Аланна Э. Купер

Ритуалы в состоянии перемен: сватовство и брак у бухарских евреев

Alanna E. Cooper

Rituals in Flux: Courtship and Marriage among Bukharan Jews

Alanna E. Cooper — Jewish Lifelong Learning at Case Western Reserve University (USA). alanna@kikayon.com

This article analyzes practices surrounding courtship and marriage among Bukharan Jews. It is based on historical research as well as ethnographic research carried out in the 1990s in Uzbekistan, and among immigrants (and the children of immigrants) in Israel and the United States. Rather than providing a description of wedding practices in catalogue form, the article show the ways in which such practices vary depending on historical and geographical context. Fieldwork in New York and Samarkand, for example, reveals great differences in the weddings in both locales: in the atmosphere, in the timing of the event, in who officiates, and in the sorts of people who are invited to attend. Despite these variables, ethnic entrepreneurs tend to portray Bukharan Jewish practices as static. Such depictions are part of a broader effort to capture and reify the culture of Jewish sub-groups (often referred to as 'edot in Hebrew). Furthermore, the effort to freeze culture in the midst of post-Soviet demographic upheaval, offers a sense of belonging to an authentic, rooted culture.

Keywords: Bukharan Jews, Bukharan-Jewish immigrants, Jewish customs, marriage, marriage rituals, courtship, engagement.

Перевод с английского по: Cooper, Alanna E. (2008) "Rituals in Flux: Courtship and Marriage Among Bukharan Jews", in Baldauf, I., Gammer, M., Loy, Th. (eds) *Bukharan Jews in the 20th Century. History, Experience and Narration*, pp. 187-208. Wiesbaden: Reichert-Verlag. Права на перевод и публикацию предоставлены *Dr. Ludwig Reichert Verlag Wiesbaden*.

Введение

Май 1997

В ПОСЛЕДНИЙ день исследовательской поездки в Узбекистан я встретилась с Мариком Фазиловым, директором Бухарско-еврейского культурного центра в Самарканде. Он пришел взять у меня интервью для статьи в местной еврейской газете, расспрашивал о моей диссертации, о подробностях моего профессионального пути, а затем задал вопрос, который интересовал его больше всего: что именно я узнала о бухарских евреях во время пребывания в Самарканде?

Подыскивая исчерпывающую формулировку, я мысленно пробежалась по своим заметкам и надолго задумалась. Сходу дать ответ Марику оказалось нелегко, ведь я узнала прежде всего то, что охарактеризовать бухарских евреев и их культуру намного сложнее, чем я себе представляла.

Я начала свое исследование в 1991-м — в год, когда распался Советский Союз. Тем летом я отправилась в Израиль волонтером, чтобы работать учительницей иврита в Лоде, экономически депрессивном городе рядом с Тель-Авивом. Накануне первого рабочего дня я представляла себе моих студентов — я знала, что все они недавние эмигранты из СССР — как давно потерявшихся двоюродных братьев и сестер: эти люди могли быть частью моей семьи, если бы мои бабушка и дедушка не эмигрировали из Украины и Белоруссии в начале 1920-х годов, как раз когда только образовался Советский Союз.

Когда я с ними встретилась, то была поражена тем, как мало походили они на моих светлокожих родственников, а их смотрящие с портретов деды в каракулевых шапках и пестрых одеждах и бабушки в экзотических вышитых платках ничем не напоминали моих восточноевропейских предков. Однажды у меня состоялась беседа с Мириам, одной из взрослых женщин, которых я курировала, о ее и моем происхождении. Это было до того, как я начала вести полевые записи, так что я едва помню наш разговор. Однако я не забыла вывода, к которому мы пришли по окончании беседы: я – ашкеназская еврейка, а она — бухарская.

Благодаря общению с Мириам и другими студентами, которые тоже были эмигрантами из советской Центральной Азии, я привыкла к изобилию бухарско-еврейских синагог, ресторанов, школ, музейных выставок и театральных трупп в тех районах Нью-Йор-

ка и Тель-Авива, где обосновались эти мигранты. Стремясь узнать о них больше, я взялась за этнографический исследовательский проект, подразумевающий работу в различных географических ареалах. И вот, сидя напротив Марика семь лет спустя, уже собрав материалы о бухарских евреях, проживающих в Самарканде, Бухаре, Нью-Йорке и Тель-Авиве, я осознала, что все еще не могу одной краткой формулой описать и охарактеризовать их культуру. Наоборот, чем глубже я изучала мир бухарских евреев, претерпевший беспрецедентные изменения с момента распада Советского Союза, тем больше их сложная культура ускользала от меня. В результате я сказала Марику лишь об одном, что я узнала и в чем была более-менее уверена: бухарские евреи и их культура находятся в состоянии грандиозных перемен.

Он был явно разочарован моим ответом. Он хотел знать: *это то, ради чего я проделала весь этот путь до Узбекистана?* Затем он пожаловался, что не существует методов этнографии, систематически описывающих бухарско-еврейскую кухню, костюмы и обычаи, и поинтересовался, почему я не сосредоточила свои усилия на подобной задаче.

Вопрос Марика указывал на затруднение, с которым мне как ученому давно приходилось сталкиваться в связи с необходимостью писать как для гебраистов, так и для антропологов: популярные представления о еврейских подгруппах (таких, как йеменские евреи, эфиопские евреи, бухарские евреи) и признанная антропологическая теория этнической принадлежности и культуры во многих важных пунктах вступают в конфликт, усложняя возможность коммуникации между ними.

В исследованиях, посвященных нуэрам Судана[1], обитателям островов Тробриан[2] или индейцам Навахо[3] и опубликованных культурными антропологами в первой половине XX в., акцент ставился главным образом на описании и каталогизации культуры тех или иных групп, включая их ритуальные практики, способы производства, технологии, костюмы и кухню. Однако в последние несколько десятилетий эти исследования претерпели драматические изменения. Антропологи стали считать, что сооб-

1. Evans-Pitchard, E. (1940) *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.
2. Malinowski, B. (1929) *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship, Marriage and Family Life Among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea,* New York: H. Liverlight.
3. Kluckhohn, C. (1946) *The Navaho*. Cambridge: Harvard University Press.

щества воображаемы, традиции выдуманы, а социальные барьеры сконструированы, и перестали прилагать усилия к описанию «материи» культуры, обратившись к изображению преходящей и обусловленной теми или иными факторами природы идентичности, социальных барьеров, материальной культуры, поведения и мировоззрения[4].

По мере того, как антиэссенциалистские представления о социальных барьерах и культурных формах приобретали все более широкое признание, термины «этническая группа» и «культура» подвергались все более тщательному анализу. Кое-кто даже утверждал, что они вообще не являются значимыми единицами исследования[5]. Хотя такая позиция все еще оспаривается, в настоящее время почти все согласны с тем, что антропологи должны не описывать однородные, цельные и устойчивые группы, а концентрироваться на индивидуальной активности, многообразии и изменчивости[6].

Однако применительно к бухарским евреям эти академические установки в значительной степени иррелевантны. Подобно Марику, большинство из них продолжают считать себя (и считаться другими) компактной, легко опознаваемой этнической группой с отчетливо идентифицируемой культурой. Разумеется, это справедливо не только применительно к бухарским евреям: буклеты, музейные выставки, журнальные статьи, музыкальные записи и собрания народных сказаний, представляющие эфиопских, курдских, йеменских евреев или Вени-исраэль Индии, — все они следуют одной и той же модели. В частности, в Израиле представление о том, что существуют определенные еврейские этнические группы (часто называемые *эдот*), является сильной и глубоко укоренившейся концепцией.

Эта статья — попытка навигации между двумя обозначенными подходами. Она очерчивает пути формирования бухарско-

4. Этот сдвиг маркирован публикацией книги Фредрика Барта: Barth, F. (1969) *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown. См., в частности, Введение.

5. См. Abu-Lughod, L. (1991) "Writing Against Culture", in Richrd G. Fox (ed.) *Recupturing Anthropology*, pp. 137-162. Santa Fe: School of American Research Press: Distributed by the University of Washington Press; Brightman, R. (1995) "Forget Culture", *Cultural Anthropology* 10(4): 509-546.

6. См. Gupta, A. and Ferguson, J. (1992) "Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology* 7(1): 6-23; Marcus, G.E. and Fischer, M.M.J. (1986) *Anthropology as a Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press; Rosaldo, R. (1989) *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.

еврейских традиций в конкретных исторических и географических контекстах, в которых оказываются люди, называющие себя бухарскими евреями, но разбросанные ныне по всему свету. В этой части статьи я применяю то, что антропологи называют «процессуальным анализом»: подход, согласно которому люди «не управляются четкими, единообразно выстроенными программами поведения»[7]. Вместо того чтобы просто следовать социальным правилам, люди, в таком понимании, участвуют в их создании, поддержании, изменении, поскольку реагируют на изменяющуюся социальную и окружающую среду, в которой оказываются.

В то же время эта статья прослеживает многочисленные попытки определения и овеществления культуры. Представление о том, что существует компактная, отчетливо опознаваемая группа, именуемая «бухарскими евреями», широко распространено. Равным образом нельзя не признать, что члены этой социальной категории распознаются по их общей истории и культуре. В этой части анализа я признаю эти допущения и рассматриваю их всерьез. Однако я не считаю, что эти попытки описать и каталогизировать бухарско-еврейскую культуру создают объективную и правдивую картину. Я скорее вижу в самих этих описаниях продукты человеческой изобретательности, созданные и скрепленные процессуально. Обращаясь к двум экспертам по культуре — Ривке Ицхаковой и Жоре Фузаилову, я исследую подход и мотивацию, стоящие за такими попытками.

Хотя культура охватывает различные сферы: язык, кухню, костюмы, праздники, социальное взаимодействие, институциональную жизнь и прочее, — я ограничусь рассмотрением одной конкретной предметной области: ритуалов, связанных со сватовством и свадьбой. Эти эмоциональные, красочные обряды жизненного цикла служат подходящей метафорой в исследованиях как структурной преемственности, так и изменчивости. Хотя детали исследования отличались бы, если бы я сосредоточилась на другом культурном аспекте (к примеру, на ритуалах траура или на пищевых предписаниях), структура теоретической составляющей осталась бы той же самой. Моя цель состоит в том, чтобы предложить основательно проработанное описание бухарско-еврейской культуры. Вместе с тем я признаю проблематичность этой попытки, особенно учитывая период глубоких перемен, пе-

7. Rosaldo, *op.cit.*, p. 92.

реживаемых в настоящее время бухарскими евреями. Я представлю ряд этнографических описаний, в которых приведу данные моих собственных полевых исследований, включая конкретную информацию о людях, которые принимали в них участие (за исключением некоторых подробностей, опущенных ради сохранения неприкосновенности личной жизни).

В связи с этим я должна сделать несколько методологических замечаний. Как антрополог, работающий в среде бухарских евреев, я не встретила почти никаких препятствий, когда вознамерилась принимать участие в ежедневных службах в синагоге, постоянно посещать учебные занятия и регулярно участвовать в мероприятиях общинных центров. Однако свадьба — событие экстраординарное; оно относится к приватной сфере, поскольку она противостоит сфере институциональной и выбивается из повседневного течения жизни. Это часто срывало мои попытки систематически наблюдать ритуалы и участвовать в них. Сложно было предсказать, когда состоится та или иная свадебная церемония, и даже если я узнавала о ее приближении, не всегда удавалось получить приглашение или разрешение присутствовать на ней. Таким образом, мои исследования свадебных ритуалов носили спонтанный характер и зависели от случайностей моего опыта полевых исследований. Соответственно, я пишу от первого лица. Опираясь на феминистский и рефлексивный подходы к этнографии, я предлагаю не столько законченный и самодостаточный монтаж, сколько многоплановые кадры из частной жизни. Результатом же будет не аккуратная картинка, к которой стремился Марик и в которой культура ограниченна и замкнута, но, напротив, описание пересечений между социальной структурой и человеческой деятельностью, между унаследованными традициями и новаторскими изменениями.

Ривка Ицхакова

Октябрь, 1996

Сидя на кухне Ривки Ицхаковой, я приняла свою обычную позу: ручка в руке, стремительно летающая над заметками в попытке записать каждое произнесенное ею слово. «В былые времена, — заговорила Ривка на иврите, — приуроченные к свадьбе гулянья продолжались целую неделю. Не то что здесь, в Израиле, где это все быстро проводится в арендованном зале». На этом мо-

менте я, очевидно, подняла голову и встретилась с ней глазами, и она продолжила:

> В первый день обрезают нитки покрывала, которое дарят невесте и жениху для их первой брачной ночи. На второй день женщины собирались для того, чтобы приготовить стол для приглашенных гостей. Следующим обрядом, в котором также принимали участие только женщины, был *кош-чинон* — выщипывание бровей невесты.

У меня было несколько вопросов о том, как протекают эти ритуалы, но я не хотела перебивать, опасаясь, что мы можем уклониться от темы. Соседи и родственники заглядывали к Ривке весь день, и она в любой момент была готова прерваться. Пока я владела ее вниманием, я хотела убедиться, что она закончила описывать ритуалы, предваряющие свадьбу.

> Затем была очередь *кудо-бини* — праздника для всех членов семьи невесты и семьи жениха, чтобы познакомиться поближе. После этого события наступал *домот-дророн* — привод жениха. Он и его семья приглашались в дом невесты на шабат. Затем для невесты устраивалась *миква* [ритуальное омовение]. И наконец, непосредственно свадебная церемония — *кидуш*. Завершением служила *той* — шумное празднество — в семейном доме жениха.

На этом наша беседа о свадебных обрядах закончилась. Я отложила ручку, убрала блокнот и вышла из дома вместе с Ривкой, собиравшейся навестить соседей. Спустя годы, перечитывая ее описания церемоний, я задавалась вопросом, откуда она узнала об этой продуманной ритуальной последовательности. Была ли она лично свидетельницей подобных событий? Или же только слышала о них от своей матери и других женщин, ее ровесниц? Как одному из моих экспертов по культуре, помогавших мне ориентироваться в мире бухарско-еврейских ритуалов своими рассказами, объяснениями и переводами, я не задавала ей подобных вопросов. Я опасалась, что спрашивать об этом было бы дерзостью. Поэтому Ривка снабжала меня описаниями, и я довольствовалась этим.

Я познакомилась с Ривкой несколькими месяцами ранее, вскоре после прибытия в депрессивный район Южного Тель-Авива, где она жила, — в пристанище для нескольких тысяч жителей, большую часть которых составляли бухарско-еврейские эмигранты. Ривка организовывала еженедельные встречи бухарско-ев-

рейского женского клуба, где я с ней и встретилась. Я определила ее как лидера группы, едва переступив порог небольшой аудитории, где собралось около тридцати женщин. Она стояла лицом к собравшимся, во главе собрания, и в отличие от других женщин, облаченных в просторные цветастые платья и пестрые, характерные для эмигрантов из Центральной Азии головные платки, была одета как типичная верующая еврейка, чье происхождение невозможно угадать.

Большинство членов женского клуба прибыли в Израиль после распада Советского Союза. Другие приехали в 1970-е годы, во время небольших послаблений в миграционных ограничениях СССР. Эти эмигранты семидесятых воспринимают себя старожилами по сравнению с теми, кто прибыл сюда в девяностые годы. Ривка же, переселившаяся в Израиль в 1951-м, сразу после образования государства, называла их всех «новенькими».

Так же в отличие от других, Ривка родилась не в районе, известном когда-то как «Бухарский эмират». Ее мать Батя родилась там, но девушкой бежала оттуда. Годы спустя повзрослевшая, замужняя Батя, мать пятерых детей, снискала известность среди родственников и соседей как великолепная рассказчица. Из Батиного репертуара библейских историй, раввинских легенд и семейных баек самым частым был рассказ о побеге из Бухары.

Батя, младшая из нескольких детей, родилась в 1916 году. Она была *бат зкуним* — поздним ребенком; ее мать умерла, когда она была еще ребенком. Подавленный смертью жены, Батин отец оказался неспособным заботиться о своей младшей дочери. Барух, один из его старших женатых сыновей, согласился приютить младшую сестру и растить ее.

По словам Ривки, Барух был глубоко религиозным человеком, работал шохетом и меламедом. Он учил свою юную сестру молиться и рассказывал ей раввинские легенды, которые она помнила и пересказывала в течение всей жизни. В 1920–1921 гг. Бухарский эмират, где жили бесчисленные поколения ее семьи, был упразднен Советами. Территория была провозглашена Народной республикой, а затем, в 1924 году, включена в Узбекскую Советскую Социалистическую Республику. С этого момента положение Баруха стало довольно сложным, так как Советы начали проводить жесткую антирелигиозную политику. Около 1932 года, не имея больше возможности скрываться от коммунистов, запрещавших его религиозную деятельность, он бежал.

После долгого и трудного нелегального путешествия по опасной территории Барух прибыл в Афганистан. Там он обосновался в Кабуле, в небольшом, но растущем сообществе еврейских беженцев из Советского Союза. Спустя некоторое время он выправил документы для своей жены и маленького сына, чтобы те присоединились к нему. Опасаясь, однако, что жена поедет без сопровождения, он условился, что его младшая сестра Батя будет с ними. Получив небольшое напутствие, она собрала несколько вещей и ускользнула в ночи, не успев попрощаться с отцом и сестрами.

После долгой, изнурительной поездки Батя, ее невестка и племянник проскользнули через границу и благополучно прибыли в Кабул. Только по прибытии юная и наивная Батя осознала, что ей никогда не вернуться домой. Она тосковала по сестрам, которые остались в Бухаре и которых она никогда больше не увидит, сокрушалась, что оставила могилу матери в Бухаре, не нанеся прощального визита, и жаждала вновь увидеть отца. Хотя мужчина, за которого она позже выйдет замуж, и дети, которых они будут вместе растить, стали ее утешением, она так и не справилась с внезапным переломом, лишившим ее дома и всего, что осталось позади. Ривка росла, слушая материнские истории о жизненных утратах. А я, в свою очередь, услышала их от Ривки, как если бы это она страдала от потери семьи и дома в Бухаре.

Отец Ривки, как и ее дядя Барух, был набожным человеком, бежавшим из Советского Союза через границу в Афганистан. Он тоже делился яркими воспоминаниями о Бухаре, которые оставались с ним. Виды и запахи Кабула, может быть, и окружали его физически, но в воображении, по словам Ривки, он продолжал бродить по улочкам Бухары. Он собирал своих детей и описывал им внутренний двор дома, в котором вырос, дорожку, тянувшуюся от дома до синагоги, ее архитектурные особенности и *Ляби-Хауз* — открытую площадь, которая окружала городской пруд и фонтан, где пили послеобеденный чай и играли дети долгими жаркими летними днями.

С тоскливыми нотками в голосе Ривка часто говорила о желании увидеть места, которые так часто описывал ее отец. В течение почти двух лет, беседуя со мной, она часто рассказывала мне о планируемой поездке в Бухару. За это время, чтобы ослабить тоску по бухарско-еврейскому дому своих родителей, она наладила отношения со многими бухарско-еврейскими эмигрантами. В частности, она работала с теми, кто испытывал трудности, при-

способливаясь к новой жизни в Израиле. Они приходили к ней переночевать, пока не находили жилье, она готовила им, ездила в городской совет отстаивать их права и помогала им найти работу.

Тем не менее Ривка часто разочаровывалась, общаясь с новыми эмигрантами, которых она воспринимала как развращенных советским режимом. Они говорили по-русски, на непонятном для нее языке, и хотя они «придерживались многих наших традиций», говорила мне Ривка, «коммунисты выжали из них почти всю религию». По этой причине она рассматривала новых эмигрантов как неаутентичных, стоявших в стороне от «подлинной» бухарско-еврейской культуры, носителями которой были ее родители в 1930-е годы.

Не только новые эмигранты представляли для нее сложности культурного характера, но и собственные дети. Двое старших сыновей, чьи супруги не были бухарскими евреями, не обнаруживали особого интереса к бухарско-еврейской культурной деятельности, в которую так глубоко была вовлечена Ривка. Тем не менее одна надежда у нее оставалась: сын Дани. Не сказать, чтобы он проявлял признаки интереса к изучению и практическому воплощению культурного прошлого его матери; как и другие дети, он абсолютно не интересовался ничем бухарским. Но он был холост и как раз разорвал отношения со своей постоянной девушкой, когда я стала приходить к ним. Ривка частенько рассуждала вслух, что я и он могли бы быть вместе.

Он — с его мотоциклом, футболками с логотипом сигарет «Мальборо» и работой по полировке алмазов, и я — вечно уткнувшаяся в книги, волочащая ноутбук, берущая интервью у пожилых эмигрантов: вряд ли можно было бы найти более неподходящую пару. Но Ривка хотела видеть меня не столько женой Дани, сколько своей невесткой.

В то время как Дани посмеивался над моим интересом к бухарским евреям, я лихорадочно записывала семейные истории Ривки и особенности обычаев и практик, о которых она мне рассказывала. Время от времени, казалось мне, она смотрела на меня с сожалением, думая, что я могла бы сделать нечто большее, чем оформить всю эту информацию в книгу. Возможно, я могла бы оживить бухарско-еврейское прошлое, которое было отнято у ее родителей, а тем самым и у нее самой.

Во время моих первых бесед с Ривкой, когда я сидела, склонившись над блокнотом и записывая ее рассказы слово в сло-

во, я думала, что фиксирую бухарско-еврейскую культуру. Когда я представляла, как буду писать, к примеру, о свадебных ритуалах, я будто видела слова Ривки на странице. Я написала бы: «Бухарско-еврейские свадьбы длились по меньшей мере неделю», а затем:

> В первый день обрезают нитки покрывала, которое дарят невесте и жениху для их первой брачной ночи. На второй день женщины собирались для того, чтобы приготовить стол для приглашенных гостей. Следующим обрядом, в котором также принимали участие только женщины, был *кош-чинон*...

Однако, как я объясню позднее в этой статье, странствие по миру бухарских евреев и анализ архивных документов научили меня тому, что никто не следует свадебным обычаям столь дотошно и никогда не следовал. Точно так же, когда у меня установились отношения с Ривкой и я узнала о ее семейной истории, я стала воспринимать ее описания свадеб, скорбных ритуалов и празднований не как набор абстрактных, статичных, ни к чему не привязанных фактов. Ибо они глубоко переплетены с ее личной историей, с утратами, которые пережили ее мать и отец, с ее желанием, чтобы невестка продолжила ее семейную историю, и с ее постоянным стремлением беречь, определять и сохранять воспоминания о прошлом ее родителей.

Стелла Давидова

Осень 1994

Хотя Ривка тосковала по Бухаре — родине своих родителей, свойственное ей чувство утраты вовсе не было характерным для всех эмигрантов. Чтобы показать, насколько разным может быть отношение бухарских евреев к оставленным родине и культуре, я расскажу о женщине, которая не только не хотела вернуться, но бежала как можно быстрее и как можно дальше от всего, что имело отношение к бухарско-еврейскому миру.

В отличие от Ривки, позиционирующей себя как эксперта по культуре, с ее вдумчивым отношением к определению и описанию бухарско-еврейской культуры, Стелла почти никогда не говорила о бухарских евреях в целом, а когда говорила, то ее характеристики были резкими. «Есть кое-что, что ты должна знать

о бухарских евреях, — заявила она мне, едва мы ней познакомились. — Они пытаются выдать своих дочерей замуж, когда тем исполняется восемнадцать или девятнадцать. И говорят, что бухарцы должны жениться на бухарках». Ее родители были из таких: они настаивали на замужестве Стеллы с тех пор, как она перешла в среднюю школу, и наставляли ее, что жених должен быть, подобно ей, бухарским евреем. Но Стелла выросла, воспитываясь в частной школе в США, не имея особых знакомств среди бухарских евреев. Она поддерживала отношения только с родственниками, которых считала простоватыми, назойливыми и слишком властными. К мужчинам она испытывала некоторое презрение. «Слизняки и мелят слишком много вздора, — заявила она раздраженно, — сквернословят и заливаются алкоголем». Как и многие наши беседы, эта тоже велась по телефону. Разрываясь между авторитарными, консервативно мыслящими родителями и мощной тягой к американскому открытому мультикультурализму, она отчаянно нуждалась в единомышленнике, когда появилась я.

С семьей Стеллы я познакомилась, когда пришла к ним домой, чтобы доставить письмо для них из моей недавней поездки в Узбекистан. Адрес их электронной почты был указан на конверте, однако я воспользовалась возможностью лично познакомиться с семьей бухарско-еврейских эмигрантов. Отцу Стеллы было приятно получить письмо от сестры, и он, его жена и теща тепло приняли меня. Я стала навещать их регулярно. Всякий раз я приносила с собой блокнот и листки с вопросами, пытаясь взять у них интервью об их жизни в Центральной Азии и об опыте переселения. Однако они не испытывали особого желания обсуждать эти вопросы и предпочитали отвечать коротко, простыми предложениями, раздражаясь, если я развивала тему.

Каждый раз, когда я навещала их, Борис, его жена Рахиль и теща Адино были озабочены лишь одним: их своенравная дочь (и внучка) Стелла, которая все еще была не замужем в свои двадцать пять лет, покинула дом и отвергала любые попытки познакомиться с таким молодым человеком, за которого, как они надеялись, могла бы выйти замуж. Они хотели, чтобы я помогла ей. «Поговори с ней, — умоляли они меня, — укажи ей правильный путь. Скажи, как ее мать плачет о ней каждую ночь». Во многих отношениях я была крайне неподходящим кандидатом, чтобы вернуть Стеллу на стезю добродетели. Я сама была незамужней, старше Стеллы и жила вдали от дома моих родителей. Тем не менее у меня было преимущество, которого не имели

бухарские раввины и пожилые родственники, противостоявшие Стелле в прошлом: я глубоко уважала и понимала бухарско-еврейскую историю и культуру, хотя при этом была американкой. Я могла, как надеялись родители Стеллы, представлять их бухарские ценности, опираясь вместе с тем на американский опыт и культуру, которые у нас со Стеллой были общими.

Всякий раз, когда я приходила к ним, они вручали мне номер телефона Стеллы, который я вежливо брала. Они просили меня позвонить ей, но я ни разу этого не сделала. Наше общение все больше фокусировалось на Стелле вплоть до одного из вечеров, когда напряжение стало невыносимым для Рахиль — матери Стеллы. Мы с Адино, бабушкой Стеллы, сидели в столовой, рассматривая фотоальбом, когда Рахиль встала из-за стола и направилась в гостиную, чтобы позвонить.

«Стелла, — услышала я, — *Ма ат оса?*» («Что ты делаешь?»), — спросила она на иврите (Стелла жила в Израиле с родителями восемь лет, когда была ребенком: с 1978 г., когда ей было пять, и до 1986-го, когда семья перебралась в Соединенные Штаты). Вскоре после этого вступления началась драма. Рахиль закричала в телефонную трубку на целой смеси языков — иврит, русский, английский, бухарский. «Бросай своего черного парня! Найди какого-нибудь еврея для замужества!», — прорыдала она. А затем все стихло, не считая всхлипываний Рахиль. «Возвращайся домой», — тихо сказала она сквозь слезы.

Я сидела в соседней комнате, напротив Адино и Бориса, беззвучно уставившихся на свои руки. Неловко повернувшись в кресле, чего никто не заметил, я набросала несколько заметок. «Я никогда не ожидала от тебя такого, — Рахиль снова закричала, после чего вновь послышались всхлипы, а затем тихий шепот. — Знаешь ли ты, сколько ночей я не спала?» А затем: «Пожалуйста, поговори с этой милой девушкой Аланной, о которой я тебе говорила, она сейчас у нас дома».

Я оказалась в ловушке. Застыв в столовой, я подумывала собрать свои блокноты и уйти, но когда Рахиль сунула мне телефон, я взяла его. «Ты не должна говорить со мной, если не хочешь», — вырвалось у меня. Однако она стала говорить. Ровным голосом, на хорошем английском Стелла пояснила, что ее родители рассказывали ей обо мне. Она хотела знать, где я училась и почему занимаюсь исследованием культуры бухарских евреев. Я ответила на ее вопросы, и мы условились поговорить позже, когда закончится ее смена в ювелирном магазине, где она работала.

Это была наша первая из серий встреч, во время которых она делилась со мной трудностями, пережитыми ею в бытность ребенком в трех разных странах — Узбекистане, Израиле и Соединенных Штатах. Особое внимание она уделяла тому, что родители ее оставались «в старом мире», не осознавая, что она и ее старший брат росли в мире новом.

По ее словам, все могло быть иначе, останься они в Израиле. Там она находилась в окружении большой семьи и прочих бухарско-еврейских эмигрантов, живущих в том же районе. Даже если бы они переселились в Нью-Йорк, все было бы не так плохо. «Но почему сюда?! — риторически восклицала она, - так далеко от всех наших родственников».

В области, где лишь каких-то двадцать бухарско-еврейских семей рассыпаны по обширному столичному региону, Стелла была одинока. Помимо брата Гавриеля, она не знала другого неженатого бухарско-еврейского сверстника.

Таким образом, когда ее семья решила, что она готова выйти замуж, они стали подыскивать ей мужа в Нью-Йорке. Когда Стелла училась на младших курсах, ее бабушка поехала на автобусе в Квинс, где остановилась у родственников и рассказывала всем о своей внучке — завидной невесте. У Стеллы не было желания принимать участия в этом бухарском сватовстве. Кроме того, у нее был парень (о котором ее родители ничего не знали), и она не была заинтересована в свиданиях с кем бы то ни было.

Тем не менее, не устояв перед напором, Стелла согласилась познакомиться с одним из молодых людей, которых ей подыскала бабушка. Он взял напрокат машину и разъезжал несколько часов, сопровождаемый своими родителями, сестрой и свахой. «Они пришли все вместе, — рассказывала она мне, — ведь они женили не просто парня с девушкой, но целые семьи». Поужинали, после чего Стелла и юноша пошли в близлежащий торговый центр. Просмотрев полки с вещами, она нашла понравившуюся юбку. Он сказал, что юбка слишком коротка. Она возразила, что вовсе нет. «Что ж, — ответил он, — пока сойдет и так». Стелла пришла в ярость: «Будто он думал, что сможет изменить меня, если мы поженимся». Она пояснила: «В Узбекистане попадаешь из одной тюрьмы в другую. Сначала ты должна делать то, что говорят тебе родители, затем выходишь замуж и должна делать то, что велит муж. Только не я. Я свободна от предрассудков».

После той прогулки оба вернулись в дом, где сваха просто вцепилась в Стеллу, убеждая ее выйти замуж за этого парня. Стел-

ла вывернулась, отвела своего ухажера в сторону и объяснилась с ним напрямую. Она извинилась за то, что потратила его время, тогда как любит другого, с которым встречается уже около года. Она выразила надежду на его понимание того, что вынуждена держать эту ситуацию в тайне от родителей и что на нее просто обрушилось бремя прохождения через этапы процесса бухарского сватовства. И закончила свою речь мольбой никому этого не рассказывать.

Когда родители узнали ее секрет, разразилась ужасная сцена. «Я никогда этого не забуду...», — голос Стеллы дрогнул. Она собрала вещи и покинула дом, не сказав родителям, куда направляется. Если они захотят позвонить ей, пускай звонят на номер ювелирного магазина.

Если Ривка стремилась сохранить бухарско-еврейскую культуру прошлого ее родителей, которое она идеализировала, то Стелла бежала от него. Вместе они представляют две крайние точки зрения на бухарско-еврейскую культуру: для Ривки это глубоко традиционный, прекрасный и подлинный аспект ее прошлого, тогда как для Стеллы — просто пережиток исчезнувшего примитивного мира. Ни от одной из них я не могла узнать о том, как на самом деле происходит свадьба. За этим я должна была обратиться к кому-нибудь другому.

Бухарско-еврейские помолвки и свадьбы в Америке

Лето, 1993

Район Квинс в Нью-Йорке, где живут двадцать-тридцать тысяч бухарских евреев, изобилует бухарско-еврейскими синагогами, газетами, пекарнями, ресторанами и гастрономами, брачными агентствами и школами. Одной из моих учениц в такой школе, где я работала, была Анна. Она эмигрировала в Соединенные Штаты с семьей в 1991 году, ровно за два года до того, как я познакомилась с ней в ее выпускном классе. К концу учебного года она обручилась с молодым бухарско-еврейским мужчиной, который эмигрировал в Штаты в 1970-е. Я была на ее свадьбе и условилась, что возьму у нее интервью несколько недель спустя. Когда я пришла в ее новый дом, она, облаченная в желтое летнее платье в горох, приветствовала меня и провела по своей скромной квартире: кухня, где кипела вода для чая, спальня, где она, хихикая, продемонстрировала большую кровать, покрытую шелком,

со множеством вышитых сердечек и роз, и небольшую столовую-гостиную, где мы сели за стол, заставленный тарелками с орешками, сладостями и печеньем.

Поболтав несколько минут, я призналась ей, что мне было бы интересно узнать о том, как она и Амнон познакомились и обручились, и спросила, не могу ли я включить магнитофон. Улыбаясь, она радостно согласилась и заговорила.

Анна стала ходить на свидания вскоре после прибытия в Соединенные Штаты. Выглядело это примерно так же, как в описании Стеллы: знакомства по семейным каналам, под чутким руководством родителей. В отличие от Стеллы, Анна ничего против этого не имела.

С Амноном она познакомилась, когда его родители пришли к ним домой под предлогом дружеского визита дальних родственников, только что эмигрировавших. «Я заметила, что он смотрит на меня», — сказала она. Вскоре после этого судьбоносного визита они вновь пришли к ним с официальным предложением. Когда Амнон вошел в дом, он поздоровался с Анной и вручил ей цветы. «Я была обескуражена, — говорила она, — но взяла их, а затем накрыла стол, как и полагается. Все сели за стол угоститься чаем и фруктами, а я пошла к себе в спальню». Она продолжала:

> Мне не полагалось слышать их разговоры в другой комнате, но я знала, о чем они говорили. Моя сестра сидела со мной, и мы обсуждали, должна ли я выходить замуж за Амнона или нет. Когда его семья собралась уходить, я вышла из своей комнаты, чтобы попрощаться. После того, как они ушли, мать сказала мне: «Встреться с ним несколько раз. Если он тебе понравится, ты выйдешь за него замуж. Если нет, то нет. Это твой выбор».

На следующий день Амнон повел Анну в кино. «Он купил попкорн, который я не особо люблю, — рассказывала она, — но я стеснялась, так что ела через силу». Спустя несколько дней Амнон позвонил ей и снова предложил куда-нибудь пойти. Она согласилась. «Что бы ты сделала, если бы не хотела идти?», — спросила я. «Я бы сказала “я не знаю”, а он бы перезвонил снова, и моя мать взяла бы трубку, — объяснила она. — Сама бы я ему этого не сказала. Ему бы сказала мама». Однако в данном случае Анна хотела пойти. Она согласилась, и они пошли поужинать в китайский ресторан. Не зная, что заказать, Анна спросила, не мог бы Амнон помочь ей выбрать что-нибудь. И он выбрал. «Мне это

понравилось, — сказала она мне, — потому что однажды я ходила с парнем, который сказал: “Почему? Ты не можешь выбрать сама?” — и высмеял меня за это».

После нескольких месяцев свиданий Амнон заявил своему отцу, что хочет жениться на Анне. Согласившись, что это хорошая идея, его родители привезли в дом родителей Анны сахар и сладости, сделав предложение о браке. Желая принять его, Анна и ее семья приготовили корзины со сластями, которые они также отнесли семье Амнона. На следующий день мать Анны накрыла внушительный стол для примерно двадцати членов семьи, чтобы отпраздновать помолвку.

То, как пара обручилась, созвучно рассказу Жоры Фузаилова в книге *Yahadut Bukhara*[8], где он описывает бухарско-еврейские обычаи, связанные с проведением праздников и ритуалами перехода в статус супругов. В разделе об обручении Фузаилов пишет: «После того, как семьями было достигнуто соглашение [о том, что молодые люди должны вступить в брак], они собираются в [родительском] доме невесты на ужин в честь сватовства, носящий название *ширинхори* — угощение яствами».

Затем Фузаилов продолжает описывать дальнейшие приготовления к свадьбе, которые начинаются только *после* того, как было достигнуто соглашение. Здесь его описание существенно расходится с опытом Анны. Так, он пишет:

> Церемония, на которой невеста впервые показывает свое лицо, проводится во время первого визита жениха в [родительский] дом невесты. В честь этого события устраивается пиршество, достойное короля. [С того момента и] до свадьбы жених посещает [родительский] дом невесты среди недели... всякий раз, когда родители невесты его приглашают. Обычно он приходит в дом невесты вместе с другом, чтобы не чувствовать себя одиноким. Он приносит невесте подарок, хотя и не видит ее, потому что как только он приближается к ее дому, она бежит прятаться[9].

Судя по этому общему описанию, решение вступить в брак является формальным и согласовывается между родителями юно-

8. Fuzailov, G. (1993) *Yahadut Bukhara: Gdoleha u'Minhageha* [Бухарские евреи: лидеры и обычаи]. Jerusalem: Ministry of Education and Culture.

9. Ibid., p. 223. Этот и все остальные переводы из *Yahadut Bukhara* Фузаилова принадлежат мне. — *А. К.*

ши и девушки. Пара почти не имеет права голоса в этом вопросе, и только после того, как решение принято, начинается сватовство. Невеста узнает жениха через подарки, которые он посылает, и по его голосу, который она слышит через дверь своей комнаты. В действительности же отношения развиваются не между парой, а между женихом и родителями невесты, которые угощают и развлекают его. С другой стороны, по рассказу Анны, молодые получают возможность провести время вместе, чтобы узнать друг друга лично, прежде чем будут помолвлены.

Несмотря на то что в ходе сватовства Анне была предоставлена возможность принять окончательное решение, она как типичная невеста, описанная Фузаиловым, играла пассивную роль в ключевых моментах. Однако, в отличие от Стеллы, которая отвергла традиционную гендерную роль, навязанную ей родителями и ухажером, Анна приняла ее. Она ест предложенный попкорн, несмотря на то, что не любит его, и чувствует себя неловко, когда в ресторане ей предлагают «выбрать что-нибудь для себя». Ей комфортно, когда мать говорит по телефону от ее имени, и она с нетерпением ждет мужа, который будет принимать решения за нее — по крайней мере в вопросах обеденного меню.

Сватовство и помолвка этой девушки, выросшей в Средней Азии и только недавно иммигрировавшей, во многом напоминают процесс, описанный Фузаиловым. Но при этом они дополнены ее опытом жизни в Америке и тем фактом, что она выросла в современную советскую эпоху.

Свадебная церемония Анны также содержит как элементы, которые можно назвать американскими и современными, так и элементы, которые можно классифицировать как бухарские и традиционные. Принимая участие в этом событии, я думала, что будет легко идентифицировать каждый из этих элементов как принадлежащий к той или другой категории. Задача, однако, оказалась сложнее.

Свадьба состоялась в американской консервативной синагоге, и сама церемония проходила в помещении, украшенном цветами и шифоном в стиле, который не очень отличался от оформления залов, в которых проходили свадьбы многих моих еврейских друзей. Гости неспешно входили в зал, в котором была установлена хупа (свадебный балдахин), и когда большинство из них расселись, на сцене появился мужчина с микрофоном. Он объявил о начале церемонии, которая проходила в прежде не виданном мною стиле телевикторины. Она началась, когда в задней сторо-

не святилища поднялся небольшой занавес и открыл взглядам собравшихся родственников жениха и невесту. Гости, сидевшие в зале, повернулись к ним лицом и оглушительно зааплодировали.

Эстрадный характер церемонии стал еще очевиднее, когда члены семьи проследовали вниз по проходу. Ведущий церемонии представлял каждого по имени, указывая на родственную связь, на что зрители отвечали аплодисментами. Один за другим члены семьи проследовали в переднюю часть комнаты, пока примерно сорок человек не встали вокруг свадебного балдахина, свободно перемещаясь и переговариваясь.

Сама церемония включала в себя чтение *ктубы* (брачного контракта), в течение которого также преобладала атмосфера непринужденности. Американский раввин остановился и потребовал от гостей соблюдать тишину. Уровень шума немного спал, но затем стал снова нарастать, пока не достиг такой точки, что раввину еще раз пришлось потребовать тишины. После *ктубы* он прочитал *шева брахот* (семь благословений), и затем под ноги жениха поместили стакан. Тот разбил его, что означало окончание церемонии.

В этот момент я быстро оценила увиденное: аспекты церемонии, которые были мне знакомы, я классифицировала либо как «еврейские» (такие, как чтение раввином *ктубы* и *шева брахот*), либо как американские (такие, как цветы и шифон, украшающие святилище). Тогда как все незнакомые аспекты церемонии (такие, как большая и шумная толпа вокруг свадебного балдахина) я классифицировала как «бухарские».

Однако моя оценка оказалась довольно сомнительной. Во время празднества, которое последовало за церемонией, я нашла одну из одноклассниц Анны и обсудила с ней событие, свидетелем которого только что была. Я спросила, была ли эта свадьба похожа на одну из тех, на которых она присутствовала в Узбекистане. Она сказала мне, что до эмиграции никогда не была на свадьбах, поскольку незамужним присутствовать на них не разрешалось. Все, что она знала о церемонии, она узнала от родителей: церемония проводилась поздно вечером дома, в присутствии лишь нескольких очень близких родственников семьи[10].

10. См. ниже, а также статью Яакова Роя: Ro'i, Y. (2008) "The Religious Life of the Bukharan Jewish Community in Soviet Central Asia after World War II", in Baldauf, I., Gammer, M., Loy, Th. (eds) *Bukharan Jews in the 20th Century. History, Experience and Narration*, pp. 57-76. Wiesbaden: Reichert-Verlag.

В своей книге Фузаилов дает еще и третье описание религиозной свадебной церемонии: жениха приводят к дому невесты, где и совершается церемония; там его приветствуют под звуки барабана и пение и зажигают в его честь костер; произносится дневная молитва; до прихода сумерек невесту — с покрытым лицом — приводят несколько достойных гостий, которые усаживают ее рядом с женихом; после этого брак считается совершенным[11].

Ввиду серьезных расхождений между двумя этими описаниями и церемонией, которую я видела сама, я стала сомневаться: было ли в свадьбе Анны вообще что-либо «бухарское»? И что вообще значит «бухарское»? — стала я размышлять потом. Планируя свою поездку в Узбекистан, я надеялась на возможность посетить свадьбу там, вдали от американского влияния. Но то, что я обнаружила, оказалось советским влиянием.

Кош-чинон и кудо-бини («выщипывание бровей» и «встреча с родственниками супруга»)

Апрель, 1997

Если среди бухарских евреев, иммигрировавших в Соединенные Штаты и в Израиль, было нетрудно найти тех, кто готов обсуждать сватовство и свадьбу, то в Средней Азии об этом даже не задумываются.

В 1993-м, когда я впервые совершила поездку в этот регион, более половины бухарских евреев, проживавших в Узбекистане и Таджикистане в 1989-м, уже эмигрировали, что привело к сокращению их численности с примерно 45 000 до 20 000. С годами это число продолжало сокращаться, так что к моей девятой поездке в этот регион в 1999 году осталось только несколько тысяч. Это драматичное переселение породило у многих чувство опустошенности. Не было ни одного человека, у кого бы не эмигрировали сын или дочь, брат или сестра, тетя или дядя, и каждому хотелось обсудить, стоит ли им тоже уезжать, и если стоит, то куда. Наблюдая, как их сообщество и общинная жизнь рушатся, немногие стремились создать новую семью.

Брак в Средней Азии в тот исторический момент не только был связан с экзистенциальной тревогой, но и ставил людей пе-

11. Фузаилов (Fuzailov. *Yahadut Bukhara*, p. 224) также упоминает мимоходом, что есть те, «кто проводит обряд тайно, в присутствии только десяти человек».

ред прагматическим выбором. Размышляя о возможности женить и выдать замуж своих детей, родители должны были принимать во внимание тот факт, что новые родственники могут переехать куда-нибудь далеко и забрать их детей с собой. Девятнадцатилетний Миша, к примеру, тосковал по девушке, на которой он страстно хотел жениться. Старшая сестра Миши уже иммигрировала в Израиль, куда планировали переехать и остальные члены семьи, в то время как родители девушки, которая была объектом его страсти, ждали, пока их родственники в Нью-Йорке оформят на них иммиграционные документы. Никто из родителей никогда бы не счел брак между их детьми возможным.

Для меня все это означало, что в Узбекистане было очень трудно найти свадьбы, которые можно было бы посетить. Когда в ходе исследования мне удалось узнать о трех свадьбах, я столкнулась со следующей проблемой: мои старания посетить целый ряд мероприятий, о которых мне говорила Ривка Ицхакова и о чем писал Жора Фузаилов в *Yahadut Bukhara*, оказались напрасными в силу разного рода непредвиденных обстоятельств, а также из-за изменчивой природы ритуального процесса. Например, об одной из свадеб (описанной ниже) я узнала от двоюродного брата невесты. С его помощью мне удалось посетить празднества, которые проводились в доме невесты, но не те, что проводились в доме жениха. Помимо тонкостей отношений, которые я обнаружила, присутствовали также общие социальные правила, которые позволяли легко получить приглашение на одни свадебные празднества и затрудняли получение приглашений на другие. К примеру, *кош-чинон* — выщипывание бровей — задумывалось почти как общественное мероприятие для женщин, которые могли прийти, чтобы самим воспользоваться услугами косметолога. С другой стороны, *ширинхори* — праздник поедания сладостей в честь помолвки — это частное мероприятие, в котором принимают участие только близкие родственники. Наконец, есть такие празднества, упомянутые Ривкой и Фузаиловым, которые попросту больше не проводятся. Обряд погружения невесты в *микву* (бассейн для ритуального омовения) вышел из употребления, тогда как другие виды празднеств приобрели в последнее время широкое распространение — например, обычай отмечать гражданскую регистрацию брака в ЗАГСе.

Одна из свадеб, в ходе которой мне удалось посетить два праздника, была свадьбой девятнадцатилетней Ирины и двадцатиоднолетнего Исраэля. Оба родились и выросли в Бухаре. Их се-

мьи знали друг друга много лет, у обоих были готовы документы для иммиграции в Израиль, и это содействовало свадьбе пары. Я не знала ни жениха, ни невесты, но была в дружеских отношениях с Альбертом, двоюродным братом Ирины. Он состоял в клубе молодежи в Бухаре, чьи мероприятия я часто посещала, и старался помочь моему исследованию, как и остальные в группе. Особенно неоценимую помощь он оказал мне, сказав о грядущей свадьбе и получив разрешение от своих тети и дяди взять меня с собой на два из праздников.

Первым был *кош-чинон* — выщипывание бровей, церемония, о которой я много раз слышала прежде. Этот ритуал часто упоминали иммигранты, когда я спрашивала их, чем обычаи бухарских евреев отличаются от обычаев других евреев. Бухарско-еврейским девочкам, сказали мне, запрещено выщипывать волосы на лице. У многих темные, густые волосы, заметные над верхней губой и между бровями, служащие знаком девичества; только когда они выходят замуж, им разрешают их удалить. Таким образом, праздник *кош-чинон* — это не только часть практических косметических приготовлений невесты к свадьбе, он обозначает также важный шаг в ее переходе в статус женщины.

Согласно Жоре Фузаилову и Ривке Ицхаковой, за праздником *кош-чинон* следует погружение невесты в *микву*. Близкое соседство двух этих событий предполагает, что удаление волос может указывать на практику очищения тела перед погружением в ритуальные воды. С другой стороны, в Средней Азии этот обычай не уникален для еврейских невест. Узбекские и таджикские невесты, как и еврейки, не удаляют волосы на лице до замужества и делают это впервые незадолго до свадьбы. Это наводит на мысль, что такая практика не связана с какими-то специфическими религиозными традициями. С точки зрения местных обычаев волоски на лице служат знаком принадлежности к миру девочек, который все еще близок к природе и маргинален для социума. Как только девочки выходят замуж, они становятся женщинами, входят во взрослый социальный мир и подчиняются его требованиям. *Кош-чинон*, таким образом, олицетворяет этот переход.

Поздним утром, когда я пришла в дом родителей невесты, где должно было состояться празднество, там во внутреннем дворе находились лишь несколько женщин. Мы пили чай и пробовали еду, разложенную на столах. Клавишник настраивал свое оборудование, и некоторые из женщин играли на *дойре* (центрально-

азиатский бубен) и пели. Сразу после полудня прибыли участники свадьбы: Ирина, одетая в белое платье, Исраэль в черном костюме и их близкие родственники. Подожгли сложенные за воротами внутреннего двора поленья. Перед тем как войти в дом Ирина и Исраэль закружились вокруг костра под аккомпанемент музыки и песен — традиция, восходящая к древнему зороастрийскому влиянию, которой следуют как местные мусульмане, так и евреи.

Гостей было примерно 80 человек, большинство из них женщины, а также около полутора десятков близких родственников-мужчин, включая Исраэля, его отца, отца Ирины и нескольких дядьёв и двоюродных братьев. Несмотря на то что подобные мероприятия, как мне сказали, раньше посещали только женщины, теперь стало допустимым присутствие на нем некоторых мужчин. Учитывая, что это событие было продолжением празднования гражданской регистрации, было логично, чтобы мужчины, присутствовавшие в ЗАГСе, могли спокойно проследовать на следующее празднество. Кроме того, на культурном уровне советская власть установила множество практик, которые разрушили традиционные социальные перегородки между мужчиной и женщиной, и после трех поколений, живших в Советском Союзе, понятие чисто женского праздника, который было запрещено посещать мужчинам, стало в некотором роде архаичным.

Еда была подана, музыка играла, и женщины танцевали. Отец Ирины говорил в микрофон: «Мы празднуем создание новой семьи. Мы желаем невесте и жениху много счастья и долгой совместной жизни». В этот момент между всеми гостями стали передаваться подносы с маленькими стаканами сладкого чая. «Это чтобы их совместная жизнь была сладкой», — сказал Альберт, передавая мне один стаканчик.

После пары часов праздника Ирина покинула внутренний двор и пошла домой. Там она сменила свое белое платье и вышла в блестящем шелковом платье из цветного национального узбекского текстиля. Поскольку среди узбекских и таджикских женщин распространено регулярное ношение таких платьев, еврейки не надевают подобное одеяние вне ритуального контекста, а надевают тогда, когда принимают участие в обычаях, общих с народами этого региона.

Музыка стала громче, и одна из родственниц Ирины проводила ее к месту посреди внутреннего двора. Косметолог подошла к ней, и женщины собрались вокруг. Присутствовавшие мужчины

разошлись по периметру двора, мало обращая внимание на действия женщин.

Косметолог обмотала шарф вокруг головы Ирины, припудрила ее лицо, достала нить и приступила к работе. Она двигалась из стороны в сторону, к Ирине и затем от нее, поворачивая нить и затягивая ее, удаляя волосы между ее бровями, над верхней губой и по боковым сторонам лица. Пока косметолог работала, родственницы Ирины поворачивались, стоя позади нее. По очереди они держали ее голову, молились за нее и затем помещали несколько купюр в ее шарф, которые позже достанут для косметолога как плату за ее услуги. Несколько мужчин, включая Исраэля и отца Ирины, также поворачивались, держа Ирине голову. Когда процесс был окончен, Ирина — бледная и дрожащая — пошла в дом переодеться в другое свадебное платье, символизирующее перемену в ее статусе, а затем вернулась к гостям, где празднование продолжилось.

По окончании праздника Исраэль вернулся в дом своих родителей, Ирина осталась в своем. Хотя ранее в тот день пара заключила брак по закону государства, религиозная церемония еще не состоялась. В то время как празднование *кош-чинон,* наполненное угощениями, питьем, танцами и тостами за новую пару, было продолжением церемонии в ЗАГСе, родственники и друзья пары все еще не считали свадьбу завершенной.

На следующий день празднования в доме Ирины продолжились. Я зашла днем и побеседовала с матерью и родственницами Ирины, которые провели весь день в приготовлениях к празднику. Как и *кош-чинон*, он должен был состояться во внутреннем дворе их дома. Вместо того чтобы использовать еврейские термины, говоря о событии, — такие, как *кудо-бини* (встреча родственников супруга) или *домот-дророн* (вход жениха), — они описывали это просто как *свадьбу*. Я часто слышала это русское слово, которое используется бухарскими евреями главным образом для описания одной из разнообразных частей свадебного цикла.

Столы, расставленные по периметру внутреннего двора и балкона, окружавшего внутренний двор, были уставлены легкими напитками, большими пирогами и плоским хлебом, разнообразными салатами и сладостями. Длинные скамейки для сидения были укрыты яркими подбитыми покрывалами, а во главе двора был установлен стол, подготовленный для невесты, жениха и родителей жениха, которые должны сидеть лицом ко всем гостям. Будучи хозяевами, отец и мать Ирины должны были не сидеть,

а встречать гостей, говорить речи, приносить еду и танцевать. За почетным столом повесили толстый красный ковер — украшение, призванное усилить праздничную атмосферу. Неподалеку несколько мужчин стояли на стремянках, устанавливая электрический мигающий знак с сияющим изображением бутылки шампанского и словами на русском: «Поздравляем Ирину и Исраэля».

Гости начали собираться во внутренний двор к 7:30 вечера, и родители невесты приветствовали их, когда те заходили. В это время Ирина сидела в доме, ожидая торжественного выхода вместе с Исраэлем и его родителями. К 8:30 пришли около 140 человек. Они стояли во дворе, разговаривая и угощаясь едой с расставленных столиков.

Это общение внезапно прервалось громкими звуками труб и барабанов, которые послышались со стороны улицы. Гости высыпали с внутреннего двора на улицу, чтобы понаблюдать за прибытием жениха и его семьи. Трое или четверо музыкантов — все молодые юноши-мусульмане в ярких красных костюмах и на ходулях — развлекали зрителей, пока мать Исраэля ходила в дом за Ириной. Выйдя, они пересекли внутренний двор и направились к приготовленным для костра дровам, сложенным прямо за воротами. Костер разожгли, и Ирина вместе с Исраэлем и его родителями танцевали вокруг огня, в то время как музыканты окружили их, а гости наблюдали со стороны. Затем группа из четырех человек — Исраэль, его родители и Ирина — зашла во двор и заняла свои места за главным столом в качестве почетных гостей.

Такой хореографический вход означал, что невеста теперь присоединилась к семье жениха. Согласно принятым в Средней Азии патрилокальным моделям поселения, многие женщины фактически переезжают в дом семьи мужа после того, как выходят замуж. Этот переезд был символизирован тем, что мать Исраэля забрала Ирину из дома, где она выросла, и вывела наружу. На улице, за пределами родительского двора, Ирина теперь присоединяется к новой семье. Затем они заходят все вместе и садятся за главный стол как почетные гости, что означает, что Ирина больше не принадлежит к родительскому дому, но находится в нем как гостья.

В своей книге Фузаилов описывает празднование *кудо-бини*, которое проводится в доме невесты. Когда прибывает семья жениха, объясняет Фузаилов, зажигается костер, возвещая встречу двух родительских пар. В его описании *домот-дророн* этот праздник также проводится в доме невесты и означает приветствие само-

го жениха в доме семьи невесты. Отдельные мероприятия, которые я посетила, — те, что проходили в доме Ирины, — во многом соответствовали этим описаниям, но для их обозначения не был использован ни один из указанных терминов.

Быть может, эти два празднества, которые раньше проходили как два отдельных небольших события, были соединены в одно с целью сэкономить деньги и громадное количество сил и времени, затрачиваемых на подготовку подобного мероприятия. А может быть, *кудо-бини* и *домот-дророн* у Фузаилова — не два отдельных события, а два типа переходов, которые бухарские евреи считают центральными в свадебном процессе. Они понимают, что соединение невесты и жениха может состояться только после того, как родители официально встретятся и договорятся о союзе. Точно так же родители невесты согласны отдать свою дочь жениху только после того, как встретятся с ним и радушно примут как гостя, давая понять, что она уходит к нему с честью. Таким образом, необязательно проводить два отдельных празднования, чтобы отметить эти два события. Вместо этого бухарско-еврейские семьи могут — и всегда могли — сделать выбор из широкого спектра символических элементов, чтобы осмыслить и выразить каждый из этих решающих переходов.

Наконец, сравнивая этнографическое описание, представленное здесь, с описаниями у Жоры Фузаилова и Ривки Ицхаковой, важно различать советское, среднеазиатское и зороастрийское влияния. Фузаилов и Ицхакова не обращают внимания на эти факторы, преподнося различные свадебные обычаи не как бухарские или еврейские, а просто как «бухарско-еврейские». Фактически свадебные практики бухарских евреев сформированы как еврейскостью, так и более широким бухарским культурным контекстом, в котором они находятся и который сегодня состоит из смеси (помимо прочих ингредиентов) мусульманского, зороастрийского, персидского, советского и еврейского влияний.

В случае двух событий, описанных здесь, советское влияние особенно ощутимо. Несмотря на это, бухарские евреи не восприняли полностью советскую культуру, отказавшись от своей собственной. В рамках масштабной инициативы по модернизации среднеазиатских народов Советы создали праздничную церемонию заключения брака в ЗАГСе, которая должна была заменить многие местные ритуалы. Однако местные традиции оказались столь жизнеспособными, что отказа от обрядов, распространенных в досоветскую эпоху, не произошло: празднование в ЗАГСе

было просто интегрировано, как одно из длинного ряда мероприятий, в бухарско-еврейскую свадьбу.

Кидуш

Лето 1994

После того как я посетила два празднества свадьбы Ирины и Израэля, я надеялась присутствовать и на *кидуш* — религиозной церемонии, которую должен был провести раввин. Однако я знала, что мои шансы были невелики. Я спрашивала Альберта и некоторых других родственников, когда должна состояться церемония *кидуша*, но, казалось, что никто из них этого не знал. Один день проходил за другим. Я расспрашивала в округе, но не получала ответа. На третий день, когда я снова увидела Альберта, он сказал мне, что *кидуш* состоялся прошлой ночью. Я не удивилась, хотя и расстроилась из-за того, что пропустила обряд. Несколькими годами раньше я присутствовала на церемонии *кидуш*, где узнала, что мне будет трудно, если не вовсе невозможно, посетить эту церемонию снова.

Мне это удалось единственный раз — в 1994 году во время моей поездки в Узбекистан с двумя кинематографистами, которые собирали материал для документального фильма. В Самарканде мы услышали о свадьбе, которая должна была вскоре состояться, и получили разрешение на съемку.

Празднование было назначено на семь вечера во внутреннем дворе дома семьи жениха. Мы прибыли рано, в то время, когда жених общался с близкими родственниками. Несколько других сидели за столами, протягивали освещение и настраивали музыкальную аппаратуру.

Спустя некоторое время жених отправился в дом невесты, находящийся неподалеку, и гости начали прибывать. Когда музыка, которую играла группа, внезапно пошла крещендо, болтовня гостей стихла, и было объявлено, что невеста и жених едут. Я выбежала наружу вместе с толпой и смотрела, как их машина остановилась напротив дома. Небольшой костер был разведен напротив входной двери в дом. Жених помог невесте выйти из машины, подхватил ее на руки и пронес вокруг костра, в то время как члены его семьи танцевали в кольце вокруг них и огня.

Пару встретили во внутреннем дворе и проводили к столу. Еда была подана, водка разлита, музыка играла, и гости танцевали.

Время от времени кто-то выкрикивал «горько», и, следуя советской традиции, невеста и жених целовались под радостные возгласы толпы.

Часы еды, танцев и питья были позади. Церемония *кидуша* до сих пор не состоялась, и раввина не было видно. Я спрашивала нескольких людей, когда он должен прийти, и мне сказали, что к 11 вечера. Однако одиннадцать часов наступили и прошли, а раввин не появился. Гости начали прощаться и постепенно расходиться. Музыканты собрались и ушли, и вскоре остались только близкие члены семьи и мы — русские фотографы и американский антрополог. Со столов убрали, сняли скатерти и яркие покрывала со скамей. Собрали оставшуюся еду, и женщины принялись мыть посуду.

Ожидая в тихом внутреннем дворе, я разговаривала с Сашей, нашим посредником, благодаря которому мы смогли посетить это мероприятие. Он объяснил, что жених развелся со своей первой женой только несколько месяцев назад, и его невеста была русской, а не еврейкой. Саша не знал ни одного из них хорошо, но, по его мнению, молодожены вряд ли были парой. Межнациональные браки были большой редкостью в Средней Азии, и он подозревал, что это не был союз по любви. Скорее, предполагал он, невеста как-то использовала жениха (который вскоре планировал эмигрировать), чтобы уехать в Америку. Далее Саша объяснил мне, почему мы были единственными гостями, оставшимися во внутреннем дворе. Как сказал мне друг Анны на ее свадебной церемонии, которую я посетила год назад в Нью-Йорке, те, кто не был ближайшими членами семьи, крайне редко присутствовали на церемонии *кидуша*. Однако родители жены, которые не были евреями, не знали об этом. Так мы получили возможность посетить еврейскую — в какой-то степени еврейскую — свадебную церемонию.

В час ночи, когда раввин наконец приехал, он прошел через внутренний двор к дому, и небольшая свадебная церемония состоялась. Он сел с невестой и женихом и обсудил религиозный брачный договор, который принес с собой. Когда он был подписан, жених расстегнул пуговицы на своих рубашке и брюках и молнию в ширинке, в то время как мать жены расстегнула молнию на спине свадебного платья дочери. Саша — который наверняка увидел мои приподнятые брови — наклонился и зашептал: «Не должно быть узлов, ничего закрытого, все должно быть открыто». Расстегнувшись, пара поднялась, прошла в центр ком-

наты на стеганое покрывало, где должна была пройти оставшаяся часть церемонии *кидуша*. Несколько родственников окружили жениха и невесту и придерживали молитвенную шаль, которая служила свадебным шатром. Я, вместе с несколькими остальными, кто не держал молитвенную шаль, была проинструктирована держать свои руки вытянутыми высоко над головой, так чтобы каждый мог видеть, что я не скрещиваю пальцы, показывая — снова — что все должно быть открыто.

Во время церемонии мать невесты стояла позади нее, и мать жениха стояла позади него с иголкой и ниткой. На обеих нитках не было узлов, так что, когда они прошили иголкой ткань одежды своих детей, та прошла прямо насквозь без затяжек. Снова «не должно быть никаких узлов и все должно быть открыто». Церемония закончилась, жених разбил тарелку, и один из членов семьи запел еврейскую народную песню.

Пока мы собирали наши сумки, Саша объяснил мне, что церемония *кидуша* обычно проводится тихо и поздно ночью из-за риска, связанного с проведением ее открыто и публично. Во-первых, в советскую эпоху это было опасно, так как подобные религиозные церемонии были запрещены. Во-вторых, боялись зависти, гостей-недоброжелателей, которые могли наложить сглаз. Можно было доверять только близким членам семьи, объяснил Саша, предполагалось, что они будут желать паре только здоровья и счастья. И даже тогда все гости церемонии должны держать руки над головой, и их пальцы должны быть широко расставлены, чтобы показывать, что они не затаили зла.

В советский период в Средней Азии низкий уровень мобильности в сочетании с малым количеством межнациональных браков привели к большому числу браков между бухарскими евреями, живущими в одном городе[12]. В результате такая брачная модель создала тесно спаянные еврейские сообщества, обладающие слабыми социальными связями за пределами соответствующего города. Более того, поскольку еврейское население в каждом городе никогда не превышало нескольких тысяч человек, по прошествии нескольких десятилетий соседские и дружеские связи тесно переплелись с родственными. Каждый приходился родственником кому-то другому и был так или иначе вовлечен в его дела. В та-

12. Основано на исследовании 113 пар. См. Cooper, A. (2000) *Negotiating Identity in the Context of Diaspora, Dispersion and Reunion: The Bukharan Jews and Jewish Peoplehood*, pp. 247-248. Boston University (PhD paper).

ком социальном контексте не существовало анонимности и нельзя было скрыться от пристального взора сообщества и семьи, от сплетен и вражды, риск коих был высок, а последствия тяжки. Поэтому неудивительно, что атмосфера опасений и угроз окружала церемонию, соединявшую невесту и жениха, а также их семьи.

Возвращаясь к мыслям о многолюдной, шумной свадьбе Анны, на которой я побывала в Нью-Йорке, я постепенно понимала, насколько сильно социальные обстоятельства влияют на подход к *кидушу*. В то время как в Средней Азии *кидуш* проводится тихо, только в присутствии горстки самых близких членов семьи, в новых домах бухарско-еврейских иммигрантов — другие заботы. В Соединенных Штатах и в Израиле, где старые общинные узы были разорваны под воздействием раскалывающей модели переселения, сеть социальных связей была протянута через обширные пространства и натянута до предела[13]. В таком контексте люди не заботятся о последствиях тесного общения, при котором родственники часто могут ссориться между собой. Наоборот, опасаются утратить связи, которые служат мощной социальной гарантией и которые были у этих людей перед иммиграцией. Таким образом, свадьбы становятся предлогом, чтобы снова собрать родственников, которые лишены возможности тесно общаться. Более того, свадьба позволяет представить друг другу семьи жениха и невесты, которые могли вовсе не знать друг друга. Церемония в стиле телевикторины, когда ведущий представляет каждого члена семьи, имеет целью познакомить гостей с новой сетью родственников, частью которой они теперь являются.

Жора Фузаилов

В этой статье я рассмотрела шесть празднеств из серии бухарско-еврейских свадебных практик: *ширинхори* — поедание сладостей, олицетворяющее помолвку; утвержденную советской властью гражданскую свадебную церемонию в ЗАГСе; *кош-чинон* — празднество, когда родственники невесты принимают участие в приведении в порядок волосков на ее лице; праздники *кудо-бини* и *домот-дророн,* которые проводятся во внутреннем дворе родительского дома невесты и означают приветствие жениха и его семьи в доме невесты; и *кидуш* — религиозную свадебную церемонию.

13. Cooper, A. (2000) *Negotiating Identity in the Context of Diaspora, Dispersion and Reunion: The Bukharan Jews and Jewish Peoplehood*, pp. 277-290.

Каждое из этих событий описано Жорой Фузаиловым в его книге *Yahadut Bukhara*. Эта работа, опубликованная в 1993 году Министерством культуры и образования Израиля, делится на две части. В первой части содержатся библиографические очерки о некоторых бухарско-еврейских религиозных лидерах, во второй — сведения о бухарско-еврейских традициях, связанных с молитвой, праздниками и ритуалами перехода из одного социального статуса в другой. Во многих аспектах эта вторая часть книги схожа с каталогом традиций, который, как надеялся Марк — директор Самаркандского бухарско-еврейского культурного центра, я собираюсь издать. Здесь дается систематическое этнографическое описание бухарско-еврейской культуры.

Хотя моей задачей не было рассмотрение книги Фузаилова, я во многом использовала ее как одну из немногих публикаций, посвященных бухарско-еврейским свадебным ритуалам. Я сравнивала его общие описания с отдельными событиями, которые наблюдала. Однако книга Фузаилова — не единственная работа, каталогизирующая бухарско-еврейскую ритуальную практику. В действительности его взгляд на сватовство и свадьбы во многом пересекается с разделами, посвященными той же теме в неопубликованной докторской диссертации Баруха Мошави «Обычаи и фольклор бухарских евреев в XIX в.»[14].

В работе Мошави, написанной в 1974 году, подробно описываются элементы различных обрядов жизненного цикла, включая те, что связаны с рождением, помолвкой и трауром. Он начинает с обсуждения своей исследовательской методологии, объясняя, что собрал данные из книг о путешествиях и из *таканот* (общинных статутов), которые были написаны в конце XIX — начале XX в. Кроме того, он опрашивал пожилых бухарско-еврейских иммигрантов в Нью-Йорке и Израиле, которые могли пролить свет на проведение ритуалов смены социального статуса в досоветской Средней Азии.

Хотя по содержанию диссертация Мошави и книга Фузаилова во многом совпадают, эти две работы различаются тем, что Фузаилов не контекстуализирует свою информацию. Мошави объясняет, что он пишет об определенном регионе (Средней Азии) и определенном историческом периоде (XIX в.). Фузаилов, на-

14. Moshavi, B. (1974) *Customs and Folklore of Nineteenth Century Bukharan Jews in Central Asia: Birth, Engagement, Marriage, Mourning and Others*. Yeshiva University (PhD paper).

против, пишет в настоящем времени и не дает географических координат, оставляя у широкой аудитории (на которую была рассчитана эта книга) ощущение, будто существует некая «бухарско-еврейская свадьба» вне времени и без изменений.

Тем не менее, несмотря на отсутствие географического и исторического контекста, критически настроенный и компетентный читатель способен определить, что изображение Фузаиловым бухарско-еврейской культуры, как и у Мошави, соответствует Средней Азии конца XIX в. Правомерно ли в таком случае использовать описания Мошави, позднее представленные Фузаиловым как вневременные, в качестве мерила бухарско-еврейской культуры? Другими словами, является ли советское влияние, которое ощущалось в свадьбе Ирины и Исраэля, и американская адаптация, которую я наблюдала на свадьбе Анны, искажениями некой чистой, истинной формы?

Мне хотелось бы закончить эту статью утверждением, что на самом деле не существует статичной базовой формы бухарско-еврейской культуры, отклонения от которой или изменения внутри которой могут быть опознаны. Хотя бухарских евреев (как и другие группы, обычно именуемые *эдот га-Мизрах* — «евреи восточных земель») часто изображают как имеющих долгое, статичное прошлое в изоляции и стабильности, на самом деле они, подобно всем прочим, никогда не оставались в стороне от динамичных сил истории. Как и другие евреи, они всегда жили в условиях политических, социальных и экономических изменений, всегда взаимодействовали со своими нееврейскими соседями и никогда не были полностью изолированы от евреев или еврейского влияния в других частях света.

Краткое рассмотрение событий, произошедших в конце прошлого века, проливает свет на то, сколь динамичной была ситуация среднеазиатских евреев в то время. Когда российские войска вторглись в тот регион, Средняя Азия превратилась в важный источник сырья и обширный рынок промышленных товаров. В этом регионе евреи, которые давно были умелыми ремесленниками и торговцами с хорошо развитыми бизнес-связями, быстро нашли свое место в новой экономике. Воспользовавшись улучшением коммуникаций и условий для путешествий, а также торговыми правами, предоставленными российским правительством, они сформировали класс состоятельных, много путешествующих и космополитичных евреев. Среди них были и те, кто создал для себя жилой квартал в Иерусалиме. Некоторые покину-

ли свои дома в Средней Азии, чтобы жить в Иерусалиме постоянно. Другие продолжали жить на два дома, путешествуя туда и обратно большую часть жизни.

Детальное рассмотрение *таканот*, на которые опирается Мошави, свидетельствует о том формирующем воздействии, которое этот динамичный исторический контекст оказывал на ритуальные практики. В *таканот* 1911 года лидеры бухарско-еврейской общины создали текст на иврите, взывающий к переменам, в котором они обратились, среди прочего, к вопросу о свадьбах. Они пишут:

> Празднества, называемые *кудо-бини*, и все другие связанные с ними [мероприятия] должны прекратиться. Торжества должны начинаться только через неделю после *хупы* [религиозной церемонии], и следует приглашать только самых близких.
>
> Праздник, называемый *пойтах,* который празднуется в шабат, не должен проводиться, и приданое не следует показывать ни мужчинам, ни женщинам, чтобы [бедные и] неимущие не чувствовали смущения[15].

Эти наставления читаются как ясный ответ на изменяющуюся модель потребления среди недавно возникшего класса *nouveau riche*. Лидеры общины понимали, что проводится слишком много празднеств, тратится слишком много денег, и списки приглашенных становятся слишком большими, что приводит к явному и болезненному разрыву между богатыми и бедными. Вместо того чтобы просто следовать общим традициям, принятым от предков, недавно разбогатевшие бухарские евреи создавали новый, чрезмерный формат празднования. Поэтому свадьбы конца XIX в. вряд ли были образцом аутентичной, статичной бухарско-еврейской свадьбы.

Однако Фузаилов вырывает этот культурный срез из ситуации драматичных перемен и подает как устойчивый и вневременной. Это статичное изображение вновь появляется в другой книге Фузаилова, изданной Министерством образования Израиля: «Собрание обычаев: из обычаев колен Израилевых»[16]. Эта книга была написана как справочник, призванный помочь преподава-

15. Воспроизведено в: Fuzailov. *Yahadut Bukhara*, p. 239.

16. Asher Varstil. (1996) *Yalqut Minhagim: Mi Minhagyehem shel Shivety Yisra'el* [Собрание обычаев: из обычаев колен Израилевых]. Ierusalem, Ministry of Education.

телям религии научить своих студентов огромному многообразию еврейских обычаев. Помимо описаний, книга также содержит предписания. Это кодификация практики, написанная с целью побудить все девятнадцать *эдот* (еврейских этнических групп) к сохранению *мингагим* (обычаев) предков, которые рискуют быть утраченными в результате массовой миграции в Израиль. В своем нынешнем состоянии рассеяния и разлада, подчеркивают авторы, обычаи каждой *эды* не могут более передаваться устно или через примеры для подражания. Чтобы их сохранить, нужно зафиксировать их письменно.

Проект Фузаилова, как в его собственной книге *Yahadut Bukhara*, так и в тексте «Собрания обычаев», посвящен катологизации культуры бухарских евреев. Этот проект служит двум целям: он представляет бухарских евреев как небольшую, четко очерченную группу (*эда*), которая может занять место рядом с другими еврейскими этническими группами в Израиле. Кроме того, он дает перечень традиций, на которые бухарские евреи, пережившие грандиозный подъем и изменения в прошлом веке, могут опираться в попытке восстановить и хранить свою коренную культуру, идентичность и прошлое.

И здесь мы возвращаемся к трудному разговору, который состоялся у меня с Мариком в вечер моего отъезда из Самарканда в 1994 году. Наблюдая, как окружающее его сообщество распадается по мере того, как еврейское население его родного города эмигрирует *en masse*, Марик страстно желал найти ученого, который зафиксирует бухарско-еврейскую культуру, прежде чем она исчезнет. Это желание заморозить культуру, стоящую на пороге изменения столь радикального, что следующее поколение может и не узнать ее, выражено и в словах Ривки Ицхаковой. Оставшись только с воспоминанием о воспоминаниях ее родителей, она воображает себе, подобно Марику, некую статичную базовую форму, в которой остро нуждается. Поэтому ее описания, как и описания Жоры Фузаилова, можно рассматривать как изображения овеществленной, статичной культуры, хотя на деле они тоже являются продуктами человеческой изобретательности, которые создавались и сопрягались воедино постепенно, в ходе перемен.

Перевод с английского Марии Храмовой.

Библиография / References

Abu-Lughod, L. (1991) "Writing Against Culture", in Richrd G. Fox (ed.) *Recupturing Anthropology*, pp. 137-162. Santa Fe: School of American Research Press: Distributed by the University of Washington Press.

Asher Varstil. (1996) *Yalqut Minhagim: Mi Minhagyehem shel Shivety Yisra'el* [Собрание обычаев: из обычаев колен Израилевых]. Ierusalem, Ministry of Education.

Barth, F. (1969) *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown.

Baruch, M. (1974) *Customs and Folklore of Nineteenth Century Bukharan Jews in Central Asia: Birth, Engagement, Marriage, Mourning and Others*. Yeshiva University (PhD paper).

Brightman, R. (1995) "Forget Culture", *Cultural Anthropology* 10(4): 509-546.

Cooper, A. (2000) *Negotiating Identity in the Context of Diaspora, Dispersion and Reunion: The Bukharan Jews and Jewish Peoplehood*. Boston University (PhD paper).

Evans-Pitchard, E. (1940) *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.

Fuzailov, G. (1993) *Yahadut Bukhara: Gdoleha u'Minhageha* [Бухарские евреи: лидеры и обычаи]. Jerusalem: Ministry of Education and Culture.

Gupta, A.and Ferguson, J. (1992) "Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology* 7(1): 6-23.

Kluckhohn, C. (1946) *The Navaho*. Cambridge: Harvard University Press.

Malinowski, B. (1929) *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship, Marriage and Family Life Among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*. New York: H. Liverlight.

Marcus, G.E. and Fischer, M.M.J. (1986) *Anthropology as a Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Ro'i, Y. (2008) "The Religious Life of the Bukharan Jewish Community in Soviet Central Asia after World War II", in Baldauf, I., Gammer, M., Loy, Th. (eds.) *Bukharan Jews in the 20th Century. History, Experience and Narration*, pp. 57-76. Wiesbaden: Reichert-Verlag.

Rosaldo, R. (1989) *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.