



DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-2-310-334

УДК 2. 29. 297

*Original Paper*

*Оригинальная статья*

«Татарская вера».

## Образ ислама у русского населения Рязанской области

**Р.В. Абьянов<sup>1а</sup>, М.А. Сафаров<sup>2б</sup>**

<sup>1</sup>Департамент культуры Духовного управления мусульман Российской Федерации,  
г. Москва

<sup>2</sup>Радиостанция Вести ФМ, г. Москва, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1959-3083>, e-mail: [silver-bars@mail.ru](mailto:silver-bars@mail.ru)

<sup>б</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3009-4055>, e-mail: [safarov84@mail.ru](mailto:safarov84@mail.ru)

**Резюме:** В восточных районах Рязанской области (бывших ранее уездами Рязанской и Тамбовской губерний) традиционно проживает татарское население общей численностью около пяти тысяч человек, представленное касимовскими татарами и мишарями. Ареал расселения татар традиционно был смежным с русским, что обусловило ранние этнокультурные контакты и взаимовосприятие, наблюдение за обрядовыми практиками друг друга. Похоронно-поминальная обрядность, ритуальная пища становились наиболее ярким впечатлением русских соседей о «татарской вере» (именно так обозначается в данной местности ислам), а мусульманские кладбища осознаются в качестве границы чужого сакрального пространства. Исследование основано на материалах экспедиций в татарские и русские (русско-татарские) села Рязанской области, осуществленных в 2015–2020 гг. в рамках проекта «Тени Касимовского ханства».

**Ключевые слова:** татары; мишари; русские; татарская вера; ислам; Касимов; обряды; кладбище; поминки; сакральное пространство

**Для цитирования:** Абьянов Р.В., Сафаров М.А. «Татарская вера». Образ ислама у русского населения Рязанской области. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):310-334  
DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-310-334



Р.В. Абянов, М.А. Сафаров  
«Татарская вера».  
Образ ислама у русского населения Рязанской области

## “Tatar faith”. The image of Islam among the Russian population of the Ryazan region

R. V. Abyanov<sup>1a</sup>, M. A. Safarov<sup>2b</sup>

<sup>1</sup> The Department of Culture in Muslim Spiritual Board of the Russian Federation, Moscow

<sup>2</sup> Radio station Vesti FM, Moscow, the Russian Federation

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1959-3083>, e-mail: [silver-bars@mail.ru](mailto:silver-bars@mail.ru)

<sup>b</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3009-4055>, e-mail: [safarov84@mail.ru](mailto:safarov84@mail.ru)

**Abstract:** Tatar population, represented by Kasimov Tatars and Mishars, traditionally lives in the eastern districts of the Ryazan region (the former districts of Ryazan and Tambov provinces), with a total number of about five thousand people. The area Tatars residence was traditionally adjacent to the Russian, which formed early ethnocultural contacts and mutual perception, lead to the observation of the ritual practices of each other. Funeral and memorial rituals, ritual food became the most vivid impression of the “Tatar faith” for Russian neighbours (this is how Islam is designated in this area), and Muslim cemeteries are perceived as the border of someone else’s sacred space. The research is based on materials from expeditions to Tatar and Russian (Russian-Tatar) villages of the Ryazan region within the framework of the project “The Shadows of the Kasimov Khanate”, carried out in 2015–2020.

**Keywords:** Tatars; Mishars; Russians; Tatar faith; Islam; Kasimov; rituals; cemetery; memorial ceremony; sacred space

**For citation:** Abyanov R.V., Safarov M.A. “Tatar Faith”. The image of Islam among the Russian population of the Ryazan region. *Minbar: Islamic Studies*. 2021;14(2):310-334 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-310-334

### Введение

Прежде чем перейти к характеристике религиозной ситуации у татар Рязанской области, необходимо определиться с ареалом их расселения, субэтническими особенностями.

На территории современной Рязанской области расположены исторические поселения касимовских татар и мишарей, многие из которых основаны еще в эпоху Касимовского ханства. Ныне большинство из них стали русско-татарскими или нежилыми (урочищами), но сохранились в памяти выходцев из этих мест и русского окружения в качестве исконно татарских. До сих пор



бытуют среди татар, помимо официальных названий деревень, «собственные» топонимы (Бастаново/Бостан, Царицыно/Бием сала, Подлипки/Шырын), образуя плотную карту параллельного и уже во многом утраченного татарского мира востока Рязанщины.

Исторически среди касимовских татар можно было выделить разветвленную структуру, в основу которой был положен не этнический, а социальный, сословный фактор. Так, касимовские татары делились на аристократическую часть (Белый аймак/ак аймак), промежуточную группу (Черный аймак/кара аймак) и более низкое сословие (Черные зипуны/кара зыбыннар). Подобное разделение находит отражение в расположении «кустов» татарских деревень Касимовского района, например, более отдаленных от города заокских поселений (Толстиково, Сеитово, Рудаково, Ананьино и др.), относившихся к категории черных зипунов, или, напротив, череды деревень белого аймака близ Касимова (Торбаево, Подлипки, Царицыно, Болотцы и др.).

Если касимовские деревни расположены относительно компактно и ограничены одним районом – Касимовским, исторически имеют свой центр притяжения – Татарскую слободу в самом городе, то мишарские населенные пункты рассеяны по трем районам области – Сасовскому, Ермишинскому, Кадомскому. Впрочем, широкая разбросанность эта имеет свою логику, восходящую к эпохе Касимовского ханства, родовым гнездам мурз, служилому землевладению. До первой трети XX века мишарские деревни входили в волости Елатомского, Шацкого и Темниковского уездов Тамбовской губернии, однако в результате советского административно-территориального деления были включены в состав Рязанской области, а часть селений кадомских татар оказались и в иных образованиях (например, деревня Атенино – в Теньгушевском районе Мордовии, Бутаково – в Вознесенском районе Нижегородской области). Условность границ областей и республик в РСФСР тем не менее влияла на различия в этнокультурной реальности, сохраняющиеся и ныне. Например, мокшанское население пограничных с Мордовией районов Рязанской области стремится публично определять себя русскими или даже «рязанскими» (как в селе Енкаево близ



границы с Мордовией), тогда как на западе «своей» национальной республике мокшане активно проявляют этноидентичность, в быту и публично используют родной язык.

Таким образом, татары Рязанской области проживают в окружении как русского населения, так и потомков мокши или ассимилированной мордвы.

### **История «татарской» веры в Рязанском крае**

Большинство татарских селений Рязанщины – исторически малодворные, где татары ныне составляют меньшинство. В ряде деревень (Большой Студенец, Алешино) татары и в прошлом жили совместно с русскими, которые населяли особые части (концы) поселений. Некоторые татарские деревни (Тархань, Теньсюпино) фактически слились с соседними крупными русскими селами (Агломазово, Старое Березово). Эта особенность расселения была характерна для сасовских татар, живших вдоль реки Цны.

Ибрагим Хусаинович Сакаев, 1932 г. р.: «Во времена моего детства [30–40е гг.] наша деревня Большой Студенец делилась на два русских конца – Кашинский в сторону Калиновца и Горбуновский – в сторону Малого Студенца и Нового Березова, и на татарские дома в центре»<sup>1</sup>.

Поворотным для изменения этноконфессионального состава населения в междуречье Цны, Оки и Мокши стал XVII век, когда было ликвидировано Касимовское ханство, началось массовое заселение этого края русскими, осуществлялась масштабная политика христианизации. Как отмечает Н.Н. Байдакова, «немалую роль в принятии православия среди иноверцев Тамбовского края сыграло интенсивно переселявшееся русское население, которое оказывалось в тесном соприкосновении с мордвой и татарами в XVII в. Еще одной особенностью, характерной для Тамбовского края, является то обстоятельство, что среди мордовского населения христианизация шла значительно интенсивнее, нежели среди татар» [1, с. 268]. Именно здесь, у старых татарских селений, в 1655 году при крещении мордвы в деревне Ямбирно был смертельно ранен рязанский архиепископ Мисаил, умерший через два дня в селе Агломазово, расположенном на реке Цна [2, с. 18–19], и прославленный в лике местночтимых рязанских святых в 1987 году.

<sup>1</sup> Полевые материалы авторов 2015–2020 гг.



Близ Кадома, Шацка, Темникова были основаны крупные монастыри, становившиеся центрами православия в крае (Пурдышевский и Никольский Чернеев уже в XVI в., Санаксарский в 1659 году, Саровский в 1705 году). Проходил активный процесс крещения мурз. Память о принявших крещение мурзах устойчиво сохраняется среди татар-мусульман.

Шафека Хусаиновна Сакаева, 1926 г. р.: «В Большом Студенце была начальная татарская школа, где учили на латинице-яналифе. Но продолжать учебу дети ходили уже в соседний Малый Студенец, в русскую школу. В этом русском селе все помнили тогда еще помещиков Енгальчевых. Это были крещенные мурзы, и они знали татарский язык. В Малом Студенце Енгальчевы обустроили имение с яблоневым садом и водяной мельницей, выстроили большую церковь. Был еще княжеский пруд, где водилась разная рыба. После революции усадьбу разграбили, даже вытащили кости князя Енгальчева из склепа»<sup>2</sup>.

Ибрагим Сакаев: «Наш дед Хусаин Османович Сакаев хорошо знал старого помещика Енгальчева, часто приходил в его усадьбу. Помещик любил татарские песни, которые знал наш дед. Но Енгальчев был крещеный, содержал церковь в Малом Студенце. Эту церковь перед войной закрывали, а мой дядя Шакир, работавший в колхозе, тайком раздал иконы русским женщинам, ходившим в церковь. В войну храм вновь был открыт. Татарские мальчишки из Большого Студенца ходили смотреть на крестный ход. Нам это было интересно, но в храм мы никогда не заходили. Во времена моего детства мельницы Енгальчевых и их фруктового сада уже не было, но помещика Енгальчева все помнили»<sup>3</sup>.

Рождественская церковь в Малом Студенце была выстроена потомками шацких мурз Енгальчевых в 1802 году в стиле классицизма. Внутри храма сохраняется память о князе Александре Ельпидифоровиче Енгальчеве (1825–1905), которого упоминают со слов своих родных наши информанты. Подобные православные церкви, выстроенные крещеными мурзами в начале XIX века, встречались нам в ходе экспедиций и в западной Мордовии – в селах Аксёл, Старый Ковыляй.

<sup>2</sup> Полевые материалы авторов 2015–2020 гг.

<sup>3</sup> Полевые материалы авторов 2015–2020 гг.



Политика христианизации проводилась и в Касимове, еще в последние десятилетия существования Касимовского ханства, когда Романовы стали настаивать на крещении молодого хана Сеид-Бурхана. Его отец хан Арслан препятствовал крещению мурз. Против крещения Сеид-Бурхана выступала и мать – ханша Фатима-Султан, её родственники – сеиды Шакуловы. В 1636 году Касимов посетил проездом знаменитый немецкий путешественник Адам Олеарий, который сообщал, что Сеид-Бурхану было в то время 12 лет, а Романовы склоняют царевича к крещению и обещает ему за это в жены дочь Михаила Федоровича. Однако Фатима-Султан стремилась сохранить сына мусульманином. В конце 1653 года царевич Сеид-Бурхан крестился под именем Василия Арслановича, что, однако, не помешало ему остаться касимовским правителем. Это стало нарушением старого порядка, согласно которому татарским правителем мог быть только мусульманин, и свидетельствовало об упадке Касимовского ханства и его близком конце. Впрочем, после принятия православия хан почти не жил в Касимове, а проводил много времени в Москве, участвуя во всех церемониях двора.

Примечательно, что в городской мифологии русских жителей Касимова отмечались прямо противоположные оценки образа Фатимы-Султан: покровительство ею православия, помощь (вклады) Казанскому женскому монастырю, основанному в Касимове в первой половине XVII века на землях, выделенных ханской семьей. В монастыре хранились иконы, пожертвованные ханшей, – для одного из образов ханша с внучками собственноручно вышила серебром ризу. Когда Фатима-Султан скончалась в 1681 году, по городу распространились слухи, будто престарелая ханша была задушена ночью собственными придворными, прознавшими якобы о её намерении тайно принять православие. Видимо, связь ханши с монастырем имела место, о чем свидетельствуют источники конца XVII века. В 1688 году игуменья и сестры монастыря били челом великим государям Иоанну и Петру Алексеевичам: «В прошлых де годех изстари Касимовом владели царевич Василий Аросланович (сына Алеевича) и мать его царица Фатима Салтан Сеитовна, и их, игуменью с сестрами, кормили и поили и на одежду давали из своих доходов. А как царевича и царицы не стало, и Касимов со всеми до-



ходы отписаны на государей (московских), то им денежной и хлебной руги не дают» [3, с. 7].

После упразднения Касимовского ханства в 1681 году, и особенно в петровскую эпоху, положение татар-землевладельцев существенно изменилось: вплоть до правления Екатерины II происходил процесс их крещения, альтернативой которому была потеря феодального статуса, прежде всего земли.

Знакомство татар с православием велось различными методами. В экспозиции Касимовского историко-культурного музея-заповедника имеется деревянная фигура распятого Христа, в облике которого (и скорбящего окружения в этой скульптурной композиции) отчетливо прослеживаются монголоидные черты. Данная скульптура выставлялась на центральных площадях Касимова и сопровождалась проповедью о родстве Христа с татарами.

К середине XIX века в Касимовском уезде насчитывалось 10 мечетей. Кроме Касимова, по одной мечети отмечалось в Царицыно, Подлипках, Коверском, Торбаево, Болотцах, Собакино, Мунтово, Четаево, Темгенево. Более 10 мечетей насчитывалось также в различных уездах Тамбовской губернии в границах нынешней Рязанской области.

Во второй половине XIX века в Касимовском уезде развернулась активная политика крещения татар, центрами которой стали Касимовская противомогометанская миссия и православные учреждения в татарской деревне черного аймака Карамышево. Выбор Карамышева в качестве центра миссии был не случаен: здесь уже с конца XVIII века действовала каменная церковь, а в окрестностях находились крупные татарские села, включая Ахматово (Карлар).

Миссионер В.В. Доронкин, с чьей деятельностью связаны эти учреждения [4], следуя системе Н. Ильминского, содержал в библиотеке Карамышевской школы (основана в 1874 году) книги на татарском языке, например, Евангелие, Часослов, служебники. Особое значение в истории распространения православия в крае имел приезд в 1873 году в Касимов и Карамышево известного миссионера Н.П. Остроумова – в тот период доцента Казанской духовной академии. Остроумов приехал тогда фактически на родину – уроженец села Сасово Тамбовской губернии хорошо знал особенности расселения местных татар, их уклад [5].



Учителя школы пытались вести миссионерскую работу с татарским населением Карамышева, призывали читать книги из библиотеки, сами учили татарский язык, вступали с мусульманами в рассуждения о религии. Впрочем, особых успехов в крещении татар Доронкину достичь не удалось, и большинство принимавших в Рязанской губернии в конце XIX – начале XX вв. господствующее вероисповедание – православие – составляли старообрядцы разных согласий, иудеи и католики. Активная жизнь мечетей, система мусульманского конфессионального образования, включавшая в Касимове и известное Кастровское медресе, способствовали устойчивому положению ислама в дореволюционный период. Немаловажное значение имел и социально-экономический фактор – зажиточность касимовских татар, наличие в их среде крупных купцов-меховщиков, содержавших мусульманские институты, включая благотворительное общество.

Приверженность исламу, впрочем, не исключала и распространение среди касимовских татар народных обычаев и суеверий, на что указывал В.А. Гордлевский применительно к 1920 году, делаясь своими впечатлениями от экспедиции в Касимовский уезд [6]. Гордлевский, придававший решающее значение финскому фактору – роли мещеры, мордвы в этногенезе касимовских татар и мишарей [6, с. 18], был убежден, что после учреждения Оренбургского магометанского духовного собрания в конце XVIII века и выстраивания системы мусульманского образования и института указных мулл произошел процесс повторной исламизации татар [6, с. 7–8]. За 100–150 лет интенсивного распространения ислама, по его мнению, остались не вытесненными многие народные обычаи. Аналогичных взглядов на этногенез мишарей (но исходя из анализа элементов материальной культуры, например, конструкций печей и пр.) придерживался и Б.А. Куфтин, также настаивавший на финской основе происхождения мишарей [7, с. 140].

Гордлевский приводит любопытные сведения о бытовании в татаро-мусульманской среде касимовских деревень отголосков празднования Рождества, Пасхи, Фомина воскресенья, летнего Николы, особенно отраженных в аграрном календаре (прерывание земледельческих работ или моление за сохранение от падежа и для роста скота, приуроченные к церковным



праздникам) [6, с. 11, 13]. Впрочем, в самом Касимове, благодаря активной роли имамов Ханской мечети Девликамовых, народные обычаи были практически вытеснены из повседневной жизни татар. Также стоит учитывать и частую в этнографии 1920-х гг. абсолютизацию единичных случаев в качестве характерных для всей общности, когда реликты или внешние заимствования ввиду их яркости и колорита могли заинтересовать ученого и трактоваться весьма широко. Во всяком случае, трудно не согласиться с мнением (основанным также на касимовском материале) современного исследователя М.Я. Федотовой о том, что «наименьшее число заимствований и наиболее устойчивая традиция сохранялась в духовной сфере жизни русских и татар» [8, с. 18].

При этом семантика широко распространенного в прошлом татарского весеннего праздника «кызыл йомырка» (наши информанты из Сасовского района Рязанской области, Атюрьевского района Мордовии и других ареалов расселения мишарей в детстве участвовали в сборе крашеных яиц, играх), совпадающего по времени с Пасхой, до конца не ясна. Как отмечает этнограф Р.К. Уразманова, «крашеное яйцо – атрибут христианской Пасхи, но и символ прихода весны у народов, исповедующих ислам. У татар, в частности, оно олицетворяло наступление весеннего народного праздника Сабантуй» [9, с. 9]. Яйца красили в луковой шелухе, получая красный цвет, или в отваре березовых листьев, что придавало различные оттенки зеленого цвета. Далее начинался подворный обход детьми домов в деревне, одаривание детей хозяйками, скатывание яиц с освободившихся от снега пригорков.

На универсальность и древность символики яйца – олицетворения новой жизни, пробуждения природы, привязку праздника «кызыл йомырка» к освобождению земли от снега – указывала нам и этнограф Ф.Л. Шарифуллина. Впрочем, пожилые информанты-татары из Сасовского района Рязанской области (с. Бастаново; выходцы из д. Большой Студенец) ныне склонны как связывать праздник именно с Пасхой, особо указывая на совпадение игр с крашеными яйцами у татар-мусульман с пасхальной неделей у русских соседей, так и настаивать на том, «что это наш собственный обычай, а не



пасхальный»<sup>4</sup>. Касимовские татары, к примеру, специально стремились провести «кызыл йомырка» раньше Пасхи, чтобы не было совпадения с христианским праздником [9, с. 28].

Наблюдение за церковными праздниками в контактной зоне приводило к обозначению джиена (в данном случае – народного собрания, сельского праздника нерелигиозного характера) татарами в деревне Верки Кадомского района под названием «Пукрау», поскольку он совпадал с осенним православным праздником Покрова [9, с. 96]. Знание о престольных праздниках соседних православных храмов, о названии самих праздников становилось частью повседневной жизни татар Рязанской и Тамбовской губерний. Например, при установлении даты своего рождения (татары не отмечали дни рождения, слабо фиксировали их в памяти) аргументом могла послужить привязка, подобно такой: «Мама рассказывала, что в этот день русские отмечали «Хрещение» (Крещение») и несли воду из церкви в Малом Студенце, значит, я родилась зимой, 19 января»<sup>5</sup>.

Примечательна и синхронность в проведении коллективных молитв о даровании дождя у татар и русских. Так, Шафека Джангировна Сакаева рассказала:

«Когда бывала засуха, особенно в начале лета, то в Малом Студенце из церкви выдвигался крестный ход с молитвой о дожде. Русские шли с иконами. Тогда у нас татары это видели и говорили: «Русские пошли молиться о дожде, и мы должны». Старики всех собирали, и мужчины из нашей деревни выстраивались на поле у татарского кладбища, читали вместе намаз, просили Аллаха о дожде. Называли эту молитву «истиска-намаз». Дождь начинался сразу или на следующий день»<sup>6</sup>.

Подобные коллективные моления о даровании дождя были характерны в этой зоне и для других соседей татар – мордвы (мокши), причем с христианским содержанием. Как отмечает этнограф Н.Ф. Мокшин, «территория между Окой и Волгой, где искони проживала мордва, характеризуется неустойчивым летом. Периодически повторяются засухи, нередко бывают и

<sup>4</sup> Полевые материалы авторов 2015–2020 гг.

<sup>5</sup> Полевые материалы авторов 2015–2020 гг.

<sup>6</sup> Полевые материалы авторов 2015–2020 гг.



суховеи. Особенно опасны для сельскохозяйственных культур засухи конца весны и начала лета, когда почва без осадков пересыхает, а растения еще не набрали сил. Каждое засушливое лето мордвой совершались моления о дожде – пиземень озкст» [10, с. 130].

Говоря о советском периоде, в ходе изложения материала, полученного в результате полевого исследования, мы будем постоянно обращаться к нарративам наших информантов, посвященным религиозным практикам послевоенных десятилетий, кроме того адресуем также и к специальной публикации, посвященной положению ислама в Касимовском районе в 1943 году [11]. В отчете этнографа Г.П. Снесарева, при всей его привязке к особенностям эпохи, отмечается и любопытное наблюдение о сравнительно слабом соблюдении мужчинами из числа касимовских татар мусульманских обрядов, что было отмечено им еще в ходе первого посещения Касимова в 1928 году. Снесарев объясняет это характерным для касимовских татар отходничеством, жизнью в больших городах. Особую роль в сохранении обрядности он отводит женщинам [11, с. 337]. В военное время Снесарев наблюдает активное сближение татарской и русской молодежи в татарских деревнях Касимовского района, однако фиксирует и тщетные разговоры верующих людей о возрождении (на фоне поворота по отношению к религии в СССР, начавшегося с осени 1943 года) закрытых в ходе коллективизации мечетей, и соблюдение в деревнях мусульманских праздников.

Очевидно, что подобная амбивалентность – стремительные процессы ассимиляции в сочетании с приверженностью скорее эмоциональной, бытовой к исламу, с ностальгией по утраченному «золотому веку» (концу XIX – началу XX вв.) татарской культуры в этом крае (здесь сказывается историко-центричность татар Рязанской области, их апеллирование к своим корням, аристократической родословной) – создает особую картину «татарской веры», сохраненной до наших дней. Слой «татарской веры» все более истощается, переходя из «живого» обряда в актуализацию исторической, семейной памяти. Впрочем, рефлексия относительно сохранения языка, традиций, религии не выходит за рамки собственно татарского круга, и в русской среде



может отмечаться лишь очевидным наблюдением за постепенным исчезновением носителей этой самой «татарской веры».

Отсутствие в Касимовском районе в послевоенные десятилетия мечетей и малое количество уцелевших, не покинувших родные края образованных мулл, отток значительного числа людей (в том числе обладавших религиозными знаниями, активных верующих) в Среднюю Азию [12, с. 136–137], Москву, Ленинград [13, с. 35, 37, 42], сохранение обрядов в Касимове и в деревнях силами пожилых людей привели к консервации, абсолютизации и передаче из поколения в поколение именно комплекса похоронно-поминальной обрядности. Аналогичная картина была характерна и для мишарских селений региона (с некоторыми исключениями: например, в селе Азеево Ермишинского района вплоть до своей смерти в 1958 году религиозное служение вел выпускник университета Аль-Азхар Коран-хафиз Ибрагим Урманов). В этом ограниченном контексте именно наблюдение за похоронами и поминками привело русское население к ключевому осознанию проявления инаковости соседей, а сохранение мусульманских кладбищ явилось материальным свидетельством бытования рядом с ними «татарской веры».

### **«Татарская вера» в воспоминаниях русских соседей**

Дефиниция понятия «*татарская вера*», универсально и объемно обозначающая русскими информантами ислам, широко распространена в контактной зоне проживания этих двух этносов и определяет тождественность суммы наблюдаемых обрядовых практик соседей-татар и мусульманской религии. Иных этнических примеров бытования ислама в опыте русских крестьян Среднего Поволжья, Приуралья, изучаемого нами междуречья Оки, Цны, Мокши фактически нет. Это объясняет практическое отсутствие в дискурсе русского крестьянского населения понятий «ислам», «мусульманство». Даже активная трансляция информации об исламе в СМИ, упоминание этой мировой религии в различной интерпретации и на широком материале (несоизмеримом ныне по объему со сведениями советского времени) не переносится русскими крестьянами в рязанских деревнях на своих татарских соседей, исповедующих именно «татарскую веру». Таким же образом марки-



руются русскими и мусульманские кладбища, обозначаемые исключительно в качестве «татарских».

Очевидно, что на бытование понятия «татарская вера» повлияло и собственно татарское выражение своей религии, характерная для татар неразделенность этноконфессиональной идентичности, слабое оперирование (тем более во внешней среде) знаниями о глобальности ислама.

Характерно, что ислам обозначали в качестве «татарской веры» в начале XX века и миссионеры из Казанской духовной академии, глубоко осведомленные в основах мусульманства. Так, П.В. Знаменский в своей известной работе «Казанские татары» отмечает, что «татарская вера, как зовут у нас магометанство, твердо выдержала неоднократные напоры на нее христианской миссии, поступившись русской вере, как зовут татары православие, только самым малым числом своих исповедников» [14, с. 37].

Память сохраняется и там, где татар давно нет, отражаясь в зафиксированных нарративах русских соседей:

Лидия Андреевна Жосткова, деревня Сеитово Касимовского района:

«Деревня наша называется «Сеитово» от сеидов, знатных людей времен Касимовского ханства. Это была земля Ак-сеида Шакулова, Татар сейчас в Сеитово уже нет, но старые татарские дома остались. Недалеко от нас деревня Ерденево, мордовская, конечно, изначально. Сами названия говорят о прежних жителях. Река Экса здесь близко протекает, но она холодная, питается родниками.

Вот я помню бабу Хадычу. У неё сыновья жили в Питере. Воспитанные люди, играли на скрипке. Еще Хасаин Гиреевич был, очень приятный старичок. Князя Карамышевы были, их так и называли «князья».

У нас в Сеитово выделялся в деревне Фазлушов дом. Рассказывали, что там на первом этаже татарка кормила скотину, второй этаж просторный. Большой хозяйственный двор, лошадей держали, сбруи разные хранили. Их раскулачили, конечно. Дом потом разобрали и свезли в Починки.

Татары в Сеитово изначально зажиточные ведь были. Здесь ведь и ма-слобойка была, и водяная мельница. В Починках находилась пристань на Оке. Это всего верст пять от Сеитово. Балушевы Починки – русское село. А в Ананьино, Рудаково, Толстиково жили татары. Многие татары до револю-



ции и потом еще работали в Питере. А вот когда раскулачили, да еще война... Кто не уехал из татар, очень трудно жили. Помню, одна была бедная татарка, почти бездомная осталась с детьми, у нее даже печка развалилась, готовила во дворе на костре. Ей помогали соседи.

С татарами прошло детство. Помню татарские обычаи, например, что хоронят без гроба, сажая в могиле. В Сеитово кладбище сохранилось татарское, за оврагом в лесу» [15, с. 179–180].

Упоминания о «татарских домах» встречались нам и в иных деревнях. Например, в селе Толстикovo Касимовского района «татарским домом» обозначается изба, украшенная на фасаде полумесяцами и перевернутым (фактически – зашифрованным) обозначением имени «Аллах». «Татарскими» называют и многочисленные кирпичные и каменные, дореволюционной постройки, дома, мощные ворота (особенно в касимовских деревнях), бывшие мектебы (например, в селе Алешино Сасовского района единственное историческое здание называют «татарской школой»), хозяйственные сооружения: каменные и кирпичные амбары – кыляты (от татарского «келэт»). Сакрального значения русские соседи им не придают, скорее, это материальная память о былом плотном татарском присутствии, часто отражающая устойчивые представления о зажиточности татар, их занятиях торговлей.

Елена Александрова, поселок Лашма Касимовского района:

«Недалеко от Касимова стоит поселок Лашма. По дороге к поселку – все русские названия: Крутоярское, Телебукино, Николаевское. Издали видны маковки церквей. А тут – Лашма. И не просто Лашма, единое местечко, сельское поселение, а состоящее из двух концов: Лашма – русский, Курман – более татарский. Разделяет их между собой церковка и кладбище. Лашма основана в 1890-х, между Курманом и Акиньюшино, где располагается карьер, там добывается белый известняк. Именно из него строились в старой части Лашмы кыляты – сараи и амбары, клетки (по-татарски «келэт») для хранения не только припасов, но и лодок – сказывается протекающая у Лашмы Ока. Ныне местные жители их называют просто – кладовка»<sup>7</sup>.

Частотность упоминаний о татарских похоронах без гроба, проводимых в максимально короткий срок после смерти, косвенные упоминания о

<sup>7</sup> Полевые материалы авторов 2015–2020 гг.



могильной нише (тат. «лэхет») распространены среди русских соседей, большинство из которых лично не наблюдали проведения обрядов непосредственно на кладбище. За исключением редких случаев похорон татар, занимавших в советское время должности в сельской иерархии (учителей, руководителей колхоза, работников сельсоветов), проводы в мир иной остаются приватной, сугубо конфессиональной церемонией, в которой принимают участие лишь мусульмане. Однако наблюдение за процессией (и, соответственно, фиксация переноса тела умершего из дома на кладбище в саване, без гроба), обсуждение, сельский фольклор создают представление о кардинально различном (в сравнении с православным) ходе татарских похорон.

Именно кладбище становится границей сакральных пространств, тогда как все иные проявления «татарской» веры практически стерты. Мечети (в Рязанской области расположены ныне четыре действующие мечети – в селе Подлипки Касимовского района, две – в селе Бастаново Сасовского района, одна – в городе Касимов; еще две – в Касимове и селе Азеево Ермишинского района, принадлежат мусульманским общинам, но реально молитвы в них проводятся нерегулярно) не превратились за постсоветское время для русского окружения в актуальные центры религиозной жизни соседей, став скорее визуальными символами «татарской веры». Немногочисленные в области имамы перечисленных мечетей (равно как и неофициальные знатоки обрядности) ассоциируются прежде всего с совершением похоронно-поминального цикла.

В подобном строго разграниченном поле кладбищенской сакральности любые неординарные события фиксируются в народной памяти. Адиль Ибрагимович Тюменев, село Алешино Сасовского района:

«А вот видите этот памятник? Спрашивают люди: «Почему русская женщина похоронена на татарском кладбище?». Зинаида Алексеевна Ненюкова. А она татарка, тетка моя – Зайнаб апа Тюменева. Но вышла замуж за мордвина – у нас говорят «мукшы». И её вроде как переименовали – стала Зинаидой Алексеевной. Тетя Зина. А вот как умерла, муж с детьми решили похоронить на татарском её, а не на русском. Так они и лежат теперь на разных кладбищах по своей вере»<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Полевые материалы авторов 2015–2020 гг.



Или противоположный пример относительно татарского кладбища деревни Большой Студенец того же Сасовского района. Несколько лет назад уроженец этой деревни похоронил русскую супругу Антонину на татарском кладбище рядом со своими родителями с целью «не разлучаться потом и после смерти». Эта информация широко распространилась и устойчиво зафиксировалась в памяти сасовских татар и не рассматривалась в качестве явного нарушения нормы, но в любом случае интерпретировалась как первое подобное захоронение.

Возможны ли проникновения на территорию сакрального – обрядов соседей? Опишем два примера из разных ареалов расселения татар Рязанской области.

На татарских кладбищах (особенно, расположенных вдоль реки Цны) нами зафиксировано повсеместное соблюдение традиции, которую информант Алия Маматказина (уроженка деревни Теньсюпино Сасовского района) обозначила так: «Чтобы душа свободно гуляла».

Дверцы могильных оград в этой зоне (как на русских, так и на татарских кладбищах) никогда не закрываются, что объясняется необходимостью «свободного движения души покойника». Здесь стоит отметить, что облик русских и татарских кладбищ в восточных районах Рязанщины за послевоенные десятилетия во многом стал схожим: у татар утратилась традиция использования арабграфических молитвенных текстов на памятниках, хотя дореволюционные образцы местной эпиграфики и ныне являются отличительным признаком ландшафта мусульманского некрополя. При этом границы татарских кладбищ в Рязанской области и сейчас заметны по вырытым в прошлом рвам, обозначающим зону, пригодную для захоронения, и землю, где расположено поле, пастбище. Нередко эти границы дополнительно отмечаются установкой длинных деревянных столбов. Также столбы (меньших размеров) используют на татарских кладбищах (в деревне Иванково Ермишинского района, в Касимове и повсеместно в Касимовском районе) в качестве надмогильного атрибута. Объяснения этому различны: «чтобы знать, где расположена голова покойника и где читать молитвы», «для того, чтобы могила не затерялась».



Татарское кладбище отличает обозначение полумесяцев на памятниках, указание на татарские имена захороненных (здесь стоит особо отметить, что большинство русских соседей активно и свободно употребляют применительно к татарам именно их национальные имена, не русифицируя их). Что касается оград, то их массовое распространение (ранее деревянных, ныне металлических) фактически обозначало пусть и не столь строгие на сельском погосте, но все же определения границ семейных, родовых участков.

Наши татарские информанты объясняли обычай не закрывать дверцы оград как перенятый от русских, заимствованный.

Другой пример, пусть и единичный в рассматриваемом нами регионе, но еще более показательный. На старинном татарском кладбище села Подлипки Касимовского района татарами и русскими регулярно посещается могила Хасана Минеева (ум. в 1909 году), которого местные жители называют «Хасан мулла». Как и характерно для подобного культа (имеющего очевидные суфийские отголоски в их татарской интерпретации), биографические сведения о Хасане мулле почти стертые, известно лишь, что он прожил 48 лет и что является заступником людей от сильного ветра.

Здесь стоит особо отметить, что касимовские татары и мишари не входили в мир природы столь чувственно и свободно, как, например, местная мокша. Долины рек и лесные поляны осваивались, исключая, а точнее отодвигая все дальше от домов, сараев, черных и белых бань, огородов все сакральные приметы старых финно-угорских хозяев, оставляя лишь мощный пласт гидронимов. Разумеется, сохранялась своя тюркская мифология (ее элементы дошли до наших дней), но она никогда не определяла татарский мир, прочно связанный уже тысячелетием с исламом. Вечный лес всегда был рядом с деревнями и людьми, но отношения с ним складывались по-разному, в зависимости от времен года, урожайных или скудных сезонов. Нельзя сказать, что татарам, подобно русским или мордве, лес служил незаменимым кормильцем, подспорьем в трудные весенние месяцы. Лесные ягоды, например, черника – каражилэк, собираемая в топких местах, грибы – пангэ (характерно, что местные татары-мишари заимствовали обозначение грибов из мокшанского языка) – не занимали важного места в рационе татар. Обработка земли,



отходничество, продукты животноводства надежно обеспечивали татарские хозяйства. Но их возникновение само по себе – это взаимодействие с лесом, освоение жизненного пространства, отступление леса перед возникающими домами, полями и огородами, энергичный натиск крестьянского труда.

Ощущается и иная черта – лес остается непроницаемым, не наделяется живыми чертами (как в финно-угорской мифологии), является важной частью ландшафта, источником строительного материала и дров (утын), но не продолжением дома. «Вхожу я в темный лес» – строки из одной из самых известных татарских народных песен «Кара урман», которые определяют отделенные друг от друга мир человека и мир леса. Возможно, почитаемые старые духи леса стерлись в памяти старожил, а может, и не было их – прежние кочевники-степняки осваивали чужую природу. Деревня и лес ощущают свои границы. Лес может проявлять враждебность к человеку – много сюжетов мы зафиксировали в касимовских и мишарских деревнях о гибели молодых людей от поваленных деревьев при их рубке.

Именно поэтому почитание заступника перед Всевышним от сильного ветра определило культ Хасана муллы. Теперь к нему обращаются и с другими просьбами – перед экзаменами, в преддверии важной поездки, ответственного события в жизни. Рядом с его памятником знающие мусульманские молитвы (суры Корана) читают их или просто кладут на поверхность камня монеты, конфеты. Русские также приходят к могиле Хасана муллы. Как известно, подобные межконфессиональные практики встречаются достаточно часто, что подтверждают многочисленные примеры взаимного почитания святынь на Балканах, изученные К.П. Трофимовой или отмеченные в полевых материалах С.Н. Амосовой и М.М. Каспиной обращения православных людей к хасидскому культу цадиков, посещение синагог неевреями в современной Буковине [16; 17].

### **Русские невестки – хранительницы «татарской веры»**

Ассимиляцию татар подтверждают факты, когда «татарские» обряды совершали русские представительницы семьи (невестки). В частности, согласно завещанию своих свекровей, находили муллу, готовили татарские поминальные блюда.

Людмила Тюменева, 1950 г. р., село Алешино Сасовского района:



«Я пришла молодой снохой в татарский дом и со временем стала узнавать татарские обычаи. Родилась я в Ярново, рядом с Алешино, но в нашей деревне татар не было. А здесь стали жить с Адилем в доме свекра, его отца Ибрагима. Сначала старшие сами справлялись, все поминки проводили. А потом почти все ушли. И вот осталась тетка мужа – Амина Хамзинична Тюменева, она у нас уважаемый в селе человек, учительница. Когда Хамзинична уже предчувствовала скорую смерть, меня к себе позвала и все надиктовала: все ваши татарские блюда, я их и так знала, конечно. Что на поминки надо обязательно готовить льявш, сладкий. В виде чебурека, но тесто сладковатое и внутри начинка – разрезанная как лапша с добавлением изюма. В какие дни поминать по татарской вере: что надо на седьмой день, а не на девятый, как у русских. Ну и 40 дней особенно. Похоронили Хамзиничну по-татарски. Все я сделала, муллу Галимжана приглашали из Бастаново. Он все прочитал.

У нас с Адилем сыновья Ленур и Тимур. Получается, что они наполовину татары, наполовину русские. Ленур в Москве живет. В деревне принято весной, к Пасхе или на День Победы, убираться всем вместе на кладбище, типа субботника. Я Тимуру говорю, чтобы шел на татарское, там деда его похоронены. Оно у нас на Шацкой дороге. Раньше в Алешино несколько было татар-мужиков. Убирались. И Адиль обязательно ходил. А сейчас все инвалиды одни остались. Вот Тимур и ходит» [15, с. 107].

Русская невестка может быть и хранительницей арабграфических текстов, завещанных свекровью. Так, наш информант Раиса Николаевна Енгулатова (1959 г. р.) в деревне Никиткино Кадомского района продолжает держать в доме завернутые в платок (такова местная традиция) дореволюционное издание Корана, разрозненные рукописные молитвы – дуа, жавапнама (тат. «жавапнамә») – используемый при захоронении ритуальный лист, «служащий для ответов покойного на вопросы ангелов в могиле». Арабским алфавитом ни она, ни её муж-татарин не владеют, однако относятся к текстам на арабском как к сакральным.

Обозначенные выше случаи определяют роль русской невестки в качестве именно хранительницы «татарской веры», но не подразумевают её обращения к исламу, формального принятия. Лишь в селе Азеево Ермишинского района нами зафиксирован любопытный пример своеобразного синкретизма.

Татьяна Хожбахтеева:



«Я жила в Мердуши – это километров десять от Ермиша. Работала там на кирпичном заводе. Там и познакомилась со своим мужем. Рамис его звали. В 1971 году мы поженились, и я переехала в татарское село Азеево. Работала я здесь в аптеке и постепенно стала понимать по-татарски. Бабки-татарки приходили и по-татарски меня спрашивали: «Лекарства шундый бар»? (Эти лекарства есть?). Я им отвечала: «Бар» (Есть). Или: «Китерделәр лекарства»? (Привезли ли лекарства?). Так и научилась немного.

Я слышала: Карый-мулла был, жил от магазина недалеко [речь идет о Коран-хафизе – карый]. Я его захватила немного, но потом он помер. Видала я его – такой был мужчина высокий, представительный. Хвалили его.

А вот на нашей улице жил Азиз абзи – мулла. У него скотина была. Он один жил, жена его умерла. А еще Фарида Ханифовна читала здесь долго – по мертвецам ходила. Хоронила и читала. Учительницей она раньше была.

Однажды я дома была, а моя свекровь на лавочке сидела и читала молитву, смотрела в сторону кладбища. И как песню пела. Я вперед не поняла и Рамиса спрашиваю: «Что-то мать песню поет». А он мне отвечает: «Это не песня, а молитва». У неё тогда внук сгорел в стоге сена: мальчишки в грозу спрятались на лугах в стоге, ударила молния, и они сгорели. По 15 лет, три парня – на рыбалке были и от дождя решили спрятаться в стоге. И вот свекровь читала.

Верующая ли я? Я, вроде, и по-русски верю, и по-татарски. Алла, бир мага саулык; сугыш булмасын, покой бирсен» (Аллах, дай мне здоровье; чтобы не было войны, был покой)<sup>9</sup>.

## Заключение

Проанализированные полевые материалы демонстрируют примечательные примеры восприятия русским населением восточных районов Рязанской области религиозной жизни их соседей-татар посредством понятия «татарская вера». У местного русского населения не встречается упоминаний об исламе, мусульманстве. Вся религиозная жизнь татар (прежде всего наиболее публичная ее часть, сохраненная в памяти) обозначается их соседями в качестве «татарской веры». Это особенно проявляется в нарративах о «татарских» похоронах, являющихся ярким впечатлением о строго соблюдаемых татарами поминальных обрядах и ритуальной пище.

<sup>9</sup> Полевые материалы авторов 2015–2020 гг.



Ныне татары проживают в этом ареале всего в нескольких деревнях. В русско-татарских селениях памятью о татарских соседях являются дома, обозначаемые в качестве «татарских», и особые сакральные пространства – татарские кладбища.

На востоке Рязанской области среди местных татар бытовал обряд сбора детьми крашенных яиц – «кызыл йомырка». Весной татары красили яйца, при этом отмечая, что это «наш собственный обычай, а не пасхальный». Семантика обряда (распространенного в ареале расселения и других групп татар-мишарей), возможно, и не связана с пасхальными традициями окружающего русского населения. При этом контактная зона проживания русских и татар повлияла на широкие знания мусульманами православных праздников, обрядов. Впрочем, сакральные пространства друг друга (церкви, мечети, кладбища) оставались (само)закрытыми для взаимного посещения.

## Литература

1. Байдакова Н.Н. *Политика российских властей по отношению к нехристианскому населению и новокрещенам в XVI – начале XX вв.: на примере Тамбовского края: Дис. ... канд. истор. наук. М., 2006. 319 с.*
2. Мокшин Н.Ф. Из истории крещения мордвы (по материалам Шацкого уезда). *Социально-политические науки. 2014;4:16–19.*
3. Сафаров М.А. Фатима-Султан и еще несколько исторических сюжетов. *Татарский мир. 2017;9:6–7.*
4. Доронкин В.В. *Касимовская православная противомагометанская миссия за первое десятилетие своего существования. Касимов: типография «Труд»; 1909. 216 с.*
5. Файзрахманов Л.М. Н.П. Остроумов – основатель Карамышевской миссионерской школы. *Международная научно-практическая конференция «Этнодидактика народов России: деятельностно-компетентный подход к обучению». Нижнекамск: НМИ; 2015. С. 45–47.*
6. Гордлевский В.А. Элементы культуры у касимовских татар: (из поездки в Касимовский уезд). *Труды Общества исследователей Рязанского края. Вып. X. Рязань: Издание Общества исследователей Рязанского края; 1927. 36 с.*
7. Куфтин Б.А. Татары касимовские и татары-мишари ЦПО. К вопросу выяснения областных типов и составляющих элементов волго-татарской



этнической культуры (Этнические наименования и элементы жилища). *Культура и быт населения ЦПО. Протоколы совещания. Протокол №8*. М.: Тип. ПТО МОНО при 1-м Моск. ин-те глухонемых; 1929. С. 135–149.

8. Федотова М.Я. *Совместное проживание крестьян различных этноконфессиональных общностей в конце XVIII-XIX вв.: на примере Касимовского уезда Рязанской и Меленковского уезда Владимирской губерний: автореф. дис. ... канд. истор. наук*. Владимир, 2010. 22 с.

9. Уразманова Р.К. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала: (Годовой цикл. XIX – начало XX вв). *Историко-этнографический атлас татарского народа*. Казань: ПИК «Дом печати»; 2001. 198 с.

10. Мокшин Н.Ф. *Религиозные верования мордвы*. Саранск: Мордовское книжное издательство; 1998. 244 с.

11. Сафаров М.А., Сеитов Э.М. «Если откроются мечети, то кто же их будет посещать?»: Религиозная жизнь касимовских татар в 1943 году по данным отчета Г.П. Снесарева. *Minbar: Islamic Studies*. 2020;13(2):330–348.

12. Темиргалеев Р.Ф. Татары Рязанской области в XX веке: расселение, динамика численности, направления миграций. *Демографическое обозрение*. 2016;3(3):124–146.

13. Старовойтова Г. В. О формировании татарской этнодисперсной группы в населении Петербурга – Ленинграда. *Советская этнография*. 1980;1:34–45.

14. Знаменский П. *Казанские татары*. Казань: Типо-литография Императорского университета; 1910. 67 с.

15. Абянов Р.В., Сафаров М.А. *Тени Касимовского ханства*. М.: Издательский дом «Читай»; 2021. 296 с.

16. Трофимова К.П. Локализация традиции поликонфессионального паломничества на Балканах: нарративы и практики. *Религиоведческие исследования*. 2018;2(18):138–181.

17. Амосова С.Н., Каспина М.М. Парадокс межэтнических контактов: практика обращения неевреев в синагогу (по полевым материалам). *Антропологический форум*. 2009;11:1–24. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/> (дата обращения: 23. 05 2021).



## References

1. Baydakova N.N. *Politika rossiyskikh vlastey po otnosheniyu k nekhristianskomu naseleniyu i novokreshchenam v XVI – nachale XX vv.: na primere Tambovskogo kraya: diss. ... kand. istor. nauk.* [The policy of the Russian authorities in relation to the non-Christian population and to New Christians in the XVI and early XX centuries: on the example of the Tambov Region: Dissertation in history thesis]. Moscow, 2006. 319 p. (In Russian)
2. Mokshin N.F. Iz istorii kreshcheniya mordvy (po materialam Shatskogo uyezda) [From the history of the baptism of Mordovia (based on the materials of Shatsky Uyezd)]. *Sotsialno-politicheskiye nauki* [Socio-political sciences]. 2014;4:16–19. (In Russian)
3. Safarov M.A. Fatima-Sultan i eshche neskolko istoricheskikh syuzhetov [Fatima-Sultan and a few more historical stories]. *Tatarskiy mir* [Tatar World]. 2017;9:6–7. (In Russian)
4. Doronkin V.V. *Kasimovskaya pravoslavnaya protivomagometanskaya missiya za pervoye desyatiletie svoeyego sushchestvovaniya* [Kasimov Orthodox Anti-Mohammedan Mission for the first decade of its existence]. Kasimov: Printing house «Trud»; 1909. 216 p. (In Russian)
5. Fayzrakhmanov L.M. N.P. Ostroumov – osnovatel Karamyshevskoy missionerskoy shkoly [N.P. Ostroumov-founder of the Karamyshev Missionary School]. *Mezhdunarodnaya nauchno – prakticheskaya konferentsiya «Etnodidaktika narodov Rossii: deyatelnostno-kompetentnostnyy podkhod k obucheniyu»* [International scientific and practical conference «Ethnodidactics of the peoples of Russia: activity-competence approach to learning»]. Nizhnekamsk: Nizhnekamsk Municipal Institute Publ.; 2015, pp. 45–47. (In Russian)
6. Gordlevskiy V.A. Elementy kultury u kasimovskikh tatar: (iz poezdki v Kasimovskij Uezd) [Elements of culture of Kasimov Tatars: (from a trip to Kasimov region)]. *Trudy Obshchestva issledovateley Rjazanskogo kraya. Vyp. X* [Proceedings of the Society of the Ryazan region Researchers. Is. X.]. Ryazan: Izdanie Obshchestva issledovateley Rjazanskogo kraya; 1927. 37 p. (In Russian)
7. Kuftin B.A. Tatory kasimovskie i tatory-mishari CPO. K voprosu viyasneniya oblastnyh tipov i sostavlyajushhih elementov volgo-tatarskoj etnicheskoj kul'tury (Etnicheskie naimenovaniya i elementy zhilishha) [Kasimov Tatars and Mishar Tatars of the Central Industrial Region. On the issue of elucidating the regional



types and constituent elements of the Volga-Tatar ethnic culture (Ethnic names and elements of an inhabitation)]. *Kul'tura i byt naseleniya CPO. Protokoly soveshhanija*. [Culture and life of the population of the Central Industrial Region. The protocols of the meeting]. Protokol №8. Moscow: Tip. PTO MONO pri 1-m Mosk. in-te gluhonemih; 1929, pp. 135–149. (In Russian)

8. Fedotova M.Ya. *Sovmestnoye prozhivaniye krestian razlichnykh etnokonfessionalnykh obshchnostey v kontse XVIII-XIX vv.: na primere Kasimovskogo uyezda Ryazanskoy i Melenkovskogo uyezda Vladimirskoy guberniya: avtoref. dis. ... kand. istor. nauk* [Cohabitation of peasants of various ethno-confessional communities at the end of the XVIII-XIX centuries: on the example of Kasimov uyezd of Ryazan and Melenkovsky Uyezd of Vladimir gubernias: Dissertation in history thesis]. Vladimir, 2010. 22 p.

9. Urazmanova R.K. *Obryady i prazdniki tatar Povolzh'ya i Urala: (Godovoj cikl. XIX – nachalo XX vv)* [Rites and holidays of the Tatars of the Volga region and the Urals: (Annual cycle. XIX and early XX centuries]. *Istoriko-etnograficheskij atlas tatarskogo naroda* [Historical and ethnographic atlas of the Tatar people]. Kazan: PIK «House of Printing»; 2001. 197 p. (In Russian)

10. Mokshin N.F. *Religioznye verovaniya mordvy* [Religious beliefs of the Mordvins]; Saransk: Mordovian Book Publishing House; 1998. 244 p. (In Russian)

11. Safarov M.A., Seitov E.M. «Eсли otkroyutsya mecheti. to kto zhe ikh budet poseshchat?»: Religioznaya zhizn kasimovskikh tatar v 1943 godu po dannym otcheta G.P. Snasareva [«If the mosques open, who will visit them?»: Kasimov Tatars religious life in 1943 on the basis of the data by G.P. Snasarev.]. *Minbar: Islamic Studies*. 2020;13(2):330–348. (In Russian)

12. Temirgaleyev R.F. *Tatary Ryazanskoy oblasti v XX veke: rasseleniye. dinamika chislennosti. napravleniya migratsiy* [Tatars of the Ryazan region in the XX century: settlement, population dynamics, migration directions]. *Demograficheskoye obozreniye* [Demographic overview]. 2016;3(3):124–146. (In Russian)

13. Starovoytova G.V. *O formirovaniy tatarskoy etnodispersnoy gruppy v naselenii Peterburga – Leningrada* [On the formation of the Tatar ethnodisperse group in the population of St. Petersburg-Leningrad.]. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet ethnography]. 1980;1:34–45. (In Russian)

14. Znamenskiy P. *Kazanskiye tatary* [Kazan Tatars]. Kazan: Typo-lithography. Imperial University; 1910. 67 p. (In Russian)



15. Abyanov R.V., Safarov M.A. *Teni Kasimovskogo khanstva* [Shadows of Qasim Khanate]. Moscow: «House» Read Publishing; 2021. 296 p. (In Russian)

16. Trofimova K.P. Lokalizatsiya traditsii polikonfessionalnogo palomnichestva na Balkanakh: narrativy i praktiki [Localizing Poly-Confessional Pilgrimage Tradition in the Balkans: narratives and practices]. *Religiovedcheskiye issledovaniya* [Religious studies]. 2018;2(18):138–181. (In Russian)

17. Amosova S.N., Kaspina M.M. Paradoks mezhetnicheskikh kontaktov: praktika obrashcheniya neyevreyev v sinagogu (po polevym materialam) [The paradox of interethnic contacts: non-Jews taking part in synagogal practices (based on fieldwork materials)]. *Antropologicheskii forum* [Anthropological Forum]. 2009;11:1–24. [Elektronik source]. Available at: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/> (Accessed: 23. 05 2021). (In Russian)

#### **Информация об авторах**

**Абянов Ренат Ваисович**, руководитель Департамента культуры Духовного управления мусульман Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация.

**Сафаров Марат Абясович**, кандидат педагогических наук, ведущий радиостанции Вести ФМ, г. Москва, Российская Федерация.

#### **About the authors**

**Renat V. Abyanov**, Director of the Department of Culture in Muslim Spiritual Board of the Russian Federation, Moscow, the Russian Federation.

**Marat A. Safarov**, Cand. Sci. (Pedagogics), host of Vesti FM Radio station, Moscow, the Russian Federation.

#### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

#### **Conflicts of Interest Disclosure**

The authors declares that there is no conflict of interest.

#### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 04 апреля 2021

Одобрена рецензентами: 12 мая 2021

Принята к публикации: 31 мая 2021

#### **Article info**

Received: April 04, 2021

Reviewed: May 12, 2021

Accepted: May 31, 2021