

UDC 297:94(470+571)

FEMALE CONVERSION TO ISLAM IN RUSSIA: PRELIMINARY OBSERVATIONS

D. Shestopalets

PhD (History)

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

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

adfontes83@gmail.com

Conversion to Islam among ethnic Russians is a complex and multifaceted process that includes not only religious and cultural but also psychological and socio-political dimensions. On the one hand, it concerns the need for individuals to overcome numerous popular stereotypes and historically determined prejudices on the way to learning about the Islamic faith. On the other hand, the prevalence of the concept of “traditional religion” in the Russian national security discourse has led to an even greater politicization of the topic of religious choice. Conversion to Islam has become a matter of public concern in Russia also due to the alleged involvement of Muslim neophytes in terrorist attacks and other illegal activities. In light of these tendencies, this article aims to provide preliminary observations on the basic aspects of religious experiences of women who have converted to Islam in Russia over the past two decades. Along with the issue of radicalization and securitization of converts, the article examines their spiritual trajectories, the basic motives for choosing Islam as a new religion, and their attitudes toward such sensitive issues as wearing *hijab* in public places. The main source material for this study comes from various text and video accounts published in the form of interviews, personal narratives or journalists’ reports in religious and secular media, on social media or in special sections of Islamic web resources. In total, the sample of this study includes 123 individual cases. As a theoretical framework, the article uses a hybrid classification of religious conversion motifs based on the typologies developed by Lofland and Skonovd, Allievi and Wohlrab-Sahr. Drawing on this, the main argument of the article is that the presence of a significant indigenous Muslim population and migration processes in Russia’s regions directly determined the predominance of the relational-affective motif. Purely intellectual, mystical or crisis-driven motifs are much less common, although in some narratives they may play a significant supporting role in the adoption of Islamic identity.

Keywords: Islam, Russia, religious conversion, female converts, Muslims in Russia, conversion to Islam

НАВЕРНЕННЯ В ІСЛАМ СЕРЕД ЖІНОК У РОСІЇ: ПОПЕРЕДНІ СПОСТЕРЕЖЕННЯ

Д. В. Шестопалець

В останні десятиліття різні аспекти, пов’язані зі становищем мусульман у Росії, були предметом пильної уваги дослідників. Значну кількість публікацій присвячено історії ісламу на територіях під російським контролем та взаємовідносинам Російської імперії з мусульманським Сходом [Ланда 1995; Yemelianova 2002; 2003b]. Також, спеціалісти з релігії регулярно представляли огляди діяльності різноманітних локальних мусульманських організацій та центрів ісламського релігійного авторитету в Росії, їхніх складних відносин із владними структурами та конкуренції між

© 2021 D. Shestopalets; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

собою за симпатії пересічних мусульман [Yemelianova 2003a; Силантьев 2006; Braginskaya 2012; Радівілов 2016; Радівілов 2017; Bekkin 2019]. Військові кампанії в Чечні та низка терористичних атак у другій половині 1990-х та у 2000-х рр. викликали особливе зацікавлення експертів загрозою радикалізації, що походить від різних ісламістських груп [Yemelianova 2010; Dannreuther... 2010]. Окрім такого спеціального фокуса, дослідники також представили декілька монографій, спрямованих на більш комплексне осмислення ролі ісламського фактора в Російській Федерації після розпаду Радянського Союзу [Малашенко 1998; Hunter 2004; Merati 2017]. Останні дискусії в академічній літературі були присвячені аналізу сутності та політичного значення концепту “традиційного ісламу”, який виник як продукт російської державної політики щодо релігійних організацій [Aitamurto 2015; Aitamurto 2019; Kemper 2019; Bekkin 2020; Kemper, Sibgatullina 2021].

На тлі такої значної кількості досліджень треба зазначити, що тема навернення в іслам серед етнічного російського населення привернула набагато менше уваги [Шестопалець 2020]. Хоча спроби типологізації “нових мусульман” були запропоновані Сулеймановим та Коньчак [Сулейманов 2015; Kończak 2016], загалом питання розглядалося дослідниками в контексті проблеми радикалізації мусульман екстремістськими організаціями [Шестопалець 2020, 133]. Хоча дослідження Сібгатулліної містить чимало важливих ідей для розуміння процесів навернення у 2000-х та 2010-х рр., її висновки щодо основних дискурсивних стратегій нововернутих етнічних росіян здебільшого можуть бути застосовані лише до одного сегмента цієї групи, тобто до прихильників концепції “русского ислама”, сформульованої представниками НОРМ (“Национальная организация русских мусульман”). У тому ж руслі Рубін проаналізував феномен навернення в іслам у Росії крізь призму концепту євразійства [Rubin 2019].

Беручи до уваги вищевказане, видається логічним, що гендерний аспект проблеми, а саме особливості навернення в іслам серед чоловіків та жінок, так само залишився практично недослідженим. Тоді як вивчення досвіду нововернутих жінок у західних країнах та Східній Європі продовжує зростати [Van Nieuwkerk 2006; McGinty 2007; Soutar 2010; Stoica 2011; Krotofil 2011; Guimond 2017; King 2017; Turner 2019; Shestopalets 2021], існує тільки одне дослідження такого плану щодо російської ситуації [Kończak 2019]. Ба більше, джерельна база дослідження Коньчак включає переважно наративи жінок, які прийняли іслам заради можливості одруження з іноземцями, часто вже проживаючи за кордоном у панівному мусульманському середовищі. Загалом можна стверджувати, що ця прогалина в літературі з теми навернення є особливо значною, оскільки, як показала К. Айтамурто, саме нововернені етнічні росіянки становлять об’єкт надзвичайно пильної уваги в публічних дискусіях та часто зображаються в масмедіа як підозрілі особи, “ненормальні, агресивні фанатики” або як “жалюгідні жертви” сексуальної експлуатації та психологічної маніпуляції, яких використовують для незаконної діяльності, зокрема торгівлі наркотиками та тероризму [Aitamurto 2015, 105]. Не в останню чергу завдяки цьому з початку 2010-х рр. нові мусульманки потрапили під особливий контроль спецслужб¹.

Враховуючи такі тенденції, ця стаття має на меті представити попередні зауваження щодо основних аспектів релігійного досвіду жінок, які наверталися в іслам у Росії в останні два десятиліття. Разом із питанням радикалізації та сек’юритизації нововернутих стаття розглядає їхні релігійні траєкторії, базові мотиви для обрання ісламу як нової релігії, а також їхнє ставлення до таких чутливих питань, як носіння хіджаба в публічних місцях. Основний джерельний матеріал для статті походить з текстових та відеоінтерв’ю, персональних наративів або журналістських репортажів, опублікованих у релігійних та світських медіа, соціальних мережах або у спеціальних розділах ісламських вебресурсів. Хоча деякі дослідники висловлювали

сумніви щодо можливості використання цих матеріалів як таких, що справді відображають думки нововернутих, наразі ці джерела становлять найбільш вдалу відправну точку для подальшого вивчення теми жіночого навернення в іслам не тільки в Росії, а й в інших країнах Східної Європи. Водночас, окрім спеціальних методологічних зауважень щодо потенційного впливу третіх осіб на текст онлайн-нарративів, на цей момент немає конкретних підстав для тверджень, що ці тексти є штучно створені та зовсім не відображають реального досвіду та світоглядних характеристик індивідів. З другого боку, очевидними обмеженнями такого дослідження є жанрове розмаїття нарративів, різниця в детальності описів нововертеними мусульманами їхнього шляху до ісламу, а також значні варіації в обговорюваних темах.

Теоретичною парадигмою цієї статті є класифікації типів релігійного навернення, розроблені Лофландом і Сконовдом, Алієві та Вольраб-Сар [Lofland, Skonovd 1981; Allievi 2000; Wohlrab-Sahr 1998; Van Nieuwkerk 2014]. Комбінуючи їхні підходи, кожен з яких має свої сильні сторони та недоліки, можна виокремити чотири основні елементи, які можуть правити “лейтмотивами” в різноманітних нарративах, відображаючи певну частину складного та багатоманітного процесу: інтелектуальний, стосунково-афективний, містичний та кризовий. *Інтелектуальний тип* здебільшого стосується ситуацій, коли індивіди підходять до межі навернення самостійно, у процесі «індивідуального, приватного дослідження можливих “нових основ буття”, альтернативних традицій, персональної самореалізації і т. ін. через читання книг, перегляд телебачення або відвідування лекцій» [Lofland, Skonovd 1981, 376, 379–380]. На противагу цьому, *стосунково-афективний мотив* передбачає першочергову роль близьких контактів, особистої комунікації або емоційного зв'язку з носіями певної релігійної ідентичності як основних стимулів до виникнення серйозного інтересу до нової релігії або, альтернативно, як останнього вирішального поштовху до її прийняття на постійній основі. Своєю чергою, *містичний тип* мотивації зміщує фокус конверсійної траєкторії на певні досвіди глибинного переживання трансцендентного, як-от сні, надприродні явища, знаки, видіння і т. ін., що стають визначальним фактором обрання нової віри. *Кризовий тип* навернення стосується тих ситуацій, у яких інтерес до нової релігії безпосередньо пов'язаний з необхідністю розв'язання складної ситуації в особистому або професійному житті, подолання психологічних розладів або хвороби, які серйозно знижують якість життя. У таких випадках релігійна практика та віра, як правило, сприяють виходу із кризи, покращенню психологічного стану індивіда, його здатності до соціальної адаптації.

В останні десятиліття дослідники представили декілька спроб застосування типологій для узагальнення та систематизації дослідження феномену релігійного навернення в різних конфесійних групах. Варто зазначити, що в деяких випадках представлені нарративи не дають можливості для повноцінного застосування теоретичного апарату або ж реалії біографії конкретного індивіда є набагато складнішими за класифікаційні схеми. У цьому аспекті дослідники вимушені або робити важкий аналітичний вибір щодо того, до якої саме категорії віднести той чи інший випадок, або виводити “гібридні” типи лейтмотивів, які поєднують два чи більше ключових елементів.

Загалом вибірка цього дослідження становить 123 індивідуальні кейси навернення в іслам серед жінок у Росії. Хоча найбільша частина з цих випадків стосується етнічних росіянок, у вибірку були також включені і представниці інших немусульманських етнічних груп, які є російськомовними і повністю асимільованими в російському суспільстві. Хоча приблизно у чверті нарративів точний вік прийняття ісламу не вказується, більшість жінок (n – 83) навернулися в іслам у досить молодому віці (до 30 років). Тільки 11 історій містять чіткі вказівки на те, що навернення відбулося після 30 або ж у похилому віці. Наймолодшій із нововернутих було 16,

а найстаршій – 63 роки. Географічно новонавернені походять з усіх макрорегіонів Росії, від європейської частини до Далекого Сходу, включаючи регіони з панівним мусульманським населенням. Окрім того, жінки звертаються до ісламу не тільки у великих мегаполісах, як-от Москва чи Санкт-Петербург, ає й у маленьких селищах та провінційних населених пунктах, де мусульмани представлені невеликими етнічними групами.

З погляду попередніх релігійних афіліацій, тільки 16 жінок відносили себе на певному етапі життя до практикуючих православних християнок, що володіли достатнім знанням про догмати та регулярно відвідували церкву з участю у таїнствах. Ще 12 новонавернених ідентифікували себе як “етнічних”, або непрактикуючих, християнок за походженням. Лише 8 жінок вказали, що зростали у християнській родині вірян, ще 18 – у непрактикуючій родині з вираженою християнською ідентичністю. Кажучи про своє попереднє ставлення до релігії, окремі жінки також підкреслювали свою загальну віру в Бога без організаційної належності, згадували те, що були охрещені або відвідували церкву з бабусею в дитинстві. Іншим поширеним способом висловлення цього аспекту для новонавернених було зображення себе як “релігійних шукачок” або індивідів у пошуку стабільної афіліації, які звертаються до різних конфесій без остаточного рішення прийняти певний варіант на постійній основі.

Переходячи безпосередньо до обговорення даних вибірки на базі зазначеної теоретичної моделі, важливо зауважити, що в половині усіх випадків ($n = 66$) новонавернені вказують, що саме контакт із носіями ісламської ідентичності, у позитивному чи негативному контексті, став першим поштовхом до зацікавлення або більш глибокого знайомства з ісламом. Лише у чверті випадків ($n = 28$) навернені розповідають, що “відкриття” цієї релігії для них відбулося через читання книг у процесі самоосвіти, під час навчання в школі та університеті або завдяки перегляду освітніх програм і новин на телебаченні. Лише у вісьмох випадках знайомство з ісламом відбулося через поїздки за кордон або в регіони Росії з панівним мусульманським населенням. Водночас фактор першого знайомства не завжди прямо корелює в конкретних акаунтах із тим, до якого типу має бути віднесений той чи інший випадок конверсії, оскільки процес може бути тривалим та багатофазовим. У цьому аспекті *стосунково-афективний елемент* є панівним у двох третинах наративів ($n = 92$). Натомість яскраво виражений інтелектуальний тип навернення може бути зафіксований лише у 18 випадках; ще в десяти він відіграв помітну додаткову роль. Хоча кризовий елемент звернення до ісламу наявний у як мінімум 23 наративах, лише в дев’яти з них він відіграв домінуючу роль як лейтмотив, а не як бекграунд для інтелектуального чи стосунково-афективного типу. Містичні елементи, насамперед сні, з’являються в наративах 23 нових мусульманок, але лише в чотирьох випадках навернення можна охарактеризувати саме як *містичний* тип.

Шлюб. Одним із найбільш виражених виявів стосунково-афективного типу, а також часто найбільш обговорюваним у медіа та публічних дискурсах стереотипним мотивом навернення в іслам серед жінок є шлюб із носієм ісламської ідентичності. У таких випадках романтичні стосунки з мусульманином, бажання їхньої формалізації або ж прагнення зміцнення вже наявного шлюбу шляхом культурної та релігійної уніфікації приводять до зміни релігії. У цій ситуації релігійний складник, тобто еволюція особистих релігійних переконань та практик індивіда, часто розуміється як додатковий, суто формальний компонент, який ставить під сумнів сам факт досвіду *релігійного* навернення.

У масиві наративів, обраних для цього аналізу, питання шлюбу з мусульманом фігурує як ключовий фактор тільки у 20 акаунтах. Передусім важливо зазначити, що, на відміну від багатьох країн Європи та Північної Америки, у більшості

таких випадків мова йде про представників корінних етнічних меншин Росії, як-от уродженці Дагестану або Татарстану. Тільки троє чоловіків-мусульман були ідентифіковані як громадяни Туреччини, Єгипту та Палестини. Також лише один чоловік був етнічним росіянином із когорти ново навернених.

Щодо попередньої конфесійної належності, то до зустрічі з майбутнім чоловіком жодна з жінок не ідентифікувала себе як практикуюча християнка, вказуючи лише наявність віри в Бога або релігійний пошук. У цьому останньому аспекті деякі ново навернені жінки згадують, що зацікавлення ісламом виникло в них ще до знайомства з майбутнім чоловіком. Наприклад, Хадіджа (Валентина) розповідає, що після тривалого самостійного вивчення ісламу вона почала вважати його привабливою та перспективною релігійною опцією, однак у результаті вирішила прийняти іслам, тільки якщо зустріне мусульманина, з яким захоче одружитися. Так само показовим є те, що, за свідченням наративів, у половині випадків у цій категорії на момент першої зустрічі майбутні чоловіки також не були релігійними, практикуючими мусульманами та не робили спрямованих спроб проповіді – розмови про іслам виникали лише в межах повсякденної комунікації з культурним “іншим”.

У п’яти випадках жінки повідомляють, що навернулися в іслам або незадовго перед, або вже під час шлюбної церемонії, оскільки це була умова з боку родини чоловіка. Одна з них вказала, що прийняття ісламу для неї відбулося несвідомо, оскільки вона просто вважала вимовляння шахади формальною частиною ритуалу для забезпечення його валідності, а не справжньою зміною релігійної належності. Однак у всіх цих випадках спільною рисою є те, що справжнє навернення як релігійний досвід відбувається поступово після оформлення шлюбу через занурення в нове культурне середовище, формування родинних зв’язків та ознайомлення з ісламською літературою. Традиційно жінки постулюють, що самі чоловіки-мусульмани не наполягали на тому, щоб їхні дружини вивчали та практикували іслам; радше мова йде про необхідність урівноважити дисбаланс ідентичностей з боку самих ново навернених. Окрім того, у декількох випадках звернення до ісламу як до джерела правил поведінки та чітких гендерних ролей або значне одночасне підвищення рівня релігійності чоловіка і жінки були також засобом вирішення серйозних подружніх проблем та уникнення перспективи розлучення.

Загалом, як і в інших країнах, головним лейтмотивом шлюбних конверсійних наративів у Росії залишається добровільність, або ствердження відсутності будь-якого тиску на жінок у питанні прийняття ісламу [Van Neukwerk 2014]. Водночас непрямі ознаки такого тиску в ситуаціях стосунково-афективного типу все ж можуть виявлятися у формулюваннях мотивів ново навернених. Наприклад, Сельма пише: “В Ісламе мужчина может жениться на христианке, но мой муж очень хотел, чтобы я стала мусульманкой, хотя он меня ни к чему не принуждал”. У випадку Анастасії на момент одруження її чоловік-іноземець не практикував ніяких приписів ісламу, але через півтора року спільного життя серйозно звернувся до релігії². Відповідно до його бачення, мусульманин може одружитися із християнкою, але після цього вона все одно має навернутися в іслам. Не маючи власної релігійної ідентичності, Анастасія погодилася на прийняття ісламу заради релігійно-культурної уніфікації родини. Однак, оскільки вона постійно відкладала вимовляння шахади, у певний момент чоловік фактично самостійно організував для неї церемонію за допомогою свого знайомого мусульманина³.

Отже, хоча такі наративи не містять повідомлень про прямий примус до конверсії, очевидно, що жінки часто постають перед необхідністю збереження шлюбу та прихильності чоловіка. Окрім того, у трьох випадках жінки відверто визнали, що до прийняття ісламу їх спонукали не релігійні причини, а тільки романтичні почуття до своїх обранців або прагматичне бажання шлюбу. В інших акаунтах мотивація

для навернення також може формулюватися в “нерелігійному” ключі – як наслідок захоплення мусульманською культурою та особистими якостями мусульман. Варто все ж зазначити, що жінки не втрачають новонабутої ідентичності та не полишають виконання ісламських приписів (особливо носіння хіджаба) навіть після того, як їхні стосунки з мусульманином-чоловіком розпалися.

Реакція оточення. Ще однією часто обговорюваною темою в наративах є реакція секулярного чи християнського оточення на релігійний вибір жінок та зміни у їхній поведінці чи зовнішньому вигляді відповідно до ісламських норм. Хоча для багатьох індивідів подолання традиційних стереотипів про іслам є важливим етапом на шляху навернення, для родичів, друзів та колег ці стереотипи та репрезентація ісламу в масмедіа – найзначніша перешкода для позитивного чи нейтрального сприйняття такого релігійного вибору.

Загалом можна виокремити три основних типи реакції з боку найближчого родинного оточення. У приблизно третині акаунтів, що згадують цей аспект, батьки повністю приймають релігійний вибір доньок та допомагають адаптуватися до їхнього нового стилю життя. Натомість різко негативна реакція з боку батьків чи братів та сестер, що супроводжується повним розривом зв'язків або перманентним погіршенням стосунків, відображена лише в 14 наративах. У таких кейсах головною проблемою стають негативний імідж ісламу у свідомості пересічного громадянина, негативний досвід взаємодії з етнічними мусульманськими меншинами в повсякденному житті або загальне бачення, що прийняття ісламу жінками напряму пов'язане з діяльністю радикальних та терористичних організацій, які використовують новонавернених як виконавиць терактів. У цьому аспекті досить поширеним у наративах є порівняння навернення в іслам зі вступом у декструктивну секту або культ.

У 21 випадку зафіксовано змішаний тип реакції, коли перша різко негативна реакція рідних та гострі конфлікти через короткий проміжок часу змінюються стабілізацією або нормалізацією стосунків. За визначенням самих новонавернених, ключовим фактором у цьому процесі є демонстрація відсутності радикальних та загрозливих змін у характері чи поведінці нової мусульманки, а також у її ставленні до оточення. В окремих випадках нормалізації сприяє і значне покращення у ставленні до батьків, пов'язане з дотриманням ісламських норм. Можна також стверджувати, що додатковим фактором нормалізації може бути й молодий вік більшості навернених жінок, а саме рання юність та студентський вік (17–24 роки), тобто коли багато дітей ще формально залишаються під опікою батьків або живуть з ними в одному помешканні. У позитивних випадках адаптації до навернення відіграє певну роль також і те, що самі родини не є релігійними, а отже, не мають жорсткої християнської ідентичності.

Загалом тільки в семи епізодах у цій вибірці онлайн-акаунтів прийняття ісламу жінками привело до навернення й окремих членів родини (матерів, бабусь або дітей). В одному з них рішення змінити релігію заради продовження стосунків ухвалив наречений, римо-католик за віросповіданням. В одному випадку навернення дружини завершилося розлученням: оскільки чоловік не сприйняв її релігійного вибору, відповідно до приписів ісламу жінка вирішила розлучитися та шукати нового чоловіка в мусульманському оточенні. З другого боку, тільки в чотирьох випадках навернені обрали стратегію приховування нової релігійної ідентичності від батьків з метою уникнення конфліктів.

Тема реакції друзів, колег та роботодавців зустрічається в обраних кейсах лише епізодично. Однак можна стверджувати, що в більшості випадків навернення призвело до розриву стосунків і зміни кола спілкування новонавернених; лише в чотирьох наративах повідомляється про підтримку або нейтральну реакцію з боку

друзів. У двох випадках роботодавці сприйняли навернення нейтрально, а в одному – негативно. Четверо нових мусульманок згадують, що прийняття ісламу з тих чи інших причин (реакція колег, неможливість практикувати намаз, необхідність продавати алкоголь) змусило їх змінити місце роботи. Лише у трьох випадках у цій вибірці прийняття ісламу означало для новонавернених найвищий рівень “соціальних збитків”, коли внаслідок свого релігійного вибору жінки втрачали і місце працевлаштування, і родинні зв’язки.

Хіджаб. Незважаючи на те що саме ісламське жіноче вбрання, *хіджаб*, стало чи не найбільш контroversійним аспектом сприйняття новонавернених у публічному просторі Росії, ця тема порушується лише у третині онлайн-акаунтів ($n = 46$). Загалом наявні в них підходи до питання збігаються з тими, які раніше були виявлені серед українських жінок-новонавернених [Shestopalets 2021]. У цьому аспекті найпоширенішим засобом аргументації на користь мусульманського одягу є підкреслення особливої краси жінок у хіджабі. Наприклад, Світлана зображає свій досвід першого вдягання хіджаба так:

“В день принятия ислама я увидела полностью покрытую женщину: она была в платке и в длинном платье. Я уже много знала об исламе, но почему-то обязательное ношение хиджаба для женщин прошло мимо меня. Я посмотрела на эту женщину, и она мне показалась самой красивой на свете. Я такой красоты не видела никогда в жизни! Мне казалось, что от нее исходил какой-то божественный свет. Сама я надела хиджаб в тот же день”⁴.

Подібний погляд також був описаний іншими новонаверненими не тільки щодо себе, а й щодо сприйняття хіджабу немусульманами⁵. Також нові мусульманки згадують особливе відчуття піднесення після першого вдягання хіджаба, яке передає їхній релігійний досвід навернення в нову релігію:

“Спустя какое-то время, в Священный месяц Рамадан того же года, я впервые надела хиджаб и почувствовала, что снимать его совсем не хочу. Меня охватило ощущение, будто я окружена тысячами ангелами и солнечный свет озарил мою душу. Это был свет Ислама, аль-хамду лиЛлях, я стала мусульманкой”⁶.

Іншим частим позитивним переживання, пов’язаним із хіджабом, є особливе відчуття захищеності, комфорту та недоторканності жінки в ісламі. Ця захищеність є багатомірною. У найбільш традиційному релігійному сенсі мова йде про захист жінок від поглядів незнайомих чоловіків. Наприклад, контекстуалізуючи необхідність хіджаба як засобу оздоровлення суспільства та суспільної моралі, Маліка (Олена) вказує:

«Хиджаб я надела легко, хотя у многих этот процесс занимает месяцы, а то и годы. Но хиджаб – это важно, он бережет тебя от греха и создает стену между тобой и другими мужчинами. Многие женщины говорят: “Я всегда скромно одевалась, не носила мини-юбки и декольте, а на все остальное мужчины и не смотрят. Наоборот, я надену хиджаб – и все на меня начнут пялиться”. Да, никого не соблазнит твоя лодыжка или твоя шея, но ведь это естественно для мужчины – видеть волосы и шею женщины и желать ее. Если этого не происходит, если тело женщины перестает быть тайной и мужчина не реагирует на него, это признак болезни общества. Понятно, что, оттого что я надену хиджаб, постер с женщиной в бикини с улицы не снимут, и мой мужчина будет знать, как она выглядит. Но я сделаю что-то для того, чтобы общество стало нормальным»⁷.

З другого боку, також цікаво зазначити, що носіння хіджаба розуміється деякими жінками не тільки як засіб захисту від чоловіків, а й так само від незнайомих жінок, які, можливо, схильні порівнювати себе з іншими: “[Хіджаб] – моя защита и проявление уважения к другим людям. Чужие мужчины не будут смотреть на меня, а женщины – сравнивать себя со мной. Хиджаб – это также моя покорность Аллаху”⁸.

Передаючи інший досвід, Софія вказує, що хіджаб захищає жінку, викликаючи повагу навіть у нерелігійних осіб:

“Не могу передать словами то чувство защищённости, которое возникло, когда я впервые надела хиджаб. Казалось бы, это просто одежда, но какую она может наложить ответственность перед Всевышним за мысли, поступки, слова! Хиджаб имеет прекрасное свойство не только защищать ту, которая его носит, но и вызывать уважительное отношение людей, даже не являющихся религиозными”⁹.

Незважаючи на такі підвищені персональні відчуття хіджаба як елемента релігійної практики, для багатьох з новонавернених у цій вибірці почати його носити на постійній основі було досить проблематичним кроком і в деяких випадках реалізувалося лише через декілька років після навернення. Головними причинами є побоювання щодо негативної реакції оточення, потенційних конфліктів із близькими та загроза втратити працевлаштування. Отже, у більшості нарративів перехід до повноцінного хіджаба відбувався поступово: чи то через періодичне вдягання в найбільш безпечному середовищі, чи то через проміжні форми, як-от каптури, капелюхи або звичайні хустки, зав’язані в стилі, що не привертає увагу оточення. Особливо цікавим у цьому сенсі є звернення деяких новонавернених до етнічного російського вбрання як такого, що відповідає нормам ісламу (“Мне нравится надевать славянскую одежду, например сарафаны – они вполне по канонам ислама, тоже закрытые. Я уверена, что это все вернется”¹⁰). З другого боку, деякі жінки також починають носити хіджаб експериментально, наслідуючи стиль або поведінку етнічних мусульманок, у такий спосіб відчуваючи переваги ісламського жіночого вбрання та, відповідно, роблячи найзначніший крок до повноцінного навернення. Наприклад, Айша-Лариса почала носити хустку внаслідок подвійного захоплення – ісламом та чеченською мусульманською культурою¹¹.

Так чи інакше, велика кількість новонавернених все ж повідомляють у своїх нарративах, що через хіджаб регулярно зазнавали агресії від незнайомих осіб у публічному просторі, особливо в провінційних містах. Найчастіше мова йде про вербальні образи ксенофобського змісту, недобррозичливі погляди та інші вияви негативного ставлення. Описуючи власний досвід несприйняття хіджаба з боку оточення, Олена розповідає, що для більшості населення хустка є ознакою належності жінки до мусульманських етнічних меншин; відповідно, етнічна росіянка, яка вдягає хіджаб, або не сприймається як мусульманка, або ж сприймається як “зрадниця” власної культурно-етнічної групи («Меня иногда обижало, что меня не воспринимают как мусульманку. Я думала: “Ну как так? Раз у меня голубые глаза, светлое лицо, кожа, то я, получается, не могу быть мусульманкой?”»¹²). Так само новонавернені жінки, які розповіли про свій досвід носіння хіджаба, вказують, що були вимушені полишити місце роботи через нерозуміння чи нетолерантне ставлення колег або клієнтів. Як зазначає Каміла, хоча декому вдається знайти нове місце роботи у своїй спеціалізації з відносно нейтральним ставленням до хіджаба, для більшості дотримання ісламського дрескоду означає працевлаштування вдома, у менш престижних галузях або у специфічних закладах, головною аудиторією чи власниками яких є мусульмани¹³.

Радикалізація. У світлі вищезазначеного питання хіджабу як негативного фактора сприйняття жінок у публічному просторі нерозривно пов’язане із загрозою тероризму, диспуатами навколо релігійного екстремізму та тенденціями сек’юритизації новонавернених як з боку різних правоохоронних структур Росії, так і з боку широкої публіки та етнічних мусульман. У цьому сенсі, хоча новонавернені чоловіки-мусульмани неодноразово ставали жертвами пропаганди радикальних ісламістських груп, у 2000-ні та 2010-ті роки саме жінки “слов’янської зовнішності” в хіджабі стали викликати в публічному просторі найбільші підозри як потенційні терористки-смертниці¹⁴.

З початку 2000-х років у медіапросторі Росії обговорювалося декілька найзначніших епізодів такого плану за участю етнічних росіянок. Наприклад, двоє новонавернених молодих жінок стали ключовими свідками у справі Зари Муртазалієвої (1983 р. н.), уродженки Чечні, яка обвинувачувалася в організації спроби підризу ескалатора в торговельному комплексі “Охотный ряд” у 2004 році¹⁵. За версією слідства, для виконання теракту Муртазалієва намагалася рекрутувати 18-річних Дар’ю Воронову та Анну Куликову, які незадовго перед тим прийняли іслам та виявляли особливу цікавість до чеченських мусульман¹⁶.

Іншим випадком, який значно вплинув на процеси сек’юритизації новонавернених етнічних росіянок, став терористичний акт 2012 року, внаслідок якого загинув один із найавторитетніших суфійських шейхів Дагестану Саїд Черкейський¹⁷. Виконавицею цього теракту стала 20-річна Алла Саприкіна, також відома як Амінат Курбатова. Відповідно до повідомлень у медіа, Саприкіна мешкала в Махачкалі (Дагестан) та готувалася стати акторкою¹⁸. У результаті несподіваної зміни релігійних переконань вона стала дружиною одного з представників радикальних ісламистських рухів Північного Кавказу, а після його загибелі – ще двох інших¹⁹.

У світлі боротьби з ісламистським терористичним рухом ІДІЛ (“Ісламська держава Іраку та Леванту”) особливу увагу медіа та правоохоронних органів також привернули випадки, коли новонавернені росіянки підпали під вплив рекрутерів цього руху та, після контактів у соцмережах, погоджувалися працювати на ІДІЛ або нелегально вирушити до Сирії. Зокрема, у 2014 році 16-річна жителька Москви Варвара Караулова познайомилася в соціальних мережах із прихильником “Ісламської держави” і вирішила вийти заміж за бійця цього угруповання²⁰. У червні 2015 року Караулова прибула до Туреччини, щоб нелегально перетнути кордон із Сирією, однак була затримана турецькими правоохоронцями разом з іншими росіянами та відправлена назад до Росії²¹. Хоча спочатку вона була класифікована як свідок, пізніше, у 2016 році, правоохоронці висунули їй обвинувачення у свідомій пропаганді екстремістської ідеології та нових спробах приєднатися до забороненої терористичної організації²². За результатами судового розгляду, який привернув надзвичайно велику увагу медіа, Караулова була засуджена до чотирьох років ув’язнення.

Ще одним значним епізодом, подібним до кейсу Муртазалієвої, стала у 2017 році кримінальна справа проти трьох новонавернених етнічних росіянок – Тетяни Карпенко (23 роки), Наталії Гришиної (27 років) та Вікторії Семенової (22 роки). Відповідно до повідомлень у медіа, затриманих жінок звинувачували в організації спроби терористичного акту шляхом самопідризу в одному з торговельних центрів Ростова-на-Дону наприкінці 2015 – на початку 2016 року²³. У результаті судового розгляду Карпенко дістала 14,5 років ув’язнення, Гришина – 9 років, а Семенова, що співпрацювала зі слідством, – 3 роки колонії загального режиму²⁴.

Зазначені випадки дістали широке висвітлення та резонанс у медіа і, поза всяким сумнівом, стали базовим інформаційним фоном для формування суспільної думки щодо новонавернених жінок як реальної повсякденної загрози для пересічного громадянина. Незважаючи на це, треба зауважити, що, з одного боку, теми радикалізації нових мусульман чи їхнього переслідування правоохоронними органами не є кількісно вираженими серед тем, які обговорюють новонавернені в зазначеній вибірці онлайн-нарративів (n – 6). З другого ж боку, наявні нарративи містять характерні елементи дискримінаційного ставлення до навернених етнічних росіянок.

Зокрема, жінки повідомляють про підвищену увагу до них у зв’язку з їхнім зовнішнім виглядом з боку поліції та ФСБ, а також звичайних охоронців у публічних місцях²⁵. Наприклад, Каміла розповідає, що через хіджаб та інші ісламські елементи одягу охорона в аеропортах завжди зупиняє її для перевірки особистих речей²⁶. Також вона згадує, що після її навернення до родичів приходили додому або викликали на бесіди співробітники спецслужб²⁷. Аналогічний випадок стався із Натюю

Хворовою після конфлікту зі службою охорони університету, співробітники якої відмовилися пропускати її в будівлю в хіджабі²⁸. Хоча в результаті публічного скандалу керівництво університету попросило в неї вибачення, Хворова також повідомляє, що якогось дня її викликали в університет, де з нею провели розмову співробітники центру “Е”, який займається протидією екстремізму, щодо її повсякденної активності та трактування Корану²⁹.

Важливо зазначити, що в результаті такого підходу та тиску оточення новонавернені жінки починають самі сприймати себе як загрозу. Зокрема, Кароліна Павловська згадує:

“Один раз меня остановили полицейские на Ярославском вокзале. Я тогда уже была покрыта. Начали пробивать по террористическим базам, спрашивали у меня пять столпов ислама. Я понимаю, что, возможно, выглядела подозрительно. В итоге меня отпустили. Я испугалась, и у меня были мысли снять хиджаб. Но мысль о том, что я надела хиджаб ради Аллаха, а сняла ради людей, меня остановила”³⁰.

Схожу історію розповідає Зейнаб Нестерова з Москви:

«После очередного теракта в метро муж сказал мне: “Посиди, пожалуйста, дома. Не ходи на улицу”. Он за меня боялся. Тогда люди вслед говорили неприятные вещи. Меня останавливали сотрудники МВД, допрашивали, обыскивали сумку. Но я могу их понять. Они боятся за свою жизнь. Женщина в платке и славянской внешности, – а вдруг она сейчас взорвется?»³¹.

Висновки. Навернення в іслам серед етнічних росіян в останні два десятиліття було і залишається складним та багатограним процесом, який включає релігійні, культурні, психологічні та соціально-політичні аспекти. Передусім мова йде про необхідність подолання індивідами численних популярних стереотипів та історично детермінованих упереджень на шляху до глибинного ознайомлення з ісламським віросповіданням. Водночас широке запровадження концепту “традиційної релігії” як одного з ключових елементів дискурсу національної безпеки призвело до ще більшої політизації теми релігійного вибору в Росії, оскільки в такому контексті релігійність розглядається як невід’ємний компонент етнічності; відповідно, порушення цих кордонів означає з боку індивіда певне протиставлення себе панівному режиму та його ідеологічній парадигмі [Sibgatullina 2020, 66]. Іншими словами, навернення в іслам постає не як реалізація фундаментального права на свободу віросповідання, а як потенційно небезпечний вияв “нетрадиційної релігії”.

У цьому світлі навернення в іслам серед жінок у Росії має декілька визначних характеристик, які відображають специфіку локальної соціальної та релігійно-культурної ситуації в країні. Наявність значного корінного мусульманського населення та міграційні процеси в російських регіонах напряду визначили той факт, що *стосунково-афективний* мотив навернення є панівним у цій вибірці. Зустрічі з носіями ісламської ідентичності в повсякденному житті, за різних обставин, у більшості випадків відіграють ключову роль у приверненні уваги до ісламу, а також в остаточному рішенні практикувати його на постійній основі. Чисто інтелектуальні або кризові типи навернення зустрічаються набагато рідше, хоча в окремих нарративах вони можуть відігравати помітну допоміжну роль на шляху до засвоєння ісламської ідентичності. Містичний тип навернення є найменш представленим в онлайн-акаунтах; деякі жінки все ж повідомляють про різні надприродні події чи містичні сні, які безпосередньо передували їхньому наверненню.

Треба зазначити, що в цій вибірці шлюб, офіційний чи цивільний, не становить центрального мотиву звернення до ісламу – як такий, він наявний лише в 16 % акаунтів. Водночас наведені історії є показовими, оскільки новонавернені відверто визнають, що саме романтичні стосунки та емоційні стимули були для них першочерговим фактором навернення, а релігійна мотивація та ознайомлення з ісламом

як системою світосприйняття були лише другорядними або підкореними основній меті збереження шлюбу. Визнаючи цей аспект, жінки конструюють навернення в іслам як персональний вибір *post factum*. Цікавим є і те, що навіть нерелігійні та непрактикуючі етнічні мусульмани можуть відігравати важливу роль як джерело інформації щодо ісламу в дошлюбний період, тоді як після шлюбу саме навернені жінки сприяють підвищенню релігійності своїх чоловіків-мусульман.

На додачу до власне історій приходу до ісламу наративи також містять і інші тематичні одиниці, як-от питання хіджаба, стосунків із рідними та проблема сек'юритизації ново навернених у публічному просторі. Зокрема, для більшості жінок, які обговорювали цю тему, перехід до постійного носіння хіджаба був дуже поступовим процесом через очікування агресивної реакції оточення та близьких. З одного боку, на персональному рівні хіджаб як частина ісламського релігійного обов'язку асоціюється наверненими з особливою красою, моральністю та захищеністю жінки від виявів небажаної уваги оточення. З другого ж – однак, хоча цей аспект не є кількісно вираженим у наявних наративах, очевидно, що для ново навернених “слов'янської зовнішності” в Росії хіджаб став ключовим негативним ідентифікатором у публічному просторі, оскільки він прямо асоціюється із загрозою терористичних атак з боку радикалізованих ісламістами неофітів.

Беручи до уваги усі ці аспекти, наступним кроком у дослідженні теми є порівняння наративів навернення серед жінок та чоловіків з метою більш рельєфного визначення гендерного фактора. Також перспективним є залучення даних польових досліджень, які б чітко показали, наскільки правильно онлайн-наративи відображають реальні процеси навернення в Росії чи вони насправді цілеспрямовано продукуються мусульманськими організаціями з метою підвищення привабливості ісламу.

¹ Маєтняя Е., Петелин Г. Спецслужбы возьмут русских мусульманок под особый контроль // Известия. 2012. URL: <https://iz.ru/news/534020> (дата звернення: 05.04.2020).

² Прохорова В. Новые мусульмане. Шесть россиян – о том, почему они приняли ислам // Snob.ru. 2016. URL: <https://snob.ru/selected/entry/110377/> (дата звернення: 05.04.2020).

³ Прохорова В. Новые мусульмане. Шесть россиян – о том, почему они приняли ислам // Snob.ru. 2016. URL: <https://snob.ru/selected/entry/110377/> (дата звернення: 05.04.2020).

⁴ Галковская О., Жукова Л. “Мы семь лет прожили в федеральном розыске”. Они приняли ислам и стали изгоями. Русские мусульмане – о жизни в России // Lenta.ru. 2018. URL: <https://lenta.ru/articles/2018/08/02/rusmus/> (дата звернення: 05.04.2020).

⁵ Смирнова М. “Кого любит Аллах, тому Он посылает испытания...” История Айши (Надежды) // Islam.ru. Б. д. URL: <http://www.islam.ru/newmuslim/aishanikev/> (дата звернення 05.04.2020); Самира. Я нашла себя // IslamDag.ru. 2010. URL: <http://islamdag.ru/v-islame/26456> (дата звернення: 05.04.2020).

⁶ Иман. Теперь я окружена ангелами! // IslamDag.ru. 2011. URL: <https://islamdag.ru/v-islame/26494> (дата звернення: 05.04.2020).

⁷ Левин М., Назарова Н. Как люди приходят к исламу // Афиша. Б. д. № 386. URL: <http://mag.afisha.ru/stories/musulmane-v-moskve/kak-lyudi-prihodyat-k-islamu/> (дата звернення: 05.04.2020).

⁸ Прохорова В. Новые мусульмане. Шесть россиян – о том, почему они приняли ислам // Snob.ru. 2016. URL: <https://snob.ru/selected/entry/110377/> (дата звернення: 05.04.2020).

⁹ София. Стать той, кем была в момент рождения // IslamDag.ru. 2010. URL: <https://islamdag.ru/v-islame/26438> (дата звернення: 05.04.2020).

¹⁰ Екатерина. Русские мусульмане // Последние 30. Б. д. URL: <http://last30.ru/issue/islam/heroes/slider/#3> (дата звернення: 05.04.2020).

¹¹ Айша-Лариса. Лариса из Пензы приняла Ислам // Islam.ru. 2010. URL: <http://www.islam.ru/newmuslim/ystmuh/> (дата звернення: 05.04.2020).

¹² Семиошина В. Где у вас тут в мусульмане записывают? // Такие дела. 2019. URL: <https://takiendela.ru/2019/09/gde-u-vas-tut-v-musulmane-zapisivayut/> (дата звернення: 05.04.2020).

¹³ Баранова К. Зачем я приняла ислам. Интервью с москвичкой, которая добровольно сменила веру // Мослента. 2015. URL: <https://web.archive.org/web/20160307162621/http://varlamov.moslenta.ru/article/2015/12/07/islam> (дата звернення: 05.04.2020).

¹⁴ Бушуев М. Самый опасный террорист в России – смертник со славянской внешностью // DW. 2014. URL: <https://p.dw.com/p/1Ar06> (дата звернення: 05.04.2020).

¹⁵ Речкалов В. Я однажды спросила, как можно стать шахидом // Известия. 2004. URL: <https://iz.ru/news/291216> (дата звернення 05.04.2020); Мемориал. Европейский Суд по правам человека коммуницировал дело Зары Муртазалиевой // Правозащитный центр “Мемориал”. 2010. URL: <http://old.memo.ru/2010/11/22/2211104.html> (дата звернення: 05.04.2020).

¹⁶ Речкалов В. Я однажды спросила, как можно стать шахидом // Известия. 2004. URL: <https://iz.ru/news/291216> (дата звернення 05.04.2020); Панков А. Девять лет за беседы о джихаде // Новые известия. 2005. URL: <https://newizv.ru/news/society/18-01-2005/18204-devyat-let-za-besedy-o-dzhihadе> (дата звернення: 05.04.2020).

¹⁷ Duell M. From wedding dress to suicide vest: How Russian Islamic convert kissed her daughter goodbye and blew herself up at cleric’s home // Daily Mail. 2012. URL: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-2234895/Aminat-Kurbanova-Russian-Islamic-convert-blew-clerics-home.html> (дата звернення: 05.04.2020); Сергеев Н. Дагестанского шейха взорвала русская, принявшая ислам // Коммерсантъ. 2012. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/2010681> (дата звернення: 05.04.2020).

¹⁸ Duell M. From wedding dress to suicide vest: How Russian Islamic convert kissed her daughter goodbye and blew herself up at cleric’s home // Daily Mail. 2012. URL: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-2234895/Aminat-Kurbanova-Russian-Islamic-convert-blew-clerics-home.html> (дата звернення: 05.04.2020)

¹⁹ Duell M. From wedding dress to suicide vest: How Russian Islamic convert kissed her daughter goodbye and blew herself up at cleric’s home // Daily Mail. 2012. URL: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-2234895/Aminat-Kurbanova-Russian-Islamic-convert-blew-clerics-home.html> (дата звернення: 05.04.2020); Сергеев Н. Дагестанского шейха взорвала русская, принявшая ислам // Коммерсантъ. 2012. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/2010681> (дата звернення: 05.04.2020).

²⁰ Михайлова А. Сбежавшая в Сирию студентка МГУ дала первые показания в суде // РБК. 2016. URL: <https://www.rbc.ru/politics/17/11/2016/582d9fb59a79476c12afad22> (дата звернення: 05.04.2020).

²¹ Михайлова А. Сбежавшая в Сирию студентка МГУ дала первые показания в суде // РБК. 2016. URL: <https://www.rbc.ru/politics/17/11/2016/582d9fb59a79476c12afad22> (дата звернення: 05.04.2020).

²² Михайлова А. Сбежавшая в Сирию студентка МГУ дала первые показания в суде // РБК. 2016. URL: <https://www.rbc.ru/politics/17/11/2016/582d9fb59a79476c12afad22> (дата звернення: 05.04.2020).

²³ Сергеев Н., Горяев О. Продавщицы купились на ваххабизм // Коммерсантъ. 2017. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/3313473> (дата звернення: 05.04.2020).

²⁴ Эхо Москвы. Две жительницы Ростова-на-Дону признаны виновными в подготовке теракта в одном из торговых центров города // Эхо Москвы. 2017. URL: <https://echo.msk.ru/news/2057694-echo.html> (дата звернення: 05.04.2020).

²⁵ Хайруддин Д. Я приняла Ислам, история 2 // Musulmanin.com. 2013. URL: <https://musulmanin.com/ya-prinyala-islam-istoriya-2.html> (дата звернення: 05.04.2020); Трифонова Е. Все люди равны. Если верят правильному Богу // Wordyou. 2013. URL: <https://web.archive.org/web/20140829004153/http://wordyou.ru/v-rossii/vse-lyudi-ravny-esli-veryat-pravilnomu-bogu.html> (дата звернення: 05.04.2020).

²⁶ Баранова К. Зачем я приняла ислам. Интервью с москвичкой, которая добровольно сменила веру // Мослента. 2015. URL: <https://web.archive.org/web/20160307162621/http://varlamov.moslenta.ru/article/2015/12/07/islam> (дата звернення: 05.04.2020).

²⁷ Баранова К. Зачем я приняла ислам. Интервью с москвичкой, которая добровольно сменила веру // Мослента. 2015. URL: <https://web.archive.org/web/20160307162621/http://varlamov.moslenta.ru/article/2015/12/07/islam> (дата звернення: 05.04.2020).

²⁸ Григорьев М. Я русская и приняла ислам // The Village. 2018. URL: <https://www.the-village.ru/village/people/experience/305115-russkiy-islam> (дата звернення: 05.04.2020).

²⁹ Экфорд А. Исламские феминистки о своей вере и жизни и о том, почему религия не противоречит правам женщин // Wonder. 2020. URL: <https://www.wonderzine.com/wonderzine/life/good-question/248639-islam-and-feminism?from=newandbest> (дата звернення: 05.04.2020).

³⁰ Семиошина В. Где у вас тут в мусульмане записывают? // Такие дела. 2019. URL: <https://takiyedela.ru/2019/09/gde-u-vas-tut-v-musulmane-zapisivvayut/> (дата звернення: 05.04.2020).

³¹ Семиошина В. Где у вас тут в мусульмане записывают? // Такие дела. 2019. URL: <https://takiyedela.ru/2019/09/gde-u-vas-tut-v-musulmane-zapisivvayut/> (дата звернення: 05.04.2020).

ЛІТЕРАТУРА

Ланда Р. **Ислам в истории России**. Москва, 1995.

Малашенко А. **Исламское возрождение современной России**. Москва, 1998.

Радівілов Д. А. Мусульмани в системі державно-конфесійних відносин сучасної Росії: інституційно-правовий аспект // **Сходознавство**, 2016, № 75–76.

Радівілов Д. А. Централізовані мусульманські об'єднання Росії: нормативно-правові й інституційні засади діяльності // **Східний світ**, 2017, № 4.

Силантьев Р. **Новейшая история исламского сообщества России**. Москва, 2006.

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

Хадиджа (Валентина). Как я пришла в ислам // **Мусульманка**. 2010. URL: <http://www.musulmanka.su/index.php/nasha-zhizn/zhenshchiny/item/kak-ya-prishla-v-islam.html> (дата звернення: 05.04.2020).

Шестопалець Д. В. Сучасні процеси навернення в іслам у Росії: критичний аналіз історіографії // **Сходознавство**, 2020, № 86.

Aitamurto K. The Approved and the Disapproved Islam in Russia // **Religion, Politics and Nation-Building in Post-Communist Countries** / Ed. by G. Simons and D. Westerlund. Farnham, 2015.

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

Allievi S. Les conversions à l'islam. Rédefinition des frontières identitaires, entre individu et communauté // **Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam contemporain**. Paris, 2000.

Bekkin R. "Parallel" Muftiates as the "Third Force" among Spiritual Administrations of Muslims in Russia // **Journal of Muslims in Europe**. Vol. 8, No. 3. 2019.

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

Braginskaia E. Domestication or Representation? Russia and the Institutionalization of Islam in Comparative Perspective // **Europe-Asia Studies**. Vol. 64, No. 3. 2012.

Dannreuther R. and March L., eds. **Russia and Islam: State, Society and Radicalism**. London, 2010.

Guimond A. **Converting to Islam: Understanding the Experiences of White American Females**. Cham, 2017.

Hunter Sh., Thomas J. L., Melikishvili A. **Islam in Russia: The Politics of Identity and Security**. Armonk, 2004.

Kemper M. Religious political technology: Damir Mukhetdinov's 'Russian Islam' // **Religion, State and Society**. Vol. 47, No. 2. 2019.

Kemper M., Sibgatullina G. Liberal Islamic Theology in Conservative Russia: Taufik Ibragim's "Qur'ānic Humanism" // **Die Welt des Islams**. 2021.

King E. Pathways to Allah: Female Conversion to Islam in Australia // **Islam and Christian-Muslim Relations**. Vol. 28, No. 4. 2017.

Kończak I. Nowi muzułmanie w Rosji // **Przegląd Orientalistyczny**. Issue 1–2. 2016.

Kończak I. Why Do Russian Women Convert to Islam? // **Studia Religiologica**, Vol. 52, Issue 1. 2019.

Krotofil J. If I Am to Be a Muslim, I Have to Be a Good One. Polish Migrant Women Embracing Islam and Reconstructing Identity in Dialogue with Self and Others // **Muslims in Poland and Eastern Europe: Widening the European Discourse on Islam**. Warsaw, 2011.

- Lofland J., Skonovd N. Conversion Motifs // **Journal for the Scientific Study of Religion**. Vol. 20, No. 4. 1981.
- McGinty A. **Becoming Muslim: Western Women's Conversions to Islam**. New York, 2007.
- Merati S. E. **Muslims in Putin's Russia: Discourse on Identity, Politics, and Security**. Cham, Switzerland, 2017.
- Van Nieuwkerk K. Introduction: Gender and Conversion to Islam // **Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West** / Ed. van Nieuwkerk K. Austin, 2006.
- Van Nieuwkerk K. Conversion to Islam and the Construction of a Pious Self // **The Oxford Handbook of Religious Conversion** / Ed. Rambo L. R. and Farhadian Ch. E. Oxford, 2014.
- Rubin D. Muslim-Christian Conversion in Modern Russia and the Idea of Russia as a Eurasian Islamo-Christian Space. A Preliminary Hermeneutic Account // **Journal of Muslims in Europe**. 2019, No. 8.
- Shestopalets D. There's More Than One Way to Tie a *Hijāb*: Female Conversion to Islam in Ukraine // **Islam and Christian-Muslim Relations**. Vol. 32, No. 1. 2021.
- Sibgatullina G. **Languages of Islam and Christianity in Post-Soviet Russia**. Leiden, 2020.
- Soutar L. British Female Converts to Islam: Choosing Islam as a Rejection of Individualism // **Language and Intercultural Communication**. Vol. 10, No. 1. 2010.
- Stoica D. New Romanian Muslimas. Converted Women Sharing Knowledge in Online and Offline Communities // **Muslims in Poland and Eastern Europe: Widening the European Discourse on Islam**. Warsaw, 2011.
- Turner K. Convertitis and the Struggle with Liminality for Female Converts to Islam in Australia // **Archives de sciences sociales des religions**, 2019, No. 186.
- Wohlrab-Sahr M. **Konversion zum Islam in Deutschland und den USA**. Frankfurt, 1998.
- Yemelianova G. **Russia and Islam: A Historical Survey**. Basingstoke, 2002.
- Yemelianova G. Russia's Umma and its Muftis // **Religion, State and Society**. Vol. 31, No. 2, 2003a.
- Yemelianova G. Islam in Russia: An Historical Perspective // **Islam in Post-Soviet Russia: Public and Private Faces** / Ed. by H. Pilkington and G. Yemelianova. London, 2003b.
- Yemelianova G., ed. **Radical Islam in the former Soviet Union**. London, 2010.

REFERENCES

- Landa R. G. (1995), *Islam v istorii Rossii*, Vostochnaya literatura, TAN, Moscow. (In Russian).
- Malashenko A. V. (1998), *Islamskoye vozrozhdeniye sovremennoy Rossii*, Moscow Carnegie Center, Moscow. (In Russian).
- Radvilov D. A. (2016), "Musul'many v systemi derzhavno-konfesiynykh vidnosyn suchasnoyi Rosiyi: instytutsiyno-pravovyy aspekt", *Shkodoznavstvo*, No. 75–76, pp. 130–141. (In Ukrainian).
- Radvilov D. A. (2017), "Tsentralizovani musul'mans'ki ob'yednannya Rosiyi: normatyvno-pravovi y instytutsiyni zasady diyal'nosti", *Shkhidnyy svit*, No. 4, pp. 67–84. (In Ukrainian).
- Silant'yev R. (2006), *Noveyshaya istoriya islamskogo soobshchestva Rossii*, IKhTIOS, Moscow. (In Russian).
- Suleymanov R. R. (2015), "Russkiye musul'mane: klassifikatsiya grupp, problema radikalizma, otnosheniye k nim v Rossii", *Musul'manskiy mir*, No. 4, pp. 8–39. (In Russian).
- Khadidzha-Valentina (2010), "Kak ya prishla v islam", in *Musul'manka*, available at: www.musulmanka.su/index.php/nasha-zhizn/zhenshchiny/item/kak-ya-prishla-v-islam.html (accessed April 5, 2020). (In Russian).
- Shestopalets D. (2020), "Contemporary Conversion to Islam in Russia: A Critical Literature Review", *Shodoznavstvo*, Vol. 86, pp. 119–138. (In Ukrainian).
- Aitamurto K. (2015), "The Approved and the Disapproved Islam in Russia", in G. Simons and D. Westerlund (eds), *Religion, Politics and Nation-Building in Post-Communist Countries*, Ashgate, Farnham, pp. 99–116.
- Aitamurto K. (2019), "Discussions About Indigenous, National and Transnational Islam in Russia", *Religion, State and Society*, Vol. 47, No. 2, pp. 198–213.
- Allievi S. (2000), "Les conversions à l'islam. Rédefinition des frontières identitaires, entre individu et communauté", in Dassetto F. (ed.), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam contemporain*, Maisonneuve & Larose, Paris, pp. 157–182.

- Bekkin R. (2019), “‘Parallel’ Muftiates as the ‘Third Force’ among Spiritual Administrations of Muslims in Russia”, *Journal of Muslims in Europe*, Vol. 8, No. 3, pp. 265–285.
- Bekkin R. (ed.) (2020), *The Concept of Traditional Islam in Modern Islamic Discourse in Russia*, Center for Advanced Studies, Sarajevo.
- Braginskaia E. (2012), “Domestication or Representation? Russia and the Institutionalization of Islam in Comparative Perspective”, *Europe-Asia Studies*, Vol. 64, No. 3, pp. 597–620.
- Dannreuther R. and March L. (2010), *Russia and Islam: State, Society and Radicalism*, Routledge, London.
- Guimond A. (2017), *Converting to Islam: Understanding the Experiences of White American Females*, Palgrave Macmillan, Cham.
- Hunter Sh., Thomas J. L. and Melikishvili A. (2004), *Islam in Russia: The Politics of Identity and Security*, M. E. Sharpe, Armonk, New York.
- Kemper M. (2019), “Religious political technology: Damir Mukhetdinov’s ‘Russian Islam’”, *Religion, State & Society*, Vol. 47, No. 2, pp. 214–233.
- Kemper M. and Sibgatullina G. (2021), “Liberal Islamic Theology in Conservative Russia: Taufik Ibragim’s ‘Qur’ānic Humanism’”, *Die Welt des Islams*, Brill.
- King E. (2017), “Pathways to Allah: Female Conversion to Islam in Australia”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 28, No. 4, pp. 453–472.
- Kończak I. (2016), “Nowi muzułmanie w Rosji”, *Przegląd Orientalistyczny*, Issue 1–2, pp. 89–100.
- Kończak I. (2019), “Why Do Russian Women Convert to Islam?”, *Studia Religiosa*, Vol. 52, No. 1, pp. 1–13.
- Krotofil J. (2011), “‘If I Am to Be a Muslim, I Have to Be a Good One’. Polish Migrant Women Embracing Islam and Reconstructing Identity in Dialogue with Self and Others”, in Górak-Sosnowska K. (ed.), *Muslims in Poland and Eastern Europe: Widening the European Discourse on Islam*, University of Warsaw, Warsaw, pp. 154–168.
- Lofland J. and Skonovd N. (1981), “Conversion Motifs”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 20, No. 4, pp. 373–385.
- McGinty A. (2007), *Becoming Muslim: Western Women’s Conversions to Islam*, Palgrave Macmillan, New York.
- Merati S. E. (2017), *Muslims in Putin’s Russia: Discourse on Identity, Politics, and Security*, Palgrave Macmillan, Cham, Switzerland.
- Van Nieuwkerk K. (2006), “Introduction: Gender and Conversion to Islam”, in van Nieuwkerk K., *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, University of Texas Press, Austin, pp. 1–18.
- Van Nieuwkerk K. (2014), “Conversion to Islam and the Construction of a Pious Self”, in Rambo L. R. and Farhadian Ch. E. (eds), *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, Oxford University Press, Oxford.
- Rubin D. (2019), “Muslim-Christian Conversion in Modern Russia and the Idea of Russia as a Eurasian Islamo-Christian Space. A Preliminary Hermeneutic Account”, *Journal of Muslims in Europe*, Vol. 8, pp. 60–84.
- Shestopalets D. V. (2021), “There’s More Than One Way to Tie a *Hijāb*: Female Conversion to Islam in Ukraine”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 32, No. 1, pp. 97–119.
- Sibgatullina G. (2020), *Languages of Islam and Christianity in Post-Soviet Russia*, Brill, Leiden.
- Soutar L. (2010), “British Female Converts to Islam: Choosing Islam as a Rejection of Individualism”, *Language and Intercultural Communication*, Vol. 10, No. 1, pp. 3–16.
- Stoica D. (2011), “New Romanian Muslimas. Converted Women Sharing Knowledge in On-line and Offline Communities”, in Górak-Sosnowska K., *Muslims in Poland and Eastern Europe: Widening the European Discourse on Islam*, University of Warsaw, Warsaw, pp. 266–286.
- Turner K. (2019), “Convertitis and the Struggle with Liminality for Female Converts to Islam in Australia”, *Archives de sciences sociales des religions*, Vol. 186, pp. 71–91.
- Wohlrab-Sahr M. (1998), *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*, Campus Verlag, Frankfurt.
- Yemeljanova G. (2002), *Russia and Islam: A Historical Survey*, Palgrave, Basingstoke.
- Yemeljanova G. (2003a), “Russia’s Umma and its Muftis”, *Religion, State and Society*, Vol. 31, No. 2, pp. 139–150.

Yemelianova G. (2003b), "Islam in Russia: An Historical Perspective", in H. Pilkington and G. Yemelianova (eds), *Islam in Post-Soviet Russia: Public and Private Faces*, RoutledgeCurzon, London, pp. 15–60.

Yemelianova G. M. (2010), *Radical Islam in the Former Soviet Union*, Routledge, London.

Д. В. Шестопалець

Навернення в іслам серед жінок у Росії: попередні спостереження

Навернення в іслам серед етнічних росіян є складним та багатограним процесом, який включає не тільки релігійні та культурні, а й психологічні та соціально-політичні виміри. З одного боку, мова йде про необхідність подолання індивідами численних популярних стереотипів та історично детермінованих упереджень на шляху до ознайомлення з ісламським віросповіданням. З другого ж – широке запровадження концепту "традиційної релігії" як одного з ключових компонентів національної безпеки в державній ідеології Російської Федерації призвело до ще більшої політизації теми релігійного вибору. Не менш актуальною є і проблема залучення неофітів до організації терористичних атак та іншої незаконної діяльності з боку різноманітних ісламістських структур.

У світлі таких тенденцій ця стаття має на меті представити попередні зауваження щодо базових аспектів релігійного досвіду жінок, які наверталися в іслам у Росії в останні два десятиліття. Разом із питанням радикалізації та сек'юритизації новонавернених стаття розглядає їхні духовні траєкторії, базові мотиви для обрання ісламу як нової релігії, а також їхнє ставлення до таких чутливих питань, як носіння хіджаба в публічних місцях. Основний джерельний матеріал для статті походить із текстових та відеоархівів, опублікованих у формі інтерв'ю, персональних наративів або журналістських репортажів у релігійних та світських медіа, соціальних мережах або у спеціальних розділах ісламських вебресурсів. Загалом вибірка цього дослідження становить 123 індивідуальні кейси. Як теоретична парадигма у статті використовується комбінована класифікація релігійного навернення на базі типологій, розроблених Лофландом і Сконовдом, Алієві та Вольраб-Сар.

Базуючись на цьому, головним аргументом статті є те, що наявність значного корінного мусульманського населення та міграційні процеси в російських регіонах напряду визначили домінування саме стосунково-афективного мотиву навернення. Чисто інтелектуальні, містичні або кризові типи зустрічаються набагато рідше, хоча в окремих наративах вони можуть відігравати помітну допоміжну роль на шляху до засвоєння ісламської ідентичності.

Ключові слова: іслам, Росія, релігійне навернення, жінки-новонавернені, мусульмани в Росії, навернення в іслам

Стаття надійшла до редакції 1.07.2021