Саша Голубофф

Общины траура: погребальные плачи горских евреев в селе Красная Слобода (Азербайджан) и в интернете

Sasha Goluboff

Communities of Mourning: Mountain Jewish Laments in Azerbaijan and on the Internet

Sasha Goluboff — Department of Sociology and Anthropology, Washington and Lee University in Lexington (Virginia, USA). goluboff@wlu.edu

This article explores two sites of Mountain Jewish mourning — Krasnaia Sloboda, the more traditional location of Mountain Jewish customs — and the Mountain Jewish Online Center. Investigating how lamentations expressed in both spaces create Mountain Jewish community, the paper argues that the development of alternative places of lamentation ultimately challenges gender expectations of emotionality and grief work, as well as the texts of mourning themselves.

Keywords: Mountain Jews, Azerbaijan, mourning, gender, emotion.

Перевод выполнен по изданию: Goluboff, Sascha (2008) "Communities of Mourning: Mountain Jewish Laments in Azerbaijan and on the Internet", in Catherine Wanner and Mark D. Steinberg (eds) *Religion, Morality, and Community in Post-Soviet Societies*. Woodrow Wilson Center Press and Indiana University Press. Права на перевод и издание предоставлены *Indiana University Press*.

Я вне себя,
Без тебя я умру, умру!
Мое сердце разобьется,
Разорвется, как золотое кольцо.
Не знаю, как мне жить,
Как облегчить это горе.
Я беззащитна.
И вот я потянулась к стихам.
Какие гнетущие стихи!
И все же они так нужны мне[1].

Описывая траурные обряды своего родного горско-еврейского поселка Красная Слобода (Азербайджан), Хананил Абрамов замечает, что, согласно еврейскому религиозному закону, смерть «близких» — «отца и матери, брата и сестры, сына и дочери, мужа и жены» — пережить труднее всего[2]. Абрамов подчеркивает, что евреи, и горские евреи в частности, так тяжело переживают это горе потому, что «в течение более двух тысячелетий» евреи подвергались

> ...незаслуженным унижениям и притеснениям — вечно гонимые жертвы, презираемые и проклинаемые окружающими народами. В труднейших обстоятельствах они [евреи] добывают средства для пропитания своих больших семей и воспитания детей, все время пребывая в тревоге о своей судьбе. И, конечно, после этого смерть близкого родственника слишком тяжело пережить[3].

Абрамов приводит стихотворение Фриды Юсуфовой как пример этого феномена: «Перед нами горско-еврейская женщина, выражающая в стихах свою скорбь о безвременной кончине любимого супруга»[4]. Я рассматриваю русскоязычное стихотворение Юсуфовой как литературную форму горско-еврейских женских плачей: устной традиции, именуемой *girjə* на еврейско-татском языке. В Красной Слободе горско-еврейские мужчины выполняют погребальные обряды и читают молитву *кадиш*, а женщины собирают-

1. *Абрамов Х.* Горские евреи Кубы. Хайфа, 2003. Все переводы с русского и еврейско-татского принадлежат мне. — *С.Г.*
2. Там же. С. 218.
3. Там же. С. 219.
4. Там же.

ся, чтобы публично оплакать усопшего. Абрамов описывает, как эти *плакальщицы* поминают своих ушедших близких:

> Они взывают к имени усопших, перечисляя все их добродетели и упоминая их жажду жизни, и это вызывает боль, стенания и слезы, сопровождаемые «возгласами из души» всех присутствующих женщин: *hei voi azar*, что означает: «О горе!». Долг женщин — припомнить добрые дела всех умерших, а также то, что они не смогли исполнить. Женщины даже припоминают то зло, которое те претерпели в жизни[5].

Согласно Абрамову, этот плач составляет сердцевину траурного ритуала; его текст порожден опытом еврейской диаспоры и отвечает этому опыту, увиденному через призму истории горских евреев. Горские евреи считают себя потомками десяти колен, изгнанных из Царства Израиль[6]. Они живут на Кавказе как минимум с V в. до н.э., как в дружеском, так и во враждебном взаимодействии с местным мусульманским населением. Именуемые по-русски *горскими евреями*, а по-азербайджански *yehudilər*, сами они называют себя *çuhuro (джухуро)* — евреями на своем собственном языке — диалекте еврейско-персидского, именуемом еврейско-татским языком. Многие горские евреи ныне проживают в Израиле, России, Европе и Соединенных Штатах. Выживание Красной Слободы, еврейское население которой начитывает 3 600 человек, имеет особое значение, так как 65 процентов горских евреев эмигрировали из Азербайджана, что привело к запустению всех остальных еврейских поселений в стране[7].

Горские евреи Красной Слободы демонстрируют пример связанных со смертью и погребением еврейских традиций, разделяющих обязанности на мужские и женские. Мужчины отвечают за выполнение официальных функций, требующих знания еврейских религиозных текстов. Оплакивание составляет жен-

5. *Абрамов Х.* Горские евреи Кубы. Хайфа, 2003. С. 223.
6. Altshuler, Mordechai (2002) “A History of the Mountain Jews”, in *Mountain Jews: Customs and Daily Life in the Caucasus*, p. 17. Jerusalem: Israel Museum. Для информации по спорной истории горских евреев, см. Goluboff, Sash L. (2004) “Are They Jews or Asians? A Cautionary Tale about Mountain Jews”, *Slavic Review* 63(1): 113-140.
7. Более подробные сведения о населении см. *Агарунов М.* Еврейская община Азербайджана, октябрь 2010 [http://juhuro.com/pages/English/English_agarun.htm, доступ от 01.01.2008].

скую «малую традицию» внутри и/или параллельно этой «большой традиции»[8].

Способ, каким Абрамов концептуализирует траурные практики горских евреев, внутренне связывая их с понесенными в диаспоре утратами, соединяет горских евреев с еврейской историей. Хачик Тололян пишет, что жизнь в еврейской диаспоре «отзывалась скорбью» об утраченной родине и «была хрупка политически и экономически»[9]. Дэниел и Джонатан Боярин отмечают, что евреи переживают «процесс повторяющегося переселения и укоренения», и как таковая «еврейская культура выработала ряд абсолютно необходимых технологий культурной трансформации (таких, как создание моделей поминания новых коллективных утрат, оплакивание потери Храма...)»[10]. Этот дискурс определяет надлежащие отношения между «я» и обществом в современном мире[11]. Подобно тому, как это отмечает Марк Штейнберг в своем исследовании моральной поэтики пролетарских писателей в революционной России, идеи страдания «почти всегда связаны с понятиями *Я* и с морально-духовными смыслами, придаваемыми разнообразным понятиям *Я*»[12]. Плачи горских евреев определяют и исследуют местные представления о моральном поведении на уровне поселка и диаспоры. В этой главе я рассматриваю способ, каким траурные практики горских евреев обозначают по меньшей мере две темы: (1) принадлежность к еврейскому народу и (2) прошлые, настоящие и возможные будущие странствия горских евреев в диаспоре, грозящие разрушить еврейскую сельскую жизнь на Кавказе.

8. Starr Sered, Susan (1992) *Women as Ritual Experts: The Religious Lives of Elderly Jewish Women in Jerusalem*, p. 6. New York: Oxford University Press. Такое гендерное разграничение в религиозных предписаниях, относящихся к выполнению погребальных и поминальных ритуалов, распространено в иудаизме. См. Goldberg, Harvey (2003) *Jewish Passages: Cycles of Jewish Life*. Berkley: University of California Press.
9. Tölölyan, Khachig (1996) "Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Movement", *Diaspora* 5(1): 12.
10. Boyarin, Jonathan and Boyarin, Daniel (2002) *Powers of Diaspora: Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*, p. 11. Minneapolis: University of Minnesota Press.
11. Пример кардинального значения утраты для актуального опыта см. в: Freud, Sigmund (1953) "Mourning and Melancholia", in Freud, Sigmund *Collected Papers, Volume IV*. London: Hogarth Press Ltd and Institute of Psycho-Analysis; см. также Kristeva, Julia (1991) *Strangers to Ourselves*, translated by Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
12. Steinberg, Mark D. (2002) *Proletarian Imagination: Self, Morality, and the Sacred in Russia, 1910–1925*, p. 74. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Также я рассматриваю, каким образом «дискурс утраты и страдания формирует религиозную и этническую идентичность сегодняшних горских евреев»[13]. Понимая диаспору, вслед за Брайаном Экселом, как «глобально мобильную категорию идентификации, которая порождает формы принадлежности, глобальные по широте и одновременно четко локализованные практически»[14], я рассматриваю две «площадки» траура. В Красной Слободе, более «традиционном» месте локализации горско-еврейских обычаев, я в 2003 и 2004 гг. изучала *girjə* — женские плачи в доме и на кладбище. На веб-сайте горско-еврейского онлайн-центра (www.juhuro.com), созданном в 2001 г., выложены статьи, посвященные памяти некоторых представителей горских евреев. Я исследовала, как плачи, представленные в этих двух пространствах, формируют горско-еврейскую общину. При этом каждая из площадок формирует разные отношения между религией и культурой. Наконец, возникновение альтернативных мест для оплакивания бросает вызов гендерным ожиданиям переживания и скорби, а также отражается на самих траурных текстах.

Место и агентность

Исследуя плачи горских евреев в поселке и в Сети, я следовала за Акилом Гупта и Джеймсом Фергюсоном: они подвергли сомнению представление о «культуре» как природном свойстве некоего народа, локализованного в пространстве, и о том, что способ изучения культуры состоит в том, чтобы «отправиться на место»[15]. Вместо изучения «заранее данных культурно-территориальных сущностей» они предложили изучать «распределения культуры по территориям… как сложные и отнюдь непредсказуемые результаты динамичных историко-политических процессов»[16]. Питер Меткалф предлагает видеть в местах полевых исследований «возникающие культурные спайки», которые «всегда частичны и неустойчивы», будучи помещены в транснациональные и гло-

13. Levi, Andrey (2011) “Center and Diaspora: Jews in Late-Twentieth-Century Morocco”, *City and Society* 13(2): 249.

14. Axel, Brian Keith (2004) “The Context of Diaspora”, *Cultural Anthropology* 19(1): 46.

15. Gupta, Akhil and Ferguson, James (1992) “Beyond ‘Culture’: Space, Identity, and the Politics of Difference”, *Cultural Anthropology* 7(1): 3.

16. Там же. С. 4.

бальные обстоятельства[17]. Таким образом, отправной точкой для меня стало изучение способов, какими горские евреи «конструируют свои собственные миры в культурных терминах», онлайн и оффлайн[18]. Уилсон и Петерсон замечают, что нет смысла рассматривать «реальное» и «виртуальное» сообщества как полностью различные формы социальной жизни; вместо этого мы можем «исследовать континуум сообществ, идентичностей и сетей, которые существуют в разных формах, от самых сплоченных до самых рыхлых, и независимо от способов взаимодействия между членами сообщества»[19].

Рассмотрим, каким образом люди создают сообщество Красной Слободы и горско-еврейского онлайн-центра через исполнение обязанностей, связанных со смертью и трауром. Хотя горские евреи говорят о поселке как о месте, где они развивают и «сохраняют» свои обычаи, они, возможно, сегодня усматривают другие смыслы в этих практиках, в связи с распространившимися в последнее время циклическими, а порой и постоянными отъездами жителей поселка в поисках лучших экономических возможностей[20]. В еврейский праздник *Тишаа бе-ав* (известный здесь как *Суруни*) горские евреи возвращаются в Красную Слободу, чтобы посетить могилы предков в память об историческом разрушении Первого и Второго храмов в Иерусалиме, соединяя таким образом личные потери с общей бедой[21]. Три недели спустя они в трауре посещают дома родственников или друзей и принимают участие в обрядах поминовения усопших. После Суруни в поселке празднуются свадьбы[22].

Горско-еврейский онлайн-центр, тексты которого в основном написаны на русском языке, служит примером интернет-груп-

17. Metcalf, Peter (2001) “Global Disjuncture and the ‘Sites’ of Anthropology”, *Cultural Anthropology* 16(2): 180, 168.

18. Ibid., p. 167.

19. Wilson, Samuel M. and Peterson, Leighton C. (2002) “The Anthropology of Online Communities”, *Annual Review of Anthropology* 31: 6.

20. О похожем опыте диаспор в постсоветском контексте см. *Anthropology and Archeology of Eurasia* 41 (№ 1 и 2) за 2002 год.

21. Werlbowsky, R. J. Zwi and Wigoder, Geoffrey (1965) *The Encyclopedia of Jewish Religion*, p. 273. New York: Holt, Rinehart & Winston.

22. Согласно еврейской традиции, играть свадьбы запрещено на протяжении времени, которое ассоциируется с трагедией, — например, на протяжении трех недель, составляющих кульминацию Девятого ава. Горские евреи считают эти три недели временем траура, и их свадьбы празднуются сразу после Девятого ава.

пы, объединенной вокруг реальной этнической идентичности[23]. Сайт основал Вадим Алхазов, проживающий в США. Хотя его поддерживают горские евреи со всего мира, основные участники — из Соединенных Штатов, России, Азербайджана и Израиля. Сайт отражает историю горских евреев, их музыку, культуру и общинные новости, а также галереи семейных фотографий. Сайт также выкладывает информацию о еврейских праздниках и комментарии к Торе. Раздел, озаглавленный «Актуально», посвящен почитанию усопших. Траур в интернете, несмотря на упоминание мест захоронения конкретных людей на конкретных кладбищах, разорвал ту связь между местом и обрядом, которая прослеживается в поселке. Подобно стихотворению Юсуфовой, выложенные онлайн статьи существуют отдельно от событий. Но сетевая природа этих композиций *girjə* позволяет обращаться к ним неоднократно. Я воспринимаю эти тексты как новые формы плачей, которые опираются на основные тропы и гендерные эмоции выражения траура.

Концентрируя внимание на смерти и трауре как факторах, побуждающих людей к вовлечению в мир, я использую понятие *агентности* (*agency*): горе потери понимается «как объект страдания — но и объект действия»[24]. Талал Асад описывает горе как личный опыт и общественное отношение. Люди испытывают потребность в том, чтобы поделиться своим физическим и эмоциональным страданием, и нуждаются в ответе, исполненном адекватного культурного понимания и эмпатии. Горе как таковое есть социальный акт. Оно порождает и поддерживает человеческие отношения. Проявляя интерес к тому, каким образом «определенные традиции используют горе, чтобы создать пространство для морального действия, соединяющего этот мир и мир иной»[25], Асад принимает социально-конструктивистскую точку зрения на эмоции как на «прагматические действия и коммуникативные действия» (*pragmatic acts and communicative performances*)[26]. Подобно телесной боли, плач по умершему заключает в себе эмо-

23. Wilson, Samuel M. and Peterson, Leighton C. “The Anthropology of Online Communities”, p. 6.

24. Asad, Talal (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity*, p. 79. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

25. Ibid., p. 91.

26. См. Lutz, Catherine A. and Abu-Lughod, Lila (eds) (1990) *Language and the Politics of Emotion*, p. 11. Cambridge: Cambridge University Press.

ции, которые «*прочувствованы* в телесном опыте, а не просто познаются, мыслятся или оцениваются»[27].

Если приложить асадовское понятие горя как действия к горско-еврейскому контексту, мы можем исследовать местную «этнопсихологию» с точки зрения того, как скорбь воздействует на личность[28]. Оплакивание как тип религиозной практики формирует эмоциональную жизнь индивидов как в реальной жизни, так и в Сети. Ниже я рассмотрю, каким образом горско-еврейские женщины пытаются претворить свое горе в плачи, «украшенные» слезами и бурными эмоциями. Они ожидают, что и другие члены общины ответят тем же и будут чувствовать нечто похожее во время погребального обряда. В Сети тексты *girjə* существуют вне ритуальной практики. Однако в обоих случаях мы можем исследовать отношения между скорбящим и предполагаемой аудиторией, а также формой, которую принимает горе. Женские плачи в поселке, как и поминальные записи на сайте, — это действия, конституирующие горско-еврейские «общины скорби», морально сплоченные общей утратой. Эти плачи отсылают к социальной несправедливости, причиненной в прошлом, и взывают к должному воздаянию. Они очерчивают роли мужчин и женщин, а также надлежащие родственные отношения.

Тем не менее эмоции, подобно любой дискурсивной практике, представляют собой социальные феномены и как таковые обладают «множественным, подвижным и спорным значением»[29]. Поэтому скорбь неоднозначна и открывает перед индивидами возможность находить поэзию даже в мрачной конечности смерти. Посредством *girjə* люди соединяют вместе прошлое, настоящее и будущее, проецируя собственное горе на более широкую канву (горско-)еврейской истории. Богатая символами область скорби предоставляет людям в трауре возможность понять свое горе и, быть может, порой действовать иначе, чем можно было бы ожидать исходя из культурной традиции.

27. Leavitt, John (1996) "Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions", *American Ethnologist* 15(3): 486-500.

28. Wellenkamp, Jane C. (1996) "Notions of Grief and Catharsis among the Toraja", American Ethnologist 15(3): 526.

29. Lutz, Catherine A. and Abu-Lughod, Lila (eds) *Language and the Politics of Emotion*, pp. 10-11.

Красная Слобода и траурные обряды

Красная Слобода изначально называлась Еврейской Слободой. Она расположена напротив мусульманского города Куба, на противоположном берегу реки. Селение было центром еврейской жизни с тех пор, как Фатали-хан, правитель Кубинского ханства (1758–1789), предоставил горским евреям убежище в этом месте[30]. Они обустроили там свою жизнь так, как им было привычно, называя соседские общины именами селений, оставленных ими в Персии и на Кавказе[31]. Такой тип миграции и расширения поселка существовал до середины XIX в., причем каждая община имела собственную синагогу и собственный участок на кладбище[32]. Со временем поселок стали называть «Кавказским Иерусалимом»[33]. Многие горские евреи, под руководством глав семейств, в последнее время эмигрировали. Однако они стараются строить и поддерживать свои дома в поселке, чтобы было куда вернуться и где можно было бы жить во время праздника Суруни и в оставшуюся часть лета.

Изначально горские евреи жили в саклях — двух- или трехкомнатных постройках из соломы и глины, отапливаемых коровьим кизяком. До революции горские евреи Кубы специализировались на торговле коврами, а также выращивании табака и риса[34]. В конце XIX — начале XX в. в поселке строились двухэтажные кирпичные дома: на первом этаже располагались лавки, на втором — жилые помещения[35]. Некоторые из этих домов сохранились, хотя бо́льшая часть была снесена, чтобы уступить место роскошным трех-пятиэтажным домам, принимающим семьи на лето. Распад Советского Союза открыл перед горскими евреями множество коммерческих возможностей, что сильно преобразило облик поселка. Постоянное строительство новых домов по-

30. *Дымшиц В.* Горские евреи: история, этнография, культура. М.: DAAT, 1999. С. 13.

31. Khaimovich, Boris (2002) “The Characteristic Features of Caucasian Jewish Construction”, in Mikdash-Shamailova, L. (ed.) *Mountain Jews*, p. 65. Jerusalem: Israel Museum.

32. Ibid., p. 65.

33. Altschuler, Mordechai (1990) *The Jews of the Eastern Caucasus. The History of the Mountain Jews to the 19th Century*, p. 18. BenZvi Institute & Magnes Press.

34. Mikdash-Shamailoa, Liya (2002) “Daily Life in the Caucasus”, in Mikdash-Shamailova, L. (ed.) *Mountain Jews*, p. 128. Jerusalem: Israel Museum.

35. Khaimovich, Boris. “The Characteristic Features”, p. 65.

родило чувство неравенства у тех, кто не может позволить себе подобных новшеств.

Как правило, горские евреи живут большими патрилокальными семьями. Жены обычно находятся под присмотром свекровей. Ситуация, при которой два брата с женами живут вместе, случается столь часто, что для нее имеется специальный термин: *hamboji*. Горско-еврейские женщины знают, как соблюдать *кашрут* и как зажигать свечи в *шабат*.

Жители Красной Слободы говорят на кубинском диалекте еврейско-татского языка. Хотя в Израиле выходит некоторое количество публикаций на татском, большинство горских евреев в поселке считают еврейско-татский скорее устным, чем письменным языком, на котором они говорят между собой, в частности, дома[36]. Если не считать местной интеллигенции, большинство горских евреев, с которыми я разговаривала, не называют свой язык «еврейско-татским» и не упоминают о его персидских истоках. Они считают, что разговаривают на *çuhuri* («еврейском»), тогда как их соседи-азербайджанцы говорят на *musulmunəl* (еврейско-татское слово для обозначения азербайджанцев). Они хорошо владеют азербайджанским языком, а вот русский знают не все[37]. Те из них, кто жили в Израиле, говорят на иврите.

В начале моей летней полевой работы, в 2004 году, я присутствовала на обряде *cylə* — поминовении мужчины средних лет по имени Мердехай; это обряд, отмечаемый на сороковой день после смерти[38]. Мужчина эмигрировал в Нью-Йорк вместе с женой и десятью детьми много лет назад. Но когда ему был поставлен диагноз рак в терминальной стадии, он решил вернуться в родное селение, к могилам близких. Жена Лия была против возвращения и доказывала, что он слишком болен для путешествия, но муж настаивал. В аэропорту он сел на пол и оплакивал свой неминуемый уход. Мердехай умер во время пересадки в Мо-

36. Прежде чем приступить к практической работе, я изучала еврейско-татский, используя два источника: *Фрамеев И.И.* Тат. Нальчик, 1991, *Агарунов Я.М., Агарунов М.Я.* Татско(еврейско)-русский словарь. М.: Еврейский университет в Москве, 1997. В этой главе я транслитерирую еврейско-татские термины согласно правилам, рекомендованным Агаруновым.

37. Большую часть интервью я брала по-русски. Местные женщины помогли мне перевести мои записи ритуальных плачей на еврейско-татском. Мои познания в азербайджанском помогали мне уловить смысл разговоров между горскими евреями и их азербайджанскими соседями.

38. Официально этот ритуал совершают на сороковой день, но на практике его совершают на тридцатый.

скве. Я встретила Лию на *cylə*, и она рассказала мне эту историю во время обеда, последовавшего за несколькими часами женских плачей и посещением могилы.

Тем ранним утром Лия и по меньшей мере пятьдесят других горско-еврейских женщин расположились на полу крошечной задней комнаты в доме родственника Мердехая. Мне удалось втиснуться в последнее остававшееся место поблизости от двери. Мы сидели, слушая Истир, нанятую на роль главной плакальщицы, стоявшую в центре комнаты. Это была высокая женщина шестидесяти с небольшим лет. Укутанная в большой черный платок и с массивным золотым ожерельем, она излучала внушительную силу и мощь. Слезы катились по ее щекам, когда она мягко и точно обращалась к той или иной женщине в комнате, и каждая безутешно рыдала в ответ, ритмично постукивая себя раскрытыми ладонями по верхним частям бедер. Спустя несколько часов оплакивания Истир проводила женщин к автобусам, чтобы осмотреть новое надгробие Мердехая на кладбище, расположенном на холме с видом на поселок. Надгробие было из блестящего черного мрамора, высотой более шести футов, а на его верхушке было высечено в натуральную величину лицо Мердехая, со Звездой Давида и датами рождения и смерти.

После того, как мы вернулись в дом для трапезы, я представилась Истир и спросила ее: «Как вы это делаете? Как вы заставляете женщин плакать?». Она ответила, что пересказывает историю рода каждой женщины, пробуждая скорбь по ушедшим родственникам, в частности по Мердехаю. По словам Истир, она способна руководить ритуалом потому, что сама «пережила много горя... Нет больше сестры, отца, матери». Истир употребила еврейско-татский термин *dərd*, чтобы обозначить свою *«скорбь»*. *Dərd* означает «глубокую, острую и длительную скорбь, связанную с большим и длительным несчастьем».[39] Это понятие горя как чего-то длящегося выявляет связь между индивидуальными утратами и скитаниями горских евреев; индивидуальное страдание выражает и коллективные потери, понесенные в прошлом и, быть может, предстоящие в будущем.

Когда я затем стала выпытывать у Истир, почему горско-еврейские женщины должны стенать о мертвых, она заявила про-

39. Wierzbicka, Anna (2004) “Emotion and Culture: Arguing with Martha Nussbaum”, *Ethos* 31(4): 581. Агарунов Я.М. и Агарунов М.Я. определяют *gərd* как *«горе, скорбь, кручина»*.

сто: «Слезы украшают похороны, как танцы украшают свадьбу»[40]. Плач — это наиболее уместная и красивая реакция. Горские евреи верят, что оплакивание покойного, припоминание его прижизненного поведения и заслуг успешно выполняют две задачи. Во-первых, это демонстрирует уважение (на еврейско-татском — *hyrmət*) к покойному и его осиротевшим родственникам. Во-вторых, это успокаивает родственников, позволяя облегчить груз у них на душе. Женщины говорили, что они плачут на похоронах потому, что в конечном счете «таков закон: человек умирает; значит, мы должны его оплакать». Кроме того, когда я спросила главу семьи Абрамова — восьмидесятилетнего старца: «Что случилось бы, если бы родственники покойного не оплакали его?», он сначала продолжил объяснять, как бы они стали оплакивать его; когда же я повторила свой вопрос, он резко ответил: «Это неприлично. Это было бы неуважительно по отношению к покойнику. Траур есть траур. Он длится семь дней, после чего мужчины продолжают работать, а женщины собираются для плача в течение тридцати дней».

В Красной Слободе горские евреи воспринимают свои религиозные обязанности неразрывно сплетенными с этнической идентификацией. Они не говорят о том, каким образом то, что они делают, относится к иудаизму: для них это нечто совершенно естественное. По их разумению, они выполняют иудейские религиозные обязанности потому, что являются горскими евреями. Эти гендерно определяемые обязанности неотъемлемы от того, что характеризует их как людей, отличных от их соседей, мусульман-азербайджанцев. Соответственно, плач на похоронах — моральный долг горско-еврейских женщин. Они считают этот долг проистекающим из самой женской природы. Они рассуждают так, будто женщины по природе обладают способностью к эмоциональному, акцентированному переживанию скорби, и это чувство

40. Горские евреи ритуально и концептуально связывают между собой похороны и свадьбы. Традиционно свадебное шествие сопровождает тела неженатых молодых людей на кладбище. Когда мужчина умирает в возрасте восьмидесяти лет и старше и все его дети живы, родственники едят мед на похоронах, чтобы он был погребен *«со сладостью»*, поскольку он исполнил свое предназначение в жизни как отец и кормилец. Перед тем как невеста вместе с родней мужа входит в новый дом, мать жениха встречает ее с тарелкой меда, в которую невеста опускает свою правую руку. Затем она позволяет свекрови и свекру облизать свою опущенную в мед руку, вытирая остатки о дверной косяк, чтобы обеспечить сладкую и благополучную жизнь. Mikdash-Shamailoa, Liya (2002) “Daily Life in the Caucasus”, p. 102. Наконец, свадьба устраивается сразу после Суруни, когда люди получают приглашения после посещения кладбища.

скорби без усилий вызывает слезы, делая женщин пригодными к искусству плача[41]. Я беседовала с другими членами семьи Абрамовых, и женщина, около сорока лет, сказала мне, что плач является уделом женщин, поскольку «мужчины — народ более серьезный, они не умеют выражать свои чувства. Они не могут плакать так, как женщины». Ее муж согласился с этим, добавив: «Мужчины сильнее женщин». Поэтому мужчины предают земле покойного и произносят молитвы на иврите в доме и над могилой. Истир же, напротив, заверила меня, что мужчины также плачут, но только в присутствии самых близких родственников. Шестидесятилетняя Тырындж, одна из главных плакальщиц (*girjəsox*), объяснила, что во время *girjə* мужчины сидят за пределами дома и «пылают» обжигающим жаром скорби. Когда их эмоции становятся для них невыносимыми, они всхлипывают. «Они могут бить себя или рвать бороды, но делают это сдержанно». Истир похвасталась, что мужчины роняют слезы, когда нечаянно услышат ее стенания. Я и сама видела их тихо плачущими возле могил их близких родственников в день Суруни.

И все же местная терминология траура свидетельствует о том, что заставить женщин плакать нелегко. *Girjə* служит примером того, что Тамбайя называет «дисциплинированной репетицией правильных установок» (*disciplined rehearsal of right attitudes)*[42]. На кубинском диалекте еврейско-татского языка слово *girjə* обозначает собственно скорбное пение; оно также означает коллективный акт оплакивания покойного, в котором все женщины участвуют как в исполнении «служебных обязанностей». Горские евреи называют главную плакальщицу *girjəsox* («та, кто создает плач» или «та, кто творит скорбную песнь»). Посредством специфической структуры оплакивания она порождает «ощущение возвышенной, интенсивной и неразрывной общности»[43]. Ее слова и движения вызывают слезы отдельных плакальщиц и сплавляют их горе в коллективный опыт скорби, уместный для подобного события.

Истир следовала этой формуле в ходе каждого *girjə*. Она произносила имя умершего, превозносила его или ее характерные

41. Как еврейка-ашкенази, я была приглашена в качестве плакальщицы на эти собрания.

42. Tambiah, S. (1985) *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective,* p. 134. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

43. Там же. С. 145.

положительные черты и называла причины смерти. Эта заключительная часть, порой описывающая неудачи умершего или его/ее родственников, должна была исторгнуть горестные стенания у женщин — членов семьи. Именно этим объясняется, почему лучшие *girjəsox* знают все о каждом человеке в поселке. Чтобы запечатлеть общность скорби, главная плакальщица заканчивает каждую историю, подавая знак к скорбным причитаниям — *Voj* и *Noj*[44]. Истир объяснила: «Когда я плачу, в конце концов именно женщины мне дают эту силу, они со мной. Они поддерживают меня». Принимая на себя боль других людей и соединяя ее со своими собственными переживаниями, она берет на себя тяжелую ношу, и этот хор дает ей силы, чтобы продолжить ритуал.

Girjə внутренне объединяет плакальщиц. Только те из них, кто потерял особенно близкого человека (к примеру, родителей), могут присутствовать на церемонии, так как участие людей, не имеющих опыта переживания такого горя, может задеть присутствующих родственников. Таким образом, женщина, переступающая порог комнаты, где проводится церемония, уже имеет опыт тяжелой потери. Как правило, это замужние женщины с детьми, и они либо находятся в родстве с усопшим (через обширные родственные связи, как по отцовской, так и по материнской линии), либо являются соседями или подругами скорбящих.

Хорошим примером того, как работает *girjə*, служит обряд *sal*, на котором я присутствовала и который выполнялся в честь Захара, семидесятилетнего горско-еврейского мужчины, умершего годом раньше. Истир беседовала с его вдовой о том, как та ухаживала за ним в его последние дни. Истир напомнила о тех событиях, сказав: «Ты приготовила ему особое блюдо, но это не помогло». Затем она пожурила покойного, как если бы он стоял напротив нее: «Ты не стал есть. Ты выбросил еду прочь. Ты сказал, что у тебя нет аппетита». Истир повернулась к другой вдове, подробно говоря о том, как ее муж сделался неизлечимо болен после того, как построил их дом. «Ему не довелось кормить и воспитывать собственных детей... Он построил свой дом, но так и не жил в нем». Затем Истир положила начало скорбному хору. Женщины били себя по бедрам и щекам. Истир всячески старалась подчеркнуть сходство двух вдовьих судеб — у обеих были мужья, умершие

44. Некоторые женщины сказали мне, что *Voj* и *Noj* — это лишенные смысла звуки. Другие говорят, что это непереводимые выражения отчаяния. Агарунов Я.М. и Агарунов М.Я. определяют *Voj* как *«ах! ох! ух! (выражения боли, горя)»*.

прежде, чем они смогли исполнить свой отцовский долг. Их личное горе она претворила в общее страдание: ведь для любой матери и ее детей крайне тяжело лишиться кормильца-мужчины[45].

В подобных случаях Истир укрепляла понятия надлежащего мужского или женского поведения, ссылаясь на трагичность ситуации, когда этих целей достигнуть нельзя. Выражая в этот момент свое горе вместе с Истир, женщины демонстрировали, что они согласны с ее чувствами. Как в бытовом, так и в ритуальном контекстах горские евреи неоднократно говорили мне, что мужчины строят дома и зарабатывают деньги, чтобы их дети были сыты, в то время как женщины стремятся обеспечивать уют и заботу. Например, Довид, видный горско-еврейский бизнесмен средних лет, описал себя как образец поведения горско-еврейского мужчины. Он не позволил своей жене работать, хотя она имеет ученую степень по медицине, ибо она должна была заниматься домом. В частной беседе его жена Ханна призналась мне, что ей было нелегко оставить карьеру, однако «когда твой муж говорит, ты слушаешь его, даже если ты не согласна. Держишь язык за зубами. Делаешь то, что он тебе велит. Муж — глава семьи». Она рассказала мне это в качестве совета, полагая, что подобное поведение — залог успешного замужества.

Довид и Ханна утверждали, что женщина, работающая вне дома, «нечиста». Многие горско-еврейские мужчины говорили, что поддерживают право мужчины выставить жену на улицу, если она не заботится о себе — буквально, «позволяет себе утратить внешний вид», — или совершает сомнительные поступки, вроде прогулок в одиночку или развлечений с мужчинами не из круга ее родственников. Таким образом, оплакивать усопшую женщину, называя ее «чистой» — *tovtov* или *təmiz* на еврейско-татском, — означает признавать, что она виртуозно справлялась с домашним хозяйством, заботясь о себе и детях[46]. Женщины знают, что их поступки будут оцениваться после смерти. Например, принятая фраза, которую произносит *girjəsox,* обращаясь к жен-

45. Как рассказали горско-еврейские женщины, мужчины в селении не женятся на женщинах с детьми от предыдущих браков. Таким образом, если женщина решает уйти от своего мужа, она должна быть способна прожить самостоятельно либо покинуть селение, чтобы найти нового мужа.

46. Понятия чистоты и непорочности относятся к представлениям о чести и позоре, принятым в горско-еврейском обществе. См. об этом: Goluboff, Sascha L. (2007) *Wicked Woman: Mountain Jewish Folklore, Gossip and Female Agency*, неопубликованная рукопись.

щине, горюющей о потере тети, звучит как *Qodoj xoləty tovtovini təsinəmə* (Мы помним твою праведную — «чистую» — тетю). Подобное отношение также можно видеть на надгробных надписях. Прогуливаясь по кладбищу, я наткнулась на эпитафию, которая гласила:

> Мать моя, мать моя,
> Ты дала жизнь многим детям,
> Моя чистая мать.

Превознося добродетель правильного материнства, траурные обряды высвечивают моральные обязанности женщин и мужчин в горско-еврейском обществе.

Стараясь глубже проникнуть в понятие «горя» в беседе с Тырындж, я услышала от нее: «Те, кто не пережил горя (*dərd*), плакать не могут. Слова *girjəsox* воздействуют только на тех, кто потерял брата, сестру, родителей». Так, Истир рассказывала мне, что, когда она стенает об ушедшем брате женщины, она начинает обряд с фразы *Qodoj biror təsinəmə*. Она объяснила: «Допустим, твой чудесный и благородный брат умер. Я вне себя от горя, что такой человек, как твой брат, умер, потому что мои брат с сестрой тоже мертвы, так? Я как будто уподобляю твою боль своей». Для других горско-еврейских женщин *Qodoj biror təsinəmə* означает «Твой брат *(biror)* в моем сердце (*təsinəmə)*». Женщина, в свою очередь, тихо шепчет в ответ Истир: «*Təsinəmə*» («Я храню его/ее в сердце»). Люба, женщина лет тридцати, определила эту часть ритуала как «благодарность» *girjəsox* за «добрые слова, что она сказала о твоих усопших родственниках».

Значение слова *təsinəmə* восходит к сердцу, душе или груди. Это понятие остро переживается в ходе первых дней траура, когда женщины бьют и расцарапывают свою грудь в знак страдания — пример того, как эмоции испытываются и выражаются посредством тела. Делая еще шаг в исследовании этимологии, слово *qodoj* подразумевает, что «боль твоя охватывает меня», связывая таким образом воспоминание со страданием. И в самом деле, Истир поведала мне, что каждый ритуал она начинает с фразы *na dobugil boşit*, что означает «Не обижайся на то, как я буду плакать. Здесь матери без сыновей, сестры без братьев. Наша скорбь — твоя скорбь. Я разделяю твою скорбь напополам со своей». Есть соответствующее этому понятию еврейско-татское изре-

чение: *Dərdjurə vokurdə*, что переводится как «открыто говорить с другим о своем горе; разделять свою боль с кем-то еще».

Задача главной плакальщицы — вести с женщинами беседу об их личном горе (*dyndyrmiş soxdə*). Когда я спросила Тырындж, как *dərd* (горе) влияет на личность, она ответила: «Это подавляет личность, как морально, так и духовно». Соответственно, многие женщины, жестоко страдающие от скорби, не способны участвовать в ритуале плача должным образом. Старшие женщины, умеющие «выразить себя» («высказаться») и «красиво говорить», помогают этим несчастным в скорби, чтобы облегчить их горе через плач. Истир похвасталась передо мной, как «слезы изливаются подобно дождю», когда она поэтично описывает женские утраты. «Я говорю и затем украшаю [их страдания прекрасными словами]. И потому они рыдают. Всякий раз, когда я рассказываю о смерти одного человека, другой переживает подобное горе, а затем я вижу, как плачут уже три или четыре женщины». Она продолжала: «Ты должен заразить горем так, чтобы люди плакали. Это благое дело для того, кто умер, и для его жены, ибо успокаивает ее душу». Поэтому горские евреи, говоря об оплакивании, употребляют выражение *dərd keşirə* («постучаться в душу»).

В этот момент главная плакальщица горькими воспоминаниями об усопших объединяет женщин в сообщество скорби. Объединяя живых и мертвых, женщины вспоминают поступки покойного. Позже в беседе Люба вторила словам Истир: «Независимо от того, хотят [женщины] плакать или нет, они плачут. Их сердца сжимаются. Слезы льются сами собой. Это как если бы покойный стоял прямо перед ними. Как если бы мертвец восстал из могилы, в то время как женщины прислушиваются к речам *girjəsox*. Они плачут, ибо прекрасные речи *girjəsox* причиняют им боль».

Чтобы спровоцировать выражение этой боли, главная плакальщица старается заставить женщин пережить вновь тяжелые моменты. Она пробуждает индивидуальные воспоминания, чтобы сделать их коллективными. Такие призывы иногда обращаются к местным представлениям о социальной справедливости, описывая, что случается, когда женщины обманывают ожидания общины. В ходе одной из церемоний *girjə* Истир обращалась к двум женщинам в помещении — к Хово и ее невестке Соне. Истир рассказала, как Сона отказалась помочь дочери Хово Дине. Дина позвала Сону глубокой ночью, пожаловавшись на боли в груди, сказав, что ей нужно ехать в больницу. Истир напомнила женщинам, как Сона велела Дине подождать до утра. Однако к тому времени

Дина умерла от сердечного приступа. Ее дети обнаружили ее лежащей вниз лицом на полу гостиной. Год спустя Сонин сын Исиф скончался в Москве от передозировки наркотиков, и его тело было захоронено в Красной Слободе. Истир посмотрела на Хово, добавив: «Мы скорбели о Дине, а затем скорбели об Исифе. От той скорби пролилась кровь». Обратив взгляд на Сону, Истир промолвила: «Ты учинила кровопролитие. Кровь хлынула из этого разодранного места», напоминая, как близкие родственницы покойной царапали ногтями свои щеки, грудь и руки. Сона и Хово разразились громкими рыданиями, нанося удары по своим бедрам и груди в приступе горя, вызванного воспоминаниями о тех трудных днях.

Скорбь как вид действия может выступать носителем сложного и подчас противоречивого опыта катарсиса и упрека одновременно. Так религиозная практика *girjə* вплетается в сложные взаимоотношения со временем. Главная плакальщица побуждает женщин пережить их горе вновь, чтобы выплеснуть и таким образом утолить их чувство скорби. В таком сценарии скорбь заканчивается ритуалом плача; эта эмоция имеет начало и конец.

Например, когда я спросила Истир, не могла бы та помочь мне с транскрипцией записи ее ритуала, она, засомневавшись, ответила: «Слова следуют за словами; слова приходят сами по себе». Она имела в виду, что для нее было бы сложно припомнить, что именно она говорила, а потому она не могла бы (и не стала бы) повторять это (как и слушать это в записи). «Я не делаю этого вне времени. Я просто смотрю на человека, и слова приходят сами». Тырындж, комментируя, также высказала понимание того, что слова приходят к *girjəsox* как вдохновение: «Во время *girjə,* куда бы ни был направлен твой взгляд, ты видишь того, о котором сочиняешь [скорбную песнь]». В самом деле, хотя горские евреи и не препятствовали мне записывать и фотографировать обряд, они не хотели, чтобы я проигрывала записи у них дома, поскольку скорби отведено свое время и место. Они настаивали на том, что женщины должны выражать свое горе исключительно в ходе ритуала плача. В противном случае оно может их поглотить. Люба предупредила меня, чтобы я никогда не приносила такие записи в дом женщины в возрасте пятидесяти лет или старше. Это смотрелось бы так, как если бы я «била ее по ногам, сражала ее тем, что принесла эту запись в ее дом и предлагала ее прослушать»[47].

47. У Лии было видео с записью *cylə*, сделанное на кладбище, так что она могла разделить это событие со своими детьми в Нью-Йорке. Так что не все считают опасным воспроизводить в доме записанные траурные песнопения.

И все же постоянное воспроизведение тяжелых воспоминаний в ходе каждого траурного обряда создает у его участников впечатление непреходящего горя. Снова и снова они должны оживлять в памяти свои собственные потери, чтобы оказать поддержку родственникам. Опыт скорби всякий раз заново утверждает трагичность истории и современных реалий (горско-) еврейской диаспоры. Таким образом, скорбь кажется постоянной — ведь ритуалы плача совершаются множество раз в течение года. Чувство утраты, наравне с еврейскими религиозными праздниками, переживается циклично. Как будет видно ниже, колоссальные могильные плиты усиливают непреходящий характер горя.

Возвращение домой — для похорон и траура

Смерть приводит горских евреев назад в Красную Слободу. За три недели до дня Суруни женщины ходят из дома в дом, чтобы принять участие в *girjə* по недавно усопшим. В день Суруни люди поодиночке и целыми семьями ходят по трем кладбищам поселка, отыскивая могилы родственников-мужчин, и когда находят их, женщины в горе вскидывают руки и оплакивают покойного, вспоминая обстоятельства его смерти. Мужчины склоняются перед холодными мраморными камнями, тихо всхлипывая.

Кладбища в Красной Слободе напоминают те, что находятся в других горско-еврейских селениях на Кавказе: евреи здесь живут соседскими общинами и хоронят покойников на близлежащих холмах[48]. Самые старые надгробия в Красной Слободе датированы 1807 и 1814 годами и высечены из бутового камня «высотой примерно восемьдесят сантиметров, с эпитафией, вырезанной на лицевой стороне плиты»[49]. В конце XIX в. появились саркофаги и мавзолеи, выполненные из цельного камня, с изображением такого же рода эпитафий на иврите, повествующих о личности усопшего и обстоятельствах его смерти[50]. Сегодня чаще всего используются черные мраморные плиты высотой не менее шести футов, с высеченным изображением облика покойного. Иногда они выполнены из красного мрамора или в комбинации из двух материалов. Эпитафии написаны на русском, иврите или (гораздо реже) на еврейско-татском языках.

48. Khaimovich, Boris. “The Characteristic Features”, p. 74.
49. Ibid., p. 75.
50. Ibid., p. 76.

При осмотре кладбища летом 2004 года Моше, один из служителей местной синагоги, обратил внимание на могилы, отмеченные металлической Звездой Давида на высоком столбе. Написанные краской имена выветрились; эти пометки — напоминание о тех временах, когда горские евреи были слишком бедны, чтобы позволить себе установить хорошие надгробия. Он заметил:

> Здесь не осталось родственников, иначе они бы переделали это. Двадцать лет назад здесь жило очень много горских евреев. Пятьдесят лет назад надгробий из черного мрамора не было: люди боялись приобретать его, так как их могли арестовать. Если бы они купили его, власти спросили бы их: «*Откуда* у вас столько денег?» и «Где ты работаешь»? За это можно было провести лет семь в тюрьме. То же самое произошло бы, приобрети они хорошую машину. Сейчас же никто не задает вопросов.

Моше рассказывал, кто из похороненных здесь молодых людей умер от болезни, кто — в автокатастрофе или от передозировки наркотиков. Казалось, будто мы совершаем прогулку по городу мертвых: лица с надгробий как будто молча глядели на нас. Довид — бизнесмен, которого я цитировала выше, — утверждал, что, когда человек погибает в аварии, на его надгробии изображается его лицо с одной стороны и натуральной величины портрет в полный рост — с другой. Так, Моше указал на могильный камень из красного мрамора с полноразмерным портретным изображением мужчины в «гавайской» рубашке и шортах хаки. Моше объяснил, что мужчина играл в Москве в покер, проиграл пятнадцать тысяч долларов, отказался выплатить их и был застрелен. Юноша, похороненный рядом, был наркоманом, а мужчина в могиле напротив — умер от старости.

Несомненно, мертвые, как и живые, возвращаются сюда: родственники порой решают перевезти тело любимого человека в Красную Слободу и похоронить его здесь. Так было с Исифом (сыном Соны) и Мердехаем. Возвращая покойных на родину, люди превращают кладбище в Красной Слободе в средоточие траура, а также воссоединения семей, именно во время Суруни.

Слезы и кровь, проливаемые родственницами от горя, пачкают их одежду и орошают землю. Слезы и кровь фиксируют ту особую роль, которую выполняют женщины в поддержании,

определении и защите своей общины[51]. Плача и расцарапывая себя, они создают общность переживания, так как смерть одного члена общины вызывает скорбь об утратах, понесенных каждой женщиной. Удел одного становится уделом другого. Так родственники, семьи, все жители селения ощущают единство; плач связывает недавно умершего родственника со всеми деревенскими предками.

В день Суруни летом 2004 года я вместе с Шушен, тетей ее покойного мужа Мозол и с другими родственниками ехала на такси до первого кладбища. Наш путь лежал через толпы скорбящих к трем незаметным могилам. Там были похоронены Бенами (муж Шушен и племянник Мозол), Донил (отец Бенами) и Милко (мать Бенами и сестра Мозол). Мы разбрасывали красные гвоздики по земляным насыпям, в то время как Мозол опустилась на колени напротив одной из них, погрузив лицо в грязь. Затем она села, с испачканным землей, залитым слезами лицом, и затянула собственную скорбную песнь:

> Ох, мама, горе.
> Ох, Милко, [умершая] в страданиях…[как и] Бенами
> Я возила тебя в больницу [Милко],
> Не зная, что в этой больнице также страдала и умерла тетя Фрида.
> Ох, мать моя, ох, тетя моя.
> Ох, мать моя, ох, тетя моя.

Хотя Мозол сидела возле могил сестры, шурина и племянника, она упоминала мать и тетю, которые в свое время испытывали сходные страдания. В поминальном плаче боль одного является тяжким испытанием для другого. Другие женщины останавливались, чтобы коснуться могилы и затем поцеловать руку в знак уважения к покойному. Некоторые обращались к Мозол: *Təsənətə*, когда та стояла на коленях, и она отвечала им тем же, выражая сочувствие к их утратам. Позднее в разговоре Мозол спросила меня, плакала ли я, когда слушала ее скорбную песнь. Я ответила,

51. Важное значение ритуальных ролей горско-еврейских женщин в формировании идентичности сообщества схоже с ролью женщин в российской деревне: несмотря на подчиненное положение, статус женщин определялся их функциями воспроизводства и трансляции ценностей детям. См. Worobec, Christine D. “Death Ritual among Russian and Ukrainian Peasants; Linkages between the Living and the Dead”, in Stephen P. Frank and Mark D. Steinberg (eds) *Cultures in Flux: Lover-Class Values, Practices and Resistance in Late Imperial Russia*, pp. 11-33. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

что плакала. Проигнорировав мой вопрос о том, как она научилась вести *girjə*, она похвасталась: «...Каждый подходил ко мне. Вы видели?». В тот день кладбище было местом подтверждения горско-еврейской идентичности и личной гордости.

Взятый в более широком контексте, ритуал плача может также отсылать к утратам, которые селение понесло в результате внешней миграции. Община скорби отделена от прочих мест проживания горских евреев по всему миру, но вместе с тем тесно связана с ними. Хотя передвижение является существенным аспектом жизни горских евреев, оно может иметь свою цену, а именно смерть за границей в результате того, что некоторые считают искушениями и опасностями жизни в чужих городах. В таком случае *girjə* может быть также формой несогласия с решениями мужчин, которые те принимают в отношении своих семей[52].

Во время моего первого пребывания в поселении в феврале 2003 года я посетила похороны сына Сони, Исифа. Как и многих других молодых горско-еврейских мужчин, его отправили в Москву работать вместе с родственником. В Москве он умер от передозировки наркотиков, и семья забрала тело в Красную Слободу для погребения. В первый день траура родные собрались дома, а мать и бабушка вели ритуал плача до прибытия Истир. Облаченная в черное, Сона держала большой, взятый в раму портрет сына. Ее лицо было расцарапано. Всякий раз, подпрыгивая посреди комнаты и опускаясь на пол, она скрещивала на груди руки и била в грудь кулаками, повторяя: «*Xələfmə,...Birormə* [сын мой, брат мой]».

В какой-то момент Сона повернулась ко мне. Наклонившись, чтобы видеть мое лицо, она простонала: «Он был красивым, он был добрым». Я отвечала: «Да, он был прекрасным». «Он всегда раздавал [детям] конфеты»... Она умоляюще заглянула в мои глаза. Я начала плакать. Сона вскочила и с воем упала ничком на землю. Несколько молодых женщин кинулись к ней, помогая

52. См. исследования женских погребальных плачей: Crain, Mary M. (1991) "Poetics and Politics in the Ecuadorian Andes: Women's Narratives of Death and Devil Possession", *American Ethnologist* 18(1): 67-89; Seremetakis, C. Nadia (1991) *The Last Word: Women, Death and Divination in Inner Mani*. Chicago: Chicago University Press; Hegland, Mary (1998) "Flagellation and Fundamentalism: (Trans)Forming Meaning, Identity, and Gender through Pakistani Women's Rituals of Mourning", *American Ethnologist* 25(2): 240-266; Aggarwal, Ravina (2001) "At the Margins of Death: Ritual Space and the Politics of Location in an Indo-Himalayan Border Village", *American Ethnologist* 28(3): 549-573.

ей подняться, и дали ей воды. Женщина рядом со мной прошептала, что Сона «не сможет справиться с этим. Она убьет себя».

Сонин брат погиб в дорожной аварии, когда у него был бизнес в Москве. В своем плаче она соединила судьбы обоих мужчин. Оплакивая эти утраты, она, по сути, осуждала распределение гендерных ролей в поселке, в особенности то, как много мужчин оставляют здесь свои семьи ради заработка на чужбине. Ее родственницы сочувствовали ее положению, говоря о ее попытке исцелить боль самоубийством, хотя подобные действия обычно не одобряются местными и ортодоксальными еврейскими традициями.[53]

Полтора года спустя, в день Суруни, некоторые родственницы Сони и я навестили могилу Исифа. Сона и женщины собрались возле его портрета в полный рост. Она упала ниц на землю, простирая руки вверх, к портрету. Плакальщицы стенали о том, что он погиб, не успев жениться. Родственники рассказывали мне, что в последний год Сона так много плакала, что ее зрение испортилось.

Траурные ритуалы в селении формируют представления о надлежащем женском поведении и эмоциональности. Ламентации (ритуалы плача) рождают сопереживание, укрепляя родственные узы между женщинами перед лицом растущей горско-еврейской диаспоры. Даже при том, что Сона бросила вызов гендерной идеологии, выразив чувства, идущие вразрез с культурными ожиданиями, ее эмоциональные всплески в итоге укрепили понятие траура как именно женского занятия[54]. Однако траурные тексты в интернете оспаривают ту «естественную» связь между женщинами, обрядами смерти и ритуалами плача, которая так отчетливо видна в деревенской жизни. Так как интернет отчасти дистанцирован от повседневной социальности, выкладывание текстов предоставляет горским евреям возможность поставить под вопрос культурные обычаи, как это было бы невозможно в деревенской реальности.

53. Более подробно об иудейских предписаниях против самоубийств см. Rabinowitz, L., Cohn, H. and Elon, M. (2007) “Suicide”, in *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 19, pp. 295-297. Detroit: Macmillan Reference USA.

54. Больше о том, как плачи одновременно ограничивают и возвышают роль горско-еврейских женщин, см. Goluboff, Sascha L. (2008) “Patriarchy through Lamentation in Azerbaijan”, *American Ethnologist* 35(1): 81-94.

«Сочинения» girjə

Тексты плачей в Красной Слободе неразрывно связаны с их исполнением во время погребальных обрядов. Тем не менее текст может быть отделен от этой временной привязки к ритуалу. Сама Истир намекнула на такую возможность, когда я встретилась с ней, чтобы обсудить некоторые вопросы, возникшие после записи нашего первого интервью. Она начала нашу беседу с того, что сравнила *girjə* со школьным сочинением: «Это что-то, что ты просишь своих учеников написать». Я спросила в ответ: «А можно это также сравнить с поэзией?» — «Да, вполне. Так тоже можно сказать».

Опираясь на замечания Истир и на факт существования поэзии плача, как у Юсуфовой (см. выше), перейдем к тому, что можно назвать «сочинениями *girjə*» — текстам, прославляющим трагически убитых людей. Я сосредоточусь на двух циклах плачей, опубликованных на сайте горско-еврейского онлайн-центра. Один посвящен Зауру Гилалову, президенту Всемирного конгресса горских евреев (ВКГЕ), который был убит; другой — Виолете Хизгияевой и Гене Исакову, погибшим при взрыве смертника в Израиле. Переход от устной формы к письменной демонстрирует жизнестойкость и гибкость жанра. Хотя эти тексты повествуют о крови, слезах и общей судьбе, они потенциально могли бы преобразовать *girjə* и даже саму идентичность горских евреев. Хотя они были выложены в сеть, чтобы укрепить «базовые ценности, практики и идентичности», горские евреи могут также использовать интернет для выработки нового видения самих себя «как актеров на более широкой сцене»[55]. Далее я рассмотрю, каким образом онлайн-плачи ставят под вопрос идентичность горских евреев, основанную на тех «естественных» ассоциациях между этничностью, гендером и религиозностью, которые мы видели выше.

Заур Гилалов. В свои 29 лет Гилалов был успешным молодым бизнесменом, который, как и его отец, поддерживал культурные и социальные проекты горских евреев. В апреле 2004 года он планировал жениться, но был застрелен в марте на выходе из московского магазина, где только что заказал свадебный костюм. Эта трагедия стала отражением другой, произошедшей с его от-

55. Miller, Daniel and Slater, Don (2000) *The Internet: An Ethnographic Approach*, p. 10, 19. Oxford: Berg.

цом, который был убит в Москве семью годами ранее. Оба случая остались нераскрытыми, и многие полагали, что убийства были связаны с бизнесом мужчин[56]. Отца похоронили в Красной Слободе, Заур был погребен в Москве.

Статья Ольги Юсуфовой под названием «Две похожие судьбы» рассказывает, как безвременная кончина Заура напоминает судьбу ее деверя Яши[57]. Юсуфова пишет:

> Я бы не написала этих строк, если бы не видела горя и ужаса в глазах моих детей, услышавших об убийстве Заура.
>
> — Мама, Заура убили так же, как нашего любимого Яшу! Он был так молод! И может, его молодая невеста также ждала его накануне свадьбы?

Юсуфова проводит параллель между похоронами и свадьбой, которая весьма заметна в жизни селения. В продолжение она рассказывает, как впервые услышала о смерти Яши, когда была в Красной Слободе. В первый день Песаха (21 апреля, 1996) кто-то постучал в ее дверь в шесть утра. Это был один из сотрудников Яши:

> Он посмотрел на меня и сообщил, как бы извиняясь:
> — Яшу убили.
> В ужасе я смогла лишь закричать: «О Боже!»

Затем она вспоминает Нью-Йорк, 5 марта 2004 года, канун праздника Пурим. Она была на работе в местной русскоязычной газете, когда телефон зазвонил. Это был ее издатель:

> — Доброе утро. Я скоро приеду. Заура убили.
> В ужасе я смогла лишь закричать: «О Боже!» Я потеряла всякое чувство времени и подсознательно провела параллель между этими двумя судьбами, казавшимися столь похожими. В ту минуту мне показалось, что я вновь слышу новость о смерти Яши.

56. “Gilalov Shooting: 03/05/2004” [http://www.ncsj.org/AuxPages/030804Gilalov.html, доступ от 01.01.2008].

57. См.: http://www.juhuro.com/pages/zaurgilalov03124.html, доступ от 01.01.2008.

Рассказ Юсуфовой о том, как она впервые услышала об убийствах Яши и Заура, подобен *girjə* в Красной Слободе. Она также пересказывает историю исходя из собственного восприятия. По ходу дела она включает Заура в число своей родни, связывая судьбы двух людей: один был членом ее семьи, другого она видела «лишь однажды». Ее рассказ сам по себе заставляет читателей плакать вместе с ней:

> Это было в декабре, когда он [Заур] был в Америке. Синагога горских евреев широко распахнула свои двери для него... Он нес ответственность не только за свою семью и близких, но также и за свой народ, за большинство... За очень короткое время он внес колоссальный вклад в объединение и процветание народа горских евреев... Новости об убийстве Заура разнеслись в горско-еврейском сообществе с молниеносной скоростью. Люди собирались в синагоге, чтобы разделить свое горе. Было трудно смириться с этой горькой утратой.

Кончина Заура объединила горских евреев в международную общину скорби. В рассказе Юсуфовой нью-йоркская синагога стала местом массового *girjə*. Далее Юсуфова говорит, ссылаясь на эту практику:

> Светлана Арановна, хорошо знавшая Заура по его благотворительной деятельности, сказала со слезами на глазах: «Что за удар обрушился на него! Он был яркой искрой, которая осветила наш мир ненадолго, а затем покинула нас». Эти слова врезались мне в душу. Это были те же самые слова, что я сказала, когда убили Яшу. Прошли года, но я не могу оправиться от этой боли — боли утраты любимых и близких людей. Это словно вечное страдание в душе исступленной матери... Но Заур продолжает жить в сердце каждого... И еще долго родня и друзья Заура будут представлять его под свадебным навесом, как он того хотел.

Юсуфова подчеркивает, как много Заур работал над тем, чтобы поддержать идентичность горских евреев за пределами Красной Слободы. И само его убийство объединило в трауре все общины горских евреев, заставив их осознать не только свою пространственную разделенность, но и силу плача, объединяющего их в одну семью.

Второе эссе, посвященное Зауру, озаглавленное «Бог мой! Почему ты покинул меня?», первоначально было издано в «Кавказ-

ской газете» в Израиле[58]. Его автор, Мозол Рафаэль, признается, что она никогда не знала Заура, но слышала о нем от своего отца, который хвалил его добрые дела. Она мечтала написать и издать молитвенник на еврейско-татском со спонсорской помощью Заура. Статья построена как долгий плач. Рафаэль берет на себя роль *girjəsox*, говоря напрямую с умершим. Она начинает так:

> Невозможно найти слов утешения в эти горькие и скорбные дни. Мы плачем и горюем вместе с твоими любимыми, Заур!.. Ты хотел быть нашим защитником, предводителем горско-еврейского народа. Разве не так, Заур? Прости нас за то, что мы бессильны отомстить за твою разрушенную жизнь. Вместо празднования Пурима, вместо радостной свадьбы — горечь нашей потери, стенания *Voj* и слезы в наших глазах.

Далее она спрашивает: «Почему еврейская кровь может проливаться безнаказанно?» Подобно надгробным плачам в Красной Слободе, она упоминает социальную несправедливость, с которой связана смерть любимого человека. Вместе с тем, говоря лишь о *его* крови и не упоминая кровь, пролитую родственницами в скорби, Рафаэль представляет Заура как того, на ком держится идентичность горских евреев: идентичность, выходящая за пределы семьи и жизни селения. Смерть Заура объединила горских евреев в межнациональное сообщество, претендующее на значительное место в общей еврейской диаспоре.

Говоря о том, как она будет горевать, Рафаэль подкрепляет представление о горских евреях как о евреях: «Прости нас, что 8 марта, в Международный женский день, твои родные женщины стенают от горечи невосполнимой утраты. Прости нас всех за то, что мы не можем проститься с тобой, посетить твой дом и утешить твоих любимых». Поскольку она тоже не может выразить свое уважение лично, она планирует совершить паломничество в священный еврейский город Тверион, чтобы посетить могилы «наших праотцев»: «В пятницу я зажгу свечи в честь шаббата и пойду к гробнице рабби Акивы и помолюсь за тебя, Заурчик!» Как и Юсуфова, Рафаэль оплакивает смерть Заура как члена семьи, даже называя его уменьшительно-ласкательным именем. Но Рафаэль идет дальше, прочерчивая связь между оплакиванием Заура и образованием международного сообщества горских евреев,

58. См.: http://www.juhuro.com.pages/140304_xana.html, доступ от 01.01.2008.

основанным на иудаизме и национальной истории Израиля. Место оплакивания, которое она помещает в Израиль, кажется ей похожим на могилу Заура в Москве. Она связывает горских евреев в России с израильскими евреями, приравнивая судьбу Заура к судьбе прославленных еврейских праотцев на исторической родине.

Рафаэль продолжает устанавливать связи между горскими евреями, еврейской историей и иудаизмом, цитируя религиозные тексты, в особенности Мегилат Эстер (Книгу Есфирь) и псалмы Давида, и показывая тем самым, что безвременная кончина Заура причинила горе его семье и горским евреям по всему миру. Рафаэль преступает гендерные границы ортодоксальных религиозных предписаний иудаизма, поскольку предполагается, что только мужчинам дозволено читать письменные религиозные тексты в честь умершего. Такая трансформация гендерных оснований практики траура, как и объединение горских евреев с иудаизмом в целом, становится еще более заметной в статьях, написанных Робертом Азарьевым о Виолетте Хизгияевой и Гене Исакове.

Виолетта Хизгияева и Гена Исаков. Виолетта Хизгияева и Гена Исаков, двое горских евреев, живших в Хадере, Израиль, погибли в автобусе, который был взорван смертником. Постоянный сотрудник горско-еврейского онлайн-центра Роберт Азарьев, проживающий в Бруклине, написал две статьи об этом происшествии. В «Сорока днях вечности»[59] Азарьев описывает свою поездку в Хадеру на «сороковой день» (то есть *cylə*) после смерти Хизгияевой и Исакова:

> Здесь каждый говорил о трагедии, и участвовавшие в похоронах... говорили так, словно их сердца разбиты. Они говорили о Виолетте и Гене, о том, чего они не успели завершить. Они говорили о шоке, охватившем каждого, о том, как их тела предавали земле. Обмороки, рыдания, молитвы, проклятия — все это слилось в долгом отчаянном плаче — плаче скорби, боли от утраты и беспомощности».

Азарьев замечает, что «смерть этих невинных молодых людей потрясла небольшую общину горских евреев в Израиле». Плакальщицы сочли своим долгом в течение сорока дней траура «быть рядом, чтобы облегчить скорбь близких (как это написано в иудейском законе)». Сам Азарьев тоже испытывал потребность

59. См.: http://www.juhuro.com/pages/911/055.html, доступ от 01.01.2008.

посетить могилы молодых людей, «чтобы помолиться за их души, за всех нас, поскольку молитвы на могилах праведников возносятся прямо к Б-гу». В его интерпретации эти траурные практики связаны скорее с иудейским законом, чем с «традицией» горских евреев.

Будучи на кладбище, Азарьев использовал веб-сайт как место продолжения скорби и выражения чувств утраты и смятения. Его плач написан в тоне нравственного размышления, он указывает на несправедливости и взывает к воздаянию:

> Мать Гены не видит смысла в том, чтобы жить без своего сына... Его пятнадцатилетняя сестра горько рыдает, что было бы лучше, если бы она была в том автобусе, тогда бы он остался жив. Когда я думаю обо всем этом, я чувствую, что медленно схожу с ума... Бессмыслица. Жизнь может оборваться в любой момент, в любом месте — быть может, в автобусе, в лобби-баре отеля, на дискотеке или в университетском кафетерии. Это трагичное, непреодолимое осознание АБСУРДА.

В отличие от плакальщиц в Красной Слободе Азарьев выражает отношение между смертями отдельных людей и еврейским национальным и религиозным чувством. Он пишет: «Жизнь — это высшая ценность. Бог дал нам ее как дар и заповедал хранить и беречь ее». Описывая свое паломничество к Стене Плача в Иерусалиме, где он просил Бога помочь ему понять трагедии этого мира, он проводит символическую параллель между слезами горских евреев и слезами еврейского народа. Человек у Стены дал Азарьеву Библию, которая открылась на Второй книге Самуила, 1:14: «Скорблю о тебе, брат мой Ионафан». «Эти слова отозвались эхом в моей душе: “Я скорблю о вас, мои братья и сестры”. Пока правительство Израиля медлит с разрешением ситуации, наш народ будет умирать, и его кровь останется неотмщенной». Азарьев определенно верит, что будущее Израиля связано с судьбой Гены и Виолетты.

Смерть Виолетты тронула Азарьева сильнее всего. В статье «Думая вслух об этом»[60] он говорит о чудовищности этого «теракта» и о том, как смерть Виолетты, этой прекрасной двадцатилетней девушки из его родного города Дербента, повлияла на него лично. Принимая на себя роль плакальщика, он рассказывает,

60. См.: http://www.juhuro.com/pages/911/037.html, доступ от 01.01.2008.

что, услышав о происшествии, он «воздел свои глаза к небу и прошептал слова молитвы». Но затем, меняя гендерные роли, он признается, что, увидев фото Виолетты,

> ...едва мог писать, мои руки не слушались, когда предательские слезы катились по моим щекам, и жесткий ком встал у меня в горле... Наша иудейская вера говорит, что человеческие души не умирают, что они пребывают в том, что мы зовем «лучшим миром», где они видят все; что они проводят время с нами здесь, в грешном мире. Я хочу поговорить с Виолеттой, с ее бессмертной душой. Может быть, она слышит меня...»

И продолжает:

> Я читал, что ты старалась быть сильной и сдерживала свои слезы после смерти твоей бабушки. Всякий раз, когда я заходил на сайт *Juhuro.com* и смотрел на твое улыбающееся лицо, я не мог сдержать слез. Кажется, я не столь силен, но почему-то я не стыжусь этого. Говорят, что мужчины не плачут, но сгорают [болью от горя]. Я не знаю, что со мной происходит, но я чувствую себя так ужасно. Никто не прочитает *кадиш* над тобой, но я буду молиться за тебя, чтобы твоей душе стало светлей и спокойней.

Как и в случае с Соней, описанном выше, слезы могут быть знаком вызова общепринятым нормам. Азарьев признается, что он не может быть таким же сильным перед лицом смерти, какой некогда была Виолетта. Он восхищается силой ее духа и способностью преступать нормы связанного с гендером траурного плача. Он словно берет на себя роль плакальщика и плакальщицы одновременно, разрешая себе плакать и принося обет прочитать *кадиш* для Виолетты. Завершает он свой текст обещанием, что во время следующего путешествия в Израиль посетит кладбище и возложит руку на надгробный камень, под которым лежит «молодая еврейская героиня — Виолетта Даниловна Хизгияева».

Заключение

Горские евреи конструируют самосознание и свое отношение к миру через практики траура. Они используют свой опыт и дискурс скорби, чтобы наполнить жизнь смыслом. В селении плачи создают и укрепляют родственные связи, а в интернете эти пла-

чи расширяют родство, объединяя всех горских евреев в межнациональное сообщество с еврейским национальным государством Израиль в центре.

Проливая кровь и слезы во время *girjə*, горско-еврейские женщины берут на себя ответственность за создание и укрепление родственных связей, которые в итоге ведут к укреплению уз внутри селения, в противовес возрастающему наднациональному характеру жизни горских евреев. Хотя проявление женской эмоциональности во время ритуала плача подтверждает представление о женщинах как о прирожденных плакальщицах, каждую отдельную женщину он наделяет к тому же способностью выражать скорбь по-своему, давая ей некоторую свободу действия внутри прописанной гендерной идеологии. Перформативный аспект *girjə* определяет объем скорби, которую женщины могут выразить, ибо сам жанр прочно привязан ко времени и предполагает импровизацию, и женская скорбь с легкостью превращается в выражение вечного страдания еврейского народа и горских евреев, в частности.

Хотя онлайн-«сочинения» *girjə* используют характерные для селения метафоры крови, слез и судьбы, они трансформируют природу плачей и их ожидаемый результат. Письменная форма — вызов традиционным представлениям о том, как и где положено выражать скорбь. Текстовый характер этих плачей способен разрушать цикличную и ритуальную природу траура, кристаллизуя его в таком формате, который доступен скорбящей семье в любое время. Кроме того, эти «сочиненные» *girjə* написаны по-русски, а это говорит о том, что горские евреи видят себя частью русско-еврейской диаспоры. Таким образом, хотя авторы и пишут для таких же горских евреев, как они сами, их творчество доступно другим группам людей. Это ставит вопрос о характерных особенностях горско-еврейских метафор, встроенных в текст, и, соответственно, вызывает сомнения относительно степени отзывчивости, которую писатели могут ожидать от интернет-читателей.

Наконец, эти новые плачи оставляют пространство для скорби и плача и для мужчин. Благодаря этому скорбь может выйти за границы культурных ожиданий, что может привести к умалению традиционно важной роли женщин в утверждении горско-еврейского родства. Особенно важен в этом смысле тот факт, что онлайн-статьи концептуализируют горско-еврейскую идентичность как выходящую за пределы семьи и селения.

Интернет-авторы мыслят горско-еврейскую идентичность в более широком контексте. В результате онлайн-плачи создают

между религией и горско-еврейской культурой новые связи, наличие которых в селении не является очевидным. Горские евреи признают естественную связь между своими традициями и иудаизмом. Они отождествляют этническую и религиозную идентичность, поскольку осознают себя иудеями перед лицом своих соседей-азербайджанцев (мусульман). Но в международном контексте горским евреям приходится подтверждать свои религиозные традиции перед другими еврейскими общинами в диаспоре и в Израиле. Религия, а не этническая принадлежность является главным критерием принадлежности к еврейскому народу. Возможно, именно поэтому интернет-авторы чувствуют необходимость связать свои страдания со страданиями еврейского народа в целом[61].

В чем заключается смысл горско-еврейской идентичности, основанной на горе и страдании? Видимо, горские евреи будут продолжать использовать жанр плача как способ переживать жизненные драмы и во время странствий, как внутри Кавказа, так и за его пределами. И хотя горско-еврейский онлайн-центр предоставляет интернет-пользователям возможность познакомиться и с прочими сторонами жизни горских евреев — свадьбой, музыкой, историей и т.д. — смерть и погребение остаются основным способом самоидентификации. Быть может, необходимость оплакать прошлые потери поможет двигаться дальше, вдохновит людей найти новые смыслы, которые бы включили расширяющуюся сеть родственных связей в новые места и обстоятельства.

Перевод с английского Дарьи Блиновой

Библиография / References

Абрамов Х. Горские евреи Кубы. Хайфа, 2003.

Агарунов М. Еврейская община Азербайджана, октябрь 2010 [http://juhuro.com/pages/English/English_agarun.htm, доступ от 01.01.2008].

Агарунов Я.М., Агарунов М.Я. Татско(еврейско)-русский словарь. М.: Еврейский университет в Москве, 1997.

Дымшиц В. Горские евреи: история, этнография, культура. М.: DAAT, 1999.

Фрамеев И.И. Тат. Нальчик, 1991.

61. О параллелях с мусульманскими сетевыми ресурсами см.: Eickelman, Dale F. and Anderson, Jon W. (eds) (2003) *New Media in Muslim World*. Bloomington: Indiana University.

Abramov, Kh. (2003) *Gorskie evrei Kuby* [Mountain Jews of Cuba]. Khaifa.

Agarunov, Ia.M., Agarunov M.Ia. (1997) *Tatsko(evreisko)-russkii slovar'* [Jewish-Russian Dictionary]. M.: Evreiskii universitet v Moskve, 1997.

Agarunov, M. (2010) *Evreiskaia obshchina Azerbaidzhana* [Jewish Community of Azerbaijan], oktiabr' [http://juhuro.com/pages/English/English_agarun.htm].

Aggarwal, Ravina (2001) "At the Margins of Death: Ritual Space and the Politics of Location in an Indo-Himalayan Border Village", *American Ethnologist* 28(3).

Altschuler, Mordechai (1990) *The Jews of the Eastern Caucasus. The History of the Mountain Jews to the 19th Century*. BenZvi Institute & Magnes Press.

Altshuler, Mordechai (2002) "A History of the Mountain Jews", in *Mountain Jews: Customs and Daily Life in the Caucasus*. Jerusalem: Israel Museum.

Asad, Talal (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Axel, Brian Keith (2004) "The Context of Diaspora", *Cultural Anthropology* 19(1).

Boyarin, Jonathan and Boyarin, Daniel (2002) *Powers of Diaspora: Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Crain, Mary M. (1991) "Poetics and Politics in the Ecuadorian Andes: Women's Narratives of Death and Devil Possession", *American Ethnologist* 18(1).

Dymshits, V. (1999) *Gorskie evrei: istoriia, etnografiia, kul'tura* [Mountain Jews: History, Ethnography, Culture]. M.: DAAT, 1999.

Eickelman, Dale F. and Anderson, Jon W. (eds) (2003) *New Media in Muslim World*. Bloomington: Indiana University.

Frameev, I.I. (1991) *Tat*. Nal'chik, 1991.

Freud, Sigmund (1953) "Mourning and Melancholia", in Freud, Sigmund *Collected Papers, Volume IV*. London: Hogarth Press Ltd and Institute of Psycho-Analysis.

Goldberg, Harvey (2003) *Jewish Passages: Cycles of Jewish Life*. Berkley: University of California Press.

Goluboff, Sascha L. (2007) *Wicked Woman: Mountain Jewish Folklore, Gossip and Female Agency*, неопубликованная рукопись.

Goluboff, Sascha L. (2008) "Patriarchy through Lamentation in Azerbaijan", *American Ethnologist* 35(1).

Goluboff, Sash L. (2004) "Are They Jews or Asians? A Cautionary Tale about Mountain Jews", *Slavic Review* 63(1): 113-140.

Gupta, Akhil and Ferguson, James (1992) "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology* 7(1).

Hegland, Mary (1998) "Flagellation and Fundamentalism: (Trans)Forming Meaning, Identity, and Gender through Pakistani Women's Rituals of Mourning", *American Ethnologist* 25(2).

Khaimovich, Boris (2002) "The Characteristic Features of Caucasian Jewish Construction", in Mikdash-Shamailova, L. (ed.) *Mountain Jews*. Jerusalem: Israel Museum.

Kristeva, Julia (1991) *Strangers to Ourselves*, translated by Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.

Leavitt, John (1996) "Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions", *American Ethnologist* 15(3).

Levi, Andrey (2011) "Center and Diaspora: Jews in Late-Twentieth-Century Morocco", *City and Society* 13(2).

Lutz, Catherine A. and Abu-Lughod, Lila (eds) (1990) *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Metcalf, Peter (2001) "Global Disjuncture and the 'Sites' of Anthropology", *Cultural Anthropology* 16(2).

Mikdash-Shamailoa, Liya (2002) "Daily Life in the Caucasus", in Mikdash-Shamailova, L. (ed.) *Mountain Jews*. Jerusalem: Israel Museum.

Miller, Daniel and Slater, Don (2000) *The Internet: An Ethnographic Approach*. Oxford: Berg.

Rabinowitz, L., Cohn, H. and Elon, M. (2007) "Suicide", in *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 19, pp. 295-297. Detroit: Macmillan Reference USA.

Seremetakis, C. Nadia (1991) *The Last Word: Women, Death and Divination in Inner Mani*. Chicago: Chicago University Press.

Starr Sered, Susan (1992) *Women as Ritual Experts: The Religious Lives of Elderly Jewish Women in Jerusalem*. New York: Oxford University Press.

Steinberg, Mark D. (2002) *Proletarian Imagination: Self, Morality, and the Sacred in Russia, 1910–1925*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Tambiah, S. (1985) *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Tölölyan, Khachig (1996) "Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Movement", *Diaspora* 5(1).

Wellenkamp, Jane C. (1996) "Notions of Grief and Catharsis among the Toraja", American Ethnologist 15(3).

Werlbowsky, R. J. Zwi and Wigoder, Geoffrey (1965) *The Encyclopedia of Jewish Religion*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Wierzbicka, Anna (2004) "Emotion and Culture: Arguing with Martha Nussbaum", *Ethos* 31(4).

Wilson, Samuel M. and Peterson, Leighton C. (2002) "The Anthropology of Online Communities", *Annual Review of Anthropology* 31.

Worobec, Christine D. "Death Ritual among Russian and Ukrainian Peasants; Linkages between the Living and the Dead", in Stephen P. Frank and Mark D. Steinberg (eds) *Cultures in Flux: Lover-Class Values, Practices and Resistance in Late Imperial Russia*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.