

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/271-288

Научная статья

© *Е. А. Крыков*

РУССКИЕ ШИИТЫ-КОНВЕРТИТЫ МОСКВЫ: ОПЫТ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И ВЫСТРАИВАНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ

В статье на материале устных нарративов анализируется феномен русских шиитов как нового явления в постсоветской действительности. На примере новообращённых, проживающих в Москве, автор предлагает аналитическую перспективу, альтернативную секьюритизационному подходу: вместо фокусирования на реальных и мнимых угрозах безопасности страны со стороны новообращённых следует рассматривать живую динамику религиозного перехода и процессы конструирования новой идентичности в городской среде. Из рассмотренных кейсов следует, что обращение в шиитский ислам во многом мотивировано индивидуальными внутренними запросами и духовными поисками, а не политическими настроениями. На основании материалов полевого исследования автор приходит к выводу, что русские шииты не образуют гомогенной группы, а представляют собой сообщество индивидов с разнообразными жизненными траекториями и тактиками, самостоятельно выстраивающих своё новое «я» в рамках новой для себя религиозной практики и (не)успешных попыток встроиться в уже сложившиеся шиитские религиозные сети Москвы.

Ключевые слова: шиизм, конвертиты, религиозная конверсия, религиозные практики, Москва, русские мусульмане

Ссылка при цитировании: Крыков Е. А. Шииты-конвертиты Москвы, опыт взаимодействия и выстраивание идентичности // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 271–288.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/271-288

Original Article

© *Egor Krykov*

RUSSIAN CONVERTS TO SHIA ISLAM IN MOSCOW: EXPERIENCE OF INTERACTION AND IDENTITY CONSTRUCTION

Using personal narratives as empirical material, this article analyses the phenomenon of Russian converts to Shia Islam as a brand new occurrence in the post-Soviet context. Studying recent converts residing in Moscow, the author proposes an analyti-

Крыков Егор Андреевич — стажер-исследователь, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: theeternalglow@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8104-8353>

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда по гранту № 25-28-01536 «Культура повседневности мусульман Москвы: пространства, сети и практики». <https://rscf.ru/project/25-28-01536/>

cal perspective alternative to the securitization approach: rather than focusing on real and perceived threats to the state security allegedly posed by new converts, the author suggests that attention should be paid to the living dynamics of religious conversion and to the processes by which a new identity is constructed in an urban setting. The examined case studies indicate that conversion to Shia Islam is largely motivated by individual inner needs and spiritual quests rather than by political orientations. Based on field research materials, the author concludes that Russian Shias do not constitute a homogeneous group but rather a community of individuals with diverse life trajectories and tactics, who independently constitute their new “self” within a religious practice that is new to them and who experience differing degrees of success in their attempts to integrate into Moscow’s established Shia religious networks.

Keywords: *Shiism, converts, religious conversion, religious practices, Moscow, Russian Muslims*

Author Info: Krykov, Egor A. — Trainee Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: theeternalglow@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8104-8353>

For citation: Krykov, E. A. 2026. Russian Converts to Shia’ Islam in Moscow: Experience of Interaction and Identity Construction. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 271–288.

Funding: The study was conducted with the support of the Russian Science Foundation grant 25-28-01536. <https://rscf.ru/project/25-28-01536/>

Введение

В современной России становится все более востребованным рассмотрение случаев обращения в ислам людей, изначально не воспитанных в мусульманской традиции: само по себе это явление все еще остается недостаточно изученным. Особенно ощущается дефицит эмпирических исследований, материалы которых основываются на наблюдениях за повседневной жизнью новообращенных из конкретных религиозных общин, прежде всего — сообществ Московского региона, так как именно здесь, считаем мы, реализуются характерные для поликультурного мегаполиса начала XXI века подходы жителей к религиозной жизни.

Актуальность подобных исследований также обусловлена тем, что в отечественном общественно-политическом дискурсе понятия «русские мусульмане» и «русский ислам» до сих пор являются концептуально спорными и относительно стигматизированными. При этом в последнее десятилетие в России силами религиозных организаций предпринимаются попытки сформулировать четкое определение «русской идентичности», которое было бы неразрывно связано с православной верой (Патриархия.ру 2014). Подобная смысловая сцепка дает возможность некоторым политикам и активистам публично и ошибочно увязывать категории конфессиональной идентичности с категориями этничности, а, следовательно, предвзято трактовать религиозную конверсию как полный отказ от культурного наследия с последующим изъятием индивида из категории «русскости» (см. Русская община).

Академические же исследования русских мусульман-конвертитов (Излученко 2017: 37–50; Сиражудинова 2017: 14–25) как и российских мусульманских сооб-

ществ в целом часто основаны на позиции секьюритизации ислама. В этой парадигме ислам рассматривается как набор мировоззренческих установок, потенциально приводящих к общественно девиантному поведению и агрессивной оппозиции государственной власти. Исламские конвертиты воспринимаются как потенциальные сторонники наиболее радикальных течений из-за недостаточной осведомленности в исламской теологии и общим запросом на быстрый поиск наиболее “политически опосредованной” информации, что потенциально делает их уязвимыми для манипуляций и превращает в инструмент в чужих руках (террористов или зарубежных разведок) (Силантьев, Мальцев, Саввин 2016: 39–45).

Несмотря на то, что существуют работы, в которых методом нарративного и статистического анализов по открытым источникам и интервью предпринимаются попытки обрисовать картину радикализации русских мусульман и составить обобщенный портрет данной неоднородной группы (см. Силантьев 2020: 339–346), в данной статье мы сосредотачиваемся на включенном наблюдении за реальным опытом новообращенных, их повседневной жизни и практиками вне заранее заданной политической рамки. Обоснование подобного исследовательского выбора было сформулировано в статье С. Рагозиной, где автор справедливо указывает на возможность преодоления искусственных категорий в академических работах. Вместо подобной категоризации сложного и дискурсивно гетерогенного ислама на виды «политического», «народного» и «традиционного» автор предлагает использовать метод «насыщенного описания» К. Гирца в реальном наблюдении за представителями данной религиозной системы (Рагозина 2021:115–135). Этот метод позволяет найти новый язык описания и изучения постсоветского мусульманского пространства без сведения существующего в нем ряда социальных феноменов к проявлениям политизированных, радикализованных и авантюристских по духу идей (Силантьев 2020: 520).

«Русские мусульмане» — это не единая группа, а множество разных сообществ и отдельных людей с разной степенью вовлеченности как в практику, так и религию как систему знаний, уникальным в каждом случае опыта принятия ислама и набором жизненных целей, которые эта религия помогает им достичь (Сафиуллина, Рогаар 2014). Из этого не совсем конкретного понятия можно выделить как русских, принявших традиционный для многих народов России суннизм ханафитского мазхаба, так и последователей суфизма, равно как и сторонников салафитских, ваххабитских и/или джихадистских воззрений. Последняя подкатегория чаще всего и оказывается в фокусе исламоведческих исследований (см. Иванов 2014; Излученко 2014; Яхьяев 2012), что создает «неполную» репрезентацию разнообразного явления.

В этой статье мы сосредоточимся на группе русских шиитов-имамитов — одной из наименее исследованных тем в контексте изучения русских конвертитов вообще. Наш выбор обусловлен тем, что повседневность и религиозная практика данных конвертитов остаются фактически не описанными в работах по антропологии религии и исламоведению (см. Никитичева 2020). Мы рассмотрим и обсудим положение русских шиитов, которые, как покажут далее данные полевой работы, в реалиях постсоветского пространства находятся в сложной ситуации. Предварительно скажем, что существует ряд положительных тенденций по успешной адаптации новообращенных в шиитской религиозной среде, хотя многие респонденты одновременно с этим ощущают себя «чужаками втройне»: в глазах соотечественников они «странные отступники», как будто решившие порвать со своей прошлой жизнью, в

то время как для суннитского большинства они имеют репутацию «еретиков» в силу теологических и ритуальных особенностей шиитского ислама, а для «этнических шиитов» русские оказываются культурными «Другими».

Для рассматриваемых кейсов мы опираемся на интервью с русскими шиитами, мужчинами (12 человек) и женщинами (2 человека), собранные в Москве в период с марта 2024 по август 2025 гг. В работе по просьбе респондентов приводятся не все высказывания, часть важной информации подается посредством сквозного текста. Локации исследования не ограничивались религиозными учреждениями города (хусайнии¹, молельные дома), и включали также собрания нерелигиозного характера и переписки из религиозных чатов в мессенджерах. Из опрошенных не все являются коренными жителями столицы, как и постоянными жителями Москвы, но все наши респонденты имеют возможность пребывать в столичном регионе продолжительное время и являются активно вовлеченными в дела шиитских джамаатов² города. Имея наших респондентов из этических соображений шифруются, а уязвимая информация и те детали биографии, которые могут (по мнению респондента) явно указывать на конкретное лицо, опущены.

В данной работе мы уделяем внимание следующим вопросам: как проявляется субъектность в повседневности конвертитов; каковы особенности осознания нового — исламского и шиитского — образа себя в городских реалиях. Мы бы хотели уйти от редуцирующих классификаций новых мусульман, к которым обращаются некоторые исследователи (см. Сулейманов 2015: 8–39). Наш подход, напротив, продиктован стремлением увидеть за разными конкретными случаями живую, изменчивую и опосредованную практику, в которой динамично переплетаются гибридные формы идентичностей, действий и идей.

Изучение религиозной конверсии: подходы и модели

Для конкретизации нашего исследовательского подхода мы обратимся к наиболее важным теоретическим работам по изучению религиозной конверсии. Считающаяся в настоящее время классической семиуровневая модель конверсии американских социологов религии Дж. Лофланда и Р. Старка рассматривает начало (первые три уровня) конверсионного процесса как возникновение личного кризиса, поиски и первые изменения в мировоззрении, которые подталкивают к трансформации религиозной идентичности (Lofland, Stark 1965: 862–875). Дальнейшие уровни предполагают конверсию, включение в религиозное сообщество с постепенным отторжением конституирующих прошлую религиозную идентичность элементов. Позже Л. Рамбо (Rambo 1999: 256–271) развивает более гибкую семиступенчатую модель (контекст, кризис, поиск, встреча, взаимодействие, переход и последствия перехода), где конвертит может проходить эти этапы далеко не всегда в соответствии с означенным порядком или вообще игнорируя большинство пунктов.

¹ Хусайния — это место, где шииты собираются, чтобы почтить память имама Хусейна и других шиитских имамов. Хусайния отличается от мечети тем, что верующие могут посещать её даже в состоянии ритуальной нечистоты. Кроме того, хусайния может служить заменой мечети для проведения коллективных молитв.

² Джамаат — это община верующих. В джамаат могут входить как прихожане одной мечети, так и те, кто объединился вокруг конкретного наставника и/или преследует общие цели. Например, это может быть изучение религии, Корана, арабского языка и других аспектов веры.

Серьезное знакомство с новой религией часто начинается с поиска доступной информации в социальных сетях и под влиянием СМИ (Gooren 2005: 149–166), а разочарование в новой религии или необходимость приложить значительные эмоциональные и психологические усилия для сохранения приобретенного статуса, напротив, могут привести к запуску процесса «отсоединения» от выбранного религиозного течения (Barbour 1994; Gooren 2010). Также среди новообращенных в ислам часто наблюдается стремление к «чистому» (в понимании практикующего) исламу, не связанному с этническими и региональными особенностями (Deeb 2006).

Исследовательница исламских британских конвертитов Кейт Зебири отмечает, что большинство существующих теорий конверсии сформулированы на материале христианских групп или новых религиозных движений, поэтому, например, многие рассуждения ранее упомянутых Лофланда и Старка слабо применимы в контексте случаев обращений в ислам (Zebiri 2008: 7–8). Автор не отрицает важности предпосылок конверсии, но в то же время предлагает сместить фокус с причин обращения индивида к изменениям и процессам, которые разворачиваются после его формального принятия ислама, а гибкие модели равнозначных этапов конверсии — считать наиболее релевантными для такого типа анализа.

Важной составляющей анализа повседневной жизни новообращенных является также рассмотрение их взаимоотношений с этническими мусульманами и мусульманами-мигрантами. Так в книге Э. Озирек «Being German, Becoming Muslim: Race, Religion, and Conversion in the New Europe» (Ozyurek 2014) рассматриваются проблемы, с которыми сталкиваются новообращенные мусульмане в Германии.

На немецком материале также изучала особенности религиозной конверсии Э. Рязанова, исследовавшая повседневность немцев-мусульман и немецких мигрантов 2–3 поколения из исламских стран. Опираясь во многом на теорию нарративного производства морального порядка М. Вольраб-Сар (Wohlrab-Sahr 1999), автор в своем полевом исследовании отмечает, что некоторые новообращенные, рассматривающие свой переход в религию как очищение и следование истине, испытывают смешанные чувства к мигрантам–мусульманам из-за их нежелания интегрироваться в немецкое общество и зачастую несерьезное отношение к обрядовой стороне религии, однако в то же время немецкие мусульмане осознают свою принадлежность к исламской умме и одновременно являются частью немецкого общества (Рязанова 2023: 43–49). Немецкое общество, в свою очередь, видит в новообращенных тех же самых мигрантов, исключенных из разряда немцев, за счет чего немцы–мусульмане часто занимают более низкий статус (Рязанова 2023: 73–79).

Предварительно отметим, что ситуация с русскими шиитами во многом напоминает положение новообращенных мусульман в Германии. И те, и другие не всегда легко вписываются в существующие общины. В обоих случаях есть запрос на «свой» язык религиозного общения, а также стремление к «чистому исламу». Дальнейший разбор кейсов продемонстрирует специфику вовлеченности новообращенных в шиитскую среду.

Мы считаем, что наиболее удачным выбором методологических рамок будет сочетание биографического метода, анализа нарративов конверсии и выявление ситуативной успешности механизмов (социальный капитал, сети, идентичность, религиозные альтернативы) в каждом из разбираемых случаев. Подход «Conversion Narrative» основан на этнометодологических принципах схватывания обыденных ситуаций и

практик в жизни новообращенного как части повествования о личностных изменениях индивида (*Harding 1987: 167–182; van der Veer 1996*). Исследование же механизмов выбора при конверсии в условиях религиозного плюрализма по модели Й. Штольца (*Stolz 2009*) помогает раскрыть вариативность конфликта образов жизни конвертита и остальных акторов религиозных сетей. Выделяя теории депривации, регулирования, социализации, культурного производства и этничности как взаимодополняющие причинные механизмы в рамках рационально-ориентированного подхода конвертита, автор утверждает, что атрибуты макро-ситуации (возможности, нормы, культурные ресурсы) влияют на рациональные действия индивидов (основанные на убеждениях, предпочтениях и идентичности), которые формируют новое социальное явление (совокупность русских шиитов в нашем случае) (*Stolz 2009: 350*).

Этот синтетический подход в рамках качественных исследований помогает осмыслить постконверсионные процессы и их роль в формировании религиозной идентичности, глубже понять репрезентации обращения и жизненные истории возникновения проблем принадлежности, этничности, гендерной идентичности, которые человек может стремиться решить через обращение к исламу.

Русские шииты: нарративы конверсии

Анализ нарративов позволяет идентифицировать такие «точки бифуркации» — события, аргументы, переживания или социальные взаимодействия, которые радикально меняют траекторию субъективного поиска с дальнейшим переходом в шиизм. Все опрошенные респонденты объясняли свой переход в новую веру как результат сознательного интеллектуального поиска и (реже) влияния конкретных личных контактов, при этом религиозное обоснование выбора чаще всего формируется как комбинация знаний по истории ислама, апелляция к рациональности и безошибочности новой веры, а также утверждения шиизма как «истины».

Конкретно интеллектуальный поиск в отдельных случаях выражал неудовлетворенность прежней религией, часть респондентов описывает сомнения в православии, а переход объясняется тем, что шиизм ничем не искажен.

«Я родился в православной семье, общался со священниками, но пришел к выводу, что в Церкви я не могу сам задавать серьезных духовных вопросов об Абсолюте. Я начал изучать другие религии, и только шиизм все разложил по местам. А любые другие религии искажены эгрегором идейным, ограничениями народов, культур, традиций и мировоззрений» (ПМА 2024а).

«Вырос в христианской семье. Но в какой-то момент заинтересовался Кораном. Потом углубился в изучение ислама, решил сходить в мечеть¹. Понял, что здесь все совсем по-другому, нет этого присущий православным формализма и пафоса, люди действительно хотят быть тут, общаться с Богом, скорбеть, радоваться, просто быть вместе. В итоге я решил, что пора сделать выбор в сторону чего-то лучшего, и я произнес шахаду» (ПМА 2024с).

В отдельных случаях рассказ о принятии новой веры подавался как история об изначальном скепсисе или «идеологической полемке»:

¹ Шиитская мечеть «Инам» в районе Отрадное находилась рядом с суннитской мечетью «Ярдам». Она действовала с 2000 по 2019 г.

«Когда-то я увидел по новостям сюжет про Ирак, и там шииты себя резали до крови в честь траура по Иمامу Хусейну. Наверное, авторы ролика хотели показать, как там все дико и жестоко, а я вот понял — это живая, сильная, настоящая религия! Не стояние со свечкой, а истина в высшей мере, за которую ни души ни тела не жалко. Я очень хотел узнать больше о шиизме и спустя год или полтора принял его» (ПМА 2025с).

«В конце 1990-х и начале 2000-х было много терактов, ислам часто обсуждался и осуждался. Я тогда училась в университете, спросила у сокурсниц, почему у них такая жестокая религия, где постоянно убивают людей. Они ответили, что это не так, Коран гораздо сложнее и мудрее, чем кажется. Я начала из любопытства читать, и по итогу нашла ответы вообще на все свои вопросы. Страх сменился любовью. Я еще не знала о суннизме и шиизме, просто считала себя мусульманкой, но не носила хиджаб. Это все пришло потом» (ПМА 2024b).

В тех случаях, когда респондент изначально становился суннитом или «просто мусульманином, без делений», шиизм как более приемлемая и привлекательная альтернатива описывался словами «более глубокий», «без противоречий», «таинственный»:

«В Исламе суннитском видел много противоречий, проблем неразрешимых. Помню, вопрос у них с браком и женитьбой особенно меня бесил. Почти все разговоры были про намаз. А мне в религии важно понимать, как и для чего это все. Не просто вот мне сказали “пять раз читай намаз и все”, то есть ты должен глубоко понимать, почему и зачем ты это на самом деле делаешь, следуешь этому. Шиизм духовно глубже в стократ, там все стройно, спокойно, все ясно» (ПМА 2024а).

«Я много читал про историю кавказского сепаратизма, про борьбу с Западом, про исламизм как новую революцию. Потом принял ислам, мне было 16 лет. Изначально был салафитом, был очень активен на всяких форумах. А потом попал на всякие записи и тексты дебатов с шиитами на LiveJournal, VK, после чего понял, что это во многом споры чисто такой “земной” идеологии с действительно глубокой духовной традицией. Читал, начал сомневаться и задаваться вопросами. По итогу в университете я уже был шиитом» (ПМА 2025а).

Эстетическое измерение шиизма, его внешняя привлекательность — интенсивные траурные практики, образность, красота обрядов — оказывается также точкой эмоционального вхождения:

«Я после обращения больше суфизмом баловался. Но когда я смотрел ролики про Ашуру в Дербенте, меня так привлекала вся эта эстетика траура, трагичная торжественность, детали оформления шиитских мечетей, искренность слез, что я волей-неволей думал, что сделал какой-то неправильный выбор» (ПМА 2024с).

«Салафиты вон пытаются вернуться к традициям прошлого в прямом смысле слова. У меня эта идея вызывает отвращение на инстинктивном уровне, люди реально косят под средние века. Шииты же внешне привлекательны. Действительно, верующий шиит выглядит именно так. Шиизм привлекателен не только своим содержанием, но и внешне. Это очень эстетичная религия» (ПМА 2025с).

Практически во всех случаях респонденты постепенно изучали разные религиозные традиции, сопоставляли противоречия и приходили к выводу, что шиитская картина была более согласована с их мироощущением. Это воспроизводится в высказываниях типа «когда я понял это, всё встало на свои места», «религия сильного разума» и т. д.:

«Где-то мантры читают и говорят про Будду. Кто-то верит, что Иисус богочеловек, которого распяли, и ему это нормально. А кому-то суннитское “есть Бог, есть Пророк, есть молитва” окажется недостаточно. Смыслы глубокие кто надо, будет изучать. Если человек знания ищет по сущности своей, он их и будет искать. Разум победит, придя к шиизму, если он сильный» (ПМА 2025f).

При кризисном сценарии шиизм дает респонденту поведенческие ориентиры, что воспринимается как эмпирическое подтверждение ее ценности и «истинности»:

«Раньше я вёл разгульный образ жизни, в подростковом возрасте связался с сомнительными компаниями. Употреблял алкоголь и наркотики, увы. Однажды осознал, что жизнь идёт неправильно, решил изменить себя. Съехал от родителей, потом встретил татарина, который был мусульманином, но каким-то не таким. Узнал, что он практикует шиизм, стало любопытно. В итоге я через него познакомился с местным джамаатом, там же принял шиизм, потому что понял, что истина избавит меня от прошлого себя» (ПМА 2025d).

В сообщениях конвертитов часто фигурируют знакомые-шииты, которые брали на себя роль социального посредника с религиозной средой. В некоторых случаях именно они выступали в качестве катализатора размышлений о религии. При этом целенаправленного обращения в качестве мотива проследить не удастся — инициатором перехода становился сам рассказчик:

«Я раньше не то, чтобы атеист, но не особо верующий был, хотя и крещен, все дела. В ислам меня невольно привел друг-азербайджанец, коллега по работе. Мы как-то никогда об исламе с ним не разговаривали, но потом я увидел, как он молится, спросил его, ну и он рассказал просто про свои обряды. Я заинтересовался всем этим делом, попросил его рассказать больше. А потом я попросил его привести меня в хусайнию, там я и принял шиизм» (ПМА 2024b).

«Я устроился в IT-компанию, подружился там с одним парнем, вроде талыш. Он был не из команды, а обслуживающим персоналом. Но все равно как-то слишком в стороне ото всех. Хотя вот с ним я очень разговорился, подружился. Про ислам он рассказывал много, очень одухотворенно, про Али и про Махди¹. А мне так любопытно стало, что сам начал гуглить» (ПМА 2025a).

«В университете я познакомился с девушкой из Ирана. Она была очень скромная и тихая, но не скрытная. Мы с ней стали хорошо общаться, прониклись симпатией. Я даже ей предложил потом встречаться, но она колебалась, говорила о важности и серьезности такого выбора. Сначала я не очень понимал такую позицию, потом понял, что она гораздо более религиозная, чем я мог подумать. Много обсуждали шиизм, нравственность, в том числе брак. Я очень проникся ее взглядами на жизнь и тем, что давал ей ислам. Поэтому я решил, что приму шиизм и сделаю ей предложение» (ПМА 2025b).

¹ Согласно шиитской теологии, Махди — это последний, двенадцатый имам, который ушел в сокрытие и которого шииты ожидают в конце света.

Выявленные механизмы обращения в представленных случаях характеризуют конверсию преимущественно как результат взвешенного выбора, дополнительно опосредованного через длительные и/или случайно возникшие в жизни индивида личные контакты — друга или коллегу, нередко этнического шиита, который инициирует разговор о вере, что важно, по инициативе будущего новообращенного. Все вышеперечисленные примеры демонстрируют, что респондент выстраивает нарратив стадийного погружения в интересную тему, иногда начиная в качестве скептика. Дополнительной точкой вхождения, как показано в одном из рассказов, может быть дискуссионный материал, блог, чат на тему религиозных споров или лекция проповедника:

«Я начал смотреть канал, где, по-моему, обсуждались вопросы различий религий. Это был канал Курбана Мирзаханова “Доводы”. Я начал с его канала, посмотрел его споры с суннитами, и они выглядели довольно убедительно. Затем появился Арш313, и я начал читать его материалы, очень полезные. Тогда я понял, что шиизм дает ответы, которые я бы никак не мог самостоятельно для себя вывести» (ПМА 2024b).

На основе ответов респондентов выстраивается несколько “точек бифуркации”, которые в рассказе собеседника фигурируют как поворотные и повлиявшие на окончательное решение принять ислам. Во-первых, таковой оказывается знакомство находящегося в поисках индивида с доступным и логически обоснованным доводом. Помимо текста, доводом может оказаться непосредственное знакомство с исламской практикой:

«Меня очень впечатлили люди в Иране. Я был удивлён, что в 5 часов утра или даже раньше, в раннее утро, мечеть была полна народу. Когда я увидел, как все в едином порыве поднимали руки, для меня это было как в сказке. До этого я был христианином, но в церкви я никогда не видел столько людей, которые искренне молились. Это произвело на меня впечатление, что люди не просто так верят в это. Это был первый толчок к тому, чтобы реально задуматься о религии» (ПМА 2025b).

Во-вторых, личный пример знакомого-посредника подталкивает индивида к тому, что осмыслить религиозный опыт как личное переживание конкретной личности, без экстраполяции на внешнюю репрезентацию ислама:

«Как бы по телевизору не показывали ислам страшным и диким, я по личному опыту ни разу не видел, чтобы мои теперешние единоверцы хоть кому-то сделали плохо. Это точно такие же люди, со своими привычками и желаниями, но чей взгляд на вещи гораздо более глубокий» (ПМА 2025c).

В-третьих, иногда поворотным решением осознавать себя в новой религиозной идентичности оказывается не само обращение (произнесение шахады¹), а начало воспроизводства религиозной практики:

«Шахада читается с ощущением, что сейчас произойдет что-то невообразимое. Но поначалу мой образ жизни как будто и не поменялся. Осознала я себя истинной мусульманкой только тогда, когда встала на первый коллективный намаз. Краем глаза я просто повторяла за остальными, но вот чувство единства... оно меня как потоком воды смыло, старой меня, одинокой, потерянной, уже не было» (ПМА 2025e).

¹ «Шахада» — это мусульманский символ веры, произнесением которого человек подтверждает, что нет Бога, кроме Аллаха, и что Мухаммед — пророк и посланник Аллаха.

Религиозные практики конвертитов

Религиозная повседневность русских шиитов является совокупность инкорпорированных практик, ритуалов и норм, через которые религиозная принадлежность воспроизводится в быту. Мы склонны рассматривать определенные практики как опосредующие адаптацию новообращенного, нарративную реконструкцию биографии и перестройку социальных связей. Освоение шиизма русскими новообращенными часто происходит через взаимодействие формальных предписаний и личных тактик. Как акты творчества они рассматриваются в той мере, в какой московская среда и наличие не-мусульманского окружения вынуждают конвертита к поиску компромисса по ряду вопросов практического вероисповедания. Определенные особенности новой религии — например, благоразумное сокрытие веры в недружелюбной среде (такий¹) — легитимируют такое поведение. Например, исламское имянаречение, которое в суннитской среде чаще всего является публичным актом, в шиитской среде афишируется некоторыми русскими только для своих, а объявляется публично среди немусульман только как мера целенаправленного создания границ общения:

«Иногда мои старые знакомые представляют меня своим девушкам или просто подругам, тогда я предпочитаю называть своё исламское имя (Абдуллах), чтобы они думали, что я татарин или азербайджанец. А за счет того, что у меня густая борода и я всегда ношу темные очки, они сразу принимают меня за нерусского и держат дистанцию. Это то, что мне нужно, так я не буду казаться чужих женщин» (ПМА 2025d).

Фиксируются частые случаи выбора имени по аналогии и созвучию (Миша — Муса, Егор — Джирджис, Евгения — Жаннат). Заметны и сознательные отказы от исламского имени:

«Я искренне рад быть шиитом. Но я все-таки кручусь преимущественно не в среде единоверцев. Если они услышат, что ко мне кто-то в телефоне обращается по исламскому имени, они могут понять, кто я на самом деле. Мне так привычнее, старая среда мне более знакома, я не хочу, чтобы она меня стала отторгать из-за того, что я и не обязан делать — то есть зваться именно арабским именем» (ПМА 2024b).

Из наиболее явно встречающегося в среде русских новообращенных является соблюдение халяльной диеты, полное воздержание от алкоголя, а также участия в застольях даже в качестве непьющего. При этом старые пищевые привычки находят в сознании респондента новое прочтение:

«Всегда любил борщ. Мама его очень вкусно готовила. Даже сейчас, когда я хожу с братьями в чайхану или принимаю у себя гостей, то обязательно ем борщ. Ну и прошу иранскую жену приготовить борщ тоже — я даже научил ее его готовить. Азербайджанцы шутят, что в моменты поедания борща у меня “русский проснулся”» (ПМА 2025c).

«Когда мы приходим в гости, моя мама готовит нам с женой отдельно халяльную пищу. Я рассказал ей, как это делать и где можно найти халяльные про-

¹Шииты могут скрывать свою веру, если им угрожает опасность из-за их убеждений. Это допускается подавляющим большинством шиитских богословов.

дукты. Мы пошли на некоторые уступки с женой, не начинаем допрашивать, действительно ли пища халяльная. Все строится на доверии» (ПМА 2025b).

В вопросе отношений с семьей респонденты демонстрируют наибольшее разнообразие подходов: некоторые признавались, что решение о публичном объявлении о новой вере давалось нелегко, но родители не воспринимали это в негативном ключе, пытались выстроить новые границы и логику взаимодействия, остальные же до сих пор держат факт смены веры в строгой тайне, чтобы потенциально не портить отношения:

«Ну я взрослый человек, мне 40 с лишним лет, женат, дети есть. Ислам я принял не совсем пацаном, я уже давно жил самостоятельно, вот они и поняли, что это просто мой выбор, не дурь какая-то. Даже если они в душе были против, сейчас они точно успокоились» (ПМА 2025b).

«У меня вся семья и родственники христиане, они всю эту тему с исламом воспринимают не очень позитивно, поэтому смысл им там что-то говорить, чтобы потом спорить или доказывать. Я лично вот изучаю и слеую, им знать не надо. Так и живем» (ПМА 2024a).

Нами был зафиксирован только один случай, когда принятие ислама бесповоротно испортило отношения с родителями и вынудило респондента прекратить общение с большей частью родственников. Во многом это было связано, как считает респондент, с тем, что семья «сама очень воцерковленная, они бы и любую другую веру восприняли как предательство и путевку в Ад» (ПМА 2025c).

Среди новообращенных тема ежедневных намазов обыгрывается как строго соблюдаемая норма, выполняемая с особым рвением. Ситуации пропущенных намазов, выполненных с опозданием, описываются как «вызывающие тревогу, стыд» (ПМА 2024d). Поиск места для совершения молитвы обусловлен дополнительными трудностями, так как респонденты затрудняются читать намаз по шиитским канонам не только среди не-мусульман, но и в суннитских мечетях. Выбор места осуществляется «по минимальному набору возможностей» из-за бытовых/рабочих ограничений. Как «компромиссный вариант» московскими респондентами, например, выделялась сетевая чайхана «Айва», где можно совершить намаз (ПМА 2024d; ПМА 2025c).

Особое место для новообращенных занимает участие в переводах религиозных текстов на русский язык. Много шиитской литературы переведено на русский язык именно конвертитами. Это воспринимается также как богоугодное дело и часть исламской практики по распространению истины:

«Сначала я по индивидуальным заказам верующих братьев работал как фрилансер-переводчик. Переводил работы с английского, но понял, что лучше переводить с оригинала, так я и больше изначальных смыслов передам, и лучше донесу братьям истину» (ПМА 2025a).

Русский язык респондентами описывается как метафорически бедный в сравнении с арабским или фарси, но при этом настолько точным в способностях описывать сложные абстракции конкретными речевыми средствами, что именно за русскими переводами главных книг шиизма видится будущее религиозного образования в СНГ. В качестве удачных примеров переводов на русский респондентами приводятся Путь Красноречия в переводе Т. Черниенко (Рази 2010) и Тафсир Бурхан в переводе А. Рамина (Бахрани 2021). Также выделяется «остаточный» (со слов некоторых респондентов) литературный и культурный вкус — хорошее знание русской классики (ПМА 2025c).

Частично сохраняются старые музыкальные предпочтения, даже если религия формально считает часть этого «запрещенным». В качестве дозволенной альтернативы респонденты переходят на прослушивание Корана, подкастов о религии, траурных шиитских элегий. Предпринимаются попытки перевода некоторых произведений на русский язык (см. Arsh313).

Онлайн-активность конвертитов также во многом компенсирует затруднения к актуализации своей религиозной идентичности в московской среде: ведение блогов, Telegram-чатов, поддержка «кибер-муджахидов» как транслокальных религиозных лидеров мнения формирует устойчивые виртуальные джамааты и налаживает среди московских шиитов разных национальностей общение, которое бы в оффлайн-среде было бы крайне затруднено (см. Сеитов 2023а).

Так мы переходим к проблеме адаптации русского шиита через включение в религиозные сети, зачастую иноязычные и инокультурные, а также выстраивание личной политики (со)существования в разных средах. Практики русских мусульман сильно зависят от того, насколько успешно они интегрируются в новую религиозную среду.

Шиитские религиозные сети Москвы: контексты интеграции в сообщество

«Шиитские сообщества Москвы появились после распада СССР. Они состоят из параллельных этно-религиозных групп, в основном из Азербайджана, Ирана и Афганистана (преимущественно хазарейцы). Эти группы различаются по социальному составу и статусу. С 2015 г. по инициативе иранской стороны действует Московский исламский центр в Алтуфьево. Финансовая поддержка, привлечение религиозных деятелей и институциональные связи позволяют шиитам следовать своей вере и поддерживать связь с международными шиитскими сетями. Тем не менее, шиитское присутствие в Москве остаётся относительно незаметным для города» (Сеитов 2023b).

Языковая ситуация в джамаатах Москвы создает определенные барьеры для русскоязычных новообращенных, что проявляется в их поиске русскоязычных джамаатов и нередко в практическом уходе из общин:

«От меня все ближайšie дома молитвенные и мечети находятся очень далеко, мне до каждого часа два добираться в лучшем случае. А если я туда и приезжаю, то хорошо, если со мной вообще кто-то начнет говорить, они все как-то о своем да со своими. Так что я все стараюсь практиковать дома, в спокойной обстановке» (ПМА 2024b).

Отмечается сложность погружения в локальные культурные контексты членов общины, ощущение культурной дистанции:

«Мне грустно осознавать, что я не могу общаться с кем-то из них “на равных”. Было бы гораздо интереснее встречаться и обсуждать религиозные вопросы с другими людьми, которые... ну, культурно ближе что ли. Наверное, ощущение границы, не религиозной, а именно культурной, мешает нам стать ближе друг к другу. Они здесь “своя стая”» (ПМА 2025а).

«Я заметил, что у шиитов русский язык все еще не особо в ходу, а в суннитской среде такой проблемы не стоит» (ПМА 2024а).

В общении с русскими шиитками культурная дистанция проявлялась в акцентировании внимания на кардинально отличающейся культуре ухаживания за женщинами среди

азербайджанцев и иранцев. Несоответствие ожиданий от мужского поведения, идущего вразрез старым представлениям о браке и шариатской норме провоцирует недовольство:

«Я хожу с сестрами в хусейнию, участвую во многих мероприятиях. Мне не нравится, как себя иногда ведет местная молодежь — они привозят в Москву свои представления о семье и отношениях. Шариат учит другому! Я не чувствую, что азербайджанец мог бы стать для меня хорошим мужем» (ПМА 2025е).

Из описаний окружения конвертитками внутри шиитского поля выделяются две контрастные воспринимаемые среды. Первая — среда ориентированных на получение религиозных знаний и самообразование активных верующих среди старых «этнических шиитов» первого поколения мигрантов. Они воспринимаются как люди, для которых шиизм часто сохраняет роль семейной традиции с акцентом на обрядовые практики; это различие порождает споры и взаимные претензии, где конвертиты критикуют знание религии у этнических шиитов, а «этнические» считают конвертитов «вчерашними немусульманами».

Куда более положительно русскими шиитами воспринимается вторая среда второго-третьего поколения этнических шиитов, которая сближается с конвертитками по уровню владения русским языком и общекультурной интеграции: выросшие в российских реалиях и закончившие российские учебные заведения, такие шииты ориентированы преимущественно на русскоязычную религиозную среду и на одни и те же источники знания.

Конверсия для русских нередко сопряжена с «двойным вызовом» — семейным непониманием и трудностями интеграции в этнические джамааты, что вместе с практическими препятствиями объясняет значительную долю отказов:

«Русский человек, принимающий шиизм, бросает вызов обществу. Причём сразу двум. Во-первых, он принимает ислам, что уже означает некоторый разрыв с русским обществом, если и не с его стороны, то точно с “той”. Во-вторых, он бросает вызов мусульманскому обществу, потому что большинство мусульман у нас — сунниты, ну а шииты пока не очень-то привыкли видеть в своих рядах ребят “со стороны”. Выдержать такой вызов может только герой или человек, которому всё равно на общественное мнение» (ПМА 2025с).

Одним из респондентов, практикующих шиизм больше 10 лет, упоминается «испытательный срок» в первые 1–2 года, в течение которого фиксируется высокая текучесть — те, кто преодолевает периоды социальных потерь и духовной перестройки, остаются в религии надолго:

«Принятие ислама — это только начало, большинство людей потом выходят из него так или иначе. Увы, большинство русских сдаются. Из десяти человек девять принимают ислам, но потом год или два спустя сталкиваются с проблемами в семье и среди родственников. Эти проблемы нарастают, и в итоге человек ломается и возвращается к прежнему образу жизни. Хотя если объективно посмотреть, то никто реально на них гонений не устраивает, я вот со своими отцом и матерью же смог договориться, не убили же они меня (ПМА 2025b).

Говоря о тех русских, которые проявляли исключительное рвение по интеграции в шиитское сообщество, некоторые респонденты отмечали, что именно такие с большей вероятностью быстро уходят из ислама с негативными эмоциями:

«Была пара молодая, типичные москвичи. Парень успел сделать татуху “Йа Али!”. Сказал, что они переезжают в Дербент. Я спросил: «Зачем? Там же

другой менталитет, другое общество. Зачем вам это нужно? Вы же москвичи, живите, где привыкли». Они ответили: «Нет, мы переезжаем в Дербент, там бараката¹ больше». Мы им потом даже нашли квартиру. Мы всё делали для них. В какой-то момент они без причины отказались от шиизма и стали негативно высказываться о тех, кто им помогал. Потом просто пропали. Может показаться, что это все случайно вышло. А я считаю, что они точно так же до этого перебрали кучу других религий и когда поняли, что им это не по душе, легко и просто отказались. Как в магазин сходили!» (ПИМА 2025с).

Характерно то, что русские конвертиты, принявшие ислам больше 10 лет назад, уверенно говорили, что именно новые русские лица в шиизме вызывают у них наибольшие подозрения:

«Я думаю, что эта проблема актуальна не только для России, но и для других стран, Западной Европы и Америки тоже. Я уже привык к этому, но все равно с подозрением отношусь к тем русским, кто проявляет интерес к шиизму сегодня. Это уже начинает походить на моду. Да, всегда есть нормальные люди, которые интересуются религией, но в большинстве случаев я сталкиваюсь с неадекватным поведением» (ПИМА 2025d).

На данный момент русские шииты-конвертиты в Москве оказываются в уникальной ситуации «меньшинства внутри меньшинства», где их религиозная и культурная идентичность сталкивается с множеством препятствий: от языкового барьера до этнической замкнутости традиционных джамаатов. Этой ситуации противопоставляются примеры некоторых респондентов, которые успешно интегрировались в шиитские сети. Позитивным трендом также является постепенное формирование русскоязычного поля шиитских джамаатов Москвы, которое может уменьшить культурную дистанцию между русскими конвертитами и мигрантами второго-третьего поколения: русскоязычная среда выступает мостом, воспроизводит практики и дискурсы, ориентированные на новых людей в религии. Одновременно роль русскоязычных образовательных инициатив в лице деятельных «кибермуджтахидов» усиливает механизм адаптации и самообучения новых членов общин (Сеитов 2023а: 203).

Заключение

У русских шиитов-конвертитов, опрошенных в Москве, начало духовного пути обычно начинается с внутреннего запроса и продолжается посредством длительного сравнительного изучения религиозных традиций по доступным в публичном пространстве источникам. Одной из «точек бифуркации» в конверсии часто становятся русскоязычные шиитские ресурсы или непосредственная встреча с практикующим верующим, где рациональные доводы сопряжены с сильными индивидуальными ритуально-эмоциональными переживаниями.

Принятие шиизма открывает индивиду последовательность включений: освоение религиозных практик, приобретение языковых компетенций, вхождение в религиозно-сетевые связи. Границы между «старой» и «новой» идентичностью, как показывают ответы респондентов, остаются проницаемы, но по мере углубления практики наблюдается постепенная реконфигурация привычек и ценностей. Важно, что городская повседневность в большинстве случаев сохраняет некоторые

¹ В пер. с арабского «божественная благодать».

«старые» социальные связи не-исламского окружения; религия встраивается в триады «работа — семья — религия». Случаи полной изоляции в не-исламской среде практически не встречаются, а сокрытие веры (такойя) в кругу «светских» друзей и родственников применяется как практическое поддержание прежних социальных связей и не требуется, если окружение оценивается респондентом как толерантное.

Соотношение этнической и религиозной идентичностей в ответах респондентов, если обращаться напрямую к их нарративам конверсии на предмет «сторонних» действующих лиц, оказывается текучим и варьирует по двум основным сценариям. В ряде случаев наблюдается доминирование исламской идентичности, интенсивная практическая вовлеченность и плотные связи с мусульманской средой; идеальная конфигурация предполагает не только интеграцию в русскоязычные джамааты, но и включение в ирано-азербайджанские сети, овладение языком и трансформацию образа жизни, при этом религиозные нормы доминируют над культурным бэкграундом без явного отвержения этнического «я», чуть реже сопровождается умеренной автостереотипизацией русской культуры как предмета исправления через ислам и усилением социальной дистанции от не-мусульманского окружения:

«А зачем мне акцентировать свое внимание на происхождении? Нет же такого, что я раньше держал ложку по-русски, а теперь по-шиитски. Вот то, что больше не пью и не прелюбодействую, это хорошо. Это в нашем обществе давно надо исправлять. Я считаю, что ничего “исконно русского” в водочных увеселениях нет, мы только выиграем, если найдем в исламе для себя иной образ жизни» (ПМА 2024а).

«Многие думают, что трагедия неопита сводится, например, к моей вот истории: семья и общество отвернулось от меня, потому что я новообращенный, тяжело быть русским мусульманином. Общество в принципе давным-давно отвернулось от всех шиитов, равно как и убило когда-то имама Хусейна. Проблемы новообращенных — это те же проблемы, что и у всех шиитов» (ПМА 2025с).

«Я понимаю, что быть русским мусульманином-шиитом сложно. Мой сын, Егор, тоже шиит. Он ещё учится в школе, но, возможно, скоро столкнётся проблемой выбора жены, думаю, будет искать русскую шиитку, как и он сам» (ПМА 2024d).

В иных случаях наблюдается надлом и выход: идентичность остаётся нестабильной — от романтической идеализации до «постконверсионного синдрома» (*Рязанова* 2023: 71–73) — и перспективы интеграции ограничены; возможны компромиссные стратегии («я мусульманин только в соответствующей среде»), акцентуация этнической самости и самоэкзотизация, ментальная сегментация ролей, а в крайнем исходе — частичный или полный уход из религии.

Иллюстративный подвариант компромисса заключается в минимальном наборе обрядов при активном самообразовании, комфортное существование в обеих социальных средах и согласованные семейные отношения, где религиозность не становится всеобъемлющим требованием для себя и окружающих: «Для меня важный вопрос — что значит быть шиитом. Знаешь, как нам быть? Я думаю, нам следует помнить о нашем Имаме и быть преданными ему, ожидая его наставлений. Но лично мне не хватает усердия в исполнении своих обязанностей. Будучи не самым лучшим практиком, я понимаю, что настоящий шиит — это тот, кем я сейчас не являюсь. Сейчас в моей жизни не хватает этих элементов, но и трагедии я в этом не вижу» (ПМА 2025b).

Источники и материалы

- Бахрани* 2021 — Тафсир Бурхан / Переводчик Амин Рамин. Санкт-Петербург, 2021.
- Иванов* 2014 — Радикальный ислам среди русских Поволжья и его последствия // Российский институт стратегических исследований. Аналитика [электронный ресурс]. 22.01.2014. <https://riss.ru/news/analysis/radikalnyy-islam-sredi-russkikh-povolzhya-i-yego-posledstviya/> (дата обращения: 21.09.2025).
- Патриархия.ру 2014 — Декларация русской идентичности // Патриархия.ру [электронный ресурс]. 12.11.2014. <https://www.patriarchia.ru/article/96011> (дата обращения: 08.09.2025).
- ПМА 2024a — Материалы полевых исследований автора. Онлайн-интервью с Александром (Али), 27 лет. Зафиксировано Е. Крыковым в мессенджере Telegram. 2024.
- ПМА 2024b — Материалы полевых исследований автора. Интервью с Даниилом (не брал исламское имя), 34 года. Записано Е. Крыковым в Хусейние Фатима Захра (а), ул. Иловайская д. 1 стр. 1, Москва. 2024.
- ПМА 2024c — Материалы полевых исследований автора. Интервью с Денисом (Абу Талиб). Записано Е. Крыковым в Исламском Центре, Алтуфьево, Москва. 2024.
- ПМА 2024d — Материалы полевых исследований автора. Интервью с Евгенией (Жаннат), 45 лет. Записано Э. Сеитовым в Исламском Центре, Алтуфьево, Москва. 2024.
- ПМА 2025a — Материалы полевых исследований автора. Интервью с Хасаном (русское имя не указано по просьбе респондента), 30 лет. Записано Е. Крыковым в Хусейние Фатима Захра (а), ул. Иловайская д. 1 стр. 1, Москва. 2025.
- ПМА 2025b — Материалы полевых исследований автора. Онлайн-интервью с Антоном (Али), 40 лет. Зафиксировано Е. Крыковым в мессенджере Telegram. 2025.
- ПМА 2025c — Материалы полевых исследований автора. Интервью с Владимиром (Алиреза), 43 года. Записано Е. Крыковым при личной встрече в кафе-баре «Иран» (бывш. «Парсэ»), ул. Миклухо-Маклая, 11, Москва. 2025.
- ПМА 2025d — Материалы полевых исследований автора. Интервью с Максимом (Абдуллах), 33 года. Записано Е. Крыковым в Исламском Центре, Алтуфьево, Москва. 2025.
- ПМА 2025e — Материалы полевых исследований автора. Интервью с Еленой (Зейнаб), 29 лет. Записано Э. Сеитовым в Исламском Центре, Алтуфьево, Москва. 2025.
- ПМА 2025f — Материалы полевых исследований автора. Интервью с Алексеем (Хасан), 31 год. Зафиксировано Е. Крыковым в мессенджере Telegram. 2025.
- Рази* 2010 — Путь красноречия / Перевод с арабского и комментарии Тараса Черниенко. Казань: «Идел-пресс», 2010.
- Русская община — «Оскорбил православную веру». О Мансуре Гнееве // YouTube [электронный ресурс]. <https://www.youtube.com/shorts/uSC6qhrUeqw> (дата обращения: 04.09.2025).
- Сафиуллина, Рогаар* 2014 — Ева Рогаар: Русский ислам интеллектуален // Islam News [электронный ресурс] 12.11.2014. <https://islamnews.ru/eva-rogaar-russkij-islam-intellektualen> (дата обращения: 27.08.2025).
- Arsh313 — Альбом латмий на русском языке // Arsh313 [электронный ресурс]. <https://arsh313.com/albom-latmij-na-russkom-yazyke/> (дата обращения: 10.09.2025).

Научная литература

- Излученко Т. В.* Русские мусульмане: радикализация религиозных взглядов в исламе // Исламоведение. 2014. № 2. С. 26–31.
- Излученко Т. В.* Неэтнические мусульмане как фактор радикализации ислама // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2017. № 2. С. 37–50.
- Никитичева А. О.* Русские мусульмане Подмоскovie: аспекты самопонимания и роль в общинах // Ислам в современном мире. 2020. Т. 16. № 3. С. 145–164. <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2020-16-3-145-164>
- Рагозина С. А.* «Насыщенное описание» и интерпретация культур: чем сейчас полезен подход К. Гирца в изучении ислама в России // Шаги / Step. 2021. Т. 7. № 2. С. 115–135. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-115-135>

- Рязанова Э. Ф. Немцы-мусульмане в современной Германии. Кто они? М.: ООО «Садра», 2023. 184 с. (Серия: Религия в современном мире).
- Сеитов Э. «Кибермуджахиды» для «киберуммы» // Виртуальный ислам на постсоветском пространстве: киберсреда и религиозные авторитеты / под ред. З. Хабибуллиной и Э. Муратовой. Баку: AVE Print, 2023а. С. 175–205.
- Сеитов Э. Шиитские сообщества Москвы как пример параллельных этнорелигиозных джамаатов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2023б. № 41 (2). С. 101–128. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-101-128>
- Силантьев Р. А., Мальцев В. В., Саввин А. В. Основные причины вовлечения новообращённых мусульман России в экстремистскую и террористическую деятельность // Исламоведение. 2016. № 2. С. 39–45.
- Силантьев Р. А. Русские мусульмане. М.: ФГБОУ ВО МГЛУ, 2020. 478 с.
- Сиражудинова С. Неофиты в структуре радикального ислама // Россия и мусульманский мир. 2017. № 6. С. 14–25.
- Сулейманов Р. Русские мусульмане: классификация групп, проблема радикализма, отношение к ним в России // Мусульманский мир. 2015. № 4. С. 8–39.
- Яхьяев М. Я. Причины радикализации ислама в современном мире // Исламоведение. 2012. № 2. С. 4–14.
- Barbour J. *Version of Deconversion: Autobiography and the Loss of Faith*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1994. 238 p.
- Deeb L. *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press, 2006. 263 p.
- Gooren H. Towards a New Model of Conversion Careers: The Impact of Personality and Situational Factors // *Journal of Missiological and Ecumenical Research*. 2005. Vol. 34. № 2. P. 149–166.
- Gooren H. *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. New York: Palgrave Macmillan, 2010. 263 p. <https://doi.org/10.1163/1572543054068514>
- Harding S. Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion // *American Ethnologist*. 1987. Vol. 14. № 1. P. 167–182. <https://doi.org/10.1525/ac.1987.14.1.02a00100>
- Lofland J., Stark R. Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective // *American Sociological Review*. 1965. Vol. 30. № 6. P. 862–875. <https://doi.org/10.2307/1386185>
- Ozyurek E. *Being German, Becoming Muslim: Race, Religion, and Conversion in the New Europe*. New York: Oxford University Press. 2014. 1–171. <https://doi.org/10.1177/003776899046003003>
- Rambo L. Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change // *Social Compass*. 1999. Vol. 46. № 3. P. 259–271.
- Stolz J. Explaining religiosity: towards a unified theoretical model // *The British Journal of Sociology*. 2009. Vol. 60 (2). P. 345–376. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2009.01234.x>
- van der Veer P. (ed.) *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*. New York: Routledge, 2016. 287 p.
- Wohlrab-Sahr M. *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*. New York: Campus Verlag, 1999. 403 p.
- Zebiri K. *British Muslim Converts: Choosing Alternative Lives*. Oxford: One World, 2008. 280 p.

References

- Barbour, J. 1994. *Version of Deconversion: Autobiography and the Loss of Faith*. Charlottesville: University Press of Virginia. 238 p.
- Deeb, L. 2006. *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press. 263 p.
- Gooren, H. 2010. *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. New York: Palgrave Macmillan. 263 p.
- Gooren, H. 2005. Towards a New Model of Conversion Careers: The Impact of Personality and Situational Factors. *Journal of Missiological and Ecumenical Research* 34(2): 149–166. <https://doi.org/10.1163/1572543054068514>

- Harding, S. 1987. Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion. *American Ethnologist* 14(1): 167–182. <https://doi.org/10.1525/ae.1987.14.1.02a00100>
- Izluchenko, T. V. 2014. Russkie musul'mane: radikalizatsiia religioznykh vzglyadov v islame [Russian Muslims: Radicalization of Religious Views in Islam]. *Islamovedenie* 2: 26–31.
- Izluchenko, T. V. 2017. Neetnicheskie musul'mane kak faktor radikalizatsii islama [Non-Ethnic Muslims as a Factor of Islam's Radicalization]. *Vestnik Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofii* 2: 37–50.
- Lofland, J., and N. Skonovd. 1981. Conversion Motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion* 20(4): 373–385. <https://doi.org/10.2307/1386185>
- Nikiticheva, A. O. 2020. Russkie musul'mane Podmoskov'ia: aspekty samoponimaniia i rol' v obshchinakh [Russian Muslims in the Moscow Region: Aspects of Self-Understanding and the Role in Communities]. *Islam v sovremennom mire* 16(3): 145–164. <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2020-16-3-145-164>
- Ozyurek, E. 2014. *Being German, Becoming Muslim: Race, Religion, and Conversion in the New Europe*. New York: Oxford University Press. 171 p. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691162782.001.0001>
- Ragozina, S. A. 2021. “Nasyshchennoe opisaniie” i interpretatsiia kultur: chem seichas polezen podkhod K. Girtsa v izuchenii islama v Rossii [“Thick Description” and Interpretation of Cultures: Why Geertz's Approach is Useful Now in the Study of Islam in Russia]. *Shagi / Step* 7(2): 115–135. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-115-135>
- Rambo, L. 1999. Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change. *Social Compass* 46(3): 259–271. <https://doi.org/10.1177/003776899046003003>
- Ryazanova, E. F. 2023. *Nemtsy-musul'mane v sovremennoi Germanii. Kto oni?* [German Muslims in Contemporary Germany: Who Are They?]. Moscow: Sadra. 184 p.
- Seitov, E. 2023a. “Kiber mudzhtakhidy” dlia “kiberummy” [“Cyber-Mujtahids” for the “cyber-Umma”]. In *Virtual'nyi islam na postsovet'skom prostranstve: kibersreda i religioznye avtoritety* [Virtual Islam in the Post-Soviet Space: Cyber Environment and Religious Authorities]; ed. Z. Khabibullina and E. Muratova. Baku: AVE Print. 175–205.
- Seitov, E. 2023b. Shiitskie soobshchestva Moskvy kak primer parallel'nykh etnoreligioznykh dzhamaatov [Shi'i Communities of Moscow as an Example of Parallel Ethno-Religious Jamaats]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 41(2): 101–128. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-101-128>
- Silantiev, R. A. 2020. *Russkie musul'mane* [Russian Muslims]. Moscow: FGBOU VO MGLU. 478 p.
- Silantiev, R. A., V. V. Maltsev, and A. V. Savvin. 2016. Osnovnye prichiny vovlecheniia novoobrashchennykh musul'man Rossii v ekstremistskuiu i terroristicheskuiu deiatel'nost' [Main Reasons for Involvement of New Converts to Islam in Russia in Extremist and Terrorist Activity]. *Islamovedenie* 2: 39–45.
- Sirazhudinova, S. 2017. Neophity v strukture radikal'nogo islama [Neophytes in the Structure of Radical Islam]. *Rossiia i musul'manskii mir* 6: 14–25.
- Stolz, J. 2009. Explaining Religiosity: Towards a Unified Theoretical Model. *The British Journal of Sociology* 60(2): 345–376. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2009.01234.x>
- Suleimanov, R. 2015. Russkie musul'mane: klassifikatsiia grupp, problema radikalizma, otnoshenie k nim v Rossii [Russian Muslims: Classification of Groups, the Problem of Radicalism, Attitude to Them in Russia]. *Musul'manskii mir* 4: 8–39.
- van der Veer, P. (ed.). 1996. *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*. New York: Routledge. 287 p.
- Wohlrab-Sahr, M. 1999. *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA* [Conversion to Islam in Germany and the USA]. New York: Campus Verlag. 403 p.
- Yakhyaev, M. Ya. 2012. Prichiny radikalizatsii islama v sovremennom mire [Causes of Radicalization of Islam in the Contemporary World]. *Islamovedenie* 2: 4–14.
- Zebiri, K. *British Muslim Converts: Choosing Alternative Lives*. Oxford: One World. 280 p.