

## ВІД ПРАВОСЛАВ'Я ДО ПРАВОВІР'Я: ДЕЯКІ АСПЕКТИ КОНВЕРСІЇ В ІСЛАМ СЕРЕД СВЯЩЕНИКІВ РПЦ

*В останні два десятиліття явище навернення в іслам набуло значного поширення серед православного населення Росії та України. З одного боку, це можна вважати природнім наслідком плюралізації «релігійного ринку», реалізації громадянами права вільного віросповідання в умовах релігійного відродження після семидесяти років буття в атеїстичному середовищі. З іншого ж - вибір саме ісламу є децю парадоксальним, враховуючи негативний імідж цієї релігії у суспільній свідомості на фоні відсутності достовірної інформації та специфіки висвітлення ісламської тематики у ЗМІ.*

*Пояснення цього явища стає ще складнішим, коли мова йде не про звичайних пересічних парафіян (відхід яких можна віднести до низького рівня віри чи знань), але про священників, що за визначенням мають бути краще підготовані до супротиву зовнішнім впливам та відповіді на найбільш складні питання щодо своєї релігії. Саме тому дослідження конверсії в іслам серед православних священників є особливо цікавим для вироблення більш стійких теоретичних узагальнень стосовно природи та специфіки процесу.*

**Основний зміст статті.** Необхідно відзначити, що історії минулих священнослужителів є нечисленими, проте завдяки своїй ідеологічній важливості у проповіді ісламу, вони набули надзвичайної поширення в мережі Інтернет, продубльовані на численних ресурсах російських мусульман та на сторінках друкованих видань. І якщо навернення пересічного православного переважно проходить непоміченим, то навернення священників кожного разу викликає жваву полеміку та дискусію між православними та мусульманськими апологетами щодо персон нововернутих, справжніх мотивів, що спонукали їх змінити релігію, та того, чи становлять ці випадки певну тенденцію або ж є лише природнім відпадинням маргіналізованих елементів.

У світлі цих дискусій найбільшим питанням є те, як саме об'єктивно та неупереджено інтерпретувати історії конвертів (англ. *convert*), адже в окремих випадках погляди дослідника та *актора* на те, «що відбулося насправді», можуть значно відрізнятись. Отже, метою цієї статті є, з одного боку, критичне розуміння релігійного досвіду православних священників, з іншого ж, спроба залучення численних теорій конверсії, розроблених на базі даних нових релігійних рухів, до випадків навернення із православ'я в іслам.

**Огляд випадків.** Це дослідження базується на аналізі акаунтів конверсії (персональних наративів та інтерв'ю), опублікованих у книгах та на Інтернет сторінках. Важливо зазначити, що тексти, залучені до дослідження, суттєво відрізняються за кількістю фактичної інформації та глибиною саморефлексії

новонавернених, що обмежує можливості проведення повноцінного компаративного аналізу та створення широких узагальнень.

Існує п'ять загальновідомих випадків прийняття ісламу священиками та кліриками РПЦ:

№	Ім'я	Рік нар.	Вік прийняття ісламу	Рік навернення	Місце прийняття ісламу
1.	В'ячеслав Полосін <sup>[1]</sup>	1956	43	1999	Москва
2.	Сергій Тимухін <sup>[2]</sup>	1973	30	2003	с. Белово
3.	Михаїл Кисельов <sup>[3]</sup>	Невід.	≈45	2006	Нижній Новгород
4.	Владислав Сохін <sup>[4]</sup>	Невід.	≈26	2006	Курськ
5.	Олексій Сіделєв <sup>[5]</sup>	1979	≈27-30	після 2006	Ташкент

Необхідно відзначити значну різницю у віці між наверненими та широку географічну дистрибуцію наявних випадків. Останній аспект може слугувати підтвердженням, що конверсія в іслам не є властивою лише великим містам з потужними полікультурними впливами, а й відбувається у периферійних районах Росії, де мусульманські громади є відносно малими та менш помітними.

Рівень освіти навернених загалом достатньо високий, включає як духовні, так і світські навчальні заклади. Усі минулі священики, за винятком Кисельова, навчалися у семінаріях. З означених випадків тільки В. Полосін отримав університетський диплом до вступу до семінарії, натомість В. Сохінта М. Кисельов вступили на факультети релігієзнавства, вже будучи священиками.

Щодо «траєкторій конверсії», то лише С. Тимухін мав проміжну ланку між православ'ям та ісламом (став пастором в Американської Апостольської Євангелічної Лютеранської Церкви).

Найбільш резонансним та відомим став випадок В'ячеслава Полосіна, що офіційно проголосив прийняття ісламу у 1999 році. Після цього В. Полосін продовжив свою діяльність як мусульманський громадський діяч та богослов, написав ряд книжок, в яких детально виклав біографічні подробиці та мотиви прийняття ісламу. З огляду на це, а також на той великий вплив, який ці книги справили на всіх інших навернених священників, випадок В. Полосіна є найбільш важливим для даного дослідження.

**Біографічна реконструкція та зміни в «универсумі дискурса» (the universe of discourse).** Першим логічним кроком в аналізі означених випадків є визначення природи тих релігійних змін, які відбулися у свідомості минулих священників. Іншими словами: чи ми маємо справу з повноцінними конверсіями як «корінними змінами у реальності» (“changes of root reality”<sup>[6]</sup>) або значно менш радикальними формами особистісних трансформацій?

Американські дослідники Д. Сноу та Р. Мачалек запропонували загальний набір «індикаторів» конверсії серед adeptів нових релігійних рухів: набуття членського статусу в общині, демонстраційні дії та різні риторичні показники

(біографічна реконструкція, встановлення генеральної атрибутивної схеми, відмова від мислення за аналогіями, засвоєння ролі конверта)<sup>[7]</sup>. Однак, на нашу думку, далеко не всі з цих індикаторів можуть бути напряму застосовані до дослідження конверсії в іслам. Так, ісламське віровчення має достатньо розроблену, але тим не менш дуже абстрактну ідею «спільноти віруючих» (*умма* або *джама'а*), що має велику кількість тлумачень. Ця спільнота не має втілення у суспільному інституті на подібні «церкви», а відтак «набуття членського статусу» не може бути повноцінним показником конверсії, за винятком тих випадків, коли афіліація з конкретним суфійським тарікатом чи духовним центром займає важливе місце у наративі наверненого. Отже, оскільки це дослідження базується на само-репрезентаціях конвертами своїх історій в книгах та інтерв'ю, то найбільш логічним є зосередитися на риторичних показниках, серед яких біографічна реконструкція видається найбільш перспективною для аналізу.

Біографічна реконструкція зазвичай вважається однією з найбільш важливих рис реальної конверсії. Люди, що пройшли релігійні трансформації, тяжіють до того, щоб переосмислити їхню персональну історію відповідно до нової ідентичності та світогляду, повністю відкидаючи своє минуле чи роблячи його «передмовою» до конверсії<sup>[8]</sup>.

Залучені до цього дослідження випадки демонструють різний ступінь того, що можна інтерпретувати як біографічну реконструкцію та зміни в «універсумі дискурсу».

У першу чергу, найбільшу цікавість викликають репрезентації наверненими свого виходу з попередньої релігії, адже пояснення мотивів дисафіліації може бути не меншим предметом біографічної реконструкції, ніж мотиви конверсії *per se*, і очевидно, базується на тих самих принципах.

Аналіз біографічних деталей в акаунтах показує, що всі минулі священники звернулися до православ'я у підлітковий період (15-19 років) як до найближчої опції релігійної афіліації або як до єдиної альтернативи своєму становищу. Після цього вони були соціалізовані до інституційної структури церкви (залучені до ритуальної та іншої діяльності) без попереднього ознайомлення з теологічними доктринами. Жоден з них не зображає якогось релігійного досвіду або глибинного емоційного переживання, що б символізувало радикальні внутрішні трансформації ідентичності.

З огляду на це цілком логічним є той факт, що проблеми із засвоєнням доктрини стали тим самим «тонким місцем», де криза маніфестувала себе у найбільш гострій формі. Типово акаунти свідчать, що поглиблене вивчення християнської традиції спровокувало у священників серйозне розчарування наявними у ній суперечностями, модифікованими язичницькими елементами та ін.. Це, в свою чергу, призводило до гострої внутрішньої напруги, суперечливого стану свідомості (*division of self*), психологічної кризи та дисбалансу. В термінології Грейла, такий стан свідомості віруючого можна охарактеризувати як «зіпсована ідентичність» (*spoiled identity*)<sup>[9]</sup>, що наново перетворює людей на «релігійних шукачів» (*religious seekers*).

Але далеко не всі «кейси» повністю відповідають цій моделі. У деяких випадках поглиблене вивчення традиції саме по собі було не *причиною* розчарування (відправним пунктом дисафіліації), але *наслідком* розчарування в інших аспектах церковного життя та практики. У випадку В. Полосіна було декілька причин, що підштовхнули його до критичного переосмислення православ'я, зокрема усвідомлення ним обрядових традицій як поганських ритуалів, а ролі священика як жерця, а не духовного лідера спільноти віруючих<sup>[10]</sup>. За визнанням Полосіна, саме в цьому аспекті священство не відповідало його очікуванням та тій ролі «воїна Бога», яку він для себе бачив<sup>[11]</sup>. У випадку Сіделева значну роль відіграло домінуюче мусульманське оточення: за його власним описом подій, він не мав проблем з доктриною аж до того часу, поки не вступив у релігійну полеміку з муллою місцевої мечеті, який переконав його у хибності християнства (тобто критичне переосмислення було ініційоване зовнішніми впливами)<sup>[12]</sup>.

З огляду на це можна припустити, що розчарування доктриною часто саме по собі не є центральним фактором, але лише виразом іншого роду проблем (які індивід іноді не усвідомлює або прагне не артикулювати), раціональним приводом для дисафіліації, що сигналізує про дефекти в соціалізації в структурі православної церкви. З іншого боку, як вже було багато разів відзначено іншими дослідниками, наголос на теологічних питаннях є абсолютно невідворотним та необхідним в структурі ретроспективного опису людьми свого навернення<sup>[13]</sup>. Так само доктрина ретроспективно стає центральним фактором і в дисафіліації, оскільки «сутність релігії – це система вірувань, а отже адепти не мають іншого вибору як тільки доктрину показовим центром уваги»<sup>[14]</sup>.

Є також інші важливі аспекти біографічної реконструкції, що стосуються відходу від релігії. Зокрема, в історіях присутня тенденція до применшення минулими священиками важливості свого звернення до православ'я та служіння в структурі Православної Церкви. Натомість конверти намагаються представити їхній попередній досвід як прояв більш загального феномену, як то віра в «Єдиного Бога» чи, як у випадку Кисельова, гуманістичні настрої («Я ніколи не бачив себе в іншій ролі, окрім як служити Богу та людям»<sup>[15]</sup>).

Наприклад, Полосін у викладі своєї історії прагне показати, що його звернення до православ'я не було «конверсією» у повному сенсі цього слова (радикальною особистісною трансформацією чи виходом на новий ступінь віри), а скоріше результатом конфлікту з радянською тоталітарною системою та пошуком альтернативи комуністичній ідеології («альтернацією» в термінології Травісано<sup>[16]</sup>). Полосін, зокрема, стверджує, що його прихід до православ'я не був «свідомим вибором конкретної релігії», тому що він не мав нічого, з чим би міг порівнювати<sup>[17]</sup>. Так само інші навернені вказують, що не православ'я саме по собі, а постійний пошук істини був головним стимулом їхнього духовного життя.

Звичайно, така риса рефлексивного осмислення власного досвіду не є специфічною тільки для ісламських випадків. Як вказують Р. Старк та Р.Фінке, «одним з найголовніших аспектів конверсії є «реконструкція» нововерненим

власної «біографії» таким чином, щоб показати, що конверсія була кінцевим результатом самосвідомого пошуку істини»<sup>[18]</sup>.

Усі ці аспекти біографічної реконструкції проявляються ще чіткіше, якщо розглядати їх у тісному зв'язку зі змінами в «універсумі дискурса» конвертів. Знову ж таки, персональні наративи Полосіна є найбільш показовим. Після прийняття ісламу він написав книгу «Прямой путь к Богу», що містила історію його звернення до ісламу. У книзі «Почему я стал мусульманином» той самий варіант історії представлений у дещо відредагованому вигляді (курсив усюди мій – Д.Ш.):

«Прямой путь к Богу» (2000)	«Почему я стал мусульманином» (2004)
В юности, в нескольких трудных ситуациях, когда моих сил было недостаточно, я внутренне обращался к своему Господу, и ситуация менялась в лучшую сторону.	В детстве и юности, в нескольких трудных ситуациях, когда моих сил было недостаточно, я внутренне обращался к <i>неведомому мне, но единственному Богу</i> , и ситуация <i>исправлялась</i> в лучшую сторону.
Это создавало ситуацию внутренней раздвоенности между личной верой и общественным долгом.	Это создавало ситуацию внутренней раздвоенности между личной верой <i>во Всеведущего и Всемоущего</i> и необходимостью послушания <i>официальной иерархии</i> .
Это, казалось бы, парадоксальное заявление, сделанное в православной церкви ее настоятелю, не вызвало у меня никакого сопротивления, а наоборот, запало в душу.	Тогда мне это было непонятно, но и не вызвало никакого сопротивления, <i>ибо и в православии для меня важнейшей была вера в единственность и всемогущество Бога</i> , а не в чудотворения людей.
Чтобы найти богословское объяснение, позволяющее придать церковным ритуалам правоверный характер, я стал углубленно изучать древнехристианские источники: историю Церкви, историю богослужений, и историю богословия.	Но все более я ощущал духовную потребность найти для самого себя богословское объяснение церковных ритуалов, <i>доказать самому себе, что они находятся в рамках монотеизма</i> .

З порівняння цих уривків очевидно, що «правки», внесені автором, сигналізують не тільки про парадигмальні зміни до монотеїстичного мусульманського модусу світосприйняття у свідомості наверненого – вони яскраво показують намагання Полосіна ретроспективно переглянути своє минуле

як передісторію до конверсії та вкласти у минулі події необхідні для цього смисли.

На додачу до цих показників біографічної реконструкції, цікаво відзначити і певний психолого-містичний компонент, що з'являється не тільки в історіях Полосіна, але й в іншого священика - Владислава Сохіна. Так і Полосін, і Сохін згадують майже ідентичні історії, в яких ще задовго до власне конверсії кожен з них отримує пророцтво про це від стороннього випадкового мусульманина. Зокрема, Полосін описує зустріч із таджикським шейхом, що з якоїсь причини зайшов до нього у церкву і сказав, що Полосін обов'язково прийме іслам<sup>[19]</sup>. У випадку Сохіна це був малознайомий чоловік у Занзібарі<sup>[20]</sup>.

Чіткі паралелі між біографічною реконструкцією та змінами в «універсумі дискурсу» можна побачити також в розповіді в минулому ієромонаха Михаїла Кисельова. За його власними словами, разом із доктринальними непорозуміннями, іншим важливим аспектом, що зумовили його відхід від християнства, була нездатність витримувати чернечий спосіб життя:

«... Мало того,  
я понял, что лишение себя семьи, ведение *искусственного искаженного образа жизни* не на пользу моей душе. ....  
Я тяготился, когда должен был исполнять все эти *выдуманнные искусственные обязанности, которых Бог от меня не требовал, не просил и не желал*»<sup>[21]</sup> (курсив мій – Д.Ш.).

Наведена цитата демонструє глибокий, емоційно забарвлений внутрішній конфлікт Кисельова на ґрунті неприйняття чернечого способу життя. Більше того, епітети, які він використовує для того, щоб описати цей стан («искусственный искаженный образ жизни», «выдуманнные искусственные обязанности») досить сильно нагадують, якщо не напругу взяті з ісламської бачення християнського інституту чернецтва як такого, що суперечить людській природі та Божому задуму для людського життя (див., наприклад, погляди на чернецтво в Корані: ал-Хадід, 27).

Цікаво однак відзначити, що ця частина акаунту Кисельова є фактично єдиною, що містить очевидні зміни в «універсумі дискурсу». Він не використовує навіть типові для подібних наративів короткі фрази арабською (алхамдулілля, іншаалла та ін..). Говорячи про Трійцю, Кисельов не згадує також прагнення до чистого монотеїзму, що є дуже типовим для православних конвертів в іслам; натомість, він просто констатує свою неспроможність зрозуміти та відчути цей догмат. Такий стан речей може означати, що радикальні зміни в «універсумі дискурсу» часто з'являються саме в тих частинах історій, що говорять про найбільш проблемні для наведеного аспекти його попереднього віросповідання. В свою чергу, це може стати ключем до розуміння внутрішніх психологічних процесів, які спонукають віруючого до пошуку нових світоглядних орієнтирів. Однак це припущення потребує подальших досліджень.

**Тип «конверсійної кар'єри».** Хоча доктринальний аспект, зафіксований в історіях, може і не відображати реальної сутності релігійного досвіду

наверненого, він тим не менше визначає домінуючу форму його «конверсійної кар'єри» («conversion career») або «історії конверсії»<sup>[22]</sup>.

У даних випадках незадоволеність православними догматами спонукала священнослужителів не просто полишити церковну структуру, а й шукати нового релігійного вчення, щоб вирішило існуючі суперечності і сформувало цілісне та внутрішньо узгоджене світосприйняття. Щоб досягти цієї мети, минулі священники починали своє власне розслідування, інтелектуальний «квест», метою якого було критичне осмислення вчення православного християнства, його деконструкція та компаративний аналіз у порівнянні з іншими релігіями. Цікавою рисою цього процесу було прагнення індивідів розширити власні наукові обрії не тільки через приватні студії наявної літератури, а й через отримання релігієзнавчої освіти у світських навчальних закладах або, у випадку Полосіна, отримання наукового ступеня зі спеціальності.

З огляду на це усі випадки у більшій чи меншій мірі відповідають тому типу релігійної «конверсійної кар'єри», який Дж. Лофланд та Н. Сконовдвизначили як «інтелектуальний»:

«Інтелектуальний модус конверсії починається з індивідуальним, приватним дослідженням можливих «нових засновків буття», альтернативних теодицей, персональної самореалізації і т.п. через читання книг, перегляд телебачення, відвідування лекцій та інших не-особистих й «вільних» шляхів, через які більшою мірою можна без соціального включення ознайомитись з альтернативними ідеологіями та способами життя»<sup>[23]</sup>.

Таке припущення може бути підтверджене іншими рисами цього типу «конверсійної кар'єри», які згадує Лофланд. По-перше, це відсутність зовнішнього соціального тиску: жоден з минулих священників не повідомляє про застосування до нього будь-якої форми відкритого примусу або гострого конфлікту з соціальним оточенням, наголошуючи на незалежності та самостійності його рішення. Хоча деякі з конвертів мали шанс ознайомитися з ісламськими суспільствами або жили в них певний час (Полосін був священником у Центральній Азії, Сохін відвідував Іран, Косово, африканські країни, Сіделев постійно проживає в Ташкенті), підстав вважати ці випадки прагненням до асиміляції з оточенням або наслідком тиску оточення, немає.

По-друге, всі акаунти описують поступовий процес конверсії, що супроводжувався відповідними змінами у світогляді та «універсумі дискурсу» потенційного конверта.

По-третє, жоден з минулих священників не приділяє суттєвої уваги опису своїх релігійних почуттів, емоцій ані в православний, ані в мусульманський етапи «кар'єри», натомість приділяючи головну увагу інтелектуальній боротьбі за розуміння догматів. Це цілком відповідає спостереженню Лофланда, що емоційний стан «конвертів-в-процесі» є далеким від екстатичного та може бути краще схарактеризований як просвітлення («illumination»<sup>[24]</sup>).

Ця одноманітність «конверсійних кар'єр» піднімає одне з ключових питань аналізу феномену релігійної конверсії, а саме питання оцінки

«благонадійності» конверсійних акаунтів як джерел дослідження. Іншими словами, чому історії такі подібні і чи варто досліджувати їх взагалі?

В своєму дослідженні «Свідків Іегови», Д. Бекфорд показав, що новонавернені схильні до того, щоб підлаштовувати свої оповіді до тих поглядів на процес конверсії, які існують в тій чи іншій групі<sup>[25]</sup>. Тобто, на думку, Бекфорда, нові віруючі намагаються реконструювати свої історії так, щоб відповідати стандартам групи. Самі стандарти, між тим, можуть поступово змінюватися з часом<sup>[26]</sup>.

Якщо ми розвинемо цю ідею трохи більше, то можемо припустити, що, на відміну від нових релігійних рухів, подібні погляди на процес конверсії в традиційних релігіях є не просто ідеологією групи, але стабільною, а то й інтегральною частиною самої релігійної традиції, що виробилася історично. Ці погляди, а точніше моделі конверсії, властиві кожній релігії, відображають її потребу у самозбереженні та служать своєрідними фільтрами, що вже на початковому етапі «пре-афіліації»<sup>[27]</sup> відсіюють неперспективних конвертів, щоб запобігти включенню у групу потенційних деструктивних елементів та відступників, тобто тих, хто може поставити під ризик єдність групи чи її ідеологічні засади. З іншого боку, такий стан речей дає можливість самим релігійним «споживачам» шукати релігію з певними характеристиками, що відповідають їхньому світогляду та задовольняють їхні духовні потреби.

Немає необхідності доводити, що навернення апостола Павла є зразковою моделлю, ідеалом для традиційних гілок християнства. Однак так само є очевидним, що кожна релігія, особливо місіонерського спрямування, формує свої власні моделі, що відображають специфіку її вчення.

Останнє повною мірою властиве ісламу. Можна припустити, що домінування інтелектуального типу «конверсійної кар'єри» є обумовленим не тільки зовнішніми обставинами (як то обмеженість джерел інформації про іслам друкованими текстами та мережею Інтернет), а й глибинними внутрішніми характеристиками самого ісламського віровчення.

Те, що іслам високо цінує знання та резервує для нього значне місце у вирішенні релігійних проблем, є доведеним фактом. Ісламські місіонери, як правило, роблять значний наголос на раціональності ісламського віровчення та його відповідності настановам здорового глузду. Саме ця відповідність власне й надає ісламу цілісного та несуперечливого характеру, який є дуже привабливим для більшості конвертів. Ці загальні спостереження можуть бути підтверджені, спираючись на праці відомого ісламського діяча та мислителя «ісламського відродження» Сайїда Кутба. В своєму тлумаченні на аят 256сури ал-Бакара він подає цікаві роздуми, які можуть пролити більше світла на ісламське бачення процесу конверсії:

«Іслам дивиться на релігійну віру як на справу переконання, що виникає, як тільки базові факти представлені та пояснені. .... Він не використовує ніяких засобів примусу чи фізичних чудес, що бентежать розум або які знаходяться поза людською здатністю давати пояснення та осмислювати. Так само іслам ніколи не шукає нових adeptів через насильство, загрозу або будь якого виду тиск. Він залучає факти, аргументування, пояснення та переконування»<sup>[28]</sup>.



Таким чином, можна припустити, що конверти в традиційних релігіях не пристосовують свої історії до типової схеми групи (як то стверджував Бекфорд з приводу «Свідків Іегови»), а лише артикулюють свої автентичні ідеї у межах та засобами засвоєного ними нового «універсуму дискурсу». Окрім того, факт уніфікованості історій навернення може бути просто пояснений збігом «попиту» і «пропозиції» - уявлень та потреб наверненого з характеристиками віровчення, яке пропонує конкретна релігія<sup>[29]</sup>.

**Соціальний та релігійний капітал.** Існує також інший аспект процесу конверсії, який Л. Рамбо характеризує як «стадію наслідків конверсії»<sup>[30]</sup>. В цьому плані залучені до аналізу випадки відповідають моделі релігійного навернення у нових релігійних рухах, розробленій Лофландом та Старком у 1964 році. Згідно з цією моделлю, конверсія концептуалізується як «відмова від більш поширеного світогляду на користь невідомого, ще нез'ясованого та часто соціально девальвованого»<sup>[31]</sup>. Не потрібно доводити, що із-за відсутності об'єктивної інформації та домінування негативних стереотипів у ЗМІ, загальне бачення ісламу серед російського населення залишається досить негативним. Цей негативний імідж також не в останню чергу провокується політичними та військовими конфліктами Росії на Північному Кавказі.

Однак така оцінка конверсії православних священників в іслам як свідомої самомаргіналізації та відчуження суперечить більш пізнім напрацюванням Старка у сфері теорії раціонального вибору, що нині часто називається «новою парадигмою». Так в одній зі своїх праць Р. Старк та Р.Фінке висувують ряд важливих тез з приводу процесу конверсії, серед яких та, що «роблячи релігійний вибір, люди намагаються зберегти свій соціальний капітал»<sup>[32]</sup>. На противагу до цього, у наявних випадках вихід з православ'я може сприйматися як такий, що спричиняє велику кількість негативних наслідків для суспільного становища особи та фактично дорівнює втраті соціального капіталу. Відмовляючись від сану священника, особа змінює свою професійну орієнтацію та втрачає поважний соціальний статус члена кліру, не кажучи вже про те, що навернення *саме в іслам* у більшості випадків сприймається як зрада російським національним традиціям. В таких випадках конверт як правило отримує негативну реакцію оточуючих, ворожнечу, змушений захищатися від звинувачень, а також часто переживає розрив родинних та дружніх зв'язків. Тобто в цій ситуації священник, що прийняв іслам, зменшує (або навіть втрачає) свій соціальний капітал, щоб збільшити релігійний капітал.

Такий стан речей відкриває інший «слабкий» аспект теорії Старка, який потребує подальшого осмислення: те, що люди мислять раціонально про свій вибір (тобто базують рішення на певних раціональних міркуваннях), насправді не означає, що вони обирають найбільш раціонально виграшні з позиції здорового глузду варіанти («отримання винагород та уникнення витрат»). Як вже було показано в аналізі біографічної реконструкції, раціональна аргументація часто є обгорткою для складних психологічних процесів та дефектів соціалізації – аномії<sup>[33]</sup> або «зіпсованої ідентичності».

**Висновки.** Таким чином, вже цей побіжний огляд вибраних аспектів показує, що конверсійні аккаунти можуть бути важливим джерелом для

розуміння персональних релігійних трансформацій індивіда у специфічних соціальних умовах.

По-перше, зміни в «універсумі дискурсу» індивіда є важливим індикатором факту конверсії та його прямим наслідком. Однак у цій якості вони постають лише як даність, статичне підтвердження події, що відбулася. Між тим, на нашу думку, більш важливим та цікавим для теоретичного осмислення є дослідження динамічних характеристик цього явища, а саме зв'язок змін в «універсумі дискурсу» з процесом біографічної реконструкції.

По-друге, аналіз аккаунтів священників, що навернулися в іслам, показує, що відхід від православ'я відбувається як наслідок стану «зіпсованої ідентичності». Тобто конверсія в іслам відіграє інтегративну функцію для особистості, консолідуючи розділену свідомість людини на базі більш цілісного та логічно узгодженого світосприйняття. В цьому аспекті ісламське віровчення виступає парадигмальною альтернативою для тих, хто не задоволений окремими аспектами православ'я, але не хоче повністю полишати авраамічну традицію. Цей факт в цілому відповідає ідеї Грейла про те, що потенційні конверти більш вірогідно будуть обмежені у своєму пошуку попередньою традицією культурної та релігійної соціалізації<sup>[34]</sup>.

По-третє, у випадках прийняття ісламу православними священниками в Росії ми маємо справу з інтелектуальним типом «конверсійної кар'єри». На нашу думку, цей факт однак не є відображенням «приватизованої» природи релігії у західних суспільствах<sup>[35]</sup>, але фактично відповідає сутності та значенню релігійної конверсії в ісламському віровченні.

Отже, якщо дивитись на проблему в цілому, дані випадки, не зважаючи на велику спільність між ними, ще не можна назвати тенденцією. Разом з тим, якою б незначною не була їхня кількість, вони демонструють дієвість плюралізму релігійного ринку та поступову маргіналізацію православ'я в структурі російської ідентичності.

## А н о т а ц і ї

**Від православ'я до правовір'я: деякі аспекти конверсії в іслам серед священників РПЦ.** У статті Шестопальця Д.В. розглядаються теоретичні та практичні аспекти навернення в іслам священників РПЦ в останні два десятиліття. Застосовуючи напрацювання соціологічної теорії, автор приходить до висновку про домінування серед залучених випадків «інтелектуального» типу «конверсійної кар'єри», а також чіткий зв'язок біографічної реконструкції зі змінами в «універсумі дискурсу» навернених.

*Ключові слова:* конверсія, біографічна реконструкція, конверсійна кар'єра.

**От православия к правоверию: некоторые аспекты конверсии в ислам среди священников РПЦ.** В статье Шестопальца Д.В. рассматриваются теоретические и практические аспекты обращения в ислам среди священников РПЦ в последние два десятилетия. Используя наработки социологической

теории, автор приходит к выводу про доминирование среди указанных случаев интеллектуального типа «конверсионной карьеры», а также про четкую связь биографической реконструкции с изменениями в «универсуме дискурса» обращенных.

*Ключевые слова:* конверсия, биографическая реконструкция, конверсионная карьера.

**From the Orthodoxy to Islam: some aspects of the conversion process among the priests of the Russian Orthodox Church.** The article of Shestopalets D.V. analyses the cases of conversion to Islam among the priests of the Russian Orthodox Church. Using the achievements of the contemporary sociological theory, the author comes to the conclusion that intellectual type of the conversion career is the dominant one in the cases at hand. In addition, it was also shown that there is a significant interplay in the conversion accounts between the process of biographical reconstruction and the changes in the universe of discourse of the converts.

---

\* Шестопалец Денис Васильевич – кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

[1] Полосин В. Прямой путь к Богу. – М., 2000. Полосин В. Почему я стал мусульманином. – М., 2004.

[2] «Почему священники принимают Ислам?

С.Тимухин: Как я стал мусульманином»

// <http://www.islam.ru/newmuslim/timuhin> (останній доступ

02.02.2011) або [http://clubs.ya.ru/4611686018427429887/replies.xml?item\\_no=95](http://clubs.ya.ru/4611686018427429887/replies.xml?item_no=95)

(останній доступ 02.05.2011)

[3] «Священники выбирают Ислам. Случайность или тенденция? Интервью с бывшим иеромонахом» // <http://85.214.59.160/site/?act=news&id=48881> (останній доступ 02.05.2011)

[4] «Владислав Сохин. Мой путь в Ислам» // <http://www.religia.kz/2008-12-28-03-31-17/39-2008-12-29-13-53-05/209-2009-01-01-08-20-48.html> (останній доступ 02.05.2011). Див. також «Священник принял Ислам» // [http://www.quran-m.com/firas/rusi/?page=show\\_det&id=196&select\\_page=67](http://www.quran-m.com/firas/rusi/?page=show_det&id=196&select_page=67) (останній доступ 02.05.2011).

[5] «Церковнослужитель принял Ислам» // [http://quran-m.com/firas/rusi/?page=show\\_det&id=428](http://quran-m.com/firas/rusi/?page=show_det&id=428) (останній доступ 02.02.2011).

[6] Heirich M. Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories About Religious Conversion // *The American Journal of Sociology*. – 1977. – Vol. 83/3. – p. 673-674.

[7] Snow D., Machalek R. The Sociology of Conversion // *Annual Review of Sociology*. – 1984, Vol. 10. – P. 167-190.

[8] Berger P. Invitation to Sociology: A Humanist Perspective. – Garden City, 1963. – P. 51.

[9] Greil A. Previous Dispositions and Conversion to Perspectives of Social and Religious Movements // *Sociological Analysis*. – 1977. – Vol. 38/2. – P. 120.

[10] Полосин В. Почему я стал мусульманином. – М., 2004. – С. 10.



[33] Berger P. Sacred canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. – New York, 1969. – p. 21.

[34] Greil A. Previous Dispositions and Conversion to Perspectives of Social and Religious Movements // Sociological Analysis. – 1977. – Vol. 38/2. – p. 122. Див. також : Gooren H. Religious conversion and disaffiliation: tracing patterns of change in faith practices. – New York, 2010. – p. 47.

[35] Lofland J., Skonovd N. Conversion Motifs // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1981. – Vol. 20/4. – P. 376.