

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/217-233

Научная статья

© Ю. О. Молчанова

СТРАТЕГИИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В РОДИТЕЛЬСКОЙ СЕМЬЕ В СВЕТЕ АКТУАЛИЗАЦИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ СРЕДИ ТАДЖИКОВ МОСКВЫ

Актуальность статьи обусловлена современными социальными процессами, характеризующимися интенсификацией мобильности населения, трансформацией идентичностей мигрантов и необходимостью реструктуризации их повседневной жизни в принимающем обществе. Все эти процессы не только воздействуют на мигрантское сообщество в новой для него стране, но и оказывают существенное влияние на культуру соотечественников в стране-доноре. Цель статьи — рассмотреть на примере таджиков Москвы, каким образом актуализация религиозной идентичности сказывается на пересмотре семейных устоев и родительского авторитета. Методами исследования послужили интервью с молодыми мигрантами, чья повседневность структурируется посредством религиозных практик (молитва, необходимость взятия омовения и т.п.). По итогам анализа мы выявили тенденции к переосмыслению родительского авторитета, непосредственно влияющие на взаимоотношения в семьях информантов. Обращение к религии нередко становится следствием необходимости выстраивания социальной реальности в новом контексте, а иногда и вовсе легитимирует эту необходимость. Также удалось реконструировать процесс выстраивания мигрантами коммуникативных сетей и создания религиозных сообществ с целью получения знаний об исламе, в результате чего родители перестают рассматриваться в качестве основных носителей религиозных знаний.

Ключевые слова: ислам, религиозные практики, родительский авторитет, идентичность, таджики, мигранты в Москве

Ссылка при цитировании: Молчанова Ю. О. Стратегии взаимодействия в родительской семье в свете актуализации религиозной идентичности среди таджиков Москвы // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 217–233.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/217-233

Original Article

© *Yulia Molchanova*

PARENTAL FAMILY INTERACTION STRATEGIES IN THE CONTEXT OF THE ACTUALIZATION OF RELIGIOUS IDENTITY AMONG TAJIKS IN MOSCOW

The intensification of migration, the transformation of identities and the need to restructure everyday life of migrants in the host society not only affect the migrant community, but also have a significant impact on the culture in the recipient country. The purpose of this article is to examine, using the example of Tajiks in Moscow, how the actualization of religious identity affects the revision of parental authority in the family. The research methods included interviews with young migrants whose everyday life is structured by religious practices (prayer, ablutions, etc.). The study revealed certain trends to redefine parental authority, which affect directly the relationships within the informants' families. The actualization of religious identity is often a consequence of constructing a social reality in a new context, and sometimes even legitimizes this need to do so. Communicative networks and religious communities created by migrants in order to acquire knowledge about Islam result in parents losing their role of the bearers of religious knowledge.

Keywords: *Islam, religious practices, parental authority, identity, Tajiks, migrants in Moscow*

Author Info: **Molchanova, Yulia O.** — Postgraduate student, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: volim9102@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3700-4737>

For citation: Molchanova, Yu. O. 2023. Parental Family Interaction Strategies in the Context of the Actualization of Religious Identity Among Tajiks in Moscow. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 217-233.

Введение

Ислам многолик и локально вариативен, что нередко заставляет специалистов уточнять, о каком именно исламе идет речь. Вслед за историком Т. Бауэром можно повторить, что характерными чертами исламского дискурса являются плюрализм и культура многозначности. В своем труде «Культура неоднозначности и плюрализма: к другому образу ислама» Бауэр прослеживает проявления и легитимацию неоднозначности (ambiguity) в языковых формах (роль поэзии в культуре), художественном творчестве (наделение форм многочисленными смыслами, главенство символа над означающим), правовой вариативности (*фикх*), различиях в религиозных практиках, представленных среди народов, исповедующих ислам (Бауэр 2020). Этот взгляд характерен не только для Бауэра: именно он вызывает дискуссии о том,

как изучать ислам и что именно делать объектом изучения в рамках антропологии ислама (Asad 1986). В подобной парадигме консерватизм, ригидность и ригоризм, которые так часто приписываются исламу, — явления модерности и урбанизации, а вовсе не примордиальные, сущностные характеристики ислама. В их же рамках актуализировалось значение индивидуализма, когда ориентации смещаются с интересов и ценностей коллектива на интересы и ценности индивида (Малгожата 2012). На наш взгляд в подобной ситуации все более актуальным становится рассмотрение ислама не только через систему и комплекс доктринально легитимированных постулатов, но и через призму реально воплощаемых ежедневных практик и нарративов среди мусульман (т.н. «Everyday Islam» (Schielke 2010)). С таким подходом мы можем эксплицировать гетерогенный характер мусульманских обществ, вариации моделей поведения, которые нередко зависят не только от социокультурных факторов, но и психологических особенностей индивида. То есть, по сути, «говорить» имеет право не только письменная традиция, но и живые люди, интернализирующие и воплощающие ее в практиках.

В исламской литературе уделяется особое место детско-родительским отношениям. Подчеркивается значимость уважения к родителям, даже если те — немусульмане. В то же время на родителях лежит колоссальная ответственность перед Аллахом, так как обязанности по воспитанию детей, согласно Корану и Сунне, лежат именно на них:

«О вы, которые уверовали! Остерегайтесь вместе с вашими семьями огня, топливом для которого служат люди и камни. К нему приставлены ангелы — суровые, сильные, которые не отступают от повелений Аллаха и выполняют то, что им велят» (Коран 1995: 6:66).

«Каждый из вас — пастырь, каждый из вас несет ответственность за свою паству: имам — пастырь и несет ответственность за свою паству; мужчина — пастырь своей семьи несет ответственность за свою паству; женщина — пастырь в доме своего мужа и несет ответственность за свою паству ... Каждый из вас — пастырь и каждый из вас несет ответственность за свою паству» (Ал-Бухари 1981: 88).

В хадисах можно найти недвусмысленные установки на подчинение, а также указания на необходимость снисходительно относиться к родителям, если те не заставляют своих детей совершать грех. Даже к родителям-беззаконникам доктринальные тексты призывают обращаться с должным почтением: их положено увещевать без грубости.

Для таджикской традиционной культуры семейные отношения остаются не менее значимым аспектом социальной реальности. По мнению О. Руа в Центральной Азии именно повседневные практики и интеракции в рамках семейно-родственных структур и традиций лежат в основе формирования этнических идентичностей (Roy 2000). В семье осуществляется не только легитимация социальных ролей и статусов, трансмиссия культурных кодов, но и выстраивание жизненных стратегий (Темкина 2006).

Цель данной статьи — показать трансформацию авторитета родителей под воздействием «индивидуализации» и рационализации религии в контексте возрастания значимости религиозной идентичности и религиозных практик в среде таджикских мигрантов. Эмпирическим материалом для статьи послужили интервью. Нужно ого-

вориться, что респонденты знакомы с исследователем уже не первый год, что обеспечивало доверие к ней информантов.

Методы исследования

Предлагаемое вниманию читателя исследование основывается на полевых материалах автора (ПМА), собранных в 2020–2021 гг. и представляющих собой полуструктурированные интервью. Также в ходе проведения исследования автор основывалась на анализе имеющейся в ее распоряжении литературы по проблемам семейно-родственных отношений у таджиков и ислама в Таджикистане; учитывались и общие работы по истории и антропологии ислама, актуальные для изучения религиозной ситуации в среде таджиков.

Информантами выступили молодые таджики (25–35 лет), проживающие в Москве. Живя в российской столице около 7–11 лет, они поддерживали коммуникативные связи с родственниками, живущими в Таджикистане, — как с помощью социальных сетей, так и периодически обосновываясь в Таджикистане на некоторый непродолжительный срок. Всего в ходе исследования были опрошены 7 человек, но в данной работе для демонстрации нарративов преимущественно использовался материал, полученный в ходе интервью с 2 респондентами: Иброхимом (33 года) и Мехроджем (35 лет). Имена информантов были изменены по их просьбам. Выбор информантов объясняется тем, что автор статьи с ними знакома уже много лет, благодаря чему между исследователем и информантами установились доверительные отношения.

Помимо этнического происхождения респондентов, их объединяет общая для них структура повседневности, упорядоченная с помощью религиозных практик (чтение намаза, необходимость «взятия омовения» и т. п.). Ислам не «вытесняется» в исключительно праздничную культуру, но становится структурным ядром выстраивания жизни во многих ее аспектах (досуг, профессиональные практики, коммуникативные стратегии и т. п.) и темпоральности. Другой важной особенностью информантов было то, что они не всю свою жизнь были практикующими мусульманами. Даже свое становление в ритуально-вероучительном пространстве ислама они описывают посредством нарративов, характерных скорее для неофитов (нарратив о «приходе» или «возвращении» в ислам), чем для укорененных в традиции мусульман. Все они описывали актуализацию роли религии в их жизни как результат длительных размышлений над смыслом их существования, их осознанный выбор.

Из 7 респондентов 3 отрицали принадлежность к какому-либо определенному мазхабу — исламской правовой школе. Один из 3 при этом отметил, что ближе всего ему именно ханбалитский мазхаб, в то время как для таджиков традиционно характерен ханафитский мазхаб. Еще 2 сказали о своей принадлежности к ханафитскому мазхабу, 2 затруднились с ответом.

Все информанты устроены в плане работы и жилья. У 4 из них есть высшее образование, полученное либо в РФ, либо в Республике Таджикистан, но ни один из них не работает по специальности.

Что касается семьи, то здесь можно выделить две стратегии, которые автор наблюдала в среде информантов: семья информанта (жена и дети) либо находится на его родине вместе с его родителями, пока он зарабатывает деньги в Москве,

либо же проживает вместе с ним. Родители респондентов при этом живут в Таджикистане и не планируют переезд в Москву. Среди родителей были как те, кто не выстраивает свою повседневность с помощью религиозных практик, «вытесняя» религиозные нормативы в ценностную (*адаб* и *ахляк*) и праздничную сферы жизни, так и те, кто совершал намаз 5 раз в день, осуществлял ритуальную рецитацию Корана и конституировал пространство повседневности в соответствии с религиозными практиками.

В одном случае автору статьи удалось пообщаться с отцом информанта. Несмотря на то, что он относил себя к числу мусульман, старался ежедневно молиться и читал религиозную литературу, религиозность своего сына он не одобрял и не приветствовал, опасаясь, что она приведет того к салафизму. По своим установкам отец этого информанта склонялся к паниранизму, видя в светской культуре ираноязычных народов и доисламском наследии иранцев подлинную культуру таджиков, которую нужно, по его мнению, сохранять и распространять. Показательно, что при общении он ссылаясь на «Книгу царей» («Шохнома» / «Шахнаме») Фирдоуси — эпос ираноязычных народов — гораздо чаще, чем на религиозную литературу.

В случае, когда жена и дети информантов жили с их, информантов, родителями, респонденты в интервью выказывали желание перевезти их в Москву, так как, по их мнению, в России «лучше образование» и больше возможностей, зарабатывающая деньги, поднять уровень жизни. Однако существенным минусом жизни их детей в Москве они считали «свободу нравов», царящую в столице. Впрочем, нередко можно услышать высказывания и о деградации нравственности в Таджикистане, представленную вестернизацией, «уподоблением европейцам» и отходом от исламских ценностей и норм. Среди жен информантов были как таджички, так и представительницы других этнических групп, в том числе русские (при этом все были мусульманками). Во втором случае жены жили в Москве со своими мужьями; свои семьи последние также создавали в России.

Особенность нашего исследования состоит в том, что все респонденты были мужчинами. По этой причине в рамках данной работы не раскрыт гендерный аспект проблемы: последствия, с которыми сталкиваются девушки и женщины в расширенной семье в случаях, когда они, вдруг, начинают соблюдать исламские нормы «слишком строго», или исповедовать, по мнению их родителей, «не традиционный ислам» (ПМА).

В ходе анализа и интерпретации полученных данных были привлечены не только источники по этнографии и антропологии, но и психологическая литература, освещающая сторону детско-родительских отношений. Такой выбор продиктован тем, что формирование идентичности (в т. ч. религиозной) происходит в условиях социального взаимодействия, где важна фигура Значимого Другого, в качестве которого выступают, как правило, родители индивидуума и/или взрослые, замещающие их фигуры. В ходе социализации индивидуум интернализирует практики, имеющие место в его семье, установки, демонстрируемые вербально и не вербально (интонация, эмоциональные реакции, замалчивание тех или иных тем и т. п.). Все это формирует не только идентичность индивидуума, но и образ обобщенного другого, отношение к миру, уровень тревожности, локусы контроля и тенденции находить экстернальный источник социального контроля (Кон 1984). Психология в этом плане может помочь в прояснении тенденций к пересмотру родительского авторитета

и, в частности, в желании находить иные источники нормативов. На это может влиять отсутствие или наличие доверия между родителем и ребенком, эмоциональная включенность значимых других в процесс взаимодействия с ребенком, наличие или отсутствие т. н. двойных посланий в семье (когда поведение родителя противоречит артикулируемым ценностям и правилам жизни), принятие ребенка и его эмоций значимым взрослым (*Голубева, Истратова 2022*).

Распределение власти в семейной системе таджиков в прошлом и настоящем

Изучение семьи у таджиков началось еще в XIX в. с присоединением Центральной Азии к Российской империи. О семейной структуре таджиков написано немало этнографической литературы еще со времен СССР. Тем не менее в рамках данного исследования хотелось бы остановиться именно на иерархии и власти в таджикской семье. Об этом в своих работах, посвященных теоморфизму главы семьи в традиционной таджикской культуре, а также связям концепции политического лидерства с иерархией в таджикской семье, подробно писал отечественный этнолог Р. Р. Рахимов (*Рахимов 2006; Рахимов 2007*).

По мнению исследователя, в наше время у таджиков главенствующую роль стала занимать малая семья, сохраняющая в себе «отголоски» тех времен, когда в основе общества лежала расширенная патриархальная семья. Таджикская семья в основе своей — патриархальная и патрилокальная социальная структура. О роли и значении отца (особенно старшего мужчины) может свидетельствовать уже тот факт, что современный лидер государства Средней Азии нередко «именуется отцом нации, в результате чего население такого государства уподобляется семейству» (*Рахимов 2007: 184*).

Начиная описание семейной структуры с неразделенной семьи, Р. Р. Рахимов, отмечал, что она основывалась на агнатном родстве. В рамках таджикской неразделенной семьи максимальной властью был наделен старший мужчина, именованный *калони хона, калонтари хона*. Семья при этом могла состоять из братьев, их жен, их детей и детей их детей. Рахимов пишет, что «молодые члены патриархальной семьи, подростки и дети были всецело подчинены авторитету старших, которые, в свою очередь, обычно повиновались главе общины. Домоправительницей была мать» (*Рахимов 2007: 185*). Таким образом, иерархия и властные отношения в таджикской семье имели возрастные и гендерные измерения. Неразделенная семья представляла собой коллектив, в рамках которого взаимодействовали люди разных возрастов, поколений и статусов. Рахимов упоминал случаи, когда в одной семье со старшими могли жить не только их женатые сыновья, но и женатые сыновья этих сыновей. Н. А. Кисляков приводит примеры, когда численность семьи в Вандже могла составлять от 20 до 54 человек (*Кисляков 1969*). Тем не менее и в случае неразделенной семьи, и в случае малой семьи, общим было то, что в выстраивании жизненных стратегий, в решении значительных жизненных вопросов доминировали решения старших родителей, которые буквально могли «управлять жизнями» своих взрослых детей и внуков:

«...Выразителем ее (семьи — прим. автора) единства выступали наделенные авторитетом, правами и властью престарелые родители, которые в каждом кон-

кретном случае могли одобрить или, наоборот, не одобрить то или иное поведение членов первичной ячейки. Поэтому малая семья в реализации своих идей и планов лишалась самостоятельности и независимости при выборе жизненного пути» (Рахимов 2007: 185).

Калони хона обладал привилегиями и был активным представителем семьи в социальных взаимодействиях. По сути, именно в его руках были как социальный, так и экономический капиталы и ресурсы. По мнению Рахимова, концентрация власти в руках старейшего мужчины легитимируется тем, что он смог построить семью и воспроизвести традицию, обладает опытом и знаниями. Раньше он считался выразителем и носителем культурной и социальной памяти, обычаев и традиций, благодаря его участию в обрядах и ритуалах обеспечивалась трансмиссия элементов культуры между поколениями.

В малой нукlearной семье, согласно Р. Р. Рахимову и другим исследователям, в системе статусов главенствующая роль отводится мужчине-отцу семейства (Рахимов 2007; Темкина 2006). Малая таджикская семья традиционно представляла собой систему и иерархию социальных ролей, отведенных каждому члену семьи. За мужчиной, как в советский период, так и в досоветские времена была закреплена роль главного актора в публичном пространстве (что не отменяло того, что в советский период женщина тоже была существенно включена в социальную сеть взаимодействий), также он ведал бюджетом семьи, обеспечивая семью всем необходимым; за женщиной закреплялась роль хранительницы «изнанки бытия» (по меткому выражению Г. С. Кнабе (Кнабе 1989)), устроительницы быта и повседневности, это было ее главной ролью и задачей даже, если она строила карьеру. В исследовании А. А. Темкиной такая модель выстраивания семейной иерархии называется «парадигмальной». Женщины-информанты говорили о том, что мужчина и старший занимают главенствующую роль (Темкина 2006), что совпадает и с результатами наших интервью, не относящихся к данному исследованию, в которых девушки и женщины говорили практически то же самое.

Рахимов отмечал, что установка на подчинение родителям имеет глубокие корни. Исследователь цитирует призывы почитать родителей не только из Корана, но из правовой и дидактической литературы (Сасанидский судебник, Кабуснаме). Родители выступали посредниками между детьми и Творцом, их власть базировалась на их обязанностях заботиться о своих детях: «концепция власти, основанной на обязанности кормить и содержать, обязывает... их (родителей) поступать с детьми так, как если бы с ними поступали их собственные родители» (Рахимов 2007: 189).

В качестве еще одного аспекта, где прослеживается объективация власти отца, у Рахимова отмечается необходимость мужчины-главы семьи «охранять женскую верность» (жены и дочерей). Эту тенденцию можно увидеть и в нынешнее время, когда в сторону семьи девушки, чье поведение и/или внешний вид, по мнению кого-либо не вписывается в гендерную нормативную модель, употребляется лексика, стигматизирующая ее отца/мужа (ПМА).

Возвращаясь же к роли семьи в религиозном образовании детей, стоит учесть, что именно за отцом закреплялась обязанность проведения большинства религиозных практик, именно отец «ведал также религиозной сферой жизни семейного образования» (Рахимов 2007: 191). Он же отвечал за соответствие жизни членов его семьи социокультурным и религиозным нормативам, молился за предков, тем самым

как бы смягчая их участь на том свете (*Рахимов 2007*). Что же касается решений, относящихся к семейной жизни детей, то здесь можно заметить актуализацию роли женской половины семьи. Так, например, выбор невесты в парадигмальной модели нередко (хоть и не всегда и не везде) зависел и продолжает зависеть от матери потенциального жениха (*Аминов, Чижова 2019*). При свадебных приготовлениях только после получения предварительного согласия стороны девушки ее семью посещали мужчины-сваты со стороны юноши (*Старостина 2021*).

Однако невозможно сказать, что детско-родительские отношения у таджиков — ригидная система, не подразумевающая вариативности и гибкости. О субъектности индивида, а также о выстраивании стратегий взаимодействия в рамках расширенной семьи в Средней Азии писал С. Н. Абашин в своей статье «Семья, родовая община и Тургунбой (о коллективе и личности в „традиционном“ обществе)» (*Абашин 2007*). Можно наблюдать и ситуации, когда члены семей выстраивают жизненные стратегии вопреки желаниям родителей и старших членов семьи. Миграция в данной ситуации нередко становится катализатором (а иногда и следствием) подобной не только физической, но и эмоциональной сепарации. Это происходит не только в рамках актуализации религиозного компонента идентичности, но и среди «светских» людей, для которых религия не занимает особого места в культуре повседневности (ПМА). Тем не менее, в данной статье мы будем ограничиваться случаями, когда религия становится своеобразным контекстом, а иногда и механизмом легитимации выстраивания «непарадигмальных» жизненных стратегий.

Исламские практики и индивидуализация религии в контексте миграции

Религиозным взглядам таджиков свои труды посвящали советские и российские антропологи, историки, рассматривая не только ислам и внеисламские коллективные представления сами по себе, в отрыве друг от друга, но и синтез культурных пластов. Среди них Т. С. Каландаров (*Каландаров 2016*), Р. Р. Рахимов (*Рахимов 2006*), Л. А. Чвырь (*Чвырь 2018*), М. Эткин (*Atkin 1992*), Ч. Блауэр (*Nourzhanov, Bleuer 2013*), К. Нуржанов (*Nourzhanov, Bleuer 2013*) и др.

Ислам суннитского толка играет существенную роль в формировании этнокультурной идентичности таджиков (*Atkin 1992*). До недавнего времени религиозная социализация в таджикском обществе во многом обеспечивалась в рамках семьи, института религиозного наставничества, религиозных образовательных учреждений. В Советское время религиозные практики были тесно связаны с домохозяйствами, что обеспечивало хоть какое-то сохранение религиозных идей в рамках семьи (См.: *Nourzhanov, Bleuer 2013: 231–276*). В контексте семьи происходила трансляция исламских обрядов жизненного цикла, связанных с рождением, взрослением, созданием семьи и смертью.

Сейчас же мы можем наблюдать «индивидуализацию» (*Олимова 2006*) религиозных практик, случаи религиозной ресоциализации или даже альтернативы, когда индивид буквально восстает против тех религиозных практик и идей, которые он наблюдал в своей семье, считая, что они либо вовсе не соответствуют Сунне, либо же проводятся с искажениями и ошибками. Этот процесс в некоторых случаях может напоминать процесс полноценной религиозной конверсии, однако здесь все же ста-

вить знак равенства было бы опрометчивым решением. В качестве реакции индивид может начать выстраивать религиозные практики на основе того, что он постигает посредством самостоятельного чтения книг, статей, прослушивания лекций, просмотра видеороликов как с проповедями религиозных таджикских лидеров, так и с переводами ответов *улемов* из арабских стран, а также их *фатв*¹. В интернете можно без труда найти случаи споров об *акыде* (вероубеждении), *фикхе* (исламское право) и других аспектах исламской религии, в рамках которых оппоненты приводят *далилы* (аргументы, доказательства) из Корана, Сунны, текстов богословов, *тафсира* и т. п., подкрепляя свои аргументы интернет-ссылками.

Однако подобная самостоятельность часто не нивелирует значение социальных связей в жизни индивидуумов с актуализирующейся религиозной идентичностью. Нередко на индивидов влияют их друзья, знакомые, окружение, обилие информации, которое формируется уже после приезда в принимающую страну. В рамках первоначального «неофитского эффекта», который нередко следует на первых порах актуализации религиозного компонента идентичности, могут формироваться тенденции к своеобразному реформизму ислама. В отличие от модернистов, которые направляют свой взор на будущее, соответствие современному времени и условиям, реформисты просалафитского толка, напротив, обращаются к прошлому, чтобы «очистить» ислам как от наслоений доисламских реликтов и внеисламских поверий (магия, суеверия, народные традиции и т. п.), так и от *бидъа* — нововведений в религии, которые с точки зрения сторонников этого типа реформизма не дозволены вообще. Обосновывая свою позицию, они приводят хадисы и аяты из Корана, выдержки из *тафсира* (толкования Корана).

Между тем М. Эткин (Muriel Atkin) — историк, специалист по Центральной Азии — утверждает, что для большинства представителей центральноазиатских обществ быть мусульманином и быть представителем локальных этносов — два взаимосвязанных компонента самосознания (Atkin 1992). Ислам в подобной парадигме мыслится как неотъемлемая часть традиционной культуры и средство легитимации многих социокультурных процессов, в том числе — восприятия традиций, имеющих в своей основе до- и внеисламское происхождение. Так, в книге «Таджикистан: политическая и социальная история» («Tajikistan: A Political and Social History»), в главе, посвященной роли ислама в социальной жизни и политике Республики Таджикистан, К. Нуржанов и Ч. Блауэр (Nourzhanov K., Bleuer Ch.) пишут: «Даже повседневная жизнь таджиков по большей мере детерминирована совокупностью верований, которые считаются мусульманскими. В действительности, большая часть из них имеет корни в древних культурах плодородия и различного рода агрикультурных обрядах, о существовании которых свидетельствует процветающий институт шаманства» (Nourzhanov, Bleuer 2013: 236).

Это утверждение во многом перекликается с исследованиями Л. А. Чвырь, которая описывала, каким образом жители Средней Азии «исламизируют» традиции, берущие начало в зороастризме, тем самым «переплавляя» их в синтез ислама, шаманизма и зороастрийских реликтов (Чвырь 2018). При этом отказ от исламской религии рассматривается как отказ от родных традиций. Так, автору данной статьи доводилось общаться с информантами, которые считали, что невозможно быть одновременно таджиком и немусульманином. Добровольный отказ от рели-

¹ Фатвы, фетвы — постановления исламских ученых-богословов по тем или иным вопросам.

гии или ее смена рассматривались ими как добровольный отказ от этнического происхождения, причем лояльность этнической группе, отношение к традициям и исторической памяти своего народа таджика-немусульманина не играли роли, информант будто «исключал» такого человека из этнической общности: «*Он для меня уже не таджик*» (ПМА).

Это невольно наводит на мысли о механизмах конструирования этнических общностей с помощью систем включения индивидов в их границы и исключения из них, описанных Ф. Бартом (*Барт* 2006), а также о роли религии в качестве интеграционного средства. Интересно, что при общении с нерелигиозными таджикскими информантами автор данных строк обнаруживала, что средством включения/исключения для них не редко являются язык, происхождение от отца-таджика и таджикское гражданство. Один информант, описывая своего друга, говорил, что *на самом деле* тот — этнический узбек, что никак не мешало информанту через несколько минут говорить о нем уже снова как о таджике. И причиной этому было то, что тот родился в Таджикистане и свободно говорил на таджикском языке, владея при этом узбекским. Здесь можно заметить проблему демаркации между этнической идентичностью и национальной, что лишний раз маркирует отсутствие универсальной эвристичности западных концепций.

Правительство Таджикистана пытается держать ислам «под контролем», формируя с помощью дискурсивных практик образ «правильного» или «традиционного» ислама, ассоциируемого на территории Средней Азии с накшбандийским тарикатом, а также суннизмом ханафитского мазхаба с его кажущейся гибкостью в сравнении с другими мазхабами. В дискурсивных практиках, относящихся к ценностям таджикского народа, со стороны власти нередко можно наблюдать реактуализацию такого образа культурной памяти таджиков, как имам Абу Ханифа (Имам Аъзам, «Величайший Имам» — правовед, основатель одного из суннитских мазхабов).

Контроль над религиозностью не случайно прослеживается в политической сфере Республики, так как «не традиционный» ислам (под которым в наше время обычно подразумевают салафизм) с его политическим зарядом рассматривается политическими элитами современного Таджикистана не только как потенциально конкурентоспособная идеология, но и как «симптом» радикализации молодого поколения Республики. Политический ислам на территории Центральной Азии, в общем и целом, не рассматривается как нечто легитимное и невраждебное по отношению к сложившемуся нынешнему социополитическому порядку (*Халид* 2010). Для Таджикистана это также актуально в связи с радикализацией трудовых мигрантов, печальным опытом гражданской войны и соседством с Афганистаном.

Между тем, таджикская молодежь, буквально неся «бремя» своеобразного неофизма, обеспеченного идеологическим отчуждением религии в СССР и постсоветским доступом к религиозной информации, иногда выбирает ислам как основу выстраивания не только культуры повседневности, но и как идеологическое «полотно», при помощи которого в перспективе можно «выткать» и политическую культуру.

Однако история политизации ислама и исламизации политики на территории Средней Азии в частности Таджикистана начинается не с распада Советского союза, а уходит корнями в Советское время, особенно в 1980-е годы, когда наблюдались как ревитализация и актуализация религиозных практик и нарративов, так и выработка политических дискурсивных практик, в основе которых лежала апел-

ляция к исламским ценностям. Примером здесь может выступать ПИВТ — партия исламского возрождения Таджикистана, которая функционировала с 80-х гг. XX в., а ныне запрещена на территории Республики (Nourzhanov, Bleuer 2013). В результате последнего появляется своеобразная ситуация, когда сам же ислам буквально «исламизируется», как об этом писал Т. Бауэр, а повседневность мусульманина полностью «пропитывается» сакральностью: любое действие, вплоть до входа в ванную (как в «нечистое» пространство), освящается с помощью *дуа* (*дуо*) и совершается исключительно по сунне, а любое политическое решение, регламентирующее тот или иной аспект жизни, может рассматриваться с позиции его соответствия «шариату» (другой вопрос, — можно ли называть «шариатом» то, что им обозначают в подобной ситуации).

Ислам суннитского толка выстраивает культурные границы, конструируя наднациональную идентичность таджиков. В подобной парадигме социальная солидарность конструируется не на основе этничности, а на основе принадлежности «правильному» течению в исламе. Так, для моих информантов при завязывании профессиональных или приятельских отношений религия их товарища не имела значения, для них была важна только сама возможность не пропускать время намаза из-за работы. Хотя, конечно же, по их мнению, было бы прекрасно работать среди мусульман (ПМА). Однако когда речь касалась выстраивания более глубоких дружеских или семейных отношений, основным критерием выступало «правильное вероубеждение» их близкого друга или их супруги. Для них мало значения имела этничность жены, язык, на котором будут разговаривать их дети. Основной упор делался на «*правильное воспитание в свете Корана и Сунны*» (И., 33 года). Интересно, что ни один из моих информантов не собирался возвращаться в Таджикистан на постоянное место жительства, так как «там невозможно соблюдать ислам» (И., 33). Под соблюдением ислама подразумеваются не только и даже не столько чтение намаза (так как с этим информанты проблем в Таджикистане не видели), сколько практики, касающиеся внешнего вида мусульманина: наличие бороды в случае молодых людей и ведение активной социальной деятельности с возможностью ношения хиджаба в случае девушек (со слов информантов-мужчин).

Степень лояльности к межнациональным бракам нередко становится камнем преткновения между поколением моих респондентов и их родителями. Четверо из моих информантов либо женаты, либо были женаты на женщинах нетаджикского происхождения. Двое из них развелись. Один (И., 33 года) вступил в повторный брак с таджичкой, потому что «отец посоветовал». На вопрос «настаивали ли его родители на разводе с первой женой», информант ответил, что родители не одобряли подобный брак, но не настаивали на разводе. Развод состоялся по причинам, относящимся скорее к бытовым вопросам. Однако во время первого брака пару раз он слышал предложение от матери взять вторую жену: «Для нас, говорят. Ты там, она с нами — здесь» (И., 33 года).

Тем не менее, по словам информанта, они приняли его отказ, так как видели его твердое намерение жить с одной женой. Для родителей Иброхима парадоксальным образом жена его сына была «слишком религиозной». Все это в совокупности, в глазах его родных, приводило к неспособности девушки «влиться» в их общество. «Она не знает, как у нас принято» — один из главных аргументов его отца в пользу того, что нужно «жениться на своих». По мнению отца этого информанта, идеальное знание

исламского этикета и соблюдение религиозных догматов совершенно не тождественны соответствию таджикскому этикету и знанию культурных особенностей. Для него этническая культура — это орнамент повседневной жизни, который у каждого народа свой и который, как правило, «стирается» при соблюдении исключительно Корана и Сунны (ПМА). Здесь еще интересно отметить, что Иброхим, с чьим отцом удалось побеседовать автору статьи, поставил своих родителей перед фактом уже состоявшегося брака, хотя до этого, по его словам, высказывал им свое намерение как можно быстрее жениться. «Они говорили: „ну, приезжай, женим тебя здесь“, но я не этого хотел. Мне не нужна была традиционная свадьба с музыкой и танцами» (И., 33 года).

Примерно о том же говорили остальные 3 информанта. Их родители уделяли внимание этническому происхождению супругов сыновей больше внимания, чем сами сыновья. Для всех 4 информантов же была важна именно добродетельность и религиозность их жен. Двое из них выразили желание, чтобы жена была нацелена на религиозное образование, что, по мнению одного из них, не очень характерно для таджичек: «Наши девушки, как бы это сказать, не очень в этом плане, не развиваются что ли, не читают» (М., 35 лет). Однако здесь нужно подчеркнуть, что подобные конфликты между родителями и детьми, решившими связать свою судьбу с представительницами других народов, как правило, не вечны и далеко не всегда разрешаются не в пользу девушек. Так, родители Мехроджа в итоге приняли его русскую жену-мусульманку.

Религиозное образование и выстраивание рутинизации повседневности с помощью религиозных практик — отдельная тема, заслуживающая внимания. Как было уже сказано выше, обычно трансмиссия религиозных идей происходила в рамках семьи, а также в религиозных образовательных заведениях, в рамках института религиозного наставничества. Нам было интересно выяснить, какие стратегии выстраивали информанты для получения религиозных знаний, если семья не способствовала религиозному образованию.

В случае одного из моих информантов родительские установки, которые транслировались в семье его родителями, были направлены на формирование ценности академического знания и его доминирования. Его отец — кандидат экономических наук — будучи очень образованным и начитанным человеком, всячески пытался сформировать нацеленность своих детей именно на получение высшего образования: «Мой отец светский человек, коммунист как бы. Он мне говорил: „Мне от вас не нужен намаз, не нужна борода и пост. Учитесь!“ (И., 33 года). Он принципиально старался женить своих сыновей (которых, с учетом моего информанта было четверо) на девушках из образованных семей и настаивал на том, чтобы его невестки получали высшее образование. Однако, помимо валидации образования, он настаивал и на соблюдении „исконно таджикских традиций“, которые проявлялись, на его взгляд, в том числе в том, что его невестки должны были носить традиционную таджикскую одежду (*эзор*), лишь частично покрывая голову (*руймол*), и не должны были давать своим детям „арабские“ имена. По словам информанта, его отец начал молиться только недавно, до этого молясь непостоянно: „Это сейчас он начал читать о религии, много узнавать, раньше такого не было» (И., 33 года). На мой вопрос, какими же тогда источниками респондент пользуется, чтобы получать информацию об исламе, он ответил, что это интернет, самостоятельное чтение книг, прослушивание лекций об *акыде* и *фикхе*. Семья в этот круг не входила. В его случае семья, как

традиционный институт религиозной индоктринации, не просто перестает играть роль, а вовсе никогда значительной роли не играла.

У второго информанта (М., 35 лет) родители также не являются источниками знаний об исламе. Однако так было не всегда. По его сообщению, в детстве его родные много рассказывали об исламе, но, как потом оказалось, это был скорее симбиоз традиций и суфизма, который, по мнению информанта, ничего общего с подлинным исламом не имеет. Приехав в Москву, он стал больше интересоваться исламом, сам научился читать и писать по-арабски, чтобы читать Коран по всем правилам (*тадж-вид*). Мехродж говорит, что он не придерживается строго никакого мазхаба, следуя лишь за *далилом* («доводом») из Корана и Сунны, в то время, как «там» (т.е. в Таджикистане) принят ханафитский мазхаб.

Однако в его ситуации родители — верующие люди и поэтому с охотой принимают все, что он им сам говорит: «Моя мама, сестра покрылись, потому что я им объяснил, что хиджаб в исламе важен. Это даже не сунна, это фард (обязанность)». Таким образом, Мехродж, самостоятельно выстраивая религиозные практики, непосредственным образом влияет на родительскую семью. По его мнению, его русскую жену (мусульманку) приняли именно потому, что он объяснил, что в исламе этническая нетерпимость строго запрещена: «Посланник Аллаха (aleyхи салом)¹ запрещал национализм, есть хадисы, которые запрещают это» (М., 35 лет).

При этом, в случае моих информантов, значение этничности полностью не отрицается, оно легитимируется нарративами об инкорпорированности ислама в таджикскую культуру, их органическом синтезе с одной стороны, и занимает как бы менее важное положение по сравнению с наднациональной (цивилизационной) идентичностью, которая основывается на концепции *уммы* — общины мусульман. Исламские нарративы о братстве легитимируют и конструируют для информантов метаобщность, в рамках которой брат — это человек, который разделяет правильную *акыду*, «ахл ас-Сунна валь-джамаа».

Важно отметить, что в данном случае религия информантов рационализована и нередко в их дискурсивных практиках рациональность и доминанта «довода» (*далила*) противопоставляется «нерациональному», «искаженному исламу», основанному на традициях. Родители, как носители и трансляторы идей, не подкрепленных *далилами*, часто рассматриваются в качестве менее сведущих в этих вопросах. Их авторитет переосмысливается в соответствии с их уровнем обладания знаниями о «правильной» *акыде*, открытости кораническому знанию и восприятию текстов из Сунны: «В тех случаях, когда мои родители не принимают довод из Корана и Сунны, я им просто перестаю что-либо доказывать, оставляю как бы на волю Аллаха» (И., 33 года).

Заключение

Индивидуализация религии, когда респондент самостоятельно ищет информацию об исламе, структурирование повседневности и ее рутинизация с помощью религиозных практик, выстраивание идентификационных стратегий на основе религии, а не на основе этничности, — все это влияет на идейные трансформации в семьях информантов, способствуя своеобразной сепарации информантов от их родительской семьи. На-

¹ «Мир ему» — формула, которую произносят мусульмане при упоминании пророка Мухаммеда. В таджикском варианте арабское слово *салам* («мир») произносится как *салом*.

чинает переосмысляться родительский авторитет, родители иногда начинают рассматриваться как несведущие в вопросах религии, а то и вовсе враждебные по отношению к ней. Также в подобной парадигме значительными становятся т.н. «фигуры воспоминания» мусульманских богословов, которым приписывается таджикское происхождение, легитимирующие вклад таджиков в исламскую интеллектуальную культуру:

«Многие ученые ислама... они были таджиками, наши люди всегда были верующими. Такие как Бухари, ат-Тирмизи, имам Аззам (Абу Ханифа — основатель одного из исламских мазхабов (правовых школ)) — они были таджиками» (М., 35 лет). Таким образом, переориентация с религиозных практик, заданных семьей или, напротив, вытесняемых в семье, на те практики, которые информант «открывает» или переосмысляет самостоятельно, рассматриваются как возвращение к подлинному исламу, к тому, что, по мнению информантов, было буквально украдено у таджиков за годы атеистической пропаганды.

Родительский авторитет, который поддерживается социально распространенными представлениями, согласно которым родители всегда хотят счастья своим детям, так же в подобной парадигме начинает анализироваться и подвергаться сомнениям. В ситуации, когда дети выбирают «другой» ислам (по выражению отца Иброхима), между поколениями происходит конфликт представлений о счастье. Для «светских» отцов и матерей нередко соблюдение религиозных практик их детьми видится нерациональным помещением себя в рамки, а также попыткой оспорить знания и авторитет старших членов семей. «Они думают, что умнее нас», — то, что автор статьи слышала от отца информанта.

В то же время информанты отмечали, что жить уже иначе не могут, так как боятся огня ада; поклонение — то, что является их смыслом жизни и делает ее осмысленной и полной. Они не могут пойти против заветов религии. С их точки зрения, соблюдение религиозных практик, отращивание бороды, необходимость читать намаз даже в рабочее время — это не вопрос показной демонстрации религиозности, а значит, не вопрос выбора и уж точно не попытка унижить родных, а обязанность мусульманина, через которую нельзя переступить. Эти конфликты приобретали для каждого информанта свои обороты: в лучшем случае они получали поддержку со стороны своей родни и понимание, а также неподдельный интерес к полученным религиозным знаниям. В худшем случае информанты встречались с непониманием, отчуждением, а то и вовсе с демонстрацией разочарования со стороны своих отцов и родственников (интересно, что в этой ситуации матери описывались информантами как более понимающие родительские фигуры). Иногда подобные конфликты не заканчивались, а лишь утихали на время, чтобы периодически давать о себе знать в том или ином виде.

Здесь интересны причины, почему тот или иной индивид, попадая в ситуацию неоднозначности, в которую погружаются мигранты в принимающем сообществе, из «меню идентичностей» выбирает религиозность, при которой главную роль играет *довод*, ведь все мои информанты стали религиозными именно в Москве. П. Бурдые писал о том, что появление современных религий своими корнями упиралось в дихотомию между городом и деревней. Деревенский образ жизни, который зависит от природы, зависимость сельского труда от времени и сезонности, не способствовали рационализации религии (Бурдые 2005). В то время как городской труд, не зависящий от упомянутых выше категорий, высвобождая время для становления

интеллектуального труда и все большей индивидуализации, способствует рационализации религиозных идей, их реинтерпретации и все большей актуализации рациональности в религиозном. Индустриализация, дифференциация труда и урбанизация, приводящие к индивидуализации и редукции коллективистских тенденций, парадоксальным образом, способствуют выбору в пользу более четкого, но более «рационального» ислама, основывающегося на строгом следовании преданию (хадисам) и Корану. Характерно, что в рамках такого подхода даже при интерпретации Корана предпочтение отдается явному (*захир*) перед аллегорическим, скрытым смыслом (*батин*). Это влияет и на то, что проявление духовности выражается больше в религиозных практиках, «визуализации обрядов» (Каландаров 2016).

Возможно, это можно объяснить и потребностью в т.н. «онтологической безопасности» в терминах Э. Гидденса, заключающейся в автономности «человеческой деятельности в рамках предсказуемой рутины социальных действий и взаимодействий» (Гидденс 2005: 116), в психологической потребности выстраивать заново повседневность в миграционном контексте. Наличие ясных правил необходимо психологически для ориентации в социальном пространстве и для формирования собственной идентичности, которая привносит ясность в понимание своего места в мире. И именно религия для многих мигрантов становится источником этих правил, когда семейные установки по тем или иным причинам не могут удовлетворить потребность в определенности и ориентирах.

Источники и материалы

- Коран 1995 — Коран / Пер. с араб. и коммент. М.-Н. Османова. М.: Ладомир, Восточная литература, 1995. 582 с.
- Ал-Бухари 1981 — Ал-Бухари, Абу Абдуллах. Сахих / пер. Ф. О. Нофала. Т. 3. Бейрут: Дар ал-фикр лит-тибаа, 1981. 235 с.

Научная литература

- Абаишин С. Семья, родовая община и Тургунбой (о коллективе и о личности в «традиционном обществе») // АБ-60. Сборник статей к 60-летию Альберта Кашфуллоевича Байбурина. СПб.: Издательство ЕУСПб, 2007. С. 89–104.
- Аминов Ф. Ш., Чижова А. А. Современный свадебный обряд в Пенджикенте (Таджикистан) // Кунсткамера. 2019. № 2 (4). С. 7–16. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2019-2\(4\)-7-15](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2019-2(4)-7-15)
- Асад Т. Идея антропологии ислама // Islamology. 2017. Т. 7. № 1. С. 42–60. <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.07.1.02>
- Барт Ф. Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий/ Пер. с англ. И. Пильщикова. М.: «Новое издательство», 2006. 200 с.
- Бауэр Т. Культура неоднозначности и плюрализма: к другому образу ислама / Т. Бауэр; пер. с нем. И. Г. Соколовской. М.; Берлин: Директмедиа Паблишинг, 2020. 400 с.
- Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики / Пер. с фр.; отв. ред. перевода, сост. и послесл. Н. А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. 576 с.
- Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации / Пер. с англ. И. Тюриной. М.: Академический Проект, 2005. 528 с.
- Голубева Е. В., Истратова О. Н. Эмоциональное отвержение ребенка родителями. Причины и последствия. Москва: ИНФРА-М, 2022. 186 с.
- Каландаров Т. С. К проблеме антропологического изучения ислама в Средней Азии // Вестник антропологии. 2016. № 2 (34). С. 152–166.

- Кисляков Н. А. Очерки по истории брака у народов средней Азии и Казахстана. Ленинград: Наука. 1969. 241 с.
- Кнабе Г. С. Диалектика повседневности // Вопросы философии. 1989. № 5. С. 26–46.
- Кон И. С. В поисках себя: Личность и ее самосознание. М.: Политиздат, 1984. 336 с.
- Малгожата Я. Культура индивидуализма // Харьков: Гуманитар. центр. 2012. 280 с.
- Олимова С. Молодежь и ислам в Таджикистане (социологический анализ проблемы) // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы: ежегодник. Вып. 32. М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 2006. С. 157–178.
- Рахимов Р. Р. О теоморфизации отца семейства у таджиков // Лавровский сборник: материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований. СПб: МАЭ РАН, 2006. С. 127–133.
- Рахимов Р. Р. «Согласен отец — согласен Бог» (К проблеме власти и управления в культуре народов Центральной Азии) // Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии. СПб.: Издательство СПбГУ, 2007. С. 185–200.
- Старостина О. В. Современные свадебные обряды таджиков-матчинцев // Кунсткамера. 2021. № 4 (14). С. 153–167. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2021-4\(14\)-153-167](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2021-4(14)-153-167)
- Темкина А. А. «Подчинение старшим» vs. разрушение патриархата: женская сексуальность в браке (Северный Таджикистан) // Журнал исследований социальной политики. 2006. Т. 4. № 4. С. 439–474.
- Халид А. Ислам после коммунизма: Религия и политика в Центральной Азии. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 304 с.
- Чвырь Л. А. Очерки культурного синтеза в Туркестане (I–II тыс. н.э.). М.; СПб.: Нестор-История, 2018. 240 с.
- Atkin M. Religious, National, and Other Identities in Central Asia // *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change*. Daren: Duke University Press Books, 1992. Pp. 47–72.
- Nourzhanov, K., Bleuer, C. *Tajikistan: A Political and Social History*. Canberra: ANU Press, 2013. 404 p.
- Roy O. *The New Central Asia: The Creation of Nations*. NY: NYU Press, 2000. 222 p.
- Schielke S. Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life (ZMO Working Papers. 2). Berlin: Zentrum Moderner Orient, 2010. 16 p. <https://d-nb.info/1019243724/34>

References

- Abashin, S. 2007. Sem'ja, rodovaja obshhina i Turgunboj (o kollektive i o lichnosti v "tradicionnom obshhestve") [Family, Tribal Community and Turgunboy (The Society and the Individuality in "Traditional Societies")]. In: *AB-60. Sbornik statej k 60-letiju Al'berta Kashfullovicha Bajburina* [Collection of articles dedicated to the 60th anniversary of Albert Kashfullovich Baiburin]. ed. by N. B. Vakhtin, G. A. Levinton. Saint Petersburg: Izdatel'stvo EUSPb, 2007: S. 89–104.
- Aminov, F. and A. Chizhova 2019. Sovremennyj svadebnyj obrjad v Pendzhikente (Tadzhikistan) [Modern Wedding Ritual in Penjekent (Tajikistan)]. *Kunstkamera* 2 (4): 7–16. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2019-2\(4\)-7-15](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2019-2(4)-7-15)
- Asad, T. 2017. Ideja antropologii islama [The Idea of Islamic Anthropology]. *Islamology* 7 (1): 42–60. <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.07.1.02>
- Atkin, M. 1992. Religious, National, and Other Identities in Central Asia. In: *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change*, ed. by J.-A. Gross. Daren: Duke University Press Books. Pp. 47–72.
- Bart, F. 2006. *Jetnicheskie gruppy i social'nye granicy. Social'naja organizacija kul'turnyh razlichij* [Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of the Cultural Difference]. Moscow: "Novoe izdatel'stvo". 200 p.
- Bauer, T. 2020. *Kul'tura neodnoznachnosti i pljuralizma: k drugomu obrazu islama* [The Culture of Ambiguity and Pluralism: Towards a Different Image of Islam]. Moscow, Berlin: Direktmedia Publishing. 400 p.

- Bourdieu, P. 2005. *Social'noe prostranstvo: polja i praktiki* [Social Spaces: Fields and Practices]. Saint Petersburg: Aletejja. 576 p.
- Chvyr", L. 2018. *Očerki kul'turnogo sinteza v Turkestane (I–II tys. n. e.)* [An Essay on the Cultural Synthesis in Turkestan]. Moscow; Saint Petersburg: Nestor-Istorija. 240 p.
- Giddens, A. 2005. *Ustroenie obshhestva: Očerki teorii strukturacii* [The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration]. Moscow: Akademicheskij Proekt. 528 p.
- Golubeva, E. V. and O. N. Istratova. 2022. *E'mocional'noe otverzhenie rebenka roditelyami. Prichiny' i posledstviya: monografiya* [Emotional rejection of the child by parents. Causes and consequences: monograph]. Moscow: INFRA-M. 186 p.
- Halid, A. 2010. *Islam posle kommunizma: Religija i politika v Central'noj Azii* [Islam after Communism; Religion and Politics in Central Asia]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 304 p.
- Kalandarov, T. 2016. K probleme antropologičeskogo izučeniya islama v Srednej Azii [Towards the Anthropological Study of Central Asian Islam]. *Vestnik antropologii* 2 (34):152–166.
- Kislyakov, N. A. 1969. *Očerki po istorii braka u narodov srednej Azii i Kazahstana* [Essays on the history of marriage among the peoples of Central Asia and Kazakhstan]. Leningrad: Nauka. 241 p.
- Knabe, G. S. 1989. Dialektika povsednevnosti [Dialectic of Everyday Life]. *Voprosy' filosofii*. 5: 26–46.
- Kon, I. S. 1984. *V poiskax sebya: Lichnost' i ee samosoznanie* [In Search of the Self: Personality and Self-Consciousness]. Moscow: Politizdat. 336 p.
- Malgozhata, Ya. 2012. *Kul'tura individualizma* [Culture of Individualism]. Har'kov: Gumanitarnii centr. 280 p.
- Nourzhanov, K. and C. Bleuer. 2013. *Tajikistan, A Political and Social History*. Canberra: ANU Press. 404 p.
- Olimova, S. 2006. Molodezh' i islam v Tadžikistane (sociologičeskij analiz problemy) [Youth and Islam in Tajikistan: Sociological Analysis]. In: *Rasy i narody: sovremennye etničeskie i rasovyje problemi* [Races and Peoples: Modern Ethnical and Racial Problems]. Vol 32. Moscow: Institut etnologii i antropologii imeni N. N. Mikluho-Maklaja RAN. 157–178.
- Rahimov, R. 2007. “Soglasen otec — soglasen Bog” (K probleme vlasti i upravlenija v kul'ture narodov Central'noj Azii) [“Father Agrees — God Agrees” (On the Problem of Power and Control in the Culture of the People of Central Asia)]. In: *Antropologija vlasti. Hrestomatija po političeskoj antropologii* [The Anthropology of Power. Texts in Political Anthropology], ed. by V. V. Bocharov. Saint Petersburg: Izdatel'stvo SPbGU: 185–200.
- Rahimov, R. O teomorfizacii otca semejstva u tadzhikov [About the theomorphic interpretation of father's figure in Tajikistan]. In: *Lavrovskij sbornik: materialy Sredneaziatsko-Kavkazskih issledovanij* [The Lavrovsky Collection: Materials of the Central Asian-Caucasian Studies] ed. by Yu. Yu. Karpov, I. V. Stasevich. Saint Petersburg: MAE RAN: 127–133.
- Roy, O. 2007. *The New Central Asia: The Creation of Nations*. New York: New York University Press. 222 p.
- Schielke, S. 2010. Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life (ZMO Working Papers, 2). Berlin: Zentrum Moderner Orient. 16 p. <https://d-nb.info/1019243724/34>
- Starostina, O. 2021. Sovremennye svadebnye obrjady tadzhikov-matchincev [On Modern Wedding Rituals of Mastchoh Tajiks]. *Kunstkamera* 4 (14): 153–167. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2021-4\(14\)-153-167](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2021-4(14)-153-167)
- Tjomkina, A. 2006. “Podčinenie staršim” vs. razrušenie patriarhata: ženskaja seksual'nost' v brake (Severnij Tadžikistan) [The “Submission to Elders” vs. the Destruction of Patriarchy: Female Sexuality in Marriage (Northern Tajikistan)]. *Zhurnal issledovanij social'noj politiki* 4 (4): 439–474.