



РОССИЙСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ

Т. Г. Емельяненко

**ТРАДИЦИОННЫЙ КОСТЮМ
БУХАРСКИХ ЕВРЕЕВ:
этнокультурный аспект**

Санкт-Петербург
Издательство «Петербургское Востоковедение»
2012

УДК 947.081
ББК ТЗ(29-Е).013

*Печатается по решению
Редакционно-издательского совета Российского этнографического музея*

Ответственный редактор:
доктор ист. наук *Л. А. Чвырь*

Рецензенты:

доктор культурол. наук *Н. М. Калашикова*, канд. ист. наук *А. Л. Львов*,
канд. ист. наук *В. А. Прищепова*, доктор филол. наук *С. М. Якерсон*

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

Книга является первым монографическим исследованием традиционного костюма бухарских евреев — одной из еврейских этнических групп, сформировавшейся в этнокультурном пространстве Средней Азии. В результате многовекового проживания бухарских евреев среди таджиков и узбеков этот костюм визуально стал почти неотличим от костюма окружающего населения, по причине чего считался этнографами полностью заимствованным и до последнего времени не был объектом отдельного исследования. Автор опровергает устоявшееся в науке мнение, привлекая музейные этнографические памятники и фотоиллюстративные материалы последней трети XIX—начала XX в., и на основе специально разработанной методики дает развернутое представление о своеобразии изучаемого костюма. Выявленные отличительные признаки рассматриваются в контексте историко-культурного опыта бухарских евреев и с учетом культурных традиций окружающего населения.

Книга предназначена для этнографов, социальных и культурных антропологов, музейных специалистов и всех, кто интересуется историей культуры евреев мусульманского Востока.

ISBN 978-5-85803-448-3



© Т. Г. Емельяненко, 2012
© Российский этнографический музей, 2012
© Петербургское Востоковедение, 2012

Оглавление

Предисловие	4
Введение	7
Обзор источников	18
МУЖСКОЙ КОСТЮМ	36
Рубахи и штаны	37
Халаты	47
Халаты с ватным слоем	48
Легкие халаты без подкладки	55
Легкие халаты на подкладке	57
Золотошвейные халаты	73
<i>Чакман</i>	74
Камзол	77
Пояс	91
Головные уборы	98
Меховые шапки	101
Шапки из ткани	115
Обувь	123
ЖЕНСКИЙ КОСТЮМ	128
Штаны	128
Платья	130
Халат	155
<i>Калтача</i>	159
Камзол	164
Паранджа	170
Головные уборы	179
Обувь	208
Украшения	211
Виды украшений	219
Украшения на головной убор	219
Височные украшения	226
Серьги	229
Носовые серьги	232
Нагрудные украшения	234
Браслеты	240
Заключение	244
Список литературы и источников	250
Список сокращений	262

ПРЕДИСЛОВИЕ

В этнографической литературе ещё в XIX в. сложилось мнение о неразличимости костюмов бухарских евреев и окружающих их мусульман, точнее, о полном заимствовании евреями костюма местного оседлого населения. Опровержению этого заблуждения по всем правилам строгого научного анализа и посвящена книга Т. Г. Емельяненко, в частности её разделы, повествующие об истории появления евреев в Средней Азии, о комплектовании отечественных и зарубежных музейных коллекций, связанных с традиционной культурой бухарских (среднеазиатских) евреев, а также авторские размышления о роли т. н. «общепринятых» в научной среде представлений, которые, по существу, часто являются лишь догадкой и недоказанным предположением, но, тем не менее, влияют на дальнейшее восприятие и даже характер изучения этнической культуры народа. Подобные наблюдения подталкивают нас к постепенному осознанию специфики современной исследовательской ситуации в так называемой традиционной этнографии, в корне изменившейся по сравнению с XX в. Если раньше этнограф опирался главным образом на свой полевой материал, массовый, подробный, обеспеченный разносторонними сведениями информаторов, то теперь он чаще всего такой возможности лишен. Двадцатое столетие кардинально изменило среднеазиатское общество, уже почти исчезли прежде многочисленные здесь «пережитки» архаики: в быту сохранилось совсем мало старинных вещей, трансформировались и традиционный образ жизни, и сознание населения Средней Азии, но главное — ушли поколения людей, непосредственно свидетельствовавших или хотя бы помнивших многое по детским воспоминаниям и рассказам стариков об устоях и обычаях традиционной жизни в начале XX в. Теперь изучать период конца XIX—первой половины XX в. значительно сложнее.

В такой ситуации на первый план, естественно, вышли иные виды этнографических источников, и прежде всего — музейные коллекции и разного рода иллюстративный материал столетней давности (рисунки, фотографии, кинохроника), которые ранее использовались обычно как дополняющие основной, полевой, материал. Теперь акцент сместился, и встал новый методический вопрос — как максимально эффективно извлекать искомую историческую информацию (в данном случае «костюмную») из старых фотографий или относительно редких и не всегда достаточно паспортизованных музейных вещей? Как эти

часто разрозненные, единичные и фрагментарные данные превратить в нечто целое, чтобы мозаика фактов сложилась в связную и убедительную картину? Но такая цель достижима только при условии воссоздания особого, «костюмного» историко-культурного контекста. Т. Г. Емельяненко в предлагаемой вниманию читателя книге исходит именно из такого рода источников и решает именно названную методическую задачу.

Стержень исследования автора — сравнительный анализ костюмов бухарских евреев и таджиков и узбеков, оседлых жителей, особенно горожан, среди которых преимущественно и жили в XIX—XX вв. евреи. Использование сравнительно-исторического метода, детально разработанного, с его внутренними общепризнанными правилами, позволило автору выполнить исследование в лучших традициях отечественной этнографии, то есть тщательно и обстоятельно. Сравнение костюмов по общепринятым критериям — по крою, разновидностям тканей, типу декора, в том числе и цветовым решениям, по названиям основных элементов костюма и т. п. — поначалу показывает, что все названные признаки почти полностью совпадают у евреев, таджиков и узбеков. Но поскольку в авторский замысел входило выявление специфики еврейского костюма, Т. Г. Емельяненко продолжила это сравнение, сделав акцент на других, относительно редких критериях, среди которых едва ли не основным стала манера ношения костюма или его отдельных деталей.

Теперь, опираясь на опыт Т. Г. Емельяненко, можно более четко сформулировать доселе расплывчатое и поэтому неоднозначное у разных авторов понятие — *манера ношения костюма*. Обычно под этим термином подразумевают прежде всего местный *способ надевания* костюма или его отдельных частей (например, варианты завязывания женского платка или обычай носить халат внакидку или надетым в рукава, нараспашку или подпоясанным и т. п.). Но манера ношения костюма включает и такой параметр, как устойчивое сочетание разных элементов, то есть *традиционный комплект* их (например, обыкновение носить одновременно по несколько халатов, по два головных убора или надевать короткую безрукавку поверх теплого халата или под него и т. п.), характерный для определенных этнических, социальных или половозрастных групп. Наконец, *манера ношения* предполагает ещё и исторически сложившиеся у местного населения суждения о «своём» (или «чужом», соседском) костюме вместе с соответствующими этим представлениям *коллективными правилами использования* костюма, определяющими, где, когда, как и по какому поводу можно или нельзя, желательнее или обязательно надевать (или не надевать) тот или иной элемент одежды, украшений, головного убора или обуви, наконец, что считать приличным или неприличным в разных ситуаци-

ях, каковы устойчивые местные цветовые и декоративные предпочтения и пр.

Подобные, на первый взгляд незначительные и будто бы случайные, различия в костюмах евреев и оседлых туркестанцев к концу книги постепенно складываются в очевидное и устойчивое представление о своеобразии еврейского костюма, правда, со стороны заметное только наметанному взгляду этнографа-профессионала.

Эти важнейшие итоги научного объективного анализа бухарско-еврейского костюма («взгляда со стороны») приобретают дополнительную убедительность благодаря ещё одному исследовательскому приему — привлечению массовых фотографий среднеазиатского населения конца XIX—начала XX в. и их интерпретации при помощи многолетних авторских полевых данных об обыкновениях и предпочтениях в ношении старинной одежды. Все эти «мелочи» сохранились в памяти народа и, как оказалось, четко осознаются самими бухарцами, более того, считаются весьма важными и среди евреев, и среди таджиков и узбеков. Подобное совпадение выводов объективного, профессионального этнографического анализа вещей и субъективного, традиционного мнения местного населения дорогого стоит.

Л. А. Чвырь
4 ноября 2011 г.

ВВЕДЕНИЕ

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 настоящее время они практически исчезли с ее этнической карты, и о былом присутствии здесь некогда многочисленных многолюдных еврейских общин напоминают лишь единичные семьи бухарских евреев, которые еще остались в отдельных наиболее крупных городах Узбекистана, таких как Бухара, Ташкент, Самарканд или Коканд¹. Однако до сих пор чрезвычайно мало известно о том, когда и откуда в Средней Азии появились предки евреев, как протекал процесс их интеграции и культурной адаптации и какие компоненты составили своеобразие этнокультурного облика представителей этой самой восточной части еврейского мира.

Особенно малоизученной остается область традиционно-бытовой культуры. В этнографических описаниях Средней Азии авторов XIX—начала XX в. сведения о бухарских евреях обычно кратки и односторонни. Они интересовали исследователей прежде всего как религиозная общность, проживающая в иноконфессиональном пространстве, и поэтому приводимые ими сообщения касались расселения, социально-правового положения евреев в мусульманском обществе, хозяйственной деятельности, а повседневная жизнь оставалась без внимания. Одни полагали, что она второстепенна для их этнической характеристики, а принципиальное значение имеет лишь религиозная принадлежность. По этому поводу антрополог С. Вайсенберг, который в начале XX в. проводил антропологическое обследование бухарских евреев и имел возможность близко познакомиться с их бытом, писал:

К сожалению, приходится отметить, что антропологи и этнографы, путешествующие по внеевропейским странам, очень мало интересуются тамошними евреями. Это, по-видимому, следует считать результатом глубоко укоренившейся догмы об однородности еврейского типа. Евреи везде те же, что и у нас, — вот предвзятое мнение большинства, отра-

¹ В результате массовой эмиграции, произошедшей в последние десятилетия XX в., бухарские евреи, традиционно проживавшие в городах Узбекистана и Таджикистана, переселились в Израиль, США и другие страны мира [Kaganovich 2003: 149—153; Емельяненко 2009а: 15—26].

жающееся весьма вредно не только на антропологии, но и на этнографии еврейства, так как заставляет исследователей проходить мимо отдельных еврейских групп даже там, где разница с европейскими евреями бросается в глаза [Вайсенберг 1912: 390].

Другие рассматривали бухарских евреев как «азиатцев», полностью заимствовавших бытовую культуру у окружающего населения и утративших свою, «еврейскую», самобытность. Так, участник посольства к эмиру бухарскому Т. С. Бурнашев (1794—1795), которому принадлежат одни из первых известий о местных евреях, замечал, что «ни в языке, ни в обрядах бухарцев (бухарских евреев. — Т. Е.) не видно ничего еврейского» [Бурнашев 1818. Ч. 2: 65—66].

Подобные представления имели под собой определенные основания. Действительно, в процессе адаптации и многовековых разносторонних контактов с соседними народами — северными или равнинными таджиками и близкими к ним по бытовым традициям, занятиям, образу жизни оседлыми узбеками (*сартами*) городов центральных районов региона в культуре бухарских евреев сложились сходные с их культурой черты. Они говорили на таджикском языке², называя себя по-таджикски *яхуди* ('еврей'), хотя употребляли и слово *исроэл* ('израильтянин'), отмечали одни и те же семейные праздники, обряды их по форме и семантическим функциям почти не отличались от обрядов соседнего населения, в своем обиходе они пользовались изделиями таджикских и узбекских ремесленников, носили похожую одежду и т. п. Поэтому стороннему наблюдателю было трудно заметить какие-либо существенные отличия в бытовой культуре бухарских евреев, тем более что в XIX—начале XX в. еще только происходило накопление знаний о прежде малоизвестном для европейцев Среднеазиатском регионе и предпринимались первые попытки выявления и описания этнокультурной специфики местных народов.

Этнически невыразительной считалась и одежда бухарских евреев. Ее сходство по покрою, по видам и составу костюмного комплекса с одеждой соседнего населения не привлекало к ней внимания ни авторов XIX—начала XX в., ни исследователей среднеазиатского костюма в отечественной и зарубежной этнографической науке XX в. Упоминания о ней в литературе касаются преимущественно отдельных деталей мужского костюма, приводимых в качестве введенных в мусульманском мире для иноверцев «отличительных знаков» в costume.

² Язык бухарских евреев принадлежит к самаркандско-бухарскому диалекту таджикского языка, но содержит некоторые фонетические, грамматические и лексические формы древнееврейского происхождения [Народы Средней Азии 1963: 610—611]. На этом языке они писали еврейской графикой. С 1925 г. еврейский алфавит, так называемый «раши» [Софиев 1930: 66], заменяется «латинизированным».



Рис. 1. Семья Календаревых — Хайк и его дочери, младшая — Сара.
Ташкент. 1915 г. Из архива автора

«Отличительные знаки» в одежде евреев, относящиеся к ее форме, цвету или дополнительным деталям, существовали во всех странах еврейского расселения. Сначала они были приняты в арабском халифате и представляли одну из практик исламского законодательства, так называемых Омаровых законов (начали складываться в правление Омара II (717—720)), относительно *зимми* — ‘покровительствуемых’, евреев и христиан, а с XIII в. — в европейских странах. В разное время и у различных локальных групп евреев они имели свои особенности. В Средней Азии «отличительными знаками» иноверцев должны были служить головной убор, верхний халат и пояс, своим особым видом выделявшие их среди мусульманского населения. «Так, например, — писал Н. Ханьков о бухарских евреях, — они не могут носить чалмы, а должны покрывать головы свои небольшими шапочками из темного сукна, опущенными мерлушкой пальца на 2 шириной. Сверх того, они не могут носить других халатов кроме алачевых и отнюдь не могут подпоясываться широкими платками, а тем более шальями, а должны непременно употреблять для этого простую веревку и для того, чтобы они не могли скрыть сего последнего отличия, им строго запрещается носить неподпоясанный халат сверх подпоясанного» [Ханьков 1843: 71—72]. На эти «отличительные знаки» ссылаются и другие авторы XIX—начала XX в., приводя их в качестве одного из примеров унижительного и бесправного положения бухарских евреев [Радлов 1869: 253; Дмитриев-Мамонов 1903: 60; Вайсенберг 1912: 403 и др.]. Как считалось, по этим признакам мусульманин всегда мог узнать иноверца, дабы не вступить с ним в «греховную связь»: приветствовать его мусульманским приветствием или по ошибке поклониться [Радлов 1880: 36], принять из его рук продукты или оскверниться брызгами с его тела в бане [Сухарева 1966: 173]. Отличаться от мусульманской должна была одежда не только евреев, но и всех «неверных». Англичанин А. Борнс, торговый агент Ост-Индской торговой компании, бывавший в Бухаре в 1831 г., писал:

По прибытии в Бухару первая забота наша состояла в том, чтобы переменить одежду и во всем приноровиться к правилам, предписанным законами этой страны, хотя, может быть, просьба к министру и избавила нас от необходимости такого применения. Мы немедленно заменили свои чалмы некрасивыми овчинными шапками, а свои *каммарбанды* (пояса) грубым снурком или тесьмою; также сняли верхнее платье и чулки, что в священном городе Бухаре составляет внешнее различие между неверными и правоверными [Борнс 1848: 381].

Сейчас уже трудно однозначно определить, как в действительности относились бухарские евреи и соседнее мусульманское население к такой специфике еврейского костюма. После присоединения Средней Азии к России в образованном на ее территории Туркестанском

генерал-губернаторстве (1867), в состав которого в 1868 г. вошел и Самарканд — одно из основных мест проживания бухарских евреев, были отменены все ограничительные меры и запреты, существовавшие здесь ранее в отношении немусульман. В Бухарском ханстве, находящемся под протекторатом России, они сохранялись, но после падения его в 1920 г. также потеряли законную силу. С тех пор прошло много времени и в народной памяти не сохранилось ни конкретных описаний шапок, халата или пояса, которые должны были служить бухарским евреям «отличительными знаками», ни четкого понимания того, чем именно они так унижали их (ПМА 1993—1994; 2002).

Между тем, несмотря на то что в Туркестанском крае бухарские евреи получили равные с мусульманами права, они во многом и намеренно сохраняли свою обособленность. «Среди стариков нередко встречаются совершенно „библейские“ по внешнему виду старцы, замкнутые, опасющиеся даже прикосновения „гоя“, чуждые его культуре. Другие, более молодые, привыкшие к торговле и к общению с разнообразными племенами, <... > менее замкнуты и типичны, но все же не теряют своей самобытности...», — отмечали современники [Азиатская Россия 1914: 339]. Бухарские евреи предпочитали жить в отдельных кварталах, не вступали в браки с представителями других народов, сохраняя чистоту «исходного древнебиблейского» антропологического типа [Ошанин 1957: 143, 147, 152—153]. Они не стали ни носить чалму, ни появляться среди мусульман в халатах яркой расцветки и по-прежнему выделялись в городской толпе бедным и даже жалким, как иногда описывали их [Марков 1901: 402], видом своей одежды. Продолжали они носить и характерные для них шапки, которые, судя по фотографиям конца XIX—начала XX в., сделанным как на городских базарах, так и в еврейских кварталах, по-прежнему являлись для них основным головным убором. Правда, бухарский эмир угрожал евреям своего ханства смертью, если в Самарканде они начнут носить чалму — «это святое украшение правоверных» [Радлов 1869: 254], однако заявление это, сделанное сразу после поражения бухарцев в войне с Россией (1868), имело декларативный характер и вряд ли могло остановить желающих преступить запрет. Шапки же, которые европейцы называли унижительными знаками их отличия, бухарские евреи дореволюционной волны эмиграции (1880—1910) увозили с собой в Палестину, там они оставались обязательным элементом их костюма [Vokhara 1967: f. I, II, IV], а в Средней Азии еще в 1960—1970-х гг. являлись головным убором мужчин почтенного возраста, духовных лиц, исполнителей фольклорных музыкальных произведений.

При этом важно подчеркнуть, что в Средней Азии «отличительные знаки» не представляли собой каких-либо специальных деталей костюма, как во многих других странах. В Персии, например, евреям полагалось нашивать на грудь кружок из красной ткани или, позднее,

носить серебряную пряжку с ажурной надписью арабской вязью «Бен-Израэль» [ЕЭ. Т. 12: 460—461]. В Средней же Азии в качестве отличительных знаков выступали форма и внешний облик отдельных видов одежды, а именно головного убора, верхнего халата и пояса, являющихся этно и локально маркирующими у народов региона, по ним до сих пор различают национальные костюмы каждого из этих народов. Подробно на природе своеобразия одежды бухарских евреев мы остановимся в соответствующих разделах книги, но, безусловно, такое совпадение не может объясняться лишь практикой взаимоотношений среднеазиатского мусульманского сообщества с иноверцами. Н. А. Маев, один из первых исследователей Средней Азии, проживший в Туркестанском крае более двадцати лет и хорошо знакомый с местными условиями, по поводу «отличительных знаков» замечал, что «ни евреи, ни мусульмане не придают им унижительного значения; это только старинный обычай, глубоко укоренившийся в Средней Азии» [Маев 1879: 93]. Для Средней Азии вообще характерно, что, при региональном единстве костюмного комплекса и покроя основных элементов, этническое, локальное, возрастное, социальное разнообразие одежды населяющих ее народов создавалось за счет второстепенных, на первый взгляд, деталей. Это могли быть форма отдельных видов одежды, украшений и их набора у женщин, цветовая гамма и качество тканей, способ декоративной отделки, манера ношения или условия бытования и т. п. Однако если на сходство в костюме среднеазиатских народов оказали влияние общие компоненты в их происхождении и исторической судьбе, то в специфических чертах как раз нашли отражение особенности этногенеза каждого из них [Лобачева 1991: 82—83].

Костюм бухарских евреев также конструктивно не отличался от костюма соседнего населения. Вместе с тем, как и у других народов, он должен был обладать определенными дифференцирующими признаками. Поэтому закономерно предположить, что их роль могли выполнять те виды одежды, которые принадлежали к «отличительным знакам» [Емельяненко 2010а: 110—119], а возможно, и другие элементы, происхождение которых было связано с этнической историей бухарских евреев, их собственным историческим и культурным опытом.

В этнической истории бухарских евреев остается много неизвестного. Малочисленные и зачастую косвенные сведения, содержащиеся в письменных, археологических и эпиграфических источниках [Ртвеладзе 2004: 6—11; Zand 1989: 531], отмечают присутствие евреев в регионе уже в первые века новой эры, но лишь к концу XII в. относится принадлежащее испанскому путешественнику раввину Вениамину Тудельскому первое документальное свидетельство о существовании постоянных еврейских общин в Самарканде и Хиве [Три еврейских путешественника 2004: 160]. Версии происхождения бухарских евреев обычно основываются на народных преданиях и легендах. Они не

подтверждаются историческими источниками, однако представляют определенный интерес для нашего исследования, поскольку отображают вероятные пути и этапы проникновения евреев в Среднюю Азию и, конкретно, в Бухарско-Самаркандский оазис, где до недавнего времени проживали большинство из них. Эти данные, хотя бы условно, могут служить ориентиром для выявления тех этнокультурных факторов, которые могли бы оказать влияние на формирование костюма бухарских евреев, известного нам по этнографическим материалам последней трети XIX—начала XX в. Поэтому приведем их краткий обзор.

Согласно одной из версий, «Бухария из числа тех мест, где находится главное местопребывание десяти колен израилевых» [Бурнашев 1818. Ч. 2: 65—66], взятых в плен ассирийцами после завоевания Израильского царства в 722 г. до н. э. и расселенных в разных районах Северной Месопотамии и на границе с Мидией [Белявский 1971: 15]. Оттуда они постепенно продвигались на север — в Закавказье и на восток — в Среднюю Азию [Черный 1875]. По замечанию С. Вайсенберга, среднеазиатские евреи «сами указывают на свое родство с кавказскими, ссылаясь на родство татского языка горских евреев с персидским языком, на котором они говорят сами» [Вайсенберг 1912: 392—393].

По другой версии, местные евреи — потомки евреев, плененных вавилонским царем Навуходоносором в 597 г. до н. э. и вывезенных в Вавилонию [Белявский 1971: 77]. Вавилония входила в состав Ахеменидской империи, созданной персидским царем Киром II, позднее — империи Александра Македонского и Селевкидов. Их границы на востоке включали и Трансоксанию, как именовали древние греки Среднеазиатское Междуречье, земли между Амударьей и Сырдарьей (у арабов — Мавераннахр), и евреи, имея возможность перемещаться по обширной территории империи, могли достигать ее пределов. Сторонники версии о древности проживания евреев в Средней Азии ссылались к тому же на некоторые местные топонимы, имеющие, по их мнению, еврейское происхождение, и даже название «Бухара» производили от еврейского *бхор* — ‘лучший’ и *бхоро* — ‘первенство’ [Наливкин 1899: 66—74].

Появление здесь евреев связывают также с эпохой арабских завоеваний и распространения ислама в VII—VIII вв. [Логофет 1913: 479], с походами Чингисхана, при котором из разоренных им городов Персии в 1220 г. многие евреи бежали в Самарканд и Бухару, а также с именем Тимура (1336—1405), который, согласно легенде, свозил в свою столицу (Самарканд) еврейских мастеров различных специальностей, чтобы те способствовали ее процветанию [ЕЭ. Т. 5: 119]. Существует и предание, что евреи обосновались в Бухаре не ранее XVI в., при эмире Искандер-хане, одном из первых правителей династии Шейбанидов, сделавших этот город столицей своего государства [Хорошкин



Рис. 2. Изба-читальня в еврейском квартале Самарканда. Начало 1930-х гг.
Из собрания Туземно-еврейского музея в Самарканде
(АПИИ, ф. 12, оп. 3, д. 14, л. 116)

1876: 508]. В. В. Радлов же, известный востоковед, организатор и участник первых экспедиций в Туркестанский край, приводит рассказ местного учителя о том, что евреи переселились в Бухару и потом в Са-

марканд из Персии не более чем 100—150 лет тому назад (то есть приблизительно в середине XVIII в.), поскольку он сам еще помнил стариков, родившихся в Персии [Радлов 1869: 254—255].

По мнению некоторых евреев Маргилана, их предки пришли сюда из Кашгара или Китая (ПМА 2002). На вероятность этого косвенно указывает приведенная в сочинении неизвестного автора «Кандия-и-Хурд» легенда о еврее, прибывшем из Китая и научившем бухарцев строить каналы и большие здания, украшать их изразцами [Самаркандские легенды 1897: 224—226]. Возможно, она в мифологизированной форме отражает реальные события — возвращение из Китая тех евреев (или их части), которые бежали туда после разрушения Самарканда Баб Мехмет-ханом в 1598 г. и падения династии Шейбанидов [ЕЭ. Т. 5: 119]. Во всяком случае, это обстоятельство могло оказать какое-то влияние на появление в культуре евреев Маргилана, и в частности в costume, своеобразных черт, поскольку их предки некоторое время проживали вне среднеазиатской территории.

Итак, несмотря на значительный хронологический диапазон версий появления евреев в Средней Азии (имеется в виду их оседание здесь и постоянное проживание), отображенный в народных преданиях и легендах, в этом процессе можно выделить два основных периода. Первый из них — глубокая древность. Он непосредственно связан с утратой евреями территориально-государственной целостности, следовательно, группы, оказавшиеся в Средней Азии, должны были «принести» с собой бытовую культуру, в том числе одежду, своей исторической родины, а эволюция их культуры происходила уже под воздействием культуры соседнего населения и в соответствии с ее развитием. Второй период, хотя он и включает разные временные этапы, охватывает эпоху Средневековья и отображает продвижение евреев из восточных районов Персии и некогда ее северо-восточной провинции Хорасана в Бухарско-Самаркандский оазис. Наличие же многолюдных и длительное время существующих еврейских общин в таких крупных культурно-экономических центрах этой части данного региона, как Нишапур, Герат, Мерв³, письменные источники фиксируют с X в. [Бартольд 1963: 374—375]. Культура евреев здесь формировалась под воздействием, причем продолжительным, уже местных этнокультурных традиций, и у переселенцев в Бухару или Самарканд, например, она неизбежно должна была иметь (или какое-то время сохранять) специфические черты.

Однако следует учитывать, что до XVI в. Бухарско-Самаркандский оазис также принадлежал к этому территориально-культурному пространству. Общность проявлялась и в costume. Так, согласно мате-

³ Ныне эти города находятся, соответственно, в Иране, Афганистане и Туркмении.

риалам средневековой миниатюры, по крайней мере, со второй половины XIV в. одежда населения всего Среднего и частично Ближнего Востока — от Месопотамии и Азербайджана до Семиречья и Восточного Туркестана характеризовалась схожими конструктивными и стилистическими признаками, а Герат, являвшийся в XV в. культурным центром всего Среднего Востока, был к тому же законодателем моды и в равной степени оказывал влияние на развитие костюма как населения Бухары и Самарканда, так и жителей Кабула и Тебриза [Горелик 1979: 49]. Как можно предположить, костюмы локальных групп евреев, проживавших на этой территории в то время, не могли существенно различаться и соответствовали общепринятому направлению моды других местных народов.

Отличия должны были начать складываться после образования в XVI в. Бухарского ханства, границы которого отделили его сначала от Ирана, а во второй половине XVIII в., после поражения в войне с Ираном, от афганских территорий. В результате этих государственно-политических преобразований произошел распад и единой прежде общности евреев восточных рубежей персидского мира на иранских, афганских и среднеазиатских, или бухарских, то есть живущих в Бухаре и других городах ханства⁴, евреев, их территориально-культурное обособление⁵. С этого времени эволюция культуры евреев, оказавшихся в Бухарском ханстве, протекала уже при взаимодействии с культурой их непосредственных соседей, прежде всего таджиков, традиционно составлявших основное население городов и крупных кишлаков ханства [Рахимов 1991: 13—24], и отчасти узбеков, издавна проживавших в его городах. Это обусловило и значительное сходство в конце XIX в. одежды представителей данных этнических групп.

Причем «бухарскому» стилю в одежде, законодателем которого выступала столица ханства, бухарские евреи оставались верными во всех местах своего расселения, включая Туркестанское генерал-губернаторство, куда они переехали в значительном количестве, пополнив ряды ранее малочисленных общин в городах, вошедших в его состав, или основав новые. Они селились прежде всего там, где существовали высокоразвитые хлопко- и шелкоткацкие ремесла, где в связи с преобразованиями в крае открывались перспективы экономического развития и где востребованы были их основные занятия — кра-

⁴ В конце XVIII—начале XIX в., когда евреи Средней Азии попали в поле зрения европейцев, начавших в это время проявлять этнографический интерес к этому региону, они проживали преимущественно в городах Бухарского ханства, благодаря чему в литературе за ними и закрепилось наименование «бухарские».

⁵ Правда, миграция евреев Ирана и Афганистана в Среднюю Азию периодически происходила до начала XX в. [Куповецкий 1992: 56—57].

шение пряжи, торговля хлопком и шелком, винокурение, свечное дело и пр. [Губаева 1995; Рабич 1995; Каганович 2003: 320—323; Иванов 2004: 107—109; Емельяненко 2004в: 105—111]. Так, в конце XIX—начале XX в. значительно возросло количество еврейских общин в Ферганской долине — в Коканде, Андижане, Маргилане, Намангане, а также в столице Туркестанского края, в Ташкенте. Правда, основной территорией еврейского расселения по-прежнему оставались города Бухарско-Самаркандского оазиса — Бухара, Кермине, Хатырчи, Самарканд, Пейшамбе, Карши, Каттакурган, Шахрисябз, но они принадлежали уже к разным государственным образованиям — Туркестанскому краю и Бухарскому ханству. Вместе с тем бухарские евреи повсеместно придерживались единого стиля в костюме. Это подтверждают и современные полевые исследования. Так, в разных городах наши информанты, особенно узбеки, характеризуя традиционный костюм бухарских евреев, всегда специально подчеркивали, что он был ближе к таджикскому и особенно к бухарскому: «Евреи <...> одевались чуть по-таджикски и полностью по-бухарски, потому что в Бухаре был хан; евреи ориентировались на Бухару». Правда, в чем это выражалось конкретно, сказать уже никто не мог (ПИМА 2010). По воспоминаниям же пожилых бухарских евреев, если повседневная одежда могла у них не отличаться или быть похожей на ту, которую носило остальное население в той или иной местности, то на праздники они обязательно одевались «по-своему», «по-бухарски» (ПИМА 2002).

Вместе с тем при опросах было выявлено еще одно любопытное обстоятельство, касающееся одежды бухарских евреев, которое во многом определило методологию и задачи исследования ее в настоящей книге. Мы показывали информантам фотографии бухарских евреек конца XIX—начала XX в., запечатленных в традиционных костюмах⁶, и просили определить их этническую принадлежность. Бухарские евреи уверенно признавали в них «своих», тогда как никто из опрошенных узбеков и таджиков, даже в городах, где издавна проживали бухарские евреи, включая Бухару, не смог их идентифицировать, хотя и не причислил их к своему этносу. Не столько по чертам лица, сколько по внешнему облику, который в значительной степени создавался костюмом, «носители культуры» по заметным только им особенностям в манере ношения, соотношении отдельных деталей костюма, по тканям или по другим признакам безошибочно определяли, соответственно, «своего» или «чужого» в персонажах старинных фотографий. При этом узбеки и таджики не отрицали, что традиционный

⁶ Бухарские еврей-мужчины на снимках обычно легко узнаваемы по форме типичных для них шапок [Емельяненко 2009б: 216—219], которые будут рассмотрены ниже.

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]. Бухарские евреи на фотографиях конца XIX—начала XX в. наши информанты обычно относили то к иранцам, то к армянам, то к азербайджанцам или туркменам, а узбеки еще и к таджикам, то есть к народам, имеющим иранские корни, либо, подобно предкам бухарских евреев, длительное время проживавшим в иранском мире. Традиционные костюмы всех этих народов существенно различались, но, вероятно, «что-то иранское» придавало им неуловимую схожесть.

В этом «что-то» или «что-то не так», хорошо заметном местным жителям, «носителям культуры», даже если они не могут привести конкретные факты, но не видном для стороннего наблюдателя, очевидно, и кроются те особенности, которые могли составлять своеобразие традиционного костюма бухарских евреев. *Главные задачи нашего исследования и заключаются в выявлении этих специфических черт и выяснении их истоков и природы с точки зрения этнокультурных контактов бухарских евреев и принципов формирования или собственной кодифицированной модели культуры.*

В основу настоящего исследования положен метод сравнительного анализа. Обычно при изучении традиционного костюма народов Средней Азии он применялся с целью поиска в одежде разных этнических групп общих черт как отражения их культурного взаимодействия в ходе этнокультурных процессов, имевших место в истории региона [Лобачева 1989: 5—38; 1991: 82—95; Чвырь 1990]. В настоящей же работе, учитывая значительное сходство костюма бухарских евреев с костюмом соседнего населения, напротив, актуально выделить именно отличительные признаки и таким образом определить, действительно ли он представлял самобытное явление их культуры.

Соответственно, первостепенным является сопоставление одежды бухарских евреев и таджиков и узбеков в городах их совместного проживания. Вместе с тем, если по таджикскому и узбекскому костюму к настоящему времени накоплены значительные фактические материалы и на протяжении XX в. велось регулярное изучение его этнографами (О. А. Сухаревой, Р. Я. Рассудовой, Ф. Д. Люшкевич, З. А. Широковой и др.), то костюм бухарских евреев впервые является объектом специального рассмотрения. Существенные пробелы, имеющиеся в источниковой базе, ее содержание и качество отдельных источников оказали немаловажное влияние на выбор принципов и критериев сравнительного анализа.

Обзор источников

Источниковая база, на которую этнографы опираются при описании народной одежды, обычно включает сведения о ней в литературе

авторов XIX—начала XX в., в архивных документах, сведения, полученные исследователями в ходе опросов тех, кто мог еще так или иначе помнить старинную одежду, а также экспонаты музейных собраний. В качестве дополнительного и, преимущественно, второстепенного источника, в основном необходимого для того, чтобы сделать более наглядными приводимые материалы, привлекаются иллюстративные источники — фотографии и рисунки прошлого, на которых запечатлены персонажи в старинных костюмах. Однако, поскольку данные о традиционном костюме бухарских евреев в письменных источниках практически отсутствуют, а изучение его было начато нами уже в XXI в., в народной же памяти воспоминаний о нем почти не сохранилось, то первостепенное значение для его реконструкции и исследования приобрели именно иллюстративные материалы и предметы одежды, украшения, хранящиеся в музейных коллекциях. Они дают представление о нем начиная с последней трети XIX до начала XX в. и, по существу, фиксируют последний этап его существования у бухарских евреев.

Музейные коллекции. История комплектования и набор предметов костюма бухарских евреев в музейных коллекциях во многом отражают историю изучения и степень изученности их традиционно-бытовой культуры в целом. Поэтому на их описании остановимся подробнее и рассмотрим их не просто с точки зрения характеристики содержания коллекций, а с учетом тех тенденций, которые существовали в музейно-собирательской работе по комплектованию памятников культуры бухарских евреев на протяжении последней трети XIX—XX вв. и которые оказали влияние на количественный и качественный состав в них материалов по их традиционному костюму.

Сбор первых экспонатов связан с подготовкой Всероссийской Политехнической выставки, приуроченной к 200-летию со дня рождения Петра I и открывшейся в Москве в 1872 г. Значительная ее часть должна была быть посвящена показу особенностей материальной культуры и прикладного искусства народов, населявших Российскую империю [Пятидесятилетие... 1913: 168, 169], и с этой целью была развернута большая собираТЕЛЬСкая работа. В Средней Азии она проходила под руководством и при финансовой поддержке генерал-губернатора Туркестанского края К. П. фон Кауфмана, практическая же часть, сбор этнографических коллекций, была возложена на молодого ученого-естествоиспытателя А. П. Федченко, командированного в Туркестан Императорским Обществом любителей естествознания, антропологии и этнографии [Пятидесятилетие... 1913: 173]. Свою работу он начал в 1869 г. с Зеравшанского округа Туркестанского края [Федченко 1956: 164], и, вероятно, тогда же им были приобретены в Самарканде несколько вещей, принадлежавших местным евреям — мужской костюм и два отдельных головных убора (АРЭМ, ф. 1, оп. 4, д. 36, л. 70), которые впоследствии и экспонировались на выставке.



Рис. 3. Семья Рыбаковых — Иосиф, Сара и их сын Пинхас. Ташкент.
Ок. 1925 г. Из архива автора

В учетных документах выставки костюм был обозначен как «манекен туркестанского еврея» и демонстрировал изменения, произошедшие в одежде, а вместе с тем и в социально-правовом положении бухарских евреев в Туркестанском генерал-губернаторстве. Пояс-веревку, служившую им некогда одним из «отличительных знаков», в нем заменил широкий кушак, халат из темной и простой ткани — ха-



Рис. 4. «Манекен туркестанского еврея», экспонировавшийся на Политехнической выставке в Москве в 1872 г. Собрание РЭМ

лат из местного кустарного шелка в полосатый рисунок, чалма отсутствовала, но вместо нее на манекене была надета бархатная отороченная мехом шапка *итраймл* (идиш.), имеющая специфический покрой и характерная для восточноевропейских евреев (рис. 4). Шапка же, действительно типичная для бухарских евреев, — меховая, крытая

тканью и с меховой опушкой, была показана на выставке отдельно, иначе, как, вероятно, полагали ее устроители, с ней костюм совсем бы походил на таджикский или узбекский. Для большей убедительности «еврейского облика» манекена к тюбетейке, надетой под *штраймл*, были подколоты пряди волос, имитирующие пейсы, хотя среди бухарских евреев их носили лишь наиболее ортодоксальные и пожилые люди.

Насколько достоверен был данный костюм в действительности, мы рассмотрим ниже, однако сам факт искусственного придания ему «еврейских черт» отражал ту точку зрения, которая сложилась в то время на одежду и вообще на предметный мир бухарских евреев как этнически маловыразительный и заимствованный у соседних народов. Известный собиратель этнографических коллекций по Средней Азии, художник и фотограф С. М. Дудин, который во время экспедиций 1898—1902 гг. приобрел для петербургских музеев — Этнографического отдела Русского музея (ныне — Российский этнографический музей (РЭМ)) и Кунсткамеры (ныне Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (МАЭ)) — более 7000 экспонатов практически по всем народам региона, даже по временно проживавшим там афганцам, не привез ни одного предмета быта бухарских евреев. Он объяснял это тем, что «и в обиходе, и в костюме у них все сартовское <...> а дублировать вещи я не мог по материальным соображениям» (АРЭМ, ф. 1, оп. 4, д. 227, л. 469).

Эта позиция прочно утвердилась в дореволюционной этнографии, и те немногие предметы одежды бухарских евреев, что были собраны для выставки 1872 г., более полувека оставались единственными экспонатами, представлявшими их традиционно-бытовую культуру в музейных собраниях. После окончания работы выставки они хранились в Политехническом музее, в 1902 г., вместе с другими ее экспонатами, были переданы в Дашковский этнографический музей в Москве [Пятидесятилетие... 1913: 173], собрание которого стало основой образованного в 1924 г. Государственного Центрального музея народоведения⁷ [Шеллинг 1926: 267, 269].

С собирательской деятельностью Музея народоведения связано и комплектование очередной коллекции по бухарским евреям. Она была приобретена сотрудником Музея С. П. Преображенским в Самарканде в 1926 г. и включала около 30 экспонатов. Большинство экспонатов составляли предметы религиозного культа, преимущественно бумажные амулеты с текстами молитв и заклинаниями против злых духов (бух.-евр. *комса*) (подробно см.: [Емельяненко 2010б: 67—69]), тогда как одежда была представлена лишь мужской шапкой из черного каракуля с низким бархатным верхом и небольшой матерчатой шапочкой *аракчин*, которую традиционно надевали в Средней Азии под ме-

⁷ С 1935 г. — Государственный музей народов СССР (МН СССР).

ховые шапки (по форме эта шапочка была схожа с *киппой* ашкеназских евреев, что, вероятно, и побудило собирателя приобрести ее), а также женским халатом старинного покроя *калтача* (*мунисак*), использовавшимся в качестве траурного (АРЭМ, ф. 5, оп. 4, д. 227, л. 5—8). Несмотря на то что сбор коллекции пришелся на период (правда, весьма непродолжительный) подъема в стране изучения еврейской культуры, в том числе культуры бухарских евреев, их предметный мир, как и прежде, не привлекал внимание исследователей⁸, и количество приобретаемых предметов быта значительно уступало количеству культовых предметов как наиболее полноценно отражающих их этнокультурное отличие от мусульманского населения.

В настоящее время эти экспонаты и экспонаты, демонстрировавшиеся на выставке 1872 г., хранятся в собрании РЭМ в Санкт-Петербурге [РЭМ, кол. 8762—23 963, 33 763—33 770], куда они поступили в 1948 г. после закрытия московского музея вместе с другими его этнографическими коллекциями. Они принадлежат к категории музейных памятников, приобретаемых в то время, когда такие вещи еще непосредственно бытовали в этнической среде, а не являлись реликтами давно ушедшей эпохи, что придает им особое историко-культурное значение. Это относится и к экспонатам единственного в своем роде Туземно-еврейского музея (ТЕМ), существовавшего в Самарканде с 1922 по 1938 г.

Само создание такого музея явилось важным событием в истории изучения и комплектования музейных коллекций по этнографии бухарских евреев. Инициатором выступило Еврейское историко-этнографическое общество, командировавшее в 1921 г. в Самарканд одного из своих членов — Исаака Симховича Лурье (1875—1930-е гг.), который после учреждения музея возглавил его работу (подробно о создании и деятельности музея см.: [Носоновский 2005: 156—160; Емельяненко 2010б: 69—71]). За годы его существования усилиями сотрудников, и прежде всего И. С. Лурье, был сформирован обширный историко-этнографический документальный, иллюстративный и вещевой фонд [Носоновский 1995: 187—247; Хейфец и др. 1995: 248—269].

Вместе с тем условия, в которых создавался и существовал музей, задачи, поставленные перед ним руководящими органами, сказались на содержании его собрания. Вещевые коллекции занимали в нем не самое значительное место и, судя по сохранившимся экспонатам и архивным данным о поступлениях в музей, насчитывали не более 70—80 предметов. Они значительно уступали по объему документально-иллю-

⁸ Из всех публикаций о бухарских евреях, появившихся в те годы, лишь две были посвящены традиционной культуре, причем затрагивали они только семейно-обрядовую сферу — свадебные обряды [Амитин-Шапиро 1925] и традиции воспитания детей [Лозовская 1930].

стративному фонду, в большинстве своем освещавшему различные стороны современной социальной, хозяйственной и культурной жизни бухарских евреев; описания же традиционного быта и семейных обычаев были фрагментарны и малочисленны.

Часть вещевого фонда составляли предметы культа — футляры для свитков Торы, различные амулеты с каббалистическими и библейскими надписями, ханукальные лампы и пр. (АПИИ⁹, ф. 5, оп. 5, д. 9, л. 230—233). Однако впервые были скомплектованы коллекции по некоторым распространенным среди бухарских евреев ремеслам — окраске пряжи натуральным красителем *индиго* (*нил*) и изготовлению тонких шелковых тканей из неотваренной грежи¹⁰, орнаментированных в технике *гулбаст* (*абри бандан*)¹¹, бытовавших преимущественно в их костюме (АПИИ, ф. 5, оп. 5, д. 1, л. 255—256; [Сухарева 1966: 171]).

Одежду бухарских евреев приобретали с учетом этноконфессиональной специфики (АПИИ, ф. 5, оп. 5, д. 1, л. 267—272). Так, в коллекции вошли предметы, служившие «отличительными знаками» еврейского костюма в прошлом, — шапки и веревка (не сохранилась) для опоясывания верхнего халата, обрядовая одежда — женская рубашка из белой хлопчатобумажной ткани с вышитыми на спине и груди каббалистическими знаками (СМИК, кол. Э13 — 233) (их привозили из Палестины и надевали во время родов), мужской халат из белого кустарного полушелка для еврейского праздника Йом Киппур (СМИК, кол. Э12 — 24), когда полагалось надевать светлые одежды в знак очищения и искупления грехов. Большинство предметов мужской и женской одежды, на первый взгляд не отличавшихся от таджикско-узбекских, тем не менее, содержали некоторые признаки, присущие одежде именно бухарских евреев, что проявлялось в характере тканей, отделке и других особенностях (подробно см. ниже).

Обращает внимание, что вся вошедшая в собрание одежда сшита из дорогих шелковых и полушелковых местных кустарных или импортных тканей, парчи, некоторые предметы украшены золотым шить-

⁹ Ссылки на материалы архива ТЕМ, хранящегося в Государственном Самаркандском историко-архитектурном и художественном музее-заповеднике (СМИК), даются по их ксерокопиям, сделанным в 1992 г. сотрудниками Петербургского еврейского университета (в настоящее время — Петербургский институт иудаики (ПИИ)) и Центра еврейского искусства при Иерусалимском университете (всего 1950 листов копий), в котором, согласно учетным обозначениям Архива ПИИ, они находятся в настоящее время.

¹⁰ Г р е ж а — шелк-сырец, непрерывная нить, получаемая при первичной обработке коконов. Грежевая нить скручивается из нескольких (обычно 5) элементарных нитей при одновременной размотке запаренных в горячей воде коконов (Сельскохозяйственный энциклопедический словарь. М., 1989).

¹¹ Последовательная окраска в разные цвета зарезервированных способом перевязки фрагментов узора (тип батика).

ем (АПИИ, ф. 5, оп. 5, д. 31, л. 262—266). Среди таджиков и узбеков такая одежда в прошлом была доступна лишь наиболее состоятельным из них, а в мужском костюме, согласно местным правилам, позволятельна только знати. О бухарских же евреях современники писали, что большинство из них «очень зажиточный народ», уровень их благосостояния намного выше, чем у соседнего населения [Маев 1879: 93; Логофет 1913: 480], и даже внутри своих кварталов «они одеваются в шелка и бархаты» [Марков 1901: 402]. Приобретая для музея нарядные и дорогие образцы одежды, собиратели придавали первостепенное значение либо их художественной выразительности, либо тому, насколько широко они были распространены среди бухарских евреев, хотя, возможно, свою роль сыграли оба фактора.

Вместе с тем в собрании ТЕМ одежда так и не была представлена во всем многообразии локальных, возрастных, социальных и иных вариантов, хотя в то время она еще могла бытовать, во всяком случае, в памяти людей были живы воспоминания о ее своеобразии, какие могли бы быть зафиксированы в музейных документах. Возможно, расширить и сделать более комплексным собрание вещевых коллекций помешало закрытие Музея в 1938 г.¹², однако определенные идеологические установки того времени, как и недооценка специфики предметного мира бухарских евреев, также сказались на их объеме и содержании¹³.

Но если в 1920—начале 30-х гг. музейные собрания еще хоть как-то пополнялись предметами культа, быта или одежды бухарских евреев, то с конца 1930-х гг. до конца 1980-х гг., когда началась их массовая эмиграция из Средней Азии, ни в одном из этих собраний, включая музеи в городах, где евреи проживали прежде¹⁴, не появилось почти ни одного предмета, обозначенного по принадлежности к их культуре. И это несмотря на то, что многие предметы, особенно одежда и ювелирные украшения, приобретались именно у бухарских евреев, о чем свидетельствуют фамилии владельцев в музейных документах. По этим данным нами было выявлено значительное количество действительно характерных для бухарских евреев предметов одежды и украшений, что позволило значительно расширить базу музейных источников, использованных в настоящей работе.

¹² Музей был закрыт с формулировкой «Признать существование специального отдела по местным евреям безусловной принципиальной ошибкой» (АПИИ, ф. 5, оп. 5, д. 9, л. 160).

¹³ Собрание ТЕМ сохранилось не полностью. Наиболее ценные экспонаты были переданы в музеи Ташкента, несколько предметов — в Историко-краеведческий (?) музей Душанбе [Абрамов 1993: 43], однако выявить их, определить количество и ознакомиться с ними нам не удалось.

¹⁴ Например, несколько предметов бухарских евреев, которые хранятся в Музее истории Узбекистана (Ташкент), поступили туда в 1927 и 1929 гг. [Голендер, Богословская 1994: 4].

Вместе с тем, прибегая к такому методу выявления в музейных собраниях бухарско-еврейских предметов, следует иметь в виду, что он далеко не всегда гарантирует точные результаты. Предметы старинного быта среднеазиатских народов, в том числе одежда и ювелирные изделия, уже давно стали объектами антикварного рынка и интересов перекупщиков (среди них нередко встречались и бухарские евреи), которые перепродавали их в частные коллекции и в музеи от своего имени. Одежда и украшения бухарских евреев были особенно привлекательны, причем не только для антикваров, но и для собирателей музейных коллекций, поскольку, обладая сходством с аналогичными предметами у соседнего населения, зачастую имели более высокое качество, большую художественную выразительность и лучшую сохранность.

Отчасти это объяснялось тем, что бухарские евреи раньше, чем таджики и узбеки, стали вводить в свой быт предметы европейского стиля и обихода. На многих фотографиях уже 1920—30-х гг., хранящихся в музейных архивах и семейных альбомах бухарских евреев, мужчины позируют в одежде европейского образца по моде того времени — рубахах-косоворотках или с отложным воротником, пиджачных парах или френчах, пальто, на голове появляется фуражка или шляпа [Хейфец и др. 1995: 256—269] (рис. 1; 2; 3). Видоизменяется и женский костюм — платье европейского фасона или юбка с кофтой становятся обычной одеждой девушек, молодых и средних лет женщин, вместо украшений старинной формы в моду входят «европеизированные» изделия, не имеющие каких-либо этнических признаков. Многочисленные же предметы одежды и украшения традиционного вида, которые входили в состав приданого каждой женщины (предполагалось, что их будут носить долгие годы и передавать по наследству) или были получены в дар по случаю различных торжеств, у многих так и остались без употребления, хотя сохранялись в семьях долгие годы, поскольку у бухарских евреев в большинстве своем они изготавливались из особенно дорогих тканей, драгоценных металлов и камней и имели значительную материальную ценность. Кроме того, в Средней Азии не было принято хранить старую одежду [Сухарева 1979а: 7], и лишь бухарские евреи относились к этому по-другому. Приобретенные же у них вещи, попадая в частные или музейные коллекции, как правило, «утрачивали» свою этническую принадлежность, будучи аннотированы по месту приобретения как узбекские либо таджикские.

На ранних этапах комплектования среднеазиатских этнографических коллекций такое положение могло быть связано также с условиями собирательской работы в регионе. Известно, например, что С. М. Дудин из-за «полной почти невозможности доступа в сартовские жилища» приобретал многие из будущих экспонатов своих обширных

коллекций на местных базарах, «среди всякого хлама в мастерских ремесленников и у торговцев старьем» (АРЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 247, л. 2—3). И хотя он старался выяснять их происхождение, но не всегда полученные сведения оказывались исчерпывающими и достоверными. В его коллекциях по таджикам и сартам¹⁵, собранных в городах, где жили и бухарские евреи, содержится целый ряд типичных для последних предметов, включая молитвенное покрывало *талит* (бух.-евр. *талес*), обозначенное им как образец ткачества самаркандских ремесленников¹⁶ (РЭМ, кол. 58 — 212). Однако в отношении некоторых из них — женских шапочек с накосником *култанушак*, отдельных ювелирных украшений и других предметов — С. М. Дудин как опытный этнограф, все же внес в коллекционные описи соответствующие уточнения об их бытовании только или преимущественно у бухарских евреев (РЭМ, кол. 31 — 67, 68, 104, 107; 58 — 286, 287).

Таким образом, во многих музейных собраниях по народам Средней Азии, особенно среди экспонатов, приобретенных в местах проживания бухарских евреев, можно обнаружить принадлежавшие им вещи. Увидеть же в них этноспецифические черты даже музейным специалистам мешало отсутствие достаточного фактического материала и систематического изучения их материальной культуры, вследствие чего не были выработаны критерии для выделения таких черт.

Это нашло отражение и в музейно-собирательской работе 1980—90-х гг., когда музеи стали целенаправленно пополнять свои коллекции памятниками традиционно-бытовой культуры бухарских евреев. Большинство среднеазиатских профильных музеев ограничились приобретением преимущественно культовых предметов [Вышенская 1995: 43—44], и лишь в немногих из них комплектовались одежда и другие предметы быта¹⁷. Наиболее последовательно эта работа проводилась в РЭМ (подробно см.: [Emelyanenko 1997: 33—62, 65—74; 2004б: 19—25]). В настоящее время в его собрании насчитывается более пятидесяти экспонатов, представляющих бухарско-еврейскую одежду и украшения, описание и анализ которых легли в основу нашего исследования.

После того как бухарские евреи покинули пределы Средней Азии, возможность приобретения этнографических предметов непосредст-

¹⁵ К культуре сартов С. М. Дудин относит предметы, собранные им в городах Ферганской долины, в Ташкенте и в Самарканде, к культуре таджиков — приобретенные в Бухаре и других местах ханства.

¹⁶ В действительности самаркандские ткачи ткали их специально по заказу бухарских евреев.

¹⁷ В Бухаре планировали в одном из старинных домов бухарских евреев открыть посвященный им музей и для этой цели специально приобретали экспонаты. Однако проект до сих пор не реализован (хотя и не отменен), и экспонаты хранятся в фондах Бухарского государственного архитектурно-художественного музея-заповедника (БГАХМЗ).

венно у «носителей культуры» получили музеи в местах их нового проживания. Наиболее значительными являются собрания в Израиле, прежде всего собрание Музея Израиля (Иерусалим). Его коллекции включают экспонаты, приобретенные не только у бухарских евреев, переселившихся туда в конце XX в., но и у тех, которые обосновались там в предыдущие периоды еврейской эмиграции [Емельяненко 2009а: 18—21]. Музей открылся в 1965 г., а уже в 1967 г. прошла большая выставка, посвященная бухарско-еврейской культуре, и был издан подробный каталог ее экспонатов [Bokhara 1968]. В 2010 г. в стенах Музея открылась обновленная экспозиция по бухарским евреям, в которой значительное место было отведено показу старинной одежды и украшений. Они подробно описаны в монографии израильской исследовательницы еврейских общин в мусульманских странах Авивы Мюллер-Лансе [Muller-Lancet 2010: 286—334], которая также была организатором и автором каталога первой выставки (1967) по бухарским евреям. Материалы этих выставок и изданий послужили важным дополнительным источником для нашей работы, позволив значительно расширить представление о вариантах тех или иных видов одежды и украшений.

Вместе с тем следует отметить, что одежда и украшения бухарских евреев — и имеющиеся в Израильском музее, и поступившие в последние десятилетия в собрания РЭМ или музеи Узбекистана (как, впрочем, и приобретенные в предшествующие периоды — к выставке 1872 г. и собранные в 1920—30-х гг.), — представляют собой отдельные разрозненные реликты, случайно или в силу каких-то обстоятельств сохранившиеся в семьях или вывезенные эмигрантами, а не комплектовавшиеся путем систематического и комплексного подхода к их приобретению. Большинство из них слабо, а часто и неточно, аннотированы, отсутствуют или имеются в единичных экземплярах отдельные виды одежды и украшений, что исключает возможность их сколь-либо подробной типологизации и, главное, не позволяет составить представление о костюме в целом.

Иллюстративные источники не только дополняют материалы музейных коллекций, демонстрируя некоторые не представленные в них образцы деталей костюма, но в настоящее время являются единственными и при этом документально достоверными свидетельствами характера их бытования, манеры ношения, в которых, учитывая однотипность костюма бухарских евреев и соседнего населения, более всего проявились черты этнокультурного своеобразия.

Иллюстративные источники по бухарским евреям включают преимущественно фотографии профессиональных фотографов последней трети XIX—начала XX в., работавших в жанре этнографической фотографии, и семейные снимки, сделанные в фотомастерских, которые в

последние десятилетия XIX в. стали открываться в крупных городах Туркестанского края [Голендер 2002: 9—14].

Однако самыми ранними из известных иллюстративных источников являются рисунки известного художника В. В. Верещагина, сделанные им в Ташкенте в 1867 г. — в первый год образования Туркестанского генерал-губернаторства¹⁸. Четыре поясных портрета бухарских евреев — юноши, мужчины средних лет, девушки и замужней женщины в характерных головных уборах — вошли в альбом, изданный в Петербурге в 1874 г. под названием «Туркестан. Этюды с натуры В. В. Верещагина, изданные по поручению туркестанского генерал-губернатора. 26 листов с 106 рисунками» (ФК РЭМ 8764 — 17412/2, 4, 5, 6)¹⁹. Кроме того, ему принадлежит жанровый рисунок «Евреи в Ташкенте», изображающий беседующих на улице троих мужчин разного возраста, о чем свидетельствует не только их внешний облик, но и возрастные особенности в традиционном костюме²⁰.

Примерно этот же период отражают фотографии Туркестанского альбома, подготовленного к открытию Всероссийской Политехнической выставки в Москве (1872). Это уникальное издание, имеющее полное название «Туркестанский альбом по распоряжению Туркестанского Генерал-Губернатора Генерал-Адъютанта К. П. фон Кауфмана I-го. Составил А. Л. Кун. 1871—1872 г.» и выпущенное всего в шести экземплярах [Стасов 1885: 48], насчитывает более 1200 фотографий, отображающих природу, исторические памятники, городскую и сельскую архитектуру, типы различных народов, населяющих Туркестанский край, их занятия, праздники и обряды. Среди них около сорока снимков бухарских евреев, сделанных в еврейском квартале Самарканда. Они помещены во второй части альбома, озаглавленной «Часть этнографическая. Туземное население в русских владениях Средней Азии» (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00085—00099, 00239—00261²¹). Поч-

¹⁸ Художник был приглашен губернатором Туркестанского края К. П. фон Кауфманом для создания живописного альбома, посвященного этнографии Средней Азии.

¹⁹ Альбом был выпущен в нескольких экземплярах и затем переиздан в Мюнхене. Неполный экземпляр первого издания альбома и полный экземпляр второго хранятся в собрании РЭМ, согласно учетным документам которого даются ссылки на рисунки бухарских евреев в данном альбоме.

²⁰ Воспроизведено в кн.: [Булгаков 1905: 71].

²¹ Здесь и далее ссылки даются на экземпляр Туркестанского альбома, который хранится в Библиотеке Конгресса США (приобретен в 1934 г.) и опубликован на ее сайте: http://www.loc.gov/tr/print/coll/287_turkestan.html. Местом хранения еще двух экземпляров являются Национальная библиотека Узбекистана (Ташкент) и Российская национальная библиотека (СПб.), отдельные части альбома, в том числе с фотографиями бухарских евреев, содержатся в коллекциях РЭМ и МАЭ [Прищепова 2006: 181].

ти половину составили поясные мужские и женские портреты, персонажи которых — люди разного социально-возрастного статуса. Специфика данного вида фотографий не позволяет увидеть костюм целиком, но благодаря близкому плану они дают детальное представление о головных уборах, форме ворота одежды, у девушек — о ювелирных украшениях, не закрытых тканью головного убора, типичного для замужних женщин. На остальных снимках с изображением жанровых сцен — молитвенных ритуалов, похоронного и свадебных обрядов и обряда первого положения ребенка в колыбель *гаворрабандон*, учащих еврейской школы — их участники показаны в полный рост, демонстрируя таким образом весь костюм, а также разнообразие его вариантов и манеры ношения. Важно отметить, что костюм на персонажах фотографий из Туркестанского альбома носит характер скорее повседневный, чем специфически обрядовый, который у таджиков и узбеков начал складываться лишь с конца XIX в. [Сухарева 1982: 39], и в то же время далек от намеренно парадного, каким он предстает на большинстве более поздних фотографий, выполненных в фотомастерских. Кроме того, на них запечатлена одежда, какой она оставалась в самые первые годы существования Туркестанского генерал-губернаторства, не претерпев еще изменений, произошедших в ней после присоединения Средней Азии к России, то есть сохраняя черты предшествующего периода.

В 1876 г., также по распоряжению К. П. Кауфмана, «Комитетом по участию Туркестанского края в III Международном конгрессе ориенталистов», проходившем в Санкт-Петербурге, был составлен альбом «Типы народностей Средней Азии». Среди помещенных в нем поясных фотопортретов три принадлежат бухарским евреям, причем с указанием возраста — два портрета мужчин 60 и 28 лет и один — еврейки 31 года. Фотографии для данного альбома делал ташкентский фотограф В. Козловский, и можно предположить, что изображенные на них бухарские евреи также являлись жителями Ташкента (ФК РЭМ 8764 — 17 580, 17 581, 17 583).

Евреев Бухары впервые запечатлел известный французский фотограф Ф. Ордэ (F. Nordet). Их одежда представляет особый интерес, поскольку, как отмечалось выше, «бухарский стиль» был характерен для евреев других локальных групп, и в Бухаре в ней дольше и устойчивее сохранялись архаические элементы. К сожалению, снимков евреев Бухары немного — здесь до революции не получило большого развития фотографическое дело, да и местные патриархальные нравы ограничивали работу фотографов. В обширной серии фотографий, сделанных Ф. Ордэ во время путешествия по Средней Азии (1885—1892), насчитывается всего восемь снимков местных евреев (ФК РЭМ 2068 — 1;

5465 — 1, 5; 8764 — 17 689; 5908 — 35; [Bukhara 1993: f. 51, 57, 58])²². На одном из них изображена синагога в Шаббат, праздничный для евреев день Субботы, с торжественно сидящими на ее террасе *айван* мужчинами в накинутых на головы молитвенных покрывалах *талит* (бух.-евр. *талес*); на другом — устроенный для еврейского праздника Кущей (Суккот) шалаш с расположившимися внутри него людьми. Остальные снимки портретные — два поясных портрета (мужчины и женщины) и групповые — учащихся еврейской школы (мальчиков и девочек разного возраста), семейной пары с тремя детьми, два парных портрета — женщины с девочкой.

1890—1910-ми гг. датируются еще четыре фотографии евреев Бухары работы тифлисского фотографа Александра Энгеля (ФК РЭМ ф94 — 25, 26; 8764 — 21 496, 21 497)²³. Самая известная из них — портрет юноши в богатом наряде, эта фотография стала своего рода «визитной карточкой» бухарских евреев и воспроизведена во многих изданиях²⁴. А. Энгелю принадлежит и единственная фотография, иллюстрирующая один из «отличительных знаков» в одежде иноверцев, введенных для них в Средней Азии, — веревку, которой они должны были опоясываться (ФК РЭМ 8764 — 21 498) (рис. 7). Правда, на снимке мужчина держит ее в руке, сняв с халата, однако больше не существует ни одной фотографии, где бы ее можно было увидеть на бухарском еврее, несмотря на то что в литературе того времени она всегда упоминается как обязательная деталь. Данная фотография сделана на улице Бухары, где, в отличие от Туркестанского края, не были отменены ограничения для иноверцев, а евреи на ней показаны среди мусульман, перед которыми им и полагалось демонстрировать свое «отличие». Большинство же известных фотографий бухарских евреев выполнены в фотоателье или в еврейских кварталах — на улицах либо в домашней обстановке, где они могли одеваться «как хотят» [Радлов 1869: 253]. К последним принадлежат и два других снимка А. Энгеля — многочисленной еврейской семьи с почтенными старцами на переднем плане и колоритной группы старейшин местной еврейской общины.

²² Альбом фотографий Ф. Ордэ, озаглавленный «Средняя Азия и Кавказ» (в 4 томах), хранится в Отделе эстампов Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге (РНБ ОЭ). Однако в различных архивах встречаются копии его фотографий. Так, фотографии бухарских евреев представлены в фотоколлекциях Института материальной культуры РАН (они были опубликованы [Bukhara 1993: f. 51, 52, 54, 55, 57—59]), а также РЭМ (ФК РЭМ), на собрание которого преимущественно ссылается автор в данной работе.

²³ Две из них, хранящиеся также в Институте материальной культуры РАН, опубликованы [Bukhara 1993: f. 50, 56].

²⁴ В том числе в многотомном труде «Россия» [Масальский 1913: 412].

Большой интерес для нашего исследования представляют также фотопортреты евреев Самарканда, особенно женские, французского путешественника Хуго Краффта, привезенные им из поездки по Туркестанскому краю в 1898—1899 гг. и помещенные в его книге [Krafft 1902].

Отдельные фотографии бухарских евреев можно встретить и в некоторых других изданиях конца XIX—начала XX в., посвященных Средней Азии или обзору еврейских диаспор (см., например: [Fishberg 1911]). Но в целом они малочисленны и часто повторяются в разных публикациях. Многие из них включены в альбомы по Средней Азии — «Типы народностей Туркестанского края», «Виды и типы Средней Азии», «Закаспийские типы» и другие²⁵, выпускавшиеся до революции, а также воспроизведены на дореволюционных почтовых открытках [Голендер 2004: 69 — 76].

Особо следует отметить коллекцию фотографий С. М. Дудина, сделанных им в еврейском квартале Самарканда в 1902 г. (ФК РЭМ 49 — 1—31). В основном это портреты — одиночные и групповые, детей, женщин и мужчин разного возраста, что позволяет отметить некоторые особенности в костюме разных половозрастных групп, а также, сравнив их с более ранними фотографиями, определить изменения, произошедшие в нем к началу XX в. Несмотря на то что собиратель не приобрел ни одного предмета обихода бухарских евреев, включая одежду, мотивируя это, как упоминалось выше, схожестью ее с одеждой соседнего населения, его фотоработы, тем не менее, демонстрируют существенные черты отличия, которые будут рассмотрены ниже.

В качестве сравнительного материала, но уже характеризующего одежду бухарских евреев в послереволюционный период и отображающего процесс ее эволюции в новых социально-политических условиях, используются фотографии из собрания Туземно-еврейского музея в Самарканде. Известно, что его основатель и директор И. С. Лурье специально привез с собой аппаратуру для фотосъемки, считая ее важным направлением музейно-собирательской деятельности. Фотоархив музея насчитывает почти 300 снимков различного содержания [Хейфец и др. 1995: 248—269], но для нашей темы наиболее интересны снимки с людьми — портреты бухарских евреев, бытовые и обрядовые сцены с их участием.

Приведенные иллюстративные источники можно дополнить лишь единичными снимками, воспроизведенными в разных публикациях дореволюционного и более позднего времени или хранящимися в архивах, эти снимки будут использованы нами в ходе описания одежды

²⁵ См., например, листы с фотографиями бухарских евреев из таких альбомов в собрании РЭМ (ФК РЭМ 8764 — 17 495, 17 500, 17 504; 17 580—17 582).

бухарских евреев. Ограниченность сведений о ней повышает ценность каждого фотодокумента, содержащего дополнительную и оригинальную информацию, позволяющую их восполнить.

Немаловажное значение имеют и фотографии, хранящиеся в семейных архивах бухарских евреев, с некоторыми из них нам удалось познакомиться в ходе сбора материалов²⁶. С появлением в конце XIX в. в Средней Азии фотомастерских бухарские евреи стали одними из их клиентов. Отсутствие у евреев религиозных предубеждений против фотографии как изобразительного жанра способствовало популярности у них семейных фотографий²⁷, что разительно отличалось от господствовавшей среди мусульман традиции, особенно консервативной в ортодоксальной городской среде, с которой приходилось сталкиваться фотографам прошлого [Лерх 1874: 99]. Кроме того, благодаря тому что женщины у бухарских евреев пользовались большей социальной свободой, чем мусульманки, не вели замкнутый образ жизни и не должны были скрываться от посторонних мужчин, женские образы нашли в фотоисточниках самое широкое отражение. На многих фотографиях из семейных архивов и выполненных фотографами в «этнографических сериях» изображены семейные пары, семьи разнообразного половозрастного состава или отдельные еврейки. По ним можно составить реальное представление о женском костюме, тогда как для создания портрета городской мусульманки, которая никогда не появилась бы перед посторонним мужчиной с открытым лицом, фотографам конца XIX—начала XX в. приходилось снимать женщин из публичных домов и танцовщиц, наряды которых не во всем соответствовали общепринятым нормам, или специальных «моделей», костюм которых обычно грешил стилизацией. Это хорошо заметно и на снимках из Туркестанского альбома²⁸, и на снимках С. М. Дудина, у которого на фотографиях, сделанных в Коканде, Андижане, Намангане или Самарканде, все женщины, позирующие с открытым лицом и без паранджи, обозначены как обитательницы публичных домов или танцовщицы (ФК РЭМ 46; 48). Реалистичность и достоверность образов бухарских евреек на фотографиях последней трети XIX—начала XX в. делает особенно ценным этот вид этнографических источников для изучения

²⁶ Отечественные музеи не уделяли должного внимания приобретению домашних фотографий бухарских евреев, но в Израильском музее имеется значительное их количество.

²⁷ Примечательно, что в советское время фотосъемка стала у бухарских евреев одним из распространенных видов профессиональной деятельности, в городах своего проживания они составляли большинство местных фотографов.

²⁸ По этой причине костюмы горожанок на фотографиях в Туркестанском и других альбомах дореволюционного времени не могут быть использованы для сравнительного сопоставления с костюмом бухарских евреек.

их традиционной одежды. Однако нельзя не отметить и его недостатки, которые во многом предопределили характер нашего исследования. Так, на фотографиях невозможно конкретизировать особенности кроя, покрой и вид нижней одежды, определить расцветку и фактуру тканей на черно-белых снимках из-за нечеткости многих из них или неудачного для рассмотрения костюма ракурса съемки. Кроме того, на подавляющем большинстве снимков бухарские евреи, учитывая значимость редкого в те времена такого «события», как фотосъемка, позируют в праздничных и нарядных костюмах. Поэтому о том, как они одевались в повседневной рабочей или домашней обстановке, практически ничего не известно (в музейных коллекциях такой одежды также нет). Отсутствие же планомерной работы по фотофиксации традиционной культуры бухарских евреев делает иллюстративные источники во многом столь же неполными и фрагментарными, как и музейные коллекции.

Полевые материалы мало чем могут их дополнить. Во-первых, они стали собираться только с середины 1990-х гг.²⁹, когда воспоминания о старинной одежде основательно стерлись из памяти бухарских евреев. Как упоминалось выше, они уже в начале XX в. стали переходить на европейский стиль в одежде, довольно быстро забывая то, что носили прежде. Пожилые бухарские еврейки, вспоминая одежду своей юности или одежду их матерей, рассказывают обычно о моделях и фасонах, которые бытовали в то время на всем советском пространстве, и почти совсем не могут привести примеры своеобразия своего традиционного костюма (ПМА 1993—1994). Европейские формы одежды настолько прочно вошли в их обиход, что фактически заменили им «национальный костюм», который и отличал их от окружающего населения.

Но существовала и еще одна причина такого «забвения». Многие узбечки и таджички, например, и сегодня могут описать наиболее старинные варианты своей традиционной одежды, хотя к 1930—1940-м гг. многие из них уже исчезли из обихода. Сведения об одежде, с которой были связаны различные события, о составах приданого передаются среди женщин из поколения в поколение, что помогает исследователям воссоздавать компоненты традиционного костюма, проследить его эволюцию³⁰. У бухарских же евреев такого обычая нет, поэтому, несмотря на то что в семьях у них долго хранились предметы старинной одежды, они имеют о ней лишь самое приблизительное представ-

²⁹ Сведения по одежде бухарских евреев собирались нами во время экспедиций в Узбекистан в 1993—1994, 2002, 2004 и 2010 гг.

³⁰ Например, реестры приданого женщин разных поколений были положены в основу изучения традиционного костюма О. А. Сухаревой [Сухарева 1982: 1—2].

ление и при сравнении ее с одеждой соседних народов ограничиваются замечаниями об ее «превосходстве» в материальном плане (шила из более дорогих тканей и пр.), и лишь немногие могут добавить отдельные подробности.

* * *

Имеющаяся в нашем распоряжении источниковая база, ограниченная в основном двумя видами источников — музейными коллекциями и этнографическими иллюстрациями, заставляет учитывать специфику как самих источников, так и содержащихся в них материалов. Прежде всего они дают представление преимущественно о нарядной, выходной одежде и главным образом верхней. Кроме того, их география ограничена наиболее крупными городами, такими как Ташкент, Бухара, Самарканд, при этом общая малочисленность материалов не позволяет выявить локальные различия в одежде бухарских евреев даже этих городов. Правда, как отмечалось выше, праздничный костюм являлся общим у разных локальных групп, именно он считался «своим», сохраняя в большей степени самобытные черты, что допускает его рассмотрение без учета местных различий.

Наконец, довольно ограниченный по количеству и разновидностям набор предметов одежды и украшений в музейных коллекциях и характер их отражения в иллюстративных источниках заставляет отказаться от попытки дать им достаточно полное и комплексное описание. По этим причинам затруднительно также систематизировать те или иные виды одежды и украшений бухарских евреев по привычным типобразующим признакам (покрой, форма и др.), находить единые критерии для сравнительного анализа и сопоставления с аналогичными предметами других народов. Выбор таких признаков может зависеть от содержания источников и относиться к форме ворота или общему силуэту, к материалу, расцветке или декору, к манере ношения или условиям бытования, ко времени появления или, наоборот, исчезновения из костюма, степени распространенности и пр. Вместе с тем очевидно, что при общности состава костюмных комплексов бухарских евреев и соседнего населения, единстве покроя и схожести формы большинства его элементов отличия могли проявляться не в конструктивных особенностях, а в отдельных, иногда малозаметных деталях. Именно они в значительной степени определяли исторически сложившиеся у местного населения представления о «своем» (или «чужом», соседском) костюме. Поэтому порой разрозненные, на первый взгляд незначительные и случайные различия в таджикско-узбекском и еврейском костюмах могут приобрести значение основных критериев, по которым будет возможно составить представление об их своеобразии.

МУЖСКОЙ КОСТЮМ

При сопоставлении данных различных источников о традиционном мужском костюме бухарских евреев непроизвольно напрашивается вывод о существовании его в двух вариантах. В этнографических описаниях и на фотографиях, сделанных на городских улицах, он предстает как мрачный, неказистый, причем не только за счет особых «отличительных знаков» в одежде (до присоединения Средней Азии к России), но и после их отмены на территории Туркестанского генерал-губернаторства. Этот костюм был предназначен для «внешнего», мусульманского, мира, с которым была связана именно «мужская культура» бухарских евреев (через хозяйственную деятельность, административно-социальные контакты). Совершенно другой костюм, не по составу, а по внешнему облику, отражают музейные коллекции и фотографии, на которых бухарские евреи запечатлены в своем квартале, в домашней обстановке или в фотомастерской. И дело, вероятно, не только в специфике фотосъемки или собирательской деятельности, в которой доминировало приобретение нарядных предметов одежды, о чем говорилось выше. Некоторые современники и в прошлом отмечали разницу между тем, как бухарские евреи позиционировали себя среди мусульман и как — в своей, скрытой от посторонних глаз, среде. Современники замечали, что если во «внешнем» мире бухарские евреи представляли как «бедно одетые людишки», то дома они одевались «в шелка и бархаты. А чистота по дому какая! Всякое у него удовольствие» [Марков 1901: 402]. Тем не менее устойчивым являлся первый «костюмный» образ, в котором их воспринимали окружающие¹ и через который они позиционировали себя во «внешнем», мусульманском, мире, тогда как второй являл полную ему противоположность, представляя их во «внутреннем», закрытом от мусульман, пространстве.

¹ Например, в романе «Золотой теленок» (1931) И. Ильфа и Е. Петрова, в сцене, где описывается отправка литерного поезда, следующего в Среднюю Азию, один из провожающих так представляет «полный доспех бухарского еврея», который могут приобрести там туристы: бархатная шапка, отороченная «шакалом, и толстое ватное одеяло, сшитое в виде халата», хотя к 1930-м гг. их костюм имел уже вполне европейский облик.

Рубахи и штаны

Рубахи и штаны бухарских евреев отсутствуют в музейных коллекциях, и ни на одной из известных фотографий последней трети XIX—начала XX в. мужчины не изображены в натальной одежде или хотя бы таким образом, чтобы она была хорошо видна. Таджики и узбеки, например, могли позировать одетыми лишь в штаны и рубаху или даже в одних штанах, особенно если снимок делался во дворе дома (в городах разгуливать 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. На бухарских же евреях халаты всегда тщательно запахнуты, что выдает совсем иную манеру, на многих снимках они одеты в камзолы — одежду, застегивающуюся на пуговицы (см. ниже), из-за чего рубаха почти всегда полностью скрыта под верхней одеждой, а штанины у них было принято заправлять в голенища сапог.

Поэтому в описании покроя традиционных бухарско-еврейских рубах и штанов приходится ограничиться общими сведениями о том, что он не отличался от покроя данных видов одежды у других народов региона [Народы Средней Азии 1963: 619] — рубаха была туникообразного фасона *тугри* (его подробное описание см.: [Сухарева 1982: 29; Лобачева 1989: 8]), штаны шили с широкой мотней, на вздержке у пояса² (описание кроя см.: [Сухарева 1982: 59—62; Широкова 1989: 66—98]). Выявить же какие-либо особенности покроя или проследить его эволюцию не представляется возможным. Так, неясно, наблюдалась ли в конце XIX в. у евреев Самарканда тенденция к сужению рукава в рубахах (как у остальных самаркандцев) или у евреев Бухары — к его расширению (что характерно было в это время для бухарцев) и менялась ли длина рубах, как у остального населения этих городов и других мест [Сухарева 1982: 19—20]. Лишь на немногих фотографиях под запахнутым халатом можно заметить верхнюю часть рубахи и различить форму ворота и воротника. Вместе с тем эти элементы имеют первостепенное значение для этнолокальной характеристики среднеазиатской одежды [Сухарева 1979: 81], что дает основание использовать их для сравнительного сопоставления рубах в еврейском и таджикско-узбекском костюмах.

Традиционными для последнего являлись нераспашные рубахи *курта* (тадж.), *куйляк* (узб.) с горизонтальным или вертикальным разрезом ворота и распашные рубахи *ятак*, *яктак* (узб., тадж.). Бытова-

² В покрое штанов у народов Средней Азии существовали некоторые этнолокальные различия, но, как считают специалисты, они были незначительны и непринципиальны [Сухарева 1982: 58].



Рис. 5. Семья бухарских евреев. Самарканд. Конец XIX—начало XX в. (ФК РЭМ 5378 — 1)

ние того или иного вида было характерно для разных территориальных и социально-возрастных групп. Наиболее распространенными и, как полагают исследователи, архаичными являлись рубахи с горизонтальным разрезом ворота [Сухарева 1979: 81]. В конце XIX—начале XX в. их носило подавляющее большинство населения Бухарско-Самаркандского региона [Люшкевич 1989а: 109; Сухарева 1982: 20]. Однако в Ферганско-Ташкентском регионе в это время они бытовали преимущественно в costume стариков и людей духовного звания, а основными здесь являлись рубахи с треугольным вырезом на груди или распашные [Рассудова 1978: 158; 1989: 144—146; Пещерева 1954: 136].

На рубеже XIX и XX вв. в городах Ферганской долины, а к 1920-м гг. и в других районах, среди торговцев и интеллигенции появились рубахи со стоячим воротником и вертикальным разрезом на груди, оформленным планкой (с застежкой на пуговицы или без нее), называвшиеся *ногай яка*, *бугма яка куйнак*, *бугмаки* (узб.), *курта итико* (тадж.) [Рассудова 1989: 146]³. В начале XX в. в городах, также начи-

³ Согласно сообщению пожилого жителя Ходжента (полевые материалы З. А. Широковой, 1960 г.), рубахи со стоячим воротником *яко*, напротив, яв-



Рис. 6. Праздник Кушей. Бухара. 1980-е гг. Фото F. Hordet
(ФК РЭМ 5465 — 5)

ная с ферганских, стали входить в моду рубахи с отложным воротником, вертикальным разрезом спереди и рукавами, вшитыми в овальную пройму [Рассудова 1978: 158—159; 1989: 146; Люшкевич 1989а: 110].

У бухарских евреев, судя по фотографиям, в конце XIX—начале XX в. бытовали рубахи всех вышеотмеченных типов, старинных и новых — со стойкой и отложным воротником, причем последние носили евреи не только Туркестанского края, но и Бухарского ханства (ФК РЭМ, ф94 — 25, 26; 5378 — 1) (рис. 5, 21, 33), тогда как в костюме местных таджиков они вошли не ранее 1920-х гг., а широко распространились лишь в послевоенное время [Люшкевич 1989а: 110].

Кроме того, как показывают фотоматериалы конца XIX в.—1920-х гг., бухарские евреи носили рубахи не только такого фасона, какой был принят в конкретной местности их проживания, но и других локальных вариантов, и у евреев Самарканда, например, могли бытовать рубахи с треугольным вырезом [Абрамов 1993: фото 16], а у евреев Бухары — распашные рубахи *яхтак* (ФК РЭМ 5465 — 5) (рис. 6), типич-

ляются очень древними, упоминаемыми в старинных книгах; их носила мусульмански образованная интеллигенция [Широкова 1993: 36]. Однако больше ни у кого из исследователей среднеазиатского костюма эти данные подтверждения не находят.



Рис. 7. Бухарские евреи среди мусульман на улице Бухары. 1890—1910-е гг.
Фото А. Engel (ФК РЭМ 8764 — 21498)

ные для населения Ферганы. Вместе с тем рубахи с горизонтальным разрезом ворота, обычные для жителей Бухары и Самарканда, носили евреи не только местные, но и живущие в городах Ферганской долины, в Ташкенте, хотя в это время такие рубахи являлись здесь специфической одеждой стариков и представителей духовного сословия [Рассудова 1978: 155; 1989: 145]. Название *муллоу*, *муллоча*, под которым они были известны во многих районах, отражало социально-возрастные особенности их бытования [Люшкевич 1989а: 109; Рассудова 1989: 144—145]. У бухарских евреев, напротив, в конце XIX—начале XX в. их носили мужчины разного возраста, начиная с детского и до старости, раввины, богатые евреи и рядовые, в праздничном и повседневном костюме. Рубахи же других фасонов бытовали параллельно с ними и получали распространение в зависимости от индивидуального выбора, а не от возрастного или социального статуса человека, локальных традиций.

Возможно, этим объяснялось и то, что рубахи старинного, туникообразного, покроя среди бухарских евреев стали выходить из употребления быстрее, чем у других горожан, и память о них у современного поколения практически не сохранилась. Рубахи с горизонтальным во-

ротом в Бухарском оазисе, например, оставались обязательными в costume почтенных и мусульмански образованных стариков *мулло* на протяжении всего XX столетия, даже когда у остальных групп их покрой изменился и их стали шить с разрезным плечом и выкройной проймой рукава [Люшкевич 1989а: 109—110]. Бухарские же евреи, включая пожилых, на фотографиях 1920—1930-х гг. часто изображены уже в рубахах европейского фасона, иногда и с галстуком [Хейфец и др. 1995: 260, 263—265 (фото)].

Отсутствие у бухарских евреев стойких локальных и гендерных стереотипов в отношении фасона рубах нашло отражение также в тканях, из которых они изготовлялись. По информации, приводимой в этнографической литературе, «материалом для рубах служил тик (*тики калами*), а в дальнейшем бязь или более тонкие фабричные хлопчатобумажные ткани» [Народы Средней Азии 1963: 619]. Однако следует отметить, что эта информация отражает реальность лишь отчасти.

Традиционным материалом для мужских рубах в Средней Азии служили кустарные хлопчатобумажные ткани *карбос* белого цвета и *калами* в узкую двух- или трехцветную полоску. Для таджиков и узбеков их производство являлось исконным и наиболее распространенным занятием, носившим преимущественно домашний характер и в этой форме существовавшим и в городах, и в сельской местности. В каждом локальном центре сложились свои технологические и орнаментальные особенности таких тканей, предпочтение которым отдавало в своем costume местное население. Особенно характерно это было для таджиков, культура которых имела богатые хлопчаткацкие традиции. Все новые варианты тканей — с новым рисунком или вытканные из фабричных нитей, которые здесь стали вырабатывать с конца XIX в., обычно предназначались на продажу в другие районы, для собственного же употребления изготовляли привычные образцы [Емельяненко



Рис. 8. Мулла Моше⁴. Самарканд. Туркестанский альбом. 1871—1872 (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00087)

⁴ Подписи к фотографиям из Туркестанского альбома даны в соответствии с тем, как они в нем приведены.

1990: 102—104; 113—117]. В таджикском костюме кустарные хлопчатобумажные ткани вообще сохранялись дольше, да и домашнее хлопчаткачество существовало в отдельных таджикских селениях почти до середины XX в. [Емельяненко 1990: 34—44].

Однако для бухарских евреев выбор как кустарных, так и фабричных тканей, тем более для наименее статусной в костюме нижней одежды, вряд ли мог обуславливаться узколокальными вкусами. Скорее всего, они ориентировались на ассортимент, предлагаемый на местных городских базарах, где всегда можно было найти самые различные варианты⁵. На фотографиях бухарские евреи разных локальных групп чаще всего изображены в белых рубашках, как с горизонтальным разрезом ворота, так и с вертикальным (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00247 — 00251; ФК РЭМ 5465 — 3а, б, 8764 — 17500, 17720, 21496; 21497 — 21499) (рис. 7, 14, 15, 36, 37), включая евреев Самарканда, где остальное население признавало для мужских рубах и штанов только полосатые материи [Сухарева 1982: 24—25]. Вместе с тем уже в конце XIX в. в детском и мужском еврейском костюме широко бытовали рубахи из ситца, причем не только с привычным полосатым рисунком, но и с растительным на светлом или темном фоне, и в мелкую клетку (ФК РЭМ 49 — 10, 30; 5465 — 1) (рис. 22, 47, 50), из которых нательную одежду таджикско-узбекское население стало шить не ранее второй половины XX в. До этого времени фабричные ткани с цветочным узором употреблялись у них лишь для верхней одежды и еще на рубеже веков допускались в халатах преимущественно зажиточных слоев населения [Рассудова 1989: 153].

Помимо хлопчатобумажных тканей, рубахи бухарских евреев изготавливались из шелка. В такой рубашке, например, изображен мужчина на фотопортрете из Туркестанского альбома (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00087) (рис. 8). Она имеет горизонтальный разрез ворота, ткань — *шойи абр* — кустарный шелк, орнаментированный в технике *абрбанди*⁶, с

⁵ Аналогичное отношение к выбору тканей для одежды наблюдалось, например, у кочевых и полукочевых народов Средней Азии. В силу особенностей своей скотоводческой культуры они не занимались ни хлопчаткачеством, ни шелкоткачеством, но всегда являлись активными покупателями бумажных и шелковых тканей, которые вырабатывались оседлым населением, приобретая их в соответствии с собственными вкусами и по мере доступности [Смешко 1979: 221—224]. Привозные ткани, в частности из Кашгара, издавна имели у них широкое распространение [Смешко 1979: 218—221], с 30—40-х гг. XIX в. стали входить в употребление фабричные ткани английского и российского производства, а в конце XIX в. российские хлопчатобумажные и шерстяные ткани заняли в их костюме основное место, хотя сам костюм сохранял свои традиционные формы и в начале XX в.

⁶ А б р (тадж.) — облако, а также шелковая или полушелковая материя кустарного производства с узорами, нанесенными на нити основы путем их

узором в виде стилизованных «скорпионов». В музейных собраниях по бухарским евреям подобные рубахи отсутствуют, но есть единичные экземпляры в узбекских коллекциях, обозначенные как принадлежавшие знатым лицам. Причем одна из них идентична и по форме ворота, и по виду и узорам ткани (РЭМ, кол. 8762 — 20533) рубахе бухарского еврея из Туркестанского альбома.

Данные факты весьма примечательны, прежде всего тем, что иллюстрируют разные мировоззренческие позиции. В истории евреев шелк всегда занимал особое место, и одежды из него упоминаются еще в Талмуде [Moshe 2002: 31]. Со времен Великого шелкового пути торговля шелком, его окраска являлись одними из ведущих направлений их хозяйственной деятельности [Menashe Nar-El 1991: 9, 12; Moshe 2002: 32—35; Очильдиев 1998: 259], с ними некоторые исторические предания связывают и появление евреев в Средней Азии [Небольсин 1855: 293; Сухарева 1966: 171; Menashe Nar-El 1991: 17]. По исламским нормам, напротив, ношение шелковой одежды, особенно нательной, считается предосудительным [Мец 1973: 240]. В Коране (22: 23; 76: 12) шелк и другие роскошные вещи ожидают правверного только в раю и долж-



Рис. 9. Мулла Исхак (Сулейман). Самарканд. Туркестанский альбом. 1871—1872 (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00086)

последовательной резервации (плотной перевязкой) и окраски перед тканьем; из-за небольшого подтекания краски по краям зарезервированных участков узоры приобретали расплывчатые, «облачные», очертания. В международной текстильной технологии такой способ орнаментации называется «икат».

ны служить ему наградой за все невзгоды и терпение при жизни. П. И. Демизон, посетивший Бухару в 1834 г. с дипломатическими целями, описывая местный быт и нравы, специально обращал внимание на то, что шелк здесь «могут носить только женщины, так как считается, что если во время молитвы мусульманин будет одет в одежды из чистого шелка, его молитва не дойдет до Аллаха» [Записки о Бухарском ханстве 1983: 74]. Вместе с тем, согласно народным верованиям, шелк обладал определенными магическими свойствами (охрана, придание силы, власти и т. д.). Отсюда его распространение в костюме женщин и детей как наиболее «незащищенной» в сакральном смысле категории общества. В мужском костюме шелковая одежда разрешалась лишь людям, обладающим материальной, социальной, духовной властью, к каковым принадлежали высокопоставленные слои населения, суфийские шейхи, представители группы *ак* — «белых» или «святых» — потомков самой древней части оседлого населения региона [Рассудова 1989а: 177—178; 1989б: 141].

Таким образом, бытование шелковых рубах не только являлось особенностью бухарских евреев, но и ставило их по возможностям использования шелка в одежде в один ряд с представителями высших слоев мусульманского общества и духовенства. Во всяком случае, «условия», на которых этот материал допускался в узбекско-таджикском костюме, не распространялись на бухарских евреев, поэтому у них в мужском костюме он имел более широкое и свободное применение.

Еще реже, чем рубахи, на фотографиях бухарских евреев можно увидеть штаны *зор* традиционного покроя. Среди известных мужских фотопортретов бухарских евреев низ штанин виден только на одном — из Туркестанского альбома, подписанном «Мулла Исхак» (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00086) (рис. 9). Обычно же штанины различимы только на детских снимках, особенно сделанных на улицах еврейских кварталов, когда костюм детей не носит «официального» характера (ФК РЭМ 49 — 10; 2397 — 1; 4598 — 1) (рис. 47, 67). Правда, в одних рубахах и штанах обычно изображены лишь совсем маленькие мальчики, а те, что постарше, позируют уже в халатах или камзолах, хотя и не всегда плотно запахнутых, как у взрослых. Данные фотографии дают представление не столько о покрое, сколько о тканях, которые шли на штаны: белые и темные однотонные, в узкую полоску и в клетку, то есть такие же, из каких шили рубахи бухарских евреев.

Обращает на себя внимание сделанная в Бухаре А. Энгелем фотография конца XIX—начала XX в., на которой у одного из персонажей штанины выпущены поверх голенищ сапог (ФК РЭМ 8764 — 21498) (рис. 7). Это необычная манера, поскольку среди среднеазиатских народов, и у бухарских евреев в том числе, штанины было принято заправлять в сапоги. Навыпуск носили только штаны из плотной армячины или замши с широкими штанинами, предназначенные для зим-

них работ, верховой езды, конно-спортивных состязаний [Широкова 1989: 70; Рассудова 1970: 25], или из бархата, украшенные по низу золотым шитьем, бытовавшие в костюме бухарской знати. На данной фотографии штаны явно изготовлены из простой ткани, хотя довольно плотной (или на подкладке), с рисунком в полоску разной величины и контрастных тонов, что также нетипично для традиционной расцветки этого вида одежды. Верхняя часть, естественно, не видна, но можно предположить, что данные штаны имеют уже редкий в то время в Средней Азии покрой — из прямых, нераскошенных, полотнищ, без вставной мотни (с закруглением ткани штанин на ее месте), с широкими прямыми штанинами. О. А. Сухаревой этот вид кроя был отмечен у казахов [Сухарева 1982: 62], а по данным З. А. Широковой, он применялся также таджиками при изготовлении верхних штанов *эзори шим*, какие они носили и в середине XX в., и в старину, — специальные мастера кроили таким образом штаны из замши, украшая их вышивкой разноцветным шелком [Широкова 1989: 70]. Но более ценными для нашего случая являются полученные ею от информаторов весьма преклонных лет сведения о штанах такого покроя на вате — *эзори шим пахта* [Широкова 1993: 43], которые некогда изготавливали в пару к нераспашной стеганой рубашке *гунпи*, *гунпича*. Последняя представляла в Средней Азии один из реликтовых видов одежды, к началу XX в. практически исчезнувший [Сухарева 1970: 102—112; Равдоникас 1978: 175—181]. Вероятно, штаны исчезли еще раньше, поскольку, кроме краткого упоминания З. А. Широковой, сведения о них в этнографической литературе отсутствуют. Таким образом, снимок, на котором бухарский еврей изображен в таких (или очень похожих) штанах, может не только являться подтверждением их существования некогда в местном традиционном костюме, но и иллюстрировать факт их бытования и сохранения, более длительного, чем у таджиков, в костюме бухарских евреев⁷. По крайней мере, в то время, когда был сделан снимок, остальное городское население таких штанов не носило, и появились они значительно позднее, не ранее второй четверти—середины XX в., но уже как новый вид поясной одежды, промежуточный между штанами традиционного покроя с широкой мотней и брюками европейского фасона [Широкова 1989: 70].

Довольно рано последние распространяются в костюме бухарских евреев. Уже на фотографии 1902 г., сделанной в еврейском квартале Самарканда (ФК РЭМ 49 — 8), изображен молодой мужчина в черных (шерстяных?) брюках, заправленных в сапоги, хотя остальная его одежда еще традиционного вида. Кстати, это тот единственный случай,

⁷ У бухарских евреев также существовали рубашки *гунпича*, и, вероятно, они еще бытовали в конце XIX—начале XX в. [Народы Средней Азии 1963: 619].

когда штаны не скрыты одеждой, а как будто демонстрируются специально. Вероятно, «закрытость» штанов в костюме бухарских евреев, о которой шла речь выше, относилась лишь к штанам старинного покроя и не касалась образов, хотя и модных и престижных, но воспринятых из «чужой» культуры.

На фотографиях 1920—начала 1930-х гг. почти все бухарские евреи уже одеты в брюки европейского фасона — прямые или брюки-галифе [Хейфец и др. 1995: 260—266 (фото)]. Их распространение, очевидно, происходило параллельно с изменениями в быту бухарских евреев. Так, в это время, а в торгово-предпринимательских зажиточных кругах со времени присоединения Средней Азии к России, в еврейских домах под влиянием европейского стиля появляются высокие столы и стулья, и они довольно быстро отказываются от обычного для Средней Азии способа сидения на полу, при котором широкие в шагу традиционные штаны были наиболее удобны. Среди бухарских евреев стало считаться неприличным и «некультурным» есть, сидя на полу, противопоставляя себя таким образом мусульманскому населению (ПМА 1993—1994)⁸.

Главный вывод, который можно сделать, подводя итоги рассмотрения нательной одежды бухарских евреев, это что ее особенности заключались не в видах или форме составляющих компонентов, а в специфике бытования. С одной стороны, бухарские евреи дольше носили старинную рубаху *муллоча* там, где она давно вышла из моды, сохраняя повсеместно приверженность к «бухарскому стилю», и штаны *эзор шим пахта*, являвшиеся в конце XIX в. раритетными, с другой — свободнее воспринимали инолокальные варианты рубах, раньше и быстрее осваивали новые по форме и/или тканям виды, что указывало на отсутствие у них локального консерватизма, социальных и возрастных ограничений, определявших эволюцию традиционного костюма соседних народов. Самобытной чертой следует считать особую, отражающую, вероятно, особые мировоззренческие и этические представления манеру ношения бухарскими евреями нательной одежды, максимально закрывая ее верхней одеждой, обувью, как бы скрывая ее от посторонних. И, безусловно, бытование в одежде шелка, причем как обычного (и привычного) материала, а не выполняющего определенные знаковые функции, как в костюме мусульманского населения.

Отметим, что все эти отличительные особенности демонстрируют уже первые из рассматриваемых и к тому же наименее известные и

⁸ Аналогии можно найти, например, в русской традиционной культуре, где появление стола связано с распространением христианства и первоначально — среди высших слоев общества. А. Л. Топорков приводит свидетельство, что на пиру у князей, принявших христианство, те, кто еще оставались язычниками, должны были, согласно языческому обычаю, сидеть на земле перед дверями [Топорков 1985: 226].

отраженные в источниках виды одежды в costume бухарских евреев, подтверждая тем самым наше предположение о существовании в нем своеобразных черт. Попытаемся «заметить» их и в других его элементах.

Халаты

Халаты туникообразного покроя являлись самой распространенной верхней одеждой всех народов Средней Азии и одним из наиболее знаковых элементов традиционного мужского костюмного комплекса. В узбекско-гаджикской культуре с халатом связаны важнейшие события жизненного цикла мужчины. Первый нарядный халатик ребенку шили на первую годовщину его рождения; считалось, что после проведенных в течение года ритуалов (обрядов первого положения в колыбель, первой стрижки ногтей и волос) происходила его первичная социализация и он занимал «свое» место среди людей; новый нарядный халат и чалму полагалось надевать на *суннат той* — обряд обрезания, который знаменовал его вступление в мусульманское сообщество. Особый свадебный халат символизировал начало семейной жизни и предстоящее отцовство, новый халат готовился к вступлению в последний *мучал* — 12-летний период жизни, соотносимый с возрастом Пророка (63 года) и почитаемый как наиболее ответственный в духовном плане, и наконец, халатом накрывали умершего, обозначая, что из жизни ушел именно мужчина. Халаты занимали главное место среди традиционных предметов дарения, которыми обменивались по различным поводам между собой родные, друзья или просто знакомые, халат преподносили почетному гостю или дарили в знак благодарности за оказанные услуги, он входил в состав подарочных наборов *сарупо*, которыми правители награждали своих подданных и которые отправляли главам других стран [Андреев, Чехович 1972: 51, 117; Логофет 1909: 36, 69]. По форме халата — длине и ширине стана и рукавов, по расцветке и качеству ткани, декору и другим особенностям в прошлом можно было определить этническую и локальную принадлежность его владельца, возраст, социальный и профессиональный статус.

Социокультурная значимость данного вида одежды у соседнего населения не могла не найти отражения в халатах бухарских евреев, которые также должны были играть для них роль этнодифференцирующего признака. Так, особые халаты, из простой темной ткани, как упоминалось выше, называют в числе «отличительных знаков», существовавших в среднеазиатском обществе для иноверцев. Однако ограничить описание своеобразия халатов у бухарских евреев лишь условиями их проживания в мусульманском мире вряд ли правомерно. Халаты являлись обязательным и наиболее устойчивым элементом и

«внутреннего» костюма бухарских евреев, который они носили в своих кварталах, надевали в будни и по семейным и религиозным праздникам, и следовательно, их халаты содержали какие-то им близкие и знаковые для их культуры черты.

Согласно иллюстративным источникам и музейным коллекциям, у бухарских евреев в последней трети XIX—начале XX в. бытовало несколько видов халатов, которым так или иначе находятся аналоги в традиционном узбекско-таджикском костюме.

Халаты с ватным слоем

Единственным видом халатов, о бытовании которых у бухарских евреев источники не сохранили ни одного свидетельства, являются **стеганные халаты на вате** (верхняя ткань простегана вместе с ватной прослойкой и подкладкой), ставшие в настоящее время главным элементом национального костюма и узбеков и таджиков. Вероятно, причиной явилось позднее появление этих халатов у жителей равнинных оазисов, особенно в районах с преобладающим таджикским населением, заимствовавшим их из тюркской кочевой среды [Равдоникас 1978: 175—181; Сухарева 1982: 30]: первоначально, подобно стеганой одежде разных видов у персов [Люшкевич 1970: 299], их носили здесь лишь как сезонные жители сельской местности, а в городах — люди простого происхождения. По крайней мере, в costume знати, которая преимущественно изображена в произведениях доисламской настенной живописи и средневековой восточной миниатюры, исследователями они не отмечены [Лобачева 1979; Горелик 1979]; бухарский эмир или другие знатные персоны также не позируют в таких халатах на фотографиях позднего времени.

«Чужими» остались стеганные ватные халаты и для бухарских евреев, оказавшихся более консервативными в восприятии элементов тюркской культуры, чем некоторые из иранских народов⁹. Возможно, они «не успели» ввести их в свой костюм, поскольку уже в первые десятилетия XX в. в качестве уличной теплой верхней одежды у них распространяется пальто европейского фасона и покроя (ФК РЭМ 49 — 12; АПИИ, ф. 12, оп. 3, д. 14, л. 26, 27). Стеганные же ватные халаты расценивались ими как признак «отсталости» и если бытовали, то исключительно в домашней рабочей обстановке (ПИМА 2002; 2010).

⁹ В costume горных таджиков Каратегина и Дарваза, например, стеганный халат появляется лишь после революции [Таджики Каратегина и Дарваза 1970: 126—127], а припамирским народам, у которых традиционной верхней одеждой являлись халаты из шерстяных тканей, он так и остался неизвестен [Бахтоваршоева 1973; Бобринский 1908; Русьякина 1959].



Рис. 10. Приготовление к молитве. Самарканд. Туркестанский альбом. 1871—1872 (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00239)

Вместе с тем **нестеганные халаты с ватным слоем** (тонкий слой ваты состегивался только с подкладкой редкими продольными рядами стежки) *джома* (тадж.; узб. *чапон*), широкие и длинные, с длинным зауженным внизу рукавом, — «бухарского покроя», типичного для населения Бухары, могут быть отнесены к характерным для бухарских



Рис. 11. Обряд бракосочетания (*шевья барахот*). Самарканд. Туркестанский альбом. 1871—1872 (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00255)

евреев во всех городах их проживания. Они широко представлены на фотографиях в Туркестанском альбоме — на детях (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00245—00248), раввинах и учителях еврейской школы для детей (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00239, 00240, 00242—00244, 00247, 00248) (рис. 10, 14, 25), на мужчинах разного возраста — участниках свадебных церемоний (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00249, 00250, 00252, 00254, 00255) (рис. 11, 15, 48, 69) и запечатлены на нескольких снимках молодых и средних лет евреев Самарканда и Бухары конца XIX—первых лет XX в. (ФК РЭМ 49 — 18, 23, 24; 5378 — 1; 8764 — 21498) (рис. 5, 7, 13, 23, 48). Однако в иллюстративных источниках уже второго десятилетия XX в. они не встречаются. В музейных же собраниях нам известен лишь единственный халат данного вида, который входил в состав костюма «туркестанского еврея» на Политехнической выставке 1872 г. (РЭМ, кол. 8762 — 33764), то есть относящийся к тому же раннему времени, что и фотографии в Туркестанском альбоме. Так что, вероятно, с начала XX в. эти халаты постепенно выходят у них из бытования, во всяком случае, в качестве праздничных и нарядных, в которых они могли бы позировать для снимков и которые могли бы сохраняться среди домашних реликвий.

Примечательно, что в литературе по таджикско-узбекскому костюму халаты такого вида не описаны, за исключением имеющегося у

З. А. Широковой короткого упоминания о том, что у северных таджиков (то есть живущих там же, где и бухарские евреи, — в равнинных районах центральной части Средней Азии) «праздничные халаты делали на очень тонкой прокладке из ваты» [Широкова 1993: 70]. Но по музейным собраниям они известны, хотя и представлены немногочисленными экземплярами (см., например: РЭМ, кол. 8762 — 20491). Изготовленные из кустарных полупелюшковых и шелковых тканей с полосатым или абровым узором и фабричных материй, они, судя по коллекционным описям, в конце XIX—начале XX в. бытовали в зажиточных и знатных слоях городского населения преимущественно Бухарско-Самаркандского оазиса. Их носили в качестве верхнего халата или надевали под более широкий халат на одной подкладке, под золотошвейный или сплошь зашитый шелком халат. Халаты данного типа, изготовленные из простых тканей, в музейных собраниях отсутствуют, хотя иногда встречаются на снимках конца XIX—начала XX в., в частности на снимках С. М. Дудина, сделанных в Бухаре и Самарканде в 1900—1902 гг. (ФК РЭМ 42 — 53, 70, 93; 48 — 114, 197, 201, 202, 235, 347), что указывает на достаточную редкость их бытования у местного населения в рассматриваемое время.

Между тем следует отметить, что на некоторых из фотографий С. М. Дудина в такие халаты одеты также проживавшие в Бухаре и Самарканде персы, этническую принадлежность которых на снимках с многолюдными городскими сценами обычно выдает особым образом намотанная чалма (ФК РЭМ 48 — 203, 219). Персы, или *ирони*, как принято их называть в Средней Азии, являлись потомками переселенцев из Мерва и других районов Хорасана [Люшкевич: 48—49]. Они представляли в регионе особую конфессиональную общность мусульман-шиитов, не менее чем бухарские евреи, обособленную среди среднеазиатских народов, исповедующих ислам суннитского толка [Борнс 1848: 402; Костенко 1871: 46]. В повседневной и обрядовой культуре ирони сохраняли многие традиции своей этнической терри-



Рис. 12. Юноша в халате, камзоле и тюбетейке *калпануи*. Самарканд. 1902 г. Фото С. М. Дудина (ФК РЭМ 49 — 24)

тории¹⁰, близкие и бухарским евреям, которые были связаны с их культурой в своем историческом прошлом. По мнению современных ирони, бухарские евреи являются такими же иранцами, как они, — по схожести кухни, взглядам на жизнь, менталитету, даже внешнему виду — «такие же красивые, как мы» (ПМА 2010). Факт же бытования нестеганых халатов с ватной прослойкой и у ирони, и у бухарских евреев, и у таджиков Бухарско-Самаркандского оазиса указывает на общие истоки их происхождения в костюме данных этнических групп, некогда территориально объединенных в границах иранского мира и его культуры.

В конце XIX в. в таджикском городском костюме такие халаты встречались уже редко, но в более раннее время были характерны и для него, и для костюма бухарских евреев. По сообщению Т. Бурнашева, участника посольства к эмиру бухарскому 1794—1795 гг., «жиды носят национальное свое платье, а некоторые бухарское, но сие последнее воспрещено носить им нарядное» [Бурнашев 1818. Ч. 2: 67]. Под «бухарским платьем» подразумевались, вероятно, именно нестеганые халаты с ватной прослойкой, которые бухарские евреи продолжали носить и после того, как они стали исчезать у остальных бухарцев, выделяясь тем самым среди жителей и Бухары, и других городов, где халаты изначально или со временем приобрели иную форму и силуэт [Сухарева 1982: 26—27]. Вероятно, по этой причине такой халат был надет и на «манекене туркестанского еврея» (рис. 4), экспонированном на Политехнической выставке 1872 г. в Москве как наиболее распространенный у них в то время. Это, очевидно, заставляло сторонних наблюдателей относить их к «отличительным знакам» в костюме или считать типичными для «доспеха» бухарского еврея, хотя в действительности они представляли локальный и устаревший к концу XIX в. вид местного традиционного халата.

С халатами данного вида связано и запрещение бухарским евреям шить их из нарядных тканей, о котором говорит Т. Бурнашев. Однако вопрос о «ненарядности» халатов бухарских евреев решается неоднозначно и требует уточнения.

Носить неяркие, темные, особенно черные, халаты было предписано иноверцам во многих мусульманских странах [КЕЭ. Т. 2: 556]. Возможно, это объяснялось особенностями получившей исключительное развитие в исламе цветовой символики, в которой черный цвет маркировал пространство, «враждебное» мусульманскому миру. Однако фатимидский халиф ал-Хахим (996—1021), например, ввел разные цвета для различных религиозных групп [КЕЭ. Т. 6: 105], вероят-

¹⁰ К сожалению, исследователь традиционной культуры среднеазиатских ирони Ф. Д. Люшкевич оставила их костюм без внимания, посчитав, что он утратил какое-либо своеобразие.

но, исходя из существовавших тогда цветовых предпочтений в костюме их представителей. В Персии же в начале XVII в. евреи, и мужчины и женщины, носили «вишневое платье» [Котов 1958: 91].

Ткань халатов, описываемых в качестве «отличительных знаков» бухарских евреев, одни авторы называют одноцветной [Вайсенберг 1912: 403], другие — «алачевой» [Ханыков 1843: 72]. В первом случае речь идет, вероятно, о кустарной хлопчатобумажной ткани *карбос*, производство которой является одним из древнейших в Средней Азии [Бартольд 1963: 439], а именно о гладкокрашеном *карбосе* — *рангин* (тадж. *ранг* — ‘цвет’, ‘краска’), или о фабричной ткани, например о сарже, сатине, которые в конце XIX в. уже широко использовались в местном, особенно городском, костюме. Ха-



Рис. 13. Бухарский еврей. Самарканд. 1902 г. Фото С. М. Дудина (ФК РЭМ 49 — 18)

латы из *карбоса*, возможно, когда-то и являлись характерными для бухарских евреев, однако в последние десятилетия XIX в. из этой ткани, бытовавшей в XVII—XVIII вв. в одежде различных слоев населения [Мукминова 1970: 101; Сухарева 1970: 108, 109], уже изготовляли халаты только сельские жители [Емельяненко 1990: 107], и вряд ли она могла долго сохраняться у бухарских евреев — достаточно материально обеспеченных в своей массе горожан. По крайней мере, на всех известных фотографиях, где изображены бухарские евреи в темных халатах, которые можно было бы отнести к их «отличительным знакам», они сшиты из добротных фабричных материй и одеты в них состоятельные люди — богатый торговец, учитель еврейской школы (ФК РЭМ 5378 — 1, 2; LC-DIG-ppmsca-04442) (рис. 5, 26).

Вместе с тем то, насколько расцветка ткани верхнего халата, независимо от ее качества, служила для них «отличительным знаком», определялось традициями той или иной местности. Так, в Ташкенте и Ферганской долине халаты из однотонных темных тканей — сатина или саржи в конце XIX в. являлись чрезвычайно модными, заменяя даже свадебные халаты из полупелюшковой полосатой ткани *бекасаб*, тогда как в Самаркандской области подпоясанный черный халат ферганского типа был траурным и его надевали при оповещении родственников

о смерти [Рассудова 1978: 166—167; 1989: 147]. В районах основного проживания бухарских евреев, и прежде всего в Бухаре и Самарканде, черный цвет вообще считался навлекающим несчастья и в кустарных тканях для одежды практически не встречался [Сухарева 1937: 119—134]. Черным здесь мог быть только траурный халат, который надевали родители в случае смерти детей, умерших в молодом возрасте [Сухарева 1982: 25]. В Бухарско-Самаркандском оазисе традиционными для мужского костюма являлись полосатые ткани, и даже после распространения фабричных материй предпочтение среди них отдавалось тканям с набивным полосатым рисунком.

Впрочем, полосатые халаты — «алачевые», то есть изготовленные из *алочи* — кустарной хлопчатобумажной ткани с полосатым узором, также упоминаются в качестве «отличительного знака» бухарских евреев [Ханыков 1843: 71—72], несмотря на то что эта ткань, издавна вырабатывавшаяся в Средней Азии, еще в начале XX в. оставалась в оседлых районах региона одной из самых распространенных для одежды всех жителей — от простолюдинов до знати [Емельяненко 1990: 130]. Это, возможно, объясняется тем, что жители каждой местности отдавали предпочтение определенным видам полосатого узора и цветовой гаммы, и не везде халаты бухарских евреев, сшитые из *алочи* в неширокую полоску неярких тонов (ФК РЭМ 49 — 24; 8764 — 21498) (рис. 7), отвечали локальным вкусам. Прежде всего это касалось известной своими ткацкими традициями Бухары, где население привыкло одеваться в яркие, с крупным контрастных цветов полосатым узором одежды, заливая «разноцветной волной базары и улицы» ([Марков 1901: 402]; об этом см. также: [Борнс 1848: 392; Сухарева 1982: 27]). Но в Самарканде, например, мужские халаты были менее яркие, чем бухарские, а *алочу* в широкие разноцветные полосы самаркандские ткачи изготавливали только для продажи жителям сельской местности; в Фергане же для мужчин вообще исключались яркость и многоцветность в одежде [Сухарева 1982: 28]. Таким образом, характерная расцветка или ткань халатов бухарских евреев проявлялись по-разному в различных районах их проживания и расценивались в соответствии с особенностями, традиционно существовавшими в костюме местного населения¹¹.

¹¹ В этой связи нельзя не отметить, что за прошедшее столетие культурно-эстетические представления заметно изменились. Современные бухарцы, которым показывали фотографии их земляков конца XIX—начала XX в. в ярких полосатых халатах или фотографии таких халатов с преобладанием в полосатом узоре красного цвета из музейных коллекций, единодушно и категорично заявляли, что это не «их» халаты, что такие носят таджики в Сурхандарье (область Узбекистана, граничащая с Таджикистаном) и в Таджикистане, а для бухарцев традиционной является спокойная, без контрастных переходов, приглушенная цветовая гамма (ПМА 2010).

Халаты с тонким ватным слоем, которые можно увидеть на фотографиях бухарских евреев разного времени, сшиты из различных тканей: кустарных хлопчатобумажных *карбоси рангин* и *алочи*, полушелковых атласа, *бекасаба* и особо ценного его сорта — *бенараса*, из фабричных однотонных тканей. При этом, несмотря на то что почти все снимки сделаны в еврейских кварталах, где бухарские евреи могли одеваться «как хотят», и многие из них — в Самарканде, как фотографии С. М. Дудина 1902 г., спустя более 30 лет после отмены в Туркестанском крае ограничений и «отличительных знаков» для иноверцев ткани на халатах данного типа — темные или с весьма скромным полосатым рисунком, даже те, которые по качеству никак нельзя назвать «простыми». Во всяком случае, источники не демонстрируют изготовления у них таких халатов из тканей с многоцветным полосатым или абровым узором, как в узбекско-таджикском костюме (РЭМ, кол. 8762 — 20491). Причем на фотографиях в халатах из *алочи* в темную полосу или из темной однотонной ткани позируют, например, и юноша, и школьный учитель, и зажиточный купец (ФК РЭМ 49 — 24; ФК РЭМ 5378 — 1, 2; LC-DIG-ppmsca-09951 — 00255; LC-DIG-ppmsca-04442) (рис. 5, 11, 26), халаты из полушелка мы также видим на мужчинах разного возраста и социального статуса (ФК РЭМ 49 — 18, 23; LC-DIG-ppmsca-09951 — 00249, 00254, 00255) (рис. 11, 13, 23, 48, 69). Вид ткани, по-видимому, определялся не столько материальными возможностями, сколько индивидуальным вкусом, однако общей оставалась скромная, неброская цветовая гамма, характерная для халатов с ватной прослойкой. Бытование таких халатов не только во «внешнем», но и во «внутреннем» костюме бухарских евреев, а также в костюме, который они продолжали носить, проживая в Туркестанском крае, опровергает обычное представление о них как об одежде, намеренно введенной мусульманами для иноверцев в качестве «отличительного знака». Все приведенные факты свидетельствуют о том, что и по форме, и по расцветке эти халаты были традиционны для бухарских евреев и воспринимались ими как «свои».

Как отмечалось, халаты с тонкой ватной прослойкой в начале XX в. и у бухарских евреев, и у таджиков постепенно уходят из костюма, и этот «путь» у них во многом сходен. В таджикском костюме они в богатом и нарядном исполнении «задерживаются» как праздничная одежда молодых и средних лет представителей состоятельных и знатных слоев, у бухарских евреев их последний этап хотя и не связан напрямую с социальными или возрастными группами, но роль престижного элемента, причем независимо от качества ткани, халаты, по-видимому, какое-то время у них сохраняли.

Легкие халаты без подкладки

С распространением европейского костюма у бухарских евреев исчез и другой вид халатов — **без подкладки**, так же как распашные

рубахи, называемые *яхтак*, *яктак*¹². На фотографиях они отсутствуют, но есть единственный музейный экспонат — халат из кустарной хлопчатобумажной ткани *калами* в узкую белую и синюю полоску, который экспонировался на «манекене туркестанского еврея» на выставке 1872 г. (РЭМ, кол. 8762 — 33763) (рис. 4). В узбекских и таджикских коллекциях подобные халаты более многочисленны и к тому же отмечены на многих снимках, поскольку широко бытовали в качестве рабочей и повседневной одежды и сохранились на протяжении XX столетия довольно устойчиво, особенно в сельской местности и в костюме стариков [Широкова 1993: 71; Люшкевич 1978: 125; Рассудова 1970: 23; Шаниязов, Исмаилов 1981: 73]. Их носили зимой под стеганым ватным халатом; в некоторых случаях, особенно в Фергане, они могли заменять рубаху [Сухарева 1982: 29; Рассудова 1989б: 144—145].

Бухарские евреи надевали *яхтак* преимущественно летом и в домашней обстановке [Народы Средней Азии 1963: 619], поэтому он и не нашел отражения в иллюстративных источниках — на фотографиях «парадного» жанра или показывающих евреев за каким-либо занятием и в общественных местах. Из-за простоты тканей — бумажных кустарных *калами* и *алочи* или полосатого ситца и тика, из которых шили *яхтаки*¹³, в семьях бухарских евреев они не сохранились. Единственный известный экземпляр не позволяет составить представление об их возможных особенностях. Однако одну деталь все же можно отметить, если только устроители выставки 1872 г., комплектовавшие для нее костюм «туркестанского еврея», не допустили, по неопытности, ошибки, что, как будет показано ниже на примере головного убора, вполне могло иметь место. Дело в том, что ткань *калами* в синюю и белую полоску (*калами кабуд* — ‘синяя калами’), из которой изготовлен данный *яхтак*, у таджиков и узбеков шла главным образом на мужские рубахи и штаны, халаты же из нее делали траурные или для стариков [Емельяненко 1990: 117]. Траурной считалась такая расцветка и у бухарских евреев. Однако вряд ли единственный костюм «туркестанского еврея», демонстрируемый на выставке, презентовали в качестве траурного. Он должен был лишь «иллюстрировать» присутствие бухарских евреев в этническом составе Средней Азии. В случае же, если

¹² Это название было наиболее распространенным, хотя имелись и другие обозначения такого халата даже у разных групп таджиков. Например, у таджиков верховий Зеравшана халат без подкладки назывался *джеляк* [Рассудова 1970: 23].

¹³ По данным З. А. Широковой, у таджиков в городах существовали также выходные халаты без подкладки, сшитые из нарядных тканей, их носили поверх ватного халата [Широкова 1993: 71]. Однако иные свидетельства в этнографической литературе отсутствуют. Не отмечен нарядный *яхтак* и у бухарских евреев.

ошибки не было, это может служить дополнительным свидетельством того, что выбор тканей для одежды, в данном случае хлопчатобумажных, у бухарских евреев мог не зависеть не только от локальных традиций, но и от обычаев их бытования в костюме соседних народов.

С распространением одежды европейского покроя — рубашки и брюк, которые уже не надо было «закрывать» халатом, поскольку они принадлежали к новому и самостоятельному костюмному комплексу, дополняемому пиджаком, *яхтак* утратил свою функциональность и первым, среди халатов других видов, вышел у бухарских евреев из употребления.

Легкие халаты на подкладке

Из всех известных у бухарских евреев видов халатов туникообразного покроя наиболее стойкое бытование получили **легкие халаты на подкладке**, так же как халаты без подкладки, называемые *яхтак* или *чапон* (общий для всех халатов термин), *джома* (термин имеет наибольшее распространение среди таджиков, и в частности в Бухаре, а также у бухарских евреев). В такие халаты одеты евреи на большинстве ранних фотографий, портретных и с обрядовыми сценами, из Туркестанского альбома (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00085—00087, 00239, 00243, 00246, 00249, 00250, 00254, 00255) (рис. 8—11, 15, 35, 42, 48, 69) и на многих снимках конца XIX—начала XX в. (ФК РЭМ 49 — 14/1, 2, 22, 23; 94 — 25) (рис. 23, 24, 31). В разные десятилетия XX в. именно в таких халатах нередко позируют мужчины среднего и пожилого возраста, а также, независимо от возраста, представители национальной культуры — музыканты, поэты, исполнители фольклорных произведений, религиозные деятели [Абрамов 1993: фото 18, 19, 27, 29; История бухарских евреев 2005. Т. 2: 351, 354, 368 (фото)] (рис. 17, 18). Эти прямые, очень широкие и длинные халаты с зауженным к запястью длинным рукавом, так же как и халаты с тонким ватным слоем бухарского покроя, евреи надевали поверх других халатов, камзола или, позднее, европейской одежды. Старинные халаты данного вида представлены в музейных собраниях (РЭМ, кол. 12095 — 4, 5; 12351 — 2—4; [Bokhara 1968: f. 4.3]), а также до сих пор хранятся в некоторых семьях, не только являясь семейными реликвиями, но и имея практическое применение. Их надевали на свадьбу сына, так как считалось, что с халатом, который по такому же поводу был на мужчинах предшествующих поколений, новобрачному передается семейное благополучие (ПМА 2002); каждый бухарский еврей имел такой халат, сшитый из нарядных тканей, чтобы пойти в нем на кладбище во время похорон¹⁴ (ПМА 1993—1994).

¹⁴ Мужчины траура не носили и особая одежда — халат, опоясанный платком, — была необходима только в день похорон.



Рис. 14. Выслушивание уроков. Самарканд. Туркестанский альбом. 1871—1872 (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00247)

З. А. Широкова приводит еще одно название таких халатов, встречающееся у равнинных таджиков, — *мунисак*, *мурсак*, под которым известна и архаического типа женская одежда (см. ниже), это название информаторы применяли к халатам на подкладке как наиболее старинным из бытовавших у них видов [Широкова 1993: 70—71]. Об архаичности свидетельствует и обязательность их в костюме *ходжа*, а в Ферганской долине, где остальное, даже знатное, население их не носило, они являлись символом представителей этой особо почитаемой группы в исламе [Рассудова 1989б: 147].

Ареал распространения этих халатов в конце XIX—начале XX в. был ограничен преимущественно крупными селениями и городами Бухарского ханства [Широкова 1993: 70]. Здесь их носили молодые и средних лет мужчины в составе праздничного костюма [Ершов, Широкова 1969: 25, табл. 10], представители зажиточных слоев населения и знати Бухары и других городов ханства ([Cholet 1889: pl. XII]; ФК РЭМ 47 — 102; 48 — 329, 330, 332), ориентировавшиеся на стиль и моду бухарского двора, служители культа.

Территория бытования, социальная среда, отмеченные признаки архаичности позволяют предположить, что генетически халаты данно-

го вида восходят к временам культурного единства среднеазиатского населения с иранским миром. Правда, в костюме персов рассматриваемого времени такой халат уже не встречался, во всяком случае, в этнографической литературе у них не описан. Но на рисунках первой половины XIX в., сделанных европейцами во время посещения Персии, халаты данного вида довольно часто встречаются на персонажах. Так, в таком широком и длинном халате, но с широкими прямыми рукавами, сшитом, по-видимому, из атласного шелка в широкие темные и светлые полосы, изображен на рисунке 1812 г. *шейх* — глава религиозной общины [Atlas du Collection 1823: pl. 24]. На литографиях, помещенных в книге участников французского посольства в Персию (1840—1841), мы видим аналогичные халаты на некоторых персах, вероятно представителях зажиточного купеческого сословия, богатый наряд которых выделяет их среди других горожан, одетых в одежду зауженного силуэта и темных цветов [Voyage en Perse 1851]. Примечательно, что в таком же ярком халате на нескольких литографиях изображен иранский еврей (один и тот же персонаж в разных уличных сценах), этническую принадлежность которого выдает особой формы шапка, отличная от островерхих шапок персов (у некоторых из персов повязана чалма) (рис. 19).

Таким образом, халаты на подкладке таджиков и узбеков городов Бухарского ханства и бухарских евреев, известные по этнографическим источникам, были близки по покрою, стилистическим особенностям тканей халатам, существовавшим некогда не только в иранской среде, но и в Персии в первой половине XIX в., и в Бухаре в конце XIX—начале XX в., их носили представители высших социальных слоев, светских и духовных, и, как видим, местные евреи.

После революции, с «исчезновением» знати и вообще состоятельных людей, с упрощением костюма по количеству халатов и качеству тканей, широкие, сшитые всегда из дорогих и нарядных тканей верхние халаты рассматриваемого типа, больше маркировавшие социальный статус человека, чем имевшие практическое назначение, быстро выходят из употребления (немного дольше сохраняясь у стариков), а с середины XX в. исследователи фиксируют их лишь в костюме служителей религиозного культа, но изготовлены они уже из простых хлопчатобумажных тканей [Таджики Каратегина и Дарваза 1970: 125]. В то же время у бухарских евреев халаты, сшитые из ярких пестрых «азиатских» тканей, сохранялись не только как престижная часть костюма, но и как один из немногих ее «национальных» символов¹⁵.

¹⁵ Любопытно, что халаты такого типа, то есть на одной подкладке, но более узкие и короткие, сшитые из шелка *гырмызы дон* в черные и белые узкие полосы на бордовом фоне, сохранились еще только у туркмен, являясь, наряду с папайхой из длинноворсового бараньего меха, обязательным предметом их



Рис. 15. Обряд осмотра приданого (*taxt zanon*). Самарканд. Туркестанский альбом. 1871—1872 (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00250)

Обращает на себя внимание также то обстоятельство, что, как и в случае с шелковыми рубашками и халатами с тонким слоем ваты (по крайней мере на последнем этапе их существования), они «роднили» бухарских евреев с представителями избранных слоев мусульманского населения — допустимые и распространенные в их костюме виды одежды, особые по тканям или форме, бытовали или «допускались» к бытованию и в еврейском костюме.

Подобная тенденция обнаруживается и в тканях, из которых шили такие халаты. Высокое качество и яркость большинства из них в равной степени отличали халаты бухарских евреев (которые они носили внутри своих кварталов, надевали по семейным и религиозным праздникам) и бухарской знати, причем не только собственно Бухары, но и других городских центров Бухарского ханства. По материалам Е. М. Пещеревой, в Карши, например, слово *алопуш* — ‘одетый в пестрое’ обозначало богатого человека [Пещерева 1981: 11 (примеч. 7)]. Добротность тканей и крупный полосатый узор контрастных цветов, по видимому, были «унаследованы» вместе с халатом данного вида, являясь, как отмечалось выше, его особенностью и в старинном персидском костюме. У бухарских евреев их носили люди разных возрастов,

современного праздничного национального костюма [Винников 1969: 182—183].

в т. ч. и пожилые (ФК РЭМ 8764 — 21496) (рис. 37), и в разных районах, даже там, где существовали иные требования к расцветке, как, например, в Самарканде или Фергане, население которых отдавало предпочтение спокойной цветовой гамме.

Согласно известным материалам иллюстративных источников и музейных коллекций, халаты на подкладке и у бухарских евреев, и в таджикско-узбекском костюме изготавливали из различных (по технологии и орнаментации) как кустарных (шелковых и полушелковых), так и привозных (жаккардового шелка и парчи) тканей. В социально ранжированном местном мусульманском обществе использование ценных сортов тканей в одежде, особенно верхней, являлось характерным (и разрешалось) лишь для привилегированных слоев населения. В дворцовых кладовых эмира бухарского, например, одновременно хранилось несколько десятков тысяч халатов из тканей различного качества, из них не менее 15—20 тысяч золототканых, бархатных, шелковых [Андреев, Чехович 1972: 52], которыми он одаривал своих подданных в зависимости от их статуса и заслуг.

Вместе с тем ценные сорта тканей, несмотря на знаковость в костюме мусульманского населения, получили широкое распространение и у бухарских евреев в халатах рассматриваемого вида. Этот факт весьма примечателен, поскольку указывает на нераспространение на них как иноконфессиональную группу стереотипов и норм мусульманского общества. Кроме того, некоторые виды тканей можно назвать типичными именно для бухарских евреев или пользовавшихся у них наибольшим спросом.

Так, например, это касалось кустарных тканей атласного переплетения — полушелковых, с крупным полосатым или абровым узором и одноцветных. В Бухаре их производство было известно издавна¹⁶. В XVI в. бухарские полушелковые полосатые атласы с толстым некрашеным хлопчатобумажным утком, называемые на Руси «кутни зенденные» [Клейн 1925: 62], являлись одним из важных предметов местного экспорта. Однако к концу XVII в., когда из местной текстильной практики уходит или значительно уменьшается выпуск технически сложных тканей, уступая место тканям более простого полотняного переплетения, сокращается и их производство [Уляницкий 1889: 43]. В конце XIX—начале XX в. атласы вырабатывали главным образом в

¹⁶ Само название этой ткани с гладкой блестящей лицевой стороной — *атлас* — от персидского «атлас» — ‘гладкий’ [Клейн 1925: 47], которым они обозначались в Средней Азии, вероятно, указывает на истоки их происхождения в регионе. Хотя исследователи не исключают и китайское влияние на развитие их производства в Ферганской долине, где еще в XIX в. на местных базарах продавали ткани китайского производства, в том числе атлас «сетунь», экспортировавшийся в Среднюю Азию еще при Тимуре [Тренев 1912: 3—4].

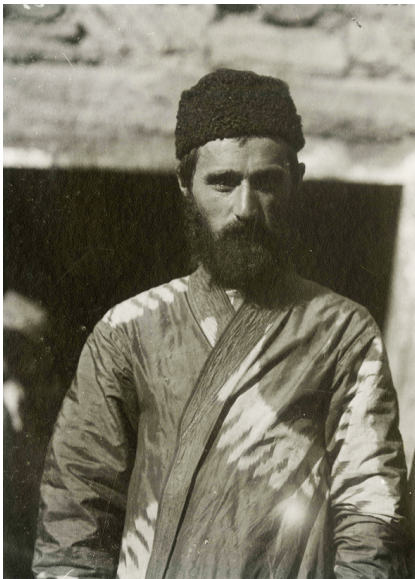


Рис. 16. Мужчина в халате из шелка *шоити* с абровым узором. Самарканд. 1902 г. Фото С. М. Дудина (ФК РЭМ 49 — 22)

Маргилане [Жуковский 1894: 207; Коган 1955: 207] и в небольшом количестве в Ходженте [Турсунов 1974: 97] и Бухаре [Сухарева 1962: 66]. Тем не менее местное население считало их «нетрадиционными» для себя и использовало преимущественно на чехлы для матрасов *курпача*, одеял *курпа* и подушек в виде валика *люля*, для украшения стен в комнатах, но в основном вывозили в другие регионы, кочевым народам и даже отправляли в Кашгар, Оренбург, Самару и Москву [Коган 1955: 207]. В мужском костюме гладкий или полосатый атлас использовался лишь в широких, «бухарских», халатах на подкладке чиновников и представителей знати (ФК РЭМ 48 — 330)¹⁷, и то, насколько позволяют судить источники, достаточно редко, хотя ткань считалась ценной и входила в со-

став правительственных даров, направляемых бухарскими эмирами главам других государств, в том числе российскому императору и членам его семьи (РЭМ, кол. 5155 — 38—69). Только в советское время атласные ткани вошли в таджикский и узбекский национальный костюм, хотя и преимущественно женский. После революции их производство заняло значительное место в ассортименте тканей, выпускаемых ткацкими артелями (1920—1930-е гг.), в дальнейшем — текстильными фабриками, и местное население вынуждено было «привыкнуть» к ним. Однако тканью национального мужского халата до сих пор считается *бекасаб* — полосатый полуселк полотняного (репсового) переплетения.

В одежде бухарских евреев, напротив, атласные ткани — гладкие, полосатые, с абровым узором — имели самое широкое и устойчивое применение. Возможно, не последнюю роль в этом сыграли декоративность и эффектный блеск поверхности атласа, придающие особую нарядность одежде, что отвечало требованиям праздничного еврей-

¹⁷ В халате из полосатого атласа, например, на одной из фотографий 1890-х гг. в альбоме фотографа Н. В. Брандорфа (ОЭ РНБ) изображен «старший полицейский» г. Андижана.



Рис. 17. Бухарские евреи (Муллокандовы). Начало XX в. Ташкент.
Из собрания Туземно-еврейского музея в Самарканде (АПИИ, № 296 (8744))

ского костюма. Судя по материалам этнографических источников, и в XIX и в XX в. атлас являлся у них одной из самых популярных тканей как в женской, так и в мужской одежде. На многих фотографиях бухарские евреи, разного возраста и в разное время, позируют в атласных халатах (ФК РЭМ ф94 — 25; АПИИ, ф. 12, оп. 3, д. 14, л. 83; [Аб-

рамов 1993: 19, 27 (фото)) или камзолах (см. ниже), а экземпляры таких халатов, хранящиеся в музейных собраниях и приобретенные в Бухаре, Самарканде, Ташкенте, Коканде (РЭМ, кол. 12095 — 4, 5; 12351 — 2; [Bokhara 1968: f. 4.11]), демонстрируют их типичность для разных локальных групп евреев. У таджиков и узбеков за атласными тканями так и закрепилось название *атласи яхуди* — ‘еврейский атлас’ (ГМИК, кол. Э68 — 199: коллекционная опись О. А. Сухаревой), включая районы их основного производства — города Ферганской долины (ПМА 2010). Причем в расцветке полосатого узора, как на кустарных атласах, так и на сменивших их атласах фабричного производства, прослеживается общая для разных периодов особенность — крупный раппорт полосатого узора и преобладание или хотя бы наличие полос желтого цвета в сочетании с узкими черными. На это обычно специально обращают внимание современные информаторы — таджики и узбеки, называя такую расцветку также «еврейской» (ПМА 2010)¹⁸.

По характерной только для халатов бухарских евреев расцветке определение *яхуди* относили также к *бекасабу* в узкую темно-синюю и зеленую полосу [Машков 1928: 237; Турсунов 1974: 89]. Следует отметить, что из всего многообразия композиций полосатого узора, которое было характерно для этой ткани, именно рисунок в узкую двцветную полосу получил особую значимость в костюме местного населения, определяя также облик современных узбекско-таджикских халатов. Его вариантов по цветовым сочетаниям было немного, но почти каждый в прошлом имел специфическое бытование. Так, из *бекасаба* с узором в узкую темно-синюю полосу на желтом фоне, называемым *мушки-зафар* (‘мускус и шафран’), шили свадебные халаты женихов [Сухарева 1954: 29], а из *бекасаба* в такую же полосу на синем фоне — женские паранджи, мужские халаты духовных лиц; на паранджи шел также *бекасаб* в темно-синюю узкую полосу на белом фоне. То, почему *бекасаб* в зеленую полосу стал материалом именно для еврейской одежды и не использовался соседними народами, не имеет прямого объяснения, но возможно, что это связано с разным отношением к зеленому цвету и его семантике в культурных традициях бухарских евреев и соседнего населения.

В рассматриваемый период у таджиков и узбеков равнинных оазисов это уже не выражалось в конкретных образах, но у памирских на-

¹⁸ С начала 1990-х гг. текстильная промышленность Узбекистана, в ассортименте которой ткани национального стиля занимали значительное место, резко сократилась. В последующие годы и сами такие ткани вышли из моды, причем это произошло настолько быстро, что в некоторых магазинах до сих пор продаются ткани, выпущенные в советские времена и «завалывшиеся» на складах, но покупают их уже преимущественно для различных декоративных изделий или туристы (ПМА 2010).

родов¹⁹, культура которых дольше сохраняла архаические элементы, считалось, что носить одежду зеленого цвета имеют право только *пари*²⁰ — «если люди надевают, пари сердятся на них и убивают» [Литвинский 1981: 95]. Возможно, дополнительную роль сыграли причины практического свойства, связанные с технологической сложностью окраски в зеленый цвет вообще и шелка в частности. Натуральный краситель, который бы давал стойкий зеленый цвет, или способ его получения из природных материалов в достаточном для крашения тканей количестве в Средней Азии отсутствовали. Зеленый цвет получали, смешивая синюю (*индиго*) и желтую (из растения *испарак*) краски, окраска же шелка требовала специальных навыков, производилась в условиях специализированных мастерских и была довольно дорогостоящей. Так или иначе, зеленый цвет в традиционных узбекско-таджикских тканях, несмотря на частое присутствие в расцветке, играл весьма второстепенную роль и никогда не определял ее колорит, что, кстати, не изменилось и с появлением анилиновых красителей, сделавших процесс крашения более простым и доступным.

В то же время во многих мусульманских странах зеленый цвет считался священным цветом ислама, и в Османской империи, например, *зимми* запрещалось носить зеленую одежду [Juhasz 1989: 121]. Однако в Средней Азии мусульманское окружение, «отказавшись» от зеленого цвета (по крайней мере его преобладания) в своей одежде, «допускало» его в одежде бухарских евреев. С ним в еврейской культуре, несомненно, были связаны какие-то архаические представления²¹, сохранявшиеся в предпочтительном отношении к нему в своей одежде. В полосатых атласах зеленый цвет иногда подменял желтый в самых широких полосах (РЭМ, кол. 12095 — 4), а в *бекасабе яхуди* составлял его основной цветовой элемент; однотонный переливчатый шелк *шойи* с зеленой основой и желтым утком²² употребляли на платья бухарских евреек (РЭМ, кол. 11833 — 8), тогда как у остального населения он шел исключительно на бытовые предметы — чехлы для одеял и матрасов, мешочки для чая и пр.

¹⁹ Памирские народы — совокупность небольших по численности народов, населяющих верховья Памира (историческая область Бадахшан), которые говорят на памирских языках, принадлежащих к восточноиранской группе иранской языковой семьи, и являются потомками древних оседлых обитателей Средней Азии.

²⁰ В среднеазиатской мифологии *пари* — это добрые и злые духи, связанные с водной стихией и плодородием.

²¹ Неслучайно в европейских странах в период Средневековья зеленые верхние плащи нередко отличали костюм именно евреев [ЕЭ. Т. 12: 37—38].

²² Прием, называемый в текстильной практике «шанжан» — от французского глагола *changer* — ‘изменять’, но в Средней Азии специального термина не имел.



Рис. 18. Бухарские евреи в легких халатах на подкладке из фабричных тканей и из *адраса* — кустарной полушелковой ткани с абровым узором. 1950—1960-е гг. Ташкент. Из архива автора

Одновременно в халатах бухарских евреев нашли применение такие знаковые в costume окружающего населения ткани, как *бекасаб* в темно-синюю узкую полоску на белом фоне и *банорас* (*бенорас*)²³, являющийся его высококачественной разновидностью. Из них обычно изготавливались халаты служителей мусульманского культа (ФК РЭМ, 48 — 329, 332) и почтенных стариков²⁴, прежде всего принадлежавших к священной группе *ходжа* [Рассудова 1989б: 147—148]. *Банорас* имел чисто шелковую основу²⁵ с преобладанием в ней белого шелка. Легкий муаровый аппрет²⁶ *мавчи дарьёи* — ‘морские волны’ подчеркивал его естественную красоту, и неслучайно лучший сорт *банораса*, в котором белого шелка было особенно много, назывался *нукракуб* — ‘окованный в серебро’ [Турсунов 1974: 89]. В конце XIX в. *банорас* вырабатывали в небольших количествах в Самарканде, Бухаре, Ташкенте, Ходженте для одежды не просто наиболее зажиточных горожан, но являвшихся своего рода знаковыми фигурами. В Бухаре, например, при дворе эмира среди высокопоставленных чинов были так называемые *мударрисои банораспуш*, то есть ‘мударрисы, надевающие *банорас*’, — самые заслуженные, очень почтенные, участвующие в коронации (поднятии на войлоке) эмира, «но обычно в таком преклонном возрасте, что старость и дряхлость являлись их главным признаком» [Андреев, Чехович 1972: 46—47].

У бухарских евреев *банорас* бытовал в халатах и рядовых членов общины (РЭМ, кол. 12095 — 7), и людей пожилых и облеченных религиозным саном. Так, на фотографиях в Туркестанском альбоме в таких халатах можно видеть евреев во время молитвы (в аннотации обозначено, что они читают Тору и Псалмы), и мужчину, сопровождающего жениха и невесту в брачных церемониях, и раввина, составляющего брачный договор (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00240, 00243, 00249, 00250, 00252, 00254) (рис. 15, 48, 69). Характерно, что *банорас* и *бекасаб* такого вида бухарские евреи использовали в халатах и с одной подкладкой, и с ватным слоем (ФК РЭМ 49 — 18) (рис. 13), что свидетельствует о традиционности и популярности у них этих тканей. Из них или из полупеллового белого атласа шили также халаты, которые бухарские евреи надевали на праздник Йом Киппур — Судный день, день покаяния и отпущения грехов, традиция которого обязывала проводить его в белых (светлых) одеждах (ПМА 2002).

²³ Название происходит, предположительно, от индийского города Бенарес [Андреев, Чехович 1972: 46]. Ткань известна также под названием *мисри* (‘египетская’) и *акбанарес* [Бродовский 1875: 183; Небольсин 1855: 291, 292].

²⁴ В коллекционной описи С. М. Дудина по поводу халата из такой ткани записано, что их «носят старики и муллы» (РЭМ, кол. 58 — 5).

²⁵ В обычном *бекасабе* с таким узором темные полоски часто делали из хлопчатобумажных нитей.

²⁶ От франц. *moiré* — ‘муар, переливающийся оттенок, рисунок’.



Рис. 19. Еврей из Исфaghана. 1840—1841 гг. (по: [Voyage en Perse: 1851])

Общим для бухарских евреев и высших слоев мусульманского общества являлось использование в халатах кустарных тканей нового типа, нетрадиционного качества или расцветки, которые появились в ассортименте местных тканей в конце XIX—начале XX в. Массового распространения в одежде они не получили, но считались престижными, и отрезы таких тканей, как и атласы, входили в состав подарков, которые бухарский эмир отправлял российскому императору. Так, в Бухаре и Карши в это время стали вырабатывать *адрас* — полушелковую ткань репсового переплетения с абровым узором, имевшую большую ширину (60—63 см), чем в традиционных видах этой ткани (40 см). Несмотря на то что их рисунок упростился и вместо многофигурных и многоцветных композиций абровый узор располагался лишь в отдельных продольных полосах или горизонтальными рядами двух-трех цветов, такие ткани выглядели очень эффектно благодаря крупному узору, а сшитые из них халаты бухарских сановников и бухарских евреев (РЭМ, кол. 12351 — 4) имели богатый и нарядный вид.

Большое распространение в костюме тех и других получила также ткань *хосаги*, вырабатывавшаяся в Каратаге, крупном ремесленном центре Гиссарской долины и летней резиденции гиссарского бека (подробно об истории и особенностях этой ткани см.: [Ершов 1980: 277—286; 1984: 58—62]). Ткань *хосаги*, или *гиссарская алоча*, изготавливалась из толстых слабоскрученных шелковых нитей и была известна как «самая плотная и добротная из всех шелковых тканей, которыми Бухара (Бухарское ханство. — Т. Е.) снабжает весь Восток» [Грум-

Гржимайло 1886: 104]. С 1880-х гг. ее стали орнаментировать абровым рисунком, но традиционной являлась *хосаги* однотонная и полосатая. Узор ее был специфичным, непохожим на полосатые узоры тканей, выработывавшихся в других местах. Полосы в ней делали очень широкие, в некоторых видах только две продольные полосы контрастных цветов разделяли полотнище пополам по всей длине. Ткань была довольно дорогой [Ершов 1980: 283] и, судя по иллюстративным источникам, в таджикско-узбекском костюме *хосаги* шла на халаты только состоятельных и знатных людей (ФК РЭМ 8764 — 14595, 14598, 14599; ФОКМ, кол. КП 4418), что также подтверждают сведения С. М. Дудина: при описании халата из гиссарской *алочи*, приобретенного в Бухаре, он отмечает, что их носили «летом зажиточные сарты» (РЭМ, кол. 59 — 1). Отрезы такой ткани также входили в состав даров, отправляемых бухарскими эмирами российскому императору (РЭМ, кол. 4186 — 35—92).

Вместе с тем у бухарских евреев она являлась одной из самых популярных в мужских халатах (СМИК, кол. Э12 — 24)²⁷, причем настолько, что даже современные информаторы — и сами бухарские евреи, и таджики и узбеки вспоминают о ней как наиболее типичной для их костюма в прошлом (ПМА 1993—1994; 2010). В собрании РЭМ имеется халат еврея из Ташкента, датированный 1910-ми гг. (РЭМ, кол. 12351 — 3), сшитый из фабричной саржи двух цветов — малиновой и темно-зеленой, что имитирует рисунок гиссарской *алочи* из двух продольных полос одинаковой ширины. Вероятно, в таком композиционном варианте ткани халата нашли отражение и утвердившаяся среди бухарских евреев к этому времени мода на фабричные ткани, и традиционные эстетические представления, в которых узором из широких полос, как на *хосаги*, отводилось немаловажное место. Представляется, что халат со стилизацией полосатого узора путем сшивания фрагментов разных по цвету фабричных тканей также мог появиться и бытовать только в еврейской среде. Насколько известно, у соседних народов способ имитации нужного рисунка не практиковался, а изготовление одежды из кусочков различных тканей (*курок*) у таджиков и других народов региона было связано с магическими представлениями и применялось в основном в детской одежде и, редко, платьях невест [Таджики Каратегина и Дарваза 1970: 221—223].

Бытование кустарных чисто шелковых тканей в халатах бухарских евреев — и *хосаги*, и *шойи* (тадж. ‘шелк, шелковая ткань’; узб. *шпак*), в частности с абровым узором²⁸, известной также под названием *шохи*,

²⁷ Данный халат из гиссарской *алочи* входил в собрание Туземно-еврейского музея в Самарканде.

²⁸ Термин *шойи* имеет обобщенное значение для схожих по качеству (тафтяное переплетение нитей), но различных по видам орнаментации тканей.

то есть 'царский', подчеркивающим ее изысканный вид и особую ценность, в заметно большей степени, чем у мусульманского населения, также следует отнести к числу особенностей тканей, используемых ими для халатов на подкладке (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00251, 00252, 00254, 00255; ФК РЭМ 49 — 22; [Bokhara 1968: 4.3]; БГАХМЗ, кол. 25003/9). На различное отношение к шелку в культуре бухарских евреев и местного мусульманского населения уже обращалось внимание при рассмотрении мужских рубах. Поэтому в таджикско-узбекском костюме мужские халаты шили преимущественно из полуселковых тканей, прежде всего полосатого *бекасаба* и *адраса* с абровым узором, в которых наличие бумажных нитей как бы «приглушало» излишнюю роскошь шелка. Шелковые же халаты, как и шелковые рубахи, являлись принадлежностью костюма людей, обладающих социальной или духовной властью, имеющих престижное положение в мусульманском обществе. Так, халаты из местных и привозных шелков, с богатой вышивкой или иной отделкой в равной степени отличали костюм и правителей высокого ранга, и суфийского и ортодоксального духовенства [Рассудова 1989а: 176]. Причем, по-видимому, духовная «избранность» являлась первостепенной и в определенной мере отождествлялась с материальным или социальным положением — правитель, например, совмещал функции духовного лидера, у представителей группы *ак* было сосредоточено как светское, так и духовное управление на всех уровнях [Рассудова 1989б: 141], обладание значительными материальными средствами давало возможность совершить дорогостоящее паломничество в Мекку²⁹. Особое распространение в конце XIX в. шелковых тканей в костюме состоятельных слоев и знати объяснялось не просто стремлением к роскоши, а проявлением и усилением значения религиозного фактора в структурировании иерархии среднеазиатского общества, особенно в Бухаре, которая в мусульманском мире называлась «Рим ислама» и «благоуханнейший цветник ислама и просвещения» [Вамбери 1867: 154; Крестовский 1887: 272].

У бухарских же евреев из шелка мог быть не только верх халата, но и подкладка. В этой связи следует заметить, что подкладочному материалу в среднеазиатской традиционной одежде придавалось не-

Шойи делали одноцветным, переливчатым (с основной и утком разных цветов), с рисунком полосатым и абровым.

²⁹ В. П. Наливкин по этому поводу писал: «Невзирая на то, что религия настоятельно требует от каждого мусульманина совершения им хоть раз в жизни *хаджа*, поклонения меккским святыням, *хаджи*, лицо, совершившее этот *хадж*, было большой редкостью, ибо в то время попасть из Ташкента, Коканда или Самарканда в Мекку, совершив длинное, трудное и опасное путешествие через Турцию или через Индию, было более чем затруднительно во всех отношениях, не исключая и неизбежности очень больших денежных расходов» [Наливкин 1913: 37].

маловажное значение. Таджикско-узбекская манера ношения верхнего халата неподпоясанным и с незапахнутыми полами делала ее заметной и обязывала соответствовать эстетическим и семантическим требованиям, предъявляемым ко всему халату. Самыми распространенными являлись белые хлопчатобумажные ткани, изначально кустарные, затем фабричные — коленкор, ситец с мелким цветочным или клетчатым узором. Белому цвету и хлопку традиционно приписывалось значение оберега, святости и чистоты, поэтому применение таких тканей на внутренней стороне халата, ближе к телу человека, расценивалось и как его защита. В шелковых и полушелковых таджикских и узбекских халатах белая бумажная ткань подкладки как бы нейтрализовывала избыток роскоши его внешнего вида, недопустимой для мусульманина. «Подкладка даже на дорогих халатах всегда делалась из местной набойки — ситца. Считалось, что этим выполнялось предписание Корана, согласно которому мусульмане должны были воздерживаться от ношения роскошного платья. Широкие массы придерживались этого правила довольно строго, отступали от него только верхи населения, позволяющие себе и в других случаях разные вольности», — специально отмечала в своих экспедиционных материалах Е. М. Пещерева (цит. по: [Широкова 1993: 39]). Полушелковую и шелковую подкладку ставили только на роскошные золотошвейные халаты бухарского производства или на халаты, украшенные ковровой вышивкой шелком, изготавливаемые в дворцовых мастерских Шахрисябза. Это были парадные халаты в costume бухарской знати самого высокого ранга, надеваемые на два-три халата более скромного вида, причем «скромность» возрастала от верхнего халата к нижнему.

На большинстве известных по музейным коллекциям халатов бухарских евреев подкладка также сделана из хлопчатобумажных тканей — коленкора, бязи, ситца. Однако на некоторых она из чистого шелка с переливчатым эффектом (РЭМ, кол. 12351 — 4; БГАХМЗ, кол. 1737/9; СМИК, кол. Э12 — 1)³⁰, при этом верх халатов — из полушелковых *адраса* или *бекасаба*, значительно уступающих подкладке по качеству и стоимости, что демонстрирует иное, чем у мусульманского населения, отношение бухарских евреев не только к шелку, но и к символическому значению в халатах ткани верха и подкладочного материала — последнему отводилась у них такая же роль в придании «статусности» халату (и, соответственно, его владельцу), как и его внешнему виду.

С подкладкой связана еще одна особенность халатов бухарских евреев, которая делает их узнаваемыми среди аналогичных халатов

³⁰ В коллекционной описи, составленной по поводу одного из таких халатов, входивших некогда в собрание Туземно-еврейского музея в Самарканде, записано, что такая ткань называлась *sahi-rangi-gardani kaftar* — ‘грудь голу-бья’ (СМИК, кол. Э12 — 1).

окружающего населения и одновременно иллюстрирует особенности именно еврейской культуры. Так, коленкоровая подкладка двух уже отмеченных выше халатов из собрания РЭМ (РЭМ, кол. 12351 — 2, 3), датированных началом XX в. и бытовавших у евреев Ташкента, выкроено таким образом, что в нижней части передних пол оставлены отпечатки фабричного клейма. Довольно живописные, они включают геральдический знак в виде четырехугольника с рисунком внутри и надписи: «ФАБРИКИ Н ПАВЛА ФЕДОРОВИЧА СЕВРЮГОВА» и «ФАБРИКА в КИНЕШМЪ КОСТР. ГУБ.». Принципиальное отличие данных халатов от халатов мусульманского населения заключается не столько в наличии клейм на их ткани, сколько в этих надписях.

Хорошо известна традиция сакрализации слова и принципы изобразительности в исламской культуре. Эпиграфический орнамент, получивший распространение в мусульманском искусстве, не только являлся знаком конфессиональной принадлежности украшенного им предмета, но и наделял его магическими функциями. В среднеазиатском костюме, главным образом таджикском, вышитые в арабской графике надписи или отдельные буквы могли располагаться только на особо знаковых предметах, таких как: мужской поясной платок, используемый и как молитвенный коврик, свадебные женские покрывала и манжеты платьев, платок новобрачной, которым она прикрывала лицо во время обряда знакомства с родственниками мужа, чалма мальчика, приготовленная ему на *суннат* — обряд обрезания, и т. п.; совершенно особую роль эпиграфический орнамент играл в культовом костюме, в одежде дервишей — *каландаров* [Белинская 1980: 241—257]. Первоначально семантические функции относились прежде всего к арабской графике, но позднее в бытовом сознании населения они распространились на любую надпись. Российские предприниматели XIX в. столкнулись с этим в связи с поставками фабрично-заводских товаров на среднеазиатский рынок. Местное население отказывалось, например, покупать резиновые галоши азиатского фасона, но с заводским клеймом на подошве, содержащим буквы [Сухарева 1961: 74], английские торговцы терпели убытки из-за того, что не покупались поставляемые ими ткани для чалм, так как на концах у них, вероятно в клеймах, были вытканы птицы, то есть живые существа, запрещенные к изображению в исламе [Ханыков 1843: 170]. Поэтому совершенно очевидно, что ткань с фабричным клеймом, имеющим буквенные обозначения, вряд ли могла найти применение в одежде мусульман, тем более горожан, особенно консервативных в отношении религиозных предписаний. Бухарские евреи, напротив, не видели в этом ничего предосудительного, а священной и почитаемой ими являлась только надпись, сделанная на иврите. Более того, клеймо, расположенное на подкладке передних пол халата, которые обычно распахивались при ходьбе, было хорошо видно и должно было свидетельствовать о бла-

госостоянии владельца, имеющего возможность приобретать дорогие, по тем временам, фабричные ткани, и, кроме того, служило дополнительным декоративным элементом халата.

Золотошвейные халаты

Стремление сделать свой праздничный костюм наиболее нарядным и даже роскошным проявилось и в бытовании у бухарских евреев халатов, украшенных золотым шитьем. В XIX в. золотым шитьем занимались только в Бухаре, где это ремесло принадлежало к числу привилегированных, и большинство золотошвеев работали по заказам эмирского двора. Ассортимент их продукции был разнообразным, от чехлов на подушки, занавесей и предметов парадного конского убранства до различных видов мужской и женской одежды — халатов, платьев, головных уборов, платков, а также всевозможных аксессуаров [Гончарова 1986: 47—50]. Однако если приобретать золотошвейные вещи, принадлежащие к женскому костюму, убранству жилища, или кошельки и другие подобные предметы могли все, кому это было по средствам, то «мужскую одежду, шитую золотом, носили лишь эмир и самые высшие сановники, которым такая одежда жаловалась вместе с ярлыком при назначении на должность» [Сухарева 1962: 117—118]. Никто, даже самые высшие сановники государства, не мог заказать для себя у золотошвеев ни халата, ни камзола, ни мундира, ни шаровар, ни обуви, ни чалмы или конской попоны — все это они получали в виде подарков от самого эмира [Гончарова 1986: 8]. В свою очередь, правители и хакимы разных областей Бухарского ханства покупали золотошвейные халаты и попоны в связи с ежегодными традиционными подношениями эмиру, в составе которых эти предметы были обязательны [Гончарова 1986: 15—16]. Сам эмир, костюм которого, как духовного лица, обычно отличался скромностью, являя «разительный контраст с яркостью и блеском своих залитых в золотую парчу царедворцев» [Крестовский 1887: 201], облачался в расшитые золотом одежды лишь при посещении мечети во время двух самых больших мусульманских праздников — Курбан и Рамазан, а также при первом посещении в звании эмира Шахрисябза, почитаемого как «ханский город» [Андреев, Чехович 1972: 45]. Кроме того, последние эмиры иногда позировали в золотошвейных одеждах для официальных портретных снимков³¹, но этим перечнем обычно и ограничивалось использование ими таких одежд.

³¹ На фотографии Ф. Ордэ, например, в золотошвейном мундире изображен эмир Абдуллахад-хан, на фотографии С. М. Прокудина-Горского, первого мастера цветной фотографии в России, в золотошвейном халате позирует последний бухарский эмир — Алим-хан.

Вместе с тем золотошвейные халаты получают самое широкое распространение в costume бухарских евреев. Золотошвейный халат дарили мальчику на *бармицва* — обряд религиозного совершеннолетия, родственники невесты преподносили его жениху, а по торжественным случаям такой халат надевали мужчины разного возраста (ПМА 1993—1994; 2002; [История бухарских евреев 2005. Т. 2 (фото)]. На одной из фотографий (1916), например, в халате из полосатого полуселкового атласа, края и рукава которого украшены широкой золотошвейной полосой с крупными цветочными розетками, снят равнин самаркандской общины [Абрамов 1993: фото 21], тогда как для мусульманского духовного лидера, чей костюм, напротив, должны были отличать особая монохромность и светлые цвета, подобный наряд был абсолютно неприемлем.

Золотошвейные узоры на халатах конца XIX—начала XX в., сохранившихся в семьях бухарских евреев, разнообразны по орнаментальным мотивам и композиции ([Bokhara 1968: f. 4.1—2, 4—5]; ФОКМ, кол. КП 7777), но в целом не отличаются от декора аналогичных халатов соседнего населения, известных по музейным собраниям. Однако в народном праздничном costume таджиков и узбеков золотошвейные мужские халаты найдут массовое применение только во второй половине XX в., представляя в настоящее время почти обязательный элемент костюма жениха в городах и в крупных кишлаках равнинных оазисов. Но в прошлом среда их бытования регламентировалась жесткими правилами местного социального этикета и включала лишь элитарные слои мусульманского общества. Однако эти правила, как видим, не распространялись на бухарских евреев, и золотошвейные халаты у них уже в то время носили как высокопоставленные члены общины, так и вполне рядовые его представители.

Чакман

Особый интерес представляет происхождение и бытование у бухарских евреев туникообразных халатов из шерстяных тканей — *чакманов* (*чекманов*), которые известны у них только по фотографиям конца XIX—начала XX в., но в описаниях костюма и этнографических памятниках соседних народов получили достаточное отражение [Широкова 1993: 69—70]. По форме *чакманы* были близки к легким халатам на подкладке — такие же широкие и длинные, но шились без подкладки и имели отделку бортов декоративной узорной тканью или плетеной тесьмой яркой расцветки.

Чакман являлся старинным видом верхней одежды в Средней Азии, характерным в большей степени для кочевых и полукочевых народов [Шаниязов, Исмаилов 1981: 74], но получившим распростра-



Рис. 20. Семья Д. Калонтарова — старосты (*калонтара*) еврейской общины Самарканда (сидит в центре). 1902 г. Самарканд. Фото С. М. Дудина (ФК РЭМ 49 — 13)

нение также среди оседлого населения в центральных районах региона. В мужском костюме горных таджиков, например, *чакман* представлял основную, а у бедняков и единственную наплечную одежду, ткань для которой — сукно *рагза* или более качественное *босма* естественного цвета бараньей шерсти вырабатывали домашним способом [Таджики Каратегина и Дарваза 1970: 127; Широкова 1993: 69]. Узбеки Хорезма покупали ткань (верблюжьей светло-коричневую шерсть) у туркмен и надевали *чакман* как прямо на рубаху летом или весной, так и на другие халаты, включая стеганный халат или меховую шубу, в холодную пору [Задыхина, Сазонова 1979: 159]. В Самарканде бытовали *чакманы* из овечьей и, у богатых, верблюжьей домотканины, купленные готовыми у степняков-скотоводов, эти *чакманы* носили в качестве самого верхнего халата [Сухарева 1982: 28]. Известны были *чакманы* из домотканого сукна и в Бухарском оазисе [Люшкевич 1978: 127]. Однако в конце XIX—начале XX в. в сельскохозяйственных районах этот вид верхней одежды из шерстяной домотканины сохранялся преимущественно в качестве пастушеской одежды и выходной одежды у мужчин преклонных лет [Сазонова 1979: 159; Таджики Каратегина и Дарваза 1970: 127] и на протяжении первой половины XX в. повсеме-



Рис. 21. Юноша. 1890—1910-е гг.
Бухара. Фото А. Engel
(ФК РЭМ ф94 — 26)

стно вышел из употребления [Антипина 1962: 227]. В одних районах, например у горных таджиков, его заменили ватные халаты, не бытовавшие здесь в дореволюционный период [Таджики Каратегина и Дарваза 1970: 127], на равнине — верхняя одежда европейского фасона.

Вместе с тем некоторые исторические факты, а также характер бытования *чакманов* у бухарских евреев и тот вид, какой они имели у них в конце XIX—начале XX в., позволяют предположить существование в регионе, и в частности в районах их проживания, двух линий происхождения данного вида одежды. Первая из них, как показывают приведенные этнографические свидетельства, связана с

кочевой и скотоводческой средой, и под ее влиянием в XIX в. *чакманы* получили распространение среди горожан, вторая — непосредственно с историей и эволюцией городского костюма.

Так, по данным письменных источников, верхняя одежда под названием *чекмень*, сшитая из сукна, окрашенного в различные цвета (в конкретном источнике — из ткани *сакарлат* ‘красное сукно’), была в XVI в. довольно распространена среди представителей аристократических кругов Бухары, Самарканда и Герата [Мукминова 1979: 71]. Изготовлена она была, несомненно, из высококачественных тканей, причем для среднеазиатских городов наверняка привозных, поскольку производство шерстяных тканей не имело развития в местном ремесленном ткачестве, и вряд ли эти привозные ткани напоминали грубую неокрашенную домотканину, какую делали кочевники и сельские жители и из которой в основном изготавливали *чакманы* в XIX в. В последующие столетия, когда торгово-экономические и культурные связи Бухарского ханства с соседними иранскими территориями стали ослабевать, из-за отсутствия или недостатка импортных высококачественных шерстяных тканей либо по каким-то иным причинам, мода в его городах на *чакманы* как нарядный и престижный вид одежды постепенно проходит. *Чакманы* же, изготовленные из грубой шерстяной домотканины, бытуют здесь уже лишь в простонародной среде. Однако появление и распространение в XIX в. сначала английского, а затем и российского фабричного сукна, обычно синего или темно-зеленого

цвета, вновь сделало их популярными в костюме состоятельных и знатных горожан ([Сухарева 1982: 27]; РЭМ, кол. 58 — 4, 25, 26; БГАХМЗ, кол. 864/9, 1741/9).

В костюме бухарских евреев, судя по иллюстративным источникам, *чакманы* из добротных фабричных шерстяных тканей в конце XIX—начале XX в. также играли роль нарядной и престижной верхней одежды мужчин различного возраста (ФК РЭМ 49 — 12, 13; 5378 — 1; ф94 — 26)³² (рис. 5, 20, 21). Но привлекает внимание одна фотография — известный портрет юноши работы А. Энгеля (ФК РЭМ ф94 — 26) (рис. 21). *Чакман*, надетый на нем, сшит из тонкого светлого или белого сукна с вышитым цветными нитками растительным узором. Обычай вышивать *чакманы* отмечен в источниках XVI в. [Мукминова 1979: 71], но *чакманы* узбеков и таджиков этнографического периода вышивкой не украшались никогда, так что, возможно, бухарские евреи сохраняли ее, как и сам вид этой одежды, в качестве нарядного элемента костюма с тех пор, когда его носили аристократические слои населения не только в среднеазиатских, но и в других городах Среднего Востока [Горелик 1979: 49]. Верхняя одежда из шерстяных тканей и в XIX—начале XX в. оставалась в Иране характерной для состоятельных горожан, купцов. Так, если у крестьян или простых ремесленников *габа* и *лаббод* — традиционная одежда, похожая по силуэту на камзол, — обычно изготавливались из бумажных материй, то у зажиточных горожан — из тонкой шерсти [Народы Передней Азии 1957: 198; Люшкевич 1970: 300, 307]. Широкие же туникообразные шерстяные халаты в это время отличали уже костюм лишь местного мусульманского духовенства (ФК РЭМ 211 — 3).

Признавая недостаточность данных для того, чтобы считать бытование *чакманов* в качестве нарядной и престижной одежды у бухарских евреев, в отличие от соседнего населения, непрерывной традицией со времен Средневековья и проживания их предков в переднеазиатском культурном пространстве до начала XX в., мы все же считаем, что эта версия заслуживает внимания. Генетический анализ туникообразных халатов, особенно легких на подкладке, уже дал определенные основания для подобного предположения. Особый интерес в этом плане представляет камзол, имеющий более сложный, чем туникообразная одежда, покрой.

Камзол

Камзол (тадж.; узб. *камзул*), в отличие от халата туникообразного покроя, представлял одежду со скошенными плечевыми швами, вы-

³² На фотографии С. М. Дудина в чакмане изображен *калонтар* — староста самаркандской еврейской общины Давид Калонтаров (ФК РЭМ 49 — 12, 13).



Рис. 22. Бухарский еврей. 1902 г. Самарканд. Фото С. М. Дудина (ФК РЭМ 49 — 30)

кройными проймой и головкой рукава, приталенным силуэтом, с застежкой на пуговицы и прорезными карманами (описание кроя см.: [Люшкевич 1978: 125, 127—128; Сухарева 1982: 56; Рассудова 1989: 149]). Изготавливали камзол на подкладке или с дополнительной ватной прослойкой, прошивали всегда, как показывают образцы камзолов в музейных собраниях, на швейной машине.

Исследователи считают появление камзола в Средней Азии поздним заимствованием из татарского костюма [Сухарева 1982: 51; Лобачева 1989: 7, 27; Люшкевич 1989а: 113; Завьялова 1996: 240; Рассудова 1978: 168], поэтому обычно ограничиваются формальным описанием и краткими сведениями о характере бытования. Вместе с тем сопоставление материалов источников о камзолах как одежде более сложного

кроя, чем обычные халаты *джома*, в таджикско-узбекском костюме и у бухарских евреев, как нам кажется, заставляет несколько по-новому взглянуть на историю их распространения в регионе.

Промежуточным видом верхней распашной одежды, сочетающим черты прямого кроя и кроя, характерного для камзолов, являлись халаты с плечевыми швами и немного скругленной проймой рукава, но такие же просторные, без карманов и застежки, как туникообразные, которые носили со свободно висящими полами. Их бытование в костюме кочевых и полукочевых народов региона этнографы прослеживают с середины XIX в., отмечая, что у северных киргизов и казахов они представляли один из вариантов туникообразного халата, имели то же название и изготавливались из тех же тканей [Антипина 1962: 223—224; Захарова, Ходжаева 1964: 46].

Однако у равнинных таджиков и оседлых узбеков такие халаты появились лишь в конце XIX—начале XX в. и бытовали главным образом среди городского населения, где имели особое наименование — в Самарканде, например, они назывались *румча* ('византийский')³³

³³ Название в других местностях исследователями не зафиксировано, как и вообще плохо изучен ареал бытования халатов такого покроя.

[Сухарева 1982: 53]. Шили их только из фабричных тканей — ситца с полосатым или мелким растительным узором на темном фоне, темного однотонного сатина или сукна, что указывало на действительную новизну здесь данного вида одежды. В сознании местного населения, особенно таджиков, существовало стойкое предубеждение против новых фасонов (как и против любых новшеств), которым нередко давали обидные названия или приписывали вредные качества [Ершов, Широкова 1969: 6—7], а если все-таки начинали носить, то шили из таких же «чужих», фабричных, тканей. Примечательно, что у южных киргизов халаты нового покрова, называвшиеся сходным с самаркандским *румча* термином — *урумча-чапан* или *каптама-чапан*, также изготавливали из цветного ситца темных тонов [Антипина 1962: 223]. И у казахов «модернизация» старинного халата из шерстяной домотканины *шепкен*, произошедшая на рубеже XIX и XX вв., также заключалась в том, что его стали шить со скошенным плечом и из плотных фабричных тканей [Захарова, Ходжаева 1964: 51]. Таким образом, изменение традиционного покрова и фасона одежды сопровождалось использованием для нее тканей нового вида и качества. Причем подобная зависимость была характерна не только для оседлого населения центральных районов Средней Азии, имевшего древние хлопко- и шелкоткацкие традиции и устойчивые стереотипы в применении кустарных тканей местного производства, но и для кочевых народов, несмотря на отсутствие у них заметной разницы между «своими» и «чужими» тканями, поскольку они издавна использовали как выработывавшиеся в земледельческих оазисах, так и привозные из Китая и других стран ткани [Томина 1989: 246—249].



Рис. 23. Юноша в верхнем халате, камзоле из шелка *шойи* с абровым узором и тюбетейке из парчовой ткани. Самарканд. 1902 г.
Фото С. М. Дудина
(ФК РЭМ 49 — 23)

Вместе с тем ни фотоиллюстративные источники, ни музейные памятники не содержат примеров распространения верхней одежды типа *румча* в костюме бухарских евреев. Даже близкие к нему по по-



Рис. 24. Бухарские евреи. Самарканд. 1902 г. Фото С. М. Дудина (ФК РЭМ 49 — 14/2)

крою отдельные экземпляры в музейных коллекциях имеют у них признаки, приближающие их к камзолу, — несколько зауженный в груди силуэт, застежку на одну пуговицу с накидной петлей (там, где обычно крепятся завязки туникообразного халата) и запахом слева направо и прорезной карман внутри на подкладке (РЭМ, кол. 12095 — 5, 6). При этом сшиты они из кустарных полупелюковых тканей: один — из типичного для них по расцветке *бекасаба яхуди* в узкую темную полоску на зеленом фоне, другой — из дорогого *банораса*. Такая верхняя одежда (неизвестно, имела ли она особое название у бухарских евреев) показана и на одном из персонажей С. М. Дудина, причем надета она поверх камзола (ФК РЭМ 49 — 14/1) (рис. 31). Аналоги им у таджиков и узбеков отсутствуют, несмотря на то что в музейных коллекциях по этим народам халаты с выкройными деталями представлены многими экспонатами³⁴. Поэтому, возможно, они были характерны лишь для бухарских евреев

и представляли у них один из вариантов камзола, который, как показывает наше исследование, в их costume был значительно разнообразнее по фасонам, чем у соседнего населения.

Так, типичными для последних являлись камзолы с невысоким воротником-стойкой, называвшимся *кулф-у-калид* — ‘замок и ключ’ [Сухарева 1982: 57]. Его пришивали к горловине таким образом, что при запахе концы сходились посередине, и застежка на пуговицы с «воздушными» или прорезными петлями располагалась от верха до талии по центру или немного смещалась вправо [Люшкевич 1979: 125; Сухарева 1982: 56; Рассудова 1970: 26; Ершов, Широкова 1969: 24]. Однако в камзолах бухарских евреев иллюстративные источники по-

³⁴ См., например: РЭМ, кол. 5642 — 17, 27; 7617 — 7; 8762 — 20596, 20602, 20605, 20610 и др.



Рис. 25. Урок молитвы в школе. Самарканд. Туркестанский альбом. 1871—1872 (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00245)

зволяют выделить не только такой вид оформления горловины (ФК РЭМ 49 — 11, 14/1, 17, 18, 30; 5378 — 1) (рис. 5, 13, 22, 31, 46, 64), но и еще, по крайней мере, два: с горловиной, окантованной узкой полоской ткани (ФК РЭМ 49 — 15, 23—25; [Roinashvili: 74]) (рис. 23, 27, 30, 74), и с шалевидным воротником из той же ткани, что и камзол, или из другого материала (ФК РЭМ 49 — 14/2, 21; [Голендер 2004: 72 (фото 8)]) (рис. 24).

Первый принадлежал к наиболее технологически простым и общераспространенным. С небольшим вырезом по горлу изготавливались например, стеганные теплые, на вате, *бешметы* (*бешмет*, *бешмант*) казахов [Захарова, Ходжаева 1964: 43, 48, 88, табл. 1—2], *чапаны* полукочевых узбеков (РЭМ, кол. 5642 — 39), летняя одежда *джелек* киргизов [Антипина 1962: 229]. Шалевидный же воротник, отложной или пристроченный к краю пол, в Самарканде, например, имели только халаты покроя *румча*, мужские и женские, тогда как мужские камзолы здесь всегда были со стоячим воротником [Сухарева 1982: 55, 56].

Полы камзолов бухарских евреев, как и таджикско-узбекских, были симметричными. Но если у последних застежка обычно имела вертикальное осевое направление, то у бухарских евреев она могла располагаться по центру (ФК РЭМ 49 — 8; ф94 — 25; 5465 — 1) (рис. 33, 50) либо, при глубоком запахе, смещаться влево или вправо (ФК РЭМ



Рис. 26. Учитель и ученики. Самарканд. 1907.
Фото С. М. Прокудина-Горского (LC-DIG-ppmsc-04442)

49 — 15—18, 21, 23, 24; ф94 — 25; 5465 — 1, 5) (рис. 6, 12, 13, 23, 30, 33, 50).

Направлению запаха камзолов, вероятно, значения не придавали. Так, например, на групповых фотографиях бухарских евреев или фотографиях, сделанных в одном месте и в одно время, мы видим, что камзол у одних бухарских евреев запахнут слева направо, у других — справа налево. Отсутствие единых правил запахиивания и направления запаха свойственно тюркской традиции — обычный для нее запах справа налево мог совмещаться с запахом в противоположную сторону [Горелик 1979: 58]. Но если кочевые народы региона, казахи и киргизы, более последовательно следовали древнетюркскому обычаю правостороннего запаха [Антипина 1962: 223; Захарова, Ходжаева 1964: 40, 53 и др.], то у оседлых народов верхняя одежда могла запахииваться и в ту и в другую сторону [Рассудова 1970: 25]. Однако камзолы в Средней Азии повсеместно, не только у тюркоязычных народов, но и у



Рис. 27. Бухарские евреи. Конец XIX в. (по: [Roinashvili: 74])

таджиков, запахивались только слева направо, о чем свидетельствуют описания его исследователями [Люшкевич 1978: 125; Рассудова 1970: 23; Захарова, Ходжаева 1964: 44] и материалы музейных коллекций³⁵. Исключение составляли, как видим, лишь камзолы у бухарских евреев.

³⁵ См., например, камзолы Бухары, Самарканда, Ташкента, Ферганы в собрании РЭМ (РЭМ, кол. 58 — 27; 4463 — 2; 5642 — 36, 39; 6141 — 63; 8762 — 20593 и др.).



Рис. 28. Бухарский еврей (Календарев). Ташкент. Начало XX в.
Из архива автора

Некоторые особенности отличали и общий силуэт распространенных у них камзолов. Так, можно отметить почти прямые камзолы (ФК РЭМ 49 — 8), лишь слегка приталенные и расширенные книзу, как у



Рис. 29. Базар в Самарканде. На переднем плане — бухарский еврей в камзоле и обуви *кауш*. 1902 г. Фото С. М. Дудина (ФК РЭМ 48 — 204)

соседних народов, а также камзолы, зауженные до талии и сильно расклешенные книзу за счет боковых клиньев. В последних, например, изображены ученики еврейской школы на фотографии из Туркестанского альбома 1870—1871 г. (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00245) и на снимках С. М. Прокудина-Горского (LC-DIG-ppmsca-04442) 1907 г. (рис. 25, 26), что демонстрирует устойчивость моды и типичность данного фасона для бухарских евреев на протяжении всего отраженного иллюстративными источниками периода.

Наибольшее своеобразие камзолам бухарских евреев придавали ткани. У таджиков и узбеков их шили почти исключительно из фабричных тканей темных тонов — сатина, чаще черного, ситца с редким полосатым или мелким растительным узором, гладких шерстяных и полушерстяных тканей [Люшкевич 1989а: 113]. В камзолах знати использовали и кустарные ткани, но только «нового поколения», которые стали вырабатывать в конце XIX—начале XX в., — полушелковый атлас в широкие полосы или с крупным абровым узором и шелковую однотонную ткань саржевого переплетения *чучунча* (*чечунча*). Производство последней было освоено самаркандскими и ходжентскими ткачами на рубеже XIX и XX вв. Свое название она заимствовала от аналогичной китайской ткани *чесуча*, но в ассортимент сред-

неазиатских ткачей вошла уже под влиянием фабричных тканей из России. В Ташкенте, например, из нее шили длинные камзолы, которые носили, подпоясывая шелковыми поясными платками, юноши из зажиточных семей (*бой бача*); белый чучунчовый камзол входил и в костюм жениха — его надевали на рубаху, а сверху надевали халаты из кустарного полосатого полушелка и из парчи (*зар тун*) [Бикжанова 1948: табл. IV, XX]. Ценилась *чучунча* кремового цвета, которая называлась *ранги чирки дандон* и предназначалась на брюки и камзолы должностных лиц туземного и русского происхождения, представителей новой администрации ([Турсунов 1974: 95]; РЭМ, кол. 5642 — 36).

В камзолах же бухарских евреев оказались представлены почти все виды распространенных в то время в регионе тканей кустарного и фабричного производства. На фотографиях они одеты в камзолы из черного и светлого сатина (ФК РЭМ 49 — 8, 14, 21; 5378 — 1), из ситца с цветочным рисунком (ФК РЭМ 49 — 24), полосатого тика (ФК РЭМ 49 — 15), фабричного и кустарного атласного полушелка (ФК РЭМ 49 — 12, 13, 17, 23; ф94 — 25), из белого плотного шелка, возможно *чучунчи* [Roinashvili: 74], и полосатого *бекасаба*, абровых *адраса* и *шойи* (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00245; ФК РЭМ 49 — 18, 5465 — 1, 5; LC-DIG-ppmsca-04442) (рис. 5, 6, 12, 13, 20, 22, 23, 25, 26, 27, 30, 33, 46, 50).

Различалась и манера ношения камзола. У таджиков и узбеков поверх камзола, обязательно подпоясанного, полагалось носить халат туникообразного покроя [Сухарева 1982: 56; Люшкевич 1989а 113]. Пожилые состоятельные горожане на камзол могли надеть стеганый ватный *чапан*, подпоясав его платком, а сверху — халат из шерстяной ткани *чакман* [Ершов, Широкова 1969: 24 (табл. 8)]. Бухарские же евреи, судя по известным фотографиям, носили камзол и под легким халатом на подкладке, и под халатом на вате, и под *чакманом*, а также самостоятельно, с поясом и без него. Причем манера ношения камзола не зависела от возраста. На групповых снимках, например, можно видеть молодых и пожилых мужчин в камзолах с матерчатыми или кожаными поясами и не подпоясанных, при этом камзол надет под темный шерстяной *чакман* или яркий полушелковый халат (рис. 5, 20, 31, 33).

В таджикско-узбекском костюме камзол так и не стал самостоятельным видом верхней одежды [Сухарева 1982: 56; Люшкевич 1989а: 113], оставаясь лишь престижным дополнением к традиционному костюмному комплексу. В большинстве районов его бытование ограничивалось узкой социальной средой. В Самарканде камзол носили люди «интеллигентного» труда, солидные торговцы, ремесленники специальностей, не связанных с тяжелым физическим трудом [Сухарева 1979: 56]. В городах Ферганской долины и Ташкенте, которые являлись основными районами бытования камзола, прежде чем приобрести широкую популярность, он входил в костюм преподавателей, торгов-

цев, ювелиров, ткачей шелковых материй, портных [Рассудова 1989: 149], молодежи из зажиточных семей [Бикжанова 1948: табл. IV, XX]. В Бухарском оазисе, где его появление относят только к 20-м гг. XX столетия, он бытовал среди интеллигенции, представителей городской и сельской администрации [Люшкевич 1989а: 113].

В мужском костюме бухарских евреев камзол, напротив, уже в последние десятилетия XIX в. имел самое широкое распространение. Правда, на самых ранних фотографиях из Туркестанского альбома его можно увидеть только на одной, где изображены учащиеся еврейской школы (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00245) (рис. 25). Но на большинстве известных фотографий начиная с 80-х гг. XIX в. и снятых в Бухаре, Самарканде, Ташкенте, Коканде, в камзолах изображены и мальчики, и юноши, и мужчины разного возраста (ФК РЭМ 49 — 7, 8, 12-15, 17, 18, 21, 23, 30; ф94 — 25, 26; 5378 — 1; 5465 — 1; [Roinashvili: 74]; АПИИ, ф. 12, оп. 3, д. 14, л. 10, 92, 94, 116, 131) (рис. 5, 13, 21, 22, 23, 27, 28, 30, 33, 46, 50). На снимках С. М. Дудина, которые он делал на улицах Самарканда, Намангана и других городов в 1900—1902 гг., по длинному черному камзолу среди горожан безошибочно различается фигура бухарского еврея (ФК РЭМ 42 — 26; 46 — 7; 48 — 197, 204) (рис. 29). «Длинные халаты, которые, в отличие от узбекских, сшиты в талию», составляли характерную черту костюма бухарских евреев еще в 1920-х гг. [Кеслер 1930: 73], тогда как у соседнего населения, просуществовав фактически одно поколение, он уже стал выходить из моды, а с 30—40-х гг. XX в. сохранялся только у стариков в сельской местности и в городах у служителей культа [Люшкевич 1978: 127—128; Рассудова 1989: 149].

Таким образом, камзолы бухарских евреев, в отличие от достаточно однотипных камзолов в узбекско-таджикском костюме, были значительно более многообразны по фасону, тканям, манере ношения, бытовали у разных возрастных групп, а не ограничивались узкой социальной средой. Кажется маловероятным, чтобы все эти особенности могли возникнуть за столь короткий срок, учитывая появление данного вида одежды в районах их расселения только в конце XIX в. или даже в XX в., как в Бухарском оазисе. Тем более что камзолы у бухарских евреев отмечены уже на фотографии 1871 г. в Туркестанском альбоме, а снимки 80—90-х гг. XIX в. демонстрируют их массовое распространение и многочисленные варианты.

В связи с этим версия происхождения камзола в Средней Азии в результате влияния татарского костюма требует уточнения, а возможно и корректирования. Прежде всего рассмотрим, что представлял собой татарский камзол в конце XIX—начале XX в., когда, как принято считать, он был заимствован среднеазиатскими народами.

В Средней Азии, главным образом среди оседлого городского населения, действительно проживало немало татар, в разное время пере-

селившихся с Урала и из Поволжья; татарские кварталы — *ногай махалле* существовали в Бухаре, Самарканде, Ташкенте и других городах. Татары занимались торговлей, приезжали в Бухару учиться в медресе, после присоединения Средней Азии к России работали переводчиками и служащими при русской администрации [Наливкин 1913: 25].

Верхняя одежда приталенного силуэта, с застежкой на пуговицы, с воротником-стойкой, выкроенной проймой рукава и плечевым швом, прорезными карманами была типичной для традиционного татарского костюма и включала три вида — *камзол*, *казакин* и *бешмет* [Сулова, Мухамедова 2000: 56—60]. В конце XIX—начале XX в. термином *камзол* у татар обозначалась одежда без рукавов или с короткими до локтя рукавами разной длины, *казакин* представлял длиннополую и с длинными рукавами выкройную распашную одежду, *бешмет* был утепленным ватной или шерстяной прослойкой вариантом казакина [Завьялова 1996: 58, 61, 123—124; Сулова, Мухамедова 2000: 56, 58, 60]. Последний под аналогичными названиями — *бешмант*, *бешпент*, *мешпет* был известен северным казахам и северным киргизам [Антипина 1962: 229—230; Захарова, Ходжаева 1964: 43], так что в этом случае заимствование было возможно, особенно учитывая, что основная торговая деятельность татар распространялась на степные районы [Наливкин 1913: 25].

По фасону с камзолами городских узбеков и таджиков совпадает именно *казакин*, который в этот период также шили только из фабричных темных тканей и сострачивали на швейной машине — признак, отличающий все новые виды одежды и в узбекско-таджикском костюме. Но термин *казакин* в регионе не употреблялся, хотя логично предположить, что если бы в конце XIX в. происходило прямое заимствование местным населением данного вида одежды, то на нее переносилось бы и название, каким она в то время обозначалась у татар. Тем не менее в Средней Азии все виды такой одежды именовались термином *камзул* (или близкими к нему языковыми и диалектными формами, приведенными выше), к которому в зависимости от конструктивных особенностей или тканей добавлялось соответствующее обозначение [Захарова, Ходжаева 1964: 43]; укороченная же безрукавная или с коротким рукавом одежда именовалась терминами *камзулча*, *нимча*, *синача*, *жалатка*, отражавшими ее внешние признаки [Рассудова 1978: 168; Сухарева 1982: 57]. Кроме того, был бы воспринят и способ запахивания камзола, учитывая отсутствие у местного населения строгих норм в этом отношении. Однако если все виды традиционной татарской распашной одежды всегда запахивались справа налево [Сулова, Мухамедова 2000: 56], то, как упоминалось выше, узбекско-таджикские камзолы имели строго правосторонний запах. Между тем известно, что еще в начале и первой половине XIX в. свои камзолы и казакины татары шили из ярких атласных, шелковых, парчовых

восточных, в том числе бухарских, тканей [Завьялова 1996: 58, 98], а в более ранние времена камзолы имели у них длинные рукава [Суслова, Мухамедова 2000: 57]. Это означает, что либо заимствование произошло в довольно отдаленном прошлом, когда татарские камзолы и по названию, и по форме представляли собой аналоги среднеазиатским камзолам конца XIX в., что, однако, противоречит этнографическим данным о времени их распространения в регионе, либо, напротив, заимствование имело обратный вектор, и в татарском костюме этот вид одежды появился под среднеазиатским или, может быть, шире, — переднеазиатским влиянием.

На древность происхождения в Средней Азии похожих на камзол одежд исследователи уже обращали внимание. Мужская распашная облегающая одежда, расширяющаяся к подолу за счет боковых клиньев или раскашивания боковин, глухая (то есть без дополнительных срезов около ворота) и с застежкой у ворота или с отворотами, с запахом на левую (в большинстве районов) или на правую сторону (отмечено в Бухаре), называемая в археологической литературе *кафтан*, зафиксирована в росписях VII—VIII вв. на памятниках архитектуры Тохаристана и Согда — основных областей формирования таджикского и узбекского этносов [Лобачева 1979: 21, 22, 25, 32, 33]. Одежда аналогичного фасона, короткая и длинная, с застежкой по центру или смещенной вбок (чаще вправо, что указывает на запах слева направо), с длинными или короткими рукавами и безрукавная, отмечена на миниатюрах Ирана, Хорасана и Мавераннахра XV—XVI вв. [Горелик 1979: 50—52; Пугаченкова 1956: 92, 93, 96 и др.]. Но, как считают исследователи, она была известна еще в ахеменидском Иране, Средней Азии, на Алтае и в скифо-сарматской среде второй половины I тыс. до н. э. [Горелик 1972: 46—47]. Подобный покрой и силуэт сохранился в традиционных видах верхней одежды персов — *габа* и *сердари* — до XX в. [Богданов 1909: 77; Люшкевич 1970: 307].

Старинным и иранского происхождения (*кэмзэн*, *кэмзэб*), по мнению Р. Я. Рассудовой, является в регионе и термин «камзол». Трактую его как «недостаточный», «шитые с изъяном» и считая поздним, применяемым к одежде с отступлениями от привычного и «правильного» туникообразного покроя, она все же допускает, что под камзолом в разное время или одновременно на разной территории могли подразумеваться различные варианты верхней одежды [Рассудова 1978: 168, 170, 173].

Примером того, что некогда в Средней Азии детали одежды кроили не только по прямой нитке, но и более сложным способом, могут служить сохранявшиеся до XX в. халаты, имевшие в целом туникообразный покрой, но под мышками вырезалась овальная линия, как при крое *кимono*. Благодаря такому приему одежда, оставаясь просторной, казалась сшитой по фигуре и облегающей в груди. Исследователи

обычно связывают такой крой с появлением в регионе широких фабричных тканей [Люшкевич 1978: 132; Рассудова 1978: 164—165]. Однако его можно заметить в одеждах персонажей росписей VII—VIII вв. [Лобачева 1979: 29], в XIX в. он применялся в ритуальных «сорокадневных» рубашках новорожденных и отличал халаты людей религиозно образованных и духовного звания, особенно принадлежавших к *ходжа* — потомкам первых праведных халифов, что указывает на его архаичность [Рассудова 1989: 147]. В Ташкентско-Ферганском оазисе халаты такого покроя обозначались термином *руми* [Рассудова 1978: 165], созвучным самаркандскому *румча*, также обозначавшему халаты с элементами специального, хотя и иного, выкраивания ткани в области плеча и проймы. Сопоставив эти факты, можно предположить, что история последних могла быть не менее продолжительной в регионе, чем история халатов с кроем *кимоно*, и термин *руми*, *румча* некогда имел более широкое значение и употреблялся по отношению к одежде с отдельными выкройными деталями и сходного силуэта.

Таким образом, многие факты, прямые и косвенные, указывают на то, что еще в позднее Средневековье одежда в регионе имела сложный крой, который по каким-то причинам к XIX столетию повсеместно сменился технологически более простым (в основном по прямой нитке) туникообразным покроем [Лобачева 1989: 25—26]. Однако отмеченные выше особенности камзолов бухарских евреев позволяют предполагать, что традиция их бытования, воспринятая ими из персидского мира, в котором проживали их предки, или сохраненная с тех пор, когда подобные одежды носило и местное население, у них не прерывалась. Об этом свидетельствует, в частности, отсутствие в их костюме конца XIX—начала XX в. халатов переходного, полувыкройного, типа, а также строго фиксированного направления запаха, обычно соблюдаемого на первых этапах появления какого-либо нового вида распашной одежды (любой новый вид одежды сначала бытует так, как он вошел в моду, а позднее в него привносят индивидуальные черты), что демонстрировало привычность и обыденность камзола в их костюме. На это дополнительно указывает и разнообразие используемых тканей, не только более поздних фабричных, но и кустарных.

Архаичностью отличались также некоторые детали кроя. Так, отсутствие воротника при глухом запахе пол и шалевидный воротник в некоторых видах камзолов бухарских евреев находят аналогии в раннесредневековом среднеазиатском и иранском костюме [Лобачева 1989: 19; Пугаченкова 1956: 91]. Более длительное сохранение давних приемов кроя было характерно именно для женской одежды. Так, без воротника в XIX в. был туркменский *кулече* — легкий женский халат, считающийся наиболее старинным в истории среднеазиатского костюма [Лобачева 1989: 19]. Наличие же «женских» признаков в мужских камзолах бухарских евреев, таких как шалевый воротник из дру-

гой ткани, значительная расклешенность и «фалдистость» подола [Су-харева 1979: 80; 1982 55], восходит к ранним формам костюма, когда он еще не имел существенных половозрастных различий в крое. Возможно, эти особенности отличали и первые камзолы, появившиеся у таджиков и узбеков в XIX в., или они ассоциировались у них с более ранними видами одежды, потому что в ряде мест именовались *калта-ча* [Рассудова 1978: 168], как и старинные женские халаты усложненного густыми сборами на боках и приталенного покроя [Лобачева 1989: 20]. Но бухарские евреи носили камзолы архаического фасона и в начале XX в., во всяком случае, он у них устойчиво существовал наряду с другими.

Вероятно, именно о них говорится в уже приводившемся сообщении Т. С. Бурнашева (конец XVIII в.): «Жиды носят национальное свое платье, а некоторые бухарское...» [Бурнашев 1818. Ч. 2: 67]. Если под «бухарским» автор подразумевал, очевидно, как отмечалось выше, туникообразные халаты с тонкой ватной прослойкой, то под «национальным» имелся в виду камзол, который в то время еще не получил распространения у соседнего населения.

Вместе с тем появление камзола в таджикско-узбекском костюме в конце XIX в. следует считать скорее очередным этапом развития или возрождением выкройной одежды в Средней Азии, чем совершенно новым явлением. Вытесненная (или потесненная) халатами туникообразного покроя и соответствующими им названиями, она «вернулась» уже под европейским или татарским влиянием и в ином качестве. Но бухарские евреи, очевидно, были единственными, кто сохранял ее в своем костюме с незапамятных времен.

Пояс

Опоясывание одежды являлось в Средней Азии обязательным для мужского костюма. Считалось, что в поясе заключена мужская сила, и его не отдавали другому человеку, чтобы не лишиться этой силы. В обрядовой культуре таджиков и оседлых узбеков пояс использовали в инициационных ритуалах, накидывали на носилки с умершим, на поясе опускали тело в могилу, опоясывание верхнего халата являлось знаком траура. Сняв пояс, его никогда не бросали, а клали куда-нибудь повыше — в стенную нишу, на стопку одеял, вешали на гвоздь или веревку [Широкова 1993: 80—81]. Вид пояса, его материал или декоративная отделка, манера ношения традиционно свидетельствовали об этносоциальной принадлежности, что наряду с семантическими свойствами делало его устойчивым дифференцирующим признаком в костюме различных категорий населения.

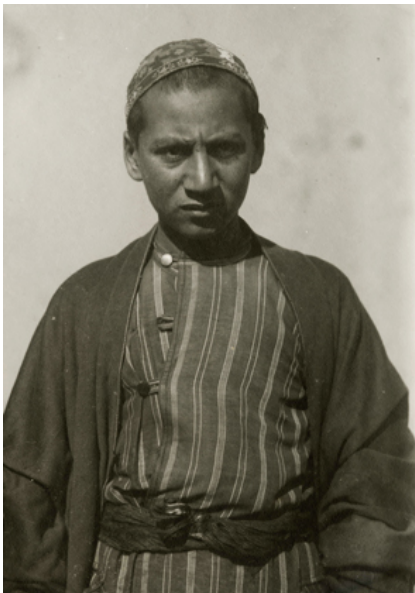


Рис. 30. Бухарский еврей. Самарканд. 1902 г. Фото С. М. Дудина (ФК РЭМ 49 — 15)

У бухарских евреев до присоединения Средней Азии к России такую знаковую функцию во «внешнем» костюме выполнял пояс в виде веревки, предписанный им в качестве одного из «отличительных знаков» в мусульманском мире. Как уже отмечалось, они не могли «подпоясываться широкими платками, а тем более шальями, и должны непременно употреблять для этого простую веревку, и для того, чтобы они не могли скрыть сего последнего отличия, им строго запрещается носить неподпоясанный халат сверх подпоясанного» [Ханыков 1843: 71—72].

Как выглядел такой веревочный пояс, можно лишь предполагать. Нам известна только одна фотография, на которой его можно увидеть (ФК РЭМ 8764 — 21498) (рис. 7). На ней евреи сняты

вместе с мусульманами, и один из них держит в руках только что снятую им веревку (на халате еще видны складки от нее), причем халаты других евреев не подпоясаны либо опоясаны матерчатým поясом, что ставит под сомнение такую уж обязательность для них веревки. В музейных собраниях поясные веревки не представлены, хотя один экземпляр, приобретенный И. С. Лурье, и входил некогда в коллекции Туземно-еврейского музея в Самарканде (АПИИ, ф. 5, оп. 5, д. 9, л. 139—140). Но он не сохранился, а в описаниях авторов XIX—начала XX в. его материал не уточняется или приводятся разноречивые сведения. Так, у А. Борнса он назван «обрывком грубой пеньковой (конопляной. — *T. E.*) веревки» [Борнс 1848: 391], у Н. Ханыкова — простой веревкой [Ханыков 1843: 72—73], а у А. П. Хорошхина — волосяным арканом [Хорошхин 1876: 117]. Вместе с тем обычным сырьем для хозяйственных веревок у таджиков и оседлых узбеков являлись, в зависимости от их назначения, хлопковое волокно и шерсть. Конопля, хотя и производилась в предгорных районах, в качестве сырья для каких-либо производств местным населением не использовалась. Вряд ли для поясной веревки бухарских евреев требовался особый материал, поэтому она у них могла быть либо бумажной, либо шерстя-

ной; последняя, как кажется, показана и на отмеченном выше снимке³⁶.

В литературе принято объяснять назначение веревки на поясе бухарских евреев, в частности, ее необходимостью для того, чтобы мусульманин всегда мог наказать еврея или повесить его на ней [Левинский 1928: 321]. Однако признать это единственной и исходной причиной появления пояса-веревки в еврейском костюме неправомерно. У многих народов мира, в том числе и у древних евреев, веревочный пояс являлся одним из архаических способов опоясывания одежды. Согласно упоминаниям в Библии, простой бечевкой или, как у бедуинов, волосяным шнуром евреи в древности опоясывали свои рубахи [ЕЭ. Т. 12: 19]. Веревочные пояса были широко распространены и в индоиранском мире, где применялись не только в повседневном костюме, но и в обрядах инициации, а в зороастрийской практике особым образом завязанный шнур являлся знаком отличия ее последователей [Бойс 1994: 45].

Возможно, из-за семиотических функций, которые веревка могла получать в одежде и ритуалах, она одна из первых попала в список «отличительных знаков», вводимых для *зимми* в халифате. По распоряжению халифа Харун ар-Рашида в 807 г. [Мец 1973: 52] и указу халифа ал-Мутаваккиля 850 г. им предписывалось носить пояс (*зуннар*) в виде грубой волосяной веревки [КЕЭ. Т. 6: 105]³⁷. Однако веревка не являлась новшеством в их костюме, а также не исключалась и из костюма мусульманского населения, хотя ее распространение и значение со временем менялись. В Передне-Среднеазиатском регионе наиболее устойчиво веревка сохранялась в костюме бедняков, сельских жителей на протяжении всего Средневековья и вплоть до XX в. [Горелик 1979: 62], представляя собой наиболее доступный и практичный вид пояса, употреблявшийся по мере необходимости наряду с другими видами поясов, а у уйгуров Восточного Туркестана, например, она была обычным элементом комплекта летней повседневной одежды [Чвырь 1990: 92]. Кроме того, по письменным источникам XVI в., в Самарканде, Бухаре и Герате веревкой опоясывались также дервиши и люди,

³⁶ Вербками из такого же сырья опоясывались древние евреи [ЕЭ. Т. 12: 19]. У них использовалось также льняное волокно, но культура льна в Средней Азии, хотя и известна издавна, была распространена мало [Рожановский 1956: 75—76; Клавихо 1881: 328].

³⁷ Традиция пояса-веревки в еврейском костюме нашла отражение и продолжение у хасидов, у которых верхняя одежда (капот, сюртук или халат) обязательно опоясывается *гартлом* — поясом, в наиболее архаическом варианте — сплетенным из нитей, позднее — в виде гладкой ленты или ленты, свернутой продольно и немного перекрученной, шелкового шнура. По виду *гартла* различаются локальные группы хасидов, определяется их социальный статус.



Рис. 31. Бухарские евреи. Самарканд. 1902 г. Фото С. М. Дудина
(ФК РЭМ 49 — 14/1)

избравшие уединенный образ жизни [Мукминова 1979: 73], у которых она, наряду с намеренной простотой всего костюма, должна была символизировать отказ от мирских благ и очищение души через бедность и нужду, как того нередко требовали суфийские нормы [Юсуф Хаттар 2005: 20—21]. В костюме дервишей веревка известна и по среднеазиатским этнографическим материалам конца XIX—начала XX в. [Рассудова 1989: 174].

Таким образом, в мусульманской среде веревочный пояс в равной степени мог маркировать костюм и иноверцев, и представителей двух его значимых социальных групп — простонародья и служителей ортодоксального направления в исламе, у которых, хотя и по разным причинам, в одежде дольше сохранялись архаические элементы. Поэтому веревка, являясь достаточно традиционным для бухарских евреев видом опоясывания одежды, изначально, да и впоследствии, вряд ли имела то «унижающее» значение, какое обычно принято придавать ей в их костюме. Но такое представление вполне могло возникнуть у стороннего наблюдателя при сопоставлении веревочного пояса с поясами из тканей, часто узорных или украшенных вышивкой, какие обычно носили таджики и узбеки.

После присоединения Средней Азии к России и отмены ограничительных мер в отношении иноверцев бухарские евреи перестали публично опоясываться веревкой, и не исключено, что не последнюю роль в этом сыграли малоценность и малопrestiжность данного предмета как такового. На всех известных фотографиях, включая сделанные в Бухарском ханстве, они изображены с такими же, как у окружающего населения, поясами — кушаком из длинного полотнища ткани, платком, сложенным по диагонали, или ремнем с пряжкой. Но примечательно, что манера ношения и кушака, и поясного платка у бухарских евреев напоминала все ту же веревку. Так, таджики и узбеки носили их, обернув широкой полосой вокруг талии, узел располагали спереди по центру или немного смещали вбок и обязательно оставляли концы торчащими наружу; традиционно было также опоясываться сразу несколькими платками или кушаками — один над другим ([Широкова 1993: 81, 83]; ФК РЭМ 46 — 135; 48 — 330, 346—348, 356), тогда как бухарские евреи оба вида матерчатых поясов чаще всего скручивали довольно узким жгутом и завязывали на узел ровно посередине, а концы убирала внутрь, как бы повторяя в ином, более дорогом и нарядном исполнении манеру опоясывания привычной им волосяной веревкой (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00087, 00245, 00252; ФК РЭМ 49 — 13, 15, 23, 30; ф94 — 25; 5465 — 1, 5; LC-DIG-ppmsca-04442) (рис. 6, 8, 20, 22, 23, 25, 26, 30, 33, 50). Таким же образом завязывали кушак и поясной платок дервиши, когда им приходилось опоясываться ими [Рассудова 1989: 174], вероятно, не отличая их от веревки по семиотическому значению в своем костюме.

Кушак *фута* и платок *миёнбанд* были наиболее распространенными поясами у бухарских евреев и в повседневном, и в праздничном костюме, они носили их и до отмены «отличительных знаков» в одежде под верхними халатами или открыто внутри своих кварталов. Во всяком случае, на ранних фотографиях из Туркестанского альбома и рисунке В. В. Верещагина, где он изобразил евреев Ташкента (1867) [Булгаков 1905: 71], они показаны как привычные предметы опоясы-

вания, с кушаком демонстрировался и костюм «туркестанского еврея» на Политехнической выставке 1872 г. (РЭМ, кол. 8762 — 33765).

Вместе с тем в местной мусульманской культуре им придавалось особое значение. Так, кушак отождествлялся с чалмой, мог заменять ее при необходимости и представлял в костюме равнинных таджиков и оседлых узбеков один из знаков принадлежности к исламу [Писарчик 1958: 400]. Поясной платок при совершении молитвы *намоз* заменял молитвенный коврик *джойнамоз*. Однако эти представления возникли, очевидно, достаточно поздно, чтобы повлиять на появление кушака и платка в костюме бухарских евреев, или они входили в их костюм настолько давно, что представляли самостоятельную традицию опоясывания.

Последнее могло касаться прежде всего кушаков, которые издавна были известны не только мусульманским, но и другим народам Востока, с которыми так или иначе была связана история бухарских евреев³⁸. *Шал-е камар* — пояс из полотнища шерстяной или хлопчатобумажной ткани являлся обязательным атрибутом костюма иранцев разных сословий еще в первой четверти XX в. [Люшкевич 1970: 302, 307]. Менее понятно происхождение поясного платка. По сведениям З. А. Широковой, он появляется в таджикском мужском костюме только в конце XIX—начале XX в. [Широкова 1993: 79—80], но О. А. Сухарева сообщает, что уже в середине XIX в. в Самарканде носили поясные платки, при этом платки женихов украшали богатой вышивкой [Сухарева 1982: 63]. Широкое бытование поясных платков в костюме бухарских евреев в 70-х гг. XIX в., демонстрируемое фотографиями из Туркестанского альбома, служит подтверждением скорее второй версии. Но все же история их в регионе значительно короче, чем кушаков, и более автономна: столь массовое распространение до настоящего времени и семантические функции, какие они получили в узбекско-таджикском костюме [Широкова 1993: 80—81], не находят аналогов в культуре не только среднеазиатских, но и других восточных народов. И появлением их бухарские евреи обязаны, по-видимому, местной традиции, хотя в манере завязывания и сохранялись специфические черты.

Наряду с поясами из ткани, бухарские евреи носили ремни с пряжками *камарбанд* — это неширокие кожаные и более широкие на плотной тканевой основе ремни, обшитые снаружи одноцветным бархатом и украшенные серебряными, золочеными, с ажурной резьбой и вставками из камней накладками. На фотографиях они присутствуют обычно в костюме молодых мужчин (ФК РЭМ 49 — 13, 14, 17; ф94 — 25,

³⁸ Так, с поясом-кушаком изображены армяне-горожане на римских монетах II в. н. э.; в армянском костюме он сохранялся у отдельных локальных групп и в XIX в. [Патрик 1983: 33, 70, 89, 91].

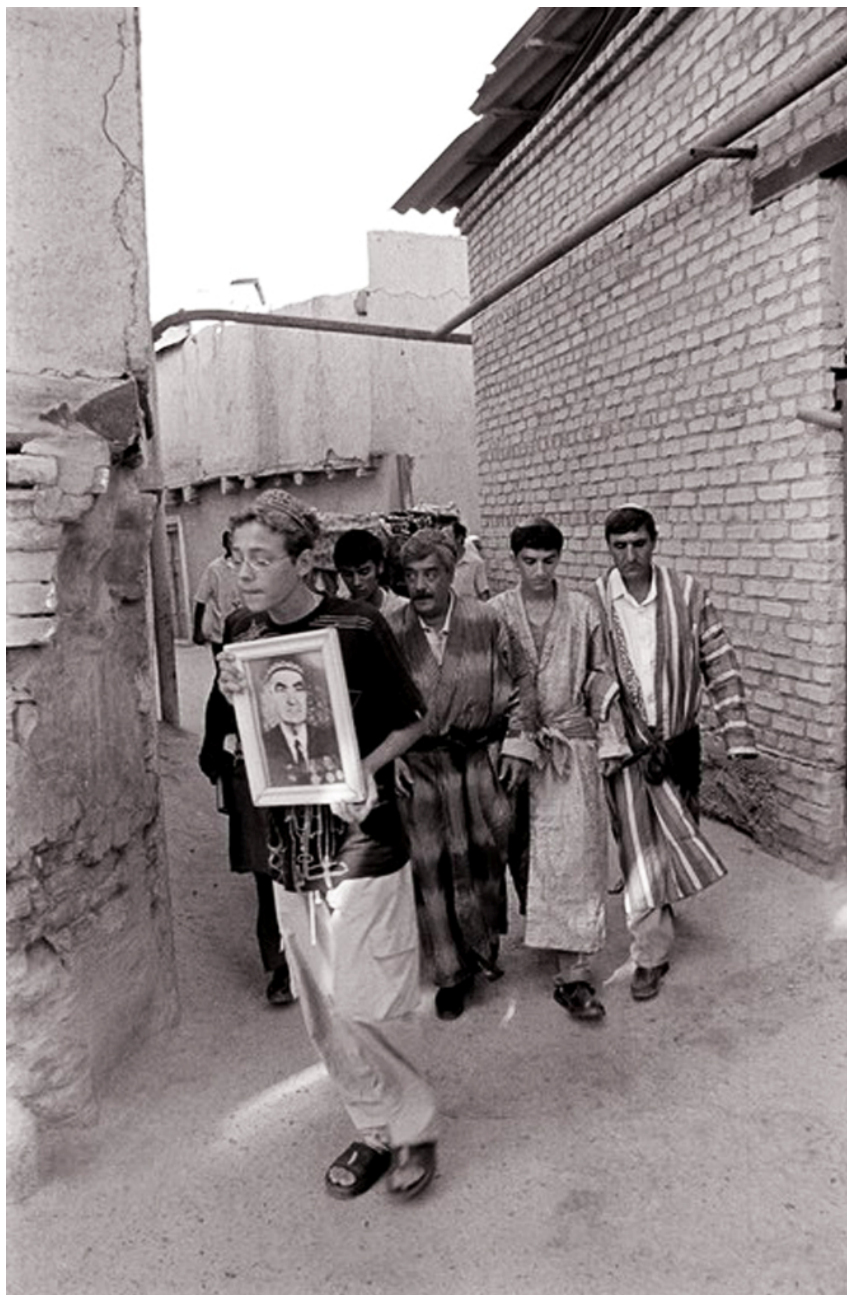


Рис. 32. Похороны. Бухара. 1990-е гг. Фото Ш. Болтаева

26) (рис. 20, 21, 22, 33, 46), однако ограниченное количество фотоматериалов может и не отражать полностью возрастную среду их бытования.

Ремни разнообразной формы и размера, из кожи и матерчатые, застегивающиеся на пряжку, являлись принадлежностью еврейского костюма с древности. У знати и состоятельных людей бытовали ремни из узорных тканей, например виссона, украшенные золотыми накладками, драгоценными камнями, вышивкой или золотым шитьем (БЭ 1891: 527). Подобные пояса (перс. *кумар*) были распространены и в древнеиранском мире, они входили в состав богатых даров, преподносимых персидскими царями *эксилархам* — светским главам еврейских общин Вавилонии, и некоторые их формы, как полагают, были заимствованы еще древними евреями у персов [ЕЭ. Т. 12: 31].

Традиция бытования таких поясов и в последующие столетия прослеживается у иранских и принадлежавших к их культурному ареалу народов по средневековым источникам [Горелик 1979: 63; Мукминова 1979: 73] и этнографическим памятникам. В Бухаре в XIX в. процветало старинное ремесло по выработке широких (около 10 см) поясов *тагбанд* — узорнотканых и бархатных, с пряжкой и накладками ювелирной работы. Как в далеком прошлом, так и в конце XIX—начале XX в. такие богатые пояса носили высшие чиновники и правители; они входили в праздничный костюм богатых горожан [Сухарева 1962: 115; Широкова 1993: 80] и параллельно бытуют в костюме бухарских евреев — закономерность, уже отмеченная в отношении нарядных видов верхних халатов и тканей.

Все виды поясов рано ушли из их костюма вместе с одеждой традиционного покроя, а широкие халаты на подкладке, которые сохранялись дольше, не требовали опоясывания. В памяти современных бухарских евреев не осталось воспоминаний о деталях и возможных специфических чертах бытования тех или иных видов поясов. Но до последнего времени на халат, который надевают на похороны, или даже на европейский костюм в знак траура принято повязывать поясной платок, хотя уже таким образом, как это делают соседние народы (рис. 32).

Головные уборы

Описания мужских головных уборов бухарских евреев конца XIX—начала XX в., встречающиеся в литературе, приводятся лишь в связи с перечислением «отличительных знаков» в костюме и касаются меховых шапок, которым среди них отводилась роль наиболее устойчивого и выразительного этноконфессионального признака. Особо подчеркивалось, что носить такие шапки их вынуждали исламские за-

коны, а надевание чалмы, головного убора мусульман, запрещалось и даже грозило смертной казнью [Ханыков 1843: 71—72; Радлов 1869: 253; Дмитриев-Мамонов 1903: 60; Вайсенберг 1912: 403 и след.].

В действительности же чалма, или тюрбан, представлявшая один из видов головных уборов евреев еще библейского периода, бытовала у различных локальных еврейских групп вплоть до XX в. Вводимые регламентации касались лишь ее размера и цвета. Так, по распоряжению халифа ал-Мутаваккила (850), еврейский тюрбан должен был быть желтым, но, например, в XVIII в. турецкие евреи обязаны были носить фиолетовый тюрбан, а у эфиопских в обиход вошел белый [ЕЭ. Т. 12: 24, 25, 32; КЕЭ. Т. 6: 108—109]. Однако евреи издавна носили и шапки с конической тульей, распространенные у многих народов Передней Азии [Дьяконов 1958: 68]. По сообщению А. Меца, в халифате в VIII в. остроконечные шапки *калансува* были характерны и для мусульман, и для иноверцев, но последние должны были пришивать к ним две пуговицы иного цвета, чем на мусульманских [Мец 1973: 52]. Таким образом, у евреев, проживавших на обширной территории халифата и позднее в разных мусульманских странах, существовало, по крайней мере, два вида головных уборов, которые являлись для них традиционными и одновременно закреплялись за ними исламским законодательством, причем за каждой локальной группой — наиболее типичные для них в тот или иной период. Так, в Османской империи в XVI в. *сефардам*, переселившимся сюда из Испании, полагалось ходить в обычной для них красной конусообразной шапке, а у евреев-*романиотов*, субэтнической группы, сформировавшейся на территории Малой Азии и Балкан во времена Византийской империи, головным убором оставался желтый тюрбан [КЕЭ. Т. 6: 105, 108]. В Персии в XVII в. местные евреи носили и чалму, и «шапки, как клобуки» [Котов 1958: 98]. Оба вида головных уборов бытовали у них также в XIX в., хотя шапки старинного образца и чалму надевали в это время уже лишь люди преклонного возраста и, вероятно, преимущественно в связи с религиозно-ритуальными событиями³⁹.

В этом качестве чалма сохранялась, вопреки официальному запрету и распространенному мнению, и у бухарских евреев. По свидетельству английского священника и путешественника Г. Лансделла (1843—1913), побывавшего в Средней Азии в 1882 г., в ташкентской синагоге, где он оказался в особо знаменательные для евреев дни — в субботу (Шаббат) да еще и во время праздника Суккот, — он видел старцев в огромных белоснежных тюрбанах и восточных халатах, которые напомнили ему библейских евреев на полотнах английского художника

³⁹ См., например, фото персидских раввинов в ЕЭ [ЕЭ. Т. 12: 462].

Холмана Ханта⁴⁰ [Lansdell 1885: 446]. На одной из фотографий в Туркестанском альбоме с изображением сцены ритуального оплакивания женщинами покойного поверх вышитого покрывала *чодир*, закрывающего похоронные носилки с телом, положен головной убор — конусообразная шапка, обмотанная чалмой *салля* (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00235) (рис. 58), может быть, как знак того, что хоронят мужчину. Примечательно, что у мусульманского населения, несмотря на знаковую чалму в мужском костюме, в этом качестве выступал халат традиционного покроя.

Неясно, входила ли в прошлом чалма в костюм жениха у бухарских евреев. На фотографиях из Туркестанского альбома жених изображен в меховой шапке (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00249, 00251, 00252) (рис. 36, 48). Но по материалам XX в. чалма являлась у них если не обязательным, то одним из видов свадебного головного убора. Причем ее надевание сопровождалось специальным обрядом *саллабандон* (тадж., ‘завязывание чалмы’), который, несмотря на схожесть с таджикско-узбекским, вряд ли мог считаться только заимствованным у соседнего населения в позднее время. Сами бухарские евреи называют его традиционным для себя и никак не связывают с их влиянием. Обряд проводился накануне основного свадебного торжества, когда собирались друзья и родственники жениха, и кто-нибудь из близких ему почтенных и уважаемых мужчин обряжал его в свадебные одежды — надевал нарядный халат старинного покроя и завязывал чалму. В таком костюме он отправлялся за невестой, а также присутствовал в нем во время главного религиозного ритуала еврейской свадьбы — *киддушин*, проходившего в доме невесты (ПМА 1993—1994; 2002).

Вместе с тем значение чалмы в костюме и отношение к ней мусульманского населения различалось в регионах проживания этих двух еврейских групп. Правда, еще в XV—XVI вв. бытование чалмы в Средней Азии и Иране было схожим: ее носили в основном горожане, принадлежавшие к разным социальным слоям, но главным образом лица, связанные с умственным трудом, духовенство, она являлась также официальным парадным убором знати; в те времена чалма наматывалась всего двумя-тремя не очень сложными способами [Горелик 1979: 67]. В XIX в. у персов чалма, так и не получив широкого распространения, по-прежнему оставалась преимущественно в костюме представителей высшего духовенства и зажиточных слоев населения [Люшкевич 1970: 308—309]. Она скорее маркировала их социальный статус, чем являлась знаком принадлежности к исламу, и, вероятно, потому допускалась местной традицией в костюме людей другого вероисповедания.

⁴⁰ Г. Ланделл ссылается на картину Уильяма Холмана Ханта (1827—1910) «Christ in the Temple and other works».

Однако в Средней Азии чалма превратилась в многообразный и зачастую весьма сложный в изготовлении головной убор, по форме, размеру, цвету, материалу которого можно было определить этническую и локальную, сословную, профессиональную и возрастную принадлежность ее обладателя [Хорошкин 1876: 98], но главное, чалма символизировала его принадлежность к исламу⁴¹. И хотя не все среднеазиатские народы имели ее в составе своего традиционного костюма (в частности кочевники и полукочевники, отдельные группы горных таджиков), там, где проживали бухарские евреи, среди равнинных таджиков и оседлых узбеков и прежде всего в Бухаре и Самарканде, ношение чалмы было обязательным для каждого мусульманина, представляя первостепенный знак его внешнего отличия от иноверцев [Сухарева 1982: 76], которых всегда было немало в этих старинных торговых центрах Средней Азии. Но и у бухарских евреев чалма также ассоциировалась с «чужой» религией. Так, она становилась обязательной в костюме *чала* — бухарских евреев, в силу разных обстоятельств принявших ислам⁴², и фактически служила для окружающих знаком их измены своей вере, что одновременно вызывало и осуждение единоверцев, и неуважение мусульман. На фотографиях того времени, сделанных и на городских базарах среди мусульман, и в еврейских кварталах городов Туркестанского края, несмотря на отмену запрета, бухарские евреи нигде не изображены в чалме. Однако чалма могла сохраняться как особый знаковый элемент ритуального костюма, тогда как основным головным убором являлись меховые шапки.

Меховые шапки

Меховые шапки, которые носили бухарские евреи, обычно называют одним из «отличительных знаков» их костюма, однако описываются они авторами XIX—начала XX в. противоречиво. Такие шапки характеризуются, например, как просто шапка в виде остроконечного колпака [Радлов 1869: 253]; остроконечная шапка с меховой опушкой [Дмитриев-Мамонов 1907: 61]; небольшая шапочка из темного сукна, опушенная мерлушкой «пальца на два шириной» [Ханыков 1843: 72]; «низкая неуклюжая баранья шапка» [Яворский 1882: 68]; «четырёх-

⁴¹ В Средней Азии чалма являлась не просто знаковым атрибутом конфессиональной принадлежности, а, олицетворяя саван, который каждый мусульманин должен всегда иметь при себе, чтобы в любую минуту быть готовым встретить смерть [Вамбери 1867: 153; Сухарева 1982: 80], иллюстрировала одну из магистральных идей мировоззрения ислама — отношение к жизни и смерти.

⁴² Например, в чалме изображены купцы из *чала* на одной из почтовых открыток конца XIX—начала XX в. [Голендер 2004: 73].



Рис. 33. Бухарские евреи. 1890—1910-е гг. Бухара. Фото А. Engel
(ФК РЭМ ф94 — 25)

угольный колпак из люстрина или проклеенного коленкора черного цвета, отороченный мерлушкой», напоминающий «отчасти иезуитский клубок, отчасти польскую конфедератку» [Крестовский 1887: 272]; черные шапочки «с узенькой мерлушковой оторочкой» [Никольский 1903: 18] или «в роде низеньких греческих камилавок» [Марков 1901: 402] и т. д. Общим в большинстве описаний является лишь то, что шапки были меховые или с мехом и матерчатым верхом, но форма определялась по-разному, хотя и характеризовалась чаще всего как колпакообразная, коническая.

В целом такие признаки нельзя считать специфичными для шапок бухарских евреев. Ареал и хронологический диапазон бытования подобных шапок обширны. Шапки колпакообразной формы, например, известны по миниатюрной живописи, письменным источникам, этнографическим фактам на всем Ближнем и Среднем Востоке, включая Среднюю Азию, на протяжении всего Средневековья и вплоть до XX в. [Горелик 1971: 40, 42; 1979: 65—66; Мукминова 1979: 73—74; Сухарева 1954: 333—334; Чвырь 1990: 141—142]. В центральных районах Средней Азии, по мнению исследователей, коническую форму

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

Эволюция колпакообразных головных уборов повсеместно была направлена на понижение тульи и придание ей более сферической формы. В XIX—начале XX в. архаические виды сохранялись в основном как знаки социального статуса, причем имея в разных этнических культурах схожие или даже противоположные значения. Так, если в Средней Азии конусообразные шапки в это время встречались в основном у стариков⁴³ и среди бедноты, то в Персии, напротив, они отличали костюм состоятельных людей [Богданов 1909:

75; Люшкевич 1970: 303—304]. Более всего конические головные уборы (из разных материалов) были устойчивы как элемент сакрально значимого одеяния — костюма дервишей, вдов, жениха [Сухарева 1954: 333—335; Чвырь 1990: 142]. Поэтому такая форма шапок для бухарских евреев была не столько оригинальной, сколько дольше сохранявшейся у них, чем у других народов, и прежде всего у окружающего их городского таджикско-узбекского населения.

Традиционными для Бухарско-Самаркандского региона были и меховые шапки, крытые тканью. Они известны по изображениям средневековых миниатюр [Горелик 1979: 66] и этнографическим источникам, однако в местах основного расселения бухарских евреев в последние десятилетия XIX в. встречались редко. В Самарканде и Бухаре меховые шапки в это время вообще были почти полностью вытеснены чалмой, а если и бытовали в качестве зимнего головного убо-



Рис. 34. Бухарский еврей юноша.
Ташкент. 1867 г.

Рис. В. В. Верещагина
(ФК РЭМ 8764 — 17412/2)

⁴³ Аналогичный пример можно найти у узбеков-карлуков, хотя их шапки и иного происхождения и покроя: в конце XIX—начале XX в. пожилые карлуки носили «конусообразный *телтак*, похожий на *кулох*, из простой черной или серой материи, стеганный на вате с подкладкой», но у молодых он уже имел округлый верх [Шаниязов, Исмаилов 1981: 77—78].



Рис. 35. Еврей Пинхас (Мулла Нийаз). Самарканд. Туркестанский альбом. 1871—1872 (LC-DIG-ppmsca-09951—00085)

ра зажиточных слоев населения, то преимущественно с меховым верхом [Сухарева 1982: 75]. Более характерными меховые шапки, крытые тканью, были для населения Ферганского и Ташкентского оазисов, однако здесь они имели принципиально иной покрой: туля в них была на ватной подкладке, а не на меху и опушку пришивали к ее поверхности, а не встык к нижнему краю, что было традиционно для Бухарско-Самаркандского оазиса [Сухарева 1982: 75; Шаниязов, Исмаилов 1981: 77—78], в частности для шапок бухарских евреев.

Таким образом, в районах проживания бухарских евреев их головной убор всегда чем-то отличался от тех, которые носило местное население, — либо тем,

что это была шапка, там, где преобладала чалма, либо формой и покроем самой шапки.

Между тем различия в описании формы шапок бухарских евреев авторами конца XIX—начала XX в. находят свое объяснение. Фотоиллюстративные источники свидетельствуют⁴⁴, что в конце XIX—начале XX в. у них существовало несколько видов шапок.

Прежде всего это были шапки, принадлежавшие по покрою к шапкам Бухарско-Самаркандского региона, меховые и крытые тканью, для них, как отмечалось, было характерно отсутствие околыша, заменявшегося опушкой. Выкраивалась такая опушка из двух полос меха, которые сшивали продольными сторонами и набивали внутри ватой или шерстью, что делало ее достаточно объемной⁴⁵. Наружная и внутрен-

⁴⁴ В музейных собраниях традиционные шапки бухарских евреев почти не представлены. Нам известны только два экземпляра, хранящиеся в собрании РЭМ. Отсутствуют шапки бухарских евреев даже в коллекциях Израильского музея в Иерусалиме, несмотря на то что он располагает крупным собранием их традиционной одежды.

⁴⁵ Такой способ придания опушке объема исследователями среднеазиатских головных уборов не описан, хотя, судя по музейным коллекциям, является типичным для шапок подобного покроя. Единственное замечание о его

няя стороны опушки могли изготавливаться из разных видов или сортов одного меха: на внутреннюю часть шел овечий мех, такой же, как подкладка тульи, иногда другого цвета, на внешнюю — более ценный и часто контрастных оттенков⁴⁶: овчина, мех бобра, выдры, куницы. Тулья состояла из четырех отдельных клиньев или выкраивалась таким образом, что имитировала их форму за счет скосов в верхней части⁴⁷.

В зависимости от ширины опушки, формы тульи и их соотношения в головном уборе менялся его силуэт. Иллюстративные источники позволяют выделить несколько вариантов шапок, принадлежащих к этой группе.

Особый интерес представляют шапки с конической и лишь немного скругленной сверху тульей, которые современники чаще всего описывали как один из «отличительных знаков» бухарских евреев. Тулья имела высоту 20—21 см и покрывалась темной (но не черной) тканью, а благодаря плотной меховой подкладке ее колпакообразная форма была особенно четко выражена. Опушка на таких шапках могла быть очень узкой (2—3 см), производя впечатление скорее декоративного обрамления нижнего края тульи, чем практического — утепляющего или поддерживающего форму головного убора — элемента, или



Рис. 36. Жених (Мулла Борух). Самарканд. Туркестанский альбом. 1871—1872 (LC-DIG-ppmsca-09951—00251)

применении касается меховых головных уборов туркмен-эрсаринцев Средней Амударьи [Морозова 1989: 55].

⁴⁶ Распространено было, например, делать внутреннюю сторону опушки и лицевую из различных видов бараньего меха и, соответственно, различных цветов, например, из белой, серой и коричневой овчины.

⁴⁷ В последнем случае ткань складывали в четыре слоя и, закругляя к макушке, обрезали с одной стороны, начиная примерно от середины или немного ниже, затем сшивали по линиям края. Создавалась видимость тульи из четырех клиньев, хотя от верха до низа шел только один шов. Как показывает анализ музейных экземпляров таких шапок, данный способ применялся преимущественно при выкраивании тульи из узорных тканей или однотонного бархата, что позволяло меньше нарушать композицию рисунка и не делать лишние надрезы на дорогом материале.



Рис. 37. Старейшины еврейской общины Бухары. Фото А. Engel. 1890-е—1918 гг. (ФК РЭМ 8764 — 21496)

более широкой (5—6 см), отчего шапка выглядела более массивной. Такие шапки можно увидеть на бухарских евреях на рисунках В. В. Верещагина, на снимках в Туркестанском альбоме и фотографиях конца XIX—начала XX в. ([Голендер 2002: 72 (фото 8)]; ФК РЭМ 8764 — 17412/2; LC-DIG-ppmsca-09951 — 00085-00087, 00249, 00250, 00254, 00255, 00257, 00258) (рис. 8, 9, 11, 15, 34, 35, 48, 58, 69). Насколько долго сохранялись они в их costume, не вполне ясно. На большинстве фотографий конца XIX—начала XX в. мужчины позируют в шапках иного типа, однако единственный известный музейный экземпляр такой шапки с узкой опушкой (РЭМ, кол. 8762 — 23985), приобретенный в 1926 г. С. П. Преображенским в Самарканде, позволяет полагать, что и в это время старинные шапки еще бытовали.

В конце XIX—начале XX в. их также можно было встретить иногда и в costume соседнего населения. По иллюстративным источникам они отмечены, например, на рабочих бригады лесопильщиков (причем только на двух персонажах группового снимка) (ФК РЭМ 5905 — 7), на канатоходце (ФК РЭМ 94 — 23), сельских жителях (ФК РЭМ 5434 — 8; 5908 — 31), на старике-нищем около одной из наманганских мечетей [Голендер 2002: 174 (фото 245)], на разнорабочих



Рис. 38. Еврей из Тегерана (по: [Ломницкий 1902])

мардикор, приходивших в города на заработки из близлежащих кишлаков ⁴⁸ (ФК РЭМ 48 — 161, 348), на артистах-акробатах (ФК РЭМ 48 — 309), а два известных по собранию РЭМ экземпляра шапок данного типа, судя по коллекционным описям, принадлежали сартамбеднякам Коканда (РЭМ, кол. 60 — 23; 6159 — 1). Таким образом, их бытование ограничивалось и определенными социальными (малоиму-

⁴⁸ В Самарканде, например, до революции разнорабочих *мардикор*, то есть «наемных работников», называли также *фалгари* — от селения Фалгар (в настоящее время — Айни), расположенного близ Пенджикента, откуда были родом большинство наемных работников. Для фалгарцев работа по найму в городах представляла основной вид занятий (ПМА 2010).



Рис. 39. Продажа головных уборов. 1902 г. Фото С. М. Дудина
(ФК РЭМ 42 — 100)

щие) и этническими (преимущественно узбеки сельских районов) группами, и территориально — сельской местностью, городскими окраинами, периферийными районами Бухарско-Самаркандского оазиса и

более отдаленными от него, тогда как в его центральной части, и прежде всего в городах, где традиционно существовал именно такой покрой головных уборов, основное городское население шапки с характерным колпакообразным силуэтом в это время уже не носило. К началу XX в. они являлись устаревшими и исчезающими из костюма как бухарских евреев, так и таджиков и узбеков, но только у последних этот процесс начался значительно раньше и почти завершился, по крайней мере в городах, тогда как бухарские евреи еще «донашивали» их, что позволяло современникам определять их как типичные для них головные уборы.

Это представление, хотя и в необычной форме, нашло отражение в костюме «туркестанского еврея», который демонстрировался в Москве на Политехнической выставке 1872 г. Надетая на манекене шапка, с тульей из темно-зеленого бархата и меховой опушкой, также имела характерную коническую форму (РЭМ, кол. 8762 — 33766) (рис. 4). Однако, несмотря на внешнее сходство с шапками бухарских евреев, она существенно отличалась по покрою и в действительности представляла собой распространенный среди восточноевропейских евреев головной убор, называемый *штраймл* (ивр.) [КЕЭ. Т. 6: 110]. Если в шапках бухарских евреев опушка пришивалась к краю тульи, то в *штраймл* она нашивалась на ее поверхность, которая к тому же была на стеганой ватной подкладке, а не на меху. Край тульи *штраймл* с лица и изнанки предварительно обшивали кожаной полосой, к которой снаружи отдельными небольшими фрагментами последовательно крепили кусочки меха (так, чтобы ворс был обращен в одну сторону), образуя меховую опушку, причем прихватывали их только за один край, благодаря чему в надетой на голову шапке он топорщился, образуя пушистую опушку; с изнанки делали продольные стреловидные прорезы, через которые пропускалась ленточная тесьма для регулирования объема. В XIX в. такие головные уборы были очень популярны среди евреев «черты оседлости» — мест, где им предписывалось проживать российским законодательством (образец такой шапки из Волынской губ. см.: РЭМ, кол. 854 — 1), но с начала XX в. постепенно выходят из широкого употребления и более стойко сохраняются в костюме особенно набожных евреев, лидеров хасидских общин — *цади́ков*. Однако для бухарских евреев они совершенно не были характерны. Тем не менее действия устроителей выставки, чьей главной задачей было показать «этническое лицо» народов многонациональной России того времени, объяснимы. Шапки, которые носили бухарские евреи, существовали и у соседнего населения и в составе костюма, также в целом у них схожего, мало что говорили бы о его этническом своеобразии. *Штраймл* же делала костюм конфессионально узнаваемым, а приколотые к надетой под нее тюбетейке пряди волос — пейсы, кстати, также не характерные для большинства бухарских евреев (их носили

только пожилые и наиболее набожные), придавали ему особую «еврейскую» выразительность.

Общими с соседним населением являлись и шапки, аналогичные по покрою вышеописанным, но с тульей сферической формы. Их можно встретить на фотографиях последней трети XIX—начала XX в. и у бухарских евреев (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00251; ФК РЭМ 49 — 12, 13; ф94 — 25, 26; 8764 — 21496, 21497, 21499; LC-DIG-ppmsca-04442) (рис. 20, 21, 26, 33, 36, 37), и в музейных коллекциях или на снимках у таджиков Бухары и Самарканда (РЭМ, кол. 58 — 49, 50, 51; 8762 — 20784, 20785, 22049, 22050; ФК РЭМ 48 — 196, 291). Судя по фотоматериалам, шапки такого типа, нарядные или крытые простой тканью, в равной степени бытовали у евреев Туркестанского края и Бухары в костюме мужчин разного возраста — от мальчиков и юношей до преклонных старцев. Некоторая разница могла заключаться в ткани тульи: у пожилых она однотонная, у молодежи могла быть из узорных тканей или покрывалась ковровой вышивкой швом *ироки* (крестом), но добротность ткани или меха опушки определялась скорее всего материальными возможностями. На фотографиях таджиков Бухары и Самарканда шапки со скромной тканью тульи надеты обычно на мальчиках, иногда на мужчинах городских окраин, водоносах, развозчиках товаров и представителях аналогичных социальных категорий (например: ФК РЭМ ф94 — 1, 2, 20, 40; 48 — 161, 348 и др.). Шапки же с нарядной тульей носили состоятельные люди и знать, что особо отмечали также собиратели музейных коллекций конца XIX—начала XX в., в частности С. М. Дудин, который приобрел в Самарканде два экземпляра таких шапок — с тульей, вышитой разноцветным шелком, и из узорного бархата, опущенные «польским бобром» (РЭМ, кол. 58 — 49, 50).

Примечательно, что подобные по форме шапки на меховой подкладке и с верхом из ярких декоративных тканей, с меховым околышем, известные по средневековым гератским и бухарским миниатюрам, в прошлом также отличали костюм придворных кругов [Горелик 1979: 66], сохранив, таким образом, свое высокое социально-статусное значение до начала XX в. В качестве нарядного и престижного головного убора, вероятно, они вошли некогда и в костюм бухарских евреев. На фотографиях из Туркестанского альбома только жених изображен в такой шапке, сшитой из добротного одноцветного материала и ценных сортов меха (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00249, 00251) (рис. 36, 48), что демонстрирует, по крайней мере в то время, ее особое ритуально-статусное значение.

Характерными по покрою только для бухарских евреев и не находящими аналогов в шапках не только соседних, но и других народов Средней Азии рассматриваемого периода являлись шапки с околышем из черного каракуля и матерчатой тульей [Сухарева 1954: 331]. Око-

льш у них был плоский и имел ширину 8—10 см; тулья, сшитая из четырех клиньев темной ткани (черной или темно-серой), посаженная только на подкладку, пришивалась к верхнему краю околыша или немного ниже с внутренней стороны. Высота тульи могла быть различной. В некоторых случаях она была примерно такая же, как в вышеописанных колпакообразных шапках, и благодаря широкому околышу особенно напоминала высокий островерхий колпак. На одной из фотографий, где представлена шапка с такой тульей, это хорошо заметно — тулья вертикально вытянута вверх и вместе с околышем придает всему головному убору необычную монументальность (ФК РЭМ ф94 — 25) (рис. 33). Впрочем, у второго персонажа того же снимка верхушка тульи такой же шапки вдавлена, и над околышем выступает лишь ее часть с торчащими четырьмя углами, образовавшимися на месте заломов швов между клиньями, на другой фотографии высокая тулья немного примята с боков [Голендер 2002: 206 (фото 295)], что демонстрирует разную и довольно свободную манеру ношения шапок данного типа. Они встречаются на редких снимках и только на относящихся к Бухаре, причем на мужчинах наиболее пожилого возраста, что свидетельствует об архаичности данного головного убора, возможно, повторяющего форму старинного *калансува* (доподлинно покроей тех шапок, которые существовали в халифате, неизвестен), и об ограниченном его бытовании в costume бухарских евреев к началу XX в.

Однако в шапках такого покроя, но с более низкой тульей, на фотографиях конца XIX—начала XX в. изображено подавляющее большинство бухарских евреев из разных мест проживания и различного возраста (ФК РЭМ 49 — 1, 2, 13, 14, 21, 22; ф94 — 25; 5378 — 1, 2; 5465 — 2; 8764 — 21496, 21498; [Голендер 2002: фото 295; Roinashvili: 73]) (рис. 5, 7, 16, 20, 27, 37). Тулья могла быть совсем уплощенной или заметно выступать над околышем. Любопытно, что в последнем случае она принимала более или менее коническую форму и тогда возвышалась невысоким пологим конусом (ФК РЭМ 49 — 1, 14, 21, 22; ф94 — 25; 5378 — 1) или даже небольшой остроконечной пирамидкой (ФК РЭМ 49 — 18) (рис. 13, 16, 33), либо заламывалась посередине, как в пилотке (ФК РЭМ 49 — 14/1) (рис. 31), напоминая манеру, отмеченную в таких же шапках с высокой тульей. Это дает основание предполагать их генетическое родство и формирование в результате общего процесса трансформации старинных колпакообразных головных уборов нового варианта, что выразилось в понижении высоты тульи и изменении ее формы.

О времени появления таких шапок в costume бухарских евреев трудно судить с достаточной определенностью. На фотографиях из Туркестанского альбома шапки с низкой тульей надеты лишь на некоторых мужчинах (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00249, 00254, 00255) (рис. 11, 48, 69), тогда как большинство персонажей изображены в ко-

нических шапках на меховой подкладке. И только с конца XIX в. иллюстративные источники демонстрируют их массовое бытование. Они представлены на многих фотографиях всей первой половины и 60—70-х гг. XX в., хотя со временем становятся убором людей почтенного возраста, религиозных деятелей, исполнителей фольклорных произведений [Абрамов 1993: фото 19, 20, 28], традиционно завершая таким образом историю своего существования в костюме бухарских евреев и, возможно, эволюцию одного из старинных видов передне- и среднеазиатских колпакообразных головных уборов.

Как можно предположить, шапки на меховой подкладке и с меховым околышем имели у бухарских евреев разное происхождение. Если первые были заимствованы ими у народов, среди которых они проживали в Средней Азии, то вторые, скорее всего, связаны с переднеазиатским периодом их истории. Прямых свидетельств этому нет. В персидском костюме конца XIX—начала XX в. подобные головные уборы не отмечены. Но аналогичные еврейским по форме и покрою шапки с меховым околышем и низкой тульей можно увидеть на фотографиях постоянно проживавших в Ереване (ФК РЭМ 213 — 22) и Ашхабаде (ФК РЭМ 51 — 6, 8, 11, 18) персов, которые могли сохранять в своем костюме старинные варианты традиционной одежды, бытовавшей на их этнической территории.

Косвенным, но заслуживающим внимания аргументом в пользу не только переднеазиатского происхождения шапок такого типа, но и их глубокой традиционности для бухарских евреев может служить тот факт, что их могли изготавливать не только из меха и ткани, но и, сохраняя покрой, делать целиком из войлока или толстого сукна, причем двух цветов — черного и белого (ФК РЭМ 49 — 14/2; 8764 — 21496) (рис. 24, 37). Черные шапки носили мужчины разного возраста, белые же встречаются на фотографиях только у отдельных пожилых людей. Возможно, последние принадлежали к духовным лидерам общины и/или высшему религиозному сословию *кохенов*⁴⁹, и белые шапки отличали их так же, как в мусульманской среде Средней Азии белая чалма отличала людей преклонных лет, представителей мусульманского духовенства и «святой» группы *ак* (ходжа, сеиды, тура) [Сухарева 1982: 79; Люшкевич 1970: 309]. Отсутствие данных не позволяет выделить особенности костюма кохенов (или других сословных групп у евреев), и приведенное замечание остается на уровне предположения, основанного на сопоставлении с традицией в исламской культуре. В меховых же головных уборах среднеазиатских народов в рассматриваемое время цветовая символика была представлена слабо и касалась

⁴⁹ О сословном делении в иудаизме на кохенов, левитов и израэль см.: [ЕЭ. Т. 4: 530—537].

преимущественно возрастных категорий⁵⁰. И вовсе нет примеров головного убора, который бы изготавливался одновременно в двух вариантах — из меха и войлока.

Вместе с тем у персов старинные высокие конические *кулохи* также были двух видов — «барашковые» и войлочные, и последние, как сообщает Л. Ф. Богданов, делились на черные, которых было большинство, и белые, встречаемые им значительно реже [Богданов 1909: 75]. Несмотря на то что автор не уточняет ни социальное положение владельцев каждого из видов, ни повод, по которому они надевались, отмечая только, что все виды *кулохов* такой формы носили исключительно «средние и высшие классы», белые среди них имели, несомненно, определенное статусное значение, подчеркиваемое редкостью их бытования. Так, на единственном снимке конца XIX—начала XX в., на котором удалось их обнаружить, они надеты всего на 5—6 участниках запечатленной на нем многолюдной толпы, присутствующей на обряде «кровавого сечения головы» — *гамезани* шиитского праздника Мохаррам в Тегеране (ФК РЭМ 1008 — 103).

В шапках иной формы — с невысокой конической тульей из войлока и узкой меховой опушкой, также бытовавших у персов в это время, белый верх был характерен для шапок религиозных деятелей, мулл (ФК РЭМ 211 — 65, 73). Следует заметить, что шапки такого типа нечасто можно встретить на этнографических фотографиях Персии конца XIX—начала XX в. Например, в довольно обширной персидской серии снимков известного фотографа Д. И. Ермакова (1845—1916) они присутствуют на единичных кадрах, причем либо на представителях духовенства, либо на лицах из простонародья (ФК РЭМ 211 — 35, 65, 73, 91). Но на сделанных С. М. Дудиным в 1901 г. фотографиях (их насчитывается не более 20 штук) персов Ашхабада они надеты на многих мужчин, так что, по-видимому, у персов, проживавших вдали от основной этнической территории, такие шапки еще бытовали (ФК РЭМ 51 — 6, 14, 15, 16, 20). Кроме того, в похожей по форме шапке со светлой тульей изображен персидский еврей — продавец древностей на снимке, помещенном в книге С. Ломницкого [Ломницкий 1902] (рис. 38). Вероятно, в персидском costume в это время они представляли устаревший и выходящий из моды головной убор, дольше сохранявшийся лишь у определенных этносоциальных категорий населения.

Таким образом, существование у бухарских евреев шапок одного типа, но из разных материалов, а шапок из войлока или сукна — в двух цветовых вариантах находит аналогии в персидских головных

⁵⁰ У туркмен, например, белые меховые шапки являлись летним и молодежным головным убором [Морозова 1989: 52].

уборах. И хотя их форма мало соответствовала шапкам, распространенным в то время среди народов Ирана, отмеченные параллели могут указывать если не на прямое родство, то на общую традицию в сложении и эволюции головных уборов.

Эта связь отчасти прослеживается и в шапках, изготовленных целиком из черного каракуля, с довольно узким околышем (5—6 см) и немного скругленным, почти плоским верхом, такие шапки можно встретить на некоторых фотографиях бухарских евреев конца XIX—начала XX в. (ФК РЭМ 49 — 12; 5378 — 1; 8764 — 21496) (рис. 5, 37), но они совершенно не бытовали у соседнего населения. Однако аналоги им можно найти и в персидских (ФК РЭМ 51 — 20; 211 — 14, 78), и в афганских (РЭМ 38 — 67; ФК РЭМ 56 — 20) головных уборах, хотя такой тип шапок и не имел у этих народов широкого распространения в рассматриваемое время. На фотографиях персов в них изображены обычно лишь отдельные представители торгово-ремесленных слоев населения, и у афганцев они бытовали только среди части городских жителей [Народы Передней Азии 1957: 86]. Редки они и на фотографиях бухарских евреев, хотя отмечены в костюме евреев и Бухары, и Самарканда. Примечательно также, что бухарские евреи носили их наряду с афганцами (ФК РЭМ 56 — 20), проживавшими в этих городах по делам своей торговой деятельности. Так что появление шапок данной формы у них, вероятно, связано с развитием торговых контактов (в них бухарские евреи принимали самое активное участие) между Средней Азией и ее соседями в XIX в.

Таким образом, даже ограниченный круг источников позволяет выделить у бухарских евреев несколько разновидностей меховых шапок, как существовавших у соседнего населения, так и имеющих традиции в старинных персидских и более поздних головных уборах, каждая из которых исторически сложилась в их костюме. На фотографиях шапочных базаров, сделанных С. М. Дудиным в Самарканде (ФК РЭМ 48 — 199, 245), видно, что среди шапок разнообразных фасонов представлены и шапки на меховой подкладке, покрытые тканью, какие были отмечены у бухарских евреев, но предназначавшиеся, конечно, не только для них. В свою очередь, бухарские евреи сами занимались изготовлением шапок, и профессия шапочника *телтакдуз* была для них одной из традиционных [Абрамов 1993: 22; Народы Средней Азии 1963: 614]. Они изготовляли и продавали шапки всех моделей, какие были популярны у разных групп населения той или иной местности и на какие находилась спрос, что иллюстрирует, к примеру, одна из фотографий бухарского базара, изображающая местного еврея на фоне продаваемых им шапок и других головных уборов (ФК РЭМ 42 — 100) (рис. 39).

Шапки из ткани

В музейных собраниях мужские шапки бухарских евреев, изготовленные из тканей, представлены преимущественно тюбетейками, причем нарядными вышитыми образцами [Vokhona 1967: 4.13], которые дольше сохраняли в семьях и охотнее приобретали собиратели. По фотографиям о них можно судить только на основании тех снимков, которые были сделаны в еврейских кварталах и на которых изображены молодые мужчины. На городских улицах бухарские евреи всегда появлялись в меховых шапках, в отличие от мужчин соседнего населения, носивших тюбетейку в общественных местах не только с чалмой или теплой шапкой, но и в качестве самостоятельного головного убора [Сухарева 1954: 342]. Между тем на некоторых изображениях у бухарских евреев можно заметить торчащий из-под меховой шапки матерчатый край нижней шапочки — свидетельство того, что они, как и другие народы Средней Азии, традиционно носили одновременно два головных убора.

У бухарских евреев существовали те же виды шапочек из ткани, какие были и в таджикско-узбекском костюме. О. А. Сухарева, в зависимости от покроя и назначения, подразделяет их на *кулох*, *аракчин* и тюбетейки, бытовавшие под разными названиями [Сухарева 1954: 343—344], но среди бухарских евреев известные под таджикским названием *каллапуш*, принятым в Бухаре.

Отличительная особенность среднеазиатского *кулоха*, принадлежавшего к одному из архаических видов традиционных переднеазиатских головных уборов, — отсутствие околыша и сшивание его из четырех долек подтреугольной формы или круга с вынутым сектором [Сухарева 1954: 339—342; 1982: 74—75]. *Кулохи* конца XIX—начала XX в., известные по этнографическим источникам, делали на ватной подкладке и без нее, они были из однотонной ткани и вышитые, различались по форме (более вытянутая или округлая) в различных локальных центрах ([Сухарева 1954: 340—342]; РЭМ, кол. 39 — 59, 61;



Рис. 40. Бухарский еврей. Ташкент. 1867 г. Рис. В. В. Верещагина (ФК РЭМ 8764 — 17412/5)



Рис. 41. Урок в еврейской школе. Самарканд. 1902 г. Фото С. М. Дудина (ФК РЭМ 49 — 5)

8762 — 20674). *Кулохи* были распространены преимущественно в Бухаре и Самарканде, в Ферганской долине они считались поздними и заимствованными из Бухары, но в конце XIX в. повсеместно их уже носили только люди, «вступившие на путь суфизма», мужчины преклонного возраста и отличавшиеся особой набожностью, те, кто совершили *хадж* — паломничество в Мекку, а наиболее нарядные экземпляры — представители феодальной аристократии [Сухарева 1954: 339; Широкова 1993: 105].

У бухарских евреев в качестве *кулоха* выступала небольшая, почти облегающая голову шапочка из белой хлопчатобумажной ткани, сшитая из четырех невысоких клиньев со скругленными боковыми сторонами, нижний край ее обшивался узкой полоской из той же ткани (ФК РЭМ 49 — 5, 10; 2397 — 1; 8764 — 17412/5) (рис. 40, 41). Последняя деталь особенно отличала ее от *кулохов* соседних народов, которые либо вовсе не обшивали низ, либо отделявали его узорной тесьмой, что, наряду со специфическим внешним видом — очень низкой формой, отсутствием орнаментации, исключительно белым цветом, — позволяет предполагать самостоятельный путь сложения или эволюции такой шапочки в costume бухарских евреев. Причем, судя по иллюстративным источникам, еще в начале XX в. ее носили у них и мальчики, и мужчины почтенного возраста.

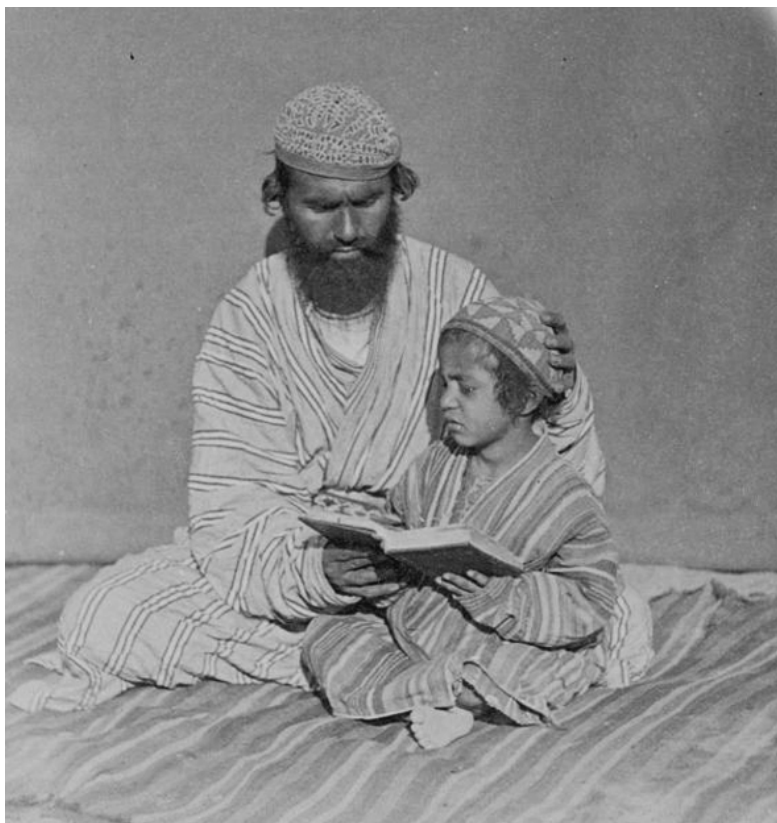


Рис. 42. Первый урок. Самарканд. Туркестанский альбом. 1871—1872
(LC-DIG-ppmsca-09951 — 00246)

Другие виды шапок из ткани — *аракчин* и *каллапуш* не имели каких-либо принципиальных отличий в покрое от аналогичных им таджикско-узбекских головных уборов, описанных в литературе. Оба эти вида шапок состояли из околыша и донца, но изготовлялись из разных по видам и качеству тканей и различались по своему назначению.

Аракчин (араб., тадж.; ‘собиратель пота’) носили под верхним головным убором. У бухарских евреев он известен только по единственному музейному экземпляру, который был привезен в 1926 г. С. П. Преображенским из Самарканда (РЭМ, кол. 8762 — 33769) в числе других типичных для бухарских евреев предметов. Однако понять его своеобразие сложно, а собиратель не оставил комментариев по поводу своего приобретения. Данный *аракчин* сшит из белого ситца пастельных тонов цветочным узором, имеет круглое донце и околыш с обработанным в виде фестонов краем; донце прострочено по спирали, око-



Рис. 43. Бухарский еврей. 1902 г.
Самарканд. Фото С. М. Дудина
(ФК РЭМ 49 — 16)

лыш — горизонтальными линиями по кругу. Он ничем не отличается от таджикско-узбекских вариантов такого головного убора и в частности самаркандских, известных по музейным материалам (РЭМ 8762 — 20744; 12479 — 7) и встречающихся на фотографиях (ФК РЭМ 48 — 280), правда, только на снимках детей, так как взрослые при посторонних даже дома не оставались в одном *аракчине* [Сухарева 1982: 73]. Возможно, внимание С. П. Преображенского привлекло то, что в это время *аракчины* стали выходить из употребления у местного населения, и уже в 1930-х гг. их носили только старики (ПМА 2007), а у бухарских евреев они оставались еще достаточно распространенными в качестве нижнего головного убора. *Аракчины* были удобны для ношения под меховыми шапками, тогда как более

плотные тубетейки лучше поддерживали форму накрученной на них чалмы и потому имели особое распространение в costume мусульманского населения.

У бухарских евреев тубетейки также бытовали как нижний, надеваемый под шапку головной убор. На «манекене туркестанского еврея», экспонировавшемся на выставке 1872 г., например, под шапкой *итраймл* была надета тубетейка, покрытая лиловым шелком и отделанная узорной тесьмой (РЭМ, кол. 8762 — 33768) (рис. 4). На всех известных фотографиях бухарских евреев в одних тубетейках изображены только дети и молодые мужчины, мужчины же старшего возраста и старики даже в домашней обстановке всегда позируют (то есть перед посторонним человеком — фотографом) в верхних шапках того или иного типа. Вероятно, в этом проявлялись определенные правила приличия, как, например, у туркмен, у которых в тубетейке, в том числе нарядной, украшенной вышивкой, допускалось оставаться в кругу семьи, но не принято было выходить из дома [Морозова 1989: 49], хотя у таджиков и узбеков этому не придавали такого значения.

Насколько позволяют судить материалы источников, бухарские евреи носили тюбетейки разнообразной формы, расцветки, декора⁵¹. Все их можно было встретить в это время в таджикском и узбекском костюме, однако у каждой этнолокальной группы они имели специфические черты, обусловленные глубокой и прочной традицией [Сухарева 1954: 344]. Вместе с тем, как показывают иллюстративные источники, у бухарских евреев одновременно и в одном центре их проживания можно было наблюдать бытование различных видов тюбетеек. Так, евреи Бухары носили тюбетейки конической формы с круглым полусферическим донцем, сшитые из одноцветной или узорной ткани и украшенные вышивкой различного типа и композиции, отделанные по краю околыша узорной тесьмой и отороченные полосой однотонной ткани (ФК РЭМ 5465 — 1, 5) (рис. 50), тогда как типичными для местного населения являлись круглые неорнаментированные тюбетейки из темного бархата с гладкой полоской ткани по краю околыша и, реже, из парчи или других ценных материалов, отороченные узкой неяркой тесьмой [Сухарева 1954: 351; Люшкевич 1978: 129; 1989а: 120]. На снимках евреев Самарканда (ФК РЭМ 49 — 5—10, 15, 16, 30, 31) также представлены разнообразные тюбетейки, характерные как для данной местности, так и для Бухары, украшенные вышивкой *уроки*, свойственной тюбетейкам Шахризязба и Китаба и выполненной в технике *пилта дузи* (‘шитье по фитиль-



Рис. 44. Бухарский еврей. Самарканд. 1902 г. Фото С. М. Дудина (ФК РЭМ 49 — 31)

⁵¹ Конструктивные особенности, формы и виды орнаментации, этнолокальные варианты тюбетеек подробно описаны О. А. Сухаревой [Сухарева 1954: 342—351].



Рис. 45. Продажа головных уборов. Самарканд. 1902 г. Фото С. М. Дудина (ФК РЭМ 48 — 199)

кам'⁵²) (рис. 22, 30, 41, 43, 44, 47), которой украшали тибетейки в районах с полукочевым узбекским населением — в Челеке и Пастдаргоме Самаркандской области, в Карши и Байсуне [Сухарева 1954: 350—351]. И тибетейка, изготовленная из лилового кустарного шелка

⁵² Заключается в обшивании гладью по узору на ее поверхности продольных ребер, образованных вставленными между стежками ватными фитильками.

шойи (без вышивки) и демонстрировавшаяся в костюме «туркестанского еврея», принадлежит к бухарскому типу, тогда как сам костюм приобретали в Самарканде.

Бытовали у бухарских евреев и золотошвейные тюбетейки — *каллапуши зардузи* (РЭМ, кол. 12351 — 5: [Bokhara 1968: f. 4.13]; ФК РЭМ 49 — 23) (рис. 23), которые делали в Бухаре. Их могли заказать все желающие, но среди мусульманского населения такие тюбетейки носили главным образом знатные и состоятельные люди, в костюме которых они представляли весьма престижный головной убор [Пещерева 1955: 275].

На городских базарах продавали тюбетейки самого различного фасона и декора, что видно по ассортименту торговых витрин, запечатленных на фотографиях (ФК РЭМ 48 — 199) (рис. 45),

однако представители тех или иных этнолокальных групп, съезжавшие сюда из разных мест, покупали именно традиционные для себя виды. У бухарских же евреев, по-видимому, не существовало определенных стереотипов в этом отношении. Они не занимались ни изготовлением тюбетеек, ни вышиванием, чтобы иметь собственные орнаментальные традиции, и в данном случае выступали потребителями той продукции, которую им предоставляли соседние народы, делая выбор в соответствии с личным вкусом или направлениями моды, складывавшимися в их среде.

Вместе с тем следует заметить, что у большинства тюбетеек бухарских евреев, имеющих на дореволюционных фотографиях, донце либо очень низкое коническое, либо, чаще, почти плоское полусферическое. Однако тенденция к уплощению и уменьшению высоты тюбетейки наметилась в таджикско-узбекском костюме только в начале XX в., а полусферическая форма получила популярность лишь в 1920—1930-х гг. [Сухарева 1954: 344]. Следовательно, бухарские евреи в этом «чужом» для них головном уборе стали одними из первых ориентироваться на более новые и современные его фасоны. Они раньше восприняли и плоские тюбетейки с квадратным донцем, мода на которые пришла из Ферганской долины и распространилась среди



Рис. 46. Бухарский еврей. 1902 г. Самарканд. Фото С. М. Дудина (ФК РЭМ 49 — 17)



Рис. 47. Дети на улице еврейского квартала в Самарканде. 1902 г.
Фото С. М. Дудина (ФК РЭМ 49 — 10)

таджиков и узбеков Бухарско-Самаркандского оазиса лишь после революции [Сухарева 1954: 345]. Уже в начале XX в. у бухарских евреев появились золотошвейные тюбетейки такой формы [Bokhara 1968: f. 4.13], в таджикско-узбекский же костюм они вошли значительно позднее.

Характерным исключительно для бухарских евреев являлся лишь один вид тюбетеек — твердые шапочки с круглым низким донцем и широким, выкроенным по косой околышем, сшитые из темного бархата. В музейных собраниях они отсутствуют, но отмечены на фотографиях С. М. Дудина, сделанных в еврейском квартале Самарканда в 1902 г.: в такой тюбетейке изображены мальчик 14—16 лет (ФК РЭМ 49 — 24) и девочка примерно такого же возраста или немного младше (ФК РЭМ 49 — 10) (рис. 12). При этом наши информанты — узбеки и таджики называют эти тюбетейки как типичные именно для бухарских евреев, независимо от того, в каком городе те проживали (ПИМА 2002; 2010).

По форме и покрою они близки к матерчатым шапочкам *аракчин*, но те шили мягкими и из светлой хлопчатобумажной ткани. Крой же околыша по косой вообще не применялся в жестких тюбетейках и в верхних головных уборах отмечен в Средней Азии только на самых

старинных образцах *чумакли тахъя* — головного убора невесты из Южного Хорезма, однако тулья в нем имела конусообразную форму [Сазонова 1989: 97].

Вместе с тем в таких же по покрою шапочках — и из гладкого бархата, и украшенных вышивкой — на фотографиях С. М. Дудина изображены индусы (ФК РЭМ 55 — 1, 8), колонии которых издавна и до революции существовали в Ферганской долине, Бухаре и других среднеазиатских городах [Каландарова 2009: 28]. Правда, в литературе по традиционному индийскому костюму они не описаны, поэтому, возможно, индусы Средней Азии сохраняли какой-то старинный и вышедший из бытования на их основной этнической территории головной убор, тем более что некоторые из них проживали в Средней Азии настолько долго, что даже утратили язык [Каландарова 2009: 38]. Кроме того, такие шапочки могли отличать выходцев из какой-то местности, обосновавшихся в Средней Азии⁵³, так же как бухарские евреи, которые являлись здесь *зимми* и имели «отличительные знаки» в одежде [Борнс 1848: 391], такими «знаками» могли служить наиболее типичные элементы их традиционного костюма. Заимствовали ли бухарские евреи данный вид шапок у индусов или наоборот — неизвестно. Однако, учитывая, что на фотографиях индусов в них изображены мужчины зрелого возраста, а у бухарских евреев — молодежь, можно предположить, что для последних это был новый головной убор⁵⁴, хотя нельзя исключать и версию его возникновения у тех и других в результате какой-то общей культурной традиции.

Таким образом, шапочки из тканей, несмотря на меньшую, чем меховые шапки, этническую выразительность, все же обнаруживают некоторые специфические особенности в форме или бытовании, дополняя новые штрихи к представлениям о своеобразии костюма бухарских евреев.

Обувь

Выявление видов обуви, и тем более ее особенностей, характерных для бухарских евреев, представляет наиболее сложную задачу при описании их традиционного костюма. На многих фотографиях они изображены либо по пояс, либо сидящими с тщательно прикрытыми

⁵³ Большинство индусов происходили из Шикарпура, Синда, Мултана и Панджаба [Серебрянников 1914: 142].

⁵⁴ В этой связи интересен факт, что в конце XIX—начале XX в. такие шапочки появляются в татарском костюме под таджикским названием *калатуи* (татарск. «кэлэпуш») и первоначально — среди интеллигенции и молодежи [Суслова, Мухамедова 2000: 72].

полами халата ногами, но и там, где они показаны в полный рост, из-под одежды обувь различима не всегда или видна частично, поэтому достаточно точно определить ее вид не удастся. По тем снимкам, на которых она все-таки заметна, можно заключить, что бухарские евреи носили, по крайней мере, некоторые из тех видов обуви, какие были характерны и для остального городского населения в конце XIX—начале XX в. Это кожаные сапоги на жесткой подошве *муза*, сапоги на мягкой подошве — *махси* и туфли с низкой пяткой *кави*, *кауш*⁵⁵.

Сапоги имели голенище до колен, широкую подошву с немного заостренным носком и довольно высоким широким наборным каблучком (ФК РЭМ 49 — 1, 2, 8; ф94 — 25; 5378 — 2; 5465 — 4, 5; LC-DIG-rrm5ca-04442) (рис. 5, 6, 26, 33). Каблук *кауш*, судя по фотографиям, мог быть и совсем низким, и довольно высоким, как на сапогах (ФК РЭМ ф94 — 25; 5465 — 4; 8764 — 17500) (рис. 33). Вместе с тем, учитывая ограниченность иллюстративных материалов и избирательный характер съемки, можно предположить, что в повседневной и рабочей обстановке или в зависимости от социальной среды у бухарских евреев могли бытовать и другие виды обуви, распространенные в местах их проживания.

Единственным видом обуви, который, очевидно, бухарские евреи никогда не носили, являлись сапоги особой формы, называемые *мирза-и*, о которых А. Борнс писал:

Жители Бухары преимущественно являются в городе на лошадях, но как верхом, так и пешком они всегда носят сапоги с таким высоким и узким каблучком, что я едва мог не только ходить, но даже стоять на них; они имеют около одного с половиною дюйма вышины, а в основании не более полудюйма и составляют непрременную принадлежность национального узбекского наряда [Борнс 1848: 393].

Конструкция подошвы и каблука данных сапог предназначалась для верховой езды, и их носили повсеместно местная аристократия и военные лица [Крупянская 1925: 37], для которых это был основной способ передвижения. Бухарские же евреи в прошлом были лишены права ездить в городах верхом на лошади, но и получив его после отмены всех запретов и ограничений в отношении иноверцев в Туркестанском крае, они, будучи непривычны к верховой езде, скорее всего, так и не стали их носить.

⁵⁵ В отношении названий и соотношения их с конкретными видами обуви в этнографической литературе содержатся зачастую противоречивые сведения, что отчасти отражает реальную ситуацию, обусловленную бытованием одних и тех же видов обуви в различной этнолингвистической и культурной среде. В данном случае автор приводит названия, принятые в Самарканде [Сухарева 1982: 66—68].

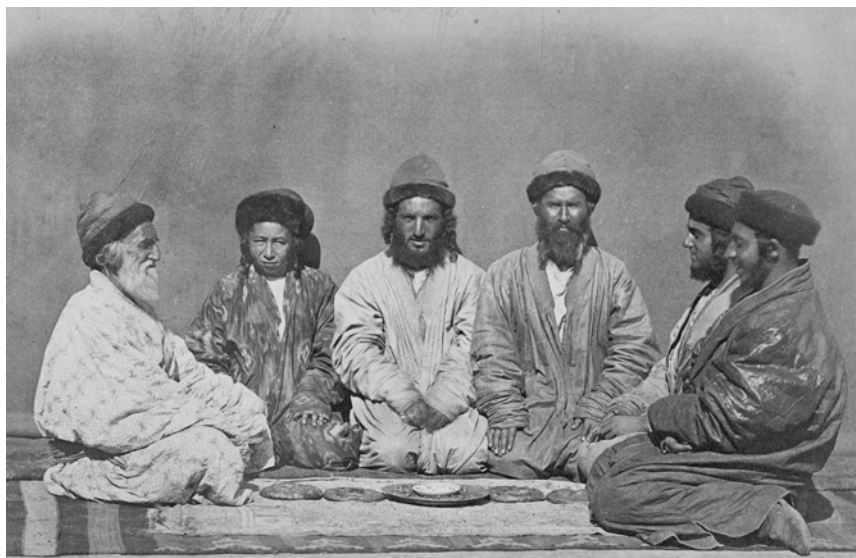


Рис. 48. Сватовство. Самарканд. Туркестанский альбом. 1871—1872
(LC-DIG-ppmsca-09951 — 00249)

Обращает на себя внимание и уже приводившееся выше свидетельство А. Борнса о том, что участников прибывшего в Бухару английского посольства заставили не только переодеться, чтобы отличаться от мусульман, но и снять чулки [Борнс 1848: 381]. Вероятно, они должны были ходить в *каушах* на босу ногу, поскольку носить сапоги иноверцам также было запрещено [Иванов 1872: 31; Кузнецов 1867: 39]. Хотя значение этой меры как «отличительного знака» остается неясным. На одной из фотографий С. М. Дудина 1902 г., сделанной на самаркандском базаре, например, в *кауши* на босу ногу одеты и бухарский еврей, и стоящий поблизости мусульманин (ФК РЭМ 48 — 204) (рис. 29), причем последние в таком виде нередко встречаются на фотографиях с уличными сценами. В свою очередь, на евреях Бухары, изображенных среди мусульман (ФК РЭМ 8764 — 21498) (рис. 7), надеты мягкие сапоги *махси*, а поверх них *кауши* — обычная обувь горжан.

Возможно, в отношении к «босоногости» все же существовали некоторые различия. Так, мусульмане могли выходить на улицу, но недалеко от дома, в одних *каушах* [Сухарева 1982: 66], и в городах обычно в таком виде можно было встретить молодежь, простолюдинов или разнорабочих. Нельзя было ступить босыми ногами или в обуви, в которой ходили по земле, на молитвенный коврик *джойнамоз* [Садык-и-Кашгари 1995: 18], а поскольку время ежедневной пяти-

кратной молитвы *намоз* могло застать мусульманина в любом месте, его костюм всегда должен был быть подготовлен к ее совершению. По данным З. А. Широковой, у таджиков в прошлом совершать *намоз* и особенно читать заупокойную молитву *джаноза* полагалось в *махси*, предварительно сняв с них *кауши*, а выполняя необходимое для каждого мусульманина ритуальное омовение ног, проводили пятью пальцами рук с водой или с землей по передней части голенища — от ступни к голени, то есть делали *махс*, *махас* — ‘очищение’, с чем, как она предполагает, и связано название *махси* [Широкова 1993: 91]. Распространены *махси* были прежде всего в городах, где их носили главным образом представители мусульманского духовенства и зажиточных слоев населения [Задыхина, Сазонова 1979: 166], обычно более строго придерживавшихся исламских ритуалов. Хождение же по улице босиком являлось знаком нищенствующих членов суфийских орденов⁵⁶ (ФК РЭМ 48 — 161, 239, 280, 336).

Однако на фотографиях бухарских евреев из Туркестанского альбома босиком изображены раввин (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00086) (рис. 9) и один из участников свадебного обряда, несмотря на то что обряд происходит во дворе дома; на остальных мужчинах-участниках обряда надеты мягкие сапоги *махси* и сверху — *кауши* (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00255) (рис. 11), как и на персонажах других снимков. Примечательно, что *махси* с *каушами* также можно видеть на мужчинах, совершающих молитву, и на одном из сидящих в комнате во время обряда сватовства (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00239, 00241, 00249) (рис. 10, 48). По традициям же соседнего мусульманского населения, *кауши* являлись исключительно уличной обувью, в которой не полагалось находиться ни в помещении, ни, тем более, при совершении молитвы, даже если молились под открытым небом. Поэтому носки и мягкие сапоги *махси* становились своего рода знаком мусульманской культуры, причем ее религиозно наиболее выраженной, молитвенно-ритуальной, стороны, чем, вероятно, и объясняется запрещение иноверцам в Средней Азии открыто носить носки или, во всяком случае, предосудительное отношение к этому среди наиболее фанатичной части мусульманского общества.

Вместе с тем в еврейской традиции существовало несколько отличное от мусульманского отношение к «разутости». Древние евреи, как и другие народы Востока, придерживались обычая снимать при входе в помещение, особенно храмовое, уличную обувь, которая была обязательна, и даже бедняки носили хотя бы сандалии; однако в храме священники служили босыми, кроме того, «босоногость» являлась

⁵⁶ Обнажение ступней ног и хождение босиком в суфизме выражало посвящение себя служению Богу, и босыми можно было увидеть только откававшихся от мирских благ мужчин и живущих подаянием.

знаком траура (ср.: у таджиков и узбеков, напротив, *махси* и *кауши* являлись обязательными элементами траурного костюма [Сухарева 1982: 67—68]), что в целом выражало смирение и покорность [ЕЭ. Т. 12: 25; БЭ 1891: 520]. Возможно, в таком значении воспринимали «босоногость» бухарские евреи, во всяком случае, она не представляла у них нечто неприличное и предосудительное с точки зрения их религиозной этики. Но в то же время они не переносили на обувь значения, придаваемого ей мусульманским населением, позволяя себе находиться в *каушах* и в помещении, и во время молитвы.

В праздник Йом Киппур бухарские евреи придерживались запрета на хождение в кожаной обуви, оставаясь, хотя бы на некоторое время, босыми или в одних носках. Появившиеся на среднеазиатском рынке в конце XIX—начале XX в. резиновые галоши, выпускавшиеся российскими фабриками и дававшие возможность, не нарушая религиозных предписаний, передвигаться по улице, быстро стали у них популярными в обрядовом, мужском и женском, костюме, предназначенном для этого праздника, и сохранялись в таком качестве на протяжении XX в. (ПМА 2002). В таджикско-узбекском костюме фабричные галоши распространились преимущественно уже в советское время. Несмотря на то что форма их специально повторяла форму традиционных *каушей*, мусульманское население первоначально встретило их враждебно, посчитав, что они сделаны из человеческой кожи, а также отказывалось носить их из-за букв в фабричном клейме на подошве, «топтать» которые было кощунством [Сухарева 1961: 74]. В данном случае, как и в примере сохранения фабричного клейма на ткани подкладки халатов, приведенном выше, проявлялась разница религиозных позиций, определявшая, наряду с культурно-историческими особенностями, своеобразные черты традиционного костюма бухарских евреев.

ЖЕНСКИЙ КОСТЮМ

Материалы источников по традиционной женской одежде бухарских евреев еще более фрагментарны, чем по одежде мужской. Несмотря на то что внутри еврейских кварталов женщины не закрывали лица, за их пределами, на городских улицах, они появлялись только в исключительных случаях и под глухой паранджой. Но даже в парандже им считалось неприличным ходить на городской базар, и все покупки для дома делали мужчины (ПМА 1993—1994), тогда как для узбечек и таджичек посещение базара было одним из главных событий в их повседневной жизни. Редко могли увидеть в XIX—начале XX в. бухарских евреек и европейцы. Бывая в еврейских кварталах, они, согласно местным правилам гостеприимства и этикета, находились в окружении мужской части населения, и женщины оставались вне поля их зрения, хотя и не скрывались от них специально. К тому же, как отмечалось выше, интерес к бухарским евреям почти всегда ограничивался вопросами религиозно-обрядовой сферы, социальной организации и другими, связанными прежде всего с «мужской культурой». Поэтому в заметках о бухарских евреях авторами XIX—начала XX в. «женская тема» либо не затрагивается вовсе, либо, очень редко, упоминаются единичные, привлечшие их внимание особенности внешнего облика еврейских женщин. Правда, в этом и особая ценность каждой информации: авторы не повторяют одни и те же факты, как при описании «мужской культуры» и, в частности, «отличительных знаков» в мужском костюме, часто заимствуя их друг у друга и следуя общепринятым стереотипам в интерпретации, а приводят пусть фрагментарные, но оригинальные и более достоверные сведения.

Основное представление о женской одежде бухарских евреев, как и о мужской, дают музейные коллекции и фотографии прошлого, на которых женские образы запечатлены не в меньшей степени, чем мужские. Немного больше сохранилось воспоминаний о ней в народной памяти, хотя и также весьма отрывочных, касающихся главным образом украшений и деталей обрядового костюма, способа ношения и бытования отдельных видов одежды.

Штаны

Так, полевые материалы позволили уяснить некоторые особенности бытования у бухарских евреек штанов *эзор* традиционного покроя,

которые абсолютно не отражены ни в иллюстративных источниках, ни в музейных коллекциях. В литературе содержится лишь общее их описание — длинные, с верхом из более простой ткани, чем штанины, обшитые внизу декоративной тесьмой [Народы Средней Азии 1963: 119], — не отличающееся от описания таджикско-узбекских штанов, как и штанов большинства других народов региона. Отсутствие материалов (образцов *эзор* в музеях или их изображений на фотографиях) не позволяет нам к нему что-либо добавить. Но информанты, как бухарские еврейки, так и таджички и узбечки, всегда особо подчеркивали, что бухарские еврейки заправляли штанины в чулки или сапоги и никогда не показывали их из-под платья. Действительно, в современном женском узбекском и особенно таджикском национальном костюме штаны (нижняя их часть), сшитые часто из более ярких тканей, чем платье, и отделанные узорной тесьмой, являются не только его обязательной, но и знаково заметной частью, отличая (по ткани, отделке, форме, длине штанов) представительниц разных этнолокальных групп. Однако эта особенность в их костюме, по крайней мере в городском самаркандско-бухарском¹, появилась сравнительно поздно, не ранее второй половины XX в. В прошлом же в Самарканде, например, женщины также всегда заправляли штанины в сапоги: «считалось неприличным, если посторонние мужчины увидят не только босые ноги женщины, но и концы ее шаровар или хотя бы окаймляющую их снизу тесьму» [Сухарева 1982: 66—67]. А пожилые бухарки до сих пор помнят, как свекрови ругали их в молодости (1950—1960-е гг.) за то, что они не придерживались старинного обычая и носили штаны «по-новому»; по местному этикету, даже вывешенные на просушку после стирки в своем дворе, они не должны были попасть на глаза не только посторонним, но и мужу (ПМА 2010). В Бухаре и сегодня низ штанов не обшивают столь яркой и декоративной тесьмой *кохма*, *джияк*, как в Самарканде и многих других районах [Писарчик 1954: 169—176].

Таким образом, в памяти наших информантов — таджиков и узбеков запечатлелась манера ношения штанов не столько типичная именно для бухарских евреек, сколько старинная, некогда бывшая характерной и для них. В еврейском костюме она не претерпела изменений и оставалась единственной до тех пор, пока на смену традиционным видам одежды, в том числе штанам, в него не вошла одежда европейского фасона. Черты консерватизма, более длительное, чем у соседнего населения, сохранение формы или вида отдельных элементов костюма мы неоднократно отмечали при рассмотрении мужской одежды

¹ По другим локальным вариантам сведения у нас отсутствуют, а в этнографической литературе на манеру ношения штанов внимания, к сожалению, обращено мало.

бухарских евреев. Однако в данном случае особая устойчивость проявилась в манере ношения штанов, что предварительно можно выделить как одну из особенностей уже их женского костюма.

Платья

Платья бухарских евреек *курта* (тадж.; узб. *куйляк*) еще в первые десятилетия XX в. оставались традиционного в регионе туникообразного покроя *тугри*. Платья на кокетке покроя *бурма* — со сборками на груди и отложным воротником, которые с конца XIX в. начали входить в женский таджикско-узбекский костюм и приблизительно с 1930-х гг. стали считаться национальными, бытуя до сих пор, у бухарских евреек так и не получили широкого распространения. Такие платья у них могли носить пожилые женщины, кроме того, их могли носить как домашние, но они, несмотря на то что уже в 1920—1930-х гг. многие бухарские евреи стали переходить на европейский стиль в одежде, не заменили старинных туникообразных платьев, стойко сохранившихся в празднично-обрядовом костюме.

На всех известных фотографиях конца XIX—начала XX в. и в музейных коллекциях традиционные платья бухарских евреек имеют широкий, расширяющийся книзу стан (100—110 см) и длинные, ниже кисти, широкие (30—40 см) прямые рукава. Подобные по покрою платья в это время бытовали повсеместно в костюме равнинных таджиков и оседлых узбеков, но в Бухаре они отличались особой шириной стана и рукавов [Люшкевич 1989а: 124]², будучи характерными для евреек не только местных, но и проживавших в других городах [Гулишамбаров 1913: 122].

Появление платьев с широкими рукавами в среднеазиатском костюме исследователи относят ко второй половине XIX в. [Бикжанова 1979: 134; Писарчик 1979: 117; Рассудова 1970: 160]. Более ранними, известными по среднеазиатским и иранским миниатюрам конца XV—середины XVI в. и бытовавшими еще в XVIII в. считаются платья с широкими у основания, длинными и сильно зауженными книзу рукавами; но к концу XIX в. на равнине они встречались уже только у пожилых женщин и в горных районах Таджикистана, особенно в Припамирье — «сокровищнице этнографических реликтов Средней Азии» ([Писарчик 1979: 117—118]; см. также: [Ершов, Широкова 1969: 7]).

Однако по косвенным данным можно предполагать, что в костюме бухарских евреек широкие платья с широкими же рукавами имели более длительную и самостоятельную историю. Так, евреям с древности

² Подробно описание покроя бухарских платьев см.: [Люшкевич 1978: 131—134].



Рис. 49. Бухарские еврейки: девочка в платье с горизонтальным разрезом ворота из кустарного шелка *шойи* и женщина в платье *сарти* из атласа. 1980-е гг. Бухара. Фото F. Hordet (ФК РЭМ 5908 — 35)

была известна одежда аналогичной формы, которую они, как считают исследователи, после вавилонского пленения заимствовали у халдеев, а длинные рукава переняли у персов; старинные платья еврейских

женщин отличались особой длиной и шириной и сохранялись у них, несмотря на дороговизну тканей, долгое время [Вейс 2000: 223]. Вероятно, подобное платье евреек Персии, «по внешнему виду похожее на стихари у русских дьяконов с плечьем», описывал купец Федот Котов в 20-х гг. XVII в. [Котов 1958: 91]. Они были характерны и для старинного персидского женского костюма, представляя один из вариантов бытовавших в нем платьев. Во второй половине XIX в. их вытеснила одежда более укороченного и зауженного силуэта, мода на которую ввел Насреддин-шах [Народы Передней Азии 1957: 198]. Однако еще в начале XX в. они сохранялись в старушечьем костюме и у жителей периферийных районов Ирана, например в Бушире, где их именовали *араби* [Люшкевич 1970: 284, 298], вероятно, этот термин указывал на их ближневосточное происхождение. До сих пор их можно увидеть на пожилых арабках — представительницах среднеазиатских арабов, некогда переселившихся в регион с северных территорий Афганистана [Народы Средней Азии 1963: 582—585], в частности на проживающих в районе Карши и Шахрисябза, то есть в городах, где жили и бухарские евреи³. Таким же образом и у последних, расселенных на периферии и еврейского, и иранского мира, платья, какие некогда, очевидно, носили их предки и окружающие народы, могли сохраняться с незапамятных времен. В какой степени они способствовали появлению в узбекско-таджикском костюме в XIX в. платьев с длинными широкими рукавами, судить трудно. Но если в нем такие платья просуществовали всего несколько десятилетий и были вытеснены платьями на кокетке, то у бухарских евреек они были единственными и бытовали до тех пор, пока их не сменили платья европейского покроя, а как обрядовые — и значительно дольше.

По форме ворота платья бухарских евреек и соседнего населения не различались. Он был либо горизонтальный, либо с вертикальным разрезом на груди.

Горизонтальный ворот на еврейских платьях делался почти прямым или с выемкой по горловине и достаточно длинным, глубоко открывающим шею и плечи, особенно у девочек (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00088, 00094, 00096, 00253; ФК РЭМ 49 — 9; 5465 — 1; 5908 — 35) (рис. 49—51). Его обшивали узким кантом или узорной тесьмой, распущенные концы которой образовывали на левом или правом плече декоративную кисточку *натук* (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00094). В таджикско-узбекских платьях такой вид ворота, называемый, как и на мужских рубахах, *кифтаки* (от тадж. *кифт* — ‘плечо’, узб. *уйма ёка* — ‘вырезной ворот’), мог иметь дополнительный верти-

³ Вероятно, не случайно, что жители именно этих городов определяли бухарских евреек, изображенных на старинных фотографиях, которые им предьявлялись, как арабок (ПМА 2010).

кальный разрез справа, скрепляемый у плеча завязками и позволяющий при сравнительно небольшой величине горизонтального разреза свободно надевать платье через голову. У бухарских евреек такой разрез на фотографиях не обнаружен⁴, хотя ограниченность материалов и нечеткость многих снимков не позволяют с уверенностью утверждать, что его никогда не делали, однако при достаточно большом вырезе горловины в их платьях он, похоже, был просто нецелесообразен. Возможно также, что ворот *кифтаки* с боковым разрезом и завязками, позволяющими уменьшить вырез горловины, был характерен именно для платьев мусульманского населения в соответствии с их этическими нормами и религиозными предписаниями максимально скрывать тело. Местное предание относит происхождение таких завязок к дочери Мухаммеда Фатиме, которая, после смерти ее сыновей Хасана и Хусейна, оторвала от их рубах полоски ткани и сделала из них завязки к своему платью [Бикжанова 1979: 134], тем самым «закрывая» себя в знак траура. В еврейской традиции, напротив, полагалось разрывать одежду, делать надрез или разрыв ткани на груди — *крио*, то есть «раскрывать» себя, что, возможно, как и у мусульманок, косвенно проецировалось и на повседневную одежду.

Выйдя замуж, таджички и узбечки начинали носить платья с вертикальным разрезом ворота, но если по каким-либо причинам они должны были оставаться в доме родителей, то продолжали ходить в девичьем платье даже после рождения ребенка и кормили его через вертикальный разрез на груди или под мышками [Писарчик 1979: 116; Рассудова 1970: 29]; иногда смена платья происходила только после рождения двух-трех или четырех детей [Рассудова 1970: 159]. У бухарских евреек, как показывают иллюстративные источники последней трети XIX—начала XX в., строгой дифференциации в женских и девичьих платьях не существовало. На некоторых фотографиях девочки и девушки одеты в платья с вертикальным разрезом ворота, без воротника или с воротником-стойкой и планкой, пришитой к разрезу на груди (LC-DIG-ppmsca-09951– 00089, 00097; ФК РЭМ 49 — 9, 10; 2397 — 1; 5465 — 1) (рис. 50, 60, 76), характерные для замужних женщин. Это обстоятельство может быть объяснено, как нам кажется, либо тем, что архаическое деление на возрастные группы у бухарских евреев в рассматриваемое время было выражено не столь отчетливо, как у других среднеазиатских народов [Задыхина 1951: 157—179], в частности у таджиков, у которых процесс стирания возрастных различий и появление в девичьем костюме платьев с женским воротом приходится уже на послереволюционный период [Сухарева 1982: 23, 24], либо различными критериями подхода к определению возрастных

⁴ В музейных коллекциях платья бухарских евреек с горизонтальным разрезом ворота отсутствуют.



Рис. 50. Школа в Бухаре. 1980-е гг. Бухара. Фото F. Hordet
(ФК РЭМ 5465 — 1)

границ и статуса таких групп. Так, у таджиков и узбеков девушка могла занять какие-то индивидуально-личностные позиции в семье и обществе только после замужества, и ее положение упрочивалось по мере рождения у нее детей. В еврейской традиции, девушка, достигнув 12 лет (*бат-мицва*) — возраста религиозного совершеннолетия, не только получала равное со взрослыми право участвовать во всех сферах жизни еврейской общины, но и несла уже ответственность за соблюдение этических, ритуальных и других норм иудаизма. И хотя у бухарских евреев не было принято специально отмечать *бат-мицва*, в отличие от *бар-мицва* — совершеннолетия мальчика, которое превращалось в многолюдное торжество, но наступление данного возраста автоматически переводило девочку в новую социально-возрастную группу, делало ее полноправным членом еврейского сообщества и, соответственно, его «женской» части. Вступление в брак вносило изменения в ее статус, но иного плана и, по существу, не меняло положения, какое она уже занимала с конфессиональной точки зрения. В этом случае распространение в costume девушек «женских» черт, в частности женского ворота, может быть следствием не столько отсутствия у бухарских евреев четко выраженных регламентаций в одежде в соответ-

ствии с семейным положением, сколько отражением второстепенности данного фактора для разграничения социально-возрастных категорий, по крайней мере девушек и молодых замужних женщин.

Платья с горизонтальным воротом, насколько позволяют судить известные изображения, шили из кустарных тканей — полосатых хлопчатобумажных, какие шли и на мужские рубахи (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00088, 00096), однотонных полушелковых (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00094) и шелка *шойи* — гладкого или с абровым узором (ФК РЭМ 5465 — 1; 5908 — 35), а также из фабричных — белого полотна, ситца с набивным цветочным рисунком (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00089, 00253, 00256) (рис. 49—51, 61, 76). О цветовых предпочтениях черно-белые фотографии представления не дают, можно лишь сделать вывод, что все эти ткани в равной степени и в конце 1860-х гг., и в последующие десятилетия широко бытовали в девичьем костюме бухарских евреев.

В нем, как и в женском, существовала манера надевать одно платье на другое. У равнинных таджичек так одевались только замужние женщины, у которых в праздничном комплекте могло быть 5—7 платьев, что принято объяснять стремлением показать достаток и богатство [Ершов, Широкова 1969: 7]. Однако вряд ли это можно считать единственной причиной, хотя, возможно, она и преобладала в последние десятилетия XIX в. Первостепенное значение имели утилитарные и сакральные функции, которые нижние платья выполняли в костюме, причем у таджиков и бухарских евреев они проявлялось по-разному.

Прежде всего отметим, что бухарские еврейки носили одновременно не более двух платьев, считая стремление таджичек к увеличению их числа излишним и безвкусным (ПМА 1993—1994). Нижние платья почти не видны на их фотографиях, будучи скрыты верхней одеждой или тканью головного убора. Лишь на немногих снимках можно заметить край ворота — горизонтальный (отмечен на фотографиях девушек в верхнем платье с вертикальным разрезом ворота), вертикальный с треугольным вырезом и завязками или воротником-стойкой под верхним платьем с воротником такого же фасона (ФК РЭМ 49 — 27; 5465 — 1) (рис. 50, 75). Обычно нижние платья, как и верхние, шили из фабричных тканей светлых и темных тонов, при необходимости они, вероятно, могли заменять друг друга. В комплекте с верхним платьем, новым или из дорогой ткани, нижнее должно было защищать его от загрязнения и быстрого износа, играя в костюме главным образом практическую роль.

Вместе с тем у таджиков самые нижние платья шили только из светлых, преимущественно белых хлопчатобумажных тканей — кустарной и фабричной кисеи (*хоса*, *дока*) или ситца с редким и мелким цветочным узором на белом фоне. Они входили в состав выходного,



Рис. 51. Еврейка Мариам. Самарканд. Туркестанский альбом. 1871—1872 (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00094)

праздничного костюма. Их рукава были длиннее рукавов верхнего платья, они специально заворачивались поверх рукавов верхнего цветного платья, подчеркивая декоративность материи, из которой те обычно изготавливались [Сухарева 1982: 23]. Кроме того, качеству и расцветке ткани придавалось особое значение в местной культуре — белый цвет символизировал духовную чистоту, светлую и счастливую жизнь [Сухарева 1982: 22], хлопок считался сакрально чистым материалом, непосредственное соприкосновение хлопка с телом магически защищало его. Из этих тканей традиционно изготавливали одежду новорожденных, нижнее платье в свадебном костюме и платья женщин, вступивших в преклонный возраст, а также их использовали для савана [Емельяненко 1999: 177—179]. Такое значение они сохраняют и в настоящее время.

В культуре же бухарских евреев ничто не указывает на особое отношение именно к хлопчатобумажным белым тканям в праздничной или повседневной одежде (за исключением того, что из них они тоже делали саван). Нижнее платье у них могли быть и из бумажной кисеи, и из тонкого белого шелка [Народы Средней Азии 1963: 619], из фабричных тканей различной расцветки и цветовой гаммы.

Рукава нижнего платья бухарские еврейки не выпускали из-под рукавов верхнего платья⁵. Оно оставалось почти незаметным снаружи, что указывало на его второстепенность для внешнего облика костюма или, возможно, даже на намеренное скрывание от постороннего взгляда, по аналогии со штанами традиционного покроя *эзор*, штани-

⁵ Невозможность увидеть нижнее платье целиком на фотографиях и отсутствие их в музейных собраниях не позволяет конкретизировать их покроем. Не исключено, что под верхнее платье бухарские еврейки могли надевать также короткие кофты с воротником-стойкой, которые бытовали и в таджикском костюме [Ершов, Широкова 1969: 7—8; Люшкевич 1978: 134].

ны которых, как отмечалось выше, бухарские еврейки всегда заправляли в чулки или сапоги. Однако в 1920—1930-х гг., когда такие платья уходят у них из повседневного и просто нарядного костюма, оставаясь лишь свадебными, они перенимают моду соседнего населения и также начинают заворачивать рукава нижних платьев наверх, считая это более нарядным (ПМА 2002).

Более широкое представление источники дают о верхних платьях бухарских евреек. Благодаря тому что женские платья бытовали и в девичьем костюме, на фотографиях можно увидеть варианты вертикального разреза и отделки горловины, которые в женском костюме обычно скрыты под тканью головного убора *лачак* или платка. Так, на снимках из Туркестанского альбома (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00089, 00097) (рис. 60, 76) некоторые бухарские еврейки одеты в популярные в то время платья со сборками *чим-чим* на плечах, образованными за счет поперечных надразов по обеим сторонам вертикального разреза ворота, отделанного темным узким кантом и завязывающегося с помощью тонких тесемок *камарча* (об этих платьях см.: [Писарчик 1979: 116; Сухарева 1982: 22]). С 1890-х гг. в Бухарско-Самаркандском оазисе такие платья стали выходить из моды, сохраняясь лишь в качестве свадебных или траурных и старушечьих [Сухарева 1982: 22—23]. Не встречаются они и на фотографиях бухарских евреек конца XIX—начала XX в., во всяком случае, не принадлежат у них к числу нарядных, хотя могли и бытовать в повседневном костюме. Снимки этого периода и музейные экспонаты демонстрируют в основном два вида оформления горловины в платьях с вертикальным разрезом ворота — треугольным глубоким вырезом или стоячим воротником и планкой с застежкой на пуговицы или кнопки.

Треугольный вырез, называемый *пешьяла*, *пешьяла*, *пешкушо*, был наиболее распространен в платьях соседнего населения и также имел два вида отделки в зависимости от величины разреза. В том случае, когда вырез заканчивался у середины груди, он по краю прострачивался на швейной машине полосой зигзагообразно-ромбовидного узора (РЭМ, кол. 11833 — 1, 2). При большей его протяженности за счет удлиненного вертикального разреза вдоль него нашивалась длинная, иногда до колен и ниже, декоративная полоса *пешкурти кашидузи* — сплошная в нижней части и раздваивающаяся примерно там, где начинался разрез, обрамляя его с двух сторон до плеча (РЭМ, кол. 11833 — 3—7; 12095 — 11, 12). По признанию таджикских и узбекских информантов, *пешкурта* на платьях бухарских евреек зачастую отличались большей, чем у них, длиной, доходя почти до края подола (ПМА 2010).

Пешкурта оформляли золотым шитьем или вышивкой разноцветным шелком швом крестом *ироки*, которой заполняли всю ее поверхность. Орнаментальные мотивы и композиция узоров отличались

большим разнообразием, но выделить среди известных образцов на таджикско-узбекских и еврейских платьях специфичные или характерные именно для *пешкурта* последних не представляется возможным. Однако совершенно очевидно, что в конце XIX—начале XX в. декорированные тем или иным способом полосы *пешкурта* на платьях с воротом *пешаля* имели большое распространение у бухарских евреек и бытовали более стойко, чем у других горожанок. У них такие платья в это время начинают считаться устаревающими и переходить в разряд старушечьих, для женщин после 60—70 лет ([Люшкевич 1978: 133]; ПМА 1989), но те носили их уже без такой яркой детали, как *пешкурти кашидузи*. На фотографиях же бухарских евреек в платья с *пешкурта* одеты и женщины молодого возраста, и девушки (ФК РЭМ 8764 — 17689) (рис. 52), причем эти платья сохранялись у них в качестве праздничных и после того, как полностью исчезли из таджикского костюма. Пожилые бухарские еврейки еще помнят, как во времена их молодости (в 1950—1960-е гг.) на семейные праздники, прежде всего свадьбу, женщины наряжались в старинные платья с вышитой *пешкурта* (ПМА 2002). И до сих пор они встречаются среди семейных реликвий, однако датируются только дореволюционным временем. Сразу после революции местное золотошвейное производство, для которого необходимы были дорогостоящее сырье и богатый заказчик, пришло в упадок, закрылись мастерские, выполнявшие ценные вышивки шелком. И хотя впоследствии эти виды прикладного искусства возродились как фабричные отрасли и домашние промыслы, но за прошедшие несколько десятков лет мода поменялась настолько, что *пешкурта* уже не имели широкого спроса, поэтому они не вошли в ассортимент ни золотошвейев, ни вышивальщиц шелком⁶.

В конце XIX в. в городском костюме получила распространение отделка одежды декоративной строчкой, выполненной на швейной машине. На женских платьях с воротом в форме удлиненного треугольника она заменяла кант из ткани или вышитую тесьму и, несмотря на то что была не так нарядна, считалась модной, поскольку швейные машины тогда только начинали входить в обиход. Бухарские евреи стали прибегать к такому способу оформления одежды⁷ раньше, чем остальное население, и, возможно, благодаря им он возник и получил распространение в Средней Азии. Они первые овладели навыками шитья на швейных машинах, которые, как считается, были заве-

⁶ Они изготовлялись, например, мастерами Объединения народных мастеров «Усто» в Узбекистане, в мастерских аналогичных организаций в Таджикистане для фольклорных сценических костюмов, а также в качестве сувенирной продукции.

⁷ Таким способом начали оформлять также края вышитых изделий — *сюзани*, и, возможно, этим также могли заниматься бухарские евреи.

зены в Среднюю Азию именно ими, и в Бухаре, например, местные евреи составляли основное число портных, работавших на них⁸ [Сухарева 1966: 171; 1976: 76—77]. Бухарские еврейки также освоили швейные машины и принимали заказы на пошив платьев и отдельно — на отделку их декоративной строчкой. Вероятно, это была дорогостоящая работа, во всяком случае для мусульманского населения, так как большинство таджикских и узбекских платьев конца XIX—начала XX в., известных по музейным коллекциям, имеют лишь машинную отделку ворота и края подола, но сами обычно сшиты на руках. Платья же бухарских евреек, не только такого типа, но и с полосой *пешкурта* и воротником-стойкой чаще всего целиком сшиты на швейной машине. Со времени их появления в крае эта особенность стала, вероятно, типичной для платьев бухарских евреек, во всяком случае — верхних и тем более нарядных, в которых машинная строчка не только имела функциональное значение, но и поднимала престижность изделия.

Дольше всего в costume бухарских евреек сохранялись платья с воротником-стойкой. Их и сегодня иногда надевают поверх одежды европейского стиля матери и сестры жениха и невесты, что выделяет их среди других участников свадебных церемоний. Любопытно, что этот обычай сохраняется среди бухарских евреев, эмигрировавших из Средней Азии, представляя для них один из символов их этнической идентичности (ПМА 2002).

В таджикско-узбекском costume воротник-стойка был известен под названиями *ногай ёка* (узб.; ‘татарский ворот’), *казоки, ит ёка* (узб.; ‘собачий ворот’, ‘ошейник’), *бугмаки* (узб.; ‘давить’) [Сухарева 1982: 23; Писарчик 1979: 116; Рассудова 1978: 161], в которых отразилось и его происхождение, и отношение к нему местного населения. В Ташкенте платья с воротником-стойкой появились в 1880-х гг. в среде зажиточных торговцев и сначала вызывали осуждение пожилых людей, но постепенно распространились и среди других слоев населения [Бикжанова 1979: 134]. С начала 1890-х гг. их начинают носить в городах Бухарско-Самаркандского оазиса [Писарчик 1979: 116; Сухарева 1982: 22] и в Ферганской долине, хотя утвердились они здесь в массовом costume только в первой четверти XX в. [Люшкевич 1989а: 124; Рассудова 1978: 161] и тогда же вошли в моду и в Хорезме [Сазонова 1989: 92].

Действительно, среди таджикско-узбекских экспонатов дореволюционного времени в музейных собраниях такие платья представлены единичными экземплярами. Вместе с тем на фотографиях конца XIX—начала XX в., в частности, сделанных С. М. Дудиным в Коканде, Ан-

⁸ Такие портные именовались специальным термином *мошиндози* — ‘шьющий на машине’ [Абрамов 1993: 24].



Рис. 52. Женщина и девочка в платьях с вертикальным разрезом ворота *пешалья*, украшенным декоративной полосой *пешкурта*; у девочки она вышита шелком, у женщины — золотошвейная. 1980-е гг. Бухара. Фото F. Hordet (ФК РЭМ 8764 — 17689)

дижане, Самарканде в 1900—1902 гг., в них почти всегда одеты женщины из местных публичных домов (ФК РЭМ 46 — 97, 112, 116, 119—121; 48 — 323, 324, 338 и др.) (рис. 53), в costume которых, очевидно, новые модели получали распространение раньше, чем у остальных горожанок.

В Ташкенте и городах Ферганской долины их носили как верхние и нижние, надевая одновременно, или под верхним платьем с воротом *пешаля*; в Бухаре и других городах, входивших в ареал ее культурного влияния, в том числе моды, как, например, Нурата, до 1920-х гг. они оставались исключительно нижними [Люшкевич 1989а: 125; Писарчик 1979: 117].

У бухарских евреев платья с воротником-стойкой получили название «сарты» (ПИМА 2002). Этимология слова неясна, возможно, оно означает «сартовский», указывая на заимствование у сартов, хотя в еврейском costume они появились не позже, чем у остального городского населения, и, судя по материалам музейных коллекций и фотографиям, в конце XIX в., как и у женщин из публичных домов, бытовали достаточно широко. Правда, на снимках из Туркестанского альбома платья со стойкой не отмечены, но у замужних женщин, чьи портреты помещены в нем, вся грудь обычно закрыта тканью головного убора, скрывающего форму ворота. Однако на снимках 1880-х гг. и рубежа веков в них одеты девушки и женщины разного возраста (ФК РЭМ 49 — 8, 27—29; 5465 — 1) (рис. 50, 54, 70—72, 75), у которых они могут быть либо единственным (хотя, возможно, нижнее платье на некоторых снимках просто не видно), либо и верхним и нижним платьем. В качестве нижних их носили также под платьем с таким же воротом, или, как в девичьем costume, под верхним платьем с горизонтальным воротом. Последний вариант был типичен исключительно для бухарских евреек, поскольку в таджикско-узбекском costume платья с воротником-стойкой первоначально бытовали только в costume замужних женщин и лишь в 1920-х гг. стали появляться у девушек брачного возраста, а потом и у девочек [Сухарева О. А. 1982: 23], заменяя у них платья с горизонтальным разрезом ворота.

Кроме того, все известные по фотоматериалам конца XIX—начала XX в. и в музейных коллекциях платья со стойкой у бухарских евреек имеют планку с застежкой на пуговицы (с прорезными петлями) или кнопки. Вместе с тем в таджикско-узбекских платьях вертикальный разрез в это время еще не оформлялся планкой, а закрывался складкой, закладывавшейся посередине всего полотнища стана ([Рассудова 1978: 161; Сухарева 1982: 23]; ФК РЭМ 46 — 97; 48 — 338, 379), и только у ворота застеживался на пуговицы. Распространение планки с застежкой на кнопки или пуговицы, по музейным памятникам, происходит в таджикско-узбекских платьях уже в 1920-е гг., когда платья с воротником-стойкой получают массовое бытование и становятся в этот пе-



Рис. 53. Женщины из публичного дома. Самарканд. 1902 г.
Фото С. М. Дудина (ФК РЭМ 48 — 324)

риод одним из элементов национального таджикско-узбекского костюма, сохраняясь в этом качестве до 1940-х гг., пока не были окончательно вытеснены платьями на кокетке [Бикжанова 1979: 135].

Существовали различия и в оформлении стойки. У таджиков и узбеков оно со временем менялось: сначала ворот не имел отделки, по-

том его край и края разреза ворота стали отделять вшитой между двумя слоями ткани зубчатой каёмкой *дандона*, затем — полукруглыми фестонами *кунгра*, далее — оборкой *парпар* или *парпари тугри* с мелко заложёнными складками, наконец — оборкой из бантовых складок [Писарчик 1979: 116; Рассудова 1978: 161]. Все эти приемы были характерны для стойки нижних платьев, ее декоративно оформленный край специально приподнимали над стойкой верхнего платья, которую обычно делали прямой, в треугольном же вырезе ворота *нешаля* она была хорошо видна (ФК РЭМ 46 — 97; 48 — 338, 379). Однако у бухарских евреек, вероятно, из-за того что нижнее платье было не принято показывать в костюме, все эти способы не получили распространения, и стойку всегда делали без дополнительных деталей, что у остального городского населения во втором десятилетии XX в. считалось устаревшим и называлось «дехканской», то есть сельской, модой [Писарчик 1979: 117].

Примечательно, что у бухарских евреек платья *сарти* могли иметь вертикальный разрез с планкой не только спереди, но и сзади⁹. Современные информаторы объясняют это практическими соображениями: если пачкалась одна из сторон, то платье переворачивали задом наперед (свободный прямой покрой это позволял), что продлевало срок его носки (ПМА 2002). Таджики и узбеки к такому способу никогда не прибегали, считая это плохой приметой и даже опасным для человека (ПМА 1998). Возможно, у бухарских евреев не существовало таких представлений, хотя трудно допустить, что практика переворачивать платье изначально имела у них лишь утилитарное значение. Известно, например, что подобным образом носили аналогичные по покрою, но с горизонтальным разрезом ворота, свои традиционные рубахи проживавшие в Туркмении *джемишиды* — один из ираноязычных народов, основной массив которых расселен на северо-западе Афганистана и северо-востоке провинции Хорасан современного Ирана [Букиннич 1938: 119], с территорией которых, как отмечалось выше, связывают происхождение и бухарских евреев. По другим иранским народам (а также иранским евреям) сведения на этот счет в литературе отсутствуют. Тем не менее, учитывая ритуальное значение переворачивания (и выворачивания наизнанку) одежды в традиционной культуре разных народов, можно предположить, что у бухарских евреев этот обычай также возник неслучайно, но те семантические функции, которые он выполнял у них в отдаленном прошлом, были, очевидно, принципиально иными, чем в культуре других среднеазиатских народов.

⁹ Такие платья, датируемые 1930—1950-ми гг. и сшитые из фабричного атласа (одно, из белого, предназначено для праздника Йом Киппур), хранятся в коллекции Центра «Петербургская иудаика» (Санкт-Петербург), собранной в Самарканде в 2002 г.



Рис. 54. Бухарские евреи. 1902 г. Самарканд. Фото С. М. Дудина
(ФК РЭМ 49 — 8)

Платья с воротником-стойкой сохранялись у бухарских евреек не только как праздничные — в костюме, который они надевали по семейным торжествам, но и как религиозно-обрядовые. Именно такой фасон имеют все известные по музейным коллекциям и фотографиям конца XIX—первой половины XX в. платья, предназначенные для праздника Йом Киппур (РЭМ, кол. 11833 — 9, 10; 12095 — 13; 12351 — 7, 8) (рис. 55). Они сшиты из фабричных тканей — белого гладкого или узорного атласного шелка и из гипюровых материалов белого или кремового, бледно-розоватого цветов, отождествлявшихся, наравне с белым, с образом «белизны», которому должны были соответствовать еврейские одежды в этот Судный день, день очищения.

Вместе с тем следует полагать, что не форма ворота заставляла бухарских евреек считать такие платья «своими», сохранять на протяжении длительного времени и использовать как в повседневной, так и в ритуальной практике. Скорее всего, и треугольный ворот *пешаля*, и воротник-стойка имели второстепенное значение даже как маркирующие возраст или социальный статус признаки. Известны, например, еврейские платья смешанного типа, в которых стойка сочеталась с прямым разрезом ворота на груди, оформленным декоративной полосой *пешкурта*, как в платьях с воротом *пешаля* [Vokhara 1968: f. 4.9). Первостепенное значение имел общий силуэт — широкий, с длинными широкими рукавами, его современные информанты, независимо от места проживания, в первую очередь приводят в качестве отличительной особенности своих старинных платьев — *курти остин коло* (букв.: ‘платье с длинными рукавами’) (ПМА 1993—1994), не упоминая или уже не зная о той форме, какую имел или должен был иметь в них ворот.

Отмеченные выше особенности платьев бухарских евреек по крою и бытованию дополняет характер тканей, прежде всего тех, которые использовали для верхних платьев (собственно, только о них и дают наглядное представление музейные экспонаты и иллюстратив-



Рис. 55. Девушка в платье *сартти* из гипюра и в золотошвейной шапочке *туппи тос*. Коканд. Начало XX в. Из архива Н. Б. Пинхасовой

ные источники) и в которых черты этнокультурного своеобразия проявились не менее отчетливо, чем в тканях мужских верхних халатов.

Обычно нарядные варианты широких платьев с широкими прямыми рукавами, независимо от формы ворота, бухарские евреи шили из различных, но всегда ярких тканей. Это мог быть и ситец с крупным набивным цветочным узором (ФК РЭМ 49 — 28, 29), и разнообразные фабричные шелковые ткани (ФК РЭМ 49 — 8; РЭМ, кол. 11596 — 1, 2), широко применялись кустарные ткани — полушелковый *адрас* (РЭМ, кол. 12095 — 13; 11833 — 4, 5) и шелк *шойи*, гладкий и с абровым узором (ФК РЭМ 49 — 27; 5465 — 1; РЭМ, кол. 11833 — 2, 3, 8), атласные ткани (ФК РЭМ 5908 — 35; РЭМ, кол. 11596 — 2; [Bokhara 1968: f. 4.11]) (рис. 49, 50, 70, 71, 75), полушелковая полосатая ткань *бекасаб* (РЭМ, кол. 12095 — 11; 11833 — 6). Почти все они так или иначе использовались в женском костюме соседнего населения, но у бухарских евреев их применение не всегда совпадало с принятыми в конце XIX—начале XX в. в местной этнической среде традициями и предпочтениями.

Прежде всего отметим распространенность в платьях бухарских евреек шелковых, особенно чисто шелковых тканей. Несмотря на то что мусульманские представления о шелке не относились к женской одежде, все же чисто шелковые ткани не имели в ней широкого применения и даже в праздничном костюме, в основном свадебном, бытовали лишь среди наиболее состоятельных слоев городского населения. Безусловно, немаловажную роль играла высокая стоимость таких тканей. Однако, возможно, определенное значение имела история их появления в регионе, из-за которой отношение к ним сложилось как к «чужим». Так, если производство полушелковых тканей было издавна и широко освоено местными ткачами, то изготовлением чисто шелковых тканей здесь занимались преимущественно ирони, проживавшие в Бухаре и Самарканде [Сухарева 1962: 61—65; Люшкевич 1971: 48—49]. В конце XIX в. этим ремеслом стали овладевать таджики и узбеки, пройдя курс обучения у ирони, производство таких тканей началось в Маргилане, Коканде, Ходженте [Сухарева 1962: 64, 66], но в Бухаре и Самарканде ирони по-прежнему занимали в этой ремесленной отрасли основное место и считались ее родоначальниками.

Бытование шелка в костюме бухарских евреек, напротив, демонстрирует традиционность для них этого материала, не столько доступного, сколько излюбленного, и у каждой еврейки, даже бедной, обязательно должно было быть шелковое платье [Лозовская 1930: 202].

Предпочитаемыми в расцветке тканей бухарских евреек являлись красный различных оттенков (ФОКМ, кол. КП 5836, 8792, 8926) и желтый цвета. Платья из желтого шелка, тафты или атласа, гладкого или с жаккардовым узором, были широко распространены в их костюме ([Гулишамбаров 1913: 122]; ФОКМ, кол. КП 11244), тогда как в

узбекско-таджикском костюме желтые одноцветные ткани в прошлом никогда не использовались. Красный же цвет был характерен и для одежды таджиков, причем узбеки обычно приводят этот факт как главное различие между своей и таджикской одеждой (ПМА 1989; 2002; 2010), хотя часто он преобладал в узорах тканей, но цветовую гамму их не определял. В таджикской культуре особое отношение к красному цвету связывают с наследием зороастризма, в котором он символизировал огонь, солнце, жизнеутверждающее начало. В Персии после введения ислама красные одеяния (а также ярко-зеленые) отличали его противников — зороастрийцев [Бойс 1994: 111], но представления о том, что красный шелк, наряду с белым, является приносящим счастье, стойко сохранялись в персидской традиции [Книга персидских женщин 1912: 91]. Красный цвет был характерен также для нарядной одежды знатных еврейских женщин во времена царей Давида и Соломона — они носили красную обувь, пурпурные покрывала [Вейс 2000: 222]. «Вишневое платье», по крайней мере по сведениям начала XVII в., было типичным для евреев Персии, мужчин и женщин [Котов 1958: 91]. В нашу задачу не входит останавливаться подробно на семантике цветов в различных культурных традициях, и вряд ли можно однозначно определить истоки предпочтительного отношения к красному цвету в одежде бухарских евреев. Но, как видим, «причин» для этого, обусловленных их собственной историей и влиянием соседних народов, прежде всего иранских, у них для этого было достаточно.

Вместе с тем, если у таджиков красный цвет допускался в тканях для траурной одежды (у молодых в отдельных полосках хлопчатобумажных тканей *калами* и *алоча* (МНИУ, кол. 9 — 703—705, 731—739: коллекционная опись О. А. Сухаревой)), то у бухарских евреев исключался не только красный, но также коричневый и желтый, которые его «содержали»: коричневый получался из смеси красной и синей краски, в спектре желтого был красный оттенок. Отсутствие в расцветке этих цветов делало любую ткань, независимо от рисунка и качества, траурной. Так, ткань, называемая ими *чиги*, в черную полоску на белом фоне являлась траурной, но полоска красного или коричневого цвета уже делала ее праздничной (ПМА 2002). Причем хлопчатобумажными и с наличием черного в узорах должны были быть платья только у ближайших родственниц умершего (они носили их в течение года), остальные носили шелковые платья в синих или темно-зеленых тонах (ПМА 2002; 2010), тогда как у таджиков и узбеков в траурной одежде допускались исключительно хлопчатобумажные ткани¹⁰.

¹⁰ При этом и у тех и у других это были ткани с каким-либо рисунком, а не гладкокрашенные, характерные для траурного костюма, например, полукочевых узбеков (ПМА 1987) или киргизов (РЭМ, кол. 14 — 28: траурное платье из синей хлопчатобумажной кустарной ткани).



Рис. 56. Девушка в платье *сarti* из клетчато шелка и в золотошвейной шапочке *тutti tos*. Ташкент. Начало XX в. Из архива В. В. Кучерова

Особенностью тканей в платьях бухарских евреек можно назвать также преобладание среди них монохромных полшелковых и шелковых тканей фабричного и кустарного производства. Для женского кос-

тюза оседлых узбеков и, особенно, равнинных таджиков, напротив, характерными являлись ткани, орнаментированные разноцветным узором. Одноцветные ткани шли у них преимущественно на чехлы для матрасов *курпача* и одеял *курпа*, использовались как основа для свадебных вышивок *сюзани*. Яркость и многоцветность также определяли костюм бухарских евреев, но и гладкий шелк придавал ему не меньшую эффектность. Белые кустарные *шойи* и полупелюшковый атлас или фабричный жаккардовый шелк с белым узором на белом же фоне, из которых шили ритуальные платья, надеваемые на Йом Киппур (РЭМ, кол. 12095 — 13), всегда выглядели торжественно и одновременно нарядно благодаря блестящей фактуре шелка. В обычных нарядных платьях использовался шелк разных цветов. Одной из популярных тканей был шелк с переливчатым эффектом, достигаемым за счет разных по цвету нитей утка и основы. Его технологическая особенность позволяла им расширить палитру применяемых в нетраурной одежде тканей. Так, если зеленый цвет считался у них траурным, то шелк с зеленой основой, определявшей его колорит, но с малиновым утком, называемый *шохи ранги гардани кафтар* ('грудка голубя'), либо с желтым или розовым — *шохи тавлама* (букв.: 'изменчивый') [Турсунов 1974: 96] уже мог применяться в праздничных нарядах (РЭМ, кол. 12095 — 13).

Популярность шелка в женской одежде бухарских евреев выразилась и в использовании особой шелковой ткани, технологически отличной от известных в среднеазиатском шелкоткачестве, и единственной, в производстве которой они принимали непосредственное участие [Турсунов 1974: 98]. Это ткань *доройи*, распространенная также в районах ее бытования под названием *халель*, *халили*, которое местное население переводит как 'шатающаяся, нестойкая' (ПИМА 2010). Ее ткали из тонких нитей, полученных из неотваренной грежи путем сухой размотки коконов¹¹, благодаря чему ткань получалась тонкой, очень легкой, воздушной.

Обычно термин *доройи* в литературе соотносят с названием бытовавшей на Руси в XVI—XVII вв. ткани *дороги*, происхождение которой, в свою очередь, исследователи связывают с персидской тканью

¹¹ Как известно, коконная нить, выделяемая шелкопрядом, состоит из двух элементарных нитей-шелковин, образованных из фиброина – высокомолекулярного белкового вещества и окруженных тонким неравномерным слоем другого, тоже белкового, вещества – серицина. При запарке коконов происходило размягчение серицина, и коконная нить отделялась от коконов. При размотке коконов несколько коконных нитей складывались вместе и вновь прочно склеивались остатками серицина, образуя нить шелка-сырца, или грежу. При сухой размотке коконов клеевого состава не выделялось, и нить сохраняла мягкость.

дараи [Клейн 1925: 60—61]. В конце XIX в. *доройи* изготавливали в Маргилане, Коканде и Ходженте, несколько мастерских находилось в Китабе [Турсунов 1974: 98] и Бухаре [Сухарева 1962: 80—81]. Повсеместно она использовалась на женские головные платки — белые, гладкокрашенные, с набивным узором — *румоли калгаи* и орнаментированные способом перевязки — *бандан, гулбаст*. В последнем случае контуры узора предварительно обводили карандашом, затем прошивали ниткой и стягивали, а полученный «мешочек» крепко обматывали бумажными нитками — резервировали. При окраске раствор немного затекал под обмотку, и узоры приобретали расплывчатые очертания; отсюда второе название ткани — *абри бандан* [Сухарева 1962: 81—82].

В этой технике окрашивали и длинные полотнища тканей, типичными узорами для которых были желтые и белые круги и звездчатые фигуры на красном фоне. О том, что из них шили платья бухарские еврейки, свидетельствуют и музейные памятники [Bokhara 1968: f. 4.10], и фотографии конца XIX—начала XX в. в домашних альбомах бухарских евреев (рис. 57). Более того, известны еврейские платья из фабричного шелкового атласа в узкую коричневую или красную полосу на белом фоне с дополнительными узорами, нанесенными ручным способом желтой краской в технике *гулбаст* (РЭМ, кол. 11596 — 2)¹², — пример соединения в одной материи двух видов тканей (атласа и *халили гулбаст*), получивших у бухарских евреев наибольшую популярность и, вероятно, считавшихся у них «своими». Такие ткани датированы 1930-ми гг., когда бухарские евреи еще занимались красивым ремеслом и, вероятно, «доводили» фабричную ткань до нужного им вида в своих мастерских. В костюме же таджиков и узбеков ткани *халили*, орнаментированные таким способом, по утверждению информаторов и из Бухары, и из Самарданда, и даже из Маргилана, где находился основной центр их производства, никогда не использовали, и из них изготавливали только чехлы для матрасов *курпача* и одеял *курпа*, что подтверждают также материалы коллекций местных музеев (ПМА 2010).

Однако речь может идти, очевидно, о «благопристойных» горожанках, поскольку, например, на фотографиях С. М. Дудина 1900—1902 гг. платья из *халили* можно видеть на женщинах из публичных домов и танцовщицах (ФК РЭМ 48 — 323, 324) (рис. 53), в такое платье одета и одна из женщин на снимке из Туркестанского альбома (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00212), также, несомненно, принадлежащая к этой категории, так как позирует с открытым лицом.

На их одежду и одежду бухарских евреек шли еще некоторые виды тканей, не используемые в костюме других горожанок. Это отно-

¹² Другое платье (без номера) хранится в коллекции Центра «Петербургская иудаика» (СПб.).

силось прежде всего к атласам. Так, на фотографиях С. М. Дудина многие обитательницы публичных домов и танцовщицы одеты в атласные платья (ФК РЭМ 46 — 100, 119, 120, 123, 130; 48 — 293, 327 и др.), такие же платья — однотонные, полосатые, с абровым узором — носили и бухарские еврейки (ФК РЭМ 5908 — 35) (рис. 17, 49). В таджикско-узбекский костюм атлас входит преимущественно уже в 1930-х гг.¹³, причем чисто шелковый, известный под названиями *хонатлас* — ‘ханский’¹⁴ или *гулбара* и *чилвагар* (‘блистающий’) [Тренин 191: 12], подчеркивавшими изысканный вид, блестящую поверхность и особую ценность этой легкой и нежной ткани¹⁵. Но платья из него шили уже не традиционного туникообразного покроя, а с входившими в это время в моду выкройной проймой, плечевыми швами и на кокетке. Однако бухарские еврейки и позднее, выбирая материал для своих широких старинных платьев, отдавали предпочтение атласу — более тяжелому полушелковому либо шелковому с крупным полосатым или абровым рисунком. В собрании Бухарского музея, например, представлено несколько образцов выпускавшихся в ткацких артелях Маргилана уже в XX в. атласных абровых тканей, описания которых содержат пометку — «для одеял и рубашек еврейских женщин» (БГАХМЗ, кол. 3387/6, 3388/6, 3391/6, 3394/6—3398/6). Видимо, определенный ассортимент местных шелкоткацких фабрик был рассчитан специально на них.

В одежде и бухарских евреек, и женщин из публичных домов бытовали также необычные для местного стиля шелковые ткани с клетчатым узором *шохи катак* (ФОКМ, кол. КП 3097; БГАХМЗ, кол. 33653/9; ФК РЭМ 46 — 97) (рис. 56). Их производством занимались в Самарканде и городах Ферганской долины, но началось оно там только в последнее десятилетие XIX в. под влиянием фабричных тканей, и их узоры обычно повторялись в кустарных образцах. Однако у основного населения они применялись только в качестве подкладочного ма-

¹³ В эти годы выпуск чисто шелковых атласных тканей развернулся во многих ткацких артелях, образованных после революции в Узбекистане и Таджикистане. Впоследствии они заняли важное место среди изделий местных шелкоткацких фабрик, превратившись в самый популярный вид национальной ткани как таджиков, так и узбеков.

¹⁴ Под этим названием выпускаются современные абровые ткани атласного переплетения машинного производства, независимо от качества используемого волокна — натурального или искусственного шелка.

¹⁵ Согласно преданию, производство ханатласа началось в середине XIX в. по повелению кокандского правителя Худоярхана [Махкамова 1963: 15]. Его делали в Маргилане и Коканде, откуда продавали по всей Средней Азии. Но у узбеков и таджиков до революции он применялся лишь в бытовых предметах или в одежде все тех же женщин из публичных домов (ФК РЭМ 46 — 119, 120, 130).



Рис. 57. Женщина в платье *сарты* из кустарного шелка *халили*, орнаментированного способом *абри бандан*. Ташкент. Начало XX в. Из архива В. В. Кучерова

териала [Емельяненко 1990: 167—168], и даже в советское время клетчатые ткани не вошли в таджикско-узбекский женский костюм (ПМА 2010).

Таким образом, если использование некоторых видов тканей, особенности покроя, отделки в мужских халатах «роднили» бухарских евреев с элитарными кругами мусульманского общества, то в женских платьях (по тканям, по манере носить платья с воротником-стойкой в качестве верхних) аналогичная связь прослеживается между бухарскими еврейками и женщинами определенной категории. Возможно, она объясняется тем, что и те и другие, занимая, хотя и по разным причинам, особое социальное положение, не были скованы рамками тех правил и норм, которые регламентировали повседневную жизнь и костюм мусульманского населения, что позволяло им отступать от местных традиций или следовать каким-то «своим» традициям. Однако все же неясно, каким образом у бухарских евреек, редко покидавших свой квартал, и женщин из публичных домов могли возникнуть общие черты в костюме, и следует признать, что этот вопрос требует дополнительного и специального исследования, включая изучение данной субкультуры в Средней Азии. Как считают, публичные дома появились здесь после присоединения к России [Кушелевский: 464], но походили ли они на подобные заведения в России и из кого формировался их контингент, сведения отсутствуют. На фотографиях С. М. Дудина многие из обитательниц публичных домов изображены играющими на музыкальных инструментах или танцующими. Возможно, их функции были аналогичны тем, какие выполняли *бачи* — мальчики и юноши, владевшие разными видами исполнительского искусства и приглашавшиеся для увеселения мужских собраний¹⁶. Согласно нормам ислама, занятие музыкой, пением, танцами ради развлечения других считалось недостойным правоверного мусульманина, поэтому все, кто этим занимались, несмотря на востребованность их профессиональных навыков, представляли особую социальную группу, находящуюся вне устоев и стереотипов окружающего общества. И по этой причине оно допускало, и это даже считалось нормой, несоответствие их костюма¹⁷ общепринятым местным образцам.

Вместе с тем возникновение этих «несоответствий» могло быть связано с этническим или, вероятно, разноэтничным составом женщин из публичных домов, хотя конкретные данные о нем также отсутствуют. Нам приходилось показывать их фотографии, сделанные С. М. Дудиным, узбекам и таджикам разных городов, включая и те города, где он снимал. Но никто не признал в них «своих». Высказывали предпо-

¹⁶ Так, ханы держали певиц (*хафыз*) и танцовщиц (*уюнчи*), которые, как *бачи* у мужчин, участвовали в увеселениях женщин в их семьях [Кушелевский: 473].

¹⁷ *Бачи*, например, во время выступлений надевали одежду, похожую на женскую, сшитую из «женских», по качеству и расцветке, тканей, приплетали к волосам искусственные косички.

ложение, что это уйгурки, иранки, казашки (ПМА 2010), и, возможно, из представительниц этих этносов и формировался в значительной степени персонал таких заведений¹⁸. Так, например, известно, что в Баку действительно в этом занятии особенно «преуспевали» персиянки [Огородников 1878: 125], и не исключено, что в Средней Азии оно также входило в сферу их деятельности. Но и Кашгар, по свидетельству первого казахского этнографа и просветителя Чокана Валиханова, был широко известен своими публичными домами, так как женщины находились здесь «в выгодном положении» в домашнем и общественном быту, принимали «участие в удовольствиях своих мужей» [Валиханов 1985: 166, 168]. А поскольку между народами Восточного Туркестана и Средней Азии издавна существовали разносторонние и интенсивные связи [Чвырь 1990: 276], то присутствие уйгурок среди женщин публичных домов в среднеазиатских городах было вполне вероятно. Во всяком случае, представительницы разных этносов могли вносить в местный костюм некоторые элементы «своего» костюма, видоизменять его в соответствии с собственными этническими традициями. И, как можно предположить, аналогичные новшества (те или иные модели одежды, способ надевания, ткани и др.) могли проникать в костюм бухарских евреев в чем-то схожим путем, то есть через торгово-экономические контакты, которые бухарские евреи поддерживали с разными народами, в том числе с народами Восточного Туркестана и Ирана.

Отметим еще одну особенность бытовавших у бухарских евреев тканей, которую позволяют выявить имеющиеся источники. Речь идет об использовании в женских платьях тканей, типичных для мужских халатов. Так, например, из одного и того же кустарного шелка с крупным абровым узором шиты платье и мужской халат бухарских евреев, хранящиеся в собрании Музея Израиля [Bokhara 1968: f. 4.3, 4.12]. По музейным собраниям и фотографиям известны также еврейские платья из полушелковой плотной ткани в разноцветные полосы, изготовлявшейся в Карши, *алочаи каршиги* (РЭМ, кол. 11833 — 6), и из шелковой гиссарской *алочаи хосаги* (РЭМ, кол. 11833 — 7), которые обычно шли на халаты знатных и состоятельных таджиков и узбеков. Бухарские еврейки носили также платья из атласа в широкие полосы (ФК РЭМ 5908 — 35; [Bokhara 1968: f. 4.11]) (рис. 17, 49), характерно-

¹⁸ «В Бухаре и Коканде, хотя женщины вообще не отличаются примерной чистотой нравов, но вследствие внешней обстановки, запертые и окруженные ревнивыми стражами, ограничиваются гаремными интригами; публичных женщин там нет», — отмечал в 1858—1859 гг. Ч. Валиханов [Валиханов 1985: 167—168]. Хотя, как пишут авторы конца XIX—начала XX в., в то время этим ремеслом открыто стали заниматься и сартянки [Наливкины 1986: 236; Кушелевский: 464].

го, как отмечалось выше, для мужских халатов местных евреев (РЭМ, кол. 12095 — 4, 5; 12351 — 2; [Bokhara 1968: f. 4.11]; ФК РЭМ ф94 — 25). В костюме равнинных таджиков и оседлых узбеков в прошлом подобное «совмещение» было возможно в отношении простых хлопчатобумажных тканей, которые в равной степени могли идти на мужские рубахи, штаны, нижние халаты и женские платья, однако для полшелковых и шелковых тканей, тем более в праздничной одежде, оно было недопустимо. Строгая половая дифференциация в мусульманском обществе предопределяла ее выражение и в костюме, в котором тканям принадлежала важная и часто основная знаковая функция. У бухарских же евреев «мужские признаки» в женской одежде или наоборот отражали иную социокультурную традицию, во многом определяемую их религиозными представлениями и бытовым укладом, не знавшими столь резкого противопоставления положения мужчин и женщин, как в исламе.

Таким образом, платья бухарских евреек, несмотря на их внешнее сходство с платьями соседнего населения, обнаруживают целый ряд существенных особенностей. Они проявляются в манере ношения и отделке, сроках и социально-возрастной среде бытования, времени появления в них воротника-стойки и распространения фабричных тканей, в видах, расцветке и узорах используемых тканей. Все это позволяет рассматривать их как самобытный, если не по происхождению, то по форме бытования, вид одежды в традиционном костюме бухарских евреев конца XIX—начала XX в.

Халат

Менее всего известно о женских халатах бухарских евреек — одежде, аналогичной по покрою мужской и имеющей то же название *джома*, *чапон*. В отличие от женского таджикско-узбекского костюма большинства районов, они являлись у них преимущественно повседневной и домашней одеждой (ПМА 2002), которая быстро изнашивалась, делалась из не слишком нарядных и дорогих тканей и не входила в число предметов праздничного наряда, в котором обычно бухарские еврейки позировали на снимках конца XIX—начала XX в. и который долго хранили в семьях. Во всяком случае, в музейные собрания не попало ни одного халата бухарских евреек, тогда как в коллекциях по равнинным таджикам и оседлым узбекам они представлены широко и демонстрируют значительное разнообразие по покрою, локальным, сезонным, социально-статусным вариантам и другим особенностям. Подробно они описаны и в этнографической литературе [Широкова 1993: 51—53; Сухарева 1982: 31—34].

Среди иллюстративных материалов по бухарским евреям халаты встречены нами только на ранних снимках из Туркестанского альбо-



Рис. 58. Еврейские похороны. Самарканд. Туркестанский альбом. 1871—1872 г. (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00235)

ма — на женщинах, участвующих в обряде «оплакивания» покойного (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00235) и в *гаворрабандон* — обряде первого положения новорожденного в колыбель (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00260) (рис. 62), а также на некоторых участницах свадебных ритуалов, в том числе на двух женщинах, сопровождающих жениха и невесту (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00254—00258) (рис. 58, 69). На фотографии похоронного обряда халаты женщин опоясаны длинными кушаками из светлой ткани, что было принято делать в знак траура и в таджикско-узбекской традиции [Сухарева 1971: 80—85].

Внешний вид халатов также не демонстрирует каких-либо заметных особенностей у бухарских евреек: они просторного туникообразного покроя, нестеганные, только на подкладке или с тонким ватным слоем, сшиты из однотонных тканей, с полосатым или абровым узором. Причем халаты на некоторых участницах похоронного обряда довольно яркой расцветки. Обычай облачаться в нарядные одежды (но без украшений) в день похорон, а траурную надевать лишь на второй-третий день существовал и у соседних народов [Сухарева 1971: 84].

Однако привлекает внимание сам факт наличия и, по-видимому, привычности халатов в женском костюме бухарских евреек этого времени, то есть в самом начале 70-х гг. XIX в. и даже ранее — в период, который отражают фотографии Туркестанского альбома. По данным исследователей узбекско-таджикского костюма, горожанки, а в неко-



Рис. 59. Привод невесты в дом жениха. Самарканд. Туркестанский альбом. 1871—1872 (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00257)

торых районах и сельские жительницы стали носить халаты лишь в конце XIX—начале XX в. [Бикжанова 1979: 140; Люшкевич 1979: 126; Сухарева 1982: 40]. Еще в первой четверти XX в. в верховьях Зеравшана, например, халаты на вате *джома* надевали только девушки и девочки [Рассудова 1970: 29], поскольку в costume представительниц этих социально-возрастных групп новые виды и фасоны одежды входили обычно раньше. Обычной повседневной и праздничной верхней одеждой горожанок являлась *калтача* (*мунисак*), имевшая совершенно иной фасон (о ней речь пойдет ниже). В конце XIX в. она выходит из повседневного бытования и остается в качестве траурной или свадебной, но пожилые женщины и в первые десятилетия XX в. по праздникам или отправляясь в гости надевали *калтачу*, сохранившуюся у них со времен их молодости [Сухарева 1971: 84]. О позднем появлении халата в женском таджикско-узбекском городском costume свидетельствует также то, что он не являлся таким важным его компонентом, как в мужском, и не получил особых знаковых функций, которые маркировали бы социальное или семейное положение женщины [Сухарева 1979: 89].

Однако, как видим, халаты существовали в costume бухарских евреек значительно раньше, чем получили распространение среди других горожанок. На снимках из Туркестанского альбома в них одеты

как раз не молодые, а женщины средних лет и пожилые, костюм которых, как известно, более консервативен, чем молодежный. Неизвестно, являлись ли у них в это время халаты повседневной одеждой, но некоторые признаки использования их в качестве обрядовых иллюстративных материалов фиксируют, хотя в местном городском костюме обрядовые формы начинают складываться лишь с конца XIX в. [Сухарева 1982: 39]. Так, на фотографии с изображением сцены заключения брачного договора *кетубо* (бух.-евр.) пожилая женщина, сопровождающая молодых, одета в халат, аналогичный мужскому с тонким ватным слоем, из ткани с ярким абровым рисунком, опоясанный, как и траурный, кушаком, но только темного цвета, возможно красного (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00254) (рис. 69). У соседнего населения подобная особенность костюма женщин, выполнявших аналогичную функцию в свадебных церемониях, исследователями не отмечена, и, возможно, она сохранилась только у бухарских евреев, отражая некие архаические представления, связанные с ролью таких женщин в традиционной свадебной обрядности.

О времени и истоках появления халатов у бухарских евреев нельзя сказать что-либо определенное¹⁹. Вполне вероятно, халаты сохранялись у них с тех пор, когда различия в мужской и женской одежде еще не были достаточно выражены — универсальность одежды для обоих полов. О. А. Сухарева определяет как глубоко архаическую черту [Сухарева 1979: 89—90]. Вместе с тем, когда в конце XIX в., судя по иллюстративным источникам, халаты у них выходят из бытования, во всяком случае, уже не являются элементом нарядного костюма, в котором обычно принято позировать на фотографиях, они распространяются в таджикско-узбекском женском костюме и заменяют в нем *калтачу*.

Однако *калтача* имеет более позднее происхождение, чем халат, и появляется в костюме уже в результате половой дифференциации [Сухарева 1979: 89]. Поэтому существование халатов, подобных мужским, у бухарских евреев раньше, чем этнографические источники фиксируют их в таджикско-узбекском женском городском костюме, свидетельствовало о том, что у них халаты сохранялись с незапамятных времен. Вытеснение халата *калтачой* у бухарских евреев так и не завершилось окончательно, оба вида одежды в XIX в. бытовали одновременно, хотя *калтача* — несколько дольше, и в конце XIX—начале XX в. она еще входила у них в праздничный костюм.

¹⁹ Не представляется возможным найти аналоги ему среди предметов верхней женской одежды народов Переднего и Ближнего Востока, виды которой были крайне немногочисленны (у многих их не было вовсе), хотя и известно, что у хазарейцев в Ираке в женском костюме бытовали халаты, аналогичные мужским [Народы Передней Азии 1957: 116, 527].

Учитывая последовательность смены видов верхней женской одежды, а также проводя аналогию с эволюцией ее в еврейском костюме, можно предположить, что появление халата в конце XIX в. у таджичек и узбечек также не было для них совсем новым явлением. Очевидно, некогда халат входил и в их костюм, но в процессе формирования в нем «женских признаков» он уступил свое место такой специфически женской одежде, как *калтача*. В конце XIX—начале XX в. халаты, переживающие период вторичного распространения, вытеснили *калтачу* и до 1940-х гг. бытовали у горожанок и как повседневные, и как праздничные [Сухарева 1982: 34]. У бухарских же евреек, наоборот, они исчезли и стали восприниматься как признак «отсталости» (ПМА 1993—1994). Этим объясняется отсутствие женских халатов в музейных коллекциях и среди семейных реликвий бухарских евреев, а также каких-либо упоминаний о них в литературе.

Отметим, что предложенная версия истории халата в женском городском костюме находит аналогии в истории мужского камзола, рассмотренной выше. В обоих случаях бухарские евреи выступают как хранители реликтовых видов, по каким-то причинам утраченных окружающим населением и переживающих у них в конце XIX—начале XX в. свое второе рождение. Неоднократность подобного явления, с одной стороны, позволяет видеть в нем одну из закономерностей в развитии бухарско-еврейского костюма, с другой — дает дополнительные данные для исследования городского костюма равнинных таджиков и оседлых узбеков.

Калтача

*Калтача*²⁰ отличалась от халата отсутствием воротника и ластовиц, глубоким овальным вырезом на груди и собранными под рукавами в густые сборки боковинами, подчеркивающими линию талии; их шили на подкладке, зимние варианты подбивали тонким слоем ваты²¹. Существовали *калтачи* и без сборок под рукавами — *пешво* [Сухарева 1982: 34], однако по материалам источников у бухарских евреев они не выявлены.

²⁰ Под этим термином данный вид одежды был известен преимущественно в Бухарском оазисе, им пользовались и бухарские евреи независимо от мест проживания. В других районах обозначался также *мунисак*, *мурсак*, *мисак* и др. [Широкова 1993: 48].

²¹ Подробно описание покроев, их эволюцию и локальные варианты *калтачи* см.: [Сухарева 1982: 34—35; Люшкевич 1989: 126—127; Бикжанова 1960: 47—53; Широкова 1976: 71—76; Сазонова 1979: 94—95; Рассудова 1983: 165—167].



Рис. 60. Еврейка Сипара. Самарканд. Туркестанский альбом. 1871—1872 (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00097)

В Средней Азии *калтача* считается старинной одеждой, сложившейся, как и халат, в результате эволюции нераспашной рубахи [Сухарева 1982: 41]. В XIX в. ареал ее распространения охватывал в основном районы с городским таджикским и узбекским населением [Сухарева 1979: 89], включая города, в которых проживали и бухарские евреи. Однако сведения о бытовании у них *калтачи* (как и халата) в литературе отсутствуют. Более того, такие специалисты по истории одежды узбеков и таджиков, как О. А. Сухарева и Ф. Д. Люшкевич, особо отмечают, что они *калтачи* не носили [Сухарева 1979: 92; Люшкевич 1989а: 127].

Вместе с тем *калтачи* в костюме бухарских евреек представлены и на фотографиях из Туркестанского альбома (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00097, 00256, 00260, 00261) (рис. 60—62), и на снимке 1880-х гг. (ФК РЭМ 8764 — 17689) (рис. 52), хранятся в музейных коллекциях (РЭМ, кол. 8762 — 23963; 12351 — 6; [Vokhara 1968: f. 4.7]). Одна из них (РЭМ, кол. 8762 — 23963) (рис. 63) была приобретена в Самарканде сотрудником московского Музея народоведения С. П. Преображенским в 1926 г., когда О. А. Сухарева уже начинала вести здесь свою этнографическую работу, и ткань — кустарный шелк в узкую темно-синюю и зеленую полосу характерной «еврейской» расцветки, о чем упоминалось при рассмотрении тканей в мужских халатах, со всей определенностью указывает на ее этническую принадлежность. Но ошибочность выводов исследователей объяснима: они не занимались специально и углубленно изучением бухарско-еврейского традиционного костюма и когда собирали полевые материалы по другим народам, бытование *калтачи* у бухарских евреек было уже ограниченным и отличалось от того, как их носили и по какому поводу надевали женщины соседнего населения.

Различия, очевидно, стали складываться в начале XX в. На фотографиях из Туркестанского альбома в *калтачу* одеты женщины разного возраста в жанровых сценах и даже девушка на одном из портретных снимков (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00097) (рис. 60). *Калтача*, по-



Рис. 61. Девичник. Самарканд. Туркестанский альбом. 1871—1872
(LC-DIG-ppmsca-09951 — 00256)

видимому, являлась у бухарских евреек в 1860—1970-х гг. одним из основных видов верхней одежды, как и у остальных горожанок, которые носили ее и дома, и отправляясь в гости, и в праздники [Сухарева 1982: 36; Бикжанова 1979: 138; Рассудова 1983: 166, 169]. Остается неясным, с какого возраста у них полагалось носить эту одежду. В Бухаре и Самарканде, у мусульманского населения, например, еще в последние десятилетия XIX в. первый *мучал*, *мулджар* девочки, то есть достижение 12-летнего возраста (летоисчисление по двенадцатилетнему животному циклу), после чего она считалась на выданье, сопровождался обрядом *калтачапушон*: пожилая женщина, прожившая долгую и счастливую жизнь, впервые надевала на нее *калтачу*, символически передавая ей через это действие свою благополучную судьбу [Сухарева 1982: 39—40; Люшкевич 1989а: 127]. Неизвестно, существовал ли такой обряд у бухарских евреек в связи с *бат-мицва* — совершеннолетием девочки по еврейской традиции, наступавшим приблизительно в этом же возрасте, но девушки у них начинали носить *калтачу*, несомненно, не раньше этого срока.

В последние десятилетия XIX—начале XX в. *калтача*, изготовленная из дорогого шелка, узорных тканей, по-прежнему являлась у бухарских евреек элементом выходного костюма, но, насколько позволяют судить иллюстративные материалы, уже только замужних



Рис. 62. Пеленание в люльке (обряд *гаворрабандон*). Самарканд. Туркестанский альбом. 1871—1872 (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00260)

женщин (ФК РЭМ 8764 — 17689) (рис. 52). В эти годы и в узбекско-таджикском костюме бытование *калтачи* постепенно начинает ограничиваться возрастными рамками. В Самарканде, а несколько позднее и в Бухаре, реже стал выполняться обряд *калтачанушон*, а если и проводился, то девушка совсем не обязательно в дальнейшем носила *калтачу* [Сухарева 1982: 39]. Однако из нарядного выходного костюма она выходит, сохраняясь в этом качестве только у пожилых женщин [Сухарева 1971: 84], и формируется как обрядовая одежда — сначала свадебная, а затем траурная. Так, ее включали в число подарков от семьи жениха невесте в день помолвки, и новобрачная, переехав в дом мужа, надевала ее на следующий день после свадьбы, когда проводился обряд *рубинон* — ‘смотрение лица’ новобрачной [Бикжанова 1979: 138—139; Рассудова 1983: 165—166]; в Самарканде молодуха *келин* носила *калтачу*, накинув ее на голову, до рождения первого ребенка, все это время закрываясь ею от свекра и деверей [Сухарева 1982: 38].

Однако о подобном использовании *калтачи* у бухарских евреек сведений нет. На известных фотографиях конца XIX—начала XX в. у молодых недавно вышедших замуж женщин верхней одеждой служит камзол, как и у сопровождающих их родственниц (ФК РЭМ 12352 — 1) (рис. 66). Но и в качестве траурной одежды *калтача* не получила у них такого значения, как в таджикско-узбекском городском костюме, в котором эту функцию она выполняет до настоящего времени ([Суха-

рева 1982: 39]; ПМА 2010). В них ходили на похороны и поминки, *калтачей* накрывали тело умершей женщины на погребальных носилках и отдавали потом *мурдашу* — женщине, которая обмывала и готовила тело к захоронению [Сухарева 1982: 36, 37, 40; Бикжанова 1979: 139, 140]. В Самарканде родственницы покойного в день похорон надевали *калтачу* из ярких и нарядных тканей, чем выделялись среди пришедших на похороны, и носили ее в течение первых трех дней траура, а позже — когда шли на поминки по недавно умершему в другие семьи [Сухарева 1982: 37]. Здесь и сегодня в приданое невесты обязательно должно входить два-три *мунисака* (местное название *калтачи*) из нарядных шелковых тканей в синих, траурных, тонах (ПМА 2007).

У бухарских евреев по этому поводу известно только, что *калтачу* надевали ближайшие родственницы, проживавшие с покойным в одном доме, и оставались в ней в течение первых семи траурных дней, когда не должны были покидать помещение, общаться с окружающими. Эти сведения приведены С. П. Преображенским в отношении приобретенной им в Самарканде в 1926 г. еврейской *калтачи* (АРЭМ, ф. 5, оп. 4, д. 227, л. 1, 2). Но из современных информантов — бухарских евреев об этом могли вспомнить лишь немногие очень пожилые люди, относя такой факт к давно ушедшим временам и считая, что совсем не обязательно в данном случае должна была использоваться *калтача* или вообще какая-то специальная верхняя одежда (ПМА 1993—1994).

Таким образом, весьма вероятно, что стадию старушечьей одежды и обрядовой одежды в свадебных ритуалах у бухарских евреев *калтача* миновала или прошла значительно незаметнее, чем у соседнего населения. В траурном же костюме «задержалась» немного дольше, но в качестве одежды для узкого круга родственниц умершего в короткий обозначенный период и только внутри дома, а не получила «публич-



Рис. 63. *Калтача* бухарской еврейки. Приобретена С. П. Преображенским в Самарканде в 1926 г. (РЭМ, кол. 8762 — 23963)

ного» распространения, как у таджиков и узбеков, поэтому сторонние наблюдатели, включая этнографов, и не могли увидеть бухарских евреек в *калтаче*.

Сравнительно быстрое исчезновение *калтачи* из костюма бухарских евреек вряд ли можно объяснить только распространением среди них в конце XIX в. камзола и затем одежды европейского фасона. Определенную роль сыграло то, что в прошлом верхняя распашная одежда, по-видимому, вообще имела в их costume второстепенное значение, без нее многие обходились и в повседневной жизни, поддевая под платье в холодную погоду, как, например, остальные бухарки, стеганую короткую рубашу на вате *гунпича* [Люшкевич 1989а: 127], и в праздничных ситуациях. На фотографиях разного времени видно, что праздничный костюм часто ограничивался широким, туникообразного покроя, платьем из дорогих нарядных тканей и характерным головным убором. Обязательности какой-либо верхней распашной одежды не требовал ни свадебный костюм бухарских евреек, как у таджичек и узбечек, у которых в прошлом это была *калтача*, а в настоящее время — длинный безрукавный камзол — *камзулча*, *нимча*, ни тот, что полагалось носить в религиозные праздники. Поэтому, выходя у них из бытования в начале XX в., *калтача*, как и рассмотренный выше халат, не проходила традиционных для эволюции аналогичной одежды соседнего населения стадий — использования ее в качестве старушечьей или специфически обрядовой одежды, а просто заменялась другими видами, входившими в моду. Не случайно *калтачи* бухарских евреек представлены в музейных коллекциях немногочисленными экземплярами, они значительно реже, чем платья, встречаются среди семейных реликвий и совсем не попали в поле зрения исследователей среднеазиатского костюма. Вероятно, уже в 1920—1930-х гг., к которым относятся наблюдения и заключение О. А. Сухаревой об отсутствии у бухарских евреек *калтачи*, этот вид одежды сохранялся у них исключительно в домашнем ритуальном costume, а в 60—70-х гг., когда собирала полевые материалы об одежде населения Бухарского оазиса Ф. Д. Люшкевич, он был уже почти совсем забыт.

Камзол

Несмотря на то что в женском таджикско-узбекском городском costume, в отличие от мужского, камзол получил самое широкое распространение и к началу XX в. стал почти единственным видом женской верхней одежды, вытеснив из выходного костюма горожанок молодого и среднего возраста туникообразного покроя халат и *калтачу* (*мунисак*) [Сухарева 1982: 56], на фотографиях бухарских евреек он встречается редко и немногочисленными экземплярами представлен в



Рис. 64. Бухарские еврейки с детьми. 1902 г. Самарканд. Фото С. М. Дудина (ФК РЭМ 49 — 11)

музейных коллекциях. Источники демонстрируют у них в основном камзолы одного фасона (в отличие от разнообразия мужских камзолов) — с зауженным в талии и расклешенным книзу силуэтом, с «шалевым» отложным воротником и застежкой на пуговицы с воздушными петлями, с прямыми неширокими (15—16 см) рукавами и прорезными карманами. Воротник выкраивали из той же или другой ткани, часто бархата, в камзолах молодых женщин по бархату выполнялась вышивка металлическими и шелковыми нитями. На снимках конца XIX—начала XX в. в камзол одеты женщины преклонного возраста (РЭМ, кол. 49 — 12, 13) и средних лет (РЭМ, кол. 49 — 11; 12352 — 1), девочка 8—10 лет (РЭМ, кол. 49 — 11) (рис. 20, 64—66). Некоторые экземпляры камзолов в музейных коллекциях, несмотря на то что принадлежат собраниям разных музеев, имеют совершенно одинаковый фасон и сшиты из одной и той же ткани — узорного жаккардового шелка с ярко-желтыми полосами на насыщенного розового цвета фоне (РЭМ, кол. 11083 — 12; [Vokhara 1968: f. 4.8]), что демонстрирует особую популярность этой ткани у бухарских евреек. Однако они использовали и одноцветные ткани, причем их качество и расцветка не зависели от возраста женщины. Так, на одной из известных фотографий (ФК РЭМ 49 — 11) (рис. 64) можно видеть, что у женщины и сто-



Рис. 65. Бухарские евреи. Начало XX в. Ташкент. Из архива автора

ящей рядом с ней девочки камзолы из темного, возможно черного, сатина или шелка, на другой (ФК РЭМ 49 — 12) — пожилая женщина в камзоле из бархата в широкие полосы контрастных цветов. Яркие ткани вообще были более характерны для камзолов бухарских евреек,



Рис. 66. Семейство Мошеевых-Календаревых. 1905 г. Бухара (?)
(ФК РЭМ 12352 — 1)

чем соседнего населения, хотя там также шили нарядные женские камзолы из кустарного и привозного шелка, бархата и парчи, но, по крайней мере в Бухаре, по материалам Ф. Д. Люшкевич, яркая расцветка представляла одну из особенностей камзолов именно местных евреек [Люшкевич 1989а: 132].

Особенностью камзолов бухарских евреек Ф. Д. Люшкевич называет также сильно расклешенный покрой. Однако это может служить их отличительной чертой лишь в поздний период бытования. Так, О. А. Сухарева, рассматривая эволюцию камзола в женском самаркандском костюме, отмечала, что первоначально его выкраивали так, что он плотно охватывал талию, а полы делали широкими, и они ниспадали фалдами; но в конце первого десятилетия XX в. камзолы стали менее прилегающими и менее расклешенными, а в 40-х гг. спинку кроили уже прямой и лишь немного вынимали бока [Сухарева 1982: 56]. Эти и другие, различные по времени и месту бытования, варианты данного вида одежды у таджиков и узбеков широко представлены в музейных коллекциях, этнографы имели возможность изучать их достаточно длительное время, поскольку, почти выйдя к середине XX в. из бытования в городах, они сохранялись в отдаленных районах, в костюме пожилых женщин или в их памяти [Рассудова 1983: 167—168; Сухарева 1982: 56—57]. Таким образом, по фасону камзолы бухарских

евреек соответствовали только тем, которые были в моде, в самом начале их распространения у соседнего населения, причем появились у них раньше, на что указывает ряд обстоятельств.

Отсутствие камзолов на фотографиях бухарских евреек из Туркестанского альбома не позволяет отнести их к старинным для них видам одежды. Однако если в Бухаре, по материалам Ф. Д. Люшкевич, камзол появился только в 1920—1930-х гг. [Люшкевич 1989а: 131], то у местных евреек камзолы, известные по музейным коллекциям и фотографиям, датируются концом XIX—началом XX в. Как видно на снимках С. М. Дудина, в конце XIX в. камзол носили у них представительницы разных возрастных групп, тогда как у таджиков и узбеков в это время он только появлялся и был распространен в costume лишь молодых замужних женщин [Рассудова 1983: 167; Сухарева 1982: 56]. Кроме того, по данным О. А. Сухаревой, в Самарканде шалевидный отложной воротник на женских камзолах появился только в конце первого—начале второго десятилетия XX в. [Сухарева 1982: 57], но на камзолах евреек, запечатленных на фотографиях С. М. Дудина, он уже имеет такую форму. Это предполагает либо неточность в сведениях О. А. Сухаревой, что трудно допустить, учитывая длительное и тщательное изучение ею именно самаркандского костюма, либо то, что на камзолах бухарских евреек он появился раньше, как, вероятно, и сам камзол.

Одновременно обращает на себя внимание следующий факт. На сделанных С. М. Дудиным фотографиях женщин из публичных домов, к которым мы уже обращались, камзол и его варианты — полукамзол *нимча* укороченного силуэта с короткими, до локтя, рукавами и безрукавка *камзулча* показаны как самый популярный вид верхней одежды (ФК РЭМ 46 — 97, 112, 116, 120—130; 48 — 323, 327, 337, 342 и др.). Они сшиты из различных тканей, имеют разный фасон, что демонстрирует существование их в costume женщин данной категории на протяжении достаточно продолжительного срока.

Однако, несмотря на многие параллели, отмеченные выше в их одежде и одежде бухарских евреек (в платьях и тканях), которые могли возникнуть под влиянием одних и тех же этнокультурных традиций, происхождение камзола у последних все же, по-видимому, имело несколько иную историю. У них камзол появился под влиянием общей моды на данный вид одежды в конце XIX в.²² и также пришел из мужского костюма, но — самих же бухарских евреев. Вспомним, что некоторые виды еврейских мужских камзолов, рассмотренные выше, имели тот же силуэт — приталенный и расклешенный в подоле, какой

²² Хотя в истории средневекового женского, как и мужского, костюма народов Средней и Передней Азии также известна одежда приталенного силуэта и более сложного, чем туникообразный, кроя [Лобачева 1989: 19—25].

был характерен и для камзолов бухарских евреек. Вероятно, по этой причине в их костюме не появился полукамзол *нимча* более прямого силуэта, распространившийся в таджикско-узбекском городском костюме в начале XX в. и являвшийся принадлежностью исключительно женского гардероба [Сухарева 1982: 57]. И безрукавки *камзулча* длинной до бедер имели у них такой же, как в камзолах, приталенный и расклешенный книзу покрой, шалевидный воротник или треугольный вырез на груди. По данным О. А. Сухаревой, они вошли в моду позднее *нимча* и не ранее 20-х гг. [Сухарева 1982: 57], тогда как на бухарских еврейках их можно видеть уже на фотографиях С. М. Дудина 1902 г., причем на пожилых и молодых женщинах (ФК РЭМ 49 — 12, 13) (рис. 20)²³. Схожесть конструктивных особенностей кроя, одинаковая «расклешенность» свидетельствуют о прямом родстве безрукавок бухарских евреек с камзолами соответствующего фасона. Безрукавки иных фасонов, которые, сменяя по времени друг друга, существовали в таджикско-узбекском костюме — вначале просторные, закрытые до горла и со стоячим воротником, затем короткие и прилегающие и, наконец, совсем короткие и плотно охватывающие грудь [Сухарева 1982: 57], — у бухарских евреек, по-видимому, так и не получили распространения.

В послереволюционный период безрукавки стали выходить у них из употребления, хотя в костюме многих народов Средней Азии утвердились довольно прочно и долго являлись необходимой частью костюма горожанок [Сухарева 1982: 57]. Наши информаторы в Самарканде, например, вспоминали, что во времена их молодости (60—70-е гг.) безрукавку должна была носить девочка, как только у нее начинала оформляться грудь, а замужней женщине любого возраста неприлично было находиться без нее не только на улице, но и дома (ПМА 2010).

У бухарских евреек такую долговечность получил камзол, причем сохранив свой первоначальный силуэт. «Расклешенность» была характерной и для камзолов, фасон которых сформировался у них в советское время и которые еврейки Самарканда, например, продолжали носить на протяжении всего XX столетия²⁴. Правда, они стали отрезными по талии и с тремя встречными складками сзади, что придавало подолу особую «фалдистость». Их шили из зеленого, василькового, черного плюша, такой же тканью обтягивали пуговицы на застежке (с навесными петлями) и пришивали их на талии в начале складок в качестве декоративного элемента (РЭМ 11567 — 1). В XX в. камзолы

²³ На фотографиях первых десятилетий XX в. из семейных архивов многие бухарские еврейки позируют в *камзулча*.

²⁴ Евреи Самарканда среди бухарских евреев других локальных групп были известны как «культурные», то есть строго соблюдающие религиозные правила и традиции [Емельяненко 2008: 179—180].

среди бухарских евреек бытовали уже не повсеместно, в Маргилане и Бухаре, например, их к середине XX в. носить перестали (ПМА 2002), в чем проявилось углубление культурных различий в развитии локальных групп бухарских евреев на протяжении последнего столетия [Емельяненко 2008: 179—180]. Но еврейки Самарканда считали их типичными для своего костюма. Камзол входил у них в состав приданого, в нем было принято ходить в гости, его надевали по праздникам не только пожилые, но и молодые замужние женщины, а эмигрируя и покидая Среднюю Азию в 1990-х гг., многие из них забирали такой камзол с собой (ПМА 1993—1994).

Как показывают наши материалы, подобное отношение и стойкость сохранения в костюме бухарских евреев не были свойственны видам одежды, заимствованным ими у соседнего населения в позднее, этнографическое, время. Все отмеченные выше «архаизмы» имели более раннее происхождение, уходящее своими корнями в историческое прошлое среднеазиатского, и прежде всего бухарского (в широком территориально-культурном значении) и персидского костюма. Вряд ли камзол, появившийся у бухарских евреек только в конце XIX в., стал исключением. Однако если принять предложенную версию о его заимствовании из собственного мужского костюма, в котором он, как было показано, представлял старинное и «национальное платье», то стойкость его бытования в женском костюме становится понятна — он сохранялся как типичный и имеющий глубокую традиционность для них вид одежды, хотя и получивший продолжение «по женской линии».

Паранджа

Паранджа, распространенная среди городского узбекско-таджикского населения, входила и в состав костюма бухарских евреек. Она представляла в Средней Азии самобытный вид одежды, принципиально отличаясь по форме и происхождению от подобных по назначению видов одежды женщин мусульманского Востока разного времени [Лобачева 1996: 79—83; Сухарева 1982: 47—48], и, безусловно, была заимствована бухарскими евреями из таджикско-узбекского костюма. Ни религия, ни традиции древнего еврейского костюма не требовали, чтобы еврейки скрывали от посторонних лицо и фигуру. В библейские времена прозрачным покрывалом прикрывали лицо лишь знатные еврейки ([Вейс 2000: 225]; Быт. 24: 65), что имело для них и практический (защита лица от солнца), и статусный смысл. На мусульманском Востоке существовали разные виды верхней женской одежды, предназначенной для выхода на улицу и закрывающей женщину в соответствии с нормами исламской этики, но они не являлись обязательными



Рис. 67. Группа взрослых и детей на улице в еврейском квартале Бухары. 1927 г. Фото Ф. А. Фиельструпа (ФК РЭМ 4598 — 1)

для проживающих там евреек. Описывая костюм персидских евреек (начало XVII в.), Ф. Котов, например, отмечал, что «лица они не закрывают» [Котов 1958: 91], а в Еврейской энциклопедии по этому поводу сообщается, что в Персии еврейкам специально запрещалось закрывать лицо покрывалом, подобно персиянкам [ЕЭ. Т. 12: 460]. Однако, несмотря на то что в халифате особые ограничения или «отличительные знаки» для женского костюма иноверцев не предусматривались, они могли возникнуть локально и по мере развития исламской символики в бытовой культуре, в частности в одежде. Так, у таджиков и узбеков в XIX в. подобным символом являлась чалма и, соответственно, ее запрещалось носить представителям иных конфессий, хотя в других мусульманских странах она могла отличаться лишь по цвету; в Персии это нашло отражение в женском костюме, в котором *чадра* (*чадор*) приобрела особое значение религиозного символа.

Вместе с тем то, что в Средней Азии паранджу разрешалось носить женщинам иного вероисповедания, может служить одним из подтверждений предположения специалистов по среднеазиатскому костюму, что знаком принадлежности к исламу и обязательной деталью уличной одежды городских мусульманок она стала сравнительно поздно [Сухарева 1982: 49; Лобачева 1996: 90; Бикжанова 1979: 141]. Местное мусульманское общество допускало различные варианты женского уличного наряда, особенно если они были освящены традицией. Представительницы кочевых народов, например, приезжая в города,



Рис. 68. Бухарская еврейка в парандже. 1920-е гг. Самарканд. Из собрания Туземно-еврейского музея в Самарканде (АПИИ, ф. 12, оп. 3, д. 14, л. 87)

где религиозные устои были наиболее строги и консервативны, тем не менее специально не закрывали лица или прикрывались привычными для них накидками, среднеазиатские цыганки хотя и носили паранджу, но без лицевой занавески *чачван*, сплетенной из черного конского волоса. Вероятно, даже на последних этапах своего существования, включая период после присоединения Средней Азии к России, когда стало принято особенно подчеркивать связь паранджи с исламом [Сухарева 1982: 49], местное население не воспринимало ее исключительно с точки зрения религиозной этики. Этим объясняется, вероятно, не только возможность, но и продолжительность бытования паранджи в еврейском костюме. После революции лишь в результате специальных административных мер, в том числе указа от 1 марта 1928 г., запрещающего ходить в парандже, бухарские еврейки, как и мусульманки, стали отказываться от ее ношения [Кеслер 1930: 73]. Но до этого времени они носили паранджу не только на городских улицах, но и в своих кварталах, правда, не всегда закрывая лицо *чачваном* — волосистой сеткой, которую закидывали наверх (ФК РЭМ 4598 — 1; 5378 — 1; АПИИ, ф. 12, оп. 3, д. 14, л. 87) (рис. 5, 67, 68), паранджа сохранялась у них также в составе приданого, и в некоторых семьях до сих пор среди домашних реликвий можно встретить совершенно новые, не бывшие в употреблении паранджи (ПМА 2002).

Вместе с тем нельзя прямо соотносить существование у бухарских евреек паранджи с женским затворничеством, которое считается одной из причин ее появления и особенностей бытования в таджикско-узбекском костюме [Сухарева 1982: 48; Широкова 1993: 60—61]. Затворничество женщин, разъединенность мужской и женской бытовой культуры, какими они выступают в организации соседних им мусульманских обществ, не были свойственны бухарским евреям. И хотя в силу сохранившихся патриархальных отношений у них существовала половозрастная дифференциация в социальной и семейной сферах, тем не менее еврейки, находясь в своих кварталах, не закрывали лица перед мужчинами, планировка еврейских домов не предполагала их разделения на женскую и мужскую половины, а раздельно мужчины и женщины сидели только за поминальным столом (ПМА 1993—1994; 2002).

В этнографической литературе обычай закрывания женщины рассматривается также в связи с традициями института избегания, уходящего корнями в эпоху первобытно-общинных отношений, и с реликтами древних верований среднеазиатско-иранского мира — различного рода покрывала и накидки служили для женщины магической защитой, необходимой ей как продолжательнице рода [Лобачева 1996: 86—89]. В узбекско-таджикской традиции это проявлялось прежде всего в свадебных ритуалах, сопровождающих и символизирующих ее переход в социальную категорию замужних женщин, при проведении



Рис. 69. Составление брачного договора *кетубо*. Самарканд. Туркестанский альбом. 1871—1872 (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00254)

которых невеста находилась в отдельном помещении либо была отделена от окружающих особым занавесом, закрыта покрывалами или платками [Кисляков 1959: 208]. Средством магической защиты служила и паранджа: в ней невеста была во время обряда мусульманского бракосочетания *нихох*, в ней же ее отвозили затем в дом мужа [Сухарева 1982: 44; Лобачева 1996: 88]. В Бухаре до сих пор девушку в дом мужа везут завернутой в паранджу (ПМА 2010). Использование паранджи в конце XIX—начале XX в. в качестве свадебной обрядовой одежды в тех местностях, где она не являлась обязательной уличной одеждой, например в некоторых районах Каратегина и Дарваза, у казахов [Широкова 1976: 82; Бикжанова 1960: 50—51], говорит о длительном сохранении ее древних охранительно-магических функций в качестве приоритетных.

У бухарских евреев паранджа также входила в состав костюма невесты. Мы можем видеть на ней этот элемент одежды на самых ранних из известных фотографий бухарских евреев из Туркестанского альбома³, на которых запечатлены такие свадебные церемонии, как обряд заключения брачного договора — *ктуббы* (бух.-евр. *кетубо*), собственно бракосочетание, совершаемое под *хуппой* (бух.-евр. *хупо*) — покрывалом, которое растягивали над женихом и невестой, и сопровождаемое специальными ритуалами, и переезд новобрачной в

дом мужа (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00254, 00255, 00257) (рис. 11, 58, 69). Однако в традиционной свадебной обрядности бухарских евреев ритуальные изоляция и скрывание невесты не были достаточно выражены²⁵. Она хотя и была в парандже, но не закрывала лицо белой тканью, как полагалось у таджиков и узбеков [Сухарева 1982: 44], находилась все время рядом с женихом и в окружении остальных участников свадебных ритуалов, включая мужчин, тогда как мусульманский обряд *никох* допускает присутствие, кроме молодых и муллы, лишь одного-двух человек, а в Бухаре по-прежнему его проводят в доме кого-нибудь из родственников и почти тайно, чтобы не привлечь злые силы (ПМА 2002; 2007). На фотографиях отчетливо видно, что под паранджой у нее нет ни халата, ни *калтачи*, которую у таджиков полагалось накидывать на голову [Широкова 1993: 66]. Поэтому, как можно предполагать, в свадебном костюме бухарских евреек парандже не отводилась роль магической защиты невесты. Однако важно подчеркнуть, что и в еврейской, и в таджикско-узбекской традиции использование паранджи было связано с двумя важнейшими обрядами свадебного цикла — религиозным бракосочетанием, благодаря которому брак получал юридически законную силу, и переездом новобрачной в дом жениха, то есть фактическим изменением ее социально-семейного статуса.

Использование паранджи в традиционном обрядовом костюме ограничивалось у бухарских евреев отмеченными выше свадебными обрядами, хотя в таджикско-узбекской обрядовой практике оно было значительно шире. Так, например, у таджиков и узбеков новобрачная надевала ее (в отдельных районах до 1930—1940-х гг.) на обряды *рубинон* ('смотрение лица') — знакомство с ней родных мужа, проводившийся обычно на следующий день после свадебного торжества, и *талбон* — первое со времени бракосочетания посещение новобрачными родителей девушки после *чилля* — ритуальной сорокадневной изоляции молодоженов от «внешнего» мира. Кроме того, паранджу накидывали на носилки с умершей, а также ее надевали женщины *мурдашу* после завершения своей работы [Бикжанова 1979: 141, 1434; Широкова 1993: 65], символически защищаясь таким образом от мира мертвых и отгораживаясь от живых после соприкосновения с трупом. Несмотря на то что у бухарских евреев в свадебном цикле существовали аналогичные обряды и обмыванием умерших занимались профессиональные *мурдашу*, паранджа уже никоим образом не была в них задействована.

²⁵ Обычай избегания проявлялся в семейной обрядности бухарских евреев только в том, что женщина после рождения первого ребенка возвращалась на 40 дней (*чилля* — 'сорокадневье') в дом своих родителей, а также первые 8 дней после замужества не должна была разговаривать с мужской родней мужа и показываться ей на глаза (ПМА 2002).

Однако и сами эти обряды имели у евреев несколько иное содержание и значение. Так, если в таджикско-узбекской традиции обряд *рубинон* проводился на следующий день после свадьбы и заключался в открывании лица новобрачной, до этого скрытого под покрывалом или лицевой занавеской, что символизировало вхождение ее в новую семью, то у бухарских евреев такой обряд, обычно называемый *пойтах* или *келинбинон* — ‘смотреть новобрачную’, заключается в том, что она своими руками наливает и подносит рюмку вина каждому из присутствующих. То есть через еврейское «благословение на вино» новобрачная демонстрирует свою причастность к новому дому. Обряд совершается обязательно утром в субботу — особый день в религиозной еврейской традиции [Амитин-Шапиро 1925: 145]. Первое же посещение своих родителей новобрачная совершала спустя год или после рождения первого ребенка, став к этому времени уже практически полноценным членом новой семьи [Амитин-Шапиро 1925: 146], а не в период сакрального приобщения к ней. Таким образом, паранджа у бухарских евреев использовалась как элемент свадебного костюма лишь в тех обрядах, которые по своему месту и значению в свадебном комплексе совпадали с обрядами соседнего населения.

Нет сведений о бытовании паранджи в похоронно-поминальной обрядности бухарских евреев. Обычай накидывать ее на умершую женщину, вероятно, не нашел у них применения из-за слишком выраженного религиозного подтекста, какой он имел, во всяком случае в XIX в., — паранджа на похоронных носилках *тобут* означала, что хоронят не просто женщину, а мусульманку, и если *калтачу* покойной отдавали обмывальщицам мертвых, то паранджу забирал мулла [Крупянская 1925: 75; Бикжанова 1979: 141].

Причиной же отсутствия у еврейских *мурдашу* обычая облачаться в паранджу после обмывания покойного могло стать иное, чем у соседних мусульман, отношение к этой профессии и самой процедуре. В таджикско-узбекской культуре, в тех районах, где существовал институт обмывальщиков мертвых, эта профессия, в числе некоторых других, считалась презренной; у узбеков и таджиков такое отношение к этой профессии связывали с мусульманскими этическими нормами, но оно восходит к более ранним представлениям и особенностям восприятия смерти в зороастризме [Снесарев 1969: 162—176]. *Мурдашу* стонорились, не приглашали на общие застоля [Пещерева 1959: 349], во время обмывания никто, кроме тех, кто взял на себя общение с «оскверненным» смертью (обычно эту процедуру выполняли 3—4 обмывальщика), не должен был присутствовать в помещении, включая родственников [Ершов 1985: 50]. Несмотря на то что у бухарских евреев также существовали представления о греховности и нечистоте покойного, обмывальщик выступал в роли специалиста, способного помочь «очищению» как тела, так и души и с религиозной точки зрения вы-

полнял богоугодную работу, *мицва*, которая одновременно очищала и его самого. При обмывании ему помогали ближайшие родственники умершего (отца должен был обмыть сын, мать — дочь и наоборот), для которых это являлось почетной обязанностью; при необходимости его как человека религиозно грамотного и достойного звали читать над покойным псалмы (*тиллим*). После своей работы обмывальщик или обмывальщица должны были посетить баню, но их изоляции, реальной или символической, статус еврейских *мурдашу* не предусматривал (ПМА 1993—1994).

Вместе с тем паранджа в комплекте с волосяной сеткой для лица *чачван* прочно утвердилась у бухарских евреек в костюме, в котором они появлялись среди мусульман. В таджикско-узбекском костюме превращение паранджи (и аналогичных ей одеяний) в уличную одежду исследователи связывают с институтом избегания: обычай закрытия лица и фигуры вступившей в брак женщины от мужской родни мужа ритуальным халатом сменился обычаем постоянного пользования накидкой при выходе на улицу [Лобачева 1996: 89]. Однако, если таджички и узбечки скрывались под паранджой и за сеткой *чачвана* от взглядов посторонних мужчин независимо от их этнической и конфессиональной принадлежности, то бухарские еврейки, не закрывающие лица ни перед своими мужчинами, ни перед европейцами (например фотографами), закрывались таким образом только от мужчин-мусульман и, возможно, мусульманского населения вообще, с чем и связано ее устойчивое бытование у них.

Паранджа являлась у евреек не только частью «внешнего», предназначенного для мусульманского окружения уличного костюма, но и одним из самых нарядных его элементов. В таджикско-узбекском костюме выходные паранджи из местных шелковых тканей и поступавших из России и Кашгара парчи и узорного шелка начинают шить лишь с конца XIX в., в 1900-х гг. — из бархата разных цветов [Бикжанова 1979: 142; Сухарева 1982: 45]. До этого времени паранджи имели более скромный вид. Существовало даже мнение, что в Бухаре женщинам специально запрещали носить паранджи из тканей ярких цветов [Никольский 1903: 31], хотя, скорее всего, они и не являлись здесь традиционными для данного вида одежды. Одной из наиболее популярных тканей для паранджи повсеместно являлись кустарная хлопчатобумажная *алоча* в узкую белую и темно-синюю полоску и полупелюшковый *бекасаб*²⁶ с таким же узором, называвшимся *парипаша* (крыло

²⁶ В полупелюшковой ткани с узором *парипаша* для темно-синих полосок использовали бумажные нити или образовывали их за счет пропусков между несколькими нитями белого шелка основы, в которых проступали хлопчатобумажные темно-синие нити утка. Благодаря такому приему на ткань шло мало шелка, и она была сравнительно недорогой [Емельяненко 1990: 138, 142].

мухи⁷), из которых шили также стариковские халаты и старушечьи *калтачи* [Сухарева 1982: 45; Бикжанова 1979: 142]. Вплоть до начала XX в. паранджи шили без всяких украшений — кисточек, узорной тесьмы и вышивки [Бикжанова 1979: 142]. В начале XX в. в Самарканде, Ташкенте, Фергане их начинают дополнять нарядной отделкой, но бухарские паранджи оставались довольно простыми, только по краю и на ложных рукавах обшивались очень узкой монохромной тесьмой *джияк* (ПМА 2010).

В музейных собраниях узбекские и таджикские паранджи из дорогих и нарядных тканей немногочисленны. В коллекциях же по бухарским евреям, напротив, единичны паранджи из тканей с узором *парипаша* в узкую бело-синюю полоску (АПИИ, ф. 11, оп. 1, д. 41; РЭМ, кол. 12095 — 8), как у соседнего населения. Большая часть известных еврейских паранджей сшиты из жаккардового шелка с однотонными или полихромными узорами, из парчи, а также из вырабатывавшегося в Бухаре гладкого бархата кустарного производства (РЭМ, кол. 11833 — 13; 12095 — 8, 9; [Bokhara 1968: f. 4.6]), который обычно предназначался на парадные конские попоны и мужские халаты мусульманской знати. Были ткани, которые шли только на еврейские паранджи и специально вырабатывались для них местными ткачами, как, например, кустарный полуселк в узкую синюю и зеленую полоску [Машков 1928: 237; Турсунов 1974: 89]. По краю еврейских паранджей могли нашивать серебряные подвески (ПМА 2002), что у соседнего населения встречалось очень редко, лишь на самых богатых паранджах [Сухарева 1982: 46]. На многих из известных образцов паранджи бухарских евреек подкладка сделана из привозного узорного шелка или шелка кустарной работы, гладкого или с абровым рисунком, тогда как в узбекско-таджикских паранджах, включая парадные, она обычно из хлопчатобумажной ткани и в редких случаях — из полуселка.

Бухарские еврейки не только шире, но и раньше, чем соседнее население, стали использовать на паранджи более разнообразные по качеству и расцветке ткани. Возможно, это всегда отличало у них данный вид одежды. Так, паранджа невесты на фотографии из Туркестанского альбома изготовлена из одного из самых дорогих видов местного кустарного полуселка *бенарас* (*банорас*), который шел на халаты представителей высших слоев мусульманского духовенства и придворной знати [Андреев, Чехович 1972: 46—47].

В каждой местности мусульманки независимо от социального и имущественного положения носили одинаковые паранджи, делавшие их похожими друг на друга [Сухарева 1982: 44—45]. Обезличивание представляло один из магических защитных механизмов, аналогичный по своим семантическим действиям «скрыванию» женщины в свадебных обрядах и в послесвадебный период. У бухарских евреек, как ви-

дим, паранджа, напротив, позволяла подчеркнуть индивидуальность ее обладательницы — материальное благосостояние, вкус, возраст и пр., что было характерно для их костюма в целом.

Таким образом, особенности бытования и внешний вид паранджи свидетельствуют о самостоятельном ее развитии в традиционном костюме бухарских евреев, несмотря на то что она вошла в него уже как атрибут местной мусульманской культуры.

Головные уборы

Головные уборы бухарских евреев в фотоиллюстративных источниках и музейных собраниях представлены матерчатыми шапочками разной формы, платками и сложносоставными уборами.

Некоторые разновидности шапочек, отмеченные ранее в костюме мальчиков и юношей, были характерны и для девичьего костюма. Это шапочка *каллапуш* из гладкого бархата с небольшим круглым плоским донцем и выкроенным по косой околышем (РЭМ 49 — 9, 10) (рис. 47) и шапочка *тупти* с узким околышем, обшитым по краю узорной тесьмой, и невысоким сферическим верхом, такие шапочки украшали вышивкой шелком или золотым шитьем либо изготавливали из узорных тканей (ФК РЭМ 49 — 9, 10, 28, 29, 30; 2371 — 1) (рис. 22, 47, 70, 71). Первые, которые узбеки и таджики обычно относят к типично еврейским (ПМА 2010), носили, как видно по фотографиям конца XIX — начала XX в., юноши и девушки примерно одного возраста (14—16 лет). Вторые, аналогичные тибетейкам соседнего населения, можно увидеть и на детях, и на юношах и девушках брачного возраста, у которых в нарядном костюме они наиболее декоративны.

Сходство девичьих головных уборов с мужскими имеет глубокие традиции в культуре разных народов региона и служит выражением особого, «незамужнего», статуса девушки [Задыхина, Сазонова 1979: 164; Морозова 1989: 86; Захарова, Ходжаева 1989: 208]. Однако заметим, что у бухарских евреев оно касалось только головных уборов представителей одной социально-возрастной категории — добрачной и, очевидно, было поздним явлением, относящимся, вероятно, уже к концу XIX в. По крайней мере, подобные шапочки не встречены на фотографиях из Туркестанского альбома — там у всех девушек связан только платок.

Тибетейки, похожие на мужские, начинают распространяться в женском таджикском и узбекском городском костюме с начала XX в. Правда, первоначально, а в Ташкенте и городах Ферганской долины до 1920—1930-х гг., они считались неприличным головным убором для порядочной женщины [Пещерева 1954: 150]. Их носили женщины из публичных домов, что видно по многим приведенным выше фото-

графиям С. М. Дудина, а также некоторые девушки из знатных семей, меньше прислушивавшиеся к мнению окружающих. Описывая несколько особенно нарядных тюбетеек, приобретенных в 1902 г., С. М. Дудин также уточняет, что их носят мужчины и девушки (РЭМ, кол. 58 — 58—79, 60 — 5—10). Широкое же распространение в таджикско-узбекском костюме, сначала у девушек, а затем и молодых женщин, тюбетейки получили только в советское время. Причем долгое время, прежде чем тюбетейки стали самостоятельным головным убором (как у бухарских евреек), их носили только с накинутым поверх них платком.

О. А. Сухарева полагает, что тюбетейки в конце XIX—начале XX в. были заимствованы местными женщинами из мужского костюма [Сухарева 1982: 89], который в это время оказал влияние и на широкое распространение у них халатов мужского покроя, и на появление аналогичного мужскому камзола. Вместе с тем О. А. Сухарева не исключает их генетического родства со старинными девичьими шапочками, сведения о которых она смогла собрать в 1920—1930-х гг. из рассказов пожилых женщин, которые, правда, знали о них, но сами уже не носили: в середине 70-х гг. XIX в. в Самарканде они вышли из массового употребления, приблизительно тогда же или немного позднее — и в Бухаре, а к началу XX в. — в Ургуте [Сухарева 1982: 80—81, 87—88, 91]. По данным О. А. Сухаревой, в Самарканде и Ургуте такие шапочки, называвшиеся *туппи* [Сухарева 1954: 343], имели небольшую круглую макушку и высокий околыш, пришитый к ней в сборку, в Бухаре донышко было большего диаметра, и околыш пришивался вгладь, без сборки. Она замечает также, что ургутская *туппи* по конструкции была идентична женской шапочке *кулута* с накосником, но с круглой макушкой, к которой в слабую сборку пришивали широкий околыш, и без накосника и имела ту же форму, что шапочки горных таджиков или молодух у среднеазиатских евреев [Сухарева 1982: 81].

Однако все варианты *туппи* с широким околышем бухарских евреек, которые хорошо известны по фотографиям конца XIX—начала XX в. и музейным коллекциям, демонстрируют приблизительно один и тот же вариант их покроя, совпадающий как раз не с ургутским, а с тем, который описан О. А. Сухаревой как бухарский. По сведениям информантов, они имели небольшое донце (диаметр 14—15 см) и высокий (10—12 см) мягкий околыш, обшитый по краю декоративной тесьмой, и назывались у них *туппи тос* (букв.: ‘чашеобразная шапка’) ²⁷, это название передает их форму, напоминающую чашу или, по словам самих бухарских евреек, мячик (ПМА 2002).

²⁷ Я. И. Калонтаров, автор статьи «Среднеазиатские евреи» в многотомном издании «Народы мира», называет их «аракчин» [Народы Средней Азии 180

Источники позволяют выделить две их разновидности. Так, на некоторых фотографиях конца XIX—начала XX в. изображены девочки 8—10 лет (ФК РЭМ ф94 — 25; 5908 — 35) (рис. 33, 49), у которых *туппи тос* сшиты из шелковой узорной или однотонной ткани, с яркой и достаточно широкой (3—4 см) вышитой отделочной тесьмой по краю. Насколько позволяют судить изображения (подобные образцы отсутствуют в музейных коллекциях), донце в них было уплощенное и основной объем достигался за счет широкого околыша, отчего шапочка казалась шарообразной.

В музейных собраниях представлены *туппи тос*, декорированные золотым шитьем, сплошь покрывающим их поверхность (техника *замин дузи*), или с золотшвейными узорами на гладкой поверхности ткани (техника *гулдузи*), иногда дополнительно расшитые блестками *пулакча*; край обшивали узкой (1,0—1,2 см) тесьмой, сплетенной из мишуры (РЭМ, кол. 11833 — 15; 12351 — 12; [Vokhara 1968: f. 4.20—4.23]). На фотографиях в них позируют девушки, причем манера ношения оригинальна: макушку заламывали посередине, наподобие пилотки, либо перегибали вправо или влево (рис. 55, 56, 72), так что объем шапочки уменьшался и она едва прикрывала голову. В этом случае широкий околыш зрительно воспринимался как макушка, а отделочная тесьма имитировала узкий околыш, и *туппи тос* теряла свою шарообразную форму, приближаясь к форме шапочки *туппи* с низким околышем и сферическим верхом, по-



Рис. 70. Бухарская еврейка. 1902 г. Самарканд. Фото С. М. Дудина (ФК РЭМ 49 — 28)

1963: 621], однако нашими полевыми материалами это не подтверждается, и опрошенные нами бухарские еврейки, проживающие в разных городах, приводили только одно название — *туппи тос*.

видимому, являвшейся ее поздним вариантом и больше напоминавшей тюбетейку²⁸, распространившуюся в женском костюме в XX в.

Рассматривая возможность генетической связи между женскими тюбетейками, известными в XX в., и девичьими шапочками *тунпи* в таджикско-узбекском костюме, О. А. Сухарева обратила внимание также на то, что при конструктивном их сходстве основная разница между ними заключается в пропорциях околыша и макушки: у тюбетеек макушка была больше, а расположение орнамента на ней концентрическими кругами имитировало, по ее мнению, широкий околыш девичьей шапочки [Сухарева 1982: 89]. К такому выводу она пришла, располагая очень ограниченными источниками и имея возможность сравнить и сопоставить только тюбетейки ургутских девушек, появившиеся у них в 1920—1930-х гг., и местные *тунпи*, в Ургуте задержавшиеся несколько дольше, чем в других местах. Однако дополнительным подтверждением ее версии может служить пример *тунпи* бухарских евреек: у них процесс эволюции девичьей шапочки в тюбетейку происходил медленнее (и остался незавершенным), и еще в начале XX в. оба головных убора бытовали одновременно, сохраняя при этом одно название. Между тем, поскольку у остального населения шапочки *тунпи* исчезли раньше (то есть трансформация их в тюбетейку была прервана), то распространение у них в начале XX в. женских тюбетеек происходило уже в значительной степени под влиянием мужских, и, соответственно, они получали названия, принятые для мужских тюбетеек в той или иной местности, например, в Бухаре — *каллапуш*, в Самарканде — *калтоқ* [Сухарева 1982: 80].

В дальнейшем женские тюбетейки стали все более походить на мужские [Таджики Каратегина и Дарваза 1970: 171] — твердые, проклеенные или со вставками из бумаги *пильта*, прямоугольной формы. Так, в Самарканде и ряде других мест такая тюбетейка — *калтоқи зардузи*, золотошвейная, с нашитыми по краю многочисленными подвесками из бисера и стекляруса, в настоящее время является обязательным убором *келин* — молодой замужней женщины, которая носит ее после свадьбы в течение года или до рождения первого ребенка либо *чилля* — первые 40 дней (ПМА 2010). Однако тюбетейки бухарских евреек оставались мягкими и округлыми, назывались они *тунпи* (*дун-*

²⁸ Термин «тюбетейка» имеет обобщенное и весьма условное значение. Он распространился в равнинных оазисах под влиянием русских и русского языка, в котором применяется к очень разным по форме и зачастую по происхождению, но конструктивно схожим видам этого среднеазиатского головного убора, получившего широкую популярность в регионе в XX в. (подробно см.: [Сухарева 1954: 342]). У бухарских евреек, например, тюбетейками исследователи называют иногда не только действительно напоминавшие их головные уборы, но и старинные шапочки с высоким околышем, расшитые серебряными и золотыми нитями *тунпи тос* [Лозовская 1930: 202].

ни) или *туппи уроки* из-за того, что часто были сплошь зашиты разноцветным шелком в технике *уроки* (крестом). Такой вид декора, хотя и не отличал повсеместно их от тюбетеек соседнего населения, у которого они также бытовали в некоторых районах (например в Шахрисябзе, Китабе), но был наиболее характерен для тюбетеек бухарских евреев во всех городах их проживания (ПМА 2002).

Одновременно сохранялись *туппи тос* с высоким околышем, которые в прошлом и до 50—60-х гг. XX в. являлись у бухарских евреев знаковым головным убором, причем их ритуальные функции повторяли и совмещали некоторые функции старинной *туппи* и поздней тюбетейки в таджикско-узбекском костюме Бухары, Самарканда и близких к ним по культурным традициям районов. Так, у бухарских евреев тюбетейку начинали носить с нарядной праздничной одеждой девушки со времени вступления в брачный возраст, как и таджики Бухары, где старинную шапочку *туппи* из белой ткани девочка впервые надевала во время ритуального застолья, устраиваемого по поводу ее 12-летия — возраста, по достижении которого она считалась невестой [Сухарева 1982: 91]. *Туппи тос* входила в костюм новобрачной в течение года или до рождения ребенка (ПМА 2002), как позднее *калтоқ зардузи* у жительниц Самарканда и других городов. В то же время свадебным головным убором ни тюбетейка у таджиков, ни *туппи тос* у бухарских евреев не являлись: под *хунтой* еврейская невеста стояла с опущенной головой, накрытая низко сдвинутым на лоб платком. Однако бухарские еврейки надевали золотошвейную *туппи тос* еще и в старости — по семейным и религиозным праздникам или отправляясь в синагогу, причем в домашней обстановке, как и девушки, носили ее без платка (ПМА 2002).

Привлекает внимание не только устойчивость данного головного убора, но и украшающее его золотое шитье, особенно выполненное в



Рис. 71. Бухарская еврейка. 1902 г. Самарканд. Фото С. М. Дудина (ФК РЭМ 49 — 29)

технике сплошного зашива *замин дузи*. В Бухаре, являвшейся в XIX в. единственным в регионе центром золотошвейного производства, женские шапочки *туппи* и тюбетейки *каллапуш* делали из дорогих нарядных тканей, но без какой-либо вышивки [Сухарева 1982: 91]. Оформление золотым шитьем женских тюбетеек получило развитие в основном в советское время, когда они все больше стали походить на мужские. Первые же образцы золотошвейных тюбетеек, которые стали появляться в костюме знатных горожанок с 90-х гг. XIX в., выполняли исключительно в технике *гулдузи* — с отдельными золотошвейными элементами на гладком фоне ткани [Гончарова 1986: ил. 105]. У бухарских же евреек сплошной зашив *замин дузи* имели не только *туппи тос*, но и *туппи* с низким околышем (ФК РЭМ 49 — 29) (рис. 71), что может служить еще одним доказательством их родства, техника *замин дузи* долгое время отличала их головные уборы, пока уже в 50-х гг. XX в. она не распространилась и в таджикско-узбекских женских тюбетейках.

Но если золотошвейные *туппи* с узким околышем они, предположительно, могли заказывать у местных, бухарских, мастеров-золотошвеев, то про *туппи тос* известно, что их привозили из Афганистана [Лозовская 1930: 202; Сухарева 1954: 311]. Один из популярных узоров и одновременно технический прием орнаментирования таких шапочек, имеющий вид прямоугольных ячеек, крестообразно разделенных внутри разнонаправленными стежками, назывался *кандори дузи* — ‘кандагарское шитье’ (свое наименование он получил от афганского города Кандагар). В начале второй половины XIX в. этот узор был освоен и бухарскими золотошвеями [Гончарова 1986: 37—38]. Тем не менее золотошвейные *туппи тос* бухарских евреек на всем протяжении своего существования у них оставались лишь афганского производства.

Этот факт косвенно указывает на переднеазиатское происхождение шапочек данной формы не только у бухарских евреев, но и у таджиков Бухарско-Самаркандского оазиса и горных таджиков, у которых также отмечено их бытование в регионе; до начала XX в. они сохранялись и в афганском женском костюме [Сухарева 1954: 311]. Между тем золотошвейные шапочки подобного стиля, даже с характерным заломом макушки, можно увидеть, например, на фотографии евреек одной из локальных, боснийских, групп Османской империи [Juhasz 1989: 163]. Отсутствие материалов не позволяет провести какие-то параллели в их бытовании или найти подобные головные уборы в костюме евреев других территорий. Но не исключено, что в прошлом у некоторых из них, как и у бухарских евреек, золотошвейные шапочки действительно были характерным для них головным убором и имели более сложную, не ограниченную простым заимствованием, историю появления в еврейском костюме. В этом случае становятся более понятны и устойчи-



Рис. 72. Бухарская еврейка. Начало XX в. Ташкент. Из архива В. В. Кучерова

вость сохранения, и особые знаковые функции у бухарских евреек *туппи тос*, которую они носили в наиболее сакрально значимые периоды своей жизни.

Таким же специфическим элементом головного убора, характерным в Средней Азии только для бухарских евреек, являлся платок *румоли пулакчи* [Гулишамбаров 1913: 122; Народы Средней Азии 1963: 620] треугольной формы, изготовленный из хлопчатобумажного материала типа тюля в мелкую сетку и расшитый круглыми металлическими серебристыми бляшками (тадж. *пуляк*) узорами в виде стилизованных цветочных розеток, кругов и других фигур (РЭМ, кол. 11079 — 10; БГАХМЗ, кол. 28610/9, 22782/9; ФОКМ, кол. КП 5838; [Bokhara 1968: f. 4.27, 4.28]).

Впервые невеста надевала платок во время бракосочетания непосредственно на голову и так стояла под свадебным балдахином *хуппа*. Новобрачная носила его с *туппи тос* таким образом, чтобы передняя часть шапочки была видна, а концы платка свободно ниспадали на грудь либо были откинута назад. Такой убор считался обязательным для нее в первую субботу после свадьбы, когда приходили с поздравлениями родственницы, знакомые и подруги (обряд *пойтах* или *келинбинон*), и сохранялся в ее костюме в течение сорокадней *чилля* после свадьбы. Женщины в преклонном возрасте надевали *румоли пулакчи* вместе с *туппи тос* по торжественным поводам, перекрестив концы под подбородком и завязав их сзади на шее. Однако в промежутке между этими периодами — выходом замуж и старостью, а также и в старости, если по каким-то причинам у нее не было *туппи тос*, женщина носила *румоли пулакчи* с нижним платком *дурра румол* в качестве праздничного головного убора (ПИМА 2002).

Румоли пулакчи были привозными. Точное место, где их изготавливали, установить не удалось, но подобные тюлевые платки С. М. Марр²⁹ видела в 1925—1926 гг. в Ширазе, в доме богатого купца, где у одной из женщин, как она пишет, он был с вышивкой *гольдузи*, у другой — вышитый блестками *хамедузи* [Люшкевич 1970: 297]. Поэтому можно предположить, что к бухарским еврейкам они поступали из Ирана. В советское время для таких платков стали использовать фабричный тюль, сначала хлопчатобумажный, а затем и капроновый, гладкий или с вытканым цветочным узором. Но все равно поверхность платка дополнительно расшивали серебристыми бляшками или имитировали узоры из них вышивкой хлопчатобумажными белыми нитками³⁰, ко-

²⁹ Софья Михайловна Марр — жена известного востоковеда Юрия Николаевича Марра, сопровождавшая его во время полугодовой командировки в Иран в 1925—1926 гг.

³⁰ Такой платок представлен в собрании Центра «Петербургская иудаика» в СПб. Он был приобретен в Самарканде в 2002 г.



Рис. 73. Бухарские еврейки. 1920—1930-е гг. Ташкент.
Из архива В. В. Кучерова

торуую выполняли уже сами бухарские еврейки. Такие платки изготовляли еще в 1960—1970-х гг., но многие пожилые женщины нередко донашивали *румоли пулакчи*, сохранившиеся у них смолоду (ПМА 2002).

Устойчивое бытование *румоли пулакчи* в праздничном и обрядовом костюме, особый семиотический статус, который они получали, когда использовались вместе с таким ритуально знаковым головным убором, как *туппи тос*, маркируя начало замужества и старость, свидетельствует об архаичности и, возможно, самобытности их происхождения в костюме бухарских евреев.

Так, прозрачное покрывало и надетые под ним вышитые золотом повязки составляли наряд знатных евреек в библейские времена [Вейс 2000: 226]. С XIII в. во многих странах Европы еврейским женщинам вменялось носить вуаль с двумя голубыми полосками (или, как это часто происходило с другими видами еврейской одежды, закреплялись какие-то традиционные для евреев виды или модели одежды, ставившиеся «отличительными знаками» их костюма), позднее вуаль приобрела треугольную форму, а сетки на волосах у женщин прослеживаются на протяжении всего Средневековья [ЕЭ. Т. 12: 37]. Эти хронологически и географически разрозненные между собой факты, безусловно, не проясняют происхождения элементов и комплекта головного убора, получившего обрядовое значение у бухарских евреек,



Рис. 74. Бухарская еврейка в платке-повязке *дурра* и верхнем платке *румולי нулакчи*. 1902 г. Самарканд. Фото С. М. Дудина (ФК РЭМ 49 — 25)

но указывают на допустимость их связи с древней и общееврейской традицией. Вместе с тем не исключается и персидское влияние. Подтверждением данного предположения может служить как место производства *румולי нулакчи* и *туппи тос*, так и наличие похожего головного убора у бухарских ирони: еще в первой половине XX в. он состоял у них из платков нижнего — *пешонабанд* и верхнего — *сарбанд*, изготовлявшегося часто из тюлевой ткани, правда, большего, чем у бухарских евреек, размера, он закрывал сзади всю фигуру [Люшкевич 1989а: 135]. Сходным являлось и расположение платков в головном уборе, а также вид и форма нижнего платка, называвшегося у бухарских евреев *дурра румол* (ПМА 2010).

Дурра бухарских евреек представлял собой небольшой платок, сложенный по диагонали, или просто треугольной формы кусок ткани, который, прикрывая лоб и оставляя открытыми виски, завязывали узлом на затылке. Верхним мог служить любой платок, а не только *румולי нулакчи* — его надевали преимущественно по осо-

бым событиям. *Дурра* располагали на голове таким образом, чтобы под верхним платком была видна его передняя часть, под которую могли подкладывать плотную бумагу, что придавало ему вид широкой и плотной налобной повязки (ФК РЭМ 49 — 25) (рис. 74). Для выходного костюма *дурра*, независимо от возраста женщины, изготовляли из шелковых узорных тканей ярких расцветок, часто парчовых (РЭМ, кол. 11833 — 11, 12; 12351 — 10). В повседневном уборе ткань могла быть проще, хотя зачастую донашивали нарядные варианты; в период траура носили *дурра* темных тонов (ПМА 2002).

Подобный платок и сходная манера его повязывания существовали также у таджиков и узбеков практически повсеместно [Бахтоваршоева 1979: 145]. В основном она была характерна для девушек и молодых

женщин, носивших один платок [Сухарева 1982: 86]. Однако в уборе из двух платков у них верхним традиционно служил платок меньшего размера, а нижний большой платок, развернутый или сложенный по диагонали, выпускали наружу и концы его забрасывали за плечи [Сухарева 1982: 86; Широкова 1989: 196]. Верхний платок складывали широкой полосой или косынкой и завязывали сзади [Сухарева 1982: 87; Широкова 1989: 196; Рассудова 1984: 199].

Термин *дурра*, *дуррача* применительно к таким платкам употреблялся не везде. Он известен в Ташкенте [Бахтоваршоева 1979: 145—146], у таджиков юга и севера Таджикистана [Широкова 1989: 184], но в большинстве районов обозначал не столько специальный платок, сколько особый способ его повязывания, причем независимо от места расположения в головном уборе (ПМА 2010). На это обстоятельство в свое время обратила внимание Р. Я. Рассудова, исследуя головные уборы из платков населения Ферганской долины. Она выявила, что, при об-



Рис. 75. Бухарская еврейка. 1902 г.
Самарканд. Фото С. М. Дудина
(ФК РЭМ 49 — 27)

щей однотипности самих платков, существует несколько способов их повязывания, характерных для разных локальных, возрастных и социальных групп и имеющих соответствующие названия [Рассудова 1984: 198, 204]. По ее данным, при способе *дурра* голову, покрытую сложенным по диагонали платком (все углы оставляли сзади), повязывали полосой ткани или сложенным в полосу небольшим платком либо тесьмой (в том числе и вышитой), делая узел на затылке [Рассудова 1984: 199], при этом по форме они напоминали налобную повязку. Аналогичное описание головного убора ферганских женщин приведено В. и М. Наливкиными, которые в связи с ним употребляют и данный термин: «При выходе из дому, в гости, поверх большого платка (*румол*) на лоб повязывается дурача, небольшой, всегда узорный, яркого цвета платок, сложенный несколько раз полоской и повязываемый на голову в виде кокошника» [Наливкины 1886: 95].

В Самарканде, Ургуте, Бухаре для повязанного способом *дурра* платка употреблялось другое название, в котором сходство или возможное родство верхнего платка с налобной повязкой выражено более определенно, — *пешонабанд*, *пешонабандак* ('повязка на лоб') [Сухарева 1982: 87, 91]. К предположению, что именно налобная повязка, известная в регионе со времени правления греко-бактрийских и кушанских царей, являлась прототипом появившихся позднее в головных уборах замужних женщин платков небольшого размера, приходит и Р. Я. Рассудова, сопоставляя этнографические данные с материалами археологических памятников и средневековых миниатюр [Рассудова 1984: 204]. Приводимые же ею сведения о том, что у ферганских сартов в старину способ *дурра* был характерен только для женщин, принадлежавших к *ходжа* — представителям «священных» древнейших родов [Рассудова 1984: 199], также указывают на то, что термином *дурра* некогда могла обозначаться и налобная повязка. Правда, З. А. Широкова соотносит его с таджикским названием чалмы — *дурра* [Широкова 1993: 97], однако, по сути, чалма представляла ту же повязку, но более сложной конфигурации, поэтому происхождение термина в качестве видового обозначения могло быть значительно шире. Одно из значений слова *дур*, *дурр* в таджикском и узбекском языках — 'жемчуг, жемчужина' [Таджикско-узбекский словарь 1954: 140; Узбекско-русский словарь 1959: 134], и, возможно, оно нашло отражение в названии *дурра* как повязки в виде ленты-диадемы, украшенной камнями или шитьем, охватывающей лоб и волосы знатных персон в древности [Пугаченкова, Ремпель 1960: ил. 18, 43, 154, 157, 159, 165, 183 и др.; 1965: ил. 19, 24, 26—28, 43, 44, 108 и др.].

Во всяком случае, такую версию можно применить к особенностям бытования *дурра* у бухарских евреек, объясняя чрезвычайную декоративность использованных для их изготовления тканей у женщин всех возрастов, а не только молодых, и устойчивость употребления термина для обозначения платка, который и по форме, и по расположению в головном уборе больше, чем у соседних народов, напоминал повязку или ленту, надетую непосредственно на голову (а не поверх другого платка).

Еще в древности пурпурные и вышитые золотом, со вставками из камней повязки и жемчужные диадемы украшали волосы знатных евреек [Вейс 2000: 226]. Можно допустить, что в головных уборах бухарских евреек они могли сохраняться с незапамятных времен, хотя такая традиция широко распространена на Востоке, а в девичьем костюме таджиков горных районов, в частности, архаичные налобные повязки известны и по этнографическим материалам (РЭМ, кол. 8750 — 260).

Возможно, с этим связаны и особенности бытования у них золотошвейных платков-повязок *пешонабанд зардузи*, в которых полоса

золотого шитья располагалась на месте диагонального сгиба платка и приходилась на лоб. В таджикско-узбекском костюме в конце XIX—начале XX в. они были распространены преимущественно среди молодых состоятельных женщин Бухары; в других городах Бухарского ханства их носили реже и только среди самых привилегированных слоев населения, а в районах, вошедших в пределы царской России, они не встречались; но там, где золотошвейные *пешонабанд* бытовали, их, как и другие платки-повязки, надевали только поверх большого головного платка [Пещерева 1955: 266]. Вместе с тем в костюме бухарских евреек они были известны повсеместно и представляли у них скорее знаковый, чем просто нарядный и престижный элемент головного убора, еврейки носили их,



Рис. 76. Еврейка Лайла. Самарканд. Туркестанский альбом 1871—1872 (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00089)

следуя своей обычной манере, под верхним платком. Так, насколько позволяют судить сведения информаторов, *пешонабанд зардузи* бытовали преимущественно у пожилых евреек как один из видов *дурра* (ПМА 2002) и у *созанда* — женщин, игравших на музыкальных инструментах, танцевавших и исполнявших вокальные произведения на семейных и общественных торжествах, в костюме которых такая повязка была обязательным атрибутом. *Созанда* носили ее и с накинутым поверх нарядным платком, и без него, хотя их возраст и семейное положение могли быть различными.

Профессия и искусство *созанда* являются древнейшими у бухарских евреев, известных своей музыкальной культурой. Они славились как лучшие исполнители распространенных уже в XI в. *шаимак* — музыкально-вокальных произведений, состоящих из шести имеющих различные мелодические формы самостоятельных частей — *макомов*, которые под аккомпанемент тамбура и дойры традиционно звучали на всех местных празднествах и свадьбах. Существовали целые «музыкальные» династии, и навыки *созанда* передавались из поколения в поколение [Джумаев 2004: 88—97]. В среде ортодоксального ислама среднеазиатских городов с особым отношением к музыкальному и танцевальному искусству бухарские еврейки *созанда* являлись зачастую основными его хранителями, и мусульмане охотно приглашали их

на свои торжества [Сухарева 1966: 171]³¹. Помимо них, *созанда* в Средней Азии были также среди ирони, причем золотошвейная повязка и у них составляла основной элемент головного убора (ПМА 2010), что, наряду с происхождением профессии, указывало если не на истоки ее у бухарских евреев, то на связь с культурными традициями иранского мира.

В конце XIX—начале XX в. в моде у жителей Бухары были повязки с узкой — 3—4 см — декоративной полосой, впоследствии ширина их увеличилась до 10 см и более [Сухарева 1982: 91; Гончарова 1986: 48], и в таком виде *пешонабанды* бытовали в таджикско-узбекском праздничном костюме на протяжении почти всего XX в. Однако *пешонабандов* с узкой золотошвейной полосой среди сохранившихся у бухарских евреев не встречено, хотя им свойственно хранить дорогие нарядные вещи, к которым те, несомненно, принадлежали. Вместе с тем в музейных собраниях имеются многочисленные образцы широких бухарско-еврейских *пешонабандов*, датированных и концом XIX в., и более поздним временем (РЭМ, кол. 11833 — 16—18; БГАХМЗ, кол. 21810/9, 22784/9, 22783/9, 22785/9; [Bokhara 1968: f. 4.26]). Поэтому возможно, что именно через еврейских *созанда* распространилась мода на широкие *пешонабанды* среди соседнего городского населения, непременно участницами праздничных торжеств которого они являлись.

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

Одним из примеров может служить шапочка с накосником *кулута*, *кул(у)тапушак*. Она представляла в Средней Азии древний по происхождению головной убор [Сухарева 1954: 306—307] и в XIX в. имела широкое распространение у таджиков и у оседлых, а также сохранявших племенное деление групп узбеков³². После рождения ребенка

³¹ В 1980—1990-х гг. в Бухаре особой известностью пользовалась *созанда* Тофа Пинхасова, о которой до сих пор вспоминают бухарцы и сожалеют о ее отъезде. Кстати, эмигрируя, она передала бухарскому музею более десятка предметов традиционной еврейской одежды — платья, платки, *пешонабанды*. В настоящее время *созанда* появились и среди таджиков и узбеков, но, по общему мнению, они значительно уступают бухарским еврейкам (ПМА 2010).

³² Исследователи отмечают распространение шапочек с накосником у узбеков и таджиков земледельческих оазисов, верховьев Зеравшана и Кашкадарьи, у горных таджиков и на Памире, в костюме южных и джиргатальских киргизов [Писарчик 1979: 119; Широкова 1989: 190—191; Сухарева 1982: 80, 91; Люшкевич 1989: 134; Рассудова 1970: 30].

женщина начинала носить его под чалмообразным головным убором *салля*, который знаменовал изменение ее положения в семье — материнство³³, и первое надевание *култапушака* сопровождалось специальным обрядом *саллабандон*. Этот обряд существует до сих пор³⁴, но соответствующий ему головной убор, включающий, помимо *култапушака*, чалму и *лачак* — полотнище белой ткани, которое в комплексе убора закрывало грудь, надевают только на время проведения обрядового праздника, причем *култапушак* в нем уже давно отсутствует (ПМА 2010).

В конце XIX—начале XX в. он повсеместно выходит, вместе с чалмой и *лачаком*, из повседневного костюма у молодых и средних лет женщин, в первые десятилетия XX в. в Бухаре и близких к ней по культурным традициям городах еще бытует в головном уборе, надеваемом по случаю *саллабандон* [Писарчик 1979: 119—120; Сухарева 1982: 92], но затем исчезает и из него, в дальнейшем последний стал включать только чалму и *лачак*. Дольше *култапушак* сохранялся в костюме пожилых женщин [Бижканова 1979: 146; Сухарева 1982: 82, 84], для которых его шили из простых тканей, часто белых [Широкова 1989: 186], в соответствии с общей светлой цветовой гаммой старушечьего головного убора, принятой у таджиков и узбеков.

Вместе с тем в музейных коллекциях широко представлены датированные концом XIX—20-ми гг. XX в. *култапушаки* из высококачественного фабричного бархата с золотым шитьем бухарской работы, сплошь зашитые разноцветным шелком швом *ироки* в «шахрисябзской» манере и отделанные по краю яркой узорной тесьмой. Специалист по истории золотошвейного искусства Бухары П. А. Гончарова относит золотошвейные *култапушаки* к убору пожилых женщин [Гон-



Рис. 77. Кул(у)тапушак — шапочки с накосником, золотошвейная и вышитая шелком швом *ироки* (РЭМ, кол. 31 — 68, 59 — 22)

³³ Единичные факты говорят о том, что они встречались и у девочек [Расудова 1970: 35; Крестовский 1887: 275].

³⁴ Обряд смены девичьего убора на женский мог быть приурочен к *келин-талбон* — первому посещению молодыми родителей новобрачной, обряду первого положения первенца в колыбель *гаворрабандон* или отложен до обряда обрезания *суннат той* у старшего сына [Люшкевич 1978: 138; Сухарева 1982: 83—84]. В Самарканде в настоящее время этот обряд, в символической форме, проводят во время свадьбы кого-либо из близких родственников [Емельяненко 2009в: 263].

чарова 1986: 46], ориентируясь, вероятно, на то, что такой головной убор был тогда характерен именно для этой возрастной группы. Однако в таджикско-узбекском костюме, с его строгими возрастными градациями по цвету и характеру тканей и орнаментации в одежде, *култапушаки* такого рода могли носить лишь достаточно молодые женщины [Люшкевич 1978: 138], хотя, учитывая одноразовость и символичность их применения уже лишь в обряде *саллабандон*, можно предположить, что вряд ли высокохудожественные и дорогие экземпляры *култапушаков* имели широкое распространение. Правда, в состоятельных семьях это могли себе позволить, и может быть поэтому образцы *култапушак зардузи* и *култапушак ироки* в музейных собраниях обычно отличает хорошая сохранность, ведь в быту их практически не носили.

Но в этой связи особый интерес представляет замечание С. М. Дудина, который, описывая приобретенные им в 1902 г. в Самарканде вышитые шелком и золотошвейные *култапушаки*, указал по поводу первых, что в это время здесь их «носят еще старые сартянки и все вообще женщины — еврейки и цыганки», а по поводу вторых — что их «носят главным образом бухарские еврейки и цыганки, прежде носили и сартовские женщины» (РЭМ, кол. 31 — 68, 104; 59 — 22) (рис. 77). Что касается среднеазиатских цыган, представляющих в регионе особую этнокультурную общность, то их традиционная культура, в том числе предметный мир, не изучена, однако местное население и сегодня узнает цыганок по одежде, которая, принципиально не отличаясь от принятой и у них, всегда содержала устаревшие элементы, давно вышедшие у остальных из моды (ПМА 2010). На одной из фотографий С. М. Дудина действительно можно увидеть цыганку (девушку или молодую женщину) в *култапушаке*, причем без верхнего убора из платков или тканей (ФК РЭМ 50 — 27). Но аналогичным образом в Бухаре, например, могли носить *култапушак* только девочки. Так, В. В. Крестовский, участник посольства в Бухару 1882—1883 гг., описывал, как «из дверей и окон... с любопытством выглядывали на нас 10-летние девочки в расшитых яркими шелками низеньких, плоских шапочках с длинными узорчатыми назатыльниками, из-под которых наружу выбивались черные волосы» [Крестовский 1887: 275]. Однако в начале XX в., как отмечалось, их бытование уже было ограничено обрядовой областью и средой пожилых женщин, причем их надевали в комплекте с платками. Иллюстративные материалы не могут подтвердить сообщение С. М. Дудина в отношении *култапушаков* у бухарских евреек, поскольку они всегда скрыты под верхним чалмообразным головным убором, но экземпляры таких шапочек, которые и по сей день хранятся в семьях бухарских евреев и поступают в музейные собрания (РЭМ, кол. 11833 — 14; [Bokhara 1968: f. 4.24]), свидетельствуют, что в конце XIX—начале XX в. они действительно у них широко бытовали.

По характеру узоров и форме *култанушаки* бухарских евреев, по-видимому, не имели отличий. В музейных коллекциях представлены десятки *култанушаков*, аналогичных приобретенным у бухарских евреев, но обозначенных как таджикские или узбекские³⁵. Все они имеют небольшое плоское доньшко и широкий околыш, к нему пришивался наконечник *дум* ('хвост'), под который заправляли косы. В золотошвейных *култанушаках* узоры, всегда стилизованные растительные и достаточно однотипные, располагались по краю околыша, на доньшке (цветочная розетка) и на наконечнике (мотив куста *маджнун*) [Гончарова 1986: 49]. В *култанушаках*, расшитых шелком, вся поверхность покрывалась растительными или геометрическими узорами. Художественная и материальная ценность этих головных уборов тем более поразительна, что



Рис. 78. Еврейка Рахиль. Самарканд. Туркестанский альбом. 1871—1872 (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00095)

они всегда были скрыты под платками, недоступны постороннему взгляду. Однако необходимость их, как и декоративность, в составе убора, вероятно, была обусловлена традицией.

Нам неизвестно, имел ли вообще *култанушак* у бухарских евреев обрядовое значение и были ли его богато орнаментированные образцы характерны для молодых женщин, как у соседнего населения. Информаторы не могли ничего вспомнить и рассказать по этому поводу, но, по их убеждению, в прошлом их носили только пожилые бухарские еврейки (ПМА 2002). Вероятно, поскольку традиционные *тунти* и *дурра* были в их costume не менее декоративны, чем у молодых, то и украшенные вышивкой или золотым шитьем *култанушаки* могли быть приняты ими как вариант привычных для них уборов.

Кроме того, они были распространены у них не повсеместно, а преимущественно среди евреев, проживавших там, где делали золотошвейные и вышитые шелком *култанушаки*, — в Бухаре, Шахрисабзе, Самарканде, Катта-Кургане и других городах, территориально или

³⁵ Хотя, учитывая собирательскую практику музеев в советское время, среди них могли быть и приобретенные у бухарских евреев.

в историко-культурном отношении связанных с этими центрами, а также в тех городах, где еврейские общины сложились или значительно пополнились в последние десятилетия XIX—начале XX в. за счет евреев, переселившихся из Бухарского ханства, как, например, в Ташкенте, Коканде, Андижане. Вместе с тем евреи Маргилана — представители одной из старейших и с самобытной историей общин, по их утверждению, *култапушаки* вообще никогда не носили, считая их типичными лишь для «бухарско-самаркандских» евреев (ПИМА 2002). Возможно, мода на них через единоверцев из других локальных общин к ним просто не дошла, поскольку, возникнув сравнительно поздно, уже в 1930-х гг. она прошла, а у основного населения Ферганской долины *култапушаки* исчезли значительно раньше³⁶.

Все эти факты указывают на то, что шапочки с накосником не имели у бухарских евреев того значения, какое традиционно придавалось им в культуре таджиков и узбеков, являясь заимствованным, и достаточно формально, головным убором. Не исключено, что у них получили распространение в основном декорированные шитьем или изготовленные из ценных тканей виды *култапушаков*, наиболее соответствующие привычным для них нарядным шапочкам *туппи тос* или налобным повязкам *дурра*, *пешонабанд*³⁷. Тем не менее широкое использование таких *култапушаков* в выходном костюме бухарских евреек демонстрировало более активный характер их бытования у них в конце XIX—начале XX в., чем в таджикско-узбекском городском костюме, но, исчезнув в 30-х гг., они уже никак не напоминали о себе ни в обрядовом, ни в старушечьем еврейском костюме.

Аналогичную историю в костюме бухарских евреек имели и сложносоставные головные уборы с чалмой.

Происхождение чалмы в таджикско-узбекском женском костюме, по мнению специалистов, связано с древнеиранскими традициями [Мешкерис 1979: 14—17]. Возможно, они повлияли и на появление ее еще у предков бухарских евреев, но состав всего убора, элементом которого являлась чалма, сложился, несомненно, под влиянием соседнего населения. В конце XIX—начале XX в. у таджичек и узбечек равнинных оазисов, особенно в городах, его бытование уже ограничива-

³⁶ Информаторы исследователей ферганского и ташкентского костюма, изучавших его во второй половине XX в., шапочку с накосником не упоминали, а в Ташкенте *култа* именовался закрывающий грудь платок в старинном головном уборе с чалмой [Бикжанова 1979: 146; Рассудова 1984]; то же имело место в Ура-тюбе, Канибадаме, Исфаре [Широкова 1989: 199].

³⁷ Еще один известный нам *култапушак* бухарских евреек, приобретенный в 1920-х гг. для Туземно-еврейского музея в Самарканде, хотя и не столь нарядный, как описанные выше, но изготовленный из шелка в бирюзовую и синюю полоску, с широкой узорной тесьмой и дополнительной вышивкой на околыше, также ценен в художественном и материальном отношении.



Рис. 79. Бухарская еврейка. Начало XX в. Из архива Н. Б. Пинхасовой

лось обрядом *саллабандон* и костюмом пожилых женщин, причем существовал он уже в сокращенном варианте. Исследователи могли дать описание его старинного состава ³⁸ только по воспоминаниям очень пожилых информаторов, женщин, родившихся в 50—60-х гг. XIX в.,

³⁸ Головные уборы такого типа у таджиков юга и севера Таджикистана имели свои особенности и подробно описаны З. А. Широковой [Широкова 1989].

многие из которых его уже не носили, а только видели в молодости у взрослых женщин или слышали о нем. По их данным, он включал шапочку с накосником *култапушак*, прямоугольный кусок белой кисеи *лачак*, который подводился одной стороной под подбородок и, закрывая грудь, завязывался на темени, чалму *салла* из полотнища ткани или налобную повязку *пешонабанд* также из куска ткани и наброшенный сверху большой платок *сарбанд*, сложенный по диагонали и закрывающий спину [Люшкевич 1978: 138; Сухарева 1982: 83; Писарчик 1979: 119].

Вместе с тем на портретных и жанровых фотографиях бухарских евреек из Туркестанского альбома в головных уборах с чалмой изображено большинство женщин — молодых и старух, при этом демонстрируются различные по форме и составу их разновидности, как подходящие под данное описание, так и более сложные, очевидно особенно архаичные (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00090—00093, 00095, 00098, 00099, 00254—00258, 00260, 00261) (рис. 11, 59, 61, 62, 69, 78, 85). Последние надеты на некоторых из участниц обрядовых сцен, что, возможно, объясняет наличие их в костюме. Однако, учитывая, что в то время еще не было четкой разделенности одежды на обрядовую и повседневную, они могли иметь и более широкое, повседневное, применение.

Специфика фотоисточника не всегда дает конкретное представление о деталях многосоставных головных уборов. Так, о наличии в них *култапушака* можно только догадываться. По данным О. А. Сухаревой, у таджиков в Бухаре его мог заменять *пешонабанд*, позволяющий придать чалме более цилиндрическую форму [Сухарева 1982: 93], поэтому, возможно, бухарские еврейки также могли обходиться без *култапушака*, надевая под чалму налобные повязки или характерные для них шапочки. *Сарбанд* — большой верхний платок показан на снимках Туркестанского альбома только на одной из пожилых евреек (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00256) (рис. 61). Зато в уборах некоторых женщин среднего и старшего возраста — участниц обрядов свадебного и специфически женского, обозначенного в альбоме как *базм* ('увеселение'), можно заметить еще одну деталь, о которой исследователи таджикско-узбекского костюма не упоминают. Это платок, сложенный по диагонали широкой полосой; плотно проходя под подбородком и закрывая рот, он располагался поверх *лачака*, концы его, поднятые к темени, заправлялись под чалму (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00255, 00256, 00257, 00261) (рис. 11, 58, 61). Несмотря на нечеткость многих снимков в альбоме, спутать его с концом чалмы, которым также могли прикрывать нижнюю часть лица (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00260) (рис. 62), невозможно — он имеет иную расцветку (с пестрым рисунком), чем другие элементы убора, изготовленные из белой ткани. Не исключено, что такой платок являлся деталью, некогда существовавшей и у таджиков,

но исчезнувшей к 70-м гг. XIX в. — времени, к которому могли относиться личные наблюдения информаторов, опрашиваемых О. А. Сухаревой и другими исследователями (факты из более раннего времени обычно пересказываются ими с чужих слов и не всегда достаточно полны и точны).

Кроме того, при рассмотрении некоторых головных уборов с чалмой на фотографиях обрядовых сцен из Туркестанского альбома создается отчетливое впечатление, что под *лачаком* в них имеется еще одна деталь из белой ткани, напоминающая казахский *кимишек* — капюшонообразный убор с прорезью для лица, закрывающий грудь. Особенно она заметна в головном уборе одной из женщин, изображенных на фотографии обряда *гаворрабандон*, являющейся, как можно предположить по сюжету снимка, *созанда* или руководительницей проведения обряда (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00260) (рис. 62). О таком уборе нет упоминаний в описаниях старинных головных уборов жительниц Бухарско-Самаркандского региона. Однако он отмечен исследователями в составе головного убора у женщин Северного Таджикистана (Исфары, Ура-тюбе, Канибадама), в Ташкенте и в Северном Хорезме. Именовался он *кулута* (как шапочка с накосником в других районах) или *лачак* и бытовал здесь до начала XX в. в составе старушечьего головного убора с чалмой или состоящего из нескольких платков разного размера; причем обычный *лачак* из полотнища ткани, завязанного на темени и закрывающего грудь, в этом случае уже отсутствовал [Широкова 1989: 199; Бижанова 1979: 146; Сазонова 1989: 101]. Наличие же в составе одного головного убора сразу двух функционально схожих деталей, что можно предполагать у бухарских евреек, довольно странно. Вместе с тем обращает на себя внимание манера ношения у них собственно *лачака*. Если у таджичек и узбечек, согласно описаниям в литературе (хотя уточнения приводятся редко) и иллюстративным материалам, *лачак* не сдвигался плотно к лицу, оставляя открытым подбородок, а в Нурата даже уши, как отмечает А. К. Писарчик [Писарчик 1979: 119], то у бухарских евреек он закрывает весь подбородок и часть щек (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00255—00258, 00261). То есть в первом случае главное назначение его, как и казахского *кимишека*, закрыть и таким образом «защитить» грудь женщины, с которой связаны ее детородные функции, во втором — частично прикрыть лицо, как это делается при помощи различных платков у женщин многих народов Переднего и Ближнего Востока, где данная традиция хотя и получила развитие в связи с исламом, но имела более глубокие истоки. В среднеазиатском костюме она нашла наибольшее проявление в головных уборах туркменок — текинок, нохурок, гокленок, северных и западных иомуток, у которых концы платков или полотнищ ткани, образующих тюрбан, ложились на грудь и закрывали нижнюю часть лица; женщины других племенных групп туркмен для этой цели исполь-

зовали специальные занавески [Морозова 1989: 76—77]. Обычай прикрывания нижней части лица концом платка или полрой накинутаго на голову халата, связанный с институтом избегания, существовал также и у таджиков и узбеков, но те просто придерживали их рукой или зубами [Широкова 1993: 66—67], а не закрепляли в нужном положении специально. С распространением паранджи она стала у них основной формой «закрывания» женщины, особенно в городах, вытеснив исполнявший прежде эту функцию *лачак* с вырезом для лица [Широкова 1989: 202].

В совмещении в одном головном уборе бухарских евреек столь символических предметов, как представляется, сохранилась наиболее старинная форма их бытования. Возможно, у таджиков и узбеков в далеком прошлом их также надевали одновременно, но со временем на каждый из них были перенесены или добавлены семантические функции другого, и они уже использовались по отдельности в головных уборах тех или иных локальных групп. Так, в Ташкенте капюшоно-видный *лачак*, или *кулута*, как его здесь именовали, имел еще одно, иносказательное, название — *кыямат кыйиғи* — ‘платок для страшного суда’, считалось, что носить его предписано шариатом [Бикжанова 1979: 146]. Это подразумевало использование его как один из способов «скрывания», «закрывания» женщины от посторонних, хотя изначально он призван был служить магической защитой (через закрывание) женской груди.

Фотографии из Туркестанского альбома, особенно с обрядовыми сценами, дают довольно широкое представление о формах собственно чалмы *салла*, существовавших у бухарских евреек (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00091—00093, 00095, 00098, 00099, 00252, 00254, 00256, 00260, 00261) (рис. 61, 62, 69, 78, 85). Они настолько разнообразны, что не вписываются в рамки существующих в литературе описаний форм чалмы таджичек и узбечек [Бикжанова 1979: 146; Писарчик 1979: 119—121; Сухарева 1982: 82—83, 94; Широкова 1989: 191—192]. Возможно, среди них оказались запечатленными такие формы, которые давно вышли из употребления у окружающего населения, не оставив о себе даже памяти, и не были зафиксированы впоследствии исследователями. Так, на одном и том же снимке можно видеть чалмы, повязанные свободными витками и плотно облегающие голову, в виде пирамиды и уплощенного цилиндра, либо это относительно небольшой по размеру платок, завязанный на затылке. В этих вариантах могли найти отражение возрастные и социальные особенности, о которых в настоящее время уже невозможно составить отчетливого представления. Могло сказаться и отсутствие строгих правил в отношении способов повязывания и манеры ношения женской чалмы в одной местности в одно и то же время (в отличие от мужской), что не-

редко отмечалось исследователями у таджиков и узбеков³⁹. Ее форма, как и весь состав убора, зачастую определялась традициями, которые на этот счет существовали в той местности, откуда была родом и откуда вышла замуж женщина, и из-за этого неизбежно складывался довольно пестрый по компонентам локальный стиль.

Некоторые, более простые по составу и сравнительно небольшого размера, варианты головных уборов из нескольких предметов, запечатленные на снимках из Туркестанского альбома (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00090—00092, 00095, 00098, 00099), можно увидеть также на фотографиях конца XIX—начала XX в. (ФК РЭМ 49 — 11; 8764 — 17689; 12352 — 1) (рис. 52, 64, 66, 78). Они включали *култанпушак* или платок-повязку (их, естественно, не видно под верхним платком, но наличие какого-то нижнего предмета угадывается по объемной форме, которую он придает убору), *лачак* и сверху еще платок *дурра* яркой расцветки, завязанный на затылке. На фотографиях из Туркестанского альбома головной убор в таком виде представлен на сравнительно молодых женщинах, на снимках конца XIX—начала XX в. — на женщинах разных возрастных категорий. Вероятно, к этому времени и у евреек, как несколько ранее у городских таджичек и узбечек, платок небольшого размера *дурра* уже окончательно вытеснил массивную чалму из полотнища ткани, представляя собой ее редуцированную форму. Использование *дурра* в таком качестве как раз соответствовало тому значению термина, которое, как отмечалось выше, было предложено З. А. Широковой — от таджикского *дурра* — ‘чалма’ [Широкова 1989: 196].

Таким образом, термином *дурра* у бухарских евреев обозначались два разных по происхождению и расположению в головном уборе элемента — налобная повязка из платка, надеваемая непосредственно на волосы, и производный от чалмы и заменивший ее верхний платок. Поэтому он также мог иметь два значения, различных по происхождению. Одно из них, «жемчужина», отмеченное выше, применялось в иносказательном смысле к повязке как декоративной детали (вспомним упоминавшиеся выше отделанные золотом, камнями повязки и жемчужные диадемы евреек в древности), украшающей лоб, и отражало ее первоначальную связь с головным убором именно бухарских евреек. О традиционности и самобытности для них налобной повязки свидетельствует не только то, что на последнем этапе своего бытования ее золотошвейный вариант отличал костюм пожилых женщин и такой знаковой фигуры, как *созанда*, но и ее существование у них на протяжении XX в. — широкое старинное платье с воротником-стой-

³⁹ Например, в Нурате А. К. Писарчик выделила одновременное существование нескольких способов завязывания женской чалмы [Писарчик 1979: 119—121].

кой *сарти* и налобную повязку-платок из яркой шелковой или парчовой ткани надевали матери и родные сестры жениха и невесты, выделяясь тем самым среди остальных участниц свадебной церемонии (ПМА 2002).

Вместе с тем у соседнего населения золотошвейные повязки, именуемые ими, как и нижний платок, завязанный на затылке, *пешонабанд*, *пешонабандак* — ‘повязка на лоб’⁴⁰, появились в головном уборе лишь в конце XIX в., причем на протяжении XX в. оставались исключительно атрибутом невест и молодых женщин, а манера носить большой платок поверх налобной повязки или, позднее, тубетейки, как у бухарских евреек в уборе из *дурра* или *туппи тос* и *румоли пулакчи*, входит в моду только в советское время [Широкова 1989: 193, 196; Сухарева 1982: 198 (фото)]. До этого в упрощенном, повседневном, варианте, когда надевали только два платка, нижним являлся большой платок *сарбанд*, а верхним — маленький: он низко закрывал лоб и завязывался высоко на темени [Сухарева 1982: 84].

Примечательно, что *лачак* у бухарских евреек также сохранялся дольше, причем, как показывают фотоматериалы, в конце XIX—начале XX в. он входил в состав головного убора выходного костюма и достаточно молодых женщин (но уже имеющих детей, с которыми они изображены на снимках), и пожилых (ФК РЭМ 49 — 11—13; 5378 — 1; 5465 — 5; 12352 — 1) (рис. 5, 6, 20, 64, 66), хотя ни *лачак*, ни чалма, до сих пор составляющие в таджикско-узбекской культуре знаковый убор, надеваемый во время обряда *саллабандон*, в обрядовой практике бухарских евреев отражения не нашли. Но устойчивость *лачака* у них, вероятно, мотивировалась существовавшими в их среде морально-этическими представлениями в отношении женского костюма. Пожилые бухарские еврейки еще помнили, как важно было, чтобы посторонние не видели ни волос, ни кистей рук, ни ног женщины, поэтому в старину они обычно не ходили ни на базар, ни в магазин, так как при покупке неминуемо приходилось обнажать руку (ПМА 1993—1994; 2002). С исчезновением *лачака*, а на фотографиях начала XX в. он надет уже не на всех женщинах (ФК РЭМ 49 — 12; 5908 — 35), его семантические функции, очевидно, выполнял платок, который надевали поверх *туппи тос* или платка-повязки *дурра*, концы платка, перекрестив их под подбородком и плотно обмотав вокруг шеи, завязывали сзади. Такой способ бухарские еврейки называли *ту-гунбуни*, что в переводе означает ‘закрывать шею’ (ПМА 2002). Только на некоторых фотографиях молодых женщин можно увидеть *румоли пулакчи*, надетый со свободно висящими концами (рис. 73), у более

⁴⁰ Этот термин в отношении конкретно золотошвейных повязок могли употреблять (наряду с *дурра*) и бухарские евреи, но повязку из платка или ткани именовали всегда *дурра румол*.

зрелых женщин он всегда завязан сзади, как все другие платки (РЭМ 49 — 25) (рис. 74). Вместе с тем у таджиков и узбеков в головном уборе замужних женщин повсеместно было принято носить большие платки, как надевавшиеся под верхний платок-повязку, так и, позднее, накидывавшиеся поверх него или тюбетейки, с распущенными концами, висящими спереди или закинутыми назад (один конец или оба), на голову и т. п., но завязывали они их только в крайних случаях, в ветреную и холодную погоду (ПМА 2010).

Это различие особенно заметно при рассмотрении идентичных головных уборов из платков и тканей замужних женщин данных этнических групп. Так, в одном и том же варианте убора, состоящего из *лачака*, большого платка и верхнего платка-повязки, бухарские еврейки концы большого платка завязывали сзади, обмотав их вокруг шеи (РЭМ 49 — 26), а таджички Исфары, по описанию З. А. Широковой, просто закидывали их за спину [Широкова 1989: 199].

Другое отличие, как отмечалось выше, проявлялось в более консервативном отношении бухарских евреек к общим с соседним населением уборам, форма и состав которых у них видоизменялись значительно медленнее. Однако в послереволюционное время именно они быстрее выходят у них из употребления, причем у женщин всех возрастных категорий, хотя шапочка *тупти тос*, налобный платок *дурра* и золотощвейный *пешонабанд*, *румоли пулакчи*, как отмечалось, еще долго сохранялись в праздничном и обрядовом костюме. На фотографиях 30-х гг. в одном платке, по-девичьи завязанном на затылке, можно уже видеть даже весьма пожилых женщин, хотя, например, у некоторых из них фасон платья, камзол еще хранили традиционные черты (ФК РЭМ 11352 — 3). В таджикско-узбекском костюме процесс стирания возрастных различий развивался значительно медленнее, чем у бухарских евреев, по существу, он не завершился до настоящего времени. Сначала один платок стали носить молодые женщины, в основном в домашней обстановке, постепенно он вошел у них в выходной костюм, но для пожилых женщин такой убор считался неприличным. Выходя на улицу, а иногда и дома, они надевали два платка — нижний из белой кисеи и верхний налобный платок-повязку [Сухарева 1982: 87]. Позднее стали носить их в обратном порядке или только один большой платок с незавязанными концами, но «девичий» стиль ими так и не был принят.

Ношение одного платка являлось общей чертой традиционного девичьего костюма бухарских евреев и соседнего населения в последней трети XIX—начале XX в. Фотографии из Туркестанского альбома и снимки более позднего времени демонстрируют несколько вариантов его повязывания у бухарских евреек, отражающих скорее индивидуальный стиль девушек, чем какие-либо хронологические или этнолокальные особенности. Во всех случаях сложенный по диагонали

ток, прикрывая верхнюю часть лба и проходя над висками, плотно облегал голову и завязывался сзади высоко на затылке поверх среднего угла. Он мог располагаться на голове прямо (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00089, 00094, 00252, 00253) или немного набок (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00097), мог смещаться, и тогда концы узла, в зависимости от размера платка, торчали сбоку вверх (LC-DIG-ppmsca-09951 — 09951 — 00099), либо, в платках несколько большего размера, перекидывались через плечо вперед (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00096, 00097). В том случае, когда большой платок повязывали прямо, его длинные концы либо оставляли сзади на спине (ФК РЭМ 8764 — 17412), либо, перекрестив на затылке и перекрутив, обматывали вокруг головы, а кончики узла, завязанного спереди, убирали в складки [LC-DIG-ppmsca-09951 — 00256].

Сравнивая все эти способы со способами повязывания платка в девичьем таджикско-узбекском костюме (хотя те в литературе обычно описываются редко или предельно кратко), можно прийти к заключению, что существенных отличий они не имели. Однако следует отметить, что основной принцип — расположение узла высоко на затылке, — отличающий все варианты повязывания платка у бухарских евреек во всех районах их проживания, был характерен и традиционен прежде всего для населения Бухарско-Самаркандского региона [Сухарева 1982: 86]. В Ферганской долине, например, в конце XIX в. такая манера называлась *кашгарча* — ‘кашгарская’, в отличие от обычного там способа *расми* с расположенным низко на затылке узлом и свисающими ровно на спине углами платка; позднее такая манера появилась и в Ташкенте [Рассудова 1984: 197—198].

Кроме того, обращает на себя внимание и, возможно, более раннее распространение у бухарских евреек платков как основного головного убора в девичьем костюме, причем от девочек младшего возраста до взрослых девушек. На отмеченных выше фотографиях из Туркестанского альбома, а также на рисунке В. В. Верещагина 1867 г. (ФК РЭМ 8764 — 17412), отражающих приблизительно один временной отрезок, в платках, одноцветных, иногда белых, с пестрым рисунком, хлопчатобумажных и шелковых, изображены все девушки, включая невесту, во время обряда добрачного свидания жениха и невесты *дари канок* и девичника накануне свадьбы *шеби духтарон* (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00252, 00256) (рис. 61). В платках (наряду с шапочками) позируют девочки младшего и более старшего возраста на известной фотографии 1880-х гг. учеников школы в Бухаре (ФК РЭМ 5465 — 1) и на снимках С. М. Дудина 1902 г. (ФК РЭМ 49 — 10) (рис. 47, 50). Между тем в Бухаре, например, девочки и девушки до замужества еще в конце XIX—начале XX в. платков не носили и ходили в шапочках *тупти* и *каллапуш* [Сухарева 1982: 90; Люшкевич 1978: 138]; в Ташкенте платок повязывали девочкам только с 9—10 лет [Бикжанова 1979: 145].

По другим районам таких сведений в литературе нет, но, очевидно, массовое распространение платков в девичьем уборе происходило в период после присоединения Средней Азии к России, и связано это с появлением на местном рынке широкого ассортимента фабричных платков — *румол* *фаранги*. По словам одного из наших информантов — самаркандской таджички, «раньше могли обернуть голову и куском ткани, а тут появились платки фабричные красивые, шелковые, и все стали их носить» (ПМА 2010).

На изображениях бухарских евреек трудно однозначно определить качество и вид платков, невозможно выявить и какие-либо существенные их отличия от платков, бытовавших у соседнего населения. На снимках, особенно ранних, часто встречаются хлопчатобумажные платки с набивным рисунком в «восточном» стиле, с растительным узором и миндалевидными фигурами *бодом*, которые в виде купонов экспортировались в Среднюю Азию из Индии, Турции, Персии и были распространены здесь повсеместно и у всех этносов. Употреблялась и привозная кисея, при этом лучшей считалась константинопольская (*истамбул докаси*), называвшаяся из-за своей легкости и ценности *мискали* ('золотник') [Бикжанова 1979: 145]. Широкой популярностью, особенно у бухарских евреек (БГАХМЗ, кол. 22787/9; ФОКМ, кол. КП 5793, 5841, 5842, 7736), пользовались шелковые узоротканые платки российского производства с монохромным растительным узором по всему полю, но с вытканными по углам яркими разноцветными букетами, из-за чего они получили местное название *чоргуль* — 'четыре цветка' (БГАХМЗ, кол. 22787/9; ФОКМ, кол. КП 5793, 5841, 5842, 7736). Типично еврейскими, по нашим данным, являлись только фабричные шелковые платки в некрупную клетку — узор, в принципе не свойственный платкам (как и вообще тканям в одежде) в таджикско-узбекском костюме (ПМА 2010). Причем в музейных собраниях и на фотографиях они представлены только одним видом — в красную и желтую клетку (ФК РЭМ 49 — 11; 12352 — 1; ФОКМ, кол. КП 9083) (рис. 64, 66), что указывает на популярность расцветки, а также, возможно, и на то, что еврейские купцы, у которых их поставка и продажа являлись одними из направлений коммерческой деятельности, привозили именно такие платки, соответствовавшие вкусам их этнической среды. В советское время преобладающими стали жаккардовые платки с кистями самой различной расцветки, индийские и российского производства, а также изготавливавшиеся на Маргиланском шелкокомбинате; из них выкраивали и треугольные *дурра румол*, разрезая большой платок по диагонали на две части, или брали для этой цели кусок узорной парчовой ткани (РЭМ, кол. 11833 — 21—32; 12095 — 17—19; БГАХМЗ, кол. 22786/9 — 22790/9; ФОКМ, кол. КП 5839, 9144, 9296, 9298). В городах, где проживали бухарские евреи, галантерейная торговля была сосредоточена преимущественно в их руках, и, по сведениям

ям информантов, местная мода на платки определялась тем ассортиментом, который через них поставляли из текстильных центров России, причем не только у евреек, но и у остального населения (ПМА 2010).

В конце XIX—начале XX в. бытовали также и платки местной кустарной работы — хлопчатобумажные и шелковые. Хлопчатобумажные платки изготавливали из тонкой белой ткани *хоса* и ткани немного худшего качества *дока*. У таджиков и узбеков для молодых замужних женщин их украшали вышивкой (девушкам не полагалось носить вышитые платки) [Бикжанова 1979: 145], но у бухарских евреек таких платков не было, поскольку их обычно вышивали дома для себя или членов своей семьи, а они вышиванием не занимались. Кроме того, платки делали из кустарной одноцветной шелковой ткани *шойи*, сшивая два-три полотнища необходимой длины, и широкой шелковой ткани *доройи* из неотваренной грежи, у местного населения известной также под названием *халили*, *халель*, белой, гладкоокрашенной и орнаментированной в технике *абри бандан* (РЭМ, кол. 12531 — 11), которая, как упоминалось выше, шла также на платья бухарских евреек. Носили ли в конце XIX—начале XX в. платки из *халили* с узорами, нанесенными в этой технике, таджички и узбечки — неизвестно. Но на одной из фотографий С. М. Дудина в таком платке, повязанном поверх шапочки, вероятно *туппи тос*, изображена девушка-еврейка из Самарканда (ФК РЭМ 49 — 27) (рис. 75).

Позднее, чем у бухарских евреек, в таджикско-узбекском костюме распространились и *калгаи* (*калгаи румол*) — платки, изготовленные из этой же легкой шелковой ткани, но орнаментированные способом, близким к набойке. Он заключался в том, что узор наносили на ткань специальной водонепроницаемой мастикой (смесь клейкой смолы с бараньим или козьим жиром) при помощи деревянных резных штампов с последующей окраской (горячий батик). Фон окрашивали в основном в синий цвет (*калгаи* с коричневым фоном являются более поздними), узор оставляли белым или, после дополнительной резервации, а иногда и прямо от руки наносили один-два других цвета. В орнаментальном плане платки были довольно однотипны: композиция включала центральное поле и кайму, узоры состояли из стилизованных растительных мотивов и круга в центре, хотя различные цветовые и узорные комбинации позволяли достигать известного разнообразия. Однако общим элементом во всех орнаментальных композициях *калгаев* всегда являлись миндалевидная фигура *бодом* и, порой очень условное, но все же различаемое изображение птицы.

Название *калгай* не везде применяется по отношению к таким платкам, в Шахрисябзе, например, нам говорили, что не знают его, но применительно к ним, как и к платкам из такой ткани с узорами в технике *бандан* повсеместно в качестве единственного или второго их

наименования употребляют *халили румол* (ПМА 2010). Кроме того, их называют еще «еврейскими»⁴¹, вероятно, по двум причинам. Прежде всего, их производством занимались некогда главным образом бухарские евреи — вырабатывали ткань и окрашивали ее [Сухарева 1966: 171; Турсунов 1974: 98], хотя в XX в. в Бухаре и Маргилане, где было сосредоточено изготовление *калгаев*, этим стали заниматься также таджики и узбеки [Сухарева 1962: 81—82]. Возможно, предки бухарских евреев принесли в Среднюю Азию этот способ орнаментации и собственно орнаментальный стиль самих платков с узором *бодом* (‘миндаль’), получившим в русской традиции название «персидский огурец», и птиц, образ которой не вписывается в каноны среднеазиатского изобразительного искусства исламского времени и восходит, быть может, к символическому изображению древнеиранской богини Анахиты. Изготовление *калгаев* существовало также у азербайджанцев, представляя у них один из старинных видов ремесел, уходящий своими корнями в иранские пласты культуры их исторического прошлого [Аскерова 1985: 226—227]. Общность техники и узоров среднеазиатских и азербайджанских *калгаев*, как и названия, которые сохраняли те и другие, несмотря на автономность бытования, указывают на единые истоки их происхождения, причем в Средней Азии наиболее последовательными хранителями технологии и стиля платков данного вида явились именно бухарские евреи. В XIX—начале XX в. *калгаи* были распространены преимущественно в головных уборах бухарских евреев, которые использовали их и в качестве траурных, благодаря отсутствию в них красного цвета и допустимости в траурном костюме шелка (в отличие от мусульман), а при добавлении желтых или красных цветовых пятен *калгаи* могли носить в обычном костюме женщины всех возрастов (ПМА 2002). Распространение *калгаев* у таджичек и узбечек происходит уже к середине XX в. В Средней Азии их в это время уже почти не делали, и они поступали из Азербайджана, который оставался единственным центром их производства в стране (имеется в виду СССР). По словам одной самаркандки, вышедшей замуж в 1957 г., *калгаи* тогда только вошли в моду и достать их было очень трудно, но каждая девушка-невеста обязательно должна была его приобрести (как и белый крепдешинный платок), чтобы после свадьбы щеголять в нем, накинув на голову и приколов к волосам красивой булавкой, — *калгаи* у таджичек и узбечек носили только молодые замужние женщины (ПМА 2010).

В музейных коллекциях платки бухарских евреев представлены в большом разнообразии и по видам, и по времени изготовления. В их

⁴¹ В музейных коллекциях *калгаи* представлены в большом количестве, но, учитывая специфику сбора памятников по традиционной культуре бухарских евреев, единицы, приобретенные у них уже в 1990-х гг., атрибутированы как принадлежавшие им (БГАХМЗ, кол. 22781/9).

семьях они хранились на протяжении десятилетий, использованные и совсем новые, когда-то заготовленные впрок, но вышедшие из моды. Как упоминалось, среди бухарских евреек рано распространился европейский стиль в одежде. Девушки и молодые женщины уже в 30-х гг. ходили с непокрытой головой (ФК РЭМ 12352 — 1) (рис. 66, 79), а со временем так стали появляться на улицах и женщины старшего возраста. У таджиков и узбеков платки сохранялись в костюме значительно более устойчиво. Кроме того, у них они являлись одним из традиционных видов подарков по любому торжественному поводу, а полученные в дар неоднократно передаривались. Платки часто меняли, с выходным костюмом было принято каждый раз надевать новый, поношенные платки использовали в хозяйственных нуждах, заворачивая в них продукты или какие-нибудь вещи. Однако именно активное функционирование платков в повседневной и обрядовой культуре не способствовало их бережному и длительному хранению женщинами, поэтому нередко представление о платках, некогда у них существовавших, дают платки бухарских евреек, составлявшие у них тот же ассортимент, но лучше и в большем количестве сохранившиеся в семьях и пополнившие музейные собрания, хотя хронологически бытование тех или иных видов, как было показано, могло существенно различаться.

Обувь

Обувь заметна на редких фотографиях бухарских евреек. Длинные широкие подола платьев обычно полностью скрывают ее. В музейных собраниях она представлена только несколькими экземплярами нарядных сапожек на мягкой подошве *махси* (узб. *ичиги*) и на твердой подошве *муза*, иллюстративные источники дополняют этот ассортимент туфлями с низким задником — *каушами*.

Махси были самой распространенной обувью всех горожанок. Их носили зимой и летом, в помещении и на улице, в последнем случае сверху надевали кожаные туфли *кауш* [Сухарева 1982: 66—67]. У таджичек и узбечек *махси* были обязательны для невесты и женщин, присутствующих на похоронах. И если в обыденной жизни *махси* могли иногда заменяться, а в XX в. действительно были заменены, в том числе в свадебном костюме, другими видами обуви, то в погребальном костюме они до сих пор бытуют у пожилых женщин [Сухарева 1982: 67; ПМА 2010].

Однако у бухарских евреек, по-видимому, *махси* с *каушами* подобного значения не имели. На фотографии похоронного обряда в Туркестанском альбоме — одной из немногих, где видна обувь, у некоторых женщин *кауши* (на небольшом, 2—3 см, каблуке) надеты по-

верх длинных узорных вязаных носков *джуроб*⁴² (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00235) (рис. 58). Таким же образом обуты отдельные женщины на фотографиях свадебных ритуалов (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00255, 00257) (рис. 11, 58). Это позволяет заключить, что еще в начале 1870-х гг. *махси* не имели у бухарских евреек такого распространения, какое исследователи отмечают в это время в узбекско-таджикском женском городском костюме [Сухарева 1982: 66]. И в дальнейшем *махси с каушами* не стали у них обязательной ритуальной обувью, а в послереволюционный период вообще выходят из употребления. Возможно, очевидная связь с местной мусульманской традицией, о которой говорилось при описании этого вида обуви в мужском костюме, сделала *махси* не столь популярными, во всяком случае обязательными, в обрядовой практике и у женщин.

Однако у них *махси* бытовали как праздничные, нарядные. В музейных коллекциях, например, представлены *махси*, сшитые из бархата и украшенные золотым шитьем бухарской работы [Vokhara 1968: f. 32], 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*'), изготовлявшиеся из лакированной черной кожи [Широкова 1993: 88; Vokhara 1968: f. 30]. Примечательно, что такой же крой, как *махси*, имела у бухарских евреек обувь, сшитая из ткани, которую они надевали на праздник Йом Киппур, когда, согласно иудейской традиции, нельзя было ходить в кожаной обуви. Экземпляр такой матерчатой обуви, приобретенный в Коканде и датированный началом XX в., хранится в собрании РЭМ (РЭМ, кол. 12096 — 16/1, 2). Она сшита из белой жаккардовой ткани, такой же, как платье и штаны (РЭМ, кол. 12095 — 13, 14), с которыми составляет комплект праздничного наряда. По единственному образцу такой обуви трудно судить о ее распространенности, возможно, большинство бухарских евреек обходились в таких случаях просто высокими белыми вязаными носками или чулками, а не изготовляли ее специально из дорогих материалов. По словам информантов, в день Йом Киппур они обычно лишь на час или два отказывались от обычной обуви, чтобы соблюсти традицию, и в своем доме оставались мало, посещая соседей и родственников, чему придавали большое значение⁴³ (ПМА 2002).

Вместе с тем ношение вязаных или сшитых из хлопчатобумажной ткани чулок с *каушами* в конце XIX—начале XX в. можно считать ти-

⁴² Изготовление таких носков традиционно для южных таджиков [Бобринский 1900: 17, 18], скорее всего, бухарские евреи у них и покупали такие носки.

⁴³ В этот день полагалось побывать не менее чем в семи домах, принести туда свои угощения и отведать их.

пичным именно для бухарских евреек, хотя некогда так ходили и другие горожанки. Но в 1870-х гг. уже очень редко можно было «встретить женщину в чулках из белой бумажной материи, вместо кожаных ичигов <...> и калошах. Прежде, лет тридцать тому назад, большинство женщин ходило в таких чулках; теперь это всеми оставлено» [Наливкины 1886: 96, 103]. Но у бухарских евреек мода на чулки ручной вязки или сменившие их фабричные чулки, 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: в праздники — белые, в будни — черные хлопчатобумажные (ПМА 2010).

На отмеченных выше фотографиях из Туркестанского альбома можно видеть бухарских евреек не только в *каушах* и чулках, но также в сапогах на твердой подошве *муза* с низким каблуком. *Муза* традиционно являлись мужской обувью и в женский таджикско-узбекский костюм вошли только в XX в. [Широкова 1993: 89; Сухарева 1982: 67]. Еще в 1870-х гг. ходить по улице в таких сапогах женщинам считалось неприличным, и их носили только проститутки [Наливкины 1886: 96]. Тем не менее у бухарских евреек они бытовали и в начале 70-х гг., и в конце XIX—начале XX в. Появившиеся в это время сшитые из разноцветных кусочков кожи в технике узорной мозаики женские сапожки на низком каблуке, которые привозили из Казани (о них см.: [Широкова 1993: 88]), вероятно, также первоначально распространились у них [Bokhara 1968: f. 4.31] и женщин данной категории, поскольку такой тип обуви, то есть сапоги на твердой подошве, был им привычен. Недостаточность сведений об обуви в этнографической литературе не позволяет связать ее бытование у них с какой-либо конкретной этнической традицией (не считая кочевых народов, у которых сапоги на твердой подошве входили и в женский костюм, но в данном случае параллели вряд ли уместны). Однако, возможно, это явление того же порядка, что и распространение у женщин мужских тубетеек или мужского камзола у бухарских евреек, что было отмечено выше.

В коллекциях РЭМ хранятся также сапоги бухарских евреек на каблуке, датированные концом XIX в. (РЭМ, кол. 12697 — 2/1, 2). Они сшиты из фиолетово-малинового бархата и украшены вышивкой металлической нитью; имеют немного скошенный внутрь наборный каблук высотой 6 см, между каблуком и подошвой прибита металлическая фигурная скоба. По сообщению и их прежнего владельца, и других очень пожилых бухарских евреев, которым они были показаны⁴⁴,

⁴⁴ Один из них, 80 лет, вспомнил, что такие сапоги были у сестры его бабушки.

такие сапоги бытовали в их среде у женщин из состоятельных семей. Сапоги, очень похожие на них по фасону и тоже орнаментированные, можно увидеть также на бухарской еврейке, изображенной на одной из фотографий конца XIX в. [Roinashvili: 73] (рис. 27). Но аналоги им в музейных собраниях по таджикам и узбекам отсутствуют.

В действительности, как удалось выяснить, данные сапоги являются привозными из Восточного Туркестана. Точно такие же, только изготовленные из тисненой кожи, но с характерной скобой на подошве, хранятся в Национальном музее Финляндии (Хельсинки) среди почти 1200 предметов, привезенных финским военным и государственным деятелем бароном Маннергеймом из его экспедиции в Северный Китай в 1906—1908 гг., маршрут которой пролегал через Восточный Туркестан. Место их приобретения — восточнотуркестанский г. Хотан [Varjola 1999: 63—64], поэтому можно предположить, что и сапоги бухарских евреек, описанные нами, также, вероятно, были куплены там. Бухарские евреи традиционно вели торговлю с Китаем и Кашгаром [Спасский 1825: 307; Абрамов 1993: 17] и, как видим, пользовались в своем быту продукцией местных ремесленников, несмотря на то что сапожное ремесло было одним из традиционных видов их деятельности [Абрамов 1993: 24]. Возможно даже, что импортной обуви как праздничной, нарядной они отдавали особое предпочтение, и это могло в конце концов сыграть определенную роль в том, что уже в первые десятилетия XX в. у них широко распространились российские (или европейские) модели, сменившие обувь традиционных фасонов.

Украшения

Ювелирные украшения, как и у всех народов Средней Азии, были обязательным дополнением праздничного, выходного традиционного костюма бухарских евреек. Однако выделить виды оригинальные и присущие только им или отличающиеся по каким-либо признакам от бытовавших у таджиков и узбеков в районах совместного проживания трудно. Известно, что бухарские евреи заказывали украшения не только у бухарских евреев-ювелиров, которые работали в основном в крупных городах [Сухарева 1966: 214—215], но и у таджикских или узбекских, так же как соседнее население обращалось к услугам евреев, известных своим ювелирным мастерством⁴⁵. Кроме того, в совет-

⁴⁵ Одно из наибольших сожалений в связи с массовой эмиграцией бухарских евреев из Средней Азии у местного населения вызывает отъезд ювелиров. Их работа, по общему мнению, отличалась более высоким качеством, у них всегда было золото, которое в советские времена было трудно достать, а изделия — более оригинальны, чем у таджикских или узбекских ювелиров (ПМА 2010).

ское время старинные ювелирные изделия довольно быстро вышли из употребления, и прежде всего среди городского населения. В послереволюционные годы голода и разрухи их продажа многим помогала прокормить семью, а начавшаяся осенью 1932 г. кампания по конфискации у населения изделий из драгоценных металлов и камней сделала опасным их публичное ношение. Ювелирные изделия превратились в предметы «товарного» коллекционирования, их скупали у населения, перепродавали, в том числе и музеям, куда они попадали уже без связи с конкретной этнической средой и без данных о способе или форме использования. В результате такого смешения, которое усугублялось отсутствием в отечественных музеях в советское время практики выделения предметов традиционной культуры бухарских евреев в отдельные коллекции, возможные особенности бытовавших у них ювелирных украшений становились еще менее узнаваемыми. По этой причине исследователи, занимавшиеся изучением среднеазиатского ювелирного искусства на основе музейных вещевых памятников, произвольно рассматривали их в общем контексте узбекских или таджикских украшений.

В этой связи особую ценность приобретают иллюстративные источники. Фотографии конца XIX—начала XX в., на которых бухарские еврейки позируют в нарядных костюмах с ювелирными украшениями, позволяют если не выделить все их виды, то составить представление об отдельных специфических чертах, манере ношения, составе украшений в костюмном комплексе, что является не менее важной задачей.

Первое, что привлекает внимание при анализе фотоматериалов, это наличие одних и тех же украшений в костюме у молодых женщин и совсем юных девушек. Так, на известной фотографии учащихся еврейской школы в Бухаре старшие девочки изображены не только в нарядных платьях «женского» покроя, как отмечалось выше, но и с надетыми в несколько рядов нагрудными украшениями разной формы, длинными ушными серьгами почти до плеч и носовой серьгой (ФК РЭМ 5465 — 1) (рис. 50). Вероятно, это выдает их принадлежность к состоятельным семьям. Однако у соседнего населения, независимо от материального и социального статуса семьи, девушкам до брака не полагалось носить много украшений, особенно дорогих, тем более «женских»⁴⁶ [Наливкины 1886: 178, 191]. Их набор обычно ограничивался небольшими сережками, узкими браслетами, простенькими колечками, одной-двумя нитками бус. Полный комплект, включавший головные украшения, несколько нагрудных, крупные серьги, более

⁴⁶ У южных таджиков особой разницы между видами украшений девушки и замужней женщины не существовало, но их количество увеличивалось только после свадьбы [Чவர் 1977: 93].

дорогие и массивные браслеты и кольца, накосные подвески, готовилась к свадьбе, и невеста впервые надевала его во время брачных церемоний [Сухарева 1982: 98]. Если семья невесты не могла его обеспечить сама, украшения одалживались на время у соседей, родственников [Чвырь 1977: 90]. Женщина носила свадебные украшения до рождения первого ребенка, после чего их количество в ее наряде уменьшалось, менялась форма в соответствии с возрастом, и к старости из них оставались лишь простые кольца и серьги, изготовленные из дешевых материалов, а также короткие накосные подвески [Чвырь 1977: 92—94].

У бухарских евреек также существовала возрастная градация смены украшений, однако она несколько отличалась. Прежде всего, возраст, с какого начинали носить драгоценные и многочисленные ювелирные изделия, был ниже и определялся возрастом религиозного совершеннолетия, а не вступлением в брак. У девушек виды и количество ювелирных украшений в костюме зависели скорее от конкретной ситуации, материальных возможностей семьи, индивидуального вкуса, чем диктовались специальными правилами и обычаями. На разных фотографиях или даже на одном групповом снимке можно видеть девушек одного возраста и со скромной ниткой бус на шее, и буквально увешанных достаточно массивными нагрудными украшениями (ФК РЭМ 5465 — 1; [Bokhara 1968: f. I, III, IV]), характерными и для костюма замужних женщин (ФК РЭМ 12352 — 1) (рис. 50, 66).

На общие черты в костюме девушек и женщин — платья с вертикальным разрезом ворота, шапочки *туппи тос* — нами уже обращалось внимание. Украшения, как видим, также попадают в эту группу «женских» элементов в девичьем костюме и маркируют приблизительно одну и ту же нижнюю возрастную границу, начиная с которой они в нем существовали.

Иллюстративные источники дают возможность проследить, до какого возраста у бухарских евреек мог сохраняться тот набор украшений, который они носили в молодости. У женщин окружающего населения, напомним, он ограничивался рождением первого ребенка [Чвырь 1977: 95]. Однако у бухарских евреек, судя по фотографиям, многочисленные и богатые украшения носили не только молодые, но и довольно зрелые женщины, имеющие нескольких детей, причем старших (а может быть и младших, с которыми женщина позирует на конкретной фотографии) в возрасте не менее 10—12 лет (ФК РЭМ 12352 — 1; 5908 — 35) (рис. 49, 66). Таким образом, возрастные границы группы, для которой был характерен определенный и единый набор украшений, как можно предположить, у них составляли от 12—13 до 40—45 лет, охватывая период фертильности женщины.

Аналогичное деление на возрастные группы отражают особенности бытования украшений у южных, или горных, таджиков [Чвырь



Рис. 80. Бухарская еврейка. Начало XX в. Ташкент. Из архива В. В. Кучерова

1977: 93]. Однако это сходство никак не может быть объяснено стадильной близостью южных таджиков и бухарских евреев, как принято интерпретировать подобное явление у других народов или у разных частей одного этноса в этнографической литературе [Гринкова 1936: 72]. Бухарские евреи в конце XIX—начале XX в. по социально-эконо-

мическому уровню принадлежали, наряду с северными таджиками, среди которых они проживали, как раз к наиболее развитой части среднеазиатского населения и совсем не походили на менее развитых в то время горных таджиков⁴⁷. Скорее оно свидетельствует об общих историко-культурных традициях, на отдельные проявления которых, например в форме еврейской шапочки *туппи тос* и шапочки горных таджиков [Сухарева 1954: 311], нами уже обращалось внимание. В данном случае речь может идти о том, что и бухарские евреи, и южные таджики сохранили, хотя и в силу разных причин, архаическую форму деления на возрастные классы, какая существовала во времена территориально-культурного единства иранских народов и проживания среди них предков бухарских евреев. Но также, быть может, она восходит к традициям собственно еврейской истории, закрепленным религиозными представлениями о единых сроках и сакральной тождественности репродуктивной и духовной активности женщины.

Примечательно, что у других среднеазиатских народов костюм невесты, независимо от того, насколько отчетливо смена девичьих украшений на женские была выражена в тех или иных этнических культурах, обязательно включал многочисленные украшения, тогда как бухарская еврейка-невеста под балдахином *хуппа*, то есть во время основного обряда еврейского бракосочетания, напротив, должна была оставаться вообще без них (ПМА 1993—1994).

В культуре таджиков, например, Л. А. Чвырь выделяет три момента, когда традиция предписывала женщине не надевать украшений: в период траура по близким родственникам, в первые сорок дней после рождения первого ребенка и матерям жениха и невесты во время свадебного торжества (отмечено только у некоторых групп южных таджиков), эти моменты объединены понятием реальной или символической смерти, разрывом связей с окружающей действительностью [Чвырь 1977: 100—101]. У бухарских евреев, помимо свадебного обряда, женщина снимала украшения в знак траура по умершим родителям и в *микве* — при совершении еврейского обряда ритуального очищения. По своему семиотическому смыслу данные ситуации также могут быть соотнесены с понятием смерти, они могли мотивироваться древними магическими представлениями, получившими религиозное осмысление в еврейской традиции. Но магико-охранительные функции ук-

⁴⁷ Различие в делении на возрастные группы у северных и южных таджиков Л. А. Чвырь объясняет, с одной стороны, разницей в социально-экономическом развитии, то есть в стадиальности, но также высказывает предположение, что его причины могли заключаться в различных «по происхождению историко-культурных традициях» [Чвырь 1977: 95]. Правда, в данном случае, может быть, было бы правильнее говорить не о разнице в происхождении, а о различных путях эволюции оказавшихся в различных географических и историко-политических условиях двух групп таджикского народа.

рашений, как у других среднеазиатских народов, особенно проявляющиеся в свадебном костюме, в ней, по-видимому, были утрачены или играли весьма второстепенную роль. То значение, какое ювелирные украшения имели в костюме бухарских евреев, на наш взгляд, можно соотнести со значением нарядных дорогих шелковых тканей на их платьях и мужских верхних халатах, благодаря которым они становились престижной одеждой, приравниваясь по статусности к одежде элитарных слоев местного населения.

Это предположение косвенно подтверждает такая отличительная особенность ювелирных украшений бухарских евреев, как преимущественное использование в них золота, что демонстрируют экспонаты музейных коллекций и на что обычно обращают специальное внимание информаторы.

Традиционным материалом для среднеазиатских украшений было серебро, а золото употреблялось преимущественно для золочения деталей серебряных вещей или для изготовления тонких пластинчатых накладок на детали с мастичным заполнением [Гейер, Назаров 1903: 9; Пашино 1868: 147; Хорошхин 1876: 220]. Причиной являлось не только то, что золото было значительно дороже серебра, и даже не только религиозно-этические соображения, связанные с отношением к роскоши в мусульманской культуре, как это обычно трактуется исследователями [Фахретдинова 1988: 74]. Все запреты и ограничения в этом отношении, как известно, касались мужчин и мужского костюма, а не женского. Первостепенное значение имели скорее местные традиционные магические представления, согласно которым серебро наделялось особыми сакральными благопожелательными, защитными и очистительными функциями, что больше соответствовало и было необходимо «женской культуре». В равной мере ценились, если не учитывать материальную сторону, и изделия с позолотой, и просто серебряные, выполненные в различных ювелирных техниках (о ювелирных техниках см.: [Фахретдинова 1988: 75—77; Чвырь 1977: 16; Сухарева 1962: 45—49]). Что касается золота, то считалось, что оно исходит от самого Аллаха и обращаться с ним позволено лишь самым благочестивым, а носить чисто золотые украшения могут только привилегированные слои населения — правители, их жены и приближенные как знак высокого социального положения.

Ювелирные же изделия бухарских евреев, напротив, в большинстве своем были либо с позолотой, либо целиком из золота. Технология изготовления последних принципиально отличалась от технологии работы с серебром. Только в конце XIX в. она была освоена ювелирами-таджиками Бухары, делавшими золотые украшения для придворной знати [Сухарева 1962: 43]. До этого же времени ею владели исключительно ювелиры из бухарских евреев, которые работали по заказам как членов своих общин, так и эмира и его двора [Ермакова 2000: 20, 34].



Рис. 81. Бухарские еврейки. Начало XX в. (по: [Fishberg 1911: f. 4])

Золотые украшения имели не только состоятельные, но и менее обеспеченные бухарские еврейки. Правда, по одному из сообщений, в Бухаре евреи не имели «права носить золотых и драгоценных вещей» [Безе 1888: 28], однако это не находит иных подтверждений, да и вряд ли могло иметь место и распространяться на женщин, ведущих пре-

имущественно ограниченный пределами еврейского квартала образ жизни или появляющихся на городских улицах под паранджой. Сохранившиеся же ювелирные украшения как раз свидетельствуют о том, что у бухарских евреек они были более дорогими и изысканными, чем у подавляющего большинства соседнего населения. С. М. Дудин, например, описывая одно из приобретенных им ожерелий, состоящее из квадратных пластин, покрытых золотыми тиснеными накладками (внутри — мастика), с вставками из драгоценных камней и жемчуга и с чисто золотыми ажурными подвесками, особо подчеркивал, что такие «носят на шее богатые сартянки и еврейки» (РЭМ, кол. 31 — 107: коллекционная опись). Причем, по ряду признаков, о которых будет сказано ниже, данное украшение, несомненно, является работой еврейских ювелиров, что еще раз указывает на востребованность их произведений у состоятельной части городского населения. И когда в 1930-х гг. проводились акции по конфискации у населения изделий из драгоценных металлов и камней, у бухарских евреев они получили название и остались в памяти как *тиллогири* ('забирать золото'), поскольку подавляющее большинство изъятых у них предметов были изготовлены именно из этого металла или со значительным его содержанием в виде позолоты или тонких золотых пластин (ПМА 1993—1994).

Возможно, бухарские евреи были связаны с поставками золота в Среднюю Азию. Прямых известий об этом нет, но, учитывая, что торговля являлась одним из основных и традиционных видов их деятельности, это вполне могло иметь место. Несмотря на залежи золота в регионе, включая Бухарское ханство, оно издавна экспортировалось сюда из Индии, Персии и Китая [Бурнашев 1818. Ч. 2: 75].

На торговле драгоценными камнями и жемчугом, по данным О. А. Сухаревой, в Бухаре специализировались *чала* — принявшие ислам евреи, которые благодаря этому занятию в большинстве своем были очень богатыми [Сухарева 1966: 178]. Как можно предположить, получение права на выгодную международную торговлю являлось для некоторых бухарских евреев причиной, по которой они отступали от своей веры⁴⁸.

Особое отношение к золоту можно отнести к традиции, общей для многих еврейских групп, воспринятой и сохранявшейся с древних времен. В библейских текстах значительное место занимают описания роскошной одежды, украшений, предметов быта знатных персон. «Зо-

⁴⁸ Официально существующая точка зрения заключается в том, что бухарских евреев насильно обращали в ислам [Каганович 1995]. Однако наши полевые материалы и выводы, какие можно сделать из анализа известных фактов, не позволяют признать ее единственной и допускают возможность добровольного принятия некоторыми бухарскими евреями ислама ради коммерческих или иных целей.

лотом, слоновой костью, кедром были отделаны трон и комнаты царского дворца (Соломона. — Т. Е.). Вся домашняя утварь была из золота. Из серебра ничего не было, ибо серебро во дни Соломона считалось ни за что» [Миролюбов 1898: 87]. В Исходе содержится своего рода опись различных украшений, которые носили женщины в ту пору (Исх. 3: 16—24). У бухарских евреев на библейских преданиях воспитывались дети, им придавали доступное, «земное» содержание, и выведенные в них герои, цари и царицы, становились примерами для подражания [Емельяненко 2008: 178]. Роскошные одежды, быт, неразрывно связанные с их образами, как бы олицетворяли былое могущество евреев и их избранность.

Виды украшений

Специфика источников не позволяет составить достаточно полный перечень всех видов украшений, бытовавших у бухарских евреев. В музейных собраниях, как отмечалось, они, в большинстве своем, не выделены по этнической принадлежности и атрибутированы крайне недостаточно. О характере и видах нагрудных украшений у бухарских евреев наиболее полное представление дают фотографии девушек и женщин, недавно вышедших замуж. У них украшения не скрыты ни полами камзола, ни тканью *лачака*, как в костюме женщин, уже имеющих ребенка. На снимках, часто сделанных после свадьбы или приуроченных к этому событию, новобрачные всегда узнаваемы благодаря как раз обилию ювелирных украшений.

Можно предполагать, что в целом украшения бухарских евреев существенно не отличались от украшений соседнего населения, подробно описанных в этнографической литературе [Чவர் 1977; Фахретдинова 1988]. Однако мы ограничимся рассмотрением только тех украшений, какие демонстрируют источники и какие содержат те или иные характерные для бухарских евреев особенности. В связи с этим из поля нашего зрения неминуемо выпадают, например, кольца, все варианты которых, известные только по музейным коллекциям, датируются не ранее середины XX в. и не несут на себе каких-либо знаков этнокультурного, бухарско-еврейского, своеобразия [Vokhara 1968: f. 5.8].

Украшения на головной убор

Одна из первых особенностей, которую позволяют отметить источники, это наличие у бухарских евреев головного украшения, состоящего из круглого, сплошь покрытого вставками из камней металлического основания с многочисленными длинными подвесками во-

круг. Оно крепилось на макушку девичьей шапочки *тупти*, и подвески закрывали почти всю ее поверхность. Украшение встречено нами только на двух черно-белых фотографиях конца XIX—начала XX в. — девушки из Ташкента и девочки (место не указано) [Fishberg 1911: fig. 4] (рис. 80, 81) и детально описать его, как и определить, из золота оно или серебра, не представляется возможным. Среди таджикско-узбекских головных украшений в районах расселения бухарских евреев такой вид отсутствует, однако аналогичное ему по форме и расположению на головном уборе девичье украшение *такья дузи* известно у узбеков Хорезма [Фахретдинова 1988: 80—84]. В конце XIX—начале XX в. оно имело у них в основании круглую либо четырех-, шести- или восьмиугольную пластину, орнаментированную тисненым узором, вставками из камней и стекла, в подвесках использовались мелкие ромбовидные и листовидные фигуры и бусины коралла. Но более ранний вариант *такья дузи*, по данным Д. А. Фахретдиновой, был «с твердым металлическим ажурным каркасом, усаженным глазками камней» [Фахретдинова 1988: 80], и напоминал встреченное нами на фотографии украшение бухарских евреек. Возможно, его появление у них восходит к тем временам (единственные данные относятся к V в.), когда история бухарских евреев или их предков была связана с населением и культурой Хорезма, о чем имеются косвенные свидетельства [Муравьев 1822: 20; Иностранцев 1911: 291—292]. И хотя в XIX в. евреи как профессиональная группа в Хорезме не проживали [Массальский 1913: 412] и о «хорезмийском» компоненте в культуре бухарских евреев ничто не напоминало (в частности, отсутствовали какие-либо параллели в одежде), рассматриваемое украшение свидетельствует, что он мог и сыграть определенную роль в ее сложении.

Происхождение *такья дузи*, как и других головных украшений, исследователи связывают с образом шлема женщин-воительниц древности, преданиями о которых богата среднеазиатская история [Фахретдинова 1988: 81, 84]. Вместе с тем обращает на себя внимание ареал распространения подобных украшений на девичьих шапочках. В Средней Азии обычно нашивные детали из различных материалов, иногда и ювелирной работы, были характерны главным образом для детских головных уборов, независимо от пола, и играли роль оберегов с «магическими задачами», соответствующими возрасту ребенка. Традиция же украшать дополнительными деталями именно девичью шапочку, помимо хорезмской, отмечена в Средней Азии еще лишь у туркмен: у них она расшивалась монетами, имела боковые подвески и куполообразное навершие *кумба* [Васильева 1979: 178]. Аналоги существовали у ряда поволжских и северокавказских народов, что рассматривается исследователями как одно из доказательств общих, скифо-сарматских, элементов в происхождении данных этносов. Однако Г. П. Васильева выявила также их очевидное сходство с головными

уборами обитавших в начале нашей эры на территории Туркмении ираноязычных племен, что демонстрирует, по ее мнению, преемственность именно местной культурной традиции [Васильева 1979⁴⁹: 200], точнее, ее иранской ветви, которая, наряду с более поздней тюркской (прежде всего огузской), участвовала в этногенезе туркмен. К тому же, напомним, до конца XVI в. эта территория входила в историко-культурные и географические границы иранского мира. Поэтому обычай украшения девичьих шапочек специальными ювелирными деталями некогда являлся, вероятно, общим для населяющих его народов, по крайней мере восточных областей, хотя в XIX—начале XX в. его следы отмечаются лишь у туркмен, в хорезмском *такъя дузи* и сходном с ним головном украшении бухарских евреек.

Этнографические материалы не содержат примеров подобных украшений на девичий головной убор ни у иранцев, ни у таджиков. Повидимому, хорезмские узбеки и вслед за ними (или наравне с ними) бухарские евреи являлись хранителями реликтового вида, хотя, несомненно, и у них в XIX в. эти украшения уже встречались редко. Однако некоторые данные позволяют предполагать, что в отдаленном прошлом у городских таджиков и узбеков девичьи шапочки также имели ювелирные украшения. Так, среди полевых материалов экспедиции В. Ю. Крупянской 1925 г. имеется краткое упоминание о двух старинных, известных ей уже только по воспоминаниям стариков, украшениях, бытовавших у сартов Ташкента, — *гюль-тупе* ('цветок на тюбетейку') и *гюль-кизьяк* (украшение на тюбетейку сбоку), изготовленных «при помощи штампов» [Крупянская 1925: 100]. Насколько зафиксированные В. Ю. Крупянской украшения могут быть соотнесены с рассматриваемым украшением бухарских евреек, неясно, так же как неизвестно и название последнего. Но его внешний вид, напоминающий живописный букет, покрывающий шапочку, и обозначение *гюль* — 'цветок', приведенное в названиях ташкентских украшений, указывает на то, что в основе и того и другого украшения могла лежать реальная или стилизованная форма цветка, имеющего, вероятно, магическое значение в головном уборе девушки.

Мотив цветка традиционно являлся одним из самых популярных элементов в растительных орнаментах оседло-земледельческих культур и, как, например, в таджикско-узбекских вышивках *сюзани*, комплект которых готовился к свадьбе, символизировал счастливую семейную жизнь. Однако у равнинных таджиков и оседлых узбеков, в Иране и в Северном Афганистане О. А. Сухаревой удалось зафиксировать архаические праздники цветов, связанные с древними культурами умирающего и воскресающего божества; их участниками изначально

⁴⁹ Здесь Г. В. Васильева приводит точки зрения и библиографию по данной теме.

была молодежь, а главными действующими лицами — девушки (лишь на завершающих этапах своего существования ритуалы празднеств перешли в руки детей или женщин) [Сухарева 1986: 31—45]. Таким образом, цветок некогда служил знаком девичества, олицетворяя расцветающие в девушке способности к браку и материнству. Эту функцию, очевидно, выполняли и украшения с названием *гюль*, уже исчезнувшие к началу XX в., так же как отошла к этому времени в прошлое и архаическая форма празднества цветов с участием исключительно молодежи фертильного возраста.

Имели ли место подобные представления, связанные с цветами, у бухарских евреев, сведения отсутствуют, но нет сомнения, что цветам в комплекте женского головного убора они придавали особое значение. Так, только у них в регионе в этнографическое время его украшали живыми или искусственными цветами. Что касается соседнего населения, то единственное упоминание об этом приводится в литературе в отношении узбеков с. Паркент: здесь во время праздничных гуляний *сайли гули* девушки плели венки из цветов, вплетали цветы в косы [Сухарева 1986: 33]; по остальным районам, где проводился праздник цветов, подобной информации нет. Однако в любом случае речь шла лишь о периоде данного празднества, наполненном особым семиотическим содержанием. Возможно, как-то связан с этим обычай женщин преклонного возраста, встречающийся и сегодня: идя на свадьбу и по праздникам они закладывают за ухо цветок или веточку *райхона* (мяты), но никто не помнит, чтобы подобным образом поступали молодые (ПМА 2010). На фотографиях же бухарских евреек конца XIX—начала XX в. часто можно видеть букетики цветов, приколотые к переду девичьей шапочки *тунни* (ФК РЭМ 49 — 29; 12352 — 1; [Bokhara 1968: f. III]) (рис. 66, 71) либо заткнутые, также спереди, за налобный платок *дурра* замужней еврейки (ФК РЭМ 49 — 11; 12352 — 1; [Bokhara 1968: f. III; Fishberg 1911: fig. 4; Krafft 1902]) (рис. 64, 66, 81, 83, 84). Одни цветы напоминают розы, другие — гвоздики, некоторые букетики составлены из разных цветов, но в точности определить их вид на снимках трудно. Не всегда понятно, живые они или искусственные, но, очевидно, для украшения шапочки использовали и те и другие. Искусственные цветы делали из кусочков ткани. Они служили украшением головного убора выходного, но не предназначенного для специальных обрядов или сезонных праздников, костюма и бытовали среди женщин той социально-возрастной категории, которая у бухарских евреек включала и девушек брачного возраста, и женщин репродуктивного периода, что уже демонстрировалось нами на материалах разных предметов одежды и головных уборов.

Ношение цветов в волосах, прикалывание их к головным уборам — традиция, распространенная в Индии, у народов Юго-Восточной Азии. В Восточном Туркестане, в Кашгаре и Турфане, например,

девушки носили специальную булавку *каш* в виде металлического «букета», которую прикрепляли к головному убору спереди [Чвырь 1986: 219]. С цветком (роза?), приколотым к шапочке из ткани, изображена иранка на фотографии, подписанной «Дама из самостоятельной семьи», в книге С. Ломницкого [Ломницкий 1902], что демонстрирует существование этого обычая и в Иране еще в конце XIX—начале XX в. Однако у женщин оседлого населения Средней Азии, по крайней мере в этнографический период, он отсутствовал⁵⁰, хотя по материалам письменных источников XVI в., содержащим сведения о костюме населения Бухары, Самарканда и Герата, известно, что знатные мужчины «в складки чалмы могли засовывать цветок, а царствующие особы — перо в виде эгрета» [Мукминова 1979: 74]. Вместе с тем у бухарских евреек и в конкретном расположении цветов на головном уборе — по центру верхней его части, и в распространенности этого обычая у девушек и молодых женщин прослеживается устойчивая традиция⁵¹.

В таджикско-узбекском женском головном уборе подобную роль выполняли птичьи перья. Они широко известны в головных уборах детей, девушек и молодых женщин, их вставляли в украшения представительницы разных народов Средней Азии, особенно кочевых и полукочевых, в качестве оберега и с другими семиотическими функциями [Васильева 1979: 178; Кармышева 1989: 31; Сазонова 1970: 117, 123; Симаков 1998: 35]. У равнинных таджиков и оседлых узбеков в интересующем нас аспекте, как знаково-декоративный элемент, расположенный в передней части головного убора, перья помещались на центральной пластине таких налобных украшений, как *баргак* и *кош тилло* (РЭМ, кол. 240 — 45), причем форма последнего имитировала надбровные дуги или символизировала, как принято ее интерпретировать, распахнутые крылья птицы [Фахретдинова 1988: 97] — замену древнего образа богини плодородия [Раппопорт 1962: 76]. Эта традиция, известная еще по среднеазиатским миниатюрам XVI в., на которых знатные девушки изображены с воткнутым в налобное украшение пучком перьев [Пугаченкова 1956: 115], сохраняется до настоящего времени. Многочисленные перья, окрашенные яркими разноцветными

⁵⁰ Хотя, быть может, с былой символикой цветка в женском костюме была связана манера женщин легкого поведения в среднеазиатских городах, выходя на улицу в парандже, выставлять из-под нее цветок, тем самым обозначая свой социальный статус (ПМА 1986).

⁵¹ Недостаточность материалов не позволяет проследить эту традицию у евреев других восточных общин, однако, так же как бухарские еврейки, к небольшим шапочкам, похожим на их *тупти*, цветы прикалывали еврейки боснийской группы евреев Османской империи [Juhász 1989: 163 (f. 52)], хотя не исключено, что эта традиция могла быть воспринята ими у южных славян, для которых она характерна.

красками, или одно большое перо, приколотые к тубетейке, налобной повязке *пешонабанд*, являются обязательным атрибутом современного головного убора *келин* — новобрачных Самарканда, Бухары и других городов, который они надевают, когда идут на свадьбу или другое торжество в первый год после замужества (ПМА 2010).

Вместе с тем манера особо украшать именно переднюю часть головного убора нашла отражение у бухарских евреек в специфической форме налобного украшения *баргак*, распространенного также у женщин соседнего населения и считающегося одним из самых архаичных [Сухарева 1962: 49; Чвырь 1977: 17—18; Фахретдинова 1988: 103—104]. Это украшение имело вид диадемы, состоящей из подвижно скрепленных золотых пластин, полых и залитых внутри мастикой, с тисненым узором и вставками из камней, с многочисленными подвесками по нижнему краю. Но если у таджичек, например, оно состояло из 18—20 пластин и имело в длину 30—35 см, охватывая почти половину окружности головы (РЭМ, кол. 240 — 44), то у бухарских евреек — из 8—10 пластин, и располагалось оно только на передней части головы (ФК РЭМ 12352 — 1; [Bokhara 1968: f. I; Krafft 1902]) (рис. 66). *Баргак* бухарских евреек отличала также особая длина подвесок и насыщенность их бусинами из жемчуга, лалов⁵² и изумрудов. Они надевали *баргак* таким образом, что подвески закрывали весь лоб, спускаясь до бровей; в некоторых вариантах подвески удлинялись к центру, и центральная подвеска почти достигала переносицы.

Наличие подвесок с жемчугом и лалами можно отнести к одной из характерных черт украшений бухарских евреев, часто отличавшей у них сходные с таджикско-узбекскими виды ювелирных изделий, для которых более обычны были подвески из штампованных мелких листовидных и ромбовидных бляшек и коралловых бусин. *Баргак* и другие украшения с длинными и утяжеленными крупными камнями подвесками в конце XIX—начале XX в. заказывали у ювелиров лишь представители высших слоев бухарской знати и семьи эмира, они служили, в частности, предметами дипломатических даров. Так, например, золотое ожерелье с такими подвесками было подарено, по преданию, эмиром Абдуллахад-ханом императрице Марии Федоровне (РЭМ, кол. 4651 — 1). Его форма, как и форма многих других ювелирных изделий, преподносимых последними эмирами царской семье, несколько отступала от традиционной, но массивные подвески придавали ему как подарочному предмету особое богатство и восточную роскошь.

Украшения такого типа изготовляли, по-видимому, немногие ювелиры Бухары. В них заметен общий стиль, более всего проявляющий-

⁵² Л а л — драгоценный камень красного цвета. На Востоке «лалами» именовали все камни такой окраски.

ся в характере подвесок. Так, состав и форма элементов подвесок в рассмотренном выше еврейском *баргаке*, в *баргаке*, хранящемся в таджикских коллекциях МАЭ и описанном Ф. Д. Люшкевич [Люшкевич 1989б: 74], и в ожерелье Марии Федоровны абсолютно одинаковы. При этом следует заметить, что украшения подобного вида бытовали преимущественно в Бухаре и только у крайне узких социальных слоев, тогда как у бухарских евреек они встречаются во всех местах их проживания. Примечательно также, что, когда в первой половине XX в. под влиянием моды окружающего населения некоторые из бухарских евреек стали носить налобное украшение *кош тилло* (букв.: ‘золотые брови’), оно отличалось у них не только тем, что основная пластина была из чистого золота, а не серебряная или золоченая по серебру, как было принято для этого типичного для таджичек Бухары украшения, но и подвесками из лалов вместо серебряных или позолоченных (ПМА 2002; 2010) (рис. 82).

Второе украшение на головной убор, известное по источникам, называлось у бухарских евреев *пархона*. Оно представляло собой медальон в форме полумесяца с загнутыми концами и с выступом в виде цветка или ростка посередине. По нижнему краю располагались подвески из полых золотых бусин, жемчуга, лалов. Поверхность пластины оформляли тисненым узором с гнездами для цветных камней и стекла, наиболее крупная вставка располагалась в центре [Vokhara 1968: f. 5.1]. *Пархона* крепилось к головному убору при помощи трех цепочек, отходящих от верхнего края украшения и соединенных крючком, цепляемым за ткань. Его носили как одиночное, расположив на передней части головного убора, или как парное, немного ближе к вискам.

Украшение такой же формы у таджиков и узбеков называлось *мохи тилло* (букв.: ‘золотой месяц’), хотя употреблялся и термин *пархона*. Оно широко бытовало в Бухаре, Самарканде, известно в Коканде и принадлежит к древним видам общеиранского головного украшения в виде полумесяца [Чவர் 1977: 19—20; Люшкевич 1989б: 75; Фахретдинова 1988: 94].

Применение к одному и тому же украшению разных названий могло быть обусловлено различной манерой его ношения у бухарских евреек и соседнего населения. В полном комплекте на головном уборе в конце XIX—начале XX в. должно было быть три *мохи тилло* — два на висках и одно на лбу [Чவர் 1977: 20], в сокращенном — два на висках или только одно на лбу, то есть как у бухарских евреев, и в этом случае наши информанты-таджики обычно применяли к нему название *пархона* (ПМА 2010). Последний вариант был более ранним, чем комплект, имеющий трехчастную или даже четырехчастную композицию, появившийся на завершающем этапе сложения ансамбля головных украшений оптимальной знаковой выразительности.



Рис. 82. Налобное украшение *кош тилло*. Бухарские евреи. 1950-е гг. Бухара. Из коллекции В. В. Кучерова

Так, близкое по форме к *мохи тилло* или *пархона* старинное хорезмское украшение *бадам ой* (*бадам* — ‘миндаль’, *ой* — ‘луна’), в основе которого также лежит полумесяц, первоначально было одиночным [Сазонова 1970: 118—119], однако со временем стало состоять из четырех предметов, закрепляемых на лбу, на висках и на затылке [Фахретдинова 1988: 90—91]. Примечательно, что если *мохи тилло* являлось украшением молодых замужних женщин, то *бадам ой* изначально надевали на шапочку сосватанной девушки, невесты. Бухарские еврейки, по известной нам информации, носили *пархона* уже выйдя замуж, но поскольку оно крепилось у них к шапочке *тупти тос* или на платок-повязку *дурра*, которые девушки начинали носить еще до брака, то возможно, что уже тогда *пархона* могло использоваться в их головном уборе, как и архаичное хорезмское *бадам ой*. Таким образом, можно сделать вывод, что, как по количественному составу, так и по бытованию, украшение данного вида сохранялось у них в своей наиболее старинной форме.

По-видимому, перечисленными украшениями для головного убора их разнообразие у бухарских евреев не исчерпывалось, однако известные в настоящее время музейные и иллюстративные материалы заставляют ограничиться упоминанием лишь этих. Вместе с тем и в памяти информаторов не сохранилось названий каких-либо иных видов, кроме *баргака* и *пархона*, что косвенно указывает на наибольшую распространенность и устойчивость среди бухарских евреек именно этих, наиболее старинных, украшений для головного убора равнинных таджиков и оседлых узбеков.

Височные украшения

Сведений о височных подвесках, которыми дополнялся головной комплект украшений бухарских евреек, также сохранилось немного. В

музейных собраниях они представлены малочисленными и однотипными экспонатами, на фотографиях встречаются редко и только у молодых замужних женщин. По материалам О. А. Сухаревой, у таджичек и узбечек подвески были первыми украшениями, с которыми расставалась новобрачная, снимая их при наступлении первой беременности ([Сухарева 1982: 111]; об этом также см.: [Крупянская 1925: 99]), и предположительно, такой же обычай был и у бухарских евреев.

Подвески одного из видов, какие позволяют выделить у них источники, состояли из низок бусин и имели значительную длину: начинались от краев *баргака*, располагались поверх налобного платка-повязки и доходили почти до плеч (ФК РЭМ 12352 — 1) (рис. 66). По сведениям информантов-бухарских евреев, эти или похожие подвески представляли собой коралловые бусы, крепившиеся булавками к платку и свисавшие с головы вдоль висков; информанты называют их *калма*, значения термина не объясняя (ПМА 2002). Ракурс съемки и качество снимка, на котором они представлены, не позволяют рассмотреть их детально, а в музейных коллекциях такой вид подвесок не отмечен; трудно соотнести его и с височными подвесками, известными у таджичек и узбечек. Единственное, что можно определить, они не являлись частью единого нагрудно-височного украшения, для которого как раз характерны подвески значительной длины. Источники вообще не обнаруживают такого вида украшений у бухарских евреев. По стилю и манере ношения они близки к старинному украшению *зульфитилло* — ‘золотой локон’, имеющему вид длинного шнура с нанизанными на него кисточками с серебряными куполками, бусинами коралла, золочеными «листочками» и ромбовидными фигурками, известному и в Бухарско-Самаркандском оазисе, и в Хорезме [Сазонова 1970: 120; Сухарева 1982: 111; Фахретдинова 1988: 91—93]. В конце XIX в. его крепили к головному убору примерно так же, как *калма* у бухарских евреев⁵³.

На рассматриваемом снимке в паре с данными височными подвесками на женщине надеты также подвески меньшей длины в форме овального медальона с четырьмя вставками из крупных цветных камней или стекла. Они принадлежат к распространенному типу височных украшений, которые носили в Бухарском оазисе в комплекте с *баргаком* или другими головными украшениями [Чвырь 1977: 20—21; Фахретдинова 1988: 144]. Разные по форме, такие подвески бытовали и у бухарских евреев (РЭМ, кол. 12351 — 15/1, 2; [Bokhara 1968: f. 5.2]), которые именовали их *гаджак*, *гажак* — ‘завиток, локон’

⁵³ Любопытно, что подвески данного вида находят аналог в старинных армянских височных украшениях. Одно из них, носящее аналогичное название *зилифлух* (арм. *Зилиф* — ‘локон’), состояло из небольшой ажурной пластины с подвесками из цепочек или жемчуга (РЭМ, кол. 1662 — 28).

(ПМА 2002), хотя у соседнего населения такое название относилось прежде всего к височным подвескам миндалевидной формы, имитирующей локонов, такие подвески носили в ансамбле с *кош тилло* [Чвырь 1977: 20; Фахретдинова 1988: 113—114]⁵⁴.

Однако, несмотря на популярность *гаджак* в районах проживания бухарских евреев, он не представлен ни среди принадлежавших им украшений в музейных коллекциях, ни на фотографиях. Этим термином у них обозначались именно пряди волос, выстриженные на висках у женщин (ПМА 2002), тогда как в Бухаре их было принято называть *зульф*, а в Шахрисябзе, например, *кокуль* (ПМА 2010). С такими прядками, до мочки уха, изображены бухарско-еврейская девушка на одном из рисунков В. В. Верещагина (1867 г.) (ФК РЭМ 8764 — 17412/9) и девушки на фотографиях в Туркестанском альбоме (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00088, 00089, 00094, 00096, 00097, 00253) (рис. 51, 60, 76). Но на снимках евреек конца XIX—начала XX в., в том числе снимках С. М. Дудина (ФК РЭМ 49 — 9, 27—29) (рис. 70, 71, 75), у девушек их нет, возможно, в этот период у бухарских евреек уже не считалось обязательным выстригать локоны. Однако прочно сохранялась традиция делать локоны в причёске пожилых женщин, после 40—45 лет, то есть в том возрасте, когда в их головной убор «возвращались» золотошвейная шапочка *туппи тос*, платок-повязка *дурра* из ярких тканей или вышитый *пешонабанд*, которые они носили в молодости. Отсюда, возможно, и меньшая популярность у них украшения *гаджак*, которое, как и многие другие украшения, не соответствовало облику пожилых бухарских евреек.

У соседнего населения, напротив, локоны являлись типичными именно для молодых женщин, что объясняло устойчивость соответствующего им украшения в комплекте головных украшений, хотя в начале XX в. их носили уже не все. В Гиссаре, по данным З. А. Широковой, девочкам могли подрезать локоны в период полового созревания, но в основном у южных таджиков их носили только замужние модницы [Широкова 1993: 119]. В Самарканде О. А. Сухарева также называет локоны характерными только для молодых замужних женщин, которые носили их до появления ребенка. Их подрезали при последнем мытье головы перед свадьбой, по два с каждой стороны: один, более короткий, укладывали завитком на щеке, длинный, срезанный за ушами, завивали и при выходном костюме могли пропускать в серебряные декоративные трубочки [Сухарева 1982: 95]. Украшением локонов служил и *гаджак* ювелирной работы. По материалам

⁵⁴ Однако современные информаторы применяют его к любым височным подвескам, вероятно потому, что все иные либо не имели столь широкого распространения, либо рано вышли из употребления и их названия не сохранились в памяти.

С. М. Дудина, в среднеазиатских городах кокетливые завитки, «смо-ченные просто-напросто клеем», также были характерны прежде всего для молодых модниц, щеголих [Дудин 1900—1902: 398], а на его фотографиях с такими прическами изображены многие женщины из публичных домов (ФК РЭМ 46 — 100, 112, 126, 128; 48 — 323, 342). Особенно стойко традиция ношения локонов, возможно наиболее архаичная, наблюдается у ирони. До сих пор локоны у них обязательны для замужней женщины: ей выстригают их в день свадьбы, и до старости они остаются элементом ее прически. Без них она считается свободной или разведенной, и в случае предполагаемого, но еще не произошедшего развода обычно говорят, что «она пока не убрала свой локон» (ПМА 2010). Отсюда особая популярность украшения гаджак у ирони, старинные образцы которого сохранились у них во многих семьях.

Серьги

В музейных собраниях старинные серьги бухарских евреек представлены многими экземплярами, но на фотографиях их можно увидеть только на снимках девочек и девушек, у замужних женщин они скрыты под головными уборами. На снимках маленьких девочек они небольшого размера и едва заметны, в основном из одного металла. Однако взрослые девочки, как отмечалось выше, могли носить и крупные серьги, какие бытовали у женщин: на уже упоминавшейся фотографии учащихся школы в Бухаре у наиболее старших из девочек надеты длинные серьги, состоящие из довольно крупного полого куполка с подвесками и достигающие им почти до плеча (ФК РЭМ 5465 — 1) (рис. 50). Приблизительно такие же серьги под названием *кафаси* Л. А. Чвырь описывает как широко распространенные в Южном Таджикистане среди таджиков и некоторых групп местных узбеков (главным образом локайцев) [Чвырь 1977: 24—25].

На большинстве же известных фотографий девушек-евреек, и в Туркестанском альбоме, и на снимках С. М. Дудина 1902 г., представлены сережки одного вида: крючковые, имеющие в основе расположенную вертикально плоскую пластину овальной формы, в центре которой напаян глухой каст с довольно крупной вставкой из светлого камня (может быть жемчуга) или стекла, к нижнему концу подвижно присоединена подвеска в виде пирамидального восьмигранника (октаэдр) из ложной зерни (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00088, 00089, 00097; ФК РЭМ 49 — 27, 28) (рис. 60, 70, 75, 76). Подобные серьги не отражены ни в описаниях таджикских и узбекских серег в этнографической литературе, ни в музейных коллекциях по этим народам, впрочем, и по бухарским евреям также. По-видимому, их можно отнести к



Рис. 83. Бухарская еврейка. Конец XIX в. Самарканд (по: [Krafft 1902])

старинным и типичным именно для них, но либо вышедшим из моды уже в первые десятилетия XX в., либо не привлекавшим внимание собирателей из-за своего довольно простого вида.

Все виды серег бухарских евреек в музейных собраниях, зафиксированные в документах как приобретенные у них (РЭМ, кол. 11833 — 36/1, 2; [Bokhara 1968: f. 5.9]), можно найти в коллекциях и описаниях таджикских и узбекских серег [Чвырь 1977: 23—24; Фахретдинова 1988: 118—124; Сухарева 1982: 99, 104; Люшкевич 1989б: 78—79]⁵⁵, поэтому речь может идти, по-видимому, только о предпочтительном бытовании у них каких-то форм или материалов, но не о специфических разновидностях серег. Так, подавляющее большинство известных по

музейным коллекциям бухарско-еврейских серег изготовлены из золота и обильно украшены (вставками и в подвесках) жемчугом и натуральными камнями, причем последние встречаются в них чаще, чем имитирующее их стекло, что характерно для таджикско-узбекских украшений, имеющих массовое распространение. Особенно часто использовался и явно принадлежал к излюбленным материалам жемчуг. Кроме того, по стилю и технике изготовления они могут быть отнесены преимущественно к бухарскому и самаркандскому типу, хотя приобретались у бухарских евреек разных мест проживания. Но даже те из них, в которых воспроизводились ферганская или другие локальные формы, выполнены в основном из золота, и заказывали они их, вероятно, у своих, еврейских, ювелиров, которые традиционно работали с этим металлом.

Привлекает внимание также преобладание среди серег конца XIX—начала XX в. кольцевых серег с подвесками. Подвески могли иметь вид дугообразных ярусов из нанизанных на золотую проволоку жем-

⁵⁵ В данном случае это, по-видимому, отражает действительность. Мы показывали фотографии всех известных по музейным коллекциям экземпляров серег бухарских евреек таджикам и узбечкам, и многие из них указывали, что такие же носили сами либо они были в их семьях (ПМА 2010).

чужин и бусин из цветных камней или, будучи составлены также из различных бусин, располагаться вертикально по одной, две или три, пять, семь штук, одинаковой или разной длины. Однако в 1920-х гг. серьги с подвесками выходят у бухарских евреек из моды (что отмечали и наши информанты — таджички и узбечки (ПМА 2010)), и предпочтение отдается серьгам вовсе без подвесок, но с преимущественным использованием жемчуга и рубина.

Среди таких серег у бухарских евреек особой популярностью пользовались небольшие серьги с крючковым замком треугольной формы, составленные из трех крупных жемчужин. Они назывались *сехол*, *се холак* — ‘три глазка’ [Фахретдинова 1988: 123], но больше были известны у них под названием *халкаи семавворид* — ‘серьги с тремя жемчужинами’ [История бухарских евреев 2005. Т. 2: 273]. Их делали в Бухаре, где они вошли в моду в 1928 г. [Люшкевич 1989б: 79] и получили распространение именно у бухарских евреек раньше, чем у таджичек и узбечек. Более богатой разновидностью серег такого типа являлись у них серьги в виде розетки из шести жемчужин с рубином в центре — *халкаи шаимавворид* — ‘серьга с шестью жемчужинами’ [История бухарских евреев 2005. Т. 2: 273]. «Своими» бухарские евреи считают также *халкаитутти* — серьги в виде стилизованного листика тутовника с рубином в верхней части и несколькими жемчужинами, расположенными ниже ([Там же: 273, 278]; ПМА 2002). Их листовидная форма легла в основу серег *шибирма* с рубином, окаймленным двумя рядами мелких жемчужин, и с короткими жемчужными подвесками по нижнему краю, такие серьги получили большое распространение у таджиков и узбеков с середины XX в. и до недавнего времени являлись обязательным подарком невесте со стороны жениха. Однако бухарские еврейки их почти не носили, а если они и встречались у них, то часто отличались более крупными жемчужинами в подвесках и на листовидной пластине, отчего, вероятно, и получили у них название *халкаи марворид* — ‘жемчужные серьги’ ([История бухарских евреев 2005. Т. 2: 278]; РЭМ, кол. 11833 — 37/1, 2).

Примечательно, что в музейных коллекциях по бухарским евреям отсутствуют старинные и распространенные до настоящего времени у местного населения серьги *халкаи мухаммади* — ‘серьга Мухаммеда’, изготовленные в виде кольца с бусинами в нижней части и на проволоочной перемычке, расположенной над ней. Такие серьги женщины носили до смерти, а потом их отдавали обмывальщице трупов *мурдашу* [Люшкевич 1989б: 79]. Возможно, у бухарских евреек они не бытовали по причинам религиозного порядка⁵⁶, однако носовые серьги имели у них точно такую же форму, что косвенно указывает на ее ар-

⁵⁶ Бухарцы также не могут вспомнить, чтобы местные евреи носили серьги *мухаммади* (ПМА 2010), хотя их информация не всегда достаточно точна.

хаичность и изначальную независимость от мусульманской интерпретации.

Носовые серьги

О традиции ношения носовых серег бухарскими еврейками свидетельствуют не только фотоматериалы последней трети—конца XIX в., но и авторы того времени, которые не могли обойти вниманием столь выразительную особенность их внешнего облика. Л. Ф. Костенко, посетивший Бухару в 1870 г., писал: «Особенность костюма здешних еврейских женщин составляют серьги, вдетые не в уши, а в нос» [Костенко 1871: 21]. В. и М. Наливкины также отмечали, что в Фергане носовые серьги не носят, но они встречаются «между местными, очень немногочисленными, еврейками» [Наливкины 1886: 107].

Между тем, по данным Л. А. Чвырь, в XIX в. носовые серьги бытовали почти у всех территориальных групп таджиков [Чвырь 1977: 25]. В Бухарском оазисе их носили, кроме того, туркменки и узбечки, они были характерны для среднеазиатских арабов [Борозна 1972: 21, 24; Исмаилов 1979: 236—237; Люшкевич 1989б: 79]. Еще в начале XIX в. в Бухаре носовые серьги являлись обычным атрибутом местных женщин, и Е. К. Мейендорф — участник посольства в Бухару 1820 г., описывая их, сетовал: «Зачем эти прекрасные создания так уродуют себя, пропуская через ноздри кольцо...» [Мейендорф 1975: 148]. Однако к началу XX в., прежде всего в городах, носовые серьги выходят из употребления, в том числе и у бухарских евреек, и на их фотографиях начала XX в. уже не представлены. С. М. Дудин, включивший в свои коллекции несколько экземпляров таких серег, особо подчеркнул при описании, что в это время (1900—1902) в Бухаре и других городах они бытовали уже только у местных цыганок (РЭМ, кол. 20 — 51—53: опись)⁵⁷. Наши информанты — бухарские еврейки, родившиеся в начале 1920-х гг. и даже немного раньше, также утверждали, что во времена их детства и юности носовые серьги у них уже никто не носил. Вместе с тем некоторые помнили, что они бытовали у женщин иранских евреев, чья миграция в Среднюю Азию происходила на протяжении XIX—начала XX в. [Куповецкий 1992: 56—57]. Бухарские евреи дистанцировались от них, считая их «отсталыми» (ПМА 2002)⁵⁸.

⁵⁷ Некоторые пожилые цыганки, а также арабки носят их до сих пор (ПМА 2010).

⁵⁸ С серьгой в носу изображена девушка — курдистанская еврейка (*лахлухи*) на фотографии, сделанной известным фотографом Д. Ермаковым в Иранском Азербайджане в 1880-х гг. (ФК РЭМ 648 – 2).

Вещевые памятники и иллюстративные материалы дают представление лишь об одном виде носовых серег у бухарских евреек — кольцевых *арабака*, *арабак*, хотя, возможно, этот вид и был у них единственным. Во всяком случае, следов бытования у них известной, в частности, в Бухарском оазисе [Люшкевич 1989б: 79] серьги второго вида — *холбинди*, *холбини* — ‘носовая родинка’, которую проживающие здесь таджики считают характерной для себя⁵⁹, в отличие от кольцевой серьги бухарских евреек и цыганок (ПМА 2010), не обнаружено.

Серьги *арабак* были аналогичны по форме ушным кольцевым серьгам *халкаи мухаммади*, небольшие по размеру виды которых таджики северных районов традиционно могли носить и в носу [Ершов 1975: 88]. Один из образцов такой серьги бухарских евреек, хранящийся в собрании РЭМ, бухарской работы (хотя приобретен у евреев Ташкента), выполнен из золота и в нижней части имеет четыре яруса нанизанных на тонкую проволоку жемчужин и пронизок из зерни *зигирак*, а также две цветные бусины — зеленую и сиреневую (РЭМ, кол. 12351 — 14). Серьга имеет диаметр около 3 см (обычный диаметр носовых серег 1,5—2,0 см), она довольно массивна, и на снимках женщин и даже девочек конца XIX—начала XX в. видно, что носовая серьга у них крупная, закрывает всю правую половину верхней губы и почти достает нижнюю.

Носовые серьги широко бытовали у многих народов древнего Востока, включая евреев [Вейс 2000: 226]. Поэтому происхождение их у бухарских евреев в равной степени могло быть связано и с унаследованной древнееврейской традицией, и с традициями, воспринятыми ими из иранского мира и от соседнего населения. К общеиранской традиции относится и ношение носовой серьги в крыле правой ноздри, что было характерно для бухарских евреек и таджичек, в отличие, на-



Рис. 84. Бухарская еврейка. Конец XIX в. Самарканд (по: [Krafft 1902])

⁵⁹ По данным Н. Г. Борозны, *холбинди* входила в приданое, и носили их замужние женщины, а девушки украшали крыло носа серьгой *аравак* [Борозна 1972: 21].



Рис. 85. Еврейка Сара. Самарканд. Туркестанский альбом. 1871—1872 (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00093)

номерность их распространения. Так, на фотографиях из Туркестанского альбома с носовой серьгой изображена только одна бухарская еврейка — замужняя, средних лет, у всех других, несмотря на то что в данном издании немало женских изображений, портретных и в жанровых сценах, носовая серьга отсутствует. На фотографии учащихся еврейской школы в Бухаре серьга в носу присутствует лишь у некоторых из изображенных на этом снимке девочек, а на одной из двух других фотографий мы видим носовую серьгу у женщины (ФК РЭМ 5908 — 35), на другой же — у девочки (ФК РЭМ 8764 — 17689) (рис. 49, 52). Несомненно, все это отвечало каким-то правилам, освященным традициями, но память о них не сохранилась.

Нагрудные украшения

Нагрудные украшения бухарских евреек включали ожерелья из металлических (золотых, серебряных или серебряных с позолотой)

пример, от арабов, у которых девушкам в 14—16 лет серьгу вставляли в правое крыло носа⁶⁰, а после свадьбы — в носовую перегородку [Борозна 1972: 24].

Однако проследить зависимость бытования этой серьги от социально-возрастного положения женщины у бухарских евреев затруднительно. У таджиков, например, носовую серьгу вставляли главным образом после замужества [Борозна 1972: 24], но на снимках бухарских евреек ее можно видеть и у девочек 12—13 (ФК РЭМ 5465 — 1) и даже 7—8 лет (ФК РЭМ 5908 — 35), и у девушек брачного возраста, и у замужних женщин лет 30—35 (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00093, 00260; ФК РЭМ 8764 — 17689; [Fishberg 1911: fig. 80]) (рис. 49, 50, 52, 62, 85). Ограниченность иллюстративных материалов не позволяет установить ни хронологическую последовательность бытования у них носовых серег, ни степень и закономерность их распространения.

⁶⁰ По данным Х. Исмаилова, у арабов носовую серьгу носили и в правом и в левом крыльях носа [Исмаилов 1979: 237].

фигурных элементов и бус. О последних представление дают в основном иллюстративные источники, поскольку к тому времени, когда стали формироваться музейные коллекции по бухарским евреям, то есть в последнее десятилетие XIX в., они уже почти ни у кого не сохранились, будучи разобраны и использованы для изготовления новых украшений.

Бусы изготавливались из одного материала, обычно коралла, но чаще — из разных по качеству и форме бусин. Сочетание коралловых бусин с ажурными круглыми, овальными или цилиндрическими металлическими бусинами, расположенными через равные промежутки или сосредоточенными в центре, было самым распространенным. Такие бусы, составленные в разнообразных композициях, можно увидеть на фотографиях разного времени девушек и молодых женщин, надетые по одной или одновременно по 2—3 нитки (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00088, 00089, 00094, 000253; ФК РЭМ 49 — 27) (рис. 51, 75, 76). Как можно предполагать, их варианты принципиально не отличались от распространенных у соседнего населения, известных по музейным собраниям и описанных в литературе [Чвырь 1977: 27—29; Фахретдинова 1988: 130—131]. Примечательно, что в качестве центральной подвески у бухарских евреек использовался также футляр *бозбанд* цилиндрической формы (ФК РЭМ 5465 — 1; 12352 — 1) (рис. 50, 66), который не только у среднеазиатского населения, но и у мусульман всего Ближнего Востока считался особо знаковым амулетом — в него помещали коранические изречения или просто упоминаемые в Коране имена [Чвырь 1977: 97]. Вкладывали ли евреи в него выписки из своих священных текстов или он применялся формально как один из видов популярных в регионе подвесок, неизвестно. Зато непосредственно с иудаизмом у них были связаны плоские круглые или прямоугольные серебряные пластинки с заклинаниями на иврите, которые, как *бозбанд*, подвешивали к нижней части бус (ФК РЭМ 49 — 28; [Krafft 1902]) (рис. 70). Такие амулеты привозили из Палестины наряду с другими предметами культа и религиозными книгами.

В некоторых коралловых бусах бухарских евреек поражает крупный размер бусин, круглых или цилиндрических, какие не встречаются ни в одном из известных украшений среднеазиатских народов. Кораллы привозили купцы из стран Персидского залива [Фахретдинова 1988: 130], и, несмотря на свою популярность в регионе, они были достаточно дорогим материалом, тем более бусины такой величины. Более дешевыми были мелкие бусины неправильной формы из рубленого коралла, повсеместно применявшиеся в украшениях [Люшкевич 1989б: 80], но среди украшений бухарских евреек, известных по разным источникам, они не встречаются, возможно, они, как менее ценные, не хранились ими либо бытовали у малоимущих и не имевших возможности фотографироваться бухарских евреек.



Рис. 86. Шейное украшение *хафабанд*. 1902 г. Бухара (РЭМ, кол. 31 — 107)

Наряду с кораллом широко использовался жемчуг — материал, у соседнего населения применявшийся в ожерельях лишь состоятельных и знатных женщин [Фахретдинова 1988: 131]. На фотографиях бухарских евреек можно видеть ожерелье и из многочисленных ниток мелкого жемчуга, и из одного-двух-трех рядов крупного (LC-DIG-ppmsca-09951 — 00097; ФК РЭМ 5908 — 35) (рис. 49, 60), дополненное золотыми деталями.

Одно из них — *катмола* (тадж. *кат* — ‘слой, стигбы’) [Таджикско-русский словарь 1954: 486]. По словам информантов, слово это «бухарское», как и само украшение, однако бухарские еврейки носили его во всех местах своего проживания, включая те, где остальному населению оно, как и термин, было неизвестно (ПМА 2002; 2010). У бухарских евреев *катмола* состояло из одной или нескольких (в зависимости от размера бусин) ниток жемчуга, «перехваченных» через равные промежутки золотыми филигранно-ажурными круглыми или цилиндрическими бусинами, и выполненной в той же технике цилиндрической подвески *бозбанд* ([Vokhara 1968: f. 5.11]; РЭМ, кол. 12095 — 23). Рассказывая об этом украшении, они называют его *катмола софиги* (ПМА 2002), вероятно, по ассоциации с белизной жемчуга (*соф* — ‘чистый, ясный, прозрачный’) [Таджикско-русский словарь 1954: 364], составляющего в нем значительную часть. Однако кроме них слово *софиги* по отношению к данному украшению в Бухаре не употребляли, и вообще оно не было знакомо ни здесь, ни в какой-либо другой местности, где проживали бухарские евреи. По мнению информантов-

таджиков Самарканда, *софиги* звучит очень «по-душанбински», где, как они считают, сохранился «более чистый» таджикский язык, без влияния тюркского, характерного для таджиков Узбекистана (ПМА 2010). Это косвенно указывает на архаичность происхождения *катмола* у бухарских евреев, причем именно с жемчугом, тогда как основным материалом для такого украшения у таджиков Бухары являлся коралл [Фахретдинова 1988: 132], к которому определение *софиги* подходило мало. У них оно было более известно под названием *бозбан(д)ча катмола* (ПМА 2010), указывающим на особую значимость его центрального элемента — амулета *бозбанд*.

Оригинальное украшение из жемчуга, не имеющее аналогов среди известных таджикско-узбекских украшений и являющееся, по-видимому, самобытным произведением еврейских ювелиров, можно увидеть на одной из девочек на уже упоминавшейся фотографии учащихся бухарской школы (ФК РЭМ 5465 — 1). Оно состоит из нескольких ниток мелкого жемчуга, к которым подвешен крупный медальон, весь унизанный жемчугом и заканчивающийся многочисленными жемчужными подвесками, доходящими ей почти до середины живота, это украшение служит еще одной иллюстрацией популярности у бухарских евреев жемчуга.

Сравнивая фотографии конца XIX—начала XX в., следует признать, что украшения из бус различной формы и материалов, составленные в разной комбинации, были у них наиболее распространены. Они охватывали шею, рядами располагались на груди, а некоторые из них могли опускаться до низа живота. На фотографиях у большинства девушек и женщин они представляют единственный вид нагрудных украшений, которые лишь иногда дополнены металлическими ожерельями.

К последним относится *хафабанд* — шейное украшение, имеющее у таджиков и узбеков различную форму [Фахретдинова 1988: 131], две из которых источники позволяют выделить и у бухарских евреев. Одно украшение, характерное для Бухары, напоминало налобное *баргак* из подвижно соединенных между собой прямоугольных пластин, но подвески крепились только к крупной центральной пластине в виде цветочной розетки⁶¹, причем у бухарских евреев их часто отличала особая длина, до 10—12 см. В известном нам экземпляре, приобретенном С. М. Дудиным, подвесок пять — две короткие из бусин коралла и жемчуга, а к трем дополнительно подвешены в два яруса ромбовидная фигура, составленная из девяти спиралек, и ажурный медальон филигранной работы с жемчужными подвесками по краю (РЭМ, кол. 31 —

⁶¹ У Д. А. Фахретдиновой оно названо *тавк* [Фахретдинова 1988: 133 (фото)]. Мы же используем обобщенное название, какое применяли к нему и подобным украшениям на шею наши информаторы — бухарские евреи и таджики и узбеки в Бухаре, Самарканде, Шахрисябзе, Карши, Фергане (ПМА 2002; 2010).

107) (рис. 86). По поводу данного украшения в коллекционной описи С. М. Дудин пишет, что его «носят на шее богатые сартянки и еврейки». Однако сомнительно, чтобы именно такие *хафабанды* были характерны для сартянок⁶², поскольку, судя по музейным коллекциям и описаниям в литературе, обычно они имели у них более короткие подвески (3—4 см), состоящие всего из нескольких бусин [Фахретдинова 1988: 133—134 (фото)]. Но для бухарских евреек они типичны, а ромбовидный элемент из спиралек отличал подвески на их ожерельях не только в конце XIX в., но значительно позднее, что видно по образцам в музейных коллекциях, датированных, например, 1950—1960-ми гг. ([Bokhara 1968: f. 5.12]; РЭМ, кол. 11833 — 39).

Хафабанд второй формы встречен нами только на одной фотографии — молодой еврейки из Самарканда (ФК РЭМ 49 — 27) (рис. 75). В его основе узкие уплощенные, вероятно литые, «стерженьки» с заостренными концами, за которые они нанизаны на параллельно расположенные нитки с бусинами (через одну бусину). Ракурс съемки не позволяет рассмотреть его детально, но зрительно оно напоминает самаркандское украшение такого типа [Фахретдинова 1988: 135; Сухарева 1982: 107], только не имеет подвесок из монет или иной формы, которыми было принято дополнять его у местных таджичек. Монеты в качестве подвесок у бухарских евреев вообще не получили распространения.

Примечательно, что форма обоих видов *хафабандов* в своих основных конструктивных элементах могла повторяться у бухарских евреек в значительно более длинных нагрудных украшениях. Так, на одной из фотографий на женщине надеты два украшения из прямоугольных пластинок, как *хафабанд* первого типа, правда, без центрального медальона и подвесок — одно заканчивается немного ниже ключиц, другое — на середине груди (ФК РЭМ 12352 — 1) (рис. 66). На фотографии все той же девочки бухарской школы, у которой комплект украшений особенно многочислен и разнообразен (ФК РЭМ 5465 — 1), длинный *хафабанд* второго типа имеет в центре крупный медальон (рис. 50).

Особая длина некоторых нагрудных украшений в комплекте бухарских евреек обычно первое, на что обращают внимание информанты — таджички и узбечки, которым демонстрировались фотографии украшений конца XIX—начала XX в. Они отмечают это как главное отличие от аналогичных по форме «своих» украшений в ансамбле традиционного костюма⁶³. Второе замечание, высказываемое всеми, кро-

⁶² Информаторам-таджикам Бухары подвески данного украшения также показались «странными» (ПМА 2010).

⁶³ Бухарские еврейки также отмечали, что их украшения всегда длиннее, чем у таджиков (ПМА 2010).

ме бухарцев, обычно касается значительных размеров подвески либо детали сердцевидной формы или в виде стилизованного цветка в центральной части отдельных украшений у бухарских евреек (ПМА 2010). Но для бухарских украшений это как раз типично. Одно из старинных украшений в Бухаре — *тапшиш*, образцы которого в музейных собраниях редки⁶⁴, состояло из большого центрального золотого медальона *тапшиш* ('сердце') и двух-трех боковых медальонов меньшего размера (полых и залитых внутри мастикой), украшенных вставками из жемчуга, рубинов, бриллиантов, между которыми располагались разные по размеру и цвету *лалы* (ПМА 2010). В более поздних вариантах медальоны, фигурный центральный и прямоугольные боковые, разделялись рядами цепочек, и в таком виде украшение известно в разных районах Узбекистана под названием *зеби гардан*, *нози гардан*, *синарёз*, *хайкал* и др. [Фахретдинова 1988: 134; Чвырь 1977: 26; Сухарева 1982: 108]. Но в Бухаре оно сохраняло название и специфическую форму медальона *тапшиш*, который являлся основным элементом не только этого, но и другого бухарского украшения — *тапшиши дил* ('биение сердца'), представляющего собой крупный медальон, подвешенный на золотых цепочках [Люшкевич 1989б: 80]. Причем отметим, что его форма в украшениях конца XIX—начала XX в. не обязательно была сердцевидной и чаще воспроизводила стилизованную цветочную розетку, но название свидетельствовало о ее первоначальном виде.

Среди украшений бухарских евреев в музейных коллекциях есть оба вида с «цветочным» медальоном (РЭМ, кол. 11833 — 34; 12095 — 24), но сердцевидная форма сохранялась у них также и в элементах подвесок и медальонах нагрудных украшений позднего времени. Одно из них, называемое бухарскими евреями *жандархол*⁶⁵, изготовлявшееся и бывшее популярным в 1950—1960-х гг., представляло собой ожерелье из золотых подвесок, состоящих в верхней части из тонких спиралек, соединенных в ромбовидную фигуру, и филигранной работы сердцевидного медальона — в нижней; такой же формы, но более крупный медальон располагался в центре [Vokhara 1968: f. 5.12]. Отметим, что техника, в которой они выполнены, отличала и подвески упоминавшегося выше *хафабанда* бухарских евреек, в котором также были ромбовидные элементы из спиралек и ажурные пластины.

⁶⁴ По словам старейших сотрудников Бухарского музея, в его коллекциях прежде хранился экземпляр *тапшиш* из кладовых эмира бухарского, но в 1970-х гг. его забрали в Ташкент, где в то время создавали Музей ювелирного искусства (ПМА 2010).

⁶⁵ Термин не употребляется и известен таджикам и узбекам в городах, где проживали бухарские евреи, но среди них является единственным для обозначения данного украшения, хотя объяснить его значение и происхождение они не могут (ПМА 2002; 2010).

Примечательно, что в конце XIX—начале XX в. в качестве нагрудного украшения бухарские евреи использовали и карманные часы на цепочке (ФК РЭМ 49 — 14/1) (рис. 31). В Средней Азии в это время часы европейского или российского производства в повседневном обиходе были еще редкостью. Их имели только знатные особы, чиновники, в основном получавшие их в качестве подарка от представителей российской администрации, или зажиточные купцы, ведущие международную торговлю и приобретавшие их во время поездок в Россию и Европу. Но во всех случаях это был скорее чрезвычайно статусный предмет незначительного числа избранных, чем практически необходимая вещь. Не зафиксировано ни одного случая использования часов в качестве украшения у местных мусульманок — они маркировали особое положение мужчины и вряд ли были допустимы в costume женщин.

У бухарских евреев часы, по-видимому, также составляли предмет роскоши, доступный лишь наиболее состоятельным из них, однако не служили знаком особого социального статуса. Так, на одном из снимков С. М. Дудина с такими часами, цепочка которых эффектно протянута на груди поверх камзола, позирует совсем молодой человек (ФК РЭМ 49 — 14/1) (рис. 31, 55). В женском костюме часы, надетые как кулон, также отмечены на фотографиях девушек из богатых семей⁶⁶. Выполненные из серебра или золота, с крышкой, украшенной гравировкой или камнями, они смотрелись довольно необычно в ансамбле с украшениями традиционной формы и широким платьем старинного покроя, но одновременно придавали всему костюму пока еще едва уловимый «европейский» облик, к которому буквально через десятилетие перейдут бухарские евреи.

Браслеты

На фотографиях бухарских евреек конца XIX—начала XX в. браслеты, скрытые обычно рукавами одежды, можно увидеть очень редко. Встреченные же нами на отдельных снимках демонстрируют две формы, причем, что особенно ценно, не представленные среди бухарско-еврейских браслетов в музейных коллекциях.

Один браслет, отмеченный на фотографиях у молодой женщины и девушки, имеет нетрадиционную для Средней Азии форму довольно толстой золотой цепи из перевитых звеньев (рис. 79, 84), по-видимому, он привозной или изготовлен по специальному заказу и явно ука-

⁶⁶ Мы видели их на семейных фотографиях Пинхасовых (Коканд) и Рыбаковых (Ташкент) начала XX в., принадлежавших к известным в прошлом семейным кланам торговцев и предпринимателей.



Рис. 87. Парные браслеты *понча*. Конец XIX в. Самарканд (РЭМ, кол. 31 — 67)

зывает на высокое материальное положение семей, к которым принадлежат их обладательницы. Другой браслет, надетый на руке той же девушки (рис. 79), напротив, относится к типичным старинным бухарско-самаркандским браслетам, но к началу XX в. он вышел из моды и сохранялся у местных таджичек и узбечек в основном в качестве амулета — детского или пожилых женщин. Он состоял из кораллов, нанизанных на шнурок вперемежку с серебряными подвесками обычно листовидной формы, реже — пирамидальной, и именовался *понча* (*панджа* — ‘рука, пятерня’), что свидетельствовало о его магическом предназначении [Чвырь 1977: 35; Фахретдинова 1988: 158; Люшкевич 1989б: 81]. Описывая такие браслеты, приобретенные им в Самарканде в 1900—1902 гг., С. М. Дудин специально подчеркивал, что вариант с подвесками-«листочками» «носят сартовские девушки и женщины» (РЭМ, кол. 31 — 66: коллекционная опись), а с массивными пирамидальными, покрытыми ложной зернью, — «цыганки и еврейки» (РЭМ, кол. 31 — 67: коллекционная опись) (рис. 87). Таким образом, в бытовании того или иного вида *понча* существовали не только этнические различия, но, как можно предположить, у цыганок и евреек его форма либо имела иное происхождение, нежели у соседнего населения, либо, как уже неоднократно отмечалось на примерах женской одежды, была наиболее архаичной и вышедшей у него из бытования. Однако в комплекте украшений старинным, довольно грубой работы *понча*, по видимому, бухарские еврейки и в начале XX в. еще придавали важное значение, надевая их, как видно на рассматриваемой фотографии, од-

новременно с изысканными и массивными золотыми браслетами, поскольку они представляли для них, очевидно, не столько материальную, сколько знаковую ценность.

Представление о браслетах бухарских евреек дополняют экспонаты в музейных коллекциях. В них собраны только замкнутые браслеты, похожие, незамкнутые, более характерные для тюркской среды, у них популярностью не пользовались. Замкнутые же браслеты *дастпона* с шарнирным запором бухарских евреек в музеях представлены четырьмя видами из тех, какие бытовали у соседнего населения и описаны в литературе [Чвырь 1977: 34—35; Фахретдинова 1988: 155—156]. Возможно, сказалась неполнота музейных источников, но в то же время браслеты именно этих видов могли иметь у них наибольшее распространение. Примечательно, что почти все музейные экземпляры браслетов бухарских евреек — из чистого золота, какие у соседнего населения в конце XIX—начале XX в. могли носить лишь наиболее состоятельные и знатные женщины

Браслеты первого вида — ажурные, с узорами, выложенными филигранной проволокой, известные у таджиков под названием *дастпонаи панджара* ('браслет с решеткой или сетчатый') [Чвырь 1977: 35], бухарские евреи называли *дастпонаи софиги* (РЭМ, кол. 11833 — 35; [Vokhara 1968: f. 5.7]), по какой-то собственной традиции применяя к ним тот же термин, что и к нагрудному украшению *катмола*.

Браслеты двух других видов принадлежат к также известным в Бухаре браслетам типа *дастпонаи лолаги*, изготовленным в виде металлической пластины. Один из них украшен тисненым растительным узором [Vokhara 1968: f. 5.6], что традиционно и для таджикско-узбекских браслетов, второй имеет только напаянную сверху, посередине, узкую продольную рельефную полосу [Vokhara 1968: f. 5.5] — браслет такой формы бухарцы называют типичным именно для бухарских евреев (ПМА 2010). Он выглядел очень богато, но требовал много золота и, очевидно, был слишком дорогим для остальных горожан.

Браслеты четвертого вида, орнаментированные прорезными узорами, по-видимому, были характерны именно для бухарских евреев (РЭМ, кол. 11048 — 1, 2) (рис. 88). По крайней мере, браслеты, выполненные в данной технике, чрезвычайно редки в таджикско-узбекских коллекциях и не исключено, что приобретались они у бухарских евреев.

Таким образом, главной особенностью браслетов, как и большинства ювелирных украшений бухарских евреек, следует признать преобладание драгоценных материалов, высококачественное исполнение, чем они обязаны, по всей вероятности, искусству своих ювелиров, которые владели более разнообразными техническими приемами и, не будучи скованы рамками цеховых уставов, как мусульманские ремесленники-ювелиры, допускали в своих изделиях большую вариатив-



Рис. 88. Браслеты. Бухарские евреи. Конец XIX в. Бухара
(РЭМ, кол. 11048 — 1, 2)

ность. Эти особенности отличали работу и изделия еврейских ювелиров и в более позднее время. Наши информанты, таджики и узбеки, сравнивая их со «своими» мастерами, обычно отмечают, что всегда, если была возможность, предпочитали заказывать украшения у бухарских евреев, и не только потому, что у них всегда имелись драгоценные материалы и камни, но и потому, что «у наших *заргаров* (ювелиров. — *Т. Е.*) все однотипное, а у евреев — нет» (ПИМА 2010).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Завершая рассмотрение и анализ традиционного костюма бухарских евреев последней трети XIX—начала XX в., закономерно было бы еще раз перечислить особенности, которые удалось обнаружить в тех или иных его компонентах. Однако мы не будем этого делать по той причине, что они достаточно разнородны и хотя и многочисленны, но далеко не исчерпывающи и в значительной степени ограничены рамками информационных ресурсов тех источников, которые оказались в нашем распоряжении. Каждый новый экспонат или документальная фотография, возможно, позволили бы выявить дополнительные черты своеобразия или опровергли бы, поставили под сомнение какие-то из наших предыдущих наблюдений и выводов. Поэтому, как нам кажется, главное, что показало наше исследование, это то, что практически каждый предмет (или группа однотипных предметов) одежды, головных уборов, обуви или украшений бухарских евреев (а мы не пропустили почти ни одного из тех, какие содержатся в источниках — в доступных нам музейных собраниях или фотоиллюстративных материалах) имеет те или иные характерные и отличительные признаки. Такой результат явился неожиданным даже для нас, поскольку, приступая к работе над данной темой, мы лишь допускали их наличие, предполагали, что должно быть «что-то не так» в костюме бухарских евреев, не видное стороннему наблюдателю и очевидное для народов, среди которых они проживали, но не имели представления ни об их качестве или содержании, ни вообще о том, удастся ли их обнаружить. И каждый раз открывали для себя новые грани его своеобразия.

Примечательно, что оно проявилось не в конструктивных отличиях компонентов костюма (по покрою или форме) и их состава у бухарских евреев от аналогичных предметов в костюме соседнего населения, а в случайных и незначительных, на первый взгляд, деталях — в способе надевания тех или иных элементов костюма и в том, как они сочетаются в нем, в сроках или в возрастной среде бытования, в качестве и расцветке тканей и прочем. Многовековое проживание в иноэтническом пространстве, прежде всего среди северных таджиков — основного населения большинства городов, где существовали еврейские общины, и оседлых узбеков, способствовало возникновению в культу-

ре этих народов, особенно в ее материальной сфере, многих общих черт. Визуальное сходство костюма бухарских евреев с костюмом окружающего населения отражало не только степень, но и особенности «стратегии» их адаптации, при которой первостепенное значение придавалось сохранению религиозной идентичности, а не материальных символов своей этничности. У ирони, например, несмотря на длительность проживания в регионе, на территории бывшего Бухарского ханства, где жили и евреи, и на близкие генетические связи с его культурой, в женский костюм так и не вошли ни *калтача*, ни *култанушак*, ни *лачак* и *салла*, широко бытовавшие у остального местного населения. Это обстоятельство являлось следствием их социальной и культурной замкнутости, которую они сохраняли на протяжении всей своей истории в Средней Азии [Люшкевич 1989а: 136], хотя, как мусульмане-шииты и, по представлениям местных суннитов, почти «иноверцы», находились в сходных с бухарскими евреями социально-политических условиях.

Вместе с тем процесс формирования и изменения компонентов культуры традиционного общества всегда произволен. Он обусловлен, с одной стороны, внешней средой и условиями адаптации этноса, а с другой — неким внутренним культурным стержнем, который каждый раз обнаруживает себя через различные формы и степень модификации культурной традиции, отторгая, принимая либо особым образом искажая, приспособляя к своим культурным константам внешнюю «информацию» [Лурье 1994: 33]. Характер и соотношение этих факторов в конечном итоге определяют самобытность как в целом культуры каждого народа, так и отдельных ее областей. Поэтому те особенности и отличительные признаки, которые удалось выявить в костюме бухарских евреев, несмотря на их кажущуюся «хаотичность», показывают, что они не просто заимствовали его, а «переосмыслили», «перекодировали» в соответствии с собственными эстетическими и этическими представлениями, культурными ценностями и ориентирами, сделав его таким образом «своим».

В исследованиях народного костюма признаки подобного рода обычно редко учитывались, а если и рассматривались, то как второстепенные для его этнической специфики. Однако при изучении костюма близких по культурным традициям народов и особенно в настоящее время, когда происходит универсализация предметных атрибутов повседневной жизни и сокращается круг этнографических источников (ушли поколения людей, помнивших многое по детским воспоминаниям или рассказам стариков об устоях и обычаях прошлого), особенности подобного рода могут стать основными или даже единственными свидетельствами его самобытности.

Может быть, нам не всегда удалось проследить и убедительно объяснить в каждом конкретном случае происхождение, историко-

культурную обусловленность особенностей традиционного костюма бухарских евреев. Недостаточность сведений не только по его истории, но и, как оказалось, по истории других восточных народов, включая население Бухарского оазиса, которые могли оказать влияние на формирование костюма бухарских евреев, известного нам по материалам последней трети XIX—начала XX в., часто заставляет ограничиться предположениями, то связывая их характер с древней средне-переднеазиатской культурой, то находя отдаленные аналоги в древнееврейской традиции или объясняя его особенности спецификой религиозного мировоззрения. Однако это, скорее всего, отражает реальную картину эволюции традиционно-бытовой культуры бухарских евреев, частью которой является костюм, а также те компоненты, что составили ее содержание, и их соотношение в ней в рассматриваемый период. Подтверждением этого предположения могут служить особенности языка бухарских евреев, так как «этническая культура является проекцией наиболее характерных черт естественного языка» [Шукуров 1989: 64]. Поэтому закономерно, что у бухарских евреев, говорящих на бухарско-самаркандском диалекте таджикского (иранского) языка, но сохранявших отдельные древнееврейские лексические и фонетические формы, она включила отраженные в соответствующих пропорциях в их языке культурные компоненты.

Синтез этих компонентов, очевидно, составил основу того культурного стержня, в соответствии с которым бухарские евреи преломляли вводимые в свою культуру явления внешнего мира, внешнюю «информацию». Двойственность, заложенная в нем его разновременными и разными по своей культурно-исторической сущности составляющими, в костюме выразилась в сочетании консервативных и инновационных черт, в сохранении архаических элементов при одновременной гибкости в восприятии нового. Последнее проявлялось как в открытости к заимствованию костюма окружающей этнической среды в целом, так и в большей предрасположенности к его модернизации при меняющихся исторических и социальных условиях. Благодаря этому качеству у бухарских евреев, например, раньше, чем у соседнего населения, в традиционном костюме появились фабричные ткани, распространились предметы европейской одежды, да и сам он вышел из бытования уже в 1920—1930-е гг. Определенную роль в этом, вероятно, сыграло также то обстоятельство, что кустарные ткани, как и весь костюм, его детали, являлись изначально заимствованными, не были «выработаны» собственным культурным опытом. В результате именно они (как и большинство других явлений, вошедших в материальную культуру бухарских евреев), оказывались наименее жизнестойкими под давлением внешних факторов и видоизменялись в соответствии с ними [Емельяненко 2004а: 43—48].

В то же время, архаизмы в костюме демонстрируют определенную ориентированность их культуры на прошлое, на утраченные культурные ценности или модель культуры, которую они «построили» в предыдущий период своей истории. Вероятно, подобное представление вошло в менталитет евреев с потерей ими исторической родины и помогало не только сохранять свою веру, но и воспринимать окружающую действительность, заимствовать ее элементы через призму былых традиций своей культуры¹. Причем на каждом историческом этапе значение первостепенного «ориентира» получал ближайший предшествующий исторический период. По крайней мере, к данному заключению нас приводит рассмотрение истории костюма бухарских евреев (хотя оно, безусловно, требует более разносторонних доказательств и аргументов из истории и традиционно-бытовой культуры разных еврейских групп). Для них такой период был связан с эпохой проживания их предков в переднеазиатском мире. Так, совершенно очевидно, что «устаревшими», не совпадающими по времени бытования в таджикско-узбекском костюме или отличными от него по видам в костюме бухарских евреев являлись главным образом такие его элементы, которые преимущественно находили аналоги в старинном средне-переднеазиатском костюме: шапки, халаты, особенно легкие на подкладке, камзолы, *чакманы* из добротной тонкой шерсти — в мужском костюме, тюлевые платки *румоли пулакчи*, золотошвейные шапочки *туппи*, налобные повязки *дурра*, чалмовидные уборы с *лачаком*, платья с широкими рукавами, некоторые виды украшений — в женском, такие ткани, как тонкий шелк *халили* с узорами в технике *гулбаст* или атласные ткани, шелковые платки с набивным узором. Этим объясняется и преобладание у них в одежде «бухарского стиля», унаследованного населением Бухарского ханства с тех времен, когда его территория и восточноиранские земли относились к одному культурному ареалу. Но если особенности местного таджикско-узбекского костюма на протяжении последних трех столетий складывались в результате контактов оседлого и кочевого населения, хотя и «подчеркнутого сохранения древних средне-переднеазиатских черт» [Люшкевич 1989а: 135], то у бухарских евреев эти черты оказались более устойчивы и в большей степени определяли своеобразие их одежды. Они принадлежали не просто к их историческому прошлому, а к тому периоду, когда бухарские евреи являлись частью единой общности иранского еврейства, распавшейся в конце XVI в. после образования Бухарского ханства. И, очевидно, этот период должен был быть для них достаточно продол-

¹ «Тяготение к старине», отставание от моды является общераспространенным свойством еврейского костюма (включая евреев европейских стран), которое нередко в основном и отличало его от костюма соседнего населения [ЕЭ. Т. 12: 40].

жительным, 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 своих этнических символов.

Однако в настоящее время, когда бухарские евреи покинули Среднюю Азию и живут в других странах мира, общей для всех стала память о среднеазиатском периоде их истории, с которым пока еще связаны ценностные ориентиры, во многом определяющие их идентичность и единство в новом этническом и социально-культурном пространстве. Об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что преимущественно инициативе и авторству самих бухарских евреев принадлежит большинство изданных в последние десятилетия в Израиле и США ² научно-популярных статей в периодической печати и книг, посвященных их истории и культуре, а также мемуарная литература. Красной нитью через все публикации проходит стремление не только связать свою культурную самобытность со Средней Азией, но и отметить свой вклад в ее историю и культуру. От бухарских евреев, покидавших среднеазиатские города в последние десятилетия XX в., можно было слышать, что таджики и узбеки всегда уважительно относились к ним и их религии («„Вы первые дети Бога“, — так сегодня говорят о нас таджики»), приходили на похороны и свадьбы, а тем, кто эмигрирует, коллеги и друзья устраивают торжественные проводы, дарят памятные подарки (ПМА 1993—1994; 2002). Вообще, как считают бухарские евреи, с их отъездом в Средней Азии все изменилось в худшую сторону, исчезла *барака* — счастье, благополучие, удача, которая, благодаря их присутствию, распространялась на всех, кто жил рядом с ними. И надо «хотя бы 2—3 еврея», чтобы люди жили счастливо, — этим иногда старики объясняют свое нежелание эмигрировать из Средней Азии (ПМА 2010). Уезжающие же старались вывезти старинные вещи, одежду как знаки своей идентичности. Именно в иммиграции обычай надевать на свадьбу традиционные широкие платья и халаты родителям и сестрам жениха и невесты возродился с новой силой, без этих «атрибутов» не обходится у них ни одно празднично-фольклорное мероприятие (ПМА 2002). В Квинсе, районе Нью-Йорка, где сосредоточено большинство бухарских евреев, проживающих в США, они открыли Музей культурного наследия, в Израиле созданы подобные небольшие музеи, в которых предметы их традиционно-

² Основное число публикаций о бухарских евреях приходится на 1980-е гг.— начало XXI в. В большинстве своем они изданы в США или Израиле и, за редким исключением, принадлежат перу бухарских евреев, в разные годы XX в. эмигрировавших из Узбекистана и Таджикистана (см., например: [Бенъяминов 1983; Датхаев 1995; Очильдиев 1998; Шаломаев 2000; История бухарских евреев 2005]).

бытовой культуры конца XIX—начала XX в., включая одежду и украшения, занимают значительное место.

Таким образом, набор знаково-символических предметов в костюме бухарских евреев в разные эпохи мог видоизменяться, и как каждая инновация со временем становилась традицией [Арутюнов 1989: 160], так и в этом наборе тот или иной элемент, в зависимости от исторического контекста, становился «своим», получал особо устойчивое бытование.

Вместе с тем «право» не следовать местным традиционным устоям, трансформировать «по-своему» заимствованные виды одежды или вводить в свой костюм новые элементы давал бухарским евреям их достаточно автономный социально-культурный статус в мусульманском обществе [Олсуфьев, Панаев 1899: 167]. Являясь активными участниками экономической жизни в регионе, они, однако, были сравнительно самостоятельны и независимы не только в религиозной, но и в бытовой практике. Это относилось прежде всего к организации их жизни внутри еврейского квартала, где, по негласным законам местного этикета, мусульмане без крайней нужды не появлялись [Сухарева 1966: 170] и где бухарские евреи могли сохранять «непохожесть» на окружающее население, в том числе следовать собственным традициям в одежде. Но и во «внешнем», мусульманском, мире, оставаясь для него «пришлыми» и «чужими», они не были скованы консервативными рамками местных обычаев и норм мусульманской этики, как остальное население, у которого их влияние на эволюцию костюма было весьма значительным и сохраняется отчасти до сих пор, а имели возможность «моделировать» свой костюм в соответствии со своими представлениями о том, как (и почему именно так) им следует одеваться. Даже те предметы одежды, которые принято относить к «отличительным знакам» иноверцев, как было показано, имели в костюме бухарских евреев (а также некогда и у соседнего населения) глубокие традиции.

Таким образом, своеобразие костюма бухарских евреев, известного по источникам последней трети XIX—начала XX в., сложилось в результате взаимодействия качественно различных факторов — «внешних», определенных этнокультурной средой обитания, и «внутренних», обусловленных их собственным историко-культурным опытом и мировоззрением. И, несмотря на то что костюм лишь часть традиционно-бытовой культуры бухарских евреев, на его примере видно, какие «защитные механизмы» действовали внутри нее, чтобы они смогли за многие века проживания в иноэтничном и иноконфессиональном пространстве не только сохранить свое религиозное сознание, но и создать свою особую, бухарско-еврейскую, культуру.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

- Абрамов 1993: *Абрамов М. М.* Бухарские евреи в Самарканде. Самарканд, 1993.
- Азиатская Россия: Азиатская Россия. Т. I: Люди и порядки за Уралом. Издание переселенческого управления Главного управления землеустройства и земледелия. СПб., 1914.
- Амитин-Шапиро 1925: *Амитин-Шапиро З. Л.* Женщина и свадебные обряды у туземных («бухарских») евреев Туркестана // Известия Туркестанского отдела Русского географического общества. Т. XVII. 1925.
- Андреев, Чехович 1972: *Андреев М. С., Чехович О. Д.* Арк (кремль) Бухары в конце XIX—начале XX в. Душанбе, 1972.
- Антипина 1962: *Антипина К. И.* Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. Фрунзе, 1962.
- Патрик 1983: *Аракен Патрик.* Армянский костюм с древнейших времен до наших дней. Ереван, 1983.
- Арутюнов 1989: *Арутюнов С. А.* Народы и культура: развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989.
- Аскерова 1985: *Аскерова Н. С.* Мастер узорной келагаи — Азим Аскеров // Народные мастера, традиции, школы. Вып. 1. М., 1985.
- Бартольд 1963: *Бартольд В. В.* История культурной жизни Туркестана // Т. 2, ч. 1. М., 1963.
- Бахтоваршоева 1973: *Бахтоваршоева Л.* Ткани кустарного производства в Припамирье в XIX—начале XX в. (материалы к историко-этнографическому атласу народов Средней Азии и Казахстана) // СЭ. 1973. № 3.
- Безе 1888: *Безе Е. А.* Путеводитель по Центральной Азии. М., 1888.
- Белинская 1980: *Белинская Н. А.* Эпиграфический орнамент в декоративно-прикладном искусстве таджиков XIX—начала XX в. (текстиль) // Памяти А. А. Семенова. Душанбе, 1980.
- Белявский 1971: *Белявский В. А.* Вавилон легендарный и Вавилон исторический. М.: Мысль, 1971.
- Беньяминов 1883: *Беньяминов М.* Бухарские евреи. Нью-Йорк, 1883.
- Бикжанова 1948: *Бикжанова М. А.* Усто Мумин-Николаев. Ташкентская национальная одежда конца XIX—начала XX в. Альбом. 1948 г. 32 таблицы // Научные фонды Института искусствознания им. Хамзы (Ташкент).
- Бикжанова 1960: *Бикжанова М. А.* Мурсак — старинная верхняя одежда узбечек г. Ташкента // Памяти М. С. Андреева. Сталинабад, 1960.
- Бикжанова 1979: *Бикжанова М. А.* Одежда узбечек Ташкента XIX—начала XX в. // Костюм народов Средней Азии. М., 1979.
- Бобринский 1900: *Бобринский А. А.* Орнамент горных таджиков Дарваза (Нагорная Бухара). М., 1900.

Бобринский 1908: *Бобринский А. А.* Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и ишкашимцы): Очерки быта по путевым заметкам. М., 1908.

Богданов 1909: *Богданов Л.* Персия в географическом, религиозном, бытовом, торговопромышленном и административном отношении. СПб., 1909.

Бойс 1994: *Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. СПб., 1994.

Борнс 1848: *Борнс А.* Путешествие в Бухару. М., 1848. Ч. 2.

Борозна 1972: *Борозна Н. Г.* Некоторые черты культуры населения Каракульского оазиса в связи с его этническим составом (типы и комплекты ювелирных украшений) // Итоги полевых работ Института этнографии в 1971 году. М., 1972.

Бродовский 1875: *Бродовский М. И.* Технические производства в Туркестанском крае. СПб., 1875.

Букинич 1938: *Букинич Д. Д.* Старинный костюм джемшидов и хазара в СССР // СЭ. 1938. № 1.

Булгаков 1905: *Булгаков Ф. В. В.* Верещагин и его произведения. СПб., 1905.

Бурнашев 1818: *Бурнашев Т.* Путешествие по Сибирской линии до г. Бухары в 1794 г. и обратно в 1795 году // Сибирский вестник, издаваемый Григорием Спасским. СПб., 1818. Ч. I, II, III.

БЭ 1891: Иллюстрированная полная популярная Библейская энциклопедия. Труд и издание Архимандрита Никифора. М., 1891.

Вайсенберг 1912: *Вайсенберг С.* Евреи в Туркестане // Еврейская старина. 1912. № 5.

Валиханов 1985: *Валиханов Ч. Ч.* О состоянии Алтышара или шести восточных городов Китайской провинции Нан-Лу (Малой Бухарии) в 1858—1859 годах // Собр. соч. Т. III. Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985.

Вамбери 1867: *Вамбери А.* Путешествие по Средней Азии. М., 1867.

Васильева 1979: *Васильева Г. П.* Головные украшения туркменок XIX—первой половины XX в. // Костюм народов Средней Азии. М., 1979.

Вейс 2000: *Вейс Г.* История цивилизации: архитектура, вооружение, одежда, утварь: В 3 т. Т. I. М., 2000.

Винников 1969: *Винников Я. Р.* Хозяйство, культура и быт сельского населения Туркменской ССР. М., 1969.

Вышенская 1995: *Вышенская Т.* Результаты экспедиции в Среднюю Азию. Обзор // Евреи Средней Азии в прошлом и настоящем: Экспедиции, исследования, публикации: Сб. науч. тр. / Сост. И. Дворкин. СПб., 1995.

Гейер, Назаров 1903: *Гейер И., Назаров И.* Кустарные промыслы в Ташкенте. Ташкент, 1903.

Голендер 2002: *Голендер Б.* Окно в прошлое. Туркестан на старинных почтовых открытках (1898—1917). Ташкент, 2002.

Голендер 2004: *Голендер Б. А.* Иудаика на Туркестанских почтовых открытках // Евреи в Средней Азии: вопросы истории и культуры: Сб. науч. ст. и докл. Ташкент: Изд-во «Фан» АН РУз., 2004.

Гончарова 1972: *Гончарова П. А.* Золотошвейное искусство Бухары. Ташкент, 1986.

Горелик 1972: *Горелик М. В.* Ближневосточная миниатюра XII—XIII вв. как этнографический источник (опыт изучения мужского костюма) // СЭ. 1972. № 2.

Горелик 1979: *Горелик М. В.* Среднеазиатский мужской костюм на миниатюрах XV—XIX вв. // Костюм народов Средней Азии. М.: Наука, 1979.

Гринкова 1936: *Гринкова Н. П.* Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту // СЭ. 1936. № 2

Грум-Гржимайло 1886: *Грум-Гржимайло Г. Е.* Очерк припамирских стран // ИИРГО. СПб., 1886. Т. 22.

Губаева 1995: *Губаева С.* Среднеазиатские евреи в Ферганской долине // Евреи Средней Азии в прошлом и настоящем: Экспедиции, исследования, публикации: Сб. науч. тр. / Сост. И. Дворкин. СПб., 1995.

Гулишамбаров 1913: *Гулишамбаров С. И.* Экономический обзор Туркестанского района, обслуживаемого Средне-Азиатской железной дорогой. Асхабад, 1913.

Датхаев 1995: *Датхаев Ю. И.* О бухарских евреях (краткие очерки и размышления). Нью-Йорк; Денвер, 1995.

Джумаев 2004: *Джумаев А. Б.* Бухарские евреи и музыкальная культура Средней Азии // Евреи в Средней Азии: вопросы истории и культуры. Ташкент, 2004.

Дмитриев-Мамонов 1903: *Дмитриев-Мамонов А.* Путеводитель по Туркестану и железным дорогам Ташкентской и Среднеазиатской. СПб., 1903.

Дудин 1900—1902: *Дудин С. М.* Отчеты С. М. Дудина художника-фотографа о поездках в Среднюю Азию в 1900—1902 гг. для изучения труда и быта местных жителей // АРЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 247.

Дьяконов 1958: *Дьяконов И. М.* Народы древней Передней Азии // Труды Института этнографии. 1958. Т. 39.

Емельяненко 1990: *Емельяненко Т. Г.* Кустарные ткани оседлого населения Средней Азии как этнографический источник (конец XIX—начало XX века): Дис. ... канд. ист. наук. Л., 1990.

Емельяненко 1999: *Емельяненко Т. Г.* Символизация возрастных периодов: ткани и цвет в традиционном костюме узбеков Ферганы // Время и календарь в традиционной культуре: Тез. докл. Всерос. науч. конф. СПб., 1999.

Емельяненко 2004а: *Емельяненко Т. Г.* Вещевые этнографические памятники и самосознание бухарских евреев // Этнографический источник: Материалы Третьих этнографических чтений, Санкт-Петербург, 2004. СПб., 2004.

Емельяненко 2004б: *Емельяненко Т. Г.* Коллекции по бухарским евреям в собрании Российского этнографического музея // Еврейский музей: Сб. ст. / Сост. В. А. Дымшиц, В. Е. Кельнер. СПб., 2004.

Емельяненко 2004в: *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.

Емельяненко 2008: *Емельяненко Т. Г.* Некоторые черты этнического самосознания бухарских евреев: автостереотипы // Историческая этнография. Малые этнические и этнографические группы: Сб. ст., посвящ. 80-летию со дня рождения проф. Р. Ф. Итса. СПб., 2008.

Емельяненко 2009а: *Емельяненко Т. Г.* Бухарские евреи: судьба диаспоры // ЭО. 2009. № 5.

Емельяненко 2009б: *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.

Емельяненко 2009в: *Емельяненко Т. Г.* Современная свадьба таджиков Самарканда // Лавровский сборник. Материалы XXXIII Среднеазиатско-кавказских чтений 2008—2009 гг. Этнология, история, археология, культурология. СПб., 2009.

Емельяненко 2010а: *Емельяненко Т. Г.* «Отличительные знаки» в традиционном костюме бухарских евреев: этнокультурный аспект // Восток. 2010. № 6.

Емельяненко 2010б: *Емельяненко Т. Г.* Памятники традиционно-бытовой культуры бухарских евреев в музейных собраниях: особенности комплектования // ЭО. 2010. № 3.

Ершов 1975: *Ершов Н. Н.* Собрание этнографических коллекций Института истории им. А. Дониша АН ТаджССР // СЭ. 1975. № 4.

Ершов 1980: *Ершов Н. Н.* Гиссарская алоча // Памяти А. А. Семенова. Душанбе, 1980.

Ершов 1984: *Ершов Н. Н.* Каратаг и его ремесла. Душанбе, 1984.

Ершов 1985: *Ершов Н. Н.* Похороны и поминки у таджиков Исфары // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985.

Ершов, Широкова 1969: *Ершов Н. Н., Широкова З. А.* Альбом одежды таджиков. Душанбе, 1969.

ЕЭ: Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем: В 16 т. СПб.: Изд-во Брокгауза и Ефрона, 1906—1913.

Завьялова 1996: *Завьялова М. К.* Татарский костюм из собрания Государственного музея Республики Татарстан. Казань, 1996.

Задыхина 1951: *Задыхина К. Л.* Пережитки возрастных классов у народов Средней Азии // Родовое общество. ТИЭ. Т. XIV. М., 1951.

Задыхина, Сазонова 1979: *Задыхина К. Л., Сазонова М. В.* Мужская одежда узбеков Хорезма конца XIX—начала XX в. // Костюм народов Средней Азии. М.: Наука, 1979.

Записки о Бухарском ханстве: Записки о Бухарском ханстве (отчеты П. И. Демизона и И. В. Виткевича). М., 1983.

Захарова, Ходжаева 1964: *Захарова И. В., Ходжаева Р. Д.* Казахская национальная одежда. Алма-Ата, 1964.

Иванов 1872: *Иванов Д.* Русская земля // Беседа. 1872. VIII.

Иванов 2004: *Иванов В. А.* Эпоха Туркестанского генерал-губернаторства в истории среднеазиатских (бухарских) евреев // Евреи в Средней Азии: вопросы истории и культуры. Ташкент, 2004.

Иностранцев 1911: *Иностранцев К. А.* О доисламской культуре Хивинского оазиса // ЖМНО. Ч. XXXI, № 2. СПб., 1911.

Исмаилов 1979: *Исмаилов Х.* Традиционная одежда арабов Кашкадарьинской обл. Узбекской ССР // Костюм народов Средней Азии. М.: Наука, 1979.

История бухарских евреев 2005: История бухарских евреев: В 2 т. Директор проекта — д-р Роберт Пинхасов. Нью-Йорк, 2005.

Каганович 1995: *Каганович А.* О евреях-мусульманах, проживающих в Туркестанском крае // Евреи Средней Азии в прошлом и настоящем: Экспедиции, исследования, публикации: Сб. науч. тр. / Сост. И. Дворкин. СПб., 1995.

Каганович 2003: *Каганович А.* Россия «абсорбирует» своих евреев: имперская колонизация, еврейская политика и бухарские евреи // *Ab Imperio*. 2003. № 4.

Каландарова 2009: *Каландарова М. С.* Индийская диаспора в Средней Азии // *Восток*. 2009. № 4.

Калонтаров 1989: *Калонтаров Я. И.* Пережитки культа ивы у среднеазиатских евреев Самарканда // *Этнография в Таджикистане*. Душанбе, 1989.

Кармышева 1989: *Кармышева Б. Х.* К вопросу об украшениях из птичьих перьев у народов Средней Азии и Казахстана // *Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана*. Нукус, 1989.

Кеслер 1930: *Кеслер И. Д.* Подворное обследование Керминского еврейского квартала (махалля) // *Вопросы биологии и патологии евреев*. Л., 1930. Сб. III. Вып. II.

КЕЭ: *Краткая еврейская энциклопедия*: В 11 т. М.; Иерусалим. 1976—2005.

Кисляков 1959: *Кисляков Н. А.* Семья и брак у таджиков (по материалам конца XIX—начала XX века). М.; Л., 1959.

Клавихо 1881: *Рюи Гонзалес де Клавихо*. Дневник путешествия ко двору Тимура в Самарканд в 1403—1406 гг. СПб., 1881.

Клейн 1926: *Клейн В.* Иноземные ткани, бытовавшие в России до XVIII века и их терминология. М., 1925.

Книга персидских женщин 1912: *Книга персидских женщин (Китаби-Кульсумь-нанэ)*. Обычай, нравы и поверия персидских женщин / Пер. с франц. М. Гаврилова. Ташкент, 1912.

Корф 1838: *Корф Ф.* Воспоминание о Персии. 1834—1835. СПб, 1838.

Костенко 1870: *Костенко Л. Ф.* Путешествие в Бухару русской миссии в 1870 году. СПб., 1871.

Котов 1958: *Хождение купца Федота Котова в Персию*. М., 1958.

Крестовский 1887: *Крестовский В. В.* В гостях у Эмира Бухарского. СПб., 1887.

Крупянская 1925: *Легенды, собранные В. Ю. Крупянской и Е. Т. Воеводской (Этнографическая поездка в Узбекистан, осень 1925 г. Ташкент, Самарканд, Бухара)* // *АРЭМ*, ф. 5, оп. 4, д. 234.

Кузнецов 1867: *Кузнецов В. П.* Некоторые заметки о Ташкенте // *Натуралист*. 1867. № 1—3.

Куповецкий 1992: *Куповецкий М. С.* Евреи из Мешхеда и Герата в Средней Азии // *ЭО*. 1992. № 5.

Кушелевский 1890—1891: *Кушелевский В. И.* Материалы для медицинской географии и санитарного описания Ферганской области. Новый Маргелан, 1890—1891.

Левинский 1928: *Левинский М.* К истории евреев в Средней Азии // *Еврейская старина*. 1928. № 12.

Лерх 1874: *Лерх П.* О Туркестанском фотографическом альбоме // *ИИРГО*. Т. X, № 2. СПб., 1874.

Литвинский 1981: *Литвинский Б. А.* Семантика древних верований и обрядов памирцев // *Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье*. М., 1981.

Лобачева 1979: *Лобачева Н. П.* Среднеазиатский костюм раннесредневековой эпохи (по данным стенных росписей) // Костюм народов Средней Азии. М.: Наука, 1979.

Лобачева 1989: *Лобачева Н. П.* О некоторых чертах региональной общности в традиционном костюме народов Средней Азии и Казахстана // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1989.

Лобачева 1991: *Лобачева Н. П.* Народная одежда как источник по этногенезу (к вопросу об этногенетических связях народов Средней Азии и Казахстана) // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Этнография. М., 1991. Вып. III.

Лобачева 1996: *Лобачева Н. П.* К истории паранджи // ЭО. 1996. № 6.

Логофет 1909: *Логофет Д. Н.* Страна бесправия (Бухарское ханство и его современное состояние). СПб., 1909.

Логофет 1913: *Логофет Д.* В горах и на равнинах Бухары (Очерки Средней Азии). СПб., 1913.

Лозовская 1930: *Лозовская Т. С.* Мать и дитя у среднеазиатских евреев Самарканда // Советская Азия. 1930. № 3—4.

Ломницкий 1902: *Ломницкий С.* Персия и персы. Эскизы и очерки. СПб., 1902.

Лыкошин 1916: *Лыкошин С.* Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения. Пг., 1916.

Люшкевич 1970: *Люшкевич Ф. Д.* Одежда жителей Центрального и Юго-Западного Ирана первой четверти XX в. // Сб. Музея антропологии и этнографии. Л., 1970. Т. XXVI.

Люшкевич 1971: *Люшкевич Ф. Д.* Этнографическая группа ирони // Занятия и быт народов Средней Азии. (Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. III). Л., 1971.

Люшкевич 1978: *Люшкевич Ф. Д.* Одежда таджикского населения Бухарского оазиса в первой половине XX в. // Сб. Музея антропологии и этнографии. Л., 1978. Т. XXXIV.

Люшкевич 1989: *Люшкевич Ф. Д.* Одежда этнических групп населения Бухарского оазиса и прилегающих к нему районов. Первая половина XX в. (Опыт сравнительной характеристики) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1989.

Люшкевич 1989: *Люшкевич Ф. Д.* Традиционные женские украшения населения Бухарской области (первая половина XX в.) // Памятники традиционной-бытовой культуры народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. Л., 1989.

Марков 1901: *Марков Е.* Россия в Средней Азии. Очерки путешествий. СПб., 1901.

Масальский 1913: *Масальский В.* Туркестанский край // Россия. Полн. геогр. описание нашего отечества. Настольная и дорожная книга под ред. В. П. Семенова-Тян-Шанского и под общ. руководством П. П. Семенова-Тян-Шанского и акад. В. И. Ламанского. Т. 19. Туркестанский край. Сост. В. И. Масальский. СПб., 1913.

Маев 1879: Материалы для статистики Туркестанского края / Под ред. Н. А. Маева. Вып. V. СПб., 1879.

Махамова 1963: *Махамова С. М.* Узбекские абровые ткани. Ташкент, 1963.

- Машков 1928: *Машков Н. Ф.* Мелкая (кустарная) шелкоткацкая промышленность в Узбекистане // Среднеазиатский шелк. Ташкент, 1928. № 2—3.
- Мейендорф 1975: *Мейендорф Е. К.* Путешествие из Оренбурга в Бухару в 1820 г. М., 1975.
- Мец 1973: *Мец А.* Мусульманский ренессанс. М., 1973.
- Мешкерис 1979: *Мешкерис В. А.* Женские чалмообразные головные уборы на кушанских статуэтках Согда // Костюм народов Средней Азии. М.: Наука, 1979.
- Миролюбов 1898: *Миролюбов А. П.* Быт еврейских царей. Опыт библейско-археологического исследования. Казань, 1898.
- Морозова 1989: *Морозова А. С.* Традиционная народная одежда туркмен // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1989.
- Мукминова 1970: *Мукминова Р. Г.* К характеристике самаркандских тканей конца XV—XVI в. // Общественные науки в Узбекистане. 1970. № 9.
- Мукминова 1979: *Мукминова Р. Г.* Костюм народов Средней Азии по письменным источникам XVI в. // Костюм народов Средней Азии. М.: Наука, 1979.
- Муравьев 1822: *Муравьев Н.* Путешествие в Хиву и Туркмению. Ч. II. М., 1822.
- Наливкины 1886: *Наливкин В., Наливкина М.* Очерк быта женщин оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886.
- Наливкин 1899: *Наливкин В.* Ислам и закон Моисея // Справочная книжка Самаркандской области. 1898. Вып. VI. Самарканд, 1899.
- Наливкин 1913: *Наливкин В. П.* Туземцы раньше и теперь. Ташкент, 1913.
- Народы Передней Азии 1957: *Народы Передней Азии.* М., 1957.
- Народы Средней Азии 1963: *Народы Средней Азии и Казахстана.* Т. II. М., 1963.
- Небольсин 1855: *Небольсин П. И.* Очерки торговли России с Средней Азией // ЗИРГО. СПб., 1855. Кн. X.
- Никольский 1903: *Никольский М. Э.* Благородная Бухара. СПб., 1903.
- Оглоблин 1900: *Оглоблин В. П.* Хлопчатобумажная промышленность и торговля в среднеазиатских русских владениях // Русское экономическое обозрение. 1900. № 11.
- Огородников 1878: *Огородников П. И.* На пути в Персию и Прикаспийские провинции ее. 2-е изд. СПб., 1878.
- Олсуфьев, Панаев 1899: *Олсуфьев А. А., Панаев В. П.* По Закаспийской военной железной дороге. Путевые впечатления. СПб., 1899.
- Очильдиев 1998: *Очильдиев Д.* Пленники Навуходоносора. Кн. I. Нью-Йорк, 1998.
- Пашино 1868: *Пашино П. И.* Туркестанский край в 1866 г. СПб., 1868.
- Пещерева 1954: *Пещерева Е. М.* Домашняя и семейная жизнь // Культура и быт таджикского колхозного крестьянства // ТИЭ. Т. XXIV. М.; Л., 1954.
- Пещерева 1955: *Пещерева Е. М.* Бухарские золотошвеи // СМАЭ. XVI. Л., 1955.
- Пещерева 1959: *Пещерева Е. М.* Гончарное производство Средней Азии // ТИЭ. Т. XIII. М.; Л., 1959.
- Пещерева 1981: *Пещерева Е. М.* Некоторые этнографические данные об агалыках в Каршинском и Шахрисябзском бекствах Бухарского эмирата в

конце XIX—начале XX в. // История и этнография народов Средней Азии. Душанбе, 1981.

Писарчик 1954: *Писарчик А. К.* Узорная тесьма // Народное декоративное искусство Советского Узбекистана. Текстиль. Ташкент, 1954.

Писарчик 1958: *Писарчик А. К.* Примечания и дополнения // Андреев М. С. Таджики долины Хуф. П. Душанбе, 1958.

Писарчик 1979: *Писарчик А. К.* Материалы к истории одежды таджиков Нурата. Старинные женские платья и головные уборы // Костюм народов Средней Азии. М., 1979.

Прищепова 2006: *Прищепова В. А.* Иллюстративные коллекции по народам Центральной Азии конца XIX—начала XX века (из собрания МАЭ РАН) // Культурное наследие народов Центральной Азии. СМАЭ. Т. LII. СПб.: Наука, 2006.

Пугаченкова 1956: *Пугаченкова Г. А.* К истории костюма Средней Азии и Ирана XV—первой половины XVI в. по данным миниатюр // ТСГУ. Ташкент, 1956. Вып. LXXXI, кн. 12.

Пугаченкова, Ремпель 1960: *Пугаченкова Г. А., Ремпель Л. И.* Выдающиеся памятники изобразительного искусства Узбекистана. Ташкент, 1960.

Пятидесятилетие... 1913: Пятидесятилетие Румянцевского музея в Москве. 1862—1912. Исторический очерк. М., 1913.

Рабиц 1995: *Рабиц Р.* Предпринимательская деятельность бухарских евреев в дореволюционном Туркестане // Евреи Средней Азии в прошлом и настоящем: Экспедиции, исследования, публикации: Сб. науч. тр. / Сост. И. Дворкин. СПб., 1995.

Равдоникас 1978: *Равдоникас Т. Д.* Одна из функций стеганой одежды народов Средней Азии // Материальная культура и хозяйство народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. Л., 1978.

Радлов 1869: *Радлов В. В.* Евреи в Самарканде (Из отчета Радлова о поездке его в Зеравшанский край летом 1868 г.) // ИИРГО. Т. V, вып. 6. 1869.

Радлов 1880: *Радлов В. В.* Средняя Зеравшанская долина // ЗИРГО по отд. этнографии. Т. IV. 1880.

Раппопорт 1962: *Раппопорт Ю. А.* Хорезмийские астоданы // СЭ. 1962. № 4.

Рассудова 1970: *Рассудова Р. Я.* Материалы по одежде таджиков верховьев Зеравшана (по коллекциям А. Л. Троицкой и Г. Г. Гульбина 1926—1927) // СМАЭ. Т. XXVI. Л., 1970.

Рассудова 1978: *Рассудова Р. Я.* К истории одежды оседлого населения Ферганского, Ташкентского и Зеравшанского регионов // СМАЭ. Т. XXXIV. Л., 1978.

Рассудова 1989а: *Рассудова Р. Я.* К истории одежды среднеазиатского духовенства // СМАЭ. Вып. XLIII. Л., 1989.

Рассудова 1989б: *Рассудова Р. Я.* Сравнительная характеристика мужской одежды населения Ферганско-Ташкентского региона (XIX—XX вв.) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1989.

Рахимов 1991: К вопросу о современных таджикско-узбекских межнациональных отношениях // СЭ. 1991. № 1.

Ремез 1922: *Ремез П. А.* Внешняя торговля Бухары до мировой войны. Опыт историко-статистического обзора торговли ханства вне сферы таможенного объединения с Российской империей. Ташкент, 1922.

Ртвеладзе 2004: *Ртвеладзе Э. В.* Евреи-иудаисты в доисламской Средней Азии // Евреи в Средней Азии: вопросы истории и культуры. Ташкент: Изд. «Фан», 2004.

Русяйкина 1959: *Русяйкина С. П.* Народная одежда таджиков Гармской области // Среднеазиатский этнографический сборник. ТИЭ. Т. II. М.; Л., 1959.

Садык-и-Кашгари 1995: *Садык-и-Кашгари Мухаммад.* Уचितность праведных // Звезда Востока. 1995. № 5—6.

Сазонова 1970: *Сазонова М. В.* Украшения узбеков Хорезма // СМАЭ. Т. XXVI. Л., 1970.

Сазонова 1989: *Сазонова М. В.* Женский костюм узбеков Хорезма // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1989.

Салливан 2005: *Салливан Л.* Ювелирное искусство // История бухарских евреев: В 2 т. Директор проекта — д-р Роберт Пинхасов. Нью-Йорк, 2005. Т. II.

Самаркандские легенды 1897: Самаркандские легенды. Еврейский мудрец // Справочная книжка Самаркандской области. Вып. V. Самарканд, 1897.

Серебрянников 1914: *Серебрянников А. Г.* Туркестанский край. Сборник материалов для истории его завоевания. Ташкент, 1914.

Симаков 1998: *Симаков Г. Н.* Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии (ритуальный и практический аспекты). СПб., 1998.

Смешко 1979: *Смешко Т. Н.* Ткани в одежде киргизов (вторая половина XIX—начало XX в.) // Костюм народов Средней Азии. М.: Наука, 1979.

Снесарев 1969: *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.

Софиев 1930: *Софиев М. С.* Материалы по обследованию туземных бухарских евреев города Старой Бухары // Вопросы биологии и патологии евреев. Л., 1930. № 2—3.

Спасский 1825: *Спасский Г.* Новейшее описание Бухарии // Азиатский вестник. СПб., 1825, январь.

Стасов 1885: *Стасов В. В.* Фотографические и фототипические коллекции Императорской Публичной библиотеки. СПб., 1885.

Суслова, Мухамедова 2000: *Суслова С. С., Мухамедова Р. Г.* Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX—начало XX в.). Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань, 2000.

Сухарева 1937: *Сухарева О. А.* К истории развития самаркандской декоративной вышивки // Литература и искусство Узбекистана. Ташкент, 1937. Кн. 6.

Сухарева 1954: *Сухарева О. А.* Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии // Среднеазиатский этнографический сборник. ТИЭ. Т. XXI. М., 1954.

Сухарева 1961: *Сухарева О. А.* Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1961.

Сухарева 1962: *Сухарева О. А.* Позднефеодальный город Бухара конца XIX—начала XX века. Ремесленная промышленность. Ташкент, 1962.

Сухарева 1966: *Сухарева О. А.* Бухара XIX—начала XX в. М., 1966.

Сухарева 1970: *Сухарева О. А.* Уникальные образцы среднеазиатской одежды XVII в. // Традиционная культура народов Передней Азии. СМАЭ. XXVI. Л., 1970.

Сухарева 1971: *Сухарева О. А.* Некоторые результаты изучения истории одежды народов Средней Азии // Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 году. М., 1971.

Сухарева 1976: *Сухарева О. А.* Квартальная община позднефеодального города Бухары (В связи с историей кварталов). М.: Наука, 1976.

Сухарева 1979а: *Сухарева О. А.* Вопросы изучения костюма народов Средней Азии // Костюм народов Средней Азии. М.: Наука, 1979.

Сухарева 1979б: *Сухарева О. А.* Опыт анализа покровов традиционной «туникообразной» среднеазиатской одежды в плане их истории и эволюции // Костюм народов Средней Азии. М.: Наука, 1979.

Сухарева 1982: *Сухарева О. А.* История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX—начало XX в.). М.: Наука, 1982.

Сухарева 1986: *Сухарева О. А.* Празднества цветов у равнинных таджиков (конец XIX—начало XX в.) // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986.

Таджики Каратегина и Дарваза 1970: *Таджики Каратегина и Дарваза.* Душанбе, 1970. Вып. 2.

Таджикско-узбекский словарь 1954: *Таджикско-узбекский словарь.* М., 1954.

Томина 1989: *Томина Т. Н.* Ткани в одежде кочевых и полукочевых народов Средней Азии // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1989.

Топорков 1985: *Топорков А. Л.* Происхождение элементов застольного этикета // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.

Тренев 1912: *Тренев Д. К.* Шелковые ткани Средней Азии, их научное значение, ассортиментика и техника их кустарного производства (рукопись) // АРЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 247.

Три еврейских путешественника 2004: *Три еврейских путешественника.* М.; Иерусалим, 2004.

Турсунов 1974: *Турсунов Н.* Из истории городского ремесла Северного Таджикистана (ткацкие ремесла Ходжента и его пригородов в конце XIX—начале XX в.). Душанбе, 1974.

Узбекско-русский словарь 1959: *Узбекско-русский словарь.* М., 1959.

Фахретдинова 1988: *Фахретдинова Д. А.* Ювелирное искусство Узбекистана. Ташкент, 1988.

Ханыков 1843: *Ханыков Н.* Описание Бухарского ханства. СПб., 1843.

Хейфец и др. 1995: *Хейфец М., Носоновский М., Вышенская Т.* Фотоархив Туземно-еврейского музея в Самарканде: Обзор материалов // Евреи Средней Азии в прошлом и настоящем: Экспедиции, исследования, публикации: Сб. научн. тр. / Сост. И. Дворкин. СПб., 1995.

Хорошихин 1876: *Хорошихин А. П.* Сборник статей, касающихся до Туркестанского края. СПб., 1876.

Чவர்ь 1977: *Чவர்ь Л. А.* Таджикские ювелирные украшения. М.: Наука, 1977.

Чвырь 1986: *Чвырь Л. А.* Сравнительный очерк традиционных украшений уйгуров и соседних народов Центральной и Средней Азии (XIX—начало XX в.) // Восточный Туркестан и Средняя Азия в системе культур Древнего и Средневекового Востока. М., 1986.

Чвырь 1990: *Чвырь Л. А.* Уйгуры Восточного Туркестана и соседние народы в конце XIX—начале XX в. М.: Наука, 1990.

Черный 1875: *Иуда Черный* // Туркестанские ведомости. 1875. № 2.

Шаломаев 2000: *Шаломаев А.* Мои воспоминания о жизни бухарских евреев в Узбекистане. Тель-Авив, 2000.

Шаниязов, Исмаилов 1981: *Шаниязов К. Ш., Исмаилов Х. И.* Этнографические очерки материальной культуры узбеков конца XIX—начала XX в. Ташкент, 1981.

Шеллинг 1926: *Шеллинг Е.* Государственный Центральный музей народо-ведения // Этнография. 1926. № 1—2.

Широкова 1976: *Широкова З. А.* Традиционная и современная одежда женщин Горного Таджикистана. Душанбе, 1976.

Широкова 1989: *Широкова З. А.* Мужская и женская поясная одежда таджиков // Этнография в Таджикистане. Душанбе, 1989.

Широкова 1993: *Широкова З. А.* Таджикский костюм XIX—XX вв. Душанбе, 1993.

Шукуров 1989: *Шукуров Ш.* Искусство средневекового Ирана (Формирование принципов изобразительности). М., 1989.

Юсуф Хаттар 2005: *Юсуф Хаттар Мухаммад.* Энциклопедия суфизма. М., 2005.

Яворский 1882: *Яворский И. Л.* Путешествие русского посольства по Афганистану и Бухарскому ханству в 1878—1879 гг. СПб., 1882. Т. I.

Atlas du Collection 1823: Atlas du Collection de 43 Costumes Persans, militaires et civils, Dessinés par A. Orlowskj, pour orner le voyage en Perse, fait pendant les années 1812 et 1813, par Gaspard Drouville. Vol. I. St. Petersburg, 1823.

Bokhara 1968: Bokhara. The Israel Museum, Jerusalem. Cat. nr 39. 1968.

Bukhara 1993: Bukhara. Caught in time: great photographic archives. Garnet Publishing Ltd., 1993.

Cholet 1889: Le conte de Cholet. Excursion en Turkestan et sur la frontière Russo-Afghane. Paris, 1889.

Cooper 2004: *Alanna E. Cooper.* Reconsidering the Tale of Rabbi Yosef Maman and the Bukharan Jewish Diaspora // Jewish Social Studies. V. 10, № 2. 2004.

Emelyanenko 1997: *Emelyanenko T.* Central Asian Jewish Costume // Fasing West. Oriental Jews of Central Asia and the Caucasus. Amsterdam, 1997.

Fishberg 1911: Fishberg Maurice. The Jews. A study of Jewish Race. New-York, 1911.

Kaganovich 2003: *Kaganovich A.* The Bukharan Jews at the Threshold of the Third Millennium // Central Asia and Caucasus. Sweden, 2003. N 4 (28) / http://www.ca-c.org/online/2003/journal_eng/cac-04/20.kageng.shtml

Krafft 1902: *Krafft H.* A travers le Turkestan Russe. Paris, 1902.

Lansdell 1885: Lansdell Henry. Russian Central Asia, including Kuldja, Bokhara, Khiva and Merv. Vol. I. London, 1885.

LC-DIG-ppmsca-09951: LC-DIG-ppmsca-09951 // http://www.loc.gov/tr/print/coll/287_turkestan.html.

Menashe Har-El 1991: Menashe Har-El. Jews and the Great Silk Road // Ariel. 1991. N 24.

Moshe 2002: Moshe Gil. References to silk in Geniza documents of the eleventh century A. D. // Journal of Near Eastern Studies. Vol. 61. N 1 (Jan., 2002).

Muller-Lancet 2010: Muller-Lancet Aviva. Garments with a Message. Ethnography of Jewish Wear in Islamic Lands. Jerusalem, 2010.

Roinashvili — Roinashvili Alexandre. First Georgian photographer. 1846—1898. Litera (б. д.).

Juhasz 1989: Sephardi Jews in The Ottoman Empire. Aspekts of Material Culture / Ed. by Esther Juhasz. The Israel Museum, Jerusalem, 1989.

Varjola Pirjo 1999: Varjola Pirjo. Marshal Mannerheim s Central Asia collection in the Museum of Cultures // C. G. Mannerheim in Central Asia 1906—1908. Helsinki: National board of antiquities, 1999.

Voyage en Perse 1851: Voyage en Perse de mm. Eugène Flandin, peintre, et Pascal Coste, architecte, attachés à l'ambassade de France en Perse pendant les années 1840 et 1841. Perse moderne. Planches. Paris, 1851.

Zand 1989: *Zand M.* Bukhara Jews // Encyclopedia Iranica. New York; London, 1989. Vol. IV // <http://www.iranica.com/articles/bukhara-index>

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АПИИ	— Архив Петербургского института иудаики
АРЭМ	— Архив Российского этнографического музея (Санкт-Петербург)
БГАХМЗ	— Бухарский государственный архитектурно-художественный музей-заповедник
БЭ	— Библейская энциклопедия
ГМИК	— Государственный музей истории и культуры народов Узбекистана
ЕЭ	— Еврейская энциклопедия
ЖМНО	— Журнал Министерства народного образования. Новая серия
ЗИРГО	— Записки Императорского Русского географического общества
ИИРГО	— Известия Императорского Русского географического общества
КЕЭ	— Краткая еврейская энциклопедия
кол.	— Вещевая коллекция
МНИУ	— Музей Национального Искусства Узбекистана (Ташкент)
ПМА	— Полевые материалы автора
РНБ ОЭ	— Отдел эстампов Российской Национальной библиотеки (Санкт-Петербург)
РЭМ	— Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)
СМАЭ	— Сборник Музея антропологии и этнографии
СМИК	— Самаркандский музей истории и культуры народов Узбекистана
СЭ	— Советская этнография
ТИЭ	— Труды Института этнографии
ТСГУ	— Труды Среднеазиатского Государственного университета (Ташкент)
ФК	— Фотоколлекция
ФОКМ	— Ферганский областной краеведческий музей
ЭО	— Этнографическое обозрение
LC-DIG-ppmsca	— Фотоколлекции Библиотеки Конгресса США

Татьяна Григорьевна ЕМЕЛЬЯНЕНКО

ТРАДИЦИОННЫЙ КОСТЮМ БУХАРСКИХ ЕВРЕЕВ:
этнокультурный аспект

научное издание

Редактор и корректор — *Т. Г. Бугакова*
Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*
Дизайн обложки — *А. Г. Каллас*

Макет подготовлен в издательстве
«Петербургское Востоковедение»

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я 111
e-mail: pvcentre@mail.ru; *web-site:* <http://www.pvost.org>

Подписано в печать 27.02.2012
Гарнитура основного текста типа «Times»
Бумага офсетная. Печать офсетная
Формат 60×90¹/₁₆. Объем 20 уч.-изд. л.
Тираж 400 экз. Заказ №

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Первой академической типографии «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12/28

Издательство «ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

Образовано в 1992 году
В 2003 году внесено
в «Золотую книгу предприятий Санкт-Петербурга»
Почтовый адрес: 198152, г. Санкт-Петербург, а/я 111
E-mail: pvcentre@mail.ru
Web-site: <http://www.pvost.org>

Специализация издательства: прежде всего — *научная и научно-популярная литература по востоковедению* (в тесном сотрудничестве с Институтом восточных рукописей РАН, Восточным факультетом Санкт-Петербургского государственного университета, а также Музеем антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН), затем — издание трудов петербургских ученых-гуманитариев, преимущественно *в области традиционной культуры*; издание *переводов* важнейших культурных памятников стран Востока.

Награды издательства: в 1996 году за издание первого русского перевода Корана (в переводе генерала Д. Н. Богуславского) «Петербургское Востоковедение» получило специальный диплом Петербургского книжного салона.

Национальная Ассоциация книгоиздателей регулярно отмечает лауреатскими дипломами оригинальные книжные проекты издательства в ежегодном конкурсе «Лучшие книги года». Книги издательства неоднократно награждались дипломами Санкт-Петербургского государственного университета как лучшие университетские книги года.

Издательство — дважды лауреат дипломов ЮНЕСКО за лучшее издание, вносящее значительный вклад в диалог культур (2002, 2004).

В 2002 году лучшей книгой традиционного конкурса национальной Ассоциации книгоиздателей России была признана книга Е. А. Резвана «Коран и его мир», которая впоследствии стала лауреатом национальной премии Исламской Республики Иран «Книга года» за 2003 год.

Издательство — лауреат конкурса «Книга года-2005» в номинации «Humanitus», а также первый лауреат конкурса «Искусство книги», проводимого Содружеством независимых государств (дипломы за факсимильное издание «Коран Усмана»).

По итогам конкурса «Книга года-2007» в номинации «Осенняя хризантема» в шорт-лист лучших изданий о Китае вошла книга «Китайская поэзия в переводах Льва Меншикова».

В 2008 году издательство снова стало лауреатом национальной премии Исламской Республики Иран «Книга года» за издание первого дафтара поэмы «Маснави» великого персидского поэта Джалал ад-дина Руми.