

UDC 297:94(477)

### **CONTEMPORARY CONVERSION TO ISLAM IN RUSSIA: A CRITICAL LITERATURE REVIEW**

*D. Shestopalets*

PhD (History)

A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

[adfontes83@gmail.com](mailto:adfontes83@gmail.com)

The article offers a critical analysis of the key publications dealing with the topic of conversion to Islam in Russia in the post-Soviet period. An overview of the articles and monographs published by Rinat Bekkin, Rais Suleimanov, Izabela Kończak, Gulnaz Sibgatullina and others demonstrates the following trends in the coverage of this issue in contemporary literature. First of all, despite its prominence in the public discourse and the acuteness of discussions around post-Soviet Russian identity, conversion to Islam in Russia remains understudied because there are no significant field studies, qualitative or quantitative, that would present homogeneous data on the social profile of the new Russian Muslims. The second important feature of this segment of current research is close attention to the processes of radicalization of the newly converted and the construction of this socio-religious group's image as a direct threat to national security. Focusing on individual cases of joining radical Islamic movements by Russian converts and their participation in terrorist activity, some researchers project such manifestations on the whole ethnic Russian Muslim community. In this respect, in contrast to "traditional Muslims", the new Russian Muslims appear as a type of believers, incapable of a critical understanding of their new religious tradition and thus unavoidably susceptible to radicalization. Another striking dimension of stereotyping the newly converted Muslims in academic literature is their representation

---

© 2020 D. Shestopalets; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The Oriental Studies*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

as an exclusivist, or elitist, group, sharply differentiating itself from ethnic Islam and ethnic Muslims. Based on the idea about the construction of the so-called “Russian Islam”, some researchers try to discredit Russian Muslim converts, asserting the Islamophobic essence of their discursive strategies.

**Keywords:** Islam, Russia, Muslims, conversion to Islam, Muslim converts

Д. В. Шестопалець

### СУЧАСНІ ПРОЦЕСИ НАВЕРНЕННЯ В ІСЛАМ У РОСІЇ: КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ СТАНУ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОБЛЕМИ

Проблема навернення в іслам серед етнічних росіян стала однією з найбільш гострих та обговорюваних релігійних тем у публічному дискурсі Російської Федерації в період 2000-х та 2010-х років. Тривалі війни Російської імперії з мусульманськими країнами в попередні історичні епохи, масштабні воєнні кампанії російського уряду на Північному Кавказі (1995–1996, 1999–2009) та висвітлення ісламського тероризму в ЗМІ призвели до формування в масовій свідомості іміджу ісламу як відкритої загрози і, відповідно, погляду на новонавернених як на фактор, що посилює цю загрозу зсередини російського суспільства. Водночас на фоні відродження православ'я як квазідержавної релігії в Росії та активного використання Російської православної церкви (РПЦ) як геополітичного інструменту перехід в іслам також може сприйматися як відмова від формули російської ідентичності, заснованої на принципах доктрини *русского мира*, або навіть як прихований виклик панівному політичному режиму [Sibgatullina 2020]. У цьому аспекті на рівні офіційної ідеології державні структури, аналітичні центри та окремі вчені часто демонструють цілковиту підтримку так званому “традиційному ісламу” Російської Федерації, тобто фактично лояльним до держави структурам етнічних мусульман [Aitamurto 2019, 3–4; Bekkin 2020]. Водночас новонавернені росіяни або інші “нетрадиційні” мусульмани, за винятком окремих осіб, які досягли значної публічної ваги (наприклад, В'ячеслав Алі Полосін або Валерія Іман Порохова), часто позиціонуються як такі, що не належать до цієї категорії, адже порушують ідеологічно визначені конфесійні межі, встановлені з метою підтримки наявного релігійного балансу. Такий погляд на ситуацію з новими мусульманами, зокрема, відобразився в інтерв'ю декількох муфтіїв, які висловлювали або

стримане, або негативне ставлення до переходу в іслам осіб християнського походження в Росії [Сулейманов 2015].

З огляду на таку релігійно-політичну важливість та контроверсійність теми процеси прийняття ісламу, включаючи особисті мотиви конвертів (англ. convert), регулярно ставали об'єктом прискіпливої уваги журналістів, богословів та аналітиків. Десятки статей та відео, опублікованих у друкованих медіа, на різних онлайн-платформах та на телебаченні, висвітлювали ключові аспекти цього “загадкового” феномену в спекулятивній формі, часто пропонуючи ті пояснення, які найменше конфліктують із панівним наративом культурно-політичного розвитку Росії в період після приходу до влади президента Путіна.

Однак, попри таку значну увагу до нововернених у російських медіа, кількість спеціальних наукових досліджень, які б ґрунтовно та методологічно виважено аналізували причини і наслідки звернення до ісламу росіян, є досить обмеженою. Однією з причин такої ситуації стало стереотипне бачення феномену як такого, що в більшості випадків пов'язаний лише з одруженнями жінок з етнічними мусульманами і, відповідно, не потребує глибокого осмислення. З другого боку, кількість навернених росіян, навіть на фоні їхньої відчутної присутності в публічному дискурсі, залишалася досить незначною для демонстрації докорінних змін в етнорелігійному ландшафті країни.

Певні зрушення у сфері академічного висвітлення зазначеної теми сталися на початку 2010-х років. У своїй статті від 2012 р. відомий російський дослідник Ринат Беккін окреслив історичні та сучасні риси навернення в іслам у Росії, звернувши увагу навіть на такий аспект, як літературна творчість нововернених [Bekkin 2012]. Найважливішою частиною його статті є огляд історії виникнення Національної організації мусульман Росії (НОРМ) як першої спроби інституціоналізації російського етнічного ісламу, а також її ідеологічне протистояння з іншою структурою – “Дар уль-Фікр” [Bekkin 2012, 380–387]. Водночас фокус Беккіна був насамперед на “ісламізації” представників інтелектуалів (як от Гейдар Джемаль та його учні), політичних активістів із правих та лівих рухів, а також представників журналістики та професорсько-викладацького складу університетів. Загалом Беккін доходить висновку, що, на противагу поглядам деяких відкритих опонентів НОРМу, немає підстав вважати цю структуру “сектою,

що заблукала”. Натомість активісти та керівництво НОРМу називаються ним “інтелектуальною елітою [Росії], яка рефлексує питання сенсу життя, займається пошуками себе та не хоче йти добре протоптаним шляхом релігії предків” [Bekkin 2012, 400–401]. У цьому аспекті подальшими важливими оглядами діяльності НОРМу як релігійної та соціально-політичної структури є статті Саркісяна, Мірзаханова та Дюдуаньона [Саркісян 2014; Мирзаханов 2016; Dudoignon 2014].

Тоді як Беккін торкнувся тенденцій, які стосуються навернення в іслам серед інтелектуальної когорти Росії у 2000-ні роки, є також декілька спроб аналізу досвіду “звичайних новонавернених”, тобто росіян, не залучених до публічної діяльності та створення інтелектуального продукту на професійній основі. У 2011 р. на сайті “Исламский портал” О. Томшина і Д. Гараєв опублікували результати соціологічного дослідження серед етнічних росіян у контексті міського середовища Санкт-Петербурга та Іркутська [Томшина, Гараєв 2011]. Ключовою причиною прийняття ісламу в цьому соціальному контексті вони вважають шлюб етнічних росіянок із представниками мусульманської громади або, в інших випадках, бажання знайти шлюбного партнера з мусульманського середовища в майбутньому [Томшина, Гараєв 2011]. Застосовуючи у своїй статті теорію раціонального вибору, Томшина та Гараєв дійшли висновку, що такий спосіб переходу в іслам не можна вважати “раціональним рішенням”, оскільки, на їхню думку, респондентки не проводили критичний аналіз різних релігійних джерел, а також часто демонстрували сильні емоційні сплески [Томшина, Гараєв 2011]. Так само, з їхнього погляду, не можна вважати “раціональним” перехід в іслам через повагу до історичних чи релігійних традицій чоловіка, оскільки “індивід відмовляється від власної традиційної релігії, приймає нетрадиційне для себе віросповідання, не аналізуючи інформацію для цього” [Томшина, Гараєв 2011]. Іншими “нераціональними” факторами, виокремленими Томшиною та Гараєвим, є прийняття ісламу з мотивів заперечення панівних у суспільстві морально-етичних цінностей або через “філософські причини” (тобто бажання пізнати істину чи релігійне “освянення”), оскільки ці вияви так само пов’язані з емоційними переживаннями, які не корелюють із визначенням раціональності [Томшина, Гараєв 2011]. Натомість цікаво зазначити, що навернення військовополонених у

разі загрози життю Томшина і Гараєв визнали прикладом саме *раціонального* вибору, а не емоційного кроку, який потенційно диктується психологією людини на інстинктивному рівні.

Свою чергою, враховуючи переважну увагу в англомовній літературі в останні два десятиліття до навернення в іслам саме серед жінок, польська дослідниця Ізабела Коньчак сфокусувала дослідження на аналізі виявів цього феномену серед етнічних росіянок [Kończak 2019]. Використовуючи численні дописи, опубліковані онлайн, Коньчак сформувала значну вибірку зі 102 жінок, які обговорювали мотиви і складнощі процесу переходу в іслам на загальних інтернет-форумах. У результаті цього аналізу вона дійшла висновку, що найпоширенішою мотивацією зміни релігії на користь ісламу для росіянок є розв'язання сімейних питань [Kończak 2019, 11]. Дослідниця вказує, що для більшості респонденток навернення є раціональним, прагматичним кроком, який, по суті, є лише “побічним ефектом” або необхідним додатковим компонентом шлюбу з мусульманином; адже цей статус сприймається жінками як “досягнення задовільної мети у споживацьки орієнтованому світі” [Kończak 2019, 11]. Водночас інша категорія навернених жінок, на думку Коньчак, серйозно переймається питаннями релігійного вибору, а також відверто декларує перехід в іслам як засіб підтримки сімейної гармонії в тісному колі родичів [Kończak 2019, 11]. Хоча це прямо не впливає з матеріалів її статті, Коньчак стверджує, що, беручи до уваги їхні певні ідеалізовані уявлення, для росіянок шлюб із мусульманином є більш привабливим, ніж із типовим чоловіком слов'янського походження [Kończak 2019, 11].

Хоча стаття Коньчак аналізує широкий спектр мотивів навернення в іслам серед жінок, важливо зазначити, що дослідниця не розкриває певні обмеження своєї роботи, які й визначили запропоновані нею висновки. Передусім у публічному дискурсі шлюбний фактор і справді вважається найзначнішим стимулом конверсії в іслам серед жінок, що й визначає популярне розуміння цього феномену. Однак висновки Коньчак можуть бути також пов'язані з тим, що значна частина досліджуваного нею матеріалу походить із сайту Evimturkiye.com, орієнтованого на жінок, одружених із турками або тих, що проживають у Туреччині (особливо секція під назвою “Форум русских жен”). Іншими словами, у цьому разі таке джерело матеріалу напряду визначало домінуючий тип та

мотивацію навернення в іслам. Цікаво зазначити, що цей аспект обмежень її роботи не обговорюється Коньчак у відповідній секції статті.

Водночас, вказуючи на “поверховість думок та суджень” росіян щодо ісламу, Коньчак фактично вдається до певних відверто оцінних міркувань щодо того, як саме і наскільки свідомо жінки робили свій релігійний вибір [Kończak 2019, 11]. Вона підкреслює, що “навіть у випадках, коли жінки називають себе свідомими конвертами, глибоке вивчення їхніх дописів іноді викликає сумніви щодо якості їхніх досліджень [ісламу] або щодо серйозності та достовірності джерел, на яких вони ґрунтують свої думки” [Kończak 2019, 12]. З погляду Коньчак, це пов’язано з “нерефлексивною ідеалізацією” росіянками їхніх чоловіків, а також намірів родин, які штовхають жінок до зміни релігії [Kończak 2019, 11].

Інша спроба якісного осмислення історій нововернутих етнічних росіян була запропонована Гульназ Сібгатулловою як частина дослідження дискурсів російського ісламу [Sibgatullina 2019; 2020]. Окрім загального окреслення інституціоналізаційних процесів у спільноті нововернутих у період 2000-х років, включаючи створення НОРМу, Сібгатуллова також проаналізувала 50 наративів, які були написані конвертами в період між 2004 та 2016 роками. Базуючись на цьому корпусі даних, дослідниця дійшла висновку про те, що у спробі розв’язати проблему маргіналізації та дискримінації в суспільстві, нові російські мусульмани “конструюють певний іслам, який відрізняється від релігії етнічних мусульман Росії та тих ісламських традицій, які були принесені в країну спільнотами мігрантів” [Sibgatullina 2020, 65]. Сібгатуллова стверджує, що, по суті, цей дискурсивний конструкт – “русский ислам” (*russkii Islam*) – відображає сегментарну ідентичність цієї релігійної спільноти, яка намагається гармонізувати свою віру та етнічну самоідентифікацію [Sibgatullina 2020, 65]. На її думку, завданням нововернутих росіян було довести, що ісламські норми не суперечать справжнім традиційним російським цінностям та культурі, а навпаки – відображають та посилюють їх [Sibgatullina 2020, 66]. У цьому аспекті концепт “русский ислам” слугує адаптації та фактично легітимації нововернутих у домінантно православному російському суспільстві, яке сприймає полишення православ’я не як вираз свободи віросповідання, а як зраду національної традиції або відкритий

чи прихований виклик політичному режиму, що активно підтримує церкву як “моральний стержень” та маркер російської ідентичності [Sibgatullina 2020, 65–66]. Отже, “русский ислам” виступає як захисний механізм або механізм соціально-культурної адаптації для спільноти конвертів, які хочуть уникнути репрезентації себе як опозиційної до режиму групи або прихованої загрози для онтологічної національної безпеки Росії.

Разом із цим очевидним дискурсивним механізмом, на думку Сібгатулліної, “русский ислам” має й більш глибинну та негативну ідеологічну функцію, яка полягає в стигматизації “етнічного ісламу” в Росії, а також у демонстрації його підпорядкованості особливому, “шляхетному”, або “чистому” (noble), ісламу саме етнічних росіян [Sibgatullina 2020, 66]. Щоб досягти цього ефекту, стверджує Сібгатулліна, нові мусульмани детрадиціоналізують іслам, дистанціюються від його етнічних компонентів і в такий спосіб заявляють свою версію ісламу як більш ближчу до “оригіналу” та, відповідно, більш адаптовану для “раціональної людини” [Sibgatullina 2020, 66]. Отже, в аналізі Сібгатулліної ідеальний “русский ислам” імпліцитно протиставляється “етнічному ісламу”, який використовується суто в негативному світлі як ідеологічний ярлик або принизливий епітет, що має на меті підкреслення “низької якості” ісламу, сповідуваного традиційними мусульманами Росії. Наприклад, Сібгатулліна вказує: «Конверти проводять демаркаційну лінію між тим, що видається їм як російські цінності та культура, і тим, що ними не є. Так само вони протиставляють раціональність “русского ислама” “відсталості” інших видів ісламу, що практикуються етнічними меншинами. “Русский ислам”, отже, стає релігією вільних, незалежних та раціональних індивідуумів, які відчувають себе частиною російської культури – не в останню чергу через знання літературної російської мови та знайомство з головними філософськими ідеями, розробленими в російській інтелектуальній думці» [Sibgatullina 2020, 83].

Сібгатулліна також стверджує, що статусна бінарна опозиція, згадана вище, виявляється на декількох рівнях у дискурсі та поведінці нововернутих росіян. Передусім мова йде про фізичне дистанціювання конвертів від наявних мусульманських громад та мігрантів з Центральної Азії [Sibgatullina 2020, 83]. Вона намагається довести, що протиставлення “відсталого” етнічного



ісламу та “прогресивного” “русского ислама” відстежується імпліцитно вже в наративах, що описують шлях етнічних росіян до прийняття нової релігії за допомогою трьох дискурсивних стратегій: а) очищення російськомовного ісламського дискурсу від арабських запозичень; б) особливий наголос на інтелектуальних та раціональних мотивах прийняття ісламу; в) визначення “русскости” поза межами традиційних релігійних кордонів православ’я [Sibgatullina 2020, 65–66].

Насамперед, аналізуючи мотиви в наративах конвертів, Сібгатулліна справедливо вказує, що декларування саме “інтелектуальних” причин переходу в іслам дає змогу індивідам спростувати твердження критиків про вплив зовнішніх обставин та факторів у цьому процесі, як-от загроза життю та здоров’ю, вразливість до маніпуляції свідомістю або емоційні зв’язки з родичами чи чоловіком [Sibgatullina 2020, 77]. Однак Сібгатулліна доходить думки, що, окрім інструментального значення для захисту від критики, такий спеціальний наголос на наверненні в іслам як результаті процесу пізнання також є сигналом того, що новонавернені етнічні росіяни заявляють про свій особливий, “благородний”, або “шляхетний”, спосіб приходу в релігію. Водночас, на думку Сібгатулліної, етнічні мусульмани постають в уяві новонавернених як ті, що “просто народилися в мусульманських родинах, ніколи не замислювалися над своєю релігійною ідентичністю та не докладали зусиль до ґрунтового вивчення ісламу” [Sibgatullina 2020, 79].

Отже, розвиваючи вищенаведену аргументацію до логічної межі, Сібгатулліна доходить висновку, що, навіть переходячи в іслам, більшість росіян продовжують імпліцитно репродукувати та стверджувати різні *расистські* стереотипи щодо етнічних мусульман та мусульманських мігрантів [Sibgatullina 2020, 80]. Спираючись на окремі цитати, дослідниця вказує, що, позиціонуючи себе як раціональних індивідів, російські новонавернені готові сприймати іслам тільки як релігію, очищену від того, що їм видається “патріархальними та недемократичними культурними традиціями етнічних мусульман” [Sibgatullina 2020, 79]. Нагомість новонавернені росіяни бачать себе як інтелектуальну еліту ісламської умми Росії, що втілює найкращі якості як російської, так і ісламської культури [Sibgatullina 2020, 83]. Отже, на думку Сібгатулліної, “конструюючи свою ідентичність, мусульмани-



росіяни *расіалізують* (racialise) практики інших мусульман і, відповідно, відображають ісламофобські тенденції, поширені в російському націоналістичному дискурсі [Sibgatullina 2020, 83]. Сібгатулліна також стверджує, що “інтелектуалізований” дискурс російських новонавернених де-факто порушує питання особливої “мусульманської ісламофобії” [Sibgatullina 2020, 83], оскільки в цій ксенофобській та шовіністичній парадигмі “етнічні” мусульмани фактично постають як вірян, що сповідують релігію “другого сорту”.

Іншим, не менш важливим аспектом конструювання елітного та шляхетного “русского ислама” на противагу “низькому етнічному” в наративах російських новонавернених Сібгатулліна вважає питання рівня володіння російською мовою та її правильного використання. Наприклад, вона стверджує, що на противагу граматично та фонетично неправильній російській, яку часто використовують “уявні” традиційні мусульмани, російські новонавернені демонстративно і навмисно уникають використання ісламської термінології, а також “палко захищають граматичні та синтаксичні правила мови” [Sibgatullina 2020, 66]. Сібгатулліна визнає, що ця позиція, з одного боку, диктується суто практичними міркуваннями, як-от необхідність облаштування плідної комунікації з особами без глибокого знання арабських термінів та висловів. З другого боку, вона вважає, що цей принциповий підхід напряму пов’язаний із так званими “практиками лінгвістичної п’юрифікації”, які відображають поширений у російському суспільстві стереотип про дефекти володіння мовою, притаманні саме етнічним мусульманам та мігрантам [Sibgatullina 2020, 77]. Отже, стверджуючи необхідність запровадження високого стандарту володіння російською мовою, новонавернені також автоматично відмежовують себе від широких мас етнічних мусульман у Росії, для яких російська може бути другою мовою поруч із рідною. Ба більше, на думку Сібгатулліної, вказуючи на елементи малограмотності або “арабізованості” в текстах етнічних мусульман, новонавернені імпліцитно підкреслюють вищість російської, домінантної, культури над культурами мусульманських народів [Sibgatullina 2020, 77]. Іншими словами, російські мусульмани продовжують позиціонувати себе як частина “панівного класу”, який має один із головних елементів престижу – досконале володіння домінантною мовою.

Третім елементом, який позначає конструювання “чистого русского ислама” в дискурсах новонавернених, Сібгатулліна вважає визначення ними “русскости” поза межами традиційних релігійних кордонів православ’я. Однак цей аспект розроблений нею недостатньо і постає в суперечливому світлі. З одного боку, Сібгатулліна намагається демонструвати, що російські новонавернені цілеспрямовано інтелектуалізують іслам [Sibgatullina 2020, 81], оскільки це дає їм змогу відділити релігію від етнічності (тобто порушити домінуючу парадигму російського світогляду й, отже, звільнити місце в ісламі для інших етносів, окрім татар, кавказьких народів та інших). З другого ж боку, Сібгатулліна також показує, що російські новонавернені знову “реетнізують” іслам, намагаючись наповнити його російськими культурними елементами замість елементів культури інших народів, тобто де-факто створюють свій власний “етнічний іслам”, який виокремлюється як високоінтелектуальний (*noble and rational*) і повністю відповідний російським культурним цінностям [Sibgatullina 2020, 81]. У таких випадках конверти наголошують, що практикування ісламу дає їм змогу наново відкрити зв’язок із традиціями предків, як-от, наприклад, носіння спеціального етнічного вбрання для жінок (хусток або сарафанів), яке відповідає нормам шаріату [Sibgatullina 2020, 81].

Підсумовуючи цей огляд дослідження Сібгатулліної, варто зазначити, що в її зображенні дискурсивні стратегії новонавернених мусульман у Росії постають у двох вимірах. З одного боку, російські конверти намагаються віднайти своє місце в російському суспільстві та довести право на існування та свободу віросповідання на протигагу панівній політичній парадигмі етнічного розподілу традиційних релігій. З другого ж боку, у викладі Сібгатулліної новонавернені демонструють расові упередження, ксенофобські та шовіністичні риси “уявного” пересічного росіянина як представника титульного етносу в країні. Іншими словами, за логікою Сібгатулліної, постійно страждаючи від дискримінації та соціальної ізоляції, російські новонавернені самі намагаються погіршити цю ситуацію, перетворивши свою спільноту на елітну, ексклюзивну “громаду обраних”, що перебуває в протистоянні як з етнічними мусульманами (яких вони зневажають), так і з російським суспільством (яке зневажає їх).

Такий детальний виклад поглядів Сібгатулліної є необхідним для демонстрації того, що, хоча її дослідження і є однією з найглибінніших спроб осмислення проблеми навернення в іслам у Росії на сучасному етапі, запропоновані дослідницею ідеї базуються на досить слабких методологічних засадах та фактично продовжують тенденції ідеологічної стигматизації і стереотипізації новонавернених мусульман. У цьому аспекті можна звернути увагу на декілька ключових недоліків.

По-перше, вибірка її дослідження, яка, за визначенням дослідниці, являє собою корпус нарративних текстів саме “етнічних росіян”, містить декілька акаунтів, у яких новонавернені ніяк не ідентифікують себе етнічно або навіть називають себе представниками інших національностей, як-от білоруси. Не менш важливим є те, що, розробляючи проблеми конструювання саме “русского ислама” в Росії, Сібгатулліна включила у вибірку етнічних росіян, які перейшли в іслам, постійно проживаючи в країнах Центральної Азії (Казахстан, Узбекистан та Киргизстан). Цікавою є й наявність у вибірці інтерв’ю із громадянкою України, яка, живучи в Києві, одружилася з громадянином Туреччини, а також інтерв’ю з кримським художником Каленчуком, який прийняв іслам ще у 1990-ті роки (інтерв’ю з ним датоване 2011 р.). У такому аспекті проблемними є як мінімум десять відсотків цієї вибірки, що дає змогу ставити під сумнів якість відбору матеріалу і, відповідно, достовірність загальних висновків Сібгатулліної вже на цьому початковому рівні.

По-друге, Сібгатулліна фактично проводить ідею про тотальну і свідому *п’юрифікацію* (або очищення) мови новонавернених росіян від арабських запозичень як засобу конструювання особливого, “благородного/чистого” “русского ислама” на противагу “малоосвідченому” етнічному ісламу мігрантів та етнічних меншин, базуючись лише на двох статтях (Анни Кобулової та Мусліма Уральського), які фактично не є нарративами у вибірці і не належать до корпусу аналізованих текстів. Ба більше, є всі підстави стверджувати, що Сібгатулліна навмисно радикалізує твердження новонаверненої Анни Кобулової з метою посилення свого центрального аргументу. Насправді тон статті Кобулової, яка є редакторкою за професією, дуже помірний: вона закликає не до повного очищення російської мови від арабської ісламської термінології,

а до виваженого і відповідального її використання, без залучення тих слів, у яких є адекватний російський відповідник. Водночас тенденції до свідомого очищення мови від ісламської термінології не відображаються і в самих наративах новонавернених з корпусу текстів, використаних Сібгатуллою. Варто зазначити, що лише невикористання арабських ісламських термінів у наративах саме по собі не може вважатися доказом *лінгвістичної п'юрифікації*, якщо сам конверт не позначає цього як аспект, важливий для його чи її самоідентифікації. Не менш сумнівним є і твердження Сібгатуллою про те, що заклик Кобулової до більш грамотного використання російської в проповіді ісламу та необхідності уникати граматичних помилок є імпліцитною репрезентацією принципової культурної вищості новонавернених етнічних росіян над іншими мусульманами Росії.

По-третє, відзначаючи тенденції конструювання імпліцитно расистського та *de facto* шовіністичного “русского ислама” новонаверненими, Сібгатуллою прямо вказує на зв'язок цієї парадигми з поглядами засновників НОРМу, а саме Вадима Сидорова (Харуна ар-Русі), що в минулому був причетний до радикальних націоналістичних рухів. Однак Сібгатуллою старанно уникає вказівок, скільки саме новонавернених з її вибірки насправді висловили таке бачення, не кажучи вже про визнання самого факту існування “русского ислама” як феномену. Іншими словами, є підстави стверджувати, що Сібгатуллою узагальнила думки окремих конвертів (у цьому разі – учасників проєкту “Последние 30” Єжової та Бокової), прагнучи подати їх як вияв загальної схильності до ісламофобії та зверхнього ставлення до мусульман-мігрантів у російському суспільстві. З цього погляду підхід Сібгатуллою яскраво маніфестує нову форму стереотипізації та стигматизації новонавернених росіян, поруч із їхньою репрезентацією іншими дослідниками суто як потенційних об'єктів маніпуляцій ісламістів.

Отже, запропоноване Сібгатуллою розуміння “русского ислама” як ідеологічного концепту має критичні вади аргументації, які стосуються як побудови вибірки, так і цілеспрямованого приписування новонаверненим певних “імпліцитних” поглядів. У цьому ж ключі може сприйматися і вільне використання нею теоретичної схеми мотивів релігійного навернення, запропонованої

Лофландом і Сконовдом, що дає змогу Сібгатуллійній стверджувати, що російські конверти демонструють свою принципову зверхність над етнічними мусульманами, не тільки свідомо чи несвідомо “інтелектуалізуючи” свої мотиви прийняття ісламу, а й навіть у тих випадках, коли мова йде про так звані “афективні”, або емоційні, причини [Sibgatullina 2020, 80]. З цього погляду дослідження дихотомії “етнічного ісламу” та “русского ислама” потребує нових визначень понять, розкриття їхнього ідеологічного складника в контексті загальної політики російської держави щодо мусульман, а також з’ясування поширеності певних поглядів серед новонавернених на противагу узагальнювальним твердженням.

Зрештою, один із найбільших пластів теми навернення в іслам у Росії є різні дослідження, безпосередньо чи опосередковано пов’язані з темою екстремізму, радикалізації етнічних росіян та їхньої участі в терористичних угрупованнях [Излученко 2014; Ракитянский, Зинченко 2015; Силантьев, Мальцев, Саввин 2016; Sweet 2016; Порхачёв 2016; Излученко 2017]. Деякі з таких публікацій, незважаючи на академічне підґрунтя їхніх авторів, мають виражений публіцистичний чи полемічний характер, спрямований на політичну актуалізацію проблеми та ствердження певного іміджу нових мусульман у публічній свідомості [Сулейманов 2015; Силантьев 2016]. Наприклад, працюючи у вищезазначеному напрямі, Сулейманов у своїй статті доходить висновку, що «в процентному відношенні активно віруючі “русские мусульмане” Росії, що активно вірують, дали більше терористів, ніж 5 мільйонів татар, які традиційно сповідують іслам» [Сулейманов 2015, 11–12]. В іншому подібному тексті він висловив думку, що “у відсотковому відношенні із середовища новонавернених мусульман вийшло більше терористів, ніж із середовища етнічних мусульман” [Сулейманов 2016, 68].

Цікаво зазначити, що, на відміну від Сібгатуллійної, яка вбачає в концепті “етнічного ісламу” спроби негативної стереотипізації або фактично расистського зображення новонаверненими етнічними росіянами традиційних російських мусульман та середньо-азіатських мігрантів, Сулейманов використовує цей концепт у діаметрально протилежному ідеологічному ключі. На його думку, “етнічний іслам” є дійсною культурною реальністю (“мусульманським культурним кодом”), оскільки “в народів, що традиційно

сповідують іслам, релігія тісно переплітається з національною культурою, стаючи однією з ознак етнічної ідентичності” [Сулейманов 2015, 27–28]. Натомість із такого ракурсу “русские мусульмане” постають як неповноцінні віряни, тому що вони повністю позбавлені тих необхідних елементів ідентичності, як “мусульманський культурний код” або “духовна традиція”, які імплантуються тільки шляхом виховання в певній етномусульманській спільноті. Саме тому, на думку Сулейманова, російські новонавернені є особливо вразливими до пропаганди різних радикальних течій, які експлуатують не тільки необізнаність конвертів із течіями та правовими школами ісламу, а й їхнє прагнення імітувати або запозичувати культурні особливості етнічних мусульман [Сулейманов 2015, 27–28]. Іншими словами, у концепції Сулейманова “етнічний іслам” є позитивним явищем, яке править захисним механізмом проти радикалізації мусульман та поширення ісламістських поглядів у їхньому середовищі. Етнічність ісламу в цьому сенсі є перепорою для сприйняття нових або сутнісно відмінних інтерпретацій його теології та практики, які пропонуються “ззовні”. Неетнічність “русского ислама” є фактично ознакою його неповноцінності, оскільки “просто мусульманин” рано чи пізно матиме необхідність ідентифікувати себе у величезному теологічному та ідеологічному різноманітті *умми*: коли цей вибір робиться свідомо, а не за походженням, новонавернений часто нездатний відрізнити прийнятну форму ісламу або чинити спротив радикалізації під тиском проповіді ісламістів.

Отже, тоді як Сібгатулліна зображає процес конструювання “русского ислама” як шляхетної, високоінтелектуальної доктрини представників титульної нації Росії, висунутої на противагу невігластву та забобонності “етнічного ісламу”, Сулейманов, навпаки, показує, що саме новонавернені є у своїй масі релігійно необізнаними індивідами через свою неналежність до “етнічного ісламу”. Ба більше, Сулейманов стверджує, що саме підозріле, зверхнє або нетолерантне ставлення “етнічних” мусульман до новонавернених як до “менших братів” або чужинців стало важливим фактором, що спровокував бажання етнічних росіян створювати окремі, “русские” громади та розробляти доктрину “русского ислама” [Сулейманов 2015, 26]. Тоді як Сібгатулліна старанно уникає обговорення цього питання, Сулейманов прямо

вказує, що саме “націоналізм етнічних мусульман, що має елементи русофобії”, підштовхнув конвертів з інтелігентського бек-граунду до самоствердження і прагнення зайняти “інтелектуальну нішу” російської умми [Сулейманов 2015, 26].

Поза тим, варто зазначити, що в останні роки почали також з’являтися виважені, академічні спроби аналізу радикалізованих конвертів серед етнічних росіян, як-от Саїд Бурятський (Олександр Тихомиров) [Garaev 2017]. У своїй статті Гараєв намагається не тільки розкрити основні біографічні риси Саїда Бурятського, а й продемонструвати його спроби використання неісламських концептів для позначення своєї участі в загальному російському публічному дискурсі. Найяскравішим вираженням цього є залучення Саїдом Бурятським у свою релігійну проповідь ідей російського етнографа Льва Гумільова [Garaev 2017]. Гараєв доходить висновку, що “незважаючи на свою ісламську риторику, Бурятський міг так само претендувати на досягнення статусу російського публічного інтелектуала, особливо як представника більш широкого руху, який робить наголос на таких цінностях, як відвертість та емоційний запал” [Garaev 2017].

## **Висновки**

Отже, цей огляд демонструє такі тенденції у висвітлені теми навернення в іслам у Російській Федерації в сучасній дослідницькій літературі. Насамперед, незважаючи на велику актуальність цієї теми в публічному дискурсі та гостроту дискусій навколо проблеми російської ідентичності в пострадянський період, питання прийняття ісламу росіянами та російськомовними представниками інших народів залишається малодослідженим. Очевидною є практична відсутність значимих польових, якісних або кількісних, досліджень, які б допомогли дістати більш однорідні дані щодо ключових тенденцій та соціального портрета нових російських мусульман.

Другою важливою рисою саме російськомовної літератури є підвищена увага до процесів радикалізації новонавернених мусульман та ігнорування інших аспектів їхньої соціальної активності. Такий підхід додатково стверджує сучасний імідж цієї соціально-релігійної групи як прямої загрози національній безпеці країни. Фокусуючись переважно на окремих випадках пристання конвертів до радикальних течій в сучасному ісламі та на їхній



участі в терористичній активності, дослідники фактично проєктують такі вияви на всіх російських новонавернених. У цьому аспекті, на відміну від “етнічних мусульман”, нові мусульмани постають як когорта, нездатна до самостійного критичного осмислення своєї нової релігійної традиції, а тому “генетично” дефектна та вразлива до радикалізації.

Іншим яскравим виміром стереотипізації новонавернених мусульман в академічній літературі є їхня репрезентація як замкненої елітарної групи, яка гостро протиставляє себе етнічному ісламу та етнічним мусульманам. Базуючись на твердженнях про конструювання певного “русского ислама”, деякі дослідники намагаються дискредитувати російських мусульман, стверджуючи імпліцитно ісламофобський сенс та орієнтацію цього дискурсивного конструкта. У цьому аспекті стверджується, що росіяни за національністю, приймаючи іслам, продовжують транслювати расові та культурні стереотипи щодо етнічних мусульман та мусульманських мігрантів із Середньої Азії, вкорінені в російській публічній свідомості. Як було продемонстровано в цій статті, такі висновки базуються на поверховому аналізі висловів окремих представників новонавернених, що невиправдано узагальнюються як панівна, хоч і імпліцитна, парадигма усєї релігійної громади.

Отже, беручи до уваги вищевказане, дослідження теми навернення в іслам у Росії залишається не тільки сегментарним, а й ідеологічно забарвленим. Глибинне та збалансоване розуміння цього процесу потребує залучення нових теоретичних та методологічних підходів, які дають змогу аналізувати великі обсяги матеріалу, опублікованого онлайн, кількісними та якісними методами.

## ЛІТЕРАТУРА

*Излученко Т. В.* Русские мусульмане: радикализация религиозных взглядов в исламе // **Исламоведение**. 2014. № 2.

*Излученко Т. В.* Неэтнические мусульмане как фактор радикализации ислама // **Вестник Бурятского государственного университета. Педагогика. Филология. Философия**. 2017. № 2.

*Мирзаханов Д.* Идея “русского ислама” как попытка мусульманского политического проектирования в 2000-е гг.: политические оценки и реакции // **Вестник МГОУ. Серия: История и политические науки**. 2016. № 1.

Порхачёв И. Русские мусульмане г. Красноярска: современное состояние и этнорелигиозная самоидентификация // **Мусульманский мир**. 2016. № 4.

Ракитянский Н., Зинченко М. Русские исламисты как политико-психологическая реальность // **Вестник Санкт-Петербургского университета. Психология**. 2015. № 3.

Саркисян Н. Национальная организация русских мусульман: история и идеология движения // **Вера и религия в современной России**. Москва, 2014.

Силантьев Р. А. **100 самых известных “русских мусульман”**. Екатеринбург, 2016.

Силантьев Р. А., Мальцев В. В., Саввин А. В. Основные причины вовлечения новообращенных мусульман России в экстремистскую и террористическую деятельность // **Исламоведение**. 2016. № 7 (2).

Сулейманов Р. Р. Русские мусульмане: классификация групп, проблема радикализма, отношение к ним в России // **Мусульманский мир**. 2015. № 4.

Сулейманов Р. Р. Участие новообращенных мусульман в террористической деятельности в России: причины, примеры, масштаб проблемы // Силантьев Р. А. (и др.). **Феномен новообращенных мусульман в современной России. Сборник докладов участников конференции**. Екатеринбург, 2016.

Томшина О., Гараев Д. “Нетрадиционные” мусульмане в российском мегаполисе: между рациональностью и иррациональностью (Часть 2) // **Исламский портал**. 2011. URL: <http://www.islam-portal.ru/mnenia/100/2134/> (дата звернення: 04.01.2013).

Aitamurto K. Discussions about Indigenous, National and Transnational Islam in Russia // **Religion, State and Society**. 2019. № 47 (2).

Bekkin R. Russian Muslims: A Misguided Sect, or the Vanguard of the Russian Umma // **Islamic Authority and the Russian Language** / Ed. by A. K. Bustanov and M. Kemper. Amsterdam, 2012.

Bekkin R., ed. **The Concept of Traditional Islam in Modern Islamic Discourse in Russia**. Sarajevo, 2020.

Dudoignon S. Russia // **The Oxford Handbook of European Islam** / Ed. by J. Cesari. Oxford, 2014.

Garaev D. Jihad as Passionarity: Said Buriatskii and Lev Gumilev // **Islam and Christian–Muslim Relations**. 2017. № 28 (2).

Kończak I. Why Do Russian Women Convert to Islam? // **Studia Religiologica**. 2019. № 52 (1).

Sibgatullina G. **Languages of Islam and Christianity in Post-Soviet Russia: Institutional Discourses, Community Strategies and Missionary Rhetoric** (PhD thesis). Leiden, 2019.

Sibgatullina G. **Languages of Islam and Christianity in Post-Soviet Russia**. Leiden, 2020.

Sweet J. From the Post-Soviet Godless Legacy to Radical Islam: Russian Converts // **Global Security Studies**. 2016. № 7 (1).

## REFERENCES

Izluchenko T. V. (2014), “Russkiie musul’mane: radikalizatsiia religioznykh vzgliadov v islame”, *Islamovedeniie*, No. 2, pp. 26–31. (In Russian).

Izluchenko T. V. (2017), “Neetnicheskiie musul’mane kak faktor radikalizatsii islama”, *Vestnik Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta. Pedagogika. Filologiya. Filosofiya*, No. 2, pp. 37–50. (In Russian).

Myrzakhanov D. (2016), “Ideia ‘russkogo islama’ kak popytka musul’manskogo politicheskogo proektirovaniia v 2000-e gg.: politicheskie otsenki i reaktsii”, *Vestnik MHOU. Seriia: Istoriiia i politicheskie nauki*, Vol. 1, pp. 159–66. (In Russian).

Porkhachov I. (2016), “Russkie musul’mane g. Krasnoiarska: sovremennoe sostoianie i etnoreligioznaia samoidentifikatsiia”, *Musul’manskii mir*, No. 4, pp. 32–73. (In Russian).

Rakitianskii N. and Zinchenko M. (2015), “Russkie islamisty kak politiko-psikhologicheskaiia real’nost’”, *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Psikhologiiia*, No. 3, pp. 70–82. (In Russian).

Sarkisian N. (2014), “Natsional’naia organizatsiia russkikh musul’man: istoriia i ideologiia dvizheniia”, in *Vera i religiiia v sovremennoy Rossii*, Avgust Borg, Moscow, pp. 198–207. (In Russian).

Silant’ev R. A. (2016), *100 samykh izvestnykh “russkikh musul’man”*, Ekaterinburgskaya eparkhiia, Missionerskii otdel, Ekaterinburg. (In Russian).

Silant’ev R. A., Mal’tsev V. V. and Savvin A. V. (2016), “Osnovnye prichiny vovlecheniia novoobrashchennykh musul’man Rossii v ekstremistskuiu i terroristicheskuiu deiatel’nost’”, *Islamovedeniye*, Vol. 7, No. 2, pp. 39–45. (In Russian).

Suleimanov R. R. (2015), “Russkie musul’mane: klassifikatsiia grupp, problema radikalizma, otnosheniie k nim v Rossii”, *Musul’manskiy mir*, Vol. 4, pp. 8–39. (In Russian).

Suleimanov R. R. (2016). “Uchastie novoobrashchennykh musul’man v terroristicheskoi deiatel’nosti v Rossii: prichiny, primery, masshtab problem”, in R. A. Silant’ev (ed.). *Fenomen novoobrashchonnykh musul’man v sovremennoy Rossii. Sbornik dokladov uchastnikov konferentsii*, Izdatelskie resheniya, Ekaterinburg, pp. 46–68. (In Russian).

Tomshyna O. and Garaev D. (2011), “‘Netraditsionnye’ musul’mane v rossiiskom megapolise: mezhdru ratsional’nost’iu i irratsional’nost’iu (Chast’ 2)”, *Islamskii portal*, available at: <http://www.islam-portal.ru/mnenia/100/2134/> (accessed January 4, 2013).

Aitamurto K. (2019), “Discussions About Indigenous, National and Transnational Islam in Russia”, *Religion, State and Society*, Vol. 47, No. 2, pp. 198–213.

Bekkin R. (2012), “Russian Muslims: A Misguided Sect, or the Vanguard of the Russian Umma”, in A. K. Bustanov and M. Kemper (eds), *Islamic Authority and the Russian Language*, Pegasus, Amsterdam, pp. 361–401.

Bekkin R. (ed.) (2020). *The Concept of Traditional Islam in Modern Islamic Discourse in Russia*. Center for Advanced Studies, Sarajevo.

Dudoignon S. (2014), “Russia”, in J. Cesari (ed.), *The Oxford Handbook of European Islam*, Oxford University Press, Oxford, pp. 517–65.

Garaev D. (2017), “Jihad as Passionarity: Said Buriatskii and Lev Gumilev”, *Islam and Christian–Muslim Relations*, Vol. 28, No. 2, pp. 203–18.

Kończak I. (2019), “Why Do Russian Women Convert to Islam?”, *Studia Religiologica*, Vol. 52, No. 1, pp. 1–13.

Sibgatullina G. (2019), *Languages of Islam and Christianity in Post-Soviet Russia: Institutional Discourses, Community Strategies and Missionary Rhetoric*; PhD thesis, University of Leiden, Leiden.

Sibgatullina G. (2020), *Languages of Islam and Christianity in Post-Soviet Russia*, Brill, Leiden.

Sweet J. (2016), “From the Post-Soviet Godless Legacy to Radical Islam: Russian Converts”, *Global Security Studies*, No. 7 (1), pp. 21–34.

*Д. В. Шестопалець*  
**СУЧАСНІ ПРОЦЕСИ НАВЕРНЕННЯ В ІСЛАМ  
У РОСІЇ: КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ СТАНУ  
ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОБЛЕМИ**

Стаття пропонує критичний аналіз ключових публікацій, які торкаються теми навернення в іслам у Росії в пострадянський період. Огляд статей та монографій Рината Беккіна, Раїса Сулейманова, Ізабелі Коньчак, Гульназ Сібгатулліної, а також інших дослідників демонструє такі тенденції у висвітленні зазначеної проблеми в сучасній літературі. Насамперед, незважаючи на велику актуальність цієї теми в публічному дискурсі та гостроту дискусій навколо проблеми російської ідентичності в пострадянський період, питання навернення в іслам серед росіян залишається малодослідженим. Очевидною є практична відсутність значимих польових, якісних або кількісних, досліджень, які б допомогли дістати однорідні дані щодо соціального портрета нових російських мусульман. Другою важливою рисою є підвищена увага до процесів радикалізації новонавернених мусульман та ігнорування інших аспектів їхньої соціальної активності. Такий підхід фактично конструює імідж цієї соціально-релігійної групи як прямої загрози національній безпеці. Фокусуючись на окремих випадках пристання конвертів до радикальних течій у сучасному ісламі та їхній участі в терористичній активності, деякі дослідники фактично проєктують такі вияви на всіх російських новонавернених. У цьому аспекті, на відміну від “етнічних мусульман”, нові мусульмани постають як когорта вірян, нездатних до критичного засвоєння своєї нової релігійної традиції, а тому “генетично” вразливих до радикалізації. Іншим яскравим виміром стереотипізації новонавернених мусульман в академічній літературі є їхня репрезентація як замкненої елітарної групи, яка гостро протиставляє себе етнічному ісламу та етнічним мусульманам. Базуючись на твердженнях про конструювання певного “русского ислама”, деякі дослідники намагаються дескредитувати російських мусульман, стверджуючи імпліцитно ісламофобську орієнтацію цього дискурсивного конструкта. У цьому аспекті стверджується, що росіяни за національністю, приймаючи іслам, продовжують транслювати расові та культурні стереотипи щодо етнічних мусульман та мусульманських мігрантів із Середньої Азії, вкорінені в російській публічній свідомості.

**Ключові слова:** іслам, Росія, мусульмани, навернення в іслам, новонавернені мусульмани

*Стаття надійшла до редакції 20.08.2020*