105–111.
26. Емельяненко Т. Г. Коллекции по бухарским евреям в собрании Российского этнографического музея // Еврейский музей. Сборник статей / Сост. В.А.Дымшиц, В.Е.Кельнер. СПб., 2004. С. 11–26.

27. Емельяненко Т. Г. Вещевые этнографические памятники и самосознание бухарских евреев // Этнографический источник. Материалы Третьих Санкт-Петербургских Этнографических чтений. СПб., 2004. С. 43–48.
28. Емельяненко Т. Г. Традиции обрядовой пищи бухарских евреев // Пир – трапеза – застолье в славянской и еврейской культурной традиции / Издание Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». Академическая серия. Вып. 17. М., 2005. С. 83–96.
29. Емельяненко Т. Г. Диаспора бухарских евреев в ХХI в. // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения. (2004–2005). СПб., 2005. С. 117–118.
30. Емельяненко Т. Г. Традиционная утварь для ритуальной пищи бухарских евреев // Питание в культуре этноса. Материалы Шестых Санкт-Петербургских Этнографических чтений. СПб., 2007. С. 154–158.
31. Емельяненко Т. Г. Некоторые черты этнического самосознания бухарских евреев: автостереотипы // Историческая этнография. Вып. 3. Малые этнические и этнографические группы. Сборник статей, посвященных 80-летию со дня рождения профессора Р. Ф. Итса. СПб., 2008. С. 173–181.
32. Емельяненко Т. Г. «Отличительные знаки» в традиционном костюме бухарских евреев // Жилище и одежда как феномен этнической культуры. Материалы Седьмых Санкт-Петербургских Этнографических чтений. СПб., 2008. С. 300–307.
33. 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., 2009. С. 216–219.
34. Емельяненко Т. Г. О значении профессиональной деятельности бухарских евреев (по материалам экспедиции в Узбекистан 2010 г.) // Традиционное хозяйство в системе культуры этноса. Материалы Девярых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2010. С. 214–218.
35. Емельяненко Т. Г. Традиционный костюм бухарских евреев: источники и особенности изучения // Историческая этнография. Вып. 4. Источники и методы изучения малых групп в этнографии. СПб., 2010. С. 39–47.
36. Емельяненко Т. Г. Фотографии свадебных обрядов бухарских евреев в «Туркестанском альбоме» 1871-1872 гг. // Праздники и обряды как феномен этнической культуры. Материалы Десярых Санкт-Петербургских Этнографических чтений. СПб., 2011. С. 81–85.