



## Праздничный календарь белорусских татар: традиция и трансформация

Елизавета Николаевна Квилинкова

Национальная академия наук Беларуси,  
Минск, Республика Беларусь  
E-mail: cvilincova@mail.ru

**Аннотация.** Праздничная культура белорусских татар – автохтонной мусульманской общины, живущей на белорусских землях более шести столетий, – представляет собой уникальный феномен народного ислама, сложившегося в условиях иноконфессионального европейского окружения и длительной изоляции от исламских центров. Актуальность исследования обусловлена тем, что данная культура находится в состоянии активной трансформации под влиянием канонического ислама, что влечет постепенное вытеснение самобытных народно-религиозных обрядовых традиций, складывавшихся на протяжении столетий и не имеющих прямых аналогов в мировой исламской традиции. Их фиксация в период живого бытования приобретает первостепенное значение для этнологической науки. Методологическую основу составляют биографический подход, принципы устной истории и антропологии религии. Источниковой базой статьи являются полевые материалы автора, собранные в ходе экспедиций 2021–2026 гг. в татарских общинах различных регионов Беларуси. Впервые на основе систематической полевой базы проведен специальный этнологический анализ праздничного календаря белорусских татар в его актуальном состоянии. Установлено, что в советский период реально бытующий праздничный «репертуар» включал четыре праздника – Курбан-байрам, Ураза-байрам / Рамазан-байрам, Ашура-байрам и Мавлюд (Маулид), – однако лишь Ашура-байрам обладал специфической народной обрядностью. Мавлюд существовал преимущественно на институциональном уровне и не укоренился в бытовой практике большинства общин. В настоящее время календарь сокращается до двух канонических праздников под влиянием «восточных» норм ислама. Впервые описана и аналитически интерпретирована уникальная местная практика: народно-религиозная обрядность Ашуры с ее ритуальным блюдом (компот из семи ингредиентов) и легендарной основой, восходящей к синкретическим пластам ислама Золотой Орды. Делается вывод о том, что праздничный календарь белорусских татар функционирует в условиях двойного давления – канонического ислама и общей секуляризации. Такой подход придает его изучению особую научную значимость для понимания механизмов сохранения религиозной идентичности этноконфессионального меньшинства в европейском контексте.

**Ключевые слова:** белорусские татары, праздники, обрядовая культура, традиция, трансформация, этнорегиональная идентичность, религиозность

**Для цитирования:** Квилинкова, Е.Н., 2026. Праздничный календарь белорусских татар: традиция и трансформация, *Уфимский гуманитарный журнал*, т. 3, № 3, с. 357–371. <https://doi.org/10.31833/sifk/2026.3.3.32>

## The festive calendar of the Belarusian Tatars: tradition and transformation

Elizaveta N. Kvilinkova

National Academy of Sciences of Belarus,  
Minsk, Republic of Belarus  
E-mail: cvilincova@mail.ru

**Abstract.** The festive culture of the Belarusian Tatars, a native Muslim community that has lived on Belarusian lands for more than six centuries, represents a unique phenomenon of folk Islam that developed within a non-Muslim European environment in prolonged isolation from Islamic centers. The relevance of this study is due to the fact that this culture is undergoing active transformation under the influence of canonical Islam, which is leading to the gradual disappearance of distinctive folk-religious ritual traditions that have developed over the centuries and have no direct analogues in the global Islamic tradition. Documenting these traditions while they are still actively practiced is of major importance for ethnological science. The methodological framework is based on the biographical approach, the principles of oral history, and the anthropology of religion. The article's source base consists of the author's field data, collected during expeditions in 2021–2026 in Tatar communities across various regions of Belarus. For the first time, based on a systematic field database, a specialized ethnological analysis of the Belarusian Tatars' holiday calendar in its current state has been conducted. It has been established that during the Soviet period, the actual festive "repertoire" consisted of four holidays – Eid al-Adha, Eid al-Fitr / Ramadan Eid, Ashura, and Mawlid. Only Ashura featured specific folk rituals. Mawlid existed primarily at the institutional level and did not take root in the everyday practices of most communities. Currently, the calendar has been reduced to two canonical holidays under the influence of "Eastern" norms of Islam. A unique local practice is described and analytically interpreted for the first time: the folk-religious ritual observance of Ashura with its ritual dish (a compote of seven ingredients) and its legendary foundation rooted in the syncretic layers of the Islam of the Golden Horde. It is concluded that the festive calendar of the Belarusian Tatars functions under conditions of double pressure – canonical Islam and general secularization. This approach gives its study a special scientific significance for understanding the mechanisms of preserving the religious identity of an ethno-confessional minority in the European context.

**Keywords:** Belarusian Tatars, festivals, ritual culture, tradition, transformation, ethno-regional identity, religiosity

**For citation:** Kvilinkova, E.N., 2026, The festive calendar of the Belarusian Tatars: tradition and transformation, *Ufa Humanitarian Journal*, vol. 3, no. 3, pp. 357–371. (In Russ.) <https://doi.org/10.31833/sifk/2026.3.3.32>

### Введение

Праздничный календарь является одним из наиболее надежных индикаторов состояния религиозной и этнокультурной идентичности группы. Он фиксирует то, что для группы сакрально значимо и достойно коллективного празднования, отражает соотношение канонических предписаний и народной традиции, а также реагирует на изменения религиозного климата быстрее и отчетливее, чем многие другие сферы культуры. Именно поэтому изучение праздничного календаря белорусских татар позволяет получить ответы на вопросы, значительно выходящие за рамки простого перечисления праздников: о соотношении местной и «восточной» традиции, о механизмах трансформации народной обрядности под влиянием канонического ислама и о судьбе этнической идентичности в условиях этой трансформации.

Белорусские татары<sup>1</sup> сформировали и на протяжении более шести столетий сохраняли свою календарную праздничную обрядность в условиях иноконфессионального окружения, отсутствия постоянной связи с исламскими центрами и постепенного угасания религиозного образования. Результатом стала самобытная обрядовая система, в которой канонические исламские праздники сосуществуют с народно-религиозными практиками, не имеющими прямого обоснования в исламском праве<sup>2</sup>. Сложившийся праздничный «репертуар» существенно отличается от принятого как в татарском мире в целом, так и в арабском.

Актуальность исследования определяется прежде всего тем, что праздничная культура белорусских татар находится в состоянии активной трансформации: под влиянием канонического ислама исторически сложившийся у них праздничный календарь сокращается, что означает необратимую утрату самобытных религиозно-обрядовых традиций. Фиксация этих практик в период их живого бытования является важной задачей этнологической науки. Изучение

<sup>1</sup> Здесь и далее речь идет о белорусских татарах – потомках татар Великого Княжества Литовского (ВКЛ), проживающих на территории Беларуси с XIV в., в отличие от татар диаспоры, переселившихся в эту республику в советский и постсоветский периоды [Квилинкова, 2026б].

<sup>2</sup> Термин «канонический» употребляется здесь в религиозноведческом значении – применительно к праздникам, установленным Кораном и сунной и признаваемым всеми правовыми школами суннитского ислама, в отличие от народно-религиозных практик, не имеющих такого обоснования.

праздничного календаря белорусских татар вносит вклад в более широкую научную дискуссию о природе «европейского ислама» и механизмах сохранения религиозной идентичности этноконфессионального меньшинства.

*Степень изученности.* Праздничная культура белорусских татар остается практически не изученной в этнологическом аспекте: имеющиеся публикации либо ограничены хронологически (XIV–XVIII вв.), либо строятся преимущественно на историографическом материале без введения современной полевой базы. Ни в одной из них календарная обрядность не становилась предметом специального этнологического анализа.

Первые этнографические сведения о быте и обрядах белорусских татар содержатся в трудах российских исследователей XIX – первой половины XX в. П.М. Шпилевский в серии очерков «Путешествие по Полесью и Белорусскому краю» (1853–1855) зафиксировал отдельные бытовые особенности клецких татар [Шпилевский, 1854]. Однако его наблюдение об отсутствии у татар «игрищ и танцев» требует критического осмысления. Как показывают анализ содержащихся в других работах историографических данных и полевые материалы автора, оно отражает скорее не специфику этой локальной группы в конкретный момент времени, а субъективное восприятие стороннего наблюдателя. Это значит, что сведения Шпилевского не могут рассматриваться как исчерпывающая характеристика и должны использоваться с необходимыми оговорками.

Этнографическое описание литовских татар представлено в очерке М.И. Шимелевича «Литовские татары (1905)». В ходе путешествий по татарским населенным пунктам Северо-Западного края России (Виленской и Минской губерниям) он зафиксировал ценные сведения о хозяйственном укладе, материальной культуре, семейной обрядности и религиозной практике татар [Шимелевич, 1905: 63–74]. По ряду моментов его данные расходятся со сведениями П.М. Шпилевского, однако находят подтверждение в письменных нарративных источниках [Радкевич, 2021], а также в полевых материалах автора [ПМА], что свидетельствует об их достоверности и одновременно указывает на ограниченность наблюдений Шпилевского как внешнего наблюдателя.

Некоторые сведения о происхождении, быте и обрядах литовских татар содержатся также в трудах А.О. Мухлинского [Мухлинский, 1857], А.П. Субботина [Субботин, 1888], И.Ю. Крачковского [Крачковский, 1922], Е.Ф. Карского [Карский, 1922], А.К. Антоновича [Антонович, 1968]. Работы последних трех авторов сосредоточены преимущественно на языке и письменной арабографической традиции белорусских татар. Обрядовая культура затрагивается в них лишь попутно.

Особое место в историографии праздничной и обрядовой культуры белорусских татар занимают труды польских ученых, на которые опираются практически все современные исследователи в своих публикациях. Наиболее полное ее описание дано в польскоязычной литературе авторами досоветского и межвоенного периодов. Фундаментальным трудом является монография С. Кричинского «Tatarzy litewscy» [Kryczynski, 1938], в которой впервые представлено систематическое описание семейных обрядов и влияние на них белорусской народной традиции. Обрядовые традиции татар ВКЛ рассмотрены Я. Тышкевичем в историческом контексте [Tyszkewicz, 1989]. Материал по обрядам польских татар обобщен в работе П. Боравского и А. Дубинского [Borawski P., Dubinski, 1986]. Следует отметить, что все эти труды посвящены татарам ВКЛ в широком смысле, без выделения белорусско-татарской традиции как самостоятельного объекта изучения, что ограничивает их применимость к материалу настоящего исследования.

Отдельные аспекты религиозности татар Великого княжества Литовского рассматриваются также в польской и литовской историографии. К. Радловская анализирует изменения религиозной идентичности польских татар, отмечая синкретический характер сложившейся у них обрядности [Radłowska, 2020]. Факторы укрепления идентичности татар рассматриваются авторами коллективного сборника под редакцией А. Конопцакого [Działalność społeczno-kulturalna..., 2023]. В статье М. Лышчажа прослеживается эволюция религиозности польских татар под влиянием изданий Мусульманского религиозного союза [Łyszczarz, 2023]. Идентичности литовских татар посвящена работа С.М. Червонной [Червонная, 2017]. Праздничный календарь, однако, и здесь не становится самостоятельным предметом изучения.

В советский период данная тема оставалась вне поля зрения этнографической науки. В постсоветский период наиболее значимым обобщающим трудом стала монография И.Б. Канапацкого и А.И. Смолика «Гісторыя і культура беларускіх татар», содержащая небольшой раздел по праздничной и обрядовой культуре, построенный по описательному принципу и без разграничения канонических и народно-религиозных элементов [Канапацкі, Смолік, 2000: 41–52]. Статьи З.И. Канапацкой в значительной мере воспроизводят тот же материал без введения новой полевой базы [Канапацкая, 2004; 2008]. Вопросы традиционной праздничной культуры и обрядности белорусских татар рассматривались ею и в кандидатской диссертации «Татары в

Беларуси и их культура (XIV–XVII вв.)). Автор констатирует, что на протяжении длительного проживания в белорусской среде татары сохраняли многие обычаи и обряды, прежде всего связанные с религиозными ритуалами, и одновременно активно воспринимали праздники и традиции коренного населения [Канапацкая, 2005]. Вместе с тем очевидно, что за пределами хронологических рамок исследования (XIV–XVII вв.) остались как более поздний период формирования праздничного календаря, так и его современное состояние. Праздничная культура не является здесь самостоятельным предметом изучения. Раздел В.Н. Белявиной в коллективном труде «Кто живет в Беларуси» представляет наиболее полную систематизацию имеющихся сведений о праздниках и обрядах белорусских татар [Белявина, 2012: 519–525]. Однако он строится преимущественно на историографической базе. Специфика современного бытования праздников, степень их сохранности и трансформации в условиях постсоветского периода остались за рамками рассмотрения автора.

Отдельные аспекты этнокультурной идентичности белорусских татар и татар диаспоры, в том числе связанные с праздничной культурой как маркером этнической идентичности, анализируются нами в ряде работ. В них язык и традиционная культура рассматриваются как один из критериев этнической идентификации, лежащей в основе разграничения двух представленных в Беларуси общностей татар – местных и диаспорных [Квилинкова, 2026а; 2026б; 2026в].

При изучении идентичности белорусских татар важными являются вопросы о соотношении канонического ислама и народной обрядности, о механизмах трансформации праздничного календаря и о реальном состоянии их праздничной культуры на современном этапе, которые в научной литературе до настоящего времени не ставились.

*Цель настоящего исследования* – реконструировать актуальный праздничный календарь белорусских татар, проанализировать обрядовый порядок каждого из праздников и выявить механизмы трансформации народно-религиозной праздничной культуры под влиянием канонического ислама.

В рамках этой цели решаются следующие исследовательские задачи: установить состав праздничного «репертуара» белорусских татар и его историческую динамику; описать обрядовый порядок канонических праздников (Курбан-байрам, Ураза-байрам / Рамазан-байрам) и народно-религиозных практик (Ашура-байрам); проследить процесс вытеснения из праздничного «репертуара» Ашура-байрама и Мавлюда (Маулида) под влиянием канонического ислама; выявить механизмы взаимодействия и противоречий между народно-религиозной обрядностью и каноническим исламом; охарактеризовать этнорегиональную специфику праздничной культуры.

*Источниковую базу исследования* составляют полевые материалы автора (ПМА<sup>3</sup>) – записи глубинных интервью, собранных в 2021–2026 гг. в ходе экспедиций в татарские общины различных регионов Беларуси: Ивье, Новогрудок, Узду, Клецк, Мядель, Молодечно, Гродно, Минск, а также ряд сельских населенных пунктов Витебской, Гродненской и Минской областей. Полевая работа велась по разработанной автором методике [Квилинкова, 2020]. Опрошено более 80 информантов, принадлежащих к разным поколениям и характеризующихся разной степенью религиозности – от имамов и председателей общественных объединений до рядовых членов общин с минимальной религиозной практикой.

*Методологическую основу* работы составляет сочетание биографического метода, подходов устной истории и антропологии религии. При анализе полевых материалов применялись метод сравнения вариантов (сопоставление региональных версий одной практики), метод поколенческого анализа (сравнение позиций старшего, среднего и молодого поколений) и анализ народно-религиозной традиции в соотношении с позициями религиозных авторитетов общины как носителей канонической нормы. Данные полевых исследований соотносились с историографическими и письменными источниками.

*Научная новизна исследования* состоит в том, что впервые на основе полевых материалов автора проведен специальный этнологический анализ праздничного календаря белорусских татар в его современном бытовании, включая динамику происходящих в этой сфере изменений. Выявлена и описана специфическая народная обрядность Ашура-байрама как уникального этнографического феномена; впервые предложено историко-этнологическое объяснение природы этого праздника как реликта ранней синкретической исламской практики, принесенной татарскими переселенцами из Золотой Орды. Установлен двухэтапный характер трансформации народно-религиозного календаря белорусских татар: советский период редуцировал расширенный исторический состав

<sup>3</sup> Сведения об информантах приводятся в сокращенном виде – инициалы и населенный пункт, в отдельных случаях только населенный пункт. Это общепринятая форма подачи полевых материалов, тем более оправданная в данном случае, поскольку речь идет о личной религиозной практике и об отношении внутри общины к народной традиции.

до четырех праздников, последующее каноническое давление – до двух. Материалы полевых исследований впервые вводятся в научный оборот.

### 1. Традиционные праздники белорусских татар: историографический контекст

Имеющаяся историографическая традиция описания праздничного «репертуара» белорусских татар требует специального источниковедческого осмысления. В качестве традиционных праздников И.Б. Канапацкий называет Курбан-байрам, Ураза-байрам, Раджаб-байрам, Мавлюд, Ашуру и Кадр-ночь без описания народно-религиозной практики [Канапацкі, Смолік, 2000: 48–49]. З.И. Канапацкая воспроизводит тот же состав праздников [Канапацкая, 2005: 105–106]. Следует учитывать, что оба автора являются представителями белорусских татар и по своей основной специализации – историки, а не этнографы. Полевой материал ими не собирался. Это объясняет характер представленного ими материала: традиционная семейная обрядность, связанная с участием муллы – бракосочетание, имянаречение, погребальный обряд – освещается ими достаточно подробно как институционально оформленная и фиксируемая в письменных источниках, в то время как праздничный «репертуар» фиксируется как перечень дат исламского календаря – без разграничения канонических и народных элементов. Народно-религиозные практики календарного цикла остаются за рамками их рассмотрения, по-видимому, в силу отсутствия систематической полевой базы: именно она позволяет зафиксировать живую обрядовую практику, не отраженную в письменных источниках. В.Н. Белявина приводит тот же состав праздников с некоторыми уточнениями названий, употребляющимися белорусскими татарами [Белявина, 2012: 519–525].

М. Шимелевич в начале XX в. фиксирует значительно более широкий праздничный «репертуар», включающий помимо двух байрамов, Ашуры и Мевлюда, также Раджаб-байрам, Миладж (ночь вознесения Пророка), Ляйлят аль-Кадр (Ночь Предопределения) и ряд других памятных дат. Вместе с тем он, подобно другим упомянутым авторам, не разграничивал канонический перечень исламских памятных дат и реально бытующую обрядовую практику: все праздники описаны им единой формулой: прекращение всех работ, посещение мечети и общая молитва [Шимелевич, 1905: 68–69]. Это существенное источниковедческое ограничение оставляет открытым вопрос о специфической народной обрядности каждого из праздников.

Наряду с некоторыми содержательными расхождениями историографические источники демонстрируют терминологическую непоследовательность в передаче названий праздников. Так, праздник окончания поста обозначается в историографии как Ураза-байрам (Канапацкий, Смолик, Канапацкая) или Ураза-байрам / Рамазан-байрам (Белявина); в полевых материалах автора зафиксированы обе формы как равноправные, а также вариант Рамадан-байрам. Аналогичная картина наблюдается в отношении названий праздника в честь дня рождения Пророка и Ашуры: И.Б. Канапацкий и А.И. Смолик используют формы Мавлюд и праздник Ашура [Канапацкі, Смолік, 2000]; З.И. Канапацкая – Мевлюд и праздник Ашура [Канапацкая, 2005]; В.Н. Белявина – Мавлюд / Мавлюд ан-Наби и Ашурэ-байрам [Белявина, 2012]. В полевых материалах автора зафиксированы формы Мавлюд / Мавлюд / Мевлюд для праздника в честь дня рождения Пророка<sup>4</sup> и Ашура-байрам / Ашуре-байрам, Ашура / Ашуре – для десятого дня мухаррама. Данная терминологическая вариативность не является следствием небрежности авторов – она отражает реальное многообразие народных названий праздников в разных татарских общинах Беларуси: одни и те же праздники могут называться по-своему в зависимости от региона, местной традиции и религиозных знаний информанта. Таким образом, историографический разнобой в данном вопросе является зеркалом живой народной традиции.

Полевые материалы автора позволяют скорректировать историографическую картину и разграничить двухуровневый характер праздничного «репертуара» белорусских татар. В сфере народно-религиозной обрядовой практики в свидетельствах информантов советского и постсоветского периода устойчиво фиксируются три-четыре праздника: Курбан-байрам, Ураза-байрам / Рамазан-байрам, Ашура-байрам и в ряде общин Мавлюд. Раджаб-байрам и Кадр-ночь в свидетельствах опрошенных нами информантов не упоминались, что свидетельствует об их более раннем угасании, по всей видимости, еще в советский период. При этом принципиально важно разграничение по степени обрядовой насыщенности: посещение мечети, мизара<sup>5</sup> и приготовление праздничной выпечки являлось традиционной обрядовой нормой для всех этих праздников. Вместе с тем именно Ашура выделялся специфической обрядовой практикой (см. ниже), что составляет его отличительную черту среди праздников исламского календаря белорусских татар.

<sup>4</sup> Арабский оригинал – *Маулид ан-Набий*; канонический термин *Маулид* в живой речи белорусских татар практически не употребляется.

<sup>5</sup> *Мизар* – мусульманское кладбище (от араб. *mazār* 'место посещения'). У «западных» татар (белорусских, литовских, польских) [см.: Квилюкова, 2026а: 230–231] употребляется термин *мизар*, в то время как у «восточных» татар и у татар диаспоры – *зират* (*зиярат*) [ПИМА].

Мавлюд / Мьявлюд, напротив, не обладал специфической народной обрядностью и существовал преимущественно на институциональном уровне – посещение мечети и молитва. Это объясняет его более быстрое и безболезненное исчезновение из народной памяти.

Таким образом, трансформация праздничного календаря белорусских татар представляет собой не одноэтапный, а как минимум двухэтапный процесс: советский период редуцировал расширенный исторический «репертуар», зафиксированный М. Шимелевичем, до трех-четырех праздников, а в результате происходящего в XXI в. канонического давления он стал сводиться к двум каноническим. Именно эта динамика составляет предмет настоящего исследования.

## **2. Два канонических праздника: Курбан-байрам и Ураза-байрам как основа праздничного календаря**

В каноническом исламе Курбан-байрам имеет статус большого праздника, тогда как Ураза-байрам определяется как малый. Полевые материалы, однако, фиксируют у белорусских татар более сложную картину. С одной стороны, Курбан-байрам осознается информантами как главный праздник года, что соответствует канонической иерархии. С другой – именно Ураза-байрам получил в местной традиции наименование «первый байрамик», а в перечислениях информантов нередко называется первым. Такое расхождение обусловлено, по-видимому, двумя обстоятельствами: календарным – Ураза-байрам открывает пару великих праздников в годовом цикле хиджры – и обрядовым: месячный пост, ему предшествующий, требует наиболее продолжительного и заметного для общины религиозного усилия. Порядок изложения в настоящем разделе следует календарной последовательности праздников, а не их иерархии по значимости.

*Ураза-байрам* (Ид аль-Фитр; белорусские татары употребляют также: *Рамазан-байрам* / *Рамадан-байрам*) – праздник окончания месячного поста Рамадан – является одним из двух великих канонических праздников ислама. *«На мизар обычно ходим по праздникам: на байрамик (первый байрамик – так у нас назывался Ураза-байрам) и на Курбан-байрам (он у нас отмечается 4 дня). <...> Третий праздник у нас Ашура-байрам. Его празднуют три дня...»* [ПМА: Ш.М.Х., г. Ивье].

Подготовка к празднику начинается заблаговременно: хозяйки убираются в доме («в этот день должна быть идеальная чистота»), готовят праздничный стол, детям покупают обновки.

Обрядовый порядок праздника включает несколько последовательных элементов, каждый из которых несет собственную смысловую нагрузку. *«Праздник разговения знаменует окончание священного месяца Рамазан (Рамадан). На Ураза-байрам и Курбан-байрам в ночь перед пятницей или в пятницу мусульмане просят у Аллаха прощения. Но его можно попросить и в любое время. Некоторые читают определенную молитву, некоторые просто просят – кто как умеет»* [ПМА: Р.А.С., г. Ивье].

Наиболее полное его описание содержится в одной из публикаций, суммирующей практику белорусских татарских общин: *«Утром, в 8 часов<sup>6</sup>, мусульмане идут в мечеть – в это время начинается джума-намаз. Каждый, кто идет в мечеть, и мужчины, и женщины, несет с собой корзину с печеньем, конфетами, домашними булочками. Все корзины ставятся в ряд. После намаза каждый берет из них то, что ему понравилось, а то, что осталось, выносят из мечети, угощают детей и взрослых, которым в этот день нельзя было присутствовать на намазе и которые ожидали его окончания возле мечети. Эти угощения, побывавшие в мечети, называются садага»* [Татары и башкиры в Республике Беларусь, 2013].

Практика коллективной садаги (милостыни), когда каждый приносит угощение и каждый берет из общего, является выразительным воплощением исламского принципа солидарности и взаимной заботы. Показательно, что угощение распределяется не только среди молящихся, но и среди тех, кто не мог прийти в мечеть: их специально обходят по дороге домой, «поздравить с праздником, пожелать всего хорошего и угостить садагой» тех, «кто не мог по причине болезни прийти в мечеть». Этот обычай превращает праздник из события, замкнутого в стенах мечети, в событие, охватывающее всю общину – включая наиболее уязвимых ее членов.

После мечети традиционно устраивают семейный стол (вся семья собирается за столом у родителей, если они живы, или в отцовском доме) и затем идут на мизар. Это трехчастное движение – мечеть, семейный стол, мизар – задает структуру праздничного дня как перехода между тремя пространствами: сакральным (мечеть), родственным (семья) и мемориальным (кладбище). Данная практика воспроизводится многими информантами Ивья и в целом устойчива.

Что касается поста, предшествующего Ураза-байраму, то он соблюдается белорусскими татарами неравномерно: *«Самый большой пост – это месяц перед первым праздником. У кого получается, люди постят»* [ПМА: Р.А.А., г. Ивье].

<sup>6</sup> В публикации праздничная молитва названа *джума-намазом*; последний является пятничной молитвой и с праздничным богослужением не тождествен.

Формулировка «у кого получается» отражает реальное состояние современной религиозной практики: пост воспринимается как желательный, но не абсолютно обязательный для большинства; его несоблюдение не является основанием для социального осуждения. Показательно, что подобная мягкость в отношении исполнения религиозных предписаний является результатом относительно недавних изменений: М. Шимелевич в начале XX в. фиксировал, что «литовские татары строго придерживаются постов, установленных правилами веры» [Шимелевич, 1905: 69–70]. Ослабление постовой практики, таким образом, является одним из проявлений секуляризации, пережитой общиной в советский период, а не исконной чертой белорусско-татарской религиозности.

Устойчивость праздничной практики поддерживается в том числе современными средствами коммуникации. Одна из информанток отмечает это как само собой разумеющееся: *«Праздники мусульманские соблюдаем, по крайней мере стараемся. Все праздники знаем по календару. У нас и группа хорошо работает. Даже если что и подзабыл, напоминание идет. Пост я пробовала [соблюдать], но у меня не получается»* [ПМА: Л.Л.А., д. Довбутишки, Гродн. обл.].

«Группа хорошо работает» – мессенджер-группа татарской общины – является выразительным свидетельством того, как традиционная праздничная культура адаптируется к реалиям цифровой эпохи: мечеть не всегда рядом, религиозное образование не систематическое, но Viber или WhatsApp-группа шлет напоминание о начале праздника. Это не профанация традиции, а ее органичное продолжение в новых технологических условиях. Показательно, что информантка называет это в одном ряду с «календариком» – обе формы напоминания равноправны. Признание же того, что пост «не получается», лишний раз подчеркивает: праздники отмечаются и теми, кто не соблюдает пост, – каноническое требование и народно-религиозная праздничная практика существуют в разных регистрах.

О поколенческом характере передачи традиции свидетельствуют высказывания более молодых информантов: *«Лично я не очень религиозный, скажем так. Если я в мечети, то посещу намаз, приму в нем участие. На мизаре, например, читаю “ясень”<sup>7</sup> и молитвы, когда нужно. Пятикратный намаз я не делаю. <...> Ураза-байрам я не соблюдаю, но мои тесть и теща соблюдают. Многое приходит с возрастом...»* [ПМА: М., г. Минск]. *«Пока были живы родители, то отмечали [праздники]: Курбан-байрам, Ашура-байрам, Ураза-байрам»* [ПМА: Р.З.М., а/г Озерцо, Витебск. обл.].

В этих свидетельствах – весь механизм передачи праздничной традиции: она держится на живых носителях старшего поколения – родителях и бабушках и с их уходом ослабевает. Вместе с тем нарративы нескольких информантов фиксируют и обратную тенденцию: религиозность, в том числе праздничная, нередко усиливается с возрастом, что создает возможность возврата к практике, оставленной в молодые годы.

**Курбан-байрам** (Ид аль-Адха) – праздник жертвоприношения – является вторым великим каноническим праздником ислама и воспринимается большинством информантов как главный праздник года. Его смысловое содержание передается через устный коранический нарратив: *«Есть предание о том, как пророк Ибрагим собирался принести в жертву своего сына. <...> Когда же Ибрагим взял нож и поднес его к горлу сына, чтобы зарезать его – принести в жертву, Аллах увидел, что Ибрагим богобоязненный, и зацепил нож. И положил овечку вместо сына, и сказал: с этого момента чтобы приносили в жертву барашка»* [ПМА: Р., г. Ивье].

Это изложение коранического предания является примером устной религиозной традиции, когда канонический текст воспроизводится не в буквальной цитате, а в пересказе, насыщенном живыми деталями [Коран, 1990: 100–111]. Данный нарратив свидетельствует о том, как коранические сюжеты существуют в народной религиозной памяти – не как текст для чтения, а как история, передаваемая устно от поколения к поколению.

Социальное измерение праздника, его роль как механизма общинной памяти и семейного сплочения особенно отчетливо прослеживается в свидетельстве одного из председателей местной татарской общины, описывающего советский период: *«Когда мы ходили в школу, тогда, в то время, община была неоформленная. Все родственники собирались у [моей] бабушки по материнской линии – Альши (Айши – Е. К.). Они жили недалеко. Отмечали три основных праздника: Курбан-байрам, Ураза-байрам (Ид аль-фитр<sup>8</sup> – это день, когда дают фитр (милостыню – Е. К.) – какую-то помощь на общину для бедных и малоимущих), Мавлюд / Мавлид – День рождения / Рождество Пророка Мухаммеда. Не знаю, откуда они узнавали, когда следует отмечать праздники, но кто-то*

<sup>7</sup> «Ясень» – принятое у белорусских татар произношение 36-й суры Корана «Йа Син» / «Ясин». В мусульманской традиции она читается над умирающим и при поминовении усопших, чем объясняется ее устойчивая связь с обрядностью на мизаре.

<sup>8</sup> Фитр (араб.) – разговение, прекращение поста, что дало название празднику. Милостыня, раздаваемая в этот день, называется *закят аль-фитр* («милостыня разговения»).

им сообщал. Они собирались на все эти праздники. <...> Мои родители не молились, но праздники отмечали – вот те три праздника, что я называл. На праздники они пекли булки, пироги...» [ПМА: М., г. Узда].

Такого рода высказывания не редки. Они являются свидетельствами природы советской религиозности, тем самым представляют большую аналитическую ценность для исследователей. «Родители не молились, но праздники отмечали» – эта формула точно описывает тип «культурной», или «этнической», религиозности, при которой праздничная обрядность сохраняется как маркер этнической принадлежности при несоблюдении ежедневной молитвенной практики. Праздник в этом контексте выполняет не только религиозную, но и этноконсолидирующую функцию: собраться на праздник всей родней у бабушки Айши – значит воспроизводить татарскую идентичность, даже если пятикратный намаз не совершается. Показательно и то, что в советское время, когда никаких официальных исламских институтов в большинстве регионов не было, татары все равно знали, когда наступает праздник: «кто-то им сообщал» – живые сети народного ислама работали параллельно с советской публичностью.

Курбан-байрам включает обязательное посещение мечети, жертвоприношение (курбан), раздачу мяса, посещение мизара, праздничный стол, визиты к родственникам и друзьям. Обрядовый порядок праздника является темой отдельных самостоятельных исследований, посвященных практике курбана и садаги у белорусских татар. Здесь для нас принципиально важно подчеркнуть другое: именно два эти праздника – Курбан-байрам и Ураза-байрам – образуют бесспорное, не дискуссируемое ядро праздничного календаря белорусских татар. «У мусульман два праздника: Ураза-байрам (после Рамадана) и Курбан-байрам» [ПМА: Я.М.С., г. Новогрудок].

Все остальные праздничные практики находятся в зоне различных интерпретаций и трансформаций.

### **3. Ашура-байрам: праздник исчезающей народно-религиозной традиции белорусских татар**

#### ***Спорный статус: праздник, памятный день или день поста?***

Ашура-байрам / Ашуре-байрам – наиболее аналитически сложный и внутренне противоречивый элемент праздничного «репертуара» белорусских татар. Само его место в исламском календаре – является ли он «праздником» или нет – составляет предмет живой и нередко острой дискуссии внутри общины. Полевые материалы фиксируют весь спектр позиций по этому вопросу: от безоговорочного признания праздника до его полного отрицания с позиций канонического ислама. Сторонники народной традиции (главным образом представители старшего поколения) воспринимают Ашура-байрам как полноценный праздник наряду с двумя каноническими: «У нас три основных праздника. <...> Ашуре-байрам отмечается через месяц после Курбан-байрама. Это поминальный праздник. Варим компот, бабушка печет пироги в русской печке. Ходим в мечеть. <...> Компот обязательно готовим, и там должно быть 7 ингредиентов из того, что есть (яблоки, малина, курага, сливы и др.). Натощак идем в мечеть, а когда приходим домой после мечети, то обязательно едим пирог и пьем компот. После мечети мама зовет меня в гости, я иду к ним. Там перекусили и сразу идем на мизар всех проводить» [ПМА: Р.А.А., г. Ивье, Гродн. обл.]. «Раньше, в советский период у нас было четыре свято: Ураза-байрам, Курбан-байрам, теперь, когда Ашура, то [нужно держать] пост, а раньше это было третье свято; и четвертое [Маулид] – это рождение Пророка “Мир ему”; это было четвертое свято – один день [отмечали]. А теперь, по новым правилам, только два праздника» [ПМА: Р.А.А., г. Ошмяны, Гродн. обл.].

Оба свидетельства ценны каждое по-своему. Первое фиксирует живую обрядовую практику с ее конкретными, телесными деталями: семь ингредиентов в компоте, пироги из русской печки, натощак – в мечеть, после – пирог и компот, затем мизар. Это не абстрактное описание праздника, а его проживание – через вкус, запах, обрядовую последовательность действий. Второй фрагмент исторически точен: информантка фиксирует переход от четырехпраздничного календаря к двухпраздничному как произошедший на ее памяти – «раньше это было третье свято», «теперь, по новым правилам, только два».

Схожую картину трехпраздничного календаря в советское время рисует другой информант из Ивья, называя праздники в характерном порядке – по убыванию значимости: «Главные праздники у татар – Рамазан-байрам – потому что пост (30 дней постишься) <...>, Курбан-байрам и Ашура-байрам» [ПМА: Я., г. Ивье, Гродн. обл.].

Сделанная им оговорка – «я не пощусь – больная, а сын мой постится» воспроизводит уже знакомую модель: праздник отмечается независимо от соблюдения поста – они живут в разных регистрах обязательности.

Несмотря на осведомленность о дискуссии вокруг Ашуры, татары старшей возрастной группы продолжают включать его в свой личный праздничный календарь: «Пятикратный намаз я не

делаю, потому что я на государственной работе. В мечеть мы ходим по праздникам. Отмечаем Ураза-байрам, Курбан-байрам, Ашура-байрам. Мы эти праздники ждем» [ПМА: Р.А.А., г. Ивье]. «Мы с женой соблюдаем все праздники: Курбан-байрам, Ашура, Рамазан-байрам. Ашура – это уже более скромный праздник <...>. Если есть возможность, то в праздничные дни не работаем, но если вынужден работать, то работаешь» [ПМА: Ш.М.Я., г. Ивье]. «Ашура-байрам празднуется и в Мяделе. Он отмечается как поминальный праздник» [ПМА: И.Э.А., г. Ивье].

Выражение «более скромный праздник» является важным квалификативом, точно описывающим иерархическое место Ашуры в народно-религиозных представлениях: праздник третьего ранга, уступающий двум каноническим, но все же праздник – байрам. Бытовая деталь «если вынужден работать, то работаешь» фиксирует отличие народной религиозности от канонической: в канонические праздники стараются не работать в принципе, Ашура допускает вынужденное исключение.

С позиций канонического ислама принципиально иную оценку Ашуре дают имамы, чья точка зрения является богословски авторитетной: «Ашура-байрам – это не праздник, а день, который выделяется, но не празднуется. Он отмечается в Ивье <...>. Ашура-байрам – это, однозначно, не праздник, а значимая дата. Этот день держится в посте» [ПМА: Р.Д.М., г. Минск].

Позиция представителей среднего поколения 45+ еще более развернута и аналитически насыщена. Так, один из председателей татарской общины (сын процитированного нами выше информанта, продолжающего отмечать Ашура-байрам), не просто отрицает статус Ашуры как праздника, но высказывает собственное мнение о механизме его возникновения в народной практике: «День Ашура отмечается на 10-й день священного месяца мухаррам, и это только день. Как праздник его отмечают шииты. <...> У нас в Беларуси тоже старики, которые забыли точно знания, где-то позаимствовали его, может встречались с шиитами, а их много в Азербайджане. <...> Кто-то малограмотный ввел этот праздник. <...> Поэтому, на мой взгляд, людям приятно иметь дополнительные праздники. Так как (по традиции – Е. К.) ходят в мечеть только по молодыковым пятницам<sup>9</sup> и по праздникам, то повод лишний раз сходить в мечеть – праздник» [ПМА: Ш., г. Ивье].

Этот аналитический комментарий заслуживает особого внимания. Информант предлагает социологическое объяснение расширенного праздничного «репертуара» белорусских татар: праздники сверх двух канонических нужны не ради самих себя, а ради того, чтобы обеспечить более тесный контакт с мечетью для тех, кто не ходит туда еженедельно. Праздник – это «повод лишний раз сходить в мечеть» – точное наблюдение о функции праздника как дополнительная возможность поддержания тесной связи общины с мечетью в условиях нерегулярной религиозной практики. Фактически информант описывает механизм адаптации религиозной жизни к реальным возможностям общины. Данная адаптация с точки зрения канонического ислама является отступлением, но с точки зрения народной религиозности – это вполне логичное решение.

Вместе с тем предложенное информантом объяснение, при всей его социологической точности, не исчерпывает феномена. Оно описывает функцию Ашуры в современной общинной жизни белорусских татар, но не отвечает на вопрос о его происхождении. Тезис о том, что праздник «ввел кто-то малограмотный», опирается на сравнение народно-религиозной практики с современным суннитским канонам – в рамках которого она неизбежно выглядит как отступление или заблуждение. Однако этнологический и исторический анализ позволяет предложить иную интерпретацию: с высокой вероятностью народная традиция почитания Ашуры у белорусских татар является не позднейшим нововведением, а законсервированным реликтом ранней исламской практики, занесенной на белорусские земли еще в XIV–XV вв.

Ашура – один из древнейших памятных дней в исламском календаре. В суннитской традиции 10-й день мухаррама связан с постом в память о спасении пророка Мусы от фараона. Этот пост практиковался суннитами задолго до того, как Ашура получил специфически шиитское осмысление как день скорби по Хусейну ибн Али, павшему при Кербеле в 680 г. В Золотой Орде, из которой происходят предки белорусских татар, ислам был принят в его суннитской форме. Однако в условиях степного религиозного синкретизма поминальная направленность Ашуры вполне могла наложиться на глубоко укорененные в тюркской культуре практики поминовения предков. Иными словами, первые татарские переселенцы на земли ВКЛ могли принести с собой уже сложившуюся синкретическую форму почитания этого дня, в которой суннитский пост сочетался с поминальной обрядностью.

<sup>9</sup> Среди других народных практик, органично вписывающихся в озвученную выше логику адаптации религиозной жизни к реальным возможностям общины, следует отметить «молодинову пятницу» – первую пятницу каждого месяца, выделяемую белорусскими татарами как особую и выполняющую ту же функцию минимального устойчивого ритма контакта с мечетью. Эта практика является темой отдельного исследования.

В сложившихся исторических условиях – отсутствия у татар ВКЛ постоянных контактов с исламскими центрами, улемов<sup>10</sup>, медресе, арабоязычного богословского образования – эта ранняя практика претерпела характерную для народной религиозности локальную адаптацию: пост отошел на второй план, тогда как поминальная и общинная составляющие усилились. Посещение мизара после мечети, семь ингредиентов в компоте, пироги – все это не произвольные добавления, а закономерное развитие поминальной логики дня в условиях конкретной местной культуры, где поминовение предков исторически связано с совместной трапезой и посещением кладбища. Важно, что именно эти элементы – мизар и ритуальная еда – устойчиво воспроизводятся сразу в нескольких независимых свидетельствах, что указывает на их органичность в данной традиции, а не на случайное индивидуальное нововведение.

Таким образом, народная практика Ашуры у белорусских татар представляет собой не заблуждение малограмотных, а живое свидетельство ранней исламской традиции, законсервированной и переосмысленной в условиях местного бытования. То, что с позиций современного суннитского канона выглядит как отклонение, в историко-этнологическом измерении является ценнейшим архаическим пластом – следом той версии ислама, которую первые татарские переселенцы принесли с собой шесть столетий назад и которую сохраняли без внешней богословской коррекции. Наблюдение процитированного выше информанта верно описывает нынешнюю функцию «дополнительного» праздника, но не объясняет почему именно этот день (а не какой-либо другой) укоренился столь прочно в общинной памяти. Устойчивость Ашуры в праздничном календаре белорусских татар, при всей неопределенности его канонического статуса, сама по себе является аргументом в пользу его исторической глубины.

В контексте праздничного «репертуара» Ашура-байрам принципиально важен не столько как синкретический феномен, сколько как индикатор трансформации народно-религиозного календаря: именно его вытеснение наглядно демонстрирует механизм сокращения исторически сложившегося календаря до двух канонических праздников.

***Народная обрядность Ашуры: компот из семи ингредиентов, пироги и легенда о матери***

Вне зависимости от споров о статусе Ашуры его народная обрядность обладает выразительной спецификой, делающей его одним из наиболее интересных этнологических феноменов в праздничной культуре белорусских татар. Центральным обрядовым элементом является приготовление компота из семи видов сухофруктов: *«Раньше, я помню, на Ашура варили компот из фруктов 7 видов и пироги в доме пекли. Если кто-то приходил, то этим угощали, а так специально садагу в этот день не раздавали»* [ПМА: П.З.Б., д. Порплище, Витебск. обл.]. *«На Ашура-байрам варится компот из нечетного количества фруктов и булки пекутся»* [ПМА: М.Ф.Р., г. Скидель, Гродн. обл.]

Число семь (или нечетное число в целом) является значимым сакральным маркером у мусульман, но встречается во многих религиозных и народных традициях. Требование именно семи ингредиентов фиксируется несколькими информантами, что свидетельствует об устойчивости данного элемента обряда на протяжении поколений. Конкретный состав при этом не регламентирован жестко («из того, что есть»), что указывает на гибкость народной традиции: важен принцип (семь видов), а не конкретный набор.

С этим обрядом связана народная легенда, сохранившаяся в устной традиции ивьевской общины и записанная со слов имама. Если поминальная обрядность Ашуры в целом восходит к тюркским практикам поминовения предков, то конкретное легендарное содержание – образ матери, оплакивающей сыновей, – указывает на дополнительный пласт синкретизма: возможные контакты с шиитской традицией, усвоенные без богословского контроля. *«Единственно, что осталось от народной традиции (и я думаю, что она еще поддерживается на уровне традиции) – обычай: в этот день обязательно нужно было сделать компот из сухофруктов, причем разных (яблоки, курага, изюм...). И его делали как специальное [обрядовое] блюдо. Вроде была такая легенда: что мать, не дождавшись двух сыновей <...>, от горя смешала все сухофрукты и сделала такой компот. Я такую легенду слышал»* [ПМА].

Этимология обряда информантами не осознается. Воспроизводя его детали, они, как правило, не могут объяснить ни выбор числа семь, ни поминальную привязку блюда. Легенда о матери, оплакивающей сыновей, выступает при этом единственным бытующим объяснением, не совпадающим ни с одной из канонических трактовок дня Ашуры. Такое сочетание устойчивой практики с утраченным обоснованием является характерной чертой народно-религиозной традиции белорусских татар.

Оговорка имама («может имеется в виду Хусейн, но там был один сын, не знаю») фиксирует принципиально важный момент: народная легенда соотносится с образом матери, оплакивающей сыновей, – мотивом, прямо перекликающимся с шиитской традицией скорби по Хусейну ибн Али

<sup>10</sup> Улемы – мусульманские ученые-богословы, знатоки богословия и права.

(см. выше). Присутствие этого мотива в народной памяти татар-суннитов является неожиданным и требует объяснения – тем более что в суннитской традиции Ашура никак не связана с Кербелой (см. выше). В связи с этим отметим, что И.Б. Канапацкий и А.И. Смолик, а также З.И. Канапацкая аналогичным образом трактуют Ашуру через шиитскую традицию – как день памяти «мученической смерти имама аль-Хусейна, внука Пророка Мухаммеда» [Канапацкі, Смолік, 2000: 50; Канапацкая, 2005: 106]. Эта трактовка показательна: будучи носителями традиции, авторы воспроизводят народное осмысление праздника – поминальное, скорбное, – не ставя вопроса о его каноническом происхождении.

Наиболее правдоподобным, на наш взгляд, представляется объяснение одного из председателей мусульманской общины, который связывает появление поминальной легенды с утратой богословских знаний и возможными контактами с носителями шиитской традиции [ПМА: г. Ивье]. Очевидно, длительная изоляция белорусских татар от суннитских религиозных центров создавала среду, в которой различные исламские влияния, в том числе проникавшие через торговые и военные контакты, усваивались без богословского контроля. Народная легенда о матери является, по всей видимости, следом более широкого поминального осмысления дня, переработанным в местной народной традиции.

#### **Региональная специфика: Ивье как хранитель Ашуры**

Анализ полевых материалов позволяет выявить выраженную локально-региональную специфику в отношении к Ашура-байраму. Ивье с его компактной, хорошо сохранившейся татарской общиной и единственной в Беларуси постоянно действующей мечетью является главным хранителем традиционной обрядности, в том числе того, что касается праздника Ашура. Несколько информантов противопоставляют ивьевскую практику другим общинам: *«В Ивье отмечают Ашура-байрам и считают его праздником, но это не праздник, а просто поминальный, памятный день. Мы в этот день приходим в мечеть, но это не как праздник. На мизар [мы] в этот день не ходим»* [ПМА: Я.М.С., г. Новогрудок]. *«Его нигде не праздновали, только в Ивье. А теперь нам уже объясняют, что это не праздник, а День памяти: было какое-то сражение, где погибло много людей. Об этом нам рассказал не имам, а молодежь, которая училась у арабов[студентов] арабскому языку. Молодежь признает ислам и ходит в мечеть, но этот праздник не празднует. А мы его празднуем как и раньше»* [ПМА: Ш.М.Х., г. Ивье].

Два свидетельства из соседних общин – Новогрудка и Ивья воспроизводят одну и ту же картину с двух сторон. Из Новогрудка Ашура видится как ивьевская локальная традиция; из Ивья – как «наш» праздник, сохраняемый «как и раньше» вопреки давлению новых знаний. Именно последняя фраза процитированного выше информанта – «молодежь не празднует, а мы празднуем как и раньше» – наглядно обнажает поколенческий разлом внутри татарской общины по вопросу об Ашуре.

Вместе с тем Ашура-байрам не является исключительно ивьевской практикой. По свидетельствам информантов, «Ашура-байрам отмечают татары всей Беларуси» [ПМА: Ш., г. Ивье]. Он праздновался или празднуется в Мяделе, Скиделе, Порплище и других регионах. Такого рода свидетельства уточняют географию праздника и указывают на то, что народная обрядность Ашуры сохраняется в разных татарских общинах Беларуси, хотя и в разной степени.

Описанная приверженность ивьевской общины празднованию Ашура-байрама и сохранению других народно-религиозных традиций является частным случаем более широкого противостояния народной и канонической версий ислама, характерного для многих мусульманских общин, существующих в иноконфессиональном окружении. Примирительную позицию между народной традицией и каноническим исламом предлагает один из представителей молодого поколения информантов: *«Народные традиции, на мой взгляд, можно сохранять, но [все же правильно] преподносить людям, которые не очень знают...»* [ПМА: С.С.С., г. Минск].

За этой осторожной формулировкой стоит позиция, принципиально отличная от сторонников слепого сохранения народной традиции и ее непримиримых критиков. Она заключается в том, что народные практики можно сохранять, но они должны сопровождаться преподнесением верующим канонических религиозных знаний. «Правильно преподносить» в данном контексте означает не объяснять народное значение обряда, а давать людям подлинное исламское знание о том, чем является тот или иной день с точки зрения религии, и тем самым позволять им самостоятельно соотносить унаследованную практику с каноном. Это позиция культурного посредничества: не запрет и не консервация, а осознанное продолжение традиции через знание.

#### **4. Мавлюд: от праздника к исчезающей традиции**

*Мавлюд/ Мьявлюд / Мевлюд (Маулид)* – праздник, отмечаемый в честь дня рождения Пророка Мухаммеда, занимал в советское время четвертое место в праздничном календаре белорусских татар. В отличие от Ашуры, сохранившей выраженный региональный центр бытования в Ивье,

Мавлюд демонстрирует иную картину угасания: не вытеснение из конкретной общины, а постепенное растворение в народной памяти повсеместно. Как отмечалось выше, он не обладал развернутой народной обрядностью. Именно неукорененность в народно-религиозной обрядности предопределила его более быстрое и безболезненное исчезновение.

Атеистическая политика советского периода (закрытие мечетей, ликвидация религиозных институтов, разрушение общинных структур) привела к неравномерному угасанию традиции: в компактных общинах с действующей мечетью, прежде всего в Ивье, праздник сохранялся дольше, тогда как в малочисленных и изолированных общинах он исчез раньше. Информант из Витебской области прямо говорит: *«Мы его не соблюдали. Я не помню такого праздника»* [ПМА: П.З.Б., г. Глубокое, Витебск. обл.]. Это свидетельство того, что к моменту полевых исследований автора неравномерность стала свершившимся фактом. Таким образом, уже до усиления канонического влияния праздничный календарь белорусских татар варьировался в зависимости от региона, численности татар и степени сохранности общинной жизни.

Следует отметить, что за Мавлюдом сохраняется спорный канонический статус, который признается на уровне религиозного руководства белорусских мусульман: вопрос о его праздновании остается дискуссионным не только среди белорусских татар, но и в широком мусульманском мире: *«Для большинства мусульман вопрос о праздновании или нет Маулид – спорный»* [ПМА].

Сегодня традиция празднования Мавлюда исчезает повсеместно. И это происходит не оттого, что его забыли, а потому что носители канонического ислама активно вытесняют его как «нововведение» (бид'а)<sup>11</sup>, не имеющее обоснования в Коране и сунне. В этом смысле его судьба является зеркальным отражением судьбы Ашуры: оба праздника уходят из праздничного «репертуара» белорусских татар под одним и тем же каноническим давлением, хотя и с разной локально-региональной историей бытования. *«Да, так оно и есть. У нас Ашура считался байрамом, как и Мевлюд-байрам, Курбан-байрам, Рамадан-байрам, а сейчас уже только 2 праздника – Курбан-байрам, Рамадан-байрам, и это веяние Востока. Мевлюд-байрам – это день рождения пророка Мухаммеда. На Ашура-байрам и Мевлюд-байрам молимся в мечети, читаем по два ракаята, и все. Все намазы одинаковые. Но немного есть отклонение»* [ПМА]. *«Мы отмечаем два праздника: Курбан-байрам и Ураза-байрам. Другие праздники мы специально не отмечаем, может какие-то дополнительные молитвы и все. А чтобы гостей звать – такого нет»* [ПМА: П.Г.И., г. Минск].

Оба свидетельства описывают один и тот же процесс – сокращение праздничного цикла – но с разных позиций. В интонации имама («Да, так оно и есть») звучит скорее смирение, чем одобрение: признание необратимого при осознании утраты. Это принципиально важно: сам религиозный авторитет общины осознает противоречие между каноническим очищением праздничного цикла и сохранением этнической специфики. Канонический ислам объективно работает против этнокультурной специфики белорусских татар – и это понимают изнутри общины.

Минималистская модель религиозной жизни, которую описывают молодые информанты (30+), – «два праздника» и «дополнительные молитвы», но без гостей, без застолья и специфических обрядов – полностью соответствует канону, однако утрачивает ту культурную насыщенность, которая делала народную обрядность живой, передаваемой и этнически маркированной. Праздник, лишенный застолья, общинного собрания на мизаре и специфических обрядов, перестает быть механизмом воспроизводства этнической идентичности и превращается в индивидуальный религиозный акт, неотличимый от практики любого другого мусульманина.

### Заключение

Праздничный календарь белорусских татар представляет собой уникальный историко-культурный феномен, сформировавшийся и сохранявшийся в условиях многовекового иноконфессионального окружения. Его анализ позволил реконструировать состав и динамику праздничного «репертуара» и выявить механизмы, через которые религиозная практика становится инструментом воспроизводства этнической идентичности или перестает им быть.

В советский период праздничный «репертуар» белорусских татар включал четыре праздника: Курбан-байрам, Ураза-байрам / Рамазан-байрам, Ашура-байрам и Мавлюд, из которых лишь Ашура обладал специфической народной обрядностью, не имеющей аналогов в каноническом исламе. В настоящее время традиционный праздничный «репертуар» белорусских татар претерпевает глубокую трансформацию: Ашура и Мавлюд активно вытесняются из обрядовой жизни общины как не имеющие канонического обоснования. Эти преобразования информанты фиксируют как изменения «на памяти одного поколения». Они являются частью более широкого процесса унификации исламской обрядности под влиянием канонического ислама «восточного» образца,

<sup>11</sup> Бид'а – в исламском праве нововведение, не имеющее основания в Коране и сунне. Практика, отнесенная к бид'а, подлежит осуждению и устранению.

с одной стороны, и общей секуляризации и ассимиляции, с другой. Характерно, что сами имамы (представители белорусских татар и одновременно носители канонической нормы) констатируют этот процесс скорее без сожаления: с позиций канонического ислама вытеснение народной обрядности из праздничной жизни является не утратой, а исправлением отступлений от нормы.

Наиболее аналитически значимым элементом праздничного «репертуара» является Ашура-байрам: его спорный статус – «праздник» для старшего поколения и «памятный день» или «день поста» для канонически грамотных – обнажает противоречие между народно-религиозной традицией и каноническим исламом. Народная обрядность Ашуры (компот из семи ингредиентов, пироги, посещение мизара) и связанная с ней легенда о матери, оплакивающей сыновей, являются уникальными этнографическими феноменами, указывающими на историческую глубину этой практики и ее связь с ранними пластами народного ислама, принесенными предками белорусских татар из Золотой Орды и претерпевшими синкретическую трансформацию в условиях местного бытования. Региональная локализация Ашуры в Ивье подтверждает, что именно эта компактная, хорошо сохранившаяся община является главным хранителем народных обрядовых традиций белорусских татар.

Показательно, что на фоне сужения традиционного праздничного «репертуара» татарская хозяйственная специализация стала основой нового городского праздника – Фестиваля «Ивьевский помидор» (зародившегося в 2018 г.), что свидетельствует о способности этнической идентичности находить новые формы публичного выражения [Фестиваль..., 2023].

Однако, лишившись народной обрядовой специфики, белорусские татары рискуют раствориться в каноническом исламе, неотличимом от того, что исповедуют мусульмане арабского мира, – и тем самым утратить ту самую татарскость, которую религия была призвана хранить на протяжении шести столетий.

#### Источники и материалы

Антонович, А.К., 1968. *Белорусские тексты писанные арабским письмом и их графикоорфографическая система*. Вильнюс: ВГУ, 418 с.

Карский, Е.Ф., 1922. Белорусская речь арабским письмом, *Ученые записки Высшей школы г. Одессы. Сборник ст., посвящ. проф. Б.М. Ляпунову по случаю тридцатилетия его преподавательской деятельности 1892–1922*, т. II. Одесса: Госиздат Украины, с. 1–2.

Коран (Сура 37 «Выстроившиеся ряды», аяты 100–111), 1990. Пер. смыслов И.Ю. Крачковского. М.: Раритет, 528 с.

Крачковский, И.Ю., 1922. Возникновение и развитие ново-арабской литературы, *Восток*, № 1, с. 67–73.

Мухлинский, А.О., 1857. *Исследование о происхождении и состоянии литовских татар*. СПб.: Типография Э. Веймара, 70 с.

Полевые материалы автора (ПМА). Зап. Елизавета Николаевна Квилинкова в 2021–2026 гг. по теме: «Татары Республики Беларусь» [Архив автора].

Радкевич, С., 2021. Старые времена, *Байрам*, № 47. Минск, с. 47–55.

Субботин, А.П., 1888. *В черте еврейской оседлости. Отрывки из экономических исследований в Западной и Юго-Западной России за лето 1887 г.*, вып. 1. СПб., 388 с.

Татары и башкиры в Республике Беларусь, *Вся Беларусь*. URL: <https://web.archive.org/web/20150202182854/http://allby.tv/article/642/tatary-i-bashkiryi-v-respublike-belarus> (дата публикации: 17.06.2013; дата обращения: 15.05.2025).

Фестиваль «Ивьевский помидор», *Hrodna.life*. URL: <https://d3pt8vtj0yb2r5.cloudfront.net/ru/2023/08/14/i-e-ski-pamidor/#> (дата публикации: 14.08.2023; дата обращения: 14.05.2024).

Шимелевич, М., 1905. Литовские татары. Этнографический очерк, *Виленский календарь на 1906 простой год*, под ред. Ф.Н. Добрянского. Вильна, с. 63–74. URL: <https://istp2012.wordpress.com/2018/07/22/shimelevich/> (дата обращения: 12.07.2026).

Шпилевский, П.М., 1854. Путешествие по Полесью и Белорусскому краю, СПб.: б. и. 242 с. URL: [https://archive.org/details/1854\\_20260309](https://archive.org/details/1854_20260309) (дата обращения: 12.07.2026).

Kryczynski, S., 1938. *Tatarzy litewscy. Proba monografii historyczno-etnograficznej*, *Rocznik Tatarski*, Т. III. Warszawa, 318 s. [Крычинский, С., 1938. Литовские татары. Попытка историко-этнографической монографии, *Татарский ежегодник*, т. III. Варшава, 318 с.] (на польск. яз.)

#### Список литературы

Белявина, В.Н., 2012. Татары, *Кто живет в Беларуси*. Минск: Беларуская навука, с. 468–525.

Канапацкая, З.И., 2004. Празднично-обрядовая культура белорусских татар, *Славянскі свет: мінулае і сучаснае: Матэрыялы Рэспубліканскай навуковай канферэнцыі*, ч. 2. Минск: БДПУ, с. 320–327. URL: <https://elib.bsu.by/handle/123456789/10675> (дата обращения: 14.05.2026).

Канапацкая, З.И., 2005. *Татары в Беларуси и их культура (XIV–XVII века)*. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Минск: Белорус. гос. пед. ун-т им. М. Танка, 23 с.

Канапацкая, З.И., 2008. Традиционные праздники белорусских татар, *Европа: актуальные проблемы этнокультуры. Материалы Междунар. науч.-теоретич. конф.* Минск: БГПУ, с. 180–183.

Квилинкова, Е.Н., 2020. *Методика и практика этнологических исследований: научно-методическое пособие*. Кишинэу: Tipogr. «Print Caro», 224 с.

Квилинкова, Е.Н., 2026а. Особенности этнокультурной идентичности белорусских татар через содержание образов «Свой – Другой», *Весці НАН Беларусі. Сер. гуманіт. навук*, т. 71, № 3, с. 230–241. <https://doi.org/10.29235/2524-2369-2026-71-3-230-241>

Квилинкова, Е.Н., 2026б. Татары Беларуси: этнокультурные маркеры и идентичность, *Журнал Белорусского государственного университета. История*, № 1, с. 16–26.

Квилинкова, Е.Н., 2026в. *Башкиры в Беларуси: этнокультурная идентичность сквозь призму межкультурного взаимодействия*. Минск: Беларуская навука, 254 с.

Червонная, С.М., 2017. Основы идентичности литовских татар: исторический фундамент и современный ракурс, *Историческая этнология*, т. 2, № 1, с. 28–63.

Borawski, P., Dubinski, A., 1986. *Tatarzy polscy: dzieje, obrzedy, legendy, tradycje*. Warszawa: Iskry, 270 s. [Боравский, П., Дубинский, А., 1986. *Польские татары: истории, обряды, легенды, традиции*. Варшава: Искры, 270 с.] (на польск. яз.)

*Działalność społeczno-kulturalna jako czynnik wzmacniający tożsamość Tatarów. Próba bilansu i perspektyw. XXV lat Letniej Akademii Wiedzy o Tatarach*, 2023. Red. A. Konopacki. Warszawa: Polskie Towarzystwo Historyczne, 280 s. [Общественно-культурная деятельность как фактор укрепления идентичности татар. Попытка подведения итогов и перспективы. XXV лет Летней академии знаний о татарах, 2023. Ред. А. Конопацкий. Варшава: Польское историческое общество, 280 с.] (на польск. яз.)

Канапацкі, І.Б., Смолік, А.І., 2000. *Гісторыя і культура беларускіх татар*. Мінск: Тэхналогія, 208 с. [Канапацкий, И.Б., Смолик, А.И., 2000. *История и культура белорусских татар*. Минск: Тэхналогія, 208 с.] (на белорус. яз.)

Łyszczarz, M., 2023. Ewolucja religijności polskich Tatarów na tle obrazu islamu zawartego w publikacjach dydaktycznych wydanych przez Muzułmański Związek Religijny po 1989 roku, *Działalność społeczno-kulturalna jako czynnik wzmacniający tożsamość Tatarów. Próba bilansu i perspektyw. XXV lat Letniej Akademii Wiedzy o Tatarach*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Historyczne, s. 45–69. [Лышчаж, М., 2023. Эволюция религиозности польских татар на фоне образа ислама в дидактических изданиях Мусульманского религиозного союза после 1989 года, *Общественно-культурная деятельность как фактор укрепления идентичности татар. Попытка подведения итогов и перспективы. XXV лет Летней академии знаний о татарах*. Варшава: Польское историческое общество, с. 45–69.] (на польск. яз.)

Radłowska, K., 2020. Przemiany tożsamości religijnej Tatarów polskich, *Małe miasta. Duchowość kanoniczna*. Białystok-Futoma-Supraśl: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, s. 521–537. [Радловская, К., 2020. Изменения религиозной идентичности польских татар, *Малые города. Каноническая духовность*. Белосток-Футома-Супрасль: Изд-во Белостокского университета, с. 521–537.] (на польск. яз.)

Tyszkiewicz, J., 1989. *Tatarzy na Litwie i w Polsce: Studia z dziejow XII–XVIII w.* Warszawa, Państw. wydaw. nauk. 339 s. [Тышкевич, Ю., 1989. Татары в Литве и Польше: исследования по истории XII–XVIII вв. Варшава: Государственное научное издательство, 339 с.] (на польск. яз.)

## References

Belyavina, V.N., 2012, Tatars, *Who lives in Belarus*, Belorusskaya Nauka, Minsk, pp. 468–525. (In Russ.)

Kanapatskaya, Z.I., 2004, Festive and ritual culture of the Belarusian Tatars, *Slavic world: past and present. Proceedings of the Republican Scientific Conference*, part 2, Belarusian State Pedagogical University, Minsk, pp. 320–327. (In Russ.) URL: <https://elib.bsu.by/bitstream/<...>80.pdf> (accessed: 14.05.2026).

Kanapatskaya, Z.I., 2005, *Tatars in Belarus and their culture (14<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> Centuries)*. Dissertation abstract ... Candidate of Historical Sciences. Belarusian state pedagogical university named after Maxim Tank. Minsk, 23 p. (In Russ.)

Kanapatskaya, Z.I., 2008, Traditional festivals of the Belarusian Tatars, *Europe: Current problems of ethnoculture. Proceedings of the International Scientific-Theoretical Conference*, Belarusian state pedagogical university named after Maxim Tank, Minsk, pp. 180–183. (In Russ.)

Kvilinkova, E.N., 2020, *Methods and practice of ethnological research: a scientific and methodological handbook*, Print Caro, Chisinau, 224 p. (In Russ.)

Kvilinkova, E.N., 2026a, Features of ethnocultural identity of Belarusian Tatars through the content of the images of “Own” – “Other”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of Belarus. Humanitarian series*, vol. 71, no. 3, pp. 230–241. (In Russ.) <https://doi.org/10.29235/2524-2369-2026-71-3-230-241>

Kvilinkova, E.N., 2026b, Tatars of Belarus: ethnocultural markers and identity, *Journals of the Belarusian State University. History*, no. 1, pp. 16–26. (In Russ.)

Kvilinkova, E.N., 2026c, *Bashkirs in Belarus: ethnocultural identity through the prism of interethnic interaction*, Belorusskaya Nauka, Minsk, 254 p. (In Russ.)

Chervonnaya, S.M., 2017, Fundamentals of the identity of the Lithuanian Tatars: historical foundation and modern perspective, *Historical Ethnology*, vol. 2, no. 1, pp. 28–63. (In Russ.)

Borawski, P., Dubinski, A., 1986, *Polish Tatars: history, rites, legends, traditions*, Iskry, Warsaw, 270 p. (In Polish)

*Socio-cultural activity as a factor strengthening Tatar identity. An attempt at summarizing and outlining prospects. 25 Years of the Summer Academy of Knowledge about the Tatars*, 2023. Ed. A. Konopacki. Polish Historical Society, Warsaw, 280 p. (In Polish)

Kanapatski, I.B., Smolik, A.I., 2000, *History and culture of the Belarusian Tatars*, Tekhnologia, Minsk, 208 p. (In Bel.)

Lyszczarz, M., 2023, The evolution of the religiosity of Polish Tatars against the background of the image of Islam contained in didactic publications issued by the Muslim religious union after 1989, *Socio-cultural activity as a factor strengthening Tatar identity. An attempt at summarizing and outlining prospects. 25 Years of the Summer Academy of Knowledge about the Tatars*, Polish Historical Society, Warsaw, pp. 45–69. (In Polish)

Radłowska, K., 2020, Changes in the religious identity of Polish Tatars, *Small Towns. Canonical Spirituality*, University of Białystok Publ., Białystok-Futoma-Supraśl, pp. 521–537. (In Polish)

Tyshkevich, Yu., 1989, *Tatars in Lithuania and Poland: Studies on the history of the 12<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries*, State Scientific Publ., Warsaw, 339 p. (In Polish)

#### **Заявление о раскрытии информации**

Статья полностью основана на полевом материале автора, что не предполагает использование искусственного интеллекта.

#### **Disclosure statement**

The article is based entirely on the author’s field research, which does not involve the use of artificial intelligence.

#### **Конфликт интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### **Conflict of interests**

The author declares no relevant conflict of interests.

#### **Информация об авторе**

**Елизавета Николаевна Квилинкова**, доктор исторических наук, доцент, Институт искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси, г. Минск, Республика Беларусь; <https://orcid.org/0000-0002-7168-8506>; e-mail: cvilincova@mail.ru

#### **Information about the author**

**Elizaveta N. Kvilinkova**, Dr. Sc. (History), Associate Professor, K. Krapiva Institute of Art History, Ethnography and Folklore National Academy of Sciences of Belarus, Minsk, Republic of Belarus; <https://orcid.org/0000-0002-7168-8506>; e-mail: cvilincova@mail.ru

**Рукопись поступила в редакцию / Received 18.07.2026**

**Одобрена после рецензирования / Approved 02.09.2026**

**Принята к публикации / Accepted 10.09.2026**