Суфизм в советском Татарстане: к постановке проблемы

В современной исторической и религиоведческой литературе принято считать, что закат татарской суфийской традиции произошел в начале XX в. Революция 1917 г., Гражданская война, политические репрессии 1920-1930-х гг. стали тяжелым испытанием для сельских и городских общин, связанных с личностями суфийских шейхов, ишанов.

Сегодня мы имеем возможность использовать новые источники и новые методы их обработки. Данное исследование является одной из попыток изучения истории суфийских общин в советском Татарстане.

В советский период в партийно-государственных органах, антирелигиозной литературе и публицистике ишаны рассматривались как наиболее антисоветская часть мусульманского духовенства. Источники государственного происхождения выделяют ишанов в отдельную группу, рассматривая ишанизм как проявление особого религиозного фанатизма. Однако, с другой стороны, в действиях советских властей не прослеживается тенденция обособленного отношения к ишанам, отличного от общей тактики антирелигиозной борьбы. Анализ источников не позволяет также рассматривать деятельность ишанов в отрыве от деятельности общей массы мусульманского духовенства. Активность ишанов в целом совпадает с периодами усиления мусульманского религиозного движения.

Впервые упоминание об ишанизме как некоем течении внутри религиозного движения появляется в сводках Татарского отдела ОГПУ летом 1924 г. Этот период в государственно-исламских отношениях характеризуется постепенным переходом от политики «заигрывания» к политике подавления ислама внутри России.

Еще с осени 1922 г. в сводках Татотдела ОГПУ отмечается активизация мусульманского духовенства. Основным ее проявлением стало стремление имамов вернуть утраченные позиции в области образования. Позиции духовенства особенно усилились после легализации мусульманских школ в 1923 г. Стремительный рост количества этих школ в последующие два года, съезды мусульманского духовенства и слабая постановка антирелигиозной пропаганды среди мусульман были основными темами сводок Татотдела ОГПУ и отчетов Татарского обкома партии по религиозному движению. Так, в одной из информационных сводок Татотдела ОГПУ за август 1924 г. особо отмечается, что «ишанисты» в ряде кантонов ведут «злостную агитацию» за религиозные школы, «противящихся они заклинают, предсказывая великие бедствия». Указывается, что запуганное население находится под влиянием ишанизма. Там же отмечены регионы наибольшего проявления ишанизма — Буинский и Мамадышский кантоны[1].

Однако вплоть до 1926 г. государственные и партийные органы занимали выжидательную позицию по отношению к религиозной проблеме. Тогда со стороны местной власти не было предпринято практически ни одной инициативы по ужесточению религиозной политики.

Духовенство в это время могло почти беспрепятственно вести свою работу, что подтверждается фактами организации региональных и всероссийских

съездов, открытия религиозных школ и другими данными. Со стороны власти шло изучение идеологического противника — духовенства, вырабатывались концепции по противодействию и борьбе с ним. Понятие «мусульманское религиозное движение» постепенно входит в государственные и партийные документы, а само мусульманское духовенство становится объектом антирелигиозной пропаганды.

Подводя итоги своей работы за 1922-1925 гг., Татарский обком партии в отчете о политическом положении республики высказал мнение, что движение мусульманского духовенства заслуживает того, «чтобы им ЦК специально занимался»[2]. Отдельный раздел отчета был посвящен этому явлению, где снова выделялась деятельность ишанов как наиболее яркое проявление религиозности.

В отчете был приведен доклад известного публициста Ф. Сайфи, выезжавшего в Мамадышский кантон. В нем выделялись Сабинская волость как наиболее религиозный регион и знаменитое своим медресе и распространением ишанства село Бегеней (ныне Сабинский район), куда съезжались мюриды со всех концов России. Примечательным является данное Сайфи определение ишанства, характерное в целом для советской идеологии: «Это духовное учение против всякого новшества, против светского знания, против освобождения женщины»[3].

В то же время признание факта опасности «исламского фактора» не означало откровенного противодействия религиозным организациям. До середины 1920-х гг. антирелигиозная политика сосредоточивалась, прежде всего, в идеологической сфере. С 1926 г. начинается планомерное и последовательное наступление государства на позиции религии в обществе.

В отчетах Татотдела ОГПУ перед Восточным отделом ОГПУ в Москве признавался факт роста религиозного движения и слабость советских организаций. Местный отдел ОГПУ на основании секретного циркуляра 1926 г. начал сбор информации о наиболее активных участниках религиозного движения — мусульманском духовенстве[4]. ОГПУ была собрана информация практически обо всех имамах и муэдзинах Татарстана, статистические данные о которых были представлены в сводной таблице о количестве мусульманских институтов в ТАССР на 1927 г.[5] Таким образом, создавалась обширная база данных для последующих репрессий.

В этой связи особый интерес представляют отложившиеся в фондах архива УФСБ РФ по РТ «Сведения об ишанах, проживающих в ТАССР на 1 октября 1927 г.», включающие и некоторые биографические данные[6]. Для органов ОГПУ наиболее важной была информация об отношении ишанов к советской власти, их реакционности и авторитетности, которая впоследствии могла послужить мотивом для обвинения духовенства в контрреволюционности.

Для исторического исследования данный источник важен, прежде всего, с точки зрения выявления имен ишанов, мест их проживания, что позволяет локализовать суфийские общины и их лидеров на территории Татарстана. Анализ этого документа позволил установить, что в каждом кантоне был как минимум один ишан, а наибольшее количество ишанов проживало в Буинском и Мензелинском кантонах (по шесть).

Аналогичную картину дает и секретный доклад Татотдела ОГПУ «Мусульманское религиозное движение» за 1929 г.[7] В нем анализируется усилившаяся активность мусульманского духовенства, излагается деятельность мусульманских служителей в Татарстане в этот период. Акцент был сделан на изменении форм их работы в условиях новой социально-экономической и политической ситуации.

Необходимо отметить, что к 1929 г. государственные и партийные органы, общественные организации перешли к политике ликвидации религии не только пропагандистскими, но и насильственными методами. Духовенство, приравненное к кулакам, должно было быть окончательно уничтожено в ходе обострившейся классовой борьбы. В этих условиях доклад имел прямое назначение — показать реакционную сущность и враждебность мусульманского духовенства по отношению к начавшейся коллективизации. Ишаны здесь определяются как «черное духо-

венство», которое «продолжает укреплять религиозность в массе общеизвестными методами фанатизма».

Доклад стал, по сути, руководством для развертывания репрессий. В нем было приведено несколько примеров деятельности известных ишанов. Так, ишан Баширов из с. Нового Ибрайкина Чистопольского кантона (ныне Аксубаевский район) каждую неделю проводил беседы с мюридами, где затрагивал и политические темы. Ишан Биккулов из с. Старая Задоровка Буинского кантона (ныне Дрожжановский район) по четвергам созывал мулл и своих мюридов для богослужения. Ишан Гали Тагиров (Биктагиров) из Казани оказывал сильное влияние на крестьян Мендельской волости Арского кантона, где имел около 400 мюридов.

Примечательно, что все эти ишаны вскоре будут осуждены за контрреволюционную деятельность. Гали Биктагирова арестуют в 1932 г. (приговор — три года ссылки); Ахмет-Сафу Биккулова арестуют в 1930 г. (высшая мера наказания); Мухаммеда Баширова арестуют в 1929 г. (пять лет лишения свободы в исправительно-трудовом лагере).

Однако, несмотря на выделение ишанизма как некоего фанатичного проявления религиозности в мусульманском движении вообще, не удалось установить специфику действий местных властей в отношении ишанов, отличных от общей концепции антирелигиозной борьбы. Анализ материала показывает, что в Татарстане ишаны за их религиозные убеждения, приверженность к суфизму целенаправленно не преследовались. Вообще в конце 1920 — начале 1930-х гг. карательная политика Советской власти была направлена уже не столько против духовенства, как источника религиозной активности населения, сколько против его представителей, как руководителей антиколхозного движения. Практически все осужденные в 1929-1932 гг. религиозные деятели обвинялись в противодействии колхозной и другим хозяйственным кампаниям и организации с этой целью кулацких группировок. Религиозная деятельность была фактически приравнена к антиколхозной, особенно в тех случаях, когда не имелось достаточных фактов участия духовенства в сопротивлении организации колхозов.

Так, одно из немногих «ишанских» дел было выстроено вокруг фигуры упомянутого ишана из с. Старая Задоровка Ахмет-Сафы Биккулова (1930 г.). Судя по обвинительному заключению, ишан был известен не только в Буинском кантоне, где он имел много мюридов (особенно в Дрожжановской и Городищенской волостях), но и за пределами Татарстана. Ему инкриминировалась организация на дому собраний, на которых обсуждались и политические вопросы, а также давались установки для отдельных деревенских группировок. Противодействие коллективизации — основное обвинение в отношении арестованных лиц — жителей нескольких сел, где колхозное строительство обернулось провалом. Нежелание населения вступать в колхоз и выступления на почве этого преподносились как результат умелой агитации кулаков и мулл[8].

Это дело стало предвестником начала крупной кампании против духовенства. В одном из секретных циркуляров (№ 4351/с от 25 января 1930 г.) Татотдел ОГПУ указал, что при проведении изъятия контрреволюционного элемента на селе, особенно в 1928-1929-х гг., было репрессировано значительное количество православных и мусульманских духовных лиц, но без какой-либо системности. Там же предлагалось обратить серьезное внимание на ишанское движение. Циркуляр не определял особые методы борьбы с ишанами, а лишь констатировал ее необходимость. В частности, предлагалось натравливать официальных мулл на ишанов на почве их идеологических разногласий и содействовать разложению рядов мюридов. «Разоблачение среди крестьянской массы безобразных явлений со стороны ишанов, в каждом отдельном случае, путем распространения слухов, использования печати с целью подготовки общественного мнения — должно быть основным моментом в нашей работе по ишанизму. Всеми этими мерами мы должны добиваться разложения рядов мюридов и отрыва их от ишанов»[9].

Ишаны, приравненные к сектантам, проходили как «махровый кулацко-белогвардейский элемент» и в других приказах ОГПУ. В результате

массовых репрессий конца 1920 — начала 1930-х гг. было физически уничтожено или нейтрализовано немало мусульманских духовных лиц. В «Книге памяти жертв политических репрессий» также можно обнаружить многочисленные свидетельства о людях, которые проходили по политическим делам как «ишаны» или «мюриды».

Вместе с репрессиями активно применялись и методы антирелигиозной пропаганды в печати. Так, в 1929 г. в Москве в издательстве «Безбожник» вышла книга Н. Маторина «Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь». Сам автор назвал книгу предварительной исследовательской работой, чтобы наметить вехи антирелигиозной пропаганды. Здесь ишаны определяются как представители мусульманского «язычества»[10].

Видимо, под влиянием указанного циркуляра ОГПУ в 1932 г. был издан в виде брошюры доклад Г. Касымова «Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции». Автор считал, что реконструктивный период вызвал оживление ишанизма: «Более модной, более подходящей формой борьбы становится в этот период не реформизм, а ишанизм. Именно он, как более отсталое, тупое и грубое орудие борьбы, вполне соответствует кулацкому топору и кистеню»[11].

Заслуживающим внимания из серии антирелигиозной литературы по данной проблеме можно назвать лишь труд З. Музаффари «Ишаннар-дәрвишләр»[12]. Несмотря на свою антиишанскую направленность, исследование остается важным источником для изучения проблемы суфизма в советский период.

Музаффари разделяет ишанов на несколько групп. К примеру, к группе «Кемешханави», названной по имени стамбульского шейха тариката Накшбанди Ахмеда Зияуддина Гюмюшаневи — учителя Зайнуллы Расулева, он относит таких известных учеников последнего, как Габдрахмана Расулева, Галимджана Баруди, Сабиржан-ишана из Уфы. Последователи этой группы в советском Татарстане автором не отмечены, но упоминаются в материалах уполномоченных по делам религиозных культов ТАССР в 1950-е гг., а также в устных источниках.

Группа «Накшбанди» была представлена в Татарстане большим количеством ишанов. Из своих современников Музаффари указывает на Гали-ишана из Казани, ишана из Бегеней и др. Однако исследователь не выделяет какой-то определенный суфийский центр в республике.

1930-е гг. не принесли оживления деятельности мусульманского духовенства. Наоборот, утратив значительную часть своего состава в ходе репрессий и оставления религиозных должностей, муллы уже не представляли собой организованную силу, способную проводить большие кампании по примеру прежних лет. Репрессии 1930-х гг. сыграли решающую роль в уничтожении духовенства и религиозных организаций.

Практически ни в одном источнике 1930-х гг. «ишанский» вопрос не поднимается. Лишь в 1939 г. в докладной записке инструктора Союза безбожников по Сабинскому району снова отмечается бегенейский ишан: «Якын тирә муллалары гына түгел, хәтта Себер һәм Урта Азия муллалары да Бигәнәйгә килеп ишаннан сабак* алып китәлер»[13] («Не только муллы соседних местностей, но даже из Сибири и Средней Азии, получали уроки у ишана из Бегеней»). Такой же информационный вакуум в изучении суфизма характерен и для первых послевоенных лет.

Однако можно предположить, что суфийская традиция в Татарстане не угасла. В послевоенный период в Татарстане появились новые религиозные центры, связанные с суфийскими общинами. Самыми известными становятся две суфийские группы — Кизляуское братство («Кизляу тарикы»), связанное с династией накшбандийских ишанов из села Кизляу (село Курманаево Нурлатского района РТ), и братство Зайнуллы Расулева.

Накшбандийское братство из Кизляу всегда являлось одной из влиятельных суфийских групп Поволжья. В период наивысшего расцвета этого тариката (XVIII — конец XIX в.) в сфере его

* Сабак — особое задание, которое дает учитель (шейх) своему ученик (мюриду) для ежедневного исполнения. Как правило, сабак включает в себя различные религиозные формулы (зикр, суры Корана).

влияния находились многие татарские села Татарстана (на современной карте это Нурлатский, Спасский, Аксубаевский, Чистопольский районы), Чувашии, Мордовии, Самарской, Ульяновской, Нижегородской, Пензенской областей. Кизляуское медресе стало ведущим и авторитетным центром традиционного мусульманского образования. Жесткое следование традиции мусульманского богословия не могло не привести к конфликту с представителями джадидизма. Первый удар по Кизляускому братству был нанесен в 1918 г., когда медресе было закрыто. Словно предчувствуя, что в дальнейшем верующих ждут еще большие испытания, имам-хатыб медресе и мударис 1 прихода Хасан Губайдуллин, являвшийся одновременно и главой Кизляуского братства, своих лучших учеников разослал по различным удаленным деревням, а сам вместе с некоторыми учениками, в числе которых был Ахметзаки Сафиуллин, уехал в Самарканд. Последний в будущем станет одним из самых известных послевоенных имамов казанской мечети «Марджани». Репрессии 1920-1930-х гг. подорвали суфийскую общину: в селе не осталось ни одного имама, а большинство выпускников кизляуского медресе покинуло аул.

В самый разгар репрессий, в 1937 г., жители небольшой деревни Благодаровка (тат. Хусаиново, Янавыл) Челно-Вершинского района Самарской области пригласили к себе одного из немногих оставшихся в регионе выпускников кизляуского медресе — Коран-хафиза Валиахмет-хазрата, также выходца из Самарской области. Согласно информации братьев Саматовых — Габдульхака и Кензульгулума — он получил разрешение на обучение мюридов у Хасана Губайдуллина[14]. Благодаря активной деятельности и лидерским качествам нового ишана, эта деревня на границе с Татарстаном стала центром притяжения для верующих Самарской, Ульяновской областей и юго-западных районов Татарстана.

По словам имама Благодаровки Гарифуллы-хазрата, здесь каждую неделю вечером в четверг в местной мечети ишаны проводили обряд «зикра» — хатм, в котором участвовали как мужчины, так и женщины. «На собрание ехали из разных уголков Татарии — из Елхового, Старого Альметьева, Курманаева, Каменки, Старого Ибрайкина и даже из Ташкента. Порой глянешь и видишь, что сюда из Татарии движется целая вереница подвод. Всего на хатм собиралось до 20-30 человек»[15].

Однако Курманаево по-прежнему сохранило славу суфийского центра. Первые после конца 1930-х гг. упоминания в письменных источниках об ишанах появляются в 1950 г. и именно в связи с этим селом. В одном из отчетов Уполномоченного Совета по делам религий по ТАССР о религиозных объединениях за 1950 г. отмечается, что в Курманаево из разных районов Татарстана (Челны, Чистополь, Казань) и других областей (Ижевск) приезжали бывшие мюриды и муллы для посещения могил курманаевских ишанов, а незарегистрированный мулла мечети Нурижан Исмагилов (с 1947 г.) способствовал этому[16].

Несмотря на то что в Курманаеве уже не было суфийского лидера, два религиозных центра — Курманаево и Благодаровка существовали как единое целое, как некое Курманаевское братство. Например, в 1951 г. уполномоченный отмечает, что верующие из с. Старые Киязлы Аксубаевского района находились под влиянием курманаевского ишана. Старики-мюриды постоянно посещали Валиахмет-ишана[17].

Курманаевские мюриды обнаружились и после смерти Валиахмет-ишана в 1952 г. Его похороны стали значимым событием для мусульман и не остались не замеченными со стороны государственных органов. Так, в отчетах уполномоченного отмечается, что из многих сел Татарстана в Благодаровку на похороны выезжали верующие, например, из с. Старые Киязлы — 5-6 человек, с. Нового Узеева — 4-5 человек и др.[18]

После долгих уговоров дело Валиахмет-ишана продолжил другой воспитанник Хасана Губайдуллина — мулла Габдульбари Мулюков из с. Лашманка Черемшанского района (верующие этого села в официальном делопроизводстве также называются мюридами). В том же году уполномоченный свидетельствует, что «мюриды из сел Курманаева, Кривого Озера, Старые Киязлы, Нового Узеева посещают Мулюкова

Бари в Благодаровке»[19]. Характерно, что в этих четырех селах, где по официальным источникам большинство верующих — мюриды, имелись зарегистрированные мусульманские общины с мечетью.

В целом в 1950-е гг. ишанизм в форме принадлежности к Курманаевскому братству стал объектом внимания со стороны государства. Хотя его позиция в данном вопросе не четкая: отдельно ишанизм в постановлениях не упоминается, и не выявлены какие-либо преследования мюридов. Например, как мюриды проходят в источниках муллы Шафигулла Мударисов из с. Старые Киязлы и Шакирзян Ахметвалеев из с. Нового Узеева[20]. Однако они были зарегистрированы (официально признаны государством) в этих общинах. Также в данных на официального муллу с. Курманаева (с 1953 г.) Насибуллу Махмутова значилось, что он окончил курманаевское медресе и является мюридом[21].

Даже некоторые представители высшего мусульманского духовенства, по отдельным данным, принадлежали к суфизму. Так, имам мечети «Марджани» (с 1941 г.) мухтасиб по ТАССР Киям Кадыров отмечен как ишан в списке ОГПУ еще 1927 г. Имам казанской мечети Исмагил Муштариев (с 1952 г.) ни в одном письменном источнике как ишан не упоминается, однако о его принадлежности к Кизляускому братству можно судить на основе данных устных источников[22] и того, что он до 1947 г. был муллой в с. Курманаеве.

С другой стороны, ишанизм стал препятствием для регистрации других мулл. Когда в 1951 г. мулла с. Курманаева Исмагилов уехал в с. Кривое Озеро, община просила зарегистрировать бывшего муллу с. Фомкина Октябрьского района Габдулгазиза Мифтахутдинова, который получил свидетельство ЦДУМ с назначением в с. Курманаево после того, как в с. Фомкине сгорела мечеть. Однако уполномоченный воздержался от его регистрации, «ввиду того что Мифтахутдинов, будучи муллой Фомкинской мусульманской общины, в практической деятельности поддерживал ишанизм»[23]. По данным уполномоченного, Мифтахутдинов, будучи не зарегистрированным в с. Курманаеве, каждый четверг проводил с мюридами хатм[24]. По тем же мотивам не зарегистрировали в с. Кривом Озере Исмагилова[25], а также муллу с. Ургагары Чистопольского района Бикмуллу Гилязутдинова[26].

После смерти Габдульбари Мулюкова в 1958 г. «приведением к покаянию»* занимался уроженец с. Сычкан (Сучкан) Ульяновской области Ибрахим-хазрат. Но и он вскоре был вынужден покинуть Благодаровку. Формальным поводом к этому стала публикация в местной прессе, где он обвинялся «в распространении ишанизма»**.

С уходом последнего харизматического лидера эта маленькая деревня потеряла свою прежнюю притягательность. К концу 1950-х гг. уже не осталось ранее известных ишанов в деревнях Татарстана. Тогда же в письменных источниках практически перестали упоминаться ишаны и их мюриды.

Несмотря на угасание суфийского центра в Благодаровке, целая плеяда представителей Кизляуского тариката обосновалась в Казани и вела проповедь в единственной тогда мечети «Марджани». Уже упоминавшийся Киям Кадыров в сохранившейся силсиле*** Кизляуского братства обозначен как Кыямеддин Нурлатый. Среди людей, получивших иджаза****, Кензульгулум Саматов называет имамов мечети «Марджани» — Исмагила Муштариева (1888-1962) и Ахметзаки Сафиуллина. Очень близко с последними шейхами «Кизляу тарикы» был знаком казый Татарстана Габдульхак Саматов.

Второй путь — «Чистай тарикы» получил свое название от известного имама и накшбандийского шейха Чистополя Мухаммадзакира Камалова аль-Чистави (ум. в 1893 г.). По словам Кензульгулума Саматова, само понятие «чистопольский путь» характеризуется, с одной стороны, отличием в суфийской обрядности («чистопольцы» практико-

* «Тәүбәгә утырту» — так называли обряд инициации татарские накшбанди.

** В 1970-1980-х гг. в селе обучение престарелых мюридов продолжил Шакирджан-хазрат.

*** Силсила — документ или предание, указывающее на духовную преемственность шейха с предшествующими учителями суфийской школы (тариката), который он представляет.

**** Иджаза — право на обучение собственных учеников. Его шейх-учитель передает своему воспитаннику по окончании обучения.

вали громкий зикр) и менее «благородным» происхождением*, а с другой — имеет собирательное значение. С точки зрения представителей последователей кизляуского пути, в чистольскую группу включаются все остальные суфийские братства Поволжья. К примеру, к чистопольцам Кензульгулум Саматов причислил мюридов Зайнуллы Расулева, Галимджана Баруди, заказанских и уфимских ишанов. Данную группу Музаффари называл «Кемешханави». В востоковедческой литературе принято считать этих шейхов представителями ветки халидийа ордена Накшбанди.

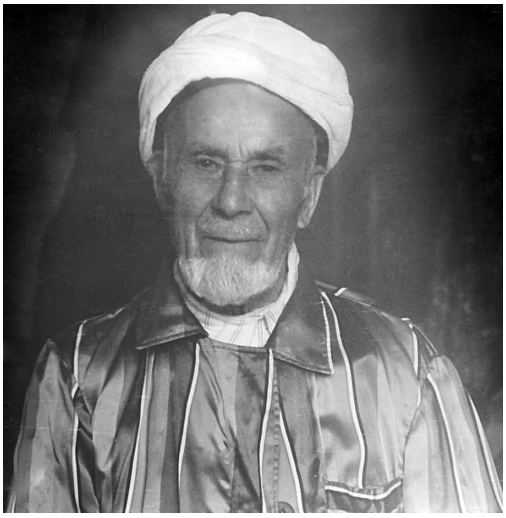
Этот путь практически не упоминался в советских делопроизводственных документах. Известно лишь, что ранее упомянутый мулла Габдулгазиз Мифтахутдинов, с его слов, являлся мюридом ишана Зайнуллы Расулева[27]. Если это утверждение достоверно, то почему Курманаевская община пригласила «чужого» имама? Было ли это следствием того, что в условиях отсутствия грамотных имамов община была согласна на любого, или того, что в советское время идейные или другие расхождения двух путей были не принципиальны?

Других свидетельств о мюридах этого пути нет. Лишь на основе устных источников можно сказать, что община мюридов Зайнуллы Расулева была вновь создана в Казани в начале 1950-х гг.[28] Лидером группы стал уроженец с. Аксу Буинского района РТ Гарифулла Гайнуллин, который во время работы в рыбном тресте в Махачкале (в 1935-1936 гг.) стал мюридом преемника Зайнуллы Расулева — Баязида Хайруллина. По словам дочери Гайнуллина Зубарджат Мухаметзяновой, Баязид Хайруллин был выходцем из Уфимской губернии, и он достаточно долго служил у Расулева кучером. Баязид Хайруллин, в свою очередь, передал звание ишана Гарифулле Гайнуллину**.

С 1951 г. Гарифулла-хазрат в Казани еженедельно собирал у дочери на квартире своих немногочисленных учеников. Здесь они проводили совместные



Гарифулла ишан Гайнуллин.



Габдульханнан ишан Сафиуллин.

* По словам Кензульгулума Саматова, если «Кизляу тарикы» восходит к посланнику Аллаха («Рәсүлүллаһ тарикы»), то «Чистай тарикы» восходит к четвертому праведному халифу — имаму Али.

** По сведениям же уполномоченного СДРК, Гайнуллин был мюридом некоего Абдулбари-ишана из Махачкалы.

зикры, которые могли быть как тихими (хафи), так и громкими (джахри). Число его мюридов не превышало 10 человек, и в основном это были пожилые казанцы.

Одним из близких сподвижников Гарифуллы Гайнуллина был Габдульханнан Сафиуллин. Он, так же как и Гайнуллин, являлся учеником Баязида Хайруллина. Мюридом последнего Г. Сафиуллин стал в 1930-1932-х гг. в Махачкале, куда бежал вместе с семьей, спасаясь от репрессий. После переезда в Казань Габдульханнан Сафиуллин также собирал у себя последователей этого пути. Они проводили совместные громкие зикры в доме Сафиуллина в пос. Борисково вплоть до его смерти (ум. в 1973 г.)[29].

В 1984 г. Гарифулла-хазрат скончался, но перед смертью он успел назначить своим преемником жителя г. Буинска Камиля Бикмухаметова. Несмотря на то что Камиль Бикмухаметов стал продолжателем пути Зайнуллы Расулева, о проведении совместных зикров в Казани и Буинске ничего неизвестно.

Таким образом, суфийские традиции в советском Татарстане не прервались. Конечно, антирелигиозная политика советского государства привела к тому, что мусульманские устои татарского общества были значительно подорваны. История ислама в Поволжье советского времени не оставила громких имен суфийских лидеров, их яркого духовного наследия. Однако ишаны и их последователи сохранили свои знания и способствовали их распространению. Их значение в истории татарского общества и ислама сегодня до конца не определено и требует дополнительных исследований.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 1, д. 918, л. 208.
2. Там же, д. 1347, л. 94.
3. Там же, л. 95-96.
4. Там же, оп. 2, д. 172, л. 44.
5. Миннуллин И. Р. Мусульманское духовенство и власть в Татарстане (1920-1930-е гг.). – Казань, 2006. – С. 216.
6. Архив УФСБ РФ по РТ, ф. 109, оп. 9, д. 8.
7. ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 2, д. 524, л. 97.
8. Подробнее см.: Тагиров И. Р. Очерки истории Татарстана и татарского народа. – Казань, 1999. – С. 261-270; «Если мы будем бояться Советской власти, это равносильно тому, что мы отказываемся от бога» (Буинское дело 1930 г.) // Гасырлар авазы – Эхо веков. – 2006. – № 2. – С. 115-122.
9. Циркуляр Татотдела ОГПУ № 4351/С. Январь 1930 г. // Тагиров И. Р. Указ. соч. – С. 302.
10. Маторин Н. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. – М., 1929. – С. 70.
11. Касымов Г. Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции. – Казань, 1932. – С. 31.
12. Музаффари З. Ишаннар-дәрвишләр. – Казань, 1931. – 135 с.
13. ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 4, д. 797, л. 143.
14. Интервью с Г. Саматовым и К. Саматовым. Из личного архива авторов.
15. Интервью с Гарифуллой-хазратом, март 2005 г. Из личного архива авторов.
16. ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 32, д. 38, л. 17.
17. Там же, л. 73.
18. Там же, л. 73-74.
19. Там же, оп. 34, д. 36, л. 6.
20. Там же, оп. 32, д. 38, л. 73-74.
21. Там же, оп. 34, д. 36, л. 36.
22. Интервью с К. Саматовым. Из личного архива авторов.
23. ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 32, д. 38, л. 102.
24. Там же, оп. 33, д. 28, л. 83.
25. Там же, оп. 32, д. 38, л. 102.
26. Там же, л. 43.
27. Там же, оп. 33, д. 28, л. 83.
28. Интервью с З. Мухаметзяновой, ноябрь 2006 г. Из личного архива авторов.
29. Интервью с З. Мухаметзяновой и С. Сафиуллиной, январь 2007 г. Из личного архива авторов.

Фото из личного архива авторов.

Ильнур Миннуллин,
кандидат исторических наук,
Арслан Минвалеев,
аспирант Института Татарской энциклопедии АН РТ