Юлия Гусева

«Женщины-муллы»? Роль женщин в практиках мусульманских общин Среднего Поволжья в военный и послевоенный период

В настоящее время исламская умма продолжает решать для себя сложную проблему корректировки социальной роли женщины и степени ее потенциального влияния на духовную жизнь. Сейчас, к примеру, в США и Китае имеются постоянно практикующие женщины-имамы, что получает весьма неоднозначную оценку со стороны улемов и общественных деятелей исламского мира. Тем интереснее выявить и изучить подобный опыт в пределах российского исторического пространства: были ли у нас, в самом центре России — в Поволжье, подобные явления?

Изучение данного вопроса, по нашему мнению, актуализирует исследование следующих научных проблем: 1) вопрос о потенциале реформизма «северного» поволжского ислама; 2) вопрос о специфике и характере передачи культовых навыков, практик в рамках советского общества. Тем уникальнее нам представляется этот опыт, ибо Советский Союз являлся страной «победившего социализма», которой явно было не по пути с религией, а тем более, с модернизированным исламом.

По данным наблюдателей и архивных официальных источников, в ряде селений средневолжских областей в военные и первые послевоенные годы отмечались различные, в том числе, неоднозначные и «сектантские» с точки зрения официального духовенства и государства, явления, ведущую роль в которых играли женщины. Рассмотрим, каковы были формы их участия в религиозных практиках в изучаемый период и попытаемся их систематизировать по принципу: новые — традиционные, сравнив отдельные проявления «женской» активности на различных ис-

торических этапах: во время войны и в 1950-е годы. Подобный анализ дает нам возможность оценить, какие из элементов культовой практики закрепились и стали частью ритуала, а какие в силу различных причин были отвергнуты.

Настоящая статья не претендует на полноту в рассмотрении этого сюжета. Рамки, которые ограничивают работу историка в данной области, являются объективными и, увы, практически непреодолимыми. Речь идет о скудости источников и об объективной невозможности провести социологические исследования среди людей, которые могли бы предоставить подобную информацию.

Духовная жизнь общества в период Великой Отечественной войны по объективным причинам освещена достаточно слабо. Помимо прочих факторов, свое негативное влияние оказывало принципиальное нежелание государства выделять и анализировать религиозную составляющую духовного развития социума. Поэтому в своих рассуждениях нам в большой степени приходится отталкиваться от нарративных источников — материалов прессы, воспоминаний. Источники следующего этапа (конец 1940-х — середина 1950-х годов) более репрезентативны. Ключевыми материалами, дающими представление об общих тенденциях, динамике, в том числе и гендерного порядка, являются отчеты и аналитические сводки областных и республиканских (в случае с ТАССР) Уполномоченных Совета по делам религиозных культов. Однако следует оговориться, что статистические материалы этого ведомства (на разных уровнях) грешат известной неточностью, поэтому они используются нами с определенными оговорками. Владение официальными письменными источниками ни в коем случае не отменяет привлечение данных «устной истории», а также периодики, газет того периода. Тем не менее, источниковая база, которой располагает автор статьи, позволила вынести те или иные суждения, обозначить общие контуры проблемы.

Если говорить об историографии, то мы сталкиваемся с еще большими трудностями, так как на сегодняшний день данная проблематика остается практически не разработанной. Единственное серьезное научное исследование Р. Г. Балтановой[1] в разделах по этому периоду содержит в большей степени социоло-

1. *Балтанова Р. Г.* Мусульманка: история и современность. Казань: Кокпиткомпьютер, 2007.

гические замечания и ремарки общего плана. В своем научном поиске мы могли опираться на отдельные журнальные публикации 2000-х годов, а также на разрозненные детали, приведенные в исследованиях советских исламоведов.

Источники показывают, что в годы войны в отдельных сельских населенных пунктах имели место коллективные моления представительниц слабого пола на кладбищах и в домах под руководством женщин. Подобные факты отмечались в Горьковской[2], Ульяновской областях[3]. Подчеркнем, что данные факты в Поволжье были единичными, но в предшествующие периоды они были вообще невероятны[4]. Объяснение этому явлению вполне очевидно — отсутствие имамов-мужчин, большинство которых пострадало в годы репрессий 1930-х годов и ушло на фронт, при наличии высокой потребности в духовной опоре.

Кроме того, женщины, как правило, преклонного возраста (старше 60 лет) посещали те мечети, которые по каким-либо причинам не были закрыты в годы гонений, число таковых было по понятным причинам весьма незначительным. В годы войны факты посещения мечетей женщинами отмечались в некоторых религиозных объединениях в Татарской АССР, Куйбышевской, Пензенской областях[5]. Материалы устной и письменной истории свидетельствуют, что число прихожанок возрастало в дни крупных религиозных праздников (ураза-байрам, курбан-байрам). К сожалению, численные показатели по вышеуказанным причинам привести невозможно.

Отметим, что допущение женщин в мечеть в дореволюционный и довоенный период рассматривалось как нарушение тра-

2. Источники упоминают о подобных явлениях в селах Краснооктябрьского района Горьковской области (Актуково, Медяна, Овечий Овраг) (ЦАНО) Ф. Р-5899. Оп. 2. Д. 7. Л. 53, 54).

3. О деятельности З. Б. Ахуновой в с. Новые Тимерсяны как представительницы «безмечетного» духовенства (т. е. мулле, ведущем свою деятельность вне мечети) пишет А.В.Кобзев (*Кобзев А. В.* Незарегистрированные группы мусульман Ульяновской области в 40-80-х годах XX века//Российская история. 2011. № 2. С.62).

4. Так, в довоенный период, в 1930-е годы, были отмечены единичные факты появления женщин-имамов в селениях Кавказа, но в Поволжье и Средней Азии аналогичных случаев зафиксировано не было (Религиозное и антирелигиозное движение в СССР и за границей: сб.ст. М.: ОГИЗ, 1933. С.54).

5. *Королева Л. А., Королев А. А.* Российская мусульманка-татарка из советского прошлого, 1940-1980-е гг. (По материалам Среднего Поволжья)//Женщина в российском обществе. 2011. № 2. http://womaninrussia.ru/content/rossiiskaya-musulmanka-tatarka-iz-sovetskogo-proshlogo-1940%E2%80%941980-e-gg-po-materialam-srednego.

диции, привычного уклада религиозной жизни[6]. Только со второй половины 1920-х годов был санкционирован ограниченный (на усмотрение мулл) допуск женщин в мечеть, а также присутствие на некоторых обрядах. Тогда некоторые муллы стали организовывать в мечетях отдельные женские собрания (д. Ермаково Самарской губернии), на которых проводили беседы религиозного характера, агитировали за посещение мечети[7]. Мулла в д. Амерханово (Самарская губерния) давал наставление татаркам, чтобы они купили чаршау (занавеску для отделения женщин от мужчин) и ходили пять раз в мечеть[8]. Отметим, что подобные явления не носили массового характера.

С нашей точки зрения, в сельской среде подобный реформизм имел зачастую внешнюю природу, т. е. был «ответом» на «вызовы» времени, а не результатом внутренней эволюции. В своем роде уступки по «женскому вопросу» со стороны мулл можно интерпретировать как результат идеологической и политической конкуренции с партией и Советами, ориентацией на пример Турции, ставшей на путь создания светского государства и рядом иных причин. Более подготовленной для секуляризации представлялась почва в татарских общинах крупных городов (Москва, Ленинград, Казань)[9].

Другая форма культовой практики, в которой участвовали женщины, была связана с выполнением специфических форм религиозной деятельности. Женщины являлись хранительницами т.н. «святых мест» (авлия[10]). Например, в д. Овечий Овраг (Горьковская область) в дом Садека-абзи приходили паломники из соседних татарских селений. Их встречали женщины, жившие

6. *Фаизов С. Ф.* Движение мусульманок России за права женщин в 1917 г.: страницы истории/Отв. за вып. *Д. В. Мухетдинов*. Нижний Новгород: НИМ «Махинур», 2005. С.50; *Загидулин И. К.* Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири. Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. С. 209; Ислам на Нижегородчине: Энциклопедический словарь/Коллект. автор; сост. и отв. ред. Д. В. Мухетдинов. Нижний Новгород: ИД «Медина», 2007. С. 160–161.
7. ЦА ФСБ. Ф. 2. Оп. 5. Д. 328. Л. 1-4; Ислам и советское государство. Вып.1: (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.)/вступ.ст., сост. и коммент. Д. Ю. Арапова и Г. Г. Косача. М.: Изд. дом Марджани, 2010. С. 47-48.
8. СОГАСПИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 438.
9. *Балтанова Р. Г.* Мусульманка: история и современность. Казань: Кокпиткомпьютер, 2007.
10. *Авлия* (*аулиэ*) — «святые», «возлюбленные Алаха», «приближенные к Алаху», чье почитание выражается в посещении (зийарат) мест, где они погребены (аулиэ кэбэре).

в доме умершего в конце XIX века «святого»[11]. Следует отметить, что подобная практика была характерна и для Средней Азии, где помимо прочего имелись даже специфические «священные» места для женщин[12].

Весьма неоднозначными в оценках современников выглядели отдельные формы ритуальной практики, имевшие место в годы войны. Наблюдатели описывали обряд поклонения в одной из деревень Горьковской области, когда женщины обнаженными выходили в поле и молили Бога и Солнце о том, чтобы их родные вернулись домой живыми[13].

Столь нетрадиционная форма поклонения, по нашему мнению, могла быть связана с комплексом обстоятельств. Во-первых, отсутствие легально действующих мечетей вызывало деформации, отход от привычных канонов проведения культовых действий. Во-вторых, глубинной причиной обращения к нетипичным практикам могли стать историческая традиция длительного совместного проживания татар-мишарей с финно-угорскими и иными тюркскими этносами в пределах данного региона[14], а также удержание (или воскрешение) в массовом или индивидуальном сознании элементов доисламских верований и культовых практик[15]. Все это усугублялось психологической тяжестью переживаемого момента, который толкал представительниц слабого пола на поступки нелогичные и необъяснимые с точки зрения стороннего наблюдателя. Возможно, эти и подобные им явления также могли являться частью «стихийного процесса мусульманского обрядотворчества»[16].

Традиционной и характерной для довоенного и военного периода, оставалась форма домашних индивидуальных бесед, которые вели жены мулл («абыстаи»)[17]. Они устраивали специальные

11. *Феткулин К.Р.* Садек абзи: Очерки истории. Нижний Новгород: ИД «Сельские вести», 2005.
12. Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь/ под ред. С.М. Прозорова. М: «Восточная литература» РАН, 2006. С. 71.
13. *Гусева Ю.Н.* История татарских сельских общин Нижегородской области в XX веке (1901–1985 гг.). С. 147-148.
14. Об этом подробнее см.: *Мухамедова Р.Г.* Татары-мишаре. М.: Наука, 1972. С. 182.
15. Например, еще в 1920-е годы источники фиксировали в некоторых татарских селениях Нижегородской области обряды «вызывания дождя», которые русские чиновники по аналогии с православными именовали «крестными ходами» (ЦАНО. Ф. Р-2626. Оп. 1. Д.63. Л.35).
16. Татары. М.: Наука, 2001. С.373.
17. Этот термин обозначает супругу мусульманского деятеля и/или женщину, читающую Коран и оказывающую помощь в совершении религиозных обрядов.

женские молитвенные собрания, наставляли молодежь, частным образом, в нарушение действовавшего советского законодательства, т. е. фактически рискуя свободой, обучали детей азам религиозной грамоты и арабской графики[18].

Обратимся к материалам послевоенного периода, с тем, чтобы выяснить: какие из культовых новаций, связанных с участием женщин, закрепились, а какие — нет.

Первая форма религиозной активности женщин — участие в молебствиях в роли предстоятелей на молитве — в последующий период не отмечается. По официальным сведениям 1951 года, ни в одной из 49 зарегистрированных мечетей Горьковской, Пензенской, Куйбышевской и Ульяновской областей не было официальных женщин-имамов[19]. При этом семь приходов не имели постоянного служителя культа, т. е. образно говоря, вакантные места существовали[20]. Не значились они и в качестве руководителей незарегистрированных групп — т. н. «нелегалов», «бродячих мулл». Таким образом, первая новация — руководство молебствиями — уходит в небытие.

В послевоенный период как массового явления также не наблюдается женских молений в сельских мечетях. Большинство женщин в возрасте от 14 до 60 лет не посещало сельские мечети в обычные дни, исключение составляли крупные религиозные праздники, на которых (опять же в стороне от мужчин) могли присутствовать девочки младшего возраста и представительницы женского пола старше 60 лет. Например, количество женщин, посетивших сельские мечети Куйбышевской области в день праздника ураза-байрам в 1957 году, исчислялось 488 персонами при общей численности молившихся более 10 000 человек[21]. В областном центре в 1957 году во время празднования курбан-байрама на городском кладбище наблюдатели насчитали только 62 женщины пожилого возраста, которые молились за оградой, не смешиваясь с двухтысячной толпой мужчин[22], а в 1959 году в той же ситуации зафиксировали 53 присутствующих представительниц слабого пола[23].

Подобные явления вполне типичны и для других мусульманских регионов.

18. *Балтанова Р. Г.* Мусульманка. С. 215.
19. Подсчитано нами по: ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 27.
20. Там же.
21. Подсчитано нами по: СОГАСПИ. Ф. 656. Оп. 132. Д. 12.
22. Там же.
23. СОГАСПИ. Ф. 656. Оп. 128. Д. 17. Л. 74.

По нашим подсчетам, основанным на официальной статистике, в 1958 году в Куйбышевской области на праздновании курбан-байрама в мечетях и нелегально собиравшихся группах присутствовало 610 женщин[24]. В Горьковской области эта цифра колебалась в районе 240-300 человек[25].

Но при этом в некоторых селениях (как правило, густонаселенных) имелся определенный процент женщин, заявленных в официальных бумагах как постоянно посещавшие мечеть. Подобная ситуация отмечалась властями, к примеру, в шести из 20 зарегистрированных объединений Куйбышевской области[26]. К примеру, в с. Камышла (районный центр) из 1538 членов общины 812 составляли женщины[27]. С нашей точки зрения, включение их в списки верующих могло быть продиктовано не только реальными фактами (хотя прецеденты активного посещения мечети, как мы уже упоминали, имели место), но и требованиями законодательства. При регистрации религиозных обществ чиновники обращали внимание, в том числе, на количественные показатели, и включение женщин в члены общины (при декларируемом равенстве полов) позволяло нагляднее показать ее жизнеспособность.

Таким образом, следует отметить, что в целом на Средней Волге была сохранена традиция раздельного проведения молебствий. Участие женщин в публичных обрядах (коллективные пятничные молебствия в мечети, на кладбище) было строго ограничено возрастными показателями и в целом не приветствовалось.

Третья форма деятельности также нашла свое продолжение. В немногочисленных уцелевших авлия (в селениях — Овечий Овраг, Старые Мочалеи, Семеновка Горьковской области[28], д. Благодаровка, с. Алькино Куйбышевской области[29]) нередко именно женщины занимались организацией паломничеств и поддержа-

24. СОГАСПИ. Ф. 656. Оп. 123. Д. 40. Л. 80-147.

25. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 770. Л. 6-9.

26. Там же. Оп. 123. Д. 40. Л. 80-147.

27. Там же. Л. 80-145.

28. Ислам на Нижегородчине: энциклопедический словарь. С. 9.

29. В 1950-е годы это село являлось центром поддержания суфийской традиции в средневолжском регионе (*Галяутдинов И. М.* Свет истины: история мусульманских общин Самарской области в документах, иллюстрациях, воспоминаниях. Самара: Офорт, 2009. С. 126-129; *Минуллин И.* Суфизм в советском Татарстане: к постановке проблемы/И. Минуллин, А. Минвалеев//Эхо веков = Гасырлараваз. 2007. № 1. С. 129-130).

нием «святых мест» (могил шейхов, «священных родников») в надлежащем виде.

По воспоминаниям современников, после смерти муллы Овечьего Оврага Алима Сабировича Сабирова (1879–1957), потомка «святого» Садека-абзи Юнусова, «его дело продолжала супруга Айся абыстай Сабирова»[30]. В последующий период проживавшие в доме Садека-абзи «святые сестры» — дальние родственницы, смотрительницы — Сара-апа и Муршидя-апа Арифуллины принимали паломников из Москвы, Горького, Иваново и других областей с целью «спасения от грехов». Они содержали в порядке могилу и дом «святого Садека», поддерживая порядок и оказывая помощь паломникам[31]. Вот как об этом вспоминают современники:

> Садек-абзи завещал через него обращаться с просьбами к Аллаху. Ему приписывают слова: «Даже если ничего не останется (ни дома, ни вещей), а только земля, на которой жил, я буду помогать людям». Сестры Арифуллины имели физические недостатки (одна был глухой, другая не имела одной ноги), но при этом отличались кристальной честностью, порядочностью и душевной чуткостью. Они очень внимательно выслушивали людей, давая мудрые советы, привечали паломников и были бескорыстны в своем служении. Добрая память о них жива[32].

В с. Алькино (Куйбышевская область) в 1950-е годы действовал «святой ключ», за которым совместно с мужчинами ухаживали и женщины. За водой, которая считалась «не хуже, чем из мекканского источника Зем-Зема», приходили верующие из близлежащих селений[33]. Возможно, что в аналогичных случаях со «святыми местами», о которых упоминали чиновники в ТАССР, Ульяновской области, существовал и «женский след»[34].

30. *Феткулин К. Р.* Садек абзи. С. 61.

31. *Гусева Ю. Н.* История татарских сельских общин Нижегородской области в XX веке (1901—1985 гг.). С. 206.

32. Информатор — Сания Абдулбяровна Абдулина, 1930 г.р., с. Овечий Овраг Краснооктябрьского района Нижегородской области.

33. СОГАСПИ. Оп. 132. Д. 12. Л. 179-182.

34. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 1874. Л. 23; *Ибрагимов Р.* Неофициальные религиозные объединения мусульман Татарстана в 1940-1960-е гг.//Ислам в советском и постсоветском пространстве: история и методологические аспекты исследования: Материалы Всероссийской конференции «Ислам в советском и постсоветском

Осторожно можно говорить о наличии связи между суфийскими практиками и привлечением женщин к культовым практикам. Еще в 1920-1930-е годы власти с негодованием отмечали факты собраний, организовывавшихся не только муллами, но и ишанами[35] среди женщин. В 1950-е годы именно в тех селениях, где была сильна суфийская традиция, отмечался высокий процент женщин, которые посещали мечеть, но возраст их по-прежнему был ограничен (старше 60 лет). Подобные неутешительные для властей факты были приведены в отношении населения поволжского суфийского центра, деревни Благодаровка (Хусаиново) Челновершинского района Куйбышевской области. Как отмечал чиновник, в «приходе местной мечети увеличилось количество женщин, так как ишаны указывают на их равенство с мужчиной, но ограничен их возраст»[36].

Жены ишана д. Благодаровка, Валиахмета Сабирова, в 1952 году путешествовали в Татарскую АССР, где им оказывали всяческие почести. Они пользовались непререкаемым авторитетом и поддержкой односельчан. Именно их поддержкой должен был заручиться продолжатель дела Сабирова, ишан Габдулбари Мулюков[37].

Последняя, четвертая, форма религиозной активности женщин также остается неизменной. По официальным данным 1951–1957 годов, представительницы женского пола составляли половину от общего числа лиц, соблюдавших *уразу* (пост) (например, 4.456 из 8.913 в Куйбышевской области)[38]. В 1950-е годы фиксируется стабильно высокий процент женщин, соблюдавших пост и привлекавших к этому своих детей. В 1957 году по самым приблизительным подсчетам уразу в Куйбышеве соблюдало 2500 татар, из них 1500 были представительницы слабого пола[39]. Во второй половине 1950-х годов в с. Ново-Мансуркино (Куйбышевская область) держали уразу 450 мужчин, 700 женщин, 180 представителей молодежи и 250 школьников; в Алькино постились 47 муж-

пространстве: формы выживания и бытования», Казань, 2003 /сост. и ред. Р.М. Мухаметшин. Казань, 2004. С. 168.

35. *Ишан* — принятое в Волго-Уральском регионе и Средней Азии обозначение суфийского шейха.

36. СОГАСПИ. Ф. 656. Оп. 123. Д. 40. Л. 192-199.

37. Под белой чалмой//«Волжская коммуна». 1959. 18 декабря.

38. Подсчитано нами по: СОГАСПИ. Ф.656. Оп.123. Д.40. Л. 22.

39. СОГАСПИ. Ф. 656. Оп. 132. Д. 12. Л. 83.

чин и 538 женщин. В 1958 году в том же Новом Мансуркино был отмечен стабильный рост постящихся, причем к нему привлекались девочки в возрасте от 8 до 14 лет[40]. В целом необходимо отметить, что на всем протяжении данного периода уровень женской религиозности оценивался как стабильно высокий[41].

Кроме вышеперечисленного, сохранялись такие традиционные элементы исламской культуры, как *калым* (выкуп за невесту), *никах* (мусульманский обряд бракосочетания). Даже в середине 1950-х гг. в казахских селениях Куйбышевской области (аул Сталинский Дром) отмечались факты кражи невест в том случае, когда молодой человек не имел материальной возможности выплатить калым. «Факты хищения девушек имеются в Куйбышевском (сельском) районе в колхозе „Сталинский Дром" Богдановского с/совета на украденной девушке женился колхозник Идрясов Махмут»[42].

Во многих населенных пунктах сохранялись такие «старые традиции»: женщины и девушки-татарки при встрече с противоположным полом в лучшем случае проходили мимо мужчины и отворачивались, а в отдельных случаях женщины закрывали свое лицо. Имелась информация о том, что верующие родители запрещали своим детям посещать клуб по религиозным убеждениям[43]. Родители внушали своим девочкам-ученицам, чтобы при выходе к доске они стояли в пол-оборота к мужчине-учителю. Подобные явления фиксировались в селах: Денискино, Карабикулово Шенталинского района, Муратша Алексеевского района, Ново-Фейзуллово Кутузовского района и в некоторых селах Камышлинского района Куйбышевской области[44].

Анализируя гендерные особенности исламских культовых практик военного и послевоенного периода, можно заключить, что в данный период модернизационные процессы ограниченно затрагивали их религиозную жизнь. Редкие случаи активизации женского начала (исполнение функций мулл), имевшие место в военный период, не закрепляются в дальнейшем, так как не были результатом внутренней эволюции, в большей степени были лишь «ответом» на государственную политику в духе

40. Там же. Оп. 123. Д. 40. Л. 22,93.

41. *Балтанова Р.Г.* Мусульманка. С. 213.

42. СОГАСПИ. Ф.656. Оп.123. Д.40. Л. 55, 56, 179-182.

43. СОГАСПИ. Ф. 656. Оп. 123. Д. 40. Л. 127; Оп. 132. Д. 12. Л. 114.

44. Там же.

эмансипации, результатом социально-экономических, демографических обстоятельств. Как справедливо отметил в своей статье «Первоначальный ислам и женщина» академик В. В. Бартольд, «по-видимому, прочного улучшения положения женщины можно ожидать не от реформ на почве ислама, но от прогресса форм общественной и культурной жизни»[45].

К концу 1950-х гг. в связи с усилением антирелигиозной составляющей государственных мероприятий, изменением демографических показателей произойдет обратный процесс. Женщины-имамы в данных областях в этот период уже не встречались, но при этом женщины в различных формах упрочили свое место в мире т. н. «неофициального» ислама. В целом, несмотря на провозглашенную государством политику равноправия, российская традиция отношения к женщине весьма патриархальна и средневолжские татары-мусульмане в данный исторический период ее всецело разделяли. А в мусульманской среде она была еще более усилена, так как в традиционном представлении последователей ислама в Поволжье сфера социальной активности женщины должна быть ограничена.

Современная российской исламская элита придерживается этих представлений, ограничивая социальную активность женщины нравственными нормами и ответственностью женщин за выполнение материнских и супружеских обязанностей: «Мусульманка имеет право учиться и работать, заниматься общественной деятельностью и выражать свою гражданскую позицию. Однако главной обязанностью женщины всегда остается забота о семье и воспитании детей»[46].

Библиография

Архивные материалы

Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ).

Ф. 6991 (Совет по делам религий при СМ СССР).

Самарский государственный архив социально-политической истории (СОГАСПИ).

Ф.1 (Самарский губернский комитет ВКП(б)).

Центральный архив Нижегородской области (ЦАНО).

45. *Бартольд В. В.* Сочинения. T.VI. М.: Наука, 1966. С. 650.

46. Исламоведение: Пособие для преподавателя/Э.Р.Кулиев, М.Ф.Муртазин, Р.М.Мухаметшин и др.; под общ.ред. М. Ф. Муртазина. М.: Изд-во Моск. исламского ун-та, 2008. С. 234-235.

Ф. Р-2626 (Нижегородский (Горьковский) краевой Совет рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов и его исполнительный комитет).

Ф. Р-5899 (Уполномоченный Совета по делам религий при Совете министров СССР по Горьковской области).

Центральный архив ФСБ РФ (ЦА ФСБ).

Ф. 2 (фонд не имеет названия).

Литература

Балтанова Р. Г. Мусульманка: история и современность. Казань: Кокпиткомпьютер, 2007.

Бартольд В. В. Сочинения. T.VI. М.: Наука, 1966.

Галяутдинов И. М. Свет истины: история мусульманских общин Самарской области в документах, иллюстрациях, воспоминаниях. Самара: Офорт, 2009.

Гусева Ю. Н. Ислам в Самарской области. М.: Логос, 2007.

Гусева Ю. Н. История татарских сельских общин Нижегородской области в XX веке (1901—1985 гг.). Нижний Новгород: Изд-во ННГУ, 2003.

Загидуллин И. К. Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири. Казань: Татар. кн. изд-во, 2007.

Ибрагимов Р. Неофициальные религиозные объединения мусульман Татарстана в 1940-1960-е гг.//Ислам в советском и постсоветском пространстве: история и методологические аспекты исследования: Материалы Всероссийской конференции «Ислам в советском и постсоветском пространстве: формы выживания и бытования», Казань, 2003 /сост. и ред. Р.М.Мухаметшин. Казань, 2004. С. 164-174.

Ислам и советское государство. Вып.1: (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.)/вступ.ст., сост. и коммент. Д. Ю. Арапова и Г. Г. Косача. М.: Изд.дом Марджани, 2010.

Ислам на Нижегородчине: Энциклопедический словарь /Коллект.автор; сост. и отв. ред. Д. В. Мухетдинов. Нижний Новгород: ИД «Медина», 2007.

Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь/под ред. С. М. Прозорова. М: «Восточная литература» РАН, 2006.

Исламоведение: Пособие для преподавателя/Э.Р.Кулиев, М.Ф.Муртазин, Р. М. Мухаметшин и др.; под общ.ред. М. Ф. Муртазина. М.: Изд-во Моск. исламского ун-та, 2008.

Кобзев А. В. Незарегистрированные группы мусульман Ульяновской области в 40–80-х годах XX века//Российская история. 2011. № 2. С. 59-68.

Королева Л. А., Королев А. А. Российская мусульманка-татарка из советского прошлого, 1940-1980-е гг. (По материалам Среднего Поволжья)//Женщина в российском обществе. 2011. №2 http://womaninrussia.ru/content/rossiiskaya-musulmanka-tatarka-iz-sovetskogo-proshlogo-1940% E2%80%941980-e-gg-po-materialam-srednego).

Минуллин И. Суфизм в советском Татарстане: к постановке проблемы/И. Миннуллин, А. Минвалеев//Эхо веков = Гасырлараваз. 2007. № 1. С. 143-150.

Мухамедова Р. Г. Татары-мишаре. М.: Наука, 1972.

Под белой чалмой//«Волжская коммуна». 1959. 18 декабря.

Религиозное и антирелигиозное движение в СССР и за границей: сб.ст. М.:ОГИЗ, 1933.

Татары. М.: Наука, 2001.

Фаизов С.Ф. Движение мусульманок России за права женщин в 1917 г.: страницы истории/ Отв. за вып. Д.В.Мухетдинов. Нижний Новгород: НИМ «Махинур», 2005.

Феткуллин К.Р. Садек абзи: Очерки истории. Нижний Новгород: ИД «Сельские вести», 2005.