



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Islam i russkii iazyk: sotsiolingvisticheskie aspekty stanovlenii a obshcherossiiskogo islamskogo diskursa

Kemper, M.; Bustanov, A.K.

Publication date

2015

Document Version

Final published version

Published in

Казанское исламоведение = Kazan Islamic Review

License

Article 25fa Dutch Copyright Act

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Kemper, M., & Bustanov, A. K. (2015). Islam i russkii iazyk: sotsiolingvisticheskie aspekty stanovlenii a obshcherossiiskogo islamskogo diskursa. *Казанское исламоведение = Kazan Islamic Review*, 2015(1), 211-221. <http://www.bekkin.ru/downloads/rb1431443875.pdf>

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Михаэль Кемпер,

*Ph.D., профессор и заведующий кафедрой восточноевропейских исследований
Амстердамского университета (г. Амстердам, Нидерланды).*
E-mail: m.kemper@uva.nl

Альфрид Бустанов,

*Ph.D., профессор ТАИФ по истории исламских народов России
Европейского университета (г. Санкт-Петербург, Россия).*
E-mail: alf_b@list.ru

Ислам и русский язык: социолингвистические аспекты становления общероссийского исламского дискурса*

Аннотация: Статья посвящена постановке проблемы русского исламского социолекта, обслуживающего формирующийся общероссийский исламский дискурс, впервые объединяющий лингвистически мусульман России. Как русский язык изменяется под влиянием мусульманской терминологии? Как мусульмане используют русский язык для выражения специфически исламских идей? Авторы статьи предварительно выделяют три основных стиля русского исламского социолекта — «русификация», «арабизм» и «академизм».

Ключевые слова: *ислам в России, социолингвистика, русский язык как язык ислама, исламская литература, исламский дискурс.*

Сегодня российские мусульмане все больше и больше используют русский язык для того, чтобы говорить и писать об исламе. В этом нет ничего удивительного, поскольку внутренняя миграция в Российской Федерации и иммиграция мусульман с Кавказа и из Средней Азии сделали картину *ислама* в России более пестрой и соединили судьбы мусульман разных национальностей и языковых предпочтений. Татарские имамы и проповедники Москвы, Санкт-

1 | Данная статья была подготовлена в рамках исследовательского проекта «The Russian Language of Islam», осуществляемого при поддержке Голландской научной организации.

Петербурга, так же как Казани, Уфы и Омска, сегодня работают с очень разнообразной аудиторией; русский язык автоматически становится важнейшим средством коммуникации (справедливости ради надо заметить, что на Северном Кавказе русский язык стал важнейшим средством межнационального общения уже в 30-е годы XX в.). Таким же образом исламское книгоиздание все более ориентируется на русскоязычную аудиторию, с тем чтобы обращаться в том числе и к международному читателю. Наиболее важная площадка для мусульманской молодежи, исламский Интернет, доминируется русским языком с самого появления ислама в Рунете [1]. Некоторые деятели, например Валиул-ла Якупов, рассматривают эти процессы как угрозу национальной идентичности [5], в то время как политтехнологи встречают русификацию восторженно. В любом случае факт остается фактом: российский ислам становится все более русскоязычным.

Миграция и усложнение межэтнических отношений в России также меняют общую ситуацию с исламом в стране. Мусульманские направления, некогда характерные только для одного региона или национальности в России, распространяются в разных географических контекстах. Не менее важно и то, что появились новые важные центры исламского образования в России — в Москве, Нижнем Новгороде и многих других местах, где транслируются исламские идеи и производится исламская литература для многонациональной аудитории, а не просто для «титульной нации» соответствующей республики; все это происходит на русском языке. В итоге ислам выходит за рамки традиционных национальных границ и получает всероссийский характер. Это вовсе не означает, что мусульмане больше не говорят, не пишут и не публикуют на своих родных языках — например, татарском, башкирском и аварском. Как раз наоборот, с развалом Советского Союза исламское книгоиздание в стране переживало бум именно на этих «национальных» или республиканских языках. Тем не менее большинство исламской книжной продукции выходит именно на русском языке. Эти русскоязычные публикации находят гораздо большее распространение на пространстве СНГ, чем книги на татарском, которые, увы, сложно найти вне Татарстана и Башкортостана. Наконец, другим важным актором на формирующейся русскоязычной мусульманской сцене являются этнически русские, обратившиеся в ислам. Эти «новые мусульмане» составляют лишь небольшой сегмент современных мусульман России, но некоторые из них уже сделали себе имя в качестве экспертов по исламу и авторов книг по теологии, другие же стали открытыми апологетами исламских движений, ранее неизвестных в России, и тем самым заняли особую нишу. Стоит отметить, что неомусульмане также внесли свой вклад в развитие исламской художественной литературы на русском языке [6].

В связи с вышесказанным логично задаться вопросом: что происходит с русским языком, когда мусульмане пользуются им для передачи исламских ценностей? Разумеется, каждый язык обладает кодифицированной грамматикой, лексикой, фонетикой и синтаксисом. В то же время любой язык находится в постоянном развитии, и говорящие на нем люди, особенно группы людей, оказывают большое влияние на изменения в языке и на формирование новых

социолектов. В данном случае язык Интернета является наиболее ярким примером. У двуязычных людей динамичное взаимодействие языков проявляется в «перекодировке» — переходе с языка на язык в рамках одного предложения. Другая форма смены семантического кода наблюдается в письменном «исламском русском» языке, когда русские и исламские (т.е. арабо-тюрко-персидские) термины и фразы используются вместе или взаимозаменяемо. Так как же ислам представлен в русском языке? Какие исламские термины вошли в русскую лексику и как они кодифицируются? Каково происхождение этой терминологии — прямое заимствование (через транскрипцию / транслитерацию) из арабского или персидского, либо опосредованно — через различные языки народов Российской Федерации, такие как татарский и аварский? Как эти проблемы отражены в письменной форме, которую обретает терминология в русской лексике?

Каждая нация обладает собственным лингвистическим инструментарием для осуществления контроля и влияния на изменение национального языка; обычно к нему прибегают в целях противодействия изменениям языковой нормы, для выработки языковых правил и часто не без политической подоплеки. Большинство лингвистических изменений, тем не менее, происходит на практике, в устном и письменном дискурсе, в частном кругу и на публике. В случае с исламом какие акторы (авторы, комментаторы, эксперты, чиновники от религии) играют заметную роль в указанных процессах и пытаются ли существующие исламские институты в России управлять исламизацией русского языка? В какой степени эти явления уже регулируются в рамках осознанных политических практик? Наконец, ведет ли обогащение русского языка исламской терминологией и фразеологией к появлению отдельного исламского русского социолекта или исламское влияние остается лишь на уровне жаргона, касаясь лишь лексики? Эти и многие другие важнейшие вопросы, насколько нам известно, до сих пор не были сколько-нибудь ясно поставлены. Хорошо известно, что язык наиболее тесно связан с культурой вообще и с национальной идентичностью. В частности, языковая практика и лингвистические изменения играют огромную роль в групповой самоидентификации: язык определяет, как мы позиционируем себя и как мы смотрим на окружающих. Тем самым, было бы непростительной ошибкой не обращать внимания на социолингвистические аспекты современных исламских процессов в России.

Социолингвистический эксперимент

В 2012 г. мы предприняли скромную попытку рассмотреть в первом приближении взаимоотношения между исламом и русским языком, поставленные во временной контекст. Мы проанализировали два десятка русскоязычных текстов различных исламских лидеров и интеллектуалов из Центральной части России, Западной Сибири и Северного Кавказа и изучили использование в них исламской и вообще религиозной терминологии и фразеологии. Нашей главной задачей было выяснить, выработали ли отдельные авторы или «исламские

фракции» общероссийского исламского дискурса характерные «стили», т.е. особые формы использования исламских символов и терминов. Вторая задача заключалась в поиске связи между «исламским стилем» на русском языке и социально-политическими позициями соответствующих авторов.

В наш эксперимент вошли следующие примеры [8]:

- а) несколько *фетв* с Северного Кавказа, датированных 1950–1980 гг.;
- б) несколько текстов татарской академической историографии об исламе («татарская общественная мысль»), 1970-е гг.;
- с) ряд проповедей и публикаций председателя ДУМЕР Равиля Гайнутдина (Москва);
- д) книги и интернет-публикации Шамиля Аляутдинова, московского имама;
- е) суфийские тексты покойного дагестанского (аварского) шайха Саида-Афанди Ацаева (Чиркеевского), представителя братства накшбандийа, халидийа, махмудийа-шазилийа. Саид-Афанди, убитый в августе 2012 г., по всей видимости, был самым известным суфийским наставником во всей Российской Федерации;
- ф) печатные самиздат-брошюры Рафаэля Валишина, суфийского автора из сибирской деревни, последователя Саида-Афанди;
- г) тексты некоторых салафистских и джихадистских авторов из Чечни и Медины, а также
- h) программные исламские тексты, опубликованные двумя хорошо известными русскими «политическими неомусульманами» Фатимой Ежовой и Харуном Сидоровым.

Этот список текстов был подобран практически случайно, и мы не претендуем на то, что привлеченные авторы и жанры вполне отражают тот или иной тренд; тем более что многие другие исламские деятели и интеллектуалы могли быть также выбраны. Мы лишь стремились отразить широту исламской сцены в России, нечто вроде горизонтального среза с исламского «торта» как в плане статуса, так и в географическом плане.

Особое внимание мы обращали на лексику этих авторов и «духовных деятелей». Какие термины арабского происхождения они используют? Каков их удельный вес в конкретном тексте? Как арабские слова адаптируются к русской грамматике? В какой форме они написаны: к примеру, в академической транслитерации, принятой в российском востоковедении или в обиходной форме, возможно с влиянием татарской или аварской фонетики? Или наоборот: в каких случаях исламские авторы регулярно обращаются к арабской терминологии и когда они специально избегают какой-либо специфически исламской лексики? Почему это происходит? Очевидно, если исламский автор хочет избежать арабских слов, то он или она будет искать синонимы среди религиозных терминов собственно русского происхождения. На деле это значит, что ислам обращается к кодировке, происходящей из церковнославянского языка. То есть если автор решает использовать, скажем, термины «богобоязненность» или «храм» вместо «*таква*» и «*масджид/мечеть*»,

то он или она оказываются готовыми к позитивному диалогу с христианской лингвистической традицией в России. Это обстоятельство может иметь существенные семантические последствия.

Помимо этого мы обращали внимание на использование исламской фразеологии, в том числе «басмала» и славословия в адрес Пророка, его семьи и последователей (*сахаб*а), в также на особенности стилистики. В итоге мы попробовали сопоставить лингвистическую позицию конкретного автора с его/ее теологическими и «идеологическими» воззрениями внутри современного общероссийского исламского дискурса.

Три варианта исламского русского социолекта

Наш анализ вышеприведенного перечня текстов привел нас к заключению, что возможно выделить по крайней мере три различных типа или варианта исламского русского социолекта. Эти три типа мы представили следующим образом.

Первый тип мы называем «русификацией» — в его рамках мусульманские авторы пытаются избежать использования арабских заимствований, либо всегда приводят русский перевод или синоним к арабским словам. Этот стиль также может быть назван «стилем муфтиев», поскольку он характерен как раз для российских муфтиев и вообще так называемого «официального духовенства». Эта лингвистическая стратегия вполне логична, поскольку авторы таких текстов обращаются как к мусульманам разного происхождения, так и к немусульманам. В Российской Федерации существующие пятьдесят или шестьдесят муфтиятов находятся в треугольнике взаимоотношений между официальными исламскими институтами, Российским государством и Русской православной церковью. Это обстоятельство отражено в большинстве официальных публикаций муфтиятов. В особенности выстраивание так называемого «межконфессионального диалога» требует от исламских деятелей изложения своих мыслей на языке, ясном для немусульман. Русская православная церковь и большие муфтияты имеют общие интересы в российском обществе, и тем самым муфтии стараются говорить на религиозном языке, понятном в широких слоях общества, подчеркивая общие черты ислама и православия (в меньшей степени также иудаизма и буддизма). Разумеется, муфтияты и их объединения вполне осознают свой статус «младшего брата» по отношению к православной церкви в стране. В публичном пространстве, особенно в контексте обсуждения «исламского терроризма», муфтии постоянно вынуждены объяснять, почему ислам «на самом деле» является религией мира и добра. С тем чтобы обращаться ко всем россиянам (само это слово часто фигурирует в текстах) разных конфессий, эти авторы переводят, насколько это возможно, все термины на литературный русский язык [10]. Кроме того, для «русификаторов» из официальных кругов характерен несколько более казенный, канцелярский стиль, с устоявшимися формулировками, уходящий корнями, с одной стороны, к административной практике советской эпохи, а с другой стороны, к языку современных средств массовой информации.

Второй тип «исламского русского» представлен «академизмом». Этот исламский стиль в основном используется авторами с высшим светским образованием. В основном он характерен для академических исламских и исламоведческих проектов, которые репрезентуют не какую-то исламскую общину, а скорее — идеологию отдельно взятого интеллектуала. Ясный пример такого «академизма» может быть найден в текстах татарского историка Я.Г. Абдуллина (ум. 2006) об исламе. Абдуллин был одним из ведущих исследователей отдела общественной мысли при Институте истории, языка, литературы в Казани (ныне отдел входит в состав Института истории АН РТ и носит имя Абдуллина). Работы Абдуллина необходимо рассматривать в контексте *мирасизма*, то есть послевоенного советского взгляда на татарское прошлое и роль в нем ислама как «культурного наследия» (арабск., ميراث, тат. мирас). В своей книге «Татарская просветительская мысль» (1976) [2] Абдуллин говорит о «прогрессивной» форме ислама, представленной, по его мнению, прежде всего такими «мыслителями», как ‘Абд ан-Насир ал-Курсави (ум. 1812) и Шихаб ад-дин ал-Марджани (ум. 1889) и последующими *джадидами*, которые вкуче противопоставляются кадимистам, «схоластам» и традиционалистам. Последней группе лиц приписывались обскурантизм и суфизм, в то время как «просветители» вроде Курсави и Марджани мыслили «рационалистически» и не принимали мистику. Такая «*мирасистская*» интерпретация ислама советскими обществоведами, по сути, является атеистической, поскольку такие ученые, как Абдуллин, использовали исламские термины только в светском ключе. Весьма показательна в данном случае концепция *иджтихада*: в исламском контексте это слово означает обращение к первоисточникам для решения правовой проблемы, которая еще не была решена предыдущими поколениями ученых. У Абдуллина и его учеников *иджтихад* стал синонимом «вольномудства» и, следовательно, инструментом критики ислама, если вообще не открытой атаки на религию. Это светское видение ислама по-прежнему популярно в наши дни.

Другой пример академического стиля в обсуждении ислама в России являются собой «исламоведческие проекты» нескольких радикальных русских неомусульман. В нашей книге мы рассмотрели тексты двух учеников известного московского философа Гейдара Джемалая: «левой» Анастасии (Фатимы) Ежовой [3, 11] и «правого» Вадима (Харуна) Сидорова [3, 13]. Точно так же, как дискурс Абдуллина был укоренен в секулярном марксизме своего времени, Ежова и Сидоров обильно используют в своих текстах светскую социологическую терминологию и концепты, которые направлены на демонстрацию идеи о «целостности» ислама. Этот поиск исламской «целостности» увязывается здесь с особенностями «русской души». Хотя большинство используемых ими терминов имеет западное происхождение, оба автора обвиняют Запад в падении нравов. Этот новый стиль обсуждения исламской тематики, разумеется, является плодом постсоветского университетского образования наряду с дискурсом, развитым на основе идей их общего учителя Гейдара Джемалая².

2 | Несколько лет назад Харун Сидоров опубликовал подробное развенчание взглядов своего бывшего наставника, в котором прямо объявляет идеи Джемалая выходящими за рамки мусульманской религии. См.: [4]. Дата на документе не поставлена, последний визит к ресурсу: 01.12.2014.

Подобного рода «исламоведческие проекты» прежде всего адресованы этнически русским читателям, в особенности молодым людям с левыми и правыми политическими взглядами. Поддержка иранской модели («хомейнизм») Ежовой и пропаганда аутентичности «мединской модели» мирового движения «Мурабитун» в текстах Сидорова предлагают новые пути развития российского ислама, которые бы спасли ее от современных проблем и комплексов. Характерно, что одной из функций социологической стилистики в духе постмодерна указанных авторов является отличие политико-конфессиональных проектов Ежовой и Сидорова от более широкого исламского мейнстрима в России, в особенности от более традиционных татарской и северокавказской интерпретаций ислама. Академизм вместе с тем — это элитистский подход, который обозначает маргинальную позицию указанных авторов в мусульманском сообществе.

Третий тип «исламского русского» может по праву быть назван «арабизацией», поскольку он характеризуется обильным использованием арабской лексики. Русский язык, так же как и татарский, очень продуктивен лингвистически, т.е. заимствования легко в них проникают и адаптируются к грамматике, фонетике и синтаксису. Отсюда и тот динамизм, с которым отдельные авторы «загружают» арабские слова в русскоязычные тексты. Некоторые современные авторы используют арабскую терминологию, только когда им кажется это необходимым, поскольку автор не может подобрать точного эквивалента на русском. Гораздо удобнее и проще для читателя сказать «*мазхаб*», чем «правовая школа суннитского толка в исламе», даже если русское произношение слова несколько изменяет оригинальное арабское [madhhab].

В то же время есть немало авторов, вырабатывающих солидный «авторский» набор исламско-русских терминов. Они используют арабские заимствования даже в тех контекстах, когда русские синонимы вполне могли бы быть употреблены, но тонкости различия между арабским и русским словами настолько существенны для авторов, что они просто оставляют арабский оригинал. Например, в русскоязычном салафитском тексте можно найти фразу вроде: «Эти *ахл ал-батил* делают много *куффра* и их одолевают *шубухаты*», — которая легко может быть передана в более распространенных русских выражениях, но все-таки «*куфр*» — не то же самое, что атеизм, а «*шубухат*» охватывает не всякие сомнения [7: 261]. Возможно, перегруженность арабской лексикой показывает, с одной стороны, малое знакомство некоторых авторов с книжным русским языком, а с другой стороны, призвана показать статус говорящего как человека, свободно владеющего арабским языком и прекрасно знающего тонкости мусульманской юриспруденции. Такой подход дистанцирует автора не только от немусульман, но также от мусульман, не знакомых с соответствующей профессиональной лексикой на арабском языке. В то же время в публикуемых онлайн прокламациях некоторые чеченские боевики стараются не делать тексты слишком сложными, что, конечно, нужно записать на счет их пропагандистских целей [9, 12].

Перекрестные связи и предварительные итоги

В целом мы предлагаем рассматривать эти три варианта или стиля в качестве основы для анализа «исламского русского». Возможна идентификация и других, дополнительных стилей, особенно в связи с языками народов РФ, но это вряд ли изменит общую картину. Мы должны помнить, что многие авторы легко могут переходить из одного стиля в другой в зависимости от конкретной стратегии. Так, в книге одного автора, охватывающей его «собрание сочинений» за некоторый промежуток времени, можно обнаружить разные стилистические нюансы в зависимости от аудитории, которая имела в виду. Этот феномен можно рассматривать как осознанную смену кодов. Если подтвердится наша гипотеза о том, что примеры смены кодировки в исламской литературе основаны на осознанных стратегиях, тогда мы будем уверены, что, несмотря на различия в трех вариантах, «исламский русский» должен рассматриваться в качестве целостного феномена.

Еще один результат нашего небольшого исследовательского эксперимента говорит в пользу лингвистического единства исламского русского социолекта. Мы выяснили, что каждый из трех стилистических вариантов используется не одной фракцией широкого исламского спектра, а разными группами, в том числе смертельными врагами: к «русификации» прибегают противоборствующие муфтияты и некоторые салафиты, отходящие от малопонятных арабских лексических практик. «Академизм» — это вариант, используемый несколькими политическими исламоведческими проектами, которые постоянно атакуют друг друга. «Арабизация» — также инструмент находящийся в руках непримиримых врагов — суфийских братств и групп салафитов.

Это совместное использование исламской стилистики враждующими сторонами выглядит на первый взгляд несколько странно. Но на самом деле эти акторы имеют схожие социальные позиции: так, суфии и салафиты организуются в тесные объединения (*джамааты*), часто в сельской местности, хотя все чаще — и в крупных городах. Интеллектуальный академизм же, напротив, более характерен для городского, университетского или неформального контекста. Все они хотят быть услышаны не только своими последователями, но и врагами, против которых и направлено острое критики в более широком дискурсе. В то же время это совместное использование стилистических приемов показывает, что они являются не самостоятельными жаргонами, а лишь различными сторонами все того же исламского русского социолекта.

Предстоит большая исследовательская работа по проверке этих гипотез, а пока вот что можно сказать на основе проведенного эксперимента: на сегодняшний день исламский русский социолект имеет три варианта, но каждый из них обладает объединительными функциями внутри общероссийского исламского дискурса. Каждый вариант соединяет акторов и группы, противостоящих друг другу и соперничающих за влияние и авторитет в стране. В то же время любой автор свободен в выборе кодировки для обращения к читателям или слушателям. Так, покойный Саид-Афанди использовал «арабизацию» с вклю-

чением ряда специфически суфийских терминов, когда обращался к своим ученикам, но старался избегать жаргона в публичных интервью.

В итоге можно сказать, что три варианта предоставляют общую площадку для развития общероссийского исламского дискурса. Если бы каждый вариант был характерен только для определенной группы, то и более широкий дискурс распался бы на несколько самостоятельных секций, непонятных друг другу.

Безусловно, наш обзор основан лишь на небольшой группе текстов, и наши выводы носят предварительный характер, должны быть перепроверены, уточнены или отозваны в ходе дальнейших исследований. Если же наше предположение, что российская *умма* вырабатывает общий социолект, верно, тогда мы смело можем сравнивать наши материалы с ситуацией в Европейском союзе. Ислам в Европейском союзе характеризуется таким же национальным, лингвистическим и конфессиональным разнообразием, как и Российская Федерация: в каждом государстве Европейского союза есть мусульмане, чьи корни уходят в традиционные исламские страны. Но на Западе это разнообразие усиливается тем обстоятельством, что мусульмане Европейского союза не имеют общеевропейского языка, который бы все понимали. Ни английский, ни французский, ни немецкий, ни какой-либо другой язык не служит мостиком между мусульманами Великобритании, Франции, Германии и других европейских стран. Так, турки в Германии свободно общаются с местными арабами на немецком языке, а с турками Франции и Нидерландов — на родном турецком, но на сегодняшний день не существует языка, способного объединить, к примеру, турок Германии с арабами Франции. Оно и понятно: мусульмане Европы еще не имеют общего историко-культурного опыта, подобного советскому трансформационному проекту, фактически приведшему к доминированию русского языка на постсоветском пространстве. В будущем английский язык (даже не арабский!) мог бы стать таким связующим звеном, но пока исламский дискурс в Европе лишен языкового единства.

Литература:

1. *Сибгатуллин А.* Исламский интернет. М.; Н. Новгород, 2010.
2. *Абдуллин Я.Г.* Татарская просветительская мысль: Социальная природа и основные проблемы. Казань, 1976.
3. *Ежова А.* Русский ислам: среды, мотивы, тенденции и перспективы // Четки: литературно-философский журнал. 2011. № 1–2. С. 102–125. «Мы не фашисты, мы – суфии»: интервью с лидером движения «Мурабитун» в России Харуном Сидоровым // Четки: литературно-философский журнал. 2009. № 2. С. 132–139.
4. *Сидоров Х.* Идеология Гейдара Джемалы и ее противоречие Исламу. Текст доступен онлайн: http://vk.com/doc-11180507_26032850?hash=58e7508a7282d69f0d
5. *Ягъкуб В.* Татар теле мәчетләренең язмышы һәм киләчәге. Казан, 1426/ 2005.
6. *Bekkin R.* Russian Muslims: A Misguided Sect, or the Vanguard of the Russian Umma? // in: A.K. Bustanov/M. Kemper (eds.), Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia. Amsterdam: Pegasus 2012. S. 361–402.
7. *Bustanov A.K.* Rafail' Valishin's Sufi Traditionalism in Rural Western Siberia // in Bustanov A.K. / Kemper M. Islamic Authority, S 261.
8. *Bustanov A.K., Kemper M.* (eds.), Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia. Amsterdam: Pegasus 2012.
9. *Kemper M.* «Jihadism: The Discourse of the Caucasus Emirate» // in Bustanov A.K. / Kemper M. Islamic Authority, S. 265–294.
10. *Kemper M.* Mufti Ravil Gainutdin: The Translation of Islam into a Language of Patriotism and Humanism // in Bustanov A.K. / Kemper M. Islamic Authority, S. 105–142.
11. *Kemper M.* Shii Islam for the Russian Radical Youth: Anastasiia (Fatima) Ezhova's "Khomeinism" // in Bustanov A.K. / Kemper M. Islamic Authority, S. 297–344.
12. *Knysh A.* Islam and Arabic as the Rhetoric of Insurgency: The Case of the Caucasus Emirate // Studies in Conflict and Terrorism. 2012. Volume. 35. Issue 4. S. 315–337
13. *«Vadim (Harun) Sidorov. "We are No Fascists, We Are Sufis"»* // in Bustanov A.K. / Kemper M. Islamic Authority, S. 345–360.

Islam and the Russian Language: Sociolinguistic Aspects of the Formation of the All-Russian Islamic Discourse

Annotation: This article is an overview of an experimental work in the study of Russian Islamic sociolect which for the first time in history linguistically united all

the Muslims of Russia. How does the Russian language change under the influence of Muslim content? How the Russian language is being used by Muslims to express specifically Islamic ideas? The authors provisionally distinguish three main styles of the Russian Islamic sociolect, namely Russification, Arabism, and Academism.

Key words: *Islam in Russia, sociolinguistics, the Russian language of Islam, Islamic literature, Islamic discourse*

References:

1. Sibgatullin A. *Islamskii internet*. Moscow, Nizhnii Novgorod, 2010.
2. Abdullin Ia.G. *Tatarskaia prosvetitel'skaia mysl'* (Sotsial'naia priroda i osnovnye problemy). Kazan, 1976
3. Ezhova A. "Russkii islam: sredy, motivy, tendentsii i perspektivy", in *Chetki: literaturno-filosofskii zhurnal* 1–2 (2011), 102–125; "My ne fashisty, my – sufii": interv'iu s liderom dvizheniia "Murabitun" v Rossii Kharunom Sidorovym", in *Chetki: literaturno-filosofskii zhurnal*. 2/2009, 132–139.
4. Sidorov Kh. *Ideologiya Geidara Dzhemalia i ee protivorechie Islamu*. Available online: http://vk.com/doc-11180507_26032850?hash=58e7508a7282d69f0d
5. Iagkub V. *Tatar tele mechetlerenen iazмышy hem kilechege*. Qazan, 1426/ 2005.
6. Bekkin R. «*Russian Muslims: A Misguided Sect, or the Vanguard of the Russian Umma?*», in: A.K. Bustanov/M. Kemper (eds.), *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia* (Amsterdam: Pegasus 2012), 361–402.
7. Bustanov A.K., «*Rafail' Valishin's Sufi Traditionalism in Rural Western Siberia*», in Bustanov/Kemper, *Islamic Authority*, 261.
8. Bustanov A.K. / Kemper M. (eds.), *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia* (Amsterdam: Pegasus 2012).
9. Kemper M. «*Jihadism: The Discourse of the Caucasus Emirate*», in Bustanov/Kemper, *Islamic Authority*, 265–294.
10. Kemper M. «*Mufti Ravil Gainutdin: The Translation of Islam into a Language of Patriotism and Humanism*», in: *Islamic Authority*, 105–142.
11. Kemper M. «*Shii Islam for the Russian Radical Youth: Anastasiia (Fatima) Ezhova's "Khomeinism"*», in: *Islamic Authority*, 297–344.
12. Knysh A. «*Islam and Arabic as the Rhetoric of Insurgency: The Case of the Caucasus Emirate*», *Studies in Conflict and Terrorism* 2012 (Vol. 35. Issue 4), 315–337
13. «*Vadim (Harun) Sidorov, "We are No Fascists, We Are Sufis"*», *Islamic Authority*, 345–360.

Michael Kemper – Ph.D., Professor and chair of Eastern European Studies Department, Amsterdam University (Amsterdam, the Netherlands).

E-mail: m.kemper@uva.nl

Alfrid K. Bustanov – Ph.D., TAIF' Professor of the history of Islamic peoples of Russia at European University in St. Petersburg (St. Petersburg, Russia).

E-mail: alf_b@list.ru