



Фонд Фридриха Эберта



Институт мира и демократии

АРИФ ЮНУСОВ

ИСЛАМ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

Баку - 2004

*Издание осуществлено Институтом мира и демократии
при финансовой поддержке Фонда Фридриха Эберта*

Редактор: доктор исторических наук, профессор
Рауф Гусейнов
(Национальная Академия наук Азербайджана)

Консультанты: доктор политических наук
Дина Малышева
(Институт мировой экономики и
международных отношений Российской Академии наук)
Томас де Вааль
(Лондонский Институт войны и мира)

Технический редактор: **Джаваншир Гусейнов**

Публикация выражает личное мнение автора

Юнусов А.С. Ислам в Азербайджане. – Баку: «Заман», 2004. – 388 с.
ISBN 9952-8052-0-9

В монографии, подготовленной автором на основе многолетних полевых исследований, мониторинга СМИ и социологического опроса впервые рассмотрена история ислама в Азербайджане с древнейших времен и по настоящее время. Дана картина религиозной ситуации в стране в доисламский период, а также все этапы в развитии ислама в Азербайджане. Особое внимание уделяется современным проблемам ислама и деятельности различных мусульманских организаций. Издание адресовано всем, кто интересуется проблемами ислама в Азербайджане и регионе.

ISBN 9952-8052-0-9

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора.....	4
Введение.....	7
Глава 1. Религиозная ситуация в доисламском Азербайджане.....	9
Глава 2. Ислам в Азербайджане в средние века.....	17
Глава 3. Ислам в Азербайджане в XIX – начале XX веков.....	48
Глава 4. Исламское и национальное возрождение в Азербайджане в XIX – начале XX веков.....	62
Глава 5. Ислам в Советском Азербайджане.....	73
Глава 6. Ислам в Азербайджане в 1985-2003 годах.....	90
Глава 7. Исламские радикальные и нетрадиционные организации.....	120
Глава 8. Религиозный фактор накануне и после президентских выборов в 2003 г.....	137
Глава 9. Население Азербайджана о религии и ее роли в обществе.....	147
Заключение.....	161
Список использованной литературы.....	323
Таблицы.....	165
Фотографии.....	211

От автора

Религиозная тематика давно, особенно проблема ислама, привлекали мое внимание, еще в период работы в Институте истории Национальной Академии наук Азербайджана. Тогда, в ходе многочисленных археологических и этнографических поездок по районам страны часто приходилось изучать многочисленные места поклонения, могилы святых, принимать участие в научном осмотре мечетей и церквей.

После начала Карабахского конфликта религиозная тема не только не потеряла свою актуальность, но стала еще острее. В тот период мне часто приходилось выступать и говорить о роли ислама в республике, а также за ее пределами. Не раз на многочисленных конференциях за рубежом я участвовал в дискуссиях о возможности «исламской революции» в Азербайджане. Интересная деталь, на которую давно обратил внимание: представители немусульманского мира всячески убеждали и говорили об угрозе ислама в Азербайджане. А представители мусульманского Востока, наоборот, относились к такого рода заявлениям несколько скептически.

Особенно запомнилась беседа в 1993 г. с арабским журналистом, который после многочисленных встреч в Азербайджане заявил мне, что азербайджанцы – «какой-то особый вид мусульман», чьи помыслы и действия просто непонятны истинным последователям ислама. Правоверный араб не понимал, как можно считать себя мусульманином и в то же время, к примеру, в дни поста продавать повсюду в магазинах спиртное? Почему азербайджанцы так предрасположены и легко воспринимают всякого рода суеверия, «гадания на Коране» и многое другое, что является богохульным в исламе. В то же время мало кто из азербайджанцев знает наизусть хотя бы одну главу Корана, не говоря уже о всем тексте священной книги мусульман. Подавляющее большинство не соблюдают исламские нормы и правила, не совершают намаз и многое из того, что обязан делать мусульманин. Именно о таких людях знаменитый арабский мыслитель Джамал ад-Дина ал-Афгани (1839-1897) говорил: «Ислам – это одно, мусульмане – совсем другое». И завершил монолог фразой, которая вначале мне показалась непонятной: «Только в Азербайджане могло появиться имя - Али Омаров». Потом понял, что араб имел в виду сочетание шиитского имени с суннитской фамилией, которое в данном конкретном случае ему, сунниту, просто непонятно.

Все вышеизложенное во многом стало определяющим фактором для того, чтобы в 1996 г. в Институте мира и демократии (ИМД) была разработана программа по изучению религиозной ситуации в Азербайджане конечно ислама. В рамках этой программы, в ходе полевых исследований во второй половине 90-х годов, осуществлялись поездки во многие регионы республики, проводились регулярные мониторинги СМИ. Наконец, в 2002 г. германский Фонд Фридриха Эберта согласился спонсировать проект по проведению широкого исследования проблемы ислама в Азербайджане. С ноября 2002 г. начался процесс реализации проекта, который прошел несколько этапов. Сперва осуществлялся мониторинг СМИ, а также сбор необходимого материала о ситуации в религиозной сфере. С 1 февраля начался следующий этап: в течение четырех месяцев ИМД провел социологический опрос в пяти регионах страны. В его ходе было опрошено 1.000 человек и взято интервью у 120 граждан страны. После изучения собранного материала, в июле 2003 г. ИМД организовал конференцию, на которой ознакомил общественность с итогами социологического опроса. На заключительном этапе весь накопленный как в предыдущие годы, так и в ходе реализации проекта материал был собран воедино и использован для создания настоящего исследования.

Пользуясь случаем, хочу выразить глубокую признательность всем, кто в ходе реализации проекта оказывал помощь и содействие. Но особенно хотел бы выразить свою глубокую благодарность тем, чья поддержка помогла этому исследованию увидеть свет. Это, в первую очередь, руководство Фонда Фридриха Эберта и лично его представитель

на Кавказе в период проведения в жизнь проекта Винфрид Шнайдер, который продемонстрировал не только прекрасное понимание важности изучения религиозного фактора и главным образом ислама, но и тактичное отношение к проблемам в ходе реализации проекта.

С другой стороны, хотелось бы отметить всех экспертов ИМД, но особенно руководителей групп, кандидатов исторических наук Юниса Насибова, Халиаддина Халилова и Алекпера Алекперова, которые с блеском провели опрос и интервью граждан, не взирая на различные проблемы, возникавшие в ходе поездок по районам. Особая благодарность доктору исторических наук, профессору Рауфу Гусейнову, который принял самое деятельное участие в реализации проекта: ездил по районам республики и помогал со сбором необходимого материала, консультировал, а также редактировал книгу на заключительном этапе. Также особая благодарность за помощь и консультации доктору политических наук, ведущему научному сотруднику Института мировой экономики и международных отношений Российской Академии наук Дине Малышевой и сотруднику Лондонского Института войны и мира Томасу де Ваалу. Хочу выразить свою признательность сотрудникам ИМД, особенно Жале Мамедовой, Муталлиму Муталлимову, Джаванширу Гусейнову, Хафизу Сафиханову, а также журналисту Замину Хаджи и руководителю общества «Ватан» в Лондоне Мураду Гасанлы за содействие в подготовке настоящего исследования. И, конечно, огромная благодарность жене и другу – директору ИМД и помощнику во всех делах Лейле Юнус.

Баку, 25 августа 2004 г.

Ариф Юнусов

*Кандидат исторических наук,
Руководитель Департамента конфликтологии и миграции
Института мира и демократии*

ВВЕДЕНИЕ

Азербайджан – страна с богатой и сложной историей. Практически все известные религии мира – от язычества, шаманизма и идолопоклонства до мировых религий (зороастризм, буддизм, христианство и ислам) – оставили свой след в Азербайджане. В 639 г. арабы завоевали эту страну и с тех пор последние 1365 лет здесь господствует ислам, который в своем развитии в Азербайджане прошел через многие этапы. По данным переписи 1999 г., сегодня в стране почти 96% населения составляют народы, в подавляющем большинстве азербайджанцы, придерживающиеся ислама.

Казалось, в такой ситуации не должно было быть недостатка в литературе, посвященной истории религии в Азербайджане вообще и в первую очередь – истории и современному состоянию ислама. Однако в этой области сложилась весьма своеобразная ситуация. В советское время в Азербайджане произошло своего рода разделение на исследование ислама и изучение других конфессий. В результате, появилось немало серьезных научных работ по истории зороастризма и христианства в средние века в Азербайджане (1). Публикаций об исламе в советское время было намного больше, но они все носили пропагандистский характер. Их нельзя отнести в разряд серьезных научных исследований, ибо они были посвящены исключительно критике ислама и исламских традиций в Азербайджане. Многочисленные «диссертации», один список которых может занять не одну страницу, посвящались борьбе «с мусульманскими пережитками» и «победе атеизма» в результате «коммунистического воспитания трудящихся» (2). Навязывалось мнение, что «победа над исламом» была во многом predetermined тем, что эта религия носила чуждый для населения Азербайджана характер, была насильно навязана и распространена благодаря арабскому завоеванию.

Такой крайне односторонний гиперкритический подход привел к тому, что многие серьезные проблемы, связанные с исламом в Азербайджане, не были исследованы. Парадоксально, но сложилось мнение, что большинство азербайджанцев – шииты, но так ли на самом деле и каково соотношение между шиитами и суннитами в Азербайджане так и осталось неизученным.

Примечательно, что в западной историографии публиковалось много исследований об исламе в СССР (3). Но в них речь в основном шла о таких регионах, как Средняя Азия и Северный Кавказ. Азербайджану посвящались лишь общие фразы и использовались публиковавшиеся статистические материалы переписей населения и съездов Коммунистической партии. Явственно ощущалась нехватка информации и материала по этой мусульманской республике СССР.

После развала СССР, казалось, наступили иные времена и нет более препон для серьезного изучения ислама в Азербайджане. Действительно, в начале 1990-х гг. появились первые книги об исламе главы мусульман республики шейх-ул-ислама Аллахшукюра Пашазаде, а также философа Абдуллы Ахадова (4). Правда, еще очень сильно ощущалось влияние на авторов этих книг советской пропагандистской машины. Особенно это заметно при чтении книги шейх-ул-ислама Аллахшукюра Пашазаде, где практически нет информации о тех проблемах, с которыми сталкивались мусульмане Азербайджана в период Российской империи и, уж тем более, в советское время. Не говоря уже о постсоветской эпохе.

С другой стороны, если в советский период навязывалось мнение о насильственном обращении в ислам населения Азербайджана, то теперь возникла обратная тенденция. Доказывалось, что ислам был принят добровольно, и никакой конфронтации на религиозной почве в стране не было (5). Вместе с тем, в отличие от предыдущего, советского, периода наконец-таки началось исследование отдельных периодов и сюжетов истории ислама в Азербайджане. В частности, появились первые публикации о мусульманском духовенстве в XIX и начале XX вв., а также краткая брошюра о

религиозной ситуации в советское время (6). Стали публиковать статьи о современном состоянии исламского фактора в Азербайджане, в том числе и за пределами республики (7).

Об интересе к теме говорят также многочисленные конференции и «круглые столы», которые регулярно проводились в Азербайджане со второй половины 1990-х годов. Особенно стоит отметить проект Центра экономических и политических исследований (FAR CENTRE), который в период с апреля по июнь 1998 г. провел четыре семинара и заключительную конференцию, а затем опубликовал материалы об этом в двух номерах своего журнала «III ERA» (8).

Таким образом, в постсоветский период в историографии стал накапливаться материал по отдельным периодам истории ислама в Азербайджане. В то же время всего этого было явно недостаточно. Более того, возникла парадоксальная ситуация: в СМИ регулярно, но особенно со второй половины 1990-х годов, публиковались многочисленные статьи о росте исламского фактора в Азербайджане, деятельности той или иной мусульманской организации. За пределами республики эта тема также привлекала внимание, особенно в свете новых геополитических реалий, возникших после подписания в 1994 г. так называемых «нефтяных контрактов века» и деятельности в Азербайджане многочисленных западных компаний и фирм. Последние события на Ближнем Востоке и борьба с международным терроризмом вызвали еще больший интерес к проблеме ислама в Азербайджане.

Однако, до сих пор не было исследования, в котором была бы дана общая картина религиозной ситуации в стране: история распространения ислама, основных периодов и проблем в его развитии в Азербайджане. И конечно, необходим был анализ современной религиозной ситуации в республике. Иначе говоря, давно назрела потребность в специальном исследовании, в котором были бы сведены воедино предыдущие исследования, а также проанализированы проблемы, которые волнуют общественность в связи с исламским фактором в Азербайджане. Почему, к примеру, вопреки всем прогнозам, ислам не стал играть серьезную роль в Карабахском конфликте? Насколько религиозны азербайджанцы? Насколько реальна вероятность прихода к власти так называемого «политического ислама» в лице тех или иных исламских организаций и структур? Возможны ли в Азербайджане на современном этапе столкновения как между самими мусульманами, так и с представителями других конфессий? Насколько сильно может повлиять внешний фактор, особенно события в Ираке и других странах региона, на радикализацию населения и рост происламских настроений? И вообще, каковы перспективы развития ислама в Азербайджане?

Эти и многие другие, тесно связанные между собой, вопросы очень актуальны и постоянно приковывают к себе внимание общественности в республике и за ее пределами.

Учитывая вышеизложенное, в настоящем исследовании, в настоящем исследовании анализируется религиозная ситуация в современном Азербайджане. Однако следовало учесть, что ее нельзя понять без обращения в близкое и далекое прошлое страны. Менталитет жителя Азербайджана самым тесным образом связан с историей, с проблемами, которые когда-то волновали его предков. Именно этим объясняется решение начать исследование даже не с истории принятия ислама, а с доисламского периода. Разумеется, не меньше внимания требовали последующие этапы истории ислама в Азербайджане. Только узнав и осмыслив прошлое, можно понять те или иные помыслы и действия мусульман Азербайджана сегодня. Главы, посвященные современным проблемам ислама в Азербайджане, помогут определить и перспективу этой мировой религии в Азербайджане и регионе в целом.

Разумеется, предлагаемая книга не является истиной в последней инстанции, и, скорее всего, не свободна от ошибок. Тем не менее, главной ее целью является: подытожить весь накопленный за последние годы материал, на основе широкого круга источников и исследований дать цельную картину ислама в Азербайджане в прошлом и настоящем.

ГЛАВА I

Религиозная ситуация в доисламском Азербайджане

1. Древний период

Как известно, история религии есть отражение истории людей и народов. Религия присуща человеку с самого начала его существования. Естественно, историю религии в Азербайджане следует начинать с древнейшего периода, когда человек приступил к освоению этой территории. Археологические раскопки и исследования азербайджанских ученых свидетельствуют, что первобытные люди, начиная с периода раннего палеолита, верили в загробное существование души, сверхъестественное родство людей с животными (тотемизм) и магию. Обо всем этом говорят находки в Азыхской, Тагларской и других пещерах, а также стоянках человека в Азербайджане. Еще больше материала о религиозных верованиях в Азербайджана в древнейший период сохранились многочисленные (до 6 тыс.) наскальные рисунки Гобустана – обширной территории в 40-50 км южнее Баку.

Древнейшие верования

По мере развития человеческого общества на территории Азербайджана менялись и религиозные представления. Они становились более многообразными и отражали реальный ход истории (1). Однако по-настоящему о религиозных верованиях на территории Азербайджана можно говорить с появлением первых рабовладельческих государств, когда все большую роль начинают играть жрецы, а религиозные верования преобразуются в философские концепции. Появляются священные книги и различные религиозные тексты.

На территории современного Южного Азербайджана во второй половине IX в. до н.э. появилось государство Манна. Своего наивысшего расцвета Манна достигла в VIII в. до н.э., став важным фактором политической жизни и международных отношений того времени на Ближнем Востоке. У маннейцев имелись храмовые сооружения, где находились статуи богов. Из имеющихся материалов видно, что божества или идолы подразделялись на силы добра (в первую очередь боги Солнца и Луны, а также бог грозы и войны) и силы зла или злых духов. Большое место в верованиях населения Манны занимал культ древа жизни, которое часто встречается при археологических раскопках (2).

Возникновение и распространение зороастризма

В конце VII в. до н.э. государство Манна приходит в упадок и к 593 г. было покорено Мидией, другим государством на территории Южного Азербайджана. Это событие имело далеко идущие последствия для истории религии Азербайджана. Мидийский племенной союз возник в начале I тыс. до н.э. в областях, расположенных восточнее и юго-восточнее современного Южного Азербайджана и придерживался иных религиозных верований, а именно – *зороастризма*. Это первая и «самая древняя из мировых религий откровения», которая оказала «на человечество, прямо или косвенно, больше влияния, чем какая-либо другая вера» (3). Зороастризм и связанные с ним религиозно-философские учения оказали несомненное влияние на иудаизм и раннее христианство, позаимствовавшие у них немало концепций. Свое название эта религия получила от имени ее основателя Зороастра (правильнее – Заратуштра, в мусульманских источниках – Зардушт). Время его жизни и деятельности точно не известно. Но в целом получило распространение мнение, что

Зороастр жил и проповедовал скорее всего в начале I тыс. до н.э. (4). Также известно, что родиной Зороастра был самый крупный город в Мидии Рага (совр. Рей в Иране) в священной для населения страны области, где проживало мидийское племя *магов* (5). Это было уникальное в своем роде племя, которое подобно израильскому племени *левитов* являлось «носителем религиозной мысли мидийского народа» (6). Маги имели исключительное право на исполнение жреческих функций. Они в тот период придерживались иных религиозных воззрений – *маздаизма*, названного так по имени верховного бога их племени Ахура-Мазда (позже – Ормузд). В основе маздаизма лежал культ огня и идея дуализма – борьбы светлого и темного начал в мире. Все светлое, чистое, разумное и полезное в мире создал Ахура-Мазда, а все злое, нечистое и вредное, в том числе голод, смерть и болезни – глава духов тьмы Анхра Майнью (позже – Ахриман). Но рано или поздно в мир явится спаситель и в конечном итоге добро одержит победу над злом, возникнет идеальное царство, где Ахура-Мазда будет безраздельно царствовать на небе и земле, а солнце сиять вечно и исчезнет всякое зло.

Вначале маги отнеслись негативно к Зороастру и тот был вынужден даже на время покинуть родину, чтобы потом вернуться в качестве основателя новой религии. Правда, новая религия, по сути, была реформированным вариантом прежнего маздаизма, почему часто в литературе происходит путаница. При царе Астиаге (584-550 гг. до н.э.) зороастризм стал уже официальной религией Мидии (7). Однако влияние магов от этого не сократилось, они по-прежнему были жрецами, теперь зороастрийской религии. С того времени понятия «маг» и «жрец» стали тождественными. О роли и влиянии магов в истории человечества говорит то, что впоследствии в представлении древних греков и римлян, а потом и многих других народов термин «маг» стал ассоциироваться с магией и астрологией, а также с колдунами, чародеями и волшебниками (8).

В середине VI в. до н.э. внутреннее положение в государстве Мидия осложнилось. Ослаблением Мидии воспользовались персы, которые под руководством Кира из рода Ахеменидов восстали и смогли одержать победу над Астиагом. Так перестала существовать Мидия, которая стала одной из провинций персидского государства Ахеменидов. Однако мидийские маги сохранили свои позиции и влияние, став официальными жрецами ахеменидских царей (9). При этом Мидия или точнее территория Южного Азербайджана имела при Ахеменидах особый статус, поскольку здесь находились многие священные центры и храмы огня зороастрийцев.

Догмы зороастризма изложены в священной книге зороастрийцев – *Авесте* (в переводе «Основа» или «Предписание»), составлявшейся в течение многих веков. Первоначально Авеста существовала в виде устных преданий, передававшихся из поколения в поколение. Впоследствии Авеста была записана и не раз потом редактировалась. По сути, Авеста представляла собою гигантский свод религиозных и ритуальных установлений, молитв, этических норм, мифологических, эпических, легендарных и других материалов, а также священных гимнов, посвященных различным божествам.

Во второй половине IV в. до н.э. при Александре Македонском после падения Ахеменидской империи правитель провинции Мидия Атропат сумел не только сохранить свою власть, но и восстановить независимость страны. Первое время она именовалась по-прежнему Мидией, но позже по имени правителя Атропата стала называться Атропатеной в античных, Атарпатаканом – в восточных источниках. В средние века это название трансформировалось в «Азербайджан».

Особенностью Атропатены было то, что зороастризм и маги играли в ней огромную роль. Настолько, что страна превратилась в теократическое государство – своеобразную «Папскую область» древнего Востока. О роли зороастризма и особенно культа огня в Атропатене говорит то, что до сих пор многие искренне полагают, что название страны «Атропатена» (следовательно и его современный вариант «Азербайджан») означает в переводе «Страна огней». Хотя на самом деле название страны следует переводить как

«принадлежащая Атропату». Другое дело, что само имя «Атропат» означает «Охраняемый божеством Огня», что видимо и дало основание для связи названия «Атропатена/Азербайджан» с огнем (10).

Религиозные верования в античной Кавказской Албании

После распада государства Ахеменидов во второй половине IV в. до н.э. произошли изменения и на территории нынешнего Северного Азербайджана. Жившие здесь 26 албанских племен тогда же создали Албанское государство. В античный период в Албании существовала религиозная пестрота. На большей части территории господствовало язычество в виде идолопоклонничества, а также огнепоклонничества. По свидетельству знаменитого древнегреческого географа Страбона, в конце I в. до н.э. в Албании почитали трех богов – «Гелия, Зевса и Селену, в особенности же Селену» (11). Именами греческих богов Страбон назвал бога Солнца, верховного бога Неба и богиню Луны.

По свидетельству Страбона, первое святилище Селены находилось на западе Албании. Второе святилище или храмовая область (*иера хора*), по сообщению римского историка того же периода Диона Кассия, находилось в центре Албании на берегу р.Кура «в области Анаит» (12). Наконец, третья священная область имела в восточной части Албании на островах Каспийского моря. Об этом в середине I в. до н.э. писал другой римский автор Помпоний Мела: «Остров Талга в Каспийском море плодороден без обработки и изобилует всякими земными и древесными плодами; но соседние народы считают непозволительным и святотатством трогать то, что (на нем) родится: по их поверью, все это приготовлено богам и должно храниться для богов» (13). Скорее всего, речь идет о нынешнем о.Пир Аллахи вблизи Апшеронского полуострова, который с древних времен известен своим плодородием и вплоть до начала XX в. был местом религиозного паломничества (14).

При этом, скорее всего, храм Селены (Луны) с обширной территорией и многочисленным населением играл главную роль в религиозной и общественной жизни Албании. Находился храм, как сказано выше, в западной части Албании, вблизи современной Грузии. По мнению исследователей, речь скорее всего идет о землях вблизи г. Шеки, где до сих пор сохранились остатки знаменитого албанского храма Лякит и других христианских комплексов (15). По сообщению Страбона, «обязанности жреца» в этом храме Луны «исполняет самый уважаемый человек после царя». Он стоит «во главе большой и густонаселенной священной области, а также распоряжается рабами *храма*, многие из которых одержимые божеством, изрекают пророчества» (16). Под этими «рабами» (*иеродулы*) на самом деле следует иметь в виду юродивых и полоумных, которых местное население передавало в храм. Эти своего рода «божьи люди» проживали на территории храма (17). В определенные священные дни этих иеродулов, судя по Страбону, по приказу жреца связывали «священной цепью» и обильно кормили в течение года. Затем подведенного к жертвеннику богини и умащенного благовонным маслом иеродула приносили в жертву вместе с другими жертвенными животными. Описан Страбоном и способ жертвоприношения: «Кто-то из толпы, хорошо знакомый с этим делом, выступает со священным копьём в руке, которым по обычаю можно совершать человеческое жертвоприношение, и вонзает его сквозь бок в сердце жертвы». Когда жертва валится наземь, совершаются гадания по падению и это «объявляется всем. Затем приносят тело в известное место и все топчут его ногами, совершая обряд очищения» (18).

Обряд жертвоприношения, в том числе человеческого, столь подробно и красочно описанный античным автором, имел в Азербайджане древние корни. Об этом свидетельствуют наскальные изображения на Апшеронском полуострове, где имеется сцена человеческого жертвоприношения, датируемая серединой I тыс. до н.э. (19).

Аналогичные священные храмовые области существовали в тот период в соседних Иверии (совр. Грузия) и Армении, а также в ряде других регионах Ближнего Востока. Их

описания дополняют картину албанских храмов. Так, говоря о культе Анаит и посвященных ей храмах, Страбон указывает, что представители знати «посвящают богине своих дочерей еще девушками». Замуж эти девушки могли выходить «только после того, как в течение долгого времени они отдавались за деньги в храме богини. Причем никто не считает недостойным вступать в брак с такой женщиной». И далее Страбон отмечает, что «нечто подобное рассказывает Геродот о мидийских женщинах» (20). Здесь речь идет о широко распространенной на древнем Ближнем Востоке храмовой проституции.

В Албании того периода, в первую очередь в восточных областях, также получили распространение огнепоклонничество, идолопоклонство и другие виды язычества, связанные с верованиями того или иного племени. В ходе археологических раскопок на территории Северного Азербайджана были найдены небольшие (высотой до 20 см) терракотовые статуэтки. Датированные рубежом I в. н.э., эти статуэтки являлись домашними божками (21) и были достаточно широко распространены на Ближнем Востоке. Так, автор «Иудейских древностей» Иосиф Флавий при описании событий I в. н.э. приводит рассказ о женщине из Парфии (наследница государства Ахеменидов в Иране), которая была насильно выдана замуж за иудея и в дом мужа «принесла с собой также изображения богов». Ведь, как далее отмечал Иосиф Флавий, «у жителей тех мест в обычае держать в домах божков и брать их с собой во время путешествий. Так и она привезла их с собой по обычаю своей страны» (22).

Наряду с этими небольшими домашними божками, в Албании население поклонялось крупным каменным идолам. Так, в Шамахинском и Исмаиллинском районах были обнаружены каменные статуи, явно связанные с культом предков. О различных верованиях в Албании можно также судить на примере погребальных памятников и погребальных ритуалов. В античной Албании выявлены следующие виды погребений: 1. грунтовые; 2. ямные; 3. глиняные саркофаги; 4. кувшинные; 5. сырцовые; 6. срубные; 7. катакомбные; 8. захоронения в каменных ящиках (23).

2. Раннесредневековый период

Первый этап христианства в Азербайджане

В раннем средневековье в религиозной жизни населения Азербайджана произошли очередные серьезные изменения. В I-III веках христианство получило широкое распространение и популярность на Ближнем Востоке. Появились христианские миссионеры в этот период и в Азербайджане. Уже в I в. апостол Фома, называемый «первым восточным апостолом», проповедовал в Атропатене. Во II в. распространение христианства в Атропатене связано с именем апостола Фаддея, который принял мученическую смерть близ г.Маку (24).

В этот же период появились первые миссионеры в Албании. Во всяком случае, источники II в. сообщают о миссионерской деятельности здесь ученика апостола Фаддея Елише (Елисея), который был рукоположен в епископы первым патриархом Иерусалима Иаковым. Затем, взяв «себе в удел Восток, он из Иерусалима направился в Персию и, минуя Армению», прибыл на северо-восток Албании в область Чола, где и начал свою проповедь. Оттуда с тремя местными «учениками он прибыл» на территорию современного Карабаха, в область Ути. Здесь идолопоклонники убили одного из учеников Елише, но, несмотря на это, он продолжил свою деятельность в Карабахе и «построил церковь» в селе Гис (существует до сих пор), которое с того времени, по словам местного историка Моисея Каланкатуйского, стало «духовной столицей и местом просвещения жителей Востока» (25). Примечательно, что в Северном Азербайджане до сих пор сохранились остатки ряда храмов, носящие имя первого христианского проповедника Елише (26). Завершилась деятельность Елише трагически: когда он «проходил через небольшую долину Зергуни (в Тертерском районе – А.Ю.), где находилась жертвенница

идолопоклонников», его убили и бросили тело «в общую могилу для приговоренных к смертной казни» (27).

Несмотря на все это, деятельность христианских миссионеров в Албании и Атропатене продолжалась, и определенная часть местного населения к началу III в. приняла христианство.

Зороастризм во времена Сасанидов

В 224 г. на территории современного Ирана была свергнута власть парфян и два года спустя возникло новое государство, которым правила династия Сасанидов. Очень скоро Сасанидский Иран стал ведущей державой Ближнего Востока и это событие во многом определило судьбу религии в Азербайджане. Сасаниды захватили Атропатену и превратили ее в свою провинцию. Вскоре под властью Сасанидского Ирана оказалась и Албания. Таким образом, в III в. вся территория Азербайджана находилась под контролем Сасанидов. Правда, по сравнению с Атропатеной, в Албании царский род Аршакидов не только не исчез с исторической арены, но даже смог сохранить определенную самостоятельность, особенно во внутренней политике. Это во многом было обусловлено географическим расположением и стратегическим значением Албании, которая являлась природной крепостью на пути кочевых племен Северного Кавказа в богатые страны Ближнего Востока.

При этом, по сравнению с Ахеменидами и тем более парфянами, Сасаниды с самого начала повели себя как ревностные поборники зороастризма. Это было, по сути, идеологической и культурной реакцией на наступившую после Александра Македонского эпоху эллинизма. Зороастризм стал при Сасанидах государственной религией. В связи с этим они осуществили серьезное реформирование зороастрийских догм. Во-первых, именно при Сасанидах в III в., а затем в IV и VI веках была окончательно отредактирована Авеста, которая теперь состояла из 21 книги. К ним были написаны комментарии. Для этого был создан особый авестийский алфавит, на котором и записан дошедший до наших дней текст Авесты.

Были осуществлены и другие религиозные реформы. В первую очередь Сасаниды запретили изображения при богослужении и убрали из зороастрийских храмов статуи, установив вместо них священные огни.

Таким образом, при Сасанидах зороастризм превратился в догматическую религию с тщательно разработанным ритуалом и обрядностью, что не было характерно для предшествующего периода зороастризма. Зороастрийское жречество (маги) при Сасанидах отличалось нетерпимостью и часто преследовали иноверцев.

Не изменилась религиозная ситуация в Атропатене, где и до Сасанидов господствовал зороастризм. Однако теперь Атропатена стала одним из главных оплотов зороастризма. Ведь именно здесь находилось одно из трех главных священных святилищ зороастрийцев, ставший местом паломничества – храм огня Адургушнасп («Огонь воинов»). Находился он в г.Шиз, ныне городище Тахт-и Сулейман. Об этом священном храме огня в средние века писали очень многие мусульманские авторы. Самое лучшее и точное описание оставил арабский путешественник X в. Абу Дулаф, который, в частности, сообщал, что в Шизе «имеется весьма почитаемый храм огня, от которого зажигаются огни огнепоклонников на востоке и на западе. На вершине его купола – серебряный полумесяц, являющийся его талисманом. Некоторые эмиры и завоеватели пытались сорвать его, но не смогли» (28).

Второй этап христианства в Азербайджане

Но так было в Атропатене. В Албании также жили зороастрийцы, но они не имели такого влияния и авторитета среди местного населения. А стремление Сасанидов в течение всего III в. насадить в Албании и вообще на всем Ближнем Востоке зороастризм не могло не вызывать сопротивления. В Римской империи осознавали необходимость противопоставления зороастрийскому Ирану иной религии. В этих условиях в Риме происходит резкое изменение отношения к христианам. Как результат, при императоре Константине в 313 г. христианство получило полную свободу на территории Римской империи.

Практически в это же время, в начале IV в., произошли изменения в статусе христиан и на Южном Кавказе: почти одновременно христианство стало государственной религией во всех трех странах региона – Албании, Армении и Иверии. Этот второй период в истории христианства на Северном Азербайджане связан с именем албанского царя Урнайра, вместе с которым в 313 г. местная знать приняла христианство.

Принятие христианства в Албании, как и на всем Южном Кавказе, не вызвало восторга в Иране, однако вначале Сасаниды не отнеслись резко враждебно к официальному распространению христианства в регионе. Ведь пока христиане были гонимы в Римской империи, цари Ирана охотно поддерживали их и даже принимали на своей территории, надеясь в их лице приобрести союзников против римлян. Ситуация резко изменилась после созванного императором Константином в 325 г. в малоазийском г. Никея собора, после чего христианство официально стало государственной религией Византийской империи. Это резко изменило политику Сасанидов: с одной стороны, на подвластной им территории начались гонения на христиан, с другой, сасанидские цари старались поддерживать те секты и учения, которые находились в оппозиции к официальной церкви в Византийской империи. В первую очередь, такая поддержка оказывалась сторонникам патриарха Константинопольского Нестора, утверждавшего, что личность Христа имеет две природы – человеческую и божественную, существующие раздельно, в двух ипостасях, между которыми имеется лишь относительное единение. В 331 г. на Эфесском соборе учение Нестора было осуждено. Однако несторианство имело сильное влияние на Востоке, особенно в Сасанидской империи. В результате, в Атропатене прекратились гонения на христиан-несториан.

В Албании ситуация была достаточно сложной. С одной стороны, христианство было признано не просто государственной, а единственной истинной религией, обязательной для всего населения. И потому албанские цари и христианская церковь развернули беспощадную борьбу против всех инаковерующих, в первую очередь против язычников и идолопоклонников. Как сообщал албанский историк Моисей Каланкатуйский, по приказу царя Урнайра «из страны были изгнаны демоны, прекратились жертвоприношения и смрад, устыдилось заблуждение и воспряла истина» (29). Это сообщение подтверждают современники Моисея Каланкатуйского, отмечавшие, что после принятия христианства в Албании идолопоклоннические капища были разрушены, а их служители обращены в новую веру (30).

Однако на самом деле искоренить языческие и иные дохристианские верования в Албании в течение всего IV в. не удалось. Христианство рассматривалось в тот период местным населением как нечто инородное и чужое. Ведь христианские проповедники часто не знали местного языка, а отсутствие алфавита создавало серьезные проблемы в деле распространения новой религии среди широких слоев населения. К тому же Сасаниды усилили давление, и в результате некоторые албанские цари во второй половине IV в. (Вачаган II, Мархаван, Сато) обратились в зороастризм (31).

Положение изменилось при сасанидском царе Йездегирде I (399-420), которому пришлось бороться с военной и жреческой знатью, а также с постоянными вторжениями тюркских племен. В борьбе со знатью Йездегирд I опирался на христиан и поддерживал

добрые отношения с Византийской империей. В ущерб зороастрийской религии христианам Сасанидской империи был даже предоставлен ряд привилегий. Более того, в 410 г. церковный собор в г.Селевкия постановил объединить иранскую и византийскую церкви.

Все это заметно повлияло на развитие христианства в Албании. И хотя потом политика Сасанидов в религиозном вопросе не раз менялась и даже были случаи новых репрессий, все же с V в. христианство становится серьезной силой в Албании. Именно с этого времени начинается массовое строительство христианских храмов в стране, формируется иерархическая структура албанской церкви, что во многом нашло отражение в принятии в созванном в с. Алуэн (Агуэн) в 488 г. собором специальных канонов. В этот же период источники сообщают об ожесточенной борьбе в Албании с язычниками, сектантами и другими инакомыслящими. Особенно много для распространения и укрепления христианства в Албании сделал в конце V – начале VI вв. царь Вачаган III, получивший прозвание Блаженный. Как сообщает Моисей Каланкатуйский, царь Вачаган III «прежде всего сам отвратился от грешных деяний и злого пути», а затем и многих других «отвратил от поклонения злым дэвам». А затем он повелел своим подданным «оставить обряды идолопоклонства и жертвоприношения, и поклонения скверным идолам». Но на этом не остановился и «установил строгие наказания тем, кто строил капища или занимался колдовством, или поклонялся каким-нибудь скверным кумирам, кто не хранил в целостности и неизменности порядки христианские. А если колдуны и чародеи, и жрецы после неоднократного наставления все же продолжали те же гнусные дела, то, подвергая ужасным пыткам, избивая прутьями, на привязи, приводили их к царскому двору и царь их тяжело наказывал. Таким образом, многих из колдунов, чародеев и жрецов он велел калечить или изгонять (из страны), или обращать в рабство». Наряду с этим, царь Вачаган III утвердил в Албании «эти строгие порядки, назначая епископов, священников и иереев» (32).

Особенно беспощадная борьба велась с сектантами. Тот же Каланкатуйский пишет о многих языческих сектах, но особенно подробно о так называемых «отравителях» или «бесопочитателях», а также «персторезах». Приверженцы первой секты по «наущению дьявола раз в год отравляли одного человека. И если они не могли отравить кого-то постороннего, то дьявол так неволил их, что те давали смертоносную отраву кому-нибудь из своих родственников». Иначе говоря, эти сектанты совершали культовое умерщвление достигших определенного возраста стариков. Вторая секта также совершала культовые убийства и имела еще большее распространение, ибо она существовала в Албании «с давних времен». Но предшественники Вачагана III «не могли схватить их или просто пренебрегали ими». А сасанидские наместники в стране «хоть часто и ловили их, но ослепленные взятками, отпускали их на волю». Вачаган III решил «стереть с лица земли злую секту персторезов», когда ему сообщили об очередном ритуальном убийстве: «однажды люди этой секты совершали свое злое дело персторезания в лесной пещере на берегу Куры, привязав одного отрока к четырем колам за большие пальцы, и живьем сдирали с него кожу». По приказу царя всех схваченных «отравителей» и «персторезов» подвергли жестоким пыткам, а потом публично убили таким же способом, как те поступали со своими жертвами (33).

В V в. произошло еще одно важное изменение в статусе христианства в Албании. До этого албанская церковь, как и соседние армянская и грузинская, находилась в непосредственной зависимости от римской церкви. Соответственно, глава албанского духовенства для подтверждения своего епископского сана ездил в Иерусалим, Рим или в Кесарию. Однако в 451 г. на IV Вселенском соборе в г.Халкидон было признано, что у Христа два начала: божественное и человеческое, но существующие нераздельно и в одном лице. Сторонники этого направления именовались *диофизитами* (греч. «две природы»), иногда – *халкедониты*, позже – *православные*. С этим, однако не согласились сторонники учения *монофизитов* (греч. «одна природа»), которые утверждали, что в

Христе только одна природа – божественная. У Христа во время его земной жизни был комплекс человеческих атрибутов, но не было человеческой субстанции.

Тем самым христианский мир после Халкедонского собора раскололся. Борьба направлений на Южном Кавказе также имела место. При этом Сасаниды всячески поддерживали в противовес Византии сторонников монофизитства. И им удалось-таки добиться своего: в 551 г. на Двинском соборе армянская и албанская церкви порвали с византийской имперской церковью и окончательно приняли монофизитское направление. Одновременно албанская церковь стала юридически независимой, то есть автокефальной, а глава церкви стал именоваться по-гречески *католикосом*.

Однако впоследствии на Южном Кавказе стало усиливаться влияние Византии и в результате в конце VI в. албанская церковь вместе с грузинской примкнула к диофизитству. К началу VII в. в Албании часть христиан придерживалась монофизитства, другая – диофизитства.

Наряду с этим, в Албании продолжали сохраняться дохристианские верования, которые полностью искоренить не удалось. Вряд ли случайным является то, что на востоке Албании, в Ширване и вдоль Каспийского моря не обнаружено христианских храмов, тогда как в других регионах страны их достаточно много сохранилось или было обнаружено в ходе археологических раскопок. Не приняли христианства и не отказались от своих верований зороастрийцы, а также многочисленные тюркские племена. Правда, такие попытки предпринимались. Так, в 537 г. албанские христианские миссионеры во главе с епископом Кардостом направились на Северный Кавказ и там в течение 14 лет распространяли христианство «в земле гуннов». Однако каких-либо серьезных перемен в жизни тюркских племен того времени это не дало. В 682 г. еще одна группа албанских миссионеров во главе с епископом Израэлем вновь распространяла христианство на Северном Кавказе среди тюркских племен (34). Однако у нас нет свидетельств о широком распространении христианства среди тюркских племен в Албании в раннесредневековый период. Можно предполагать, что определенная часть тюрков в Албании была христианизирована. В ходе археологических раскопок в Карабахе обнаружены многочисленные каменные изваяния V-VII вв., которые явно связаны с тюркскими племенами в Азербайджане (35).

Такова была ситуация в Азербайджане накануне появления здесь арабов, принесших с собой новую мировую религию. Как видим, на протяжении длительного исторического периода население Азербайджана прошло через несколько этапов верований и религий. Первый был связан с язычеством, идолопоклонством и другими верованиями. Затем наступил черед мировых религий. При этом на территории Атропатены сформировался и получил широкое распространение зороастризм. А в Албании – христианство. Вместе с тем часть населения сохраняла язычество.

ГЛАВА 2

Ислам в Азербайджане в средние века

Возникновение ислама

В первой половине VII в. на Аравийском полуострове произошли события, которые коренным образом изменили не только на дальнейшую историю народов и стран Средиземноморья, Ближнего и Среднего Востока, но впоследствии также повлияли на судьбы многих народов в других регионах мира. К 630 г. арабские племена на Аравийском полуострове объединились на основе новой религии – *ислама*. Появление новой религии именно на Аравийском полуострове было обусловлено многими факторами. На Ближнем Востоке, тогдашнем Старом Свете, к началу VII в. господствовали Византийская и Сасанидская империи. Государственной религией первой державы было христианство, а второй – зороастризм. Оба государства были теократическими со сложной иерархической организацией духовенства. Оба государства вели между собой многочисленные войны, которые часто были одновременно религиозными, и преследовали расширение не только территорий, но и увеличение сторонников своих религий.

Последним регионом на Ближнем Востоке, где еще сохранялось влияние язычества, был Аравийский полуостров. Это была огромная территория пустынь и степей (около 3 млн. кв. км), где проживали арабские кочевые племена. Правда, часть арабских племен, особенно жившие близ Византийской или Сасанидской империй, находились под влиянием христианства, иудаизма и зороастризма. Но в большинстве своем арабы были к началу VII в. язычниками. Этот период позже арабы называли «*джахилийя*» («неведение», «варварство»). Тогда они поклонялись идолам, то есть фактически являлись многобожниками. Одно из наиболее почитаемых языческих святилищ периода джахилийи в Аравии находилось в г.Мекка, само название которого произошло от арабского «*макраб*», т.е. «святилище». По своей внешней форме оно именовалось *Ка'ба*, т.е. «куб», и в тот период представляло обнесенный стеной прямоугольный двор, где помещалось 360 идолов, представлявших весь религиозный пантеон арабов доисламского периода. В то же время уже тогда у арабов существовали представления о «Верховном боге», которого называли *Аллах* (сокращенное от арабского *ал-илах*, т.е. «Бог») и «Всевышнем боге» (*Аллах та'ала*). Здесь же находился и «черный камень», сохранившийся по сей день. Весь этот комплекс в Мекке именовался «*Байт Аллах*», т.е. «Дом Бога» (1).

В такой ситуации в Мекке в 570 г. родился будущий пророк Мухаммад, который принадлежал к роду *хашим* племени *курейш*. Около 610 г. он начал проповедь новой религии *ислам* («покорность (богу)»), отсюда и *муслим* – «покорный (богу)», «мусульманин»). Ислам предписывает верующим пять основных обязанностей или «столпов веры» (*аркан ад-дин*):

1. Признания символа веры (*шахада*) в единобожие (*таухид*) и пророческой миссии Мухаммада. Оно выражено в формуле «Нет бога, кроме Аллаха и Мухаммад – посланник божий» (*ля иляха илля-ллах ва Мухаммад расул-у-ллах*);
2. Ежедневная молитва (*салат*);
3. Соблюдение поста (*саум*) в месяце рамадан;
4. Обязательная милостыня (*закят*);
5. Паломничество (*хадж*) в Мекку

Вначале Мухаммад не нашел поддержки в своей родной Мекке и был вынужден в 622 г. переселиться в г.Медину. Этому событию (*хиджра* – «переселение»), отсюда и

мухаджир – «переселенец») придали впоследствии огромное значение, и с 622 г. берет свое начало мусульманское летоисчисление. Но число сторонников ислама быстро росло, и в 630 г. Мухаммад триумфально возвратился в Мекку, хотя Медина по-прежнему осталась его резиденцией. К этому времени ислам уже занимал прочные позиции на большей части Аравийского полуострова. Однако 8 июня 632 г. в возрасте 62 лет пророк умер и был погребен в Медине. Его гробница вскоре стала второй после Ка'бы святыней ислама и местом паломничества мусульман.

Еще при жизни Мухаммада его откровения и проповеди были записаны на листах, камнях или костях. При преемниках Мухаммада или *халифах* («заместитель», «наместник») откровения и проповеди были собраны воедино под названием *Коран* или точнее *Кур'ан* («чтение», «декламация»), став священной книгой мусульман, основой их религии. При халифе Османе (644-656) в 651 г. после тщательной редакции был установлен канонический текст Корана, дошедший с небольшими изменениями до наших дней. Впоследствии Коран подвергался небольшим изменениям, пока в X в. не был установлен окончательный текст. Отныне Коран не мог быть изменен, сокращен или даже незначительно отредактирован. При этом Коран состоит из 114 глав (*сура*), каждый стих которых называется *айатом*. Наряду с Кораном, особую роль для мусульман играют *хадисы* - рассказы о поступках и высказываниях Мухаммада и его сподвижников.

Так возникла новая монотеистическая религия, которая впитала в себя многие элементы практически всех предшествующих верований на Ближнем Востоке – язычества, зороастризма, иудаизма и христианства (2). К примеру, ислам признает существование ангелов, принял библейский рассказ о грехопадении сотворенных богом первых людей Адама и Евы и об изгнании их из рая. Мухаммад также сохранил веру языческих арабов в стихийных духов природы – *джиннов*, которые в исламе превратились в творения Аллаха, созданные «из палящего огня» прежде людей (Коран, 15:27). От зороастрийцев была заимствована вера в *дивов* (иран.) – подчиненных дьяволу демонов, врагов людей и бога.

Особенно важно отметить исламское учение о пророках (араб. *расул*), каждый из которых посылался к определенному племени или народу. Ислам признавал библейских пророков: Адама, Ноя (араб. Нух), Авраама (араб. Ибрахим), Моисея (араб. Муса), Иисуса Христа (араб. Иса ал-Масих, т.е. «Мессия»). Причем об Иисусе Христе в Коране говорится в таких выражениях, каких ни об одном пророке нет: Иисус - «пророк божий, его слово и дух его» (Коран, 4:171). Признавались мусульманами и другие пророки, в том числе Давид (араб. Дауд) и Соломон (араб. Сулейман).

В то же время Коран не рассматривался и не рассматривается мусульманами только как священная книга, как для зороастрийцев Авеста, иудеев - Библия (Ветхий завет), а христиан – Евангелие. С точки зрения верующих мусульман, Коран – отнюдь не произведение пророка Мухаммада, как часто полагают вне мира ислама, а подлинные слова бога. Мухаммад внушал своим последователям, что Коран – откровение из «небесной божьей книги», которая частями ранее сообщалась прежним пророкам (Коран, 4:163-165): Тора была ниспослана Моисею, псалмы – Давиду, Евангелие – Иисусу Христу. Вот почему иудеи и христиане именуются в Коране «людьми Писания (Книги)» (*ахл ал-китаб*) (Коран, 3:23,64,65; 4:47 и др.). Их священные книги, согласно утверждениям Мухаммада, отличаются от Корана только по языку и форме, по содержанию же идентичны с ним. Однако этим книгам были сообщены лишь «части из Писания» (Коран, 3:23; 4:44 и др.), да и те не были поняты или извращены впоследствии людьми (Коран, 2:174; 4:46; 5:13, 41).

Из всего этого вытекало, что ислам не является какой-то новой религией. Напротив, это – единая и вечная религия единобожия, которая в разное время была открыта богом Аврааму, Моисею, Давиду, Иисусу и другим пророкам. Потом частично забыта или искажена людьми. Поэтому пророк Мухаммад был избран богом как восстановитель единой первоначальной веры, а Коран – подлинная книга божья, несотворенная и

существовавшая вечно (3). Этим объясняется центральное место, которое занимает Коран в жизни мусульман. Это – краеугольный камень исламского общества, его конституция, он пронизывает все сферы жизни. Для мусульман стремление жить по Корану, значит, выполнять Божью волю, а идеальное общество – то, которое управляется по предписаниям Аллаха.

Таким образом, как отметил известный исламовед Г.Э. фон Грюнебаум, «все общепринятые религиозные идеи, веками кочевавшие по Ближнему Востоку, были представлены в проповеди Мухаммада в сильно измененном и упрощенном виде, но в известном смысле полно и завершено» (4). Это помогает понять, почему учение Мухаммада было всего за два десятилетия принято на огромном Аравийском полуострове арабскими племенами, которые придерживались разных верований. Более того, Мухаммад добился не только признания, но и создал за этот же срок сильное централизованное теократическое государство, впервые в истории объединив арабов. Ни одному другому пророку других религий не удавалось за столь короткий срок добиться таких поразительных результатов.

Арабские походы и завоевание Азербайджана

Пока Мухаммад проповедовал и объединял арабов в единое государство на Аравийском полуострове, на остальной части Ближнего Востока, в том числе в Азербайджане, разворачивались драматические события. В 603 г. началась очередная война Византийской и Сасанидской империй, которая завершилась лишь в 628 г. При этом очень часто ареной боевых действий противоборствующих сторон была территория Азербайджана. Вдобавок к этому в 627 г. северная часть страны (Албания) подверглась страшному опустошительному нашествию с севера хазар. Ко всем этим бедам в те же годы добавились страшный голод и эпидемии болезней. В результате, в первой четверти VII в. Азербайджан был основательно опустошен. Как эмоционально и аллегорически писал албанский историк Моисей Каланкатуйский, «три свирепых полководца – голод, меч и мор, объединившись, шли сообща и беспощадно разили и косили людей» (5).

А в 633 г., через год после смерти Мухаммада, начались походы мусульман за пределы Аравийского полуострова. И уже через два десятилетия арабы завоевали обширные территории, входившие в состав Византийской империи на Ближнем Востоке и Африке, захватили все Сасанидское государство. Продолжая наступление, арабы покоряли один народ за другим, одну страну за другой. И к первой четверти VIII в., всего через столетие после смерти пророка Мухаммада, государство арабов-мусульман или Арабский халифат, охватывало территорию от Испании и Атлантического океана на западе до Индии и Китая на востоке, от Каспийского и Аральского морей на севере до Аравийского моря – на юге. Ни одно государство до этого и после за такой промежуток времени не завоевывало столько и не имело такой территории, как Халифат в VII-VIII вв.

Изучая арабские походы, многие исследователи просто не находили и не находят до сих пор разумных и логических объяснений причин воистину фантастических побед арабов в те столетия. Так, если могущественные империи прошлого и будущего были созданы выдающимися полководцами (Кир, Дарий I, Александр Македонский, Ганнибал, Цезарь, Чингиз-хан, Тамерлан, Наполеон), то арабы в ходе своих завоеваний не выдвинули из своих рядов полководцев такого уровня. Ни одного! Даже завоевание одной страны часто осуществляли разные арабские полководцы.

С другой стороны, свои завоевания арабы осуществляли, не имея достаточных сил для этого, а также вооружения и военных знаний. К началу VII в. на Аравийском полуострове проживало, максимум, 7 млн. арабов. Первые халифы Абу Бакр (632-634) и Омар (634-644) имели в своем распоряжении 5-7 тыс. воинов (6). Впоследствии численность арабских войск несколько возросла за счет отрядов кочевых арабов (бедуинов), но и в этом случае источники сообщают о 10-15, максимум 20-30 тыс. воинах. При этом, вопреки

всем военным канонам, арабы свои и без того незначительные по численности войска разделили на несколько частей, которые вели одновременное наступление на разных направлениях против византийских, сасанидских и хазарских армий, каждая из которых превосходила все вооруженные силы арабов в тот период. Так, в Византийской и Сасанидской империях проживало около 30 млн. человек в каждой. При этом византийцы имели походную армию в 50 тыс. чел. и около 165 тыс. в гарнизонах крепостей и городов. Приблизительно столько же имелось в сасанидской армии (7).

Поразительно и другое: в древности греки, македонцы и римляне, а в средние века – византийцы, персы, гунны, тюрки и монголы имели отличное вооружение и прекрасно знали военную тактику и стратегию, они внесли существенный вклад в развитие военного искусства. Об арабах сказать такое просто не представляется возможным. Начиная свои походы, они не имели достаточного вооружения и снаряжения, приобретая все это в ходе боев у противника. Даже необходимого числа лошадей у них не было вначале. Арабы тогда не имели осадной техники и не умели штурмом брать крепости и города. Всему этому они научились у византийцев и персов. Самый красноречивый пример, нашедший отражение в исторической и даже религиозной литературе: в 627 г. превосходящие силы жителей Мекки осадили Мухаммада и его сторонников в Медине. Исход боя не вызывал сомнений у сторон. Однако бывший раб-перс, незадолго до этого принявший ислам, Салман ал-Фариси предложил, как было принято в сасанидской армии, вырыть ров вокруг Медины. Совет был очень необычен для арабов, но Мухаммад согласился, и это решило судьбу сражения в пользу мусульман: для мекканцев ров стал непреодолимым препятствием, и они отступили. В историю это сражение вошло под название «Битвы у рва», а фигура Салмана ал-Фариси стала легендарной и почитаемой мусульманами (8). По сути, арабы, по мере завоеваний, учились одновременно воевать.

Все вышесказанное настолько противоречит логике, что победы арабов часто объясняют до сих пор религиозным фанатизмом или необычайной их воинственностью. В качестве аргумента приводится обязательная необходимость для мусульманина принимать участие в «священной войне за веру» - *джихад* («бороться», «прилагать усилие»). Ведь согласно разработанной в средние века мусульманскими законоведами теории джихада, весь мир разделялся на *дар ал-ислам* («территория ислама») и *дар ал-харб* («территория войны»). Соответственно, «территория ислама» – это всякая страна, находящаяся под властью мусульман (даже если большинство населения не-мусульмане) и управляемая на основании мусульманского права - *шариата*. А «территория войны» — это все немусульманские страны, с которыми следует вести войну во имя расширения исламского мира. Кроме этих двух категорий существует еще и понятие *дар ал-сулх* («территория мирного договора») – немусульманские страны, управляемые немусульманскими правителями, заключившими мирный договор с мусульманами и признавшие себя их вассалами (9). К этому добавляются стихи Корана, где не раз говорится о необходимости борьбы с «неверными», то есть с теми, кто не верит в Аллаха, особенно с идолопоклонниками (Коран, 2:190, 191; 4:75; 8:39; 9:5, 14 и др.).

Однако в Коране гораздо больше говорится о гуманном отношении к окружающему миру и требованиях к мусульманам уважительно относиться к приверженцам других религий, ибо: «Нет принуждения в религии» (Коран, 2:256). Но особенно важна в Коране сура *ал-Кафирун* («Неверные»), где прямо указано: «О, неверные! Я не стану поклоняться тому, чему вы будете поклоняться. И вы не поклоняйтесь тому, чему я буду поклоняться. ... У вас – ваша вера, а у меня – моя вера!» (Коран, 109:1-6).

Кроме того, следует отметить, что первоначальный ислам мало внимания уделял догматике. Последняя была разработана позже, в основном после IX в. Иначе говоря, учение о джихаде, как и концепция расширения «области ислама», сформировались после арабских завоеваний в VII-VIII вв. С другой стороны, значительную часть арабских войск составляли ополчения кочевых бедуинов, которые имели весьма смутное представление об исламе. Вот почему они не пользовались доверием Мухаммада, который не раз

сравнивал их с «лицемерами» и прямо указывал: «Сказали арабы-бедуины: «Мы уверовали!» Скажи им: «Вы не уверовали. Вам лучше говорить: «Мы приняли ислам». Вера еще не вошла в ваши сердца» (Коран, 49:14). Но бедуины были самыми боеспособными среди арабских племен и составляли ударную силу мусульманских армий, а потому приходилось их терпеть (10). Наконец, объяснять завоевания в VII-VIII вв. воинственностью арабов нельзя уже хотя бы потому, что никогда больше они не предпринимали ничего подобного в истории.

Правы, скорее всего, те исследователи, которые считают, что в основе успехов арабов в начальный период Халифата лежат сразу несколько факторов. Здесь и критическое демографическое положение в Аравии, разрядившееся в ходе арабских завоеваний в VII-VIII вв.; безусловная роль ислама как движущей и организаторской силы завоеваний; а также острый политический, экономический и социальный кризис на всем Ближнем Востоке после многолетней кровопролитной войны между Византийской и Сасанидской империями.

Сыграло свою роль и то, что византийцы и Сасаниды вначале вообще отнеслись без должного внимания к полунцивилизированным арабам, которые заметно уступали в численности и к тому же были очень плохо вооружены. Перед одним из первых сражений, по воспоминаниям современников, сасанидский полководец даже саркастически обратился к арабам: «Направьте к нам разумного человека, который бы нам объяснил, что привело вас из вашей страны. Ведь мы не видим у вас ни числа, ни снаряжения» (11).

Так или иначе, но арабы начали свои походы и сразу же добились блестящих успехов, разгромив в 634 г. византийцев при Аджнадаине и захватив Палестину. В 635 г. под власть арабов перешел уже главный город Сирии Дамаск. Одновременно другие арабские отряды нанесли несколько поражений в Месопотамии сасанидским войскам и вплотную подступили к границе империи Сасанидов. Только после этого византийский и сасанидский правители осознали опасность и собрали огромные силы для разгрома арабов. 636 год стал решающим для судеб народов всего Ближнего Востока: против двух арабских армий общей численностью чуть больше 40 тыс. человек, выступили самые лучшие армии того времени – византийская и сасанидская. При этом наступавшая в Сирии византийская армия превосходила арабскую в три, а сасанидская в Месопотамии – в два раза (12). И тем ошеломительнее оказались итоги: в августе арабы разгромили византийцев на р.Йармук и осадили Иерусалим, который через два года сдался. В это время другая арабская армия в декабре 636 г. близ г.Кадисия одержала блистательную победу над сасанидской армией и с ходу без боя захватила Ктесифон – столицу Сасанидской империи. Таким образом, всего через четыре года после смерти Мухаммада его преемники резко изменили ход истории на всем Ближнем Востоке и развернули триумфальное наступление по всем направлениям.

Здесь следует указать, что в ходе этих сражений с арабами на стороне Сасанидов принимали участие и азербайджанские воины, как из Атропатены (к тому времени – Адурбадаган), так и Албании. Особенно отличился сын албанского князя Вараз-Григора Джаваншир, на протяжении семи лет воевавший со своим отрядом вместе с Сасанидами против арабов. В сражении при Кадисии Джаваншир, по словам албанского историка Моисея Каланкатуйского, со своими «воинами проник в гущу врага ... и вышел из боя лишь после того, как сам получил три тяжелые раны, а конь его - четыре». Он выжил и прибыл к сасанидскому царю Йездегирду III (632-651), который «оказал ему пышный прием», а потом наградил ценными подарками (13). После этого Джаваншир покинул сасанидского царя и вернулся на родину. Увидев развал империи Сасанидов, Джаваншир около 639 г. решил восстановить независимость Албании. По словам Моисея Каланкатуйского, «узнав о восстании Джуаншера, храбрые персы двинулись на нашу страну». Последовала серия сражений и драматических событий, пока при помощи грузинских отрядов Джаваншир не одержал полную победу над сасанидскими войсками (14).

Тем временем арабы продолжали свое наступление и в 639 г. под командованием Букайра ибн Абдаллаха в первый раз вторглись в Азербайджан. Местные сасанидские войска под командованием правителя южной части страны Исфандийара ибн Фаррухзада вступили в бой, но были разбиты. Исфандийар попал при этом в плен и способствовал тому, чтобы южная часть Азербайджана была без сопротивления покорена. Стороны заключили мирный договор, текст которого сохранился и приведен в сочинении мусульманского историка ат-Табари (838-923): «Во имя Аллаха милостивого, милосердного. Это то, что Утба ибн Фаркад, наместник (*амил*) повелителя верующих Омара ибн Хаттаба, дарует жителям Азербайджана (*а'та ахла Азербайджан*), жителям его равнин и гор, его окраин, жителям его религиозной общины. Всем им гарантируется (*аман*) жизнь, неприкосновенность имущества (*мал*), их веры (*милла*) и законов (*шари'а*) с условием уплаты ими подушной подати (*джизья*) в силу своих возможностей. Но джизья не налагается на детей, женщин и хронических больных, а также на тех, кто не имеет никаких средств к существованию, на отшельников и богомольцев (*мута'абид мута'аджжал*), не имеющих никаких доходов. Этот аман дается им, а также тем, кто живет с ними. На них лежит обязанность содержать мусульманских воинов в течение суток и указать им дорогу. Если же кто-либо из них будет призван в войско в каком-то году, то с него снимается налог того года». В конце ат-Табари приводит дату: 18 год хиджры или 639 г. (15).

Однако, судя по сообщению ал-Балазури (умер в 892 г.), два года спустя, в 641 г., со стороны современной Армении в западные районы страны вторгся полководец Хузайфа ибн ал-Йаман. Он взял «Ардебиль – главный город Азербайджана, в котором пребывал его *марзбан* (правитель)». Однако марзбан успел собрать воинов, «и они ожесточенно бились с мусульманами в течение нескольких дней». Но успех был на стороне арабов, и «марзбану пришлось заключить с Хузайфой от имени всех жителей Азербайджана мирный договор, по которому он обязался внести 800 тысяч дирхемов». Взамен «Хузайфа обязался никого не убивать и не брать в плен, не разрушать храмов огня», а также не препятствовать жителям Шиза, где находилось главное святилище зороастрийцев, «исполнять во время своих праздников пляски и открыто совершать то, что они совершали ранее». После этого арабы совершили поход в азербайджанские области Муган и Гилян, «нанесли их жителям тяжелые поражения и заключили с ними мир с обязательством, чтобы они платили подати» (16).

Однако арабские войска не только не двинулись далее на север Азербайджана, но вскоре покинули страну, поскольку стало известно, что сасанидский царь Йездегирд III собрал новое огромное войско для решающего сражения. Обе стороны понимали, что от этого сражения зависит исход всей кампании. Арабы для участия в сражении объединили все имеющиеся в наличии отряды, хотя в очередной раз больше 30 тыс. воинов собрать не сумели и вновь уступали противнику по численности в несколько раз (17). В глубине империи Сасанидов, близ г. Нехаванд, в 642 г. произошло сражение, которое завершилось полной победой арабов и поставило окончательную точку в арабо-сасанидской войне. А с убийством Йездегирда III в 651 г. Сасанидская империя вообще прекратила свое существование.

Теперь руки у арабов были развязаны, и они приступили к планомерному завоеванию всех земель Сасанидов, в том числе Азербайджана. Сразу же после сражения при Нехавенде арабы одновременно с трех сторон вторглись на территорию Азербайджана, поскольку «его жители отреклись от ислама» (18). Наступавший с запада Утба б. Фаркад взял без боя г. Ардебиль и «нашел, что его жители остались верными заключенному ранее договору. Однако другие области восстали против (арабов), и ему пришлось выступить против них, одолеть их и взять с них добычу». Тем временем совершили походы на юг Азербайджана другие арабские полководцы – Мугира и ал-Аш'ас, которые также заключили с жителями крепостей и городов аналогичные мирные договора (19). Таким образом, к 644 г. арабы вторично покорили южную часть страны.

Одновременно с этим сразу два арабского войска совершили походы на север Азербайджана. Одно под командованием Сурака ибн Амра прошло вдоль берега Каспия и покорило Дербенд, заключив в 643 г. с его жителями мирный договор, отличавшийся от договоров на юге страны. Жители Дербенда признавали власть арабов, им гарантировалась неприкосновенность личности и имущества, обеспечивалось право на отправление религиозных культов. В то же время они подлежали призыву и участию в военных действиях на стороне арабов. Учитывая важную стратегическую роль Дербенда в борьбе с нападениями с севера со стороны хазар, местные жители освобождались от уплаты джизьи. Но если же кто-то уклонялся от военной службы арабам, на него возлагались те же обязательства, что «и на жителя Азербайджана в отношении повинностей, указания пути и постоя (арабского) воина в течении суток» (20). Иначе говоря, жители Дербенда были приравнены в статусе с воинами арабской армии и освобождались от уплаты подушной подати.

После этого Сурака разделил свое войско на несколько частей. Основные силы двинулись на запад, в сторону Тифлиса, и на покорение северных районов Азербайджана. Но успешным оказался поход отряда, который был направлен на юг и покорил область Муган. И здесь арабы заключили мирный договор, аналогичный тем, что были заключены на юге Азербайджана (21).

В это же время другое арабское войско под командованием Хабиба ибн Масламы вторглось вначале на территорию современной Армении и оттуда подошло к крепости Нахчеван, где встретило ожесточенное сопротивление. Как сообщает армянский историк Гевонд (VIII в.), арабы «опустошили села мидийские (азербайджанские) и веси нахичеванские. Многих мужчин умертвили, а других забрали в плен с женами и детьми и перевезли за Аракс через джюльфинский брод» (22). Наконец жители Нахчевана признали власть арабов и с ними также был заключен стандартный договор (23). Так завершился второй этап завоевания арабами Азербайджана.

Однако в тот период арабы не имели еще достаточно возможностей для реального присутствия во всех покоренных странах. Они предпочитали сосредотачивать свои силы в определенных центрах, откуда и начинали походы. В частности, походы на Азербайджан арабы в основном совершали со своих баз в городах Мосул и Куфа в Месопотамии. Добившись победы и официального признания своей власти, арабы не оставляли в тот период в Азербайджане гарнизоны. Фактическая власть продолжала находиться в руках местных правителей. И стоило арабам покинуть завоеванные земли, как там происходили восстания или же местные правители вели независимую политику. И на этот раз, стоило арабам покинуть северную часть страны в связи со смертью халифа Омара в 644 г., как формально покоренный Азербайджан вновь отказался от выполнения условий заключенных договоров.

Новый халиф Осман (644-656) сразу же направил в страну армию под предводительством Хабиба ибн Масламы, которая столкнулась здесь с византийской армией. Боевые действия приняли затяжной характер. Вдобавок из-за тяжести податей население южной части страны восстало против арабов (24). Ситуация осложнялась, и халиф бросил сюда армию под командованием Салмана ибн Раби'а. Тот подавил восстание на юге Азербайджана и двинулся дальше на север. Поскольку Хабиб вел бои к тому времени на территории современной Армении и Грузии, Салман с 8-тысячным войском двинулся на север. Вскоре Салман подошел к Бейлагану, «жители которого вышли к нему навстречу и заключили с ним мир». Затем арабы осадили Барду, жители которой «закрыли перед ними ворота». Но после нескольких дней боев жители Барды также подписали договор. После этого наступила очередь областей и городов между Малым Кавказом и р.Кура, которые без боя сдались арабам (25). Затем арабы переправились через Куру и принялись методично покорять восточные области Азербайджана. Один за другим без боя сдались Габала, Шаки, Ширван, Шабран и другие города. К началу 651 г. весь Азербайджан был вновь под властью арабов.

Продолжая наступление, в начале 652 г. арабы без серьезного сопротивления вошли в Дербенд. Однако дальнейшее наступление в Дагестане привело к столкновению с Хазарским каганатом, и все 4-тысячное войско арабов во главе с Салманом было почти полностью уничтожено. Так началась 150-летняя арабо-хазарская война за господство в Азербайджане, которая завершилась к началу 800 года. За этот период страна не раз становилась ареной боевых действий, что не могло не привести к серьезным разрушениям. При этом чаша весов склонялась то на одну, то на другую сторону. В лице хазар арабы впервые после начала своих походов встретили достойного противника, который развеял миф о непобедимости мусульман. Эти победы хазар потом не раз местное население использовало в своих интересах. Так, в середине 80-х гг. VII в. население всего Южного Кавказа «после 30-летнего повиновения перестало платить (арабам) подать», т.е. вышли из повиновения (26). В начале VIII в. арабы организовали несколько карательных походов, и к 704 г. Азербайджан был окончательно покорен. Еще через тридцать лет арабы нанесли решающее поражение хазарам и тем самым процесс покорения страны арабами завершился (27). Дальнейшая история Азербайджана уже была связана с арабами и исламом.

Распространение ислама в Азербайджане

Проблема исламизации Азербайджана – сложный вопрос. С одной стороны, ясно, что ислам был привнесен извне в результате арабских походов и покорения страны в VII-VIII веках. Однако утверждения, что ислам был насильно навязан или, наоборот, добровольно принят населением Азербайджана, неверны. Процесс исламизации страны, как и других территорий Ближнего и Среднего Востока, в тот период сталкивался со многими объективными и субъективными факторами. С одной стороны, арабы несколько раз покоряли Азербайджан, и именно здесь они вели свои наиболее ожесточенные сражения с нападавшими с территории Дагестана хазарами. С другой, в целом местное население не отнеслось к появлению арабов крайне негативно. Тем более, что завоеватели в начальный период вели себя достаточно корректно и толерантно по отношению к покоренным народам и, вопреки позже распространившимся стереотипам, отнюдь не стремились навязать свою веру. По сообщению анонимного сирийского христианина, первый халиф Абу Бакр приказал своим воинам перед началом похода: «Когда вы войдете в эту землю, не убивайте ни старого, ни малого, ни женщины, не обижайте отшельников, потому что они предали себя Богу, чтобы работать ему. ... Всякий город и народ, который примет вас, заключайте с ним договор, будьте верны в обещаниях им, пусть они живут по своим законам и по установлениям, бывшим у них до нашего времени. Установите подать, как границу, которая есть между вами, чтобы они оставались в своей религии и в своей земле. Те, что не примут вас, ведите с ними войну» (28). Поразительно, что это были не пустые слова. Так, узнав о наступлении византийцев в 636 г., арабы, по словам того же анонимного христианского историка, вернули жителям Сирии собранную с них подать, заявив: «Между нами есть клятвы, мы идем навстречу ромеям (византийцам – А.Ю.). Если мы вернемся – наша подать, если будем сражены и не вернемся, то мы все свободны от клятв» (29). Другой монах Бар Пенкайе, живший в Месопотамии на рубеже VII-VIII вв., свидетельствует, что в тот период «со всех людей не брали ничего, кроме законного налога, и позволяли каждому исповедовать любую религию, какую захочет». При этом, среди сборщиков податей «были даже христиане, одни из которых принадлежали к еретикам, другим – к нашим» (30).

Для арабов в начальный период завоеваний главным было признание их политической власти. И если они, как сказано в источниках, требовали «принять ислам», то на деле это означало принять власть арабов. Стороны заключали договора, в которых четко указывалось на право покоренных сохранять веру своих предков. Главное для арабов было тогда не обращение в ислам, а политическое подчинение и регулярная выплата

податей. Большого не требовалось. Когда же покоренные отказывались по тем или иным причинам от этого, арабы вновь совершали походы, в ходе которых порой мусульмане вели себя жестоко. Однако случаев насильственного принятия ислама в Азербайджане в VII в. в источниках не встречается.

Арабы очень уважительно в тот период относились к иудеям и христианам. Достаточно отметить такой поразительный факт: доверенным секретарем халифа Муавийи (661-680), ведавшим его канцелярией, был христианин. Нередко христиане и иудеи в случае возникновения каких-либо проблем между собой обращались за помощью к халифам, которые выступали в роли арбитра (31). Одно из таких обращений решило судьбу христиан на севере Азербайджана: по сообщению Моисея Каланкатуйского, армянский католикос Елие (Илие) написал халифу Абд ал-Малику (685-705), что албанский католикос Нерсес перешел на сторону византийцев и «в своих молитвах поминает» византийского императора и распространяет халкидонитское учение, «принуждая всех стать единоверными с ним». Халиф расценил эти действия албанского католикоса как измену и послал войска против албан, а албанскую церковь подчинил армянскому католикосу (32), что имело далеко идущие последствия для христиан Азербайджана.

В южной части Азербайджана большинство составляли зороастрийцы, которых завоеватели именовали *гебр* («огнепоклонник», позже – «неверный», отсюда – *гяур*). Отношение арабов к ним было несколько иным, чем к христианам и иудеям, хотя зороастризм признавался мусульманами в качестве покровительствуемой ими религии. Анонимный персидский историк XI в. привел очень примечательный случай: в 671 г. один из арабских наместников в Иране приказал уничтожить храмы огня и убить жрецов. Это вызвало сопротивление и протесты не только со стороны местных жителей, но и местных мусульман, которые сочли такой приказ нарушением договора, и написали жалобу халифу Муавийе. В жалобе мусульмане отметили, что «не следует делать того, чего нет в шариате ислама и в договоре». Халиф согласился с этим, указав, что не следует разрушать храмы огня, «у иудеев есть синагога, у христиан – церковь, а у гебров – храм огня. ... Никому не нравится, когда уничтожают то, что освящено традицией. И если бы наш посланник, да благословит его Аллах, пожелал, то он в свое время не оставил бы ничего из этого и уничтожил бы всю ересь и все религии, кроме ислама. Он же этого не сделал и не уничтожил, а заключил с ними мир, (наложив на них) джизью. И в этом величие ислама» (33).

Уважительное и терпимое отношение к местным религиям содействовало в VII-VIII вв. мирному распространению ислама, особенно среди зороастрийцев. В Сасанидской империи зороастризм был господствующей религией, но после арабского завоевания его последователи оказались на иных правах. Сама победа арабского оружия объяснялась верностью исламского учения. В то же время многие элементы ислама (вера в ад и рай, в конец мира и в Судный день) имели зороастрийские корни и были хорошо знакомы. Так же, как и некоторые мусульманские обряды: пятикратная ежедневная молитва (заимствована из зороастризма), обязательность подаяния. Еще больше ранний ислам привлекал зороастрийцев своей простотой и, говоря современным языком, демократизмом религиозной жизни, не нуждавшейся в жрецах. Принимая ислам, зороастриец разом освобождался от многих весьма сложных церемоний и обязательств, которые от колыбели и до могилы регламентировали его жизнь и привязывали к жрецам. В исламе же от всего этого он разом избавлялся (34).

Однако процесс перехода зороастрийцев в ислам в Азербайджане в тот период все же не носил массового характера. Ведь ислам был для многих местных жителей чужой религией, учением со священным писанием на чужеземном и непонятном языке. Он принес с собой обычаи, пока еще непривычные для местных жителей: обрезание, деление пищи на чистую и соответственно дозволенную, нечистую и запретную, воздержание от вина. Так, ал-Балазури сообщает, что халиф Омар, узнав о покорении Азербайджана,

направил грамоту своим войскам, в которой писал: «Вы находитесь в такой стране, жители которой в своей пище и одежде соприкасаются с мертвечиной, а потому ешьте только разрешенное и носите только чистое» (35). Зороастрийцы и идолопоклонники в случае принятия ислама должны были отказаться от празднования своих священных дней со многими обрядами. Все это не могло осуществиться быстро.

В то же время, как ни парадоксально, тогда во многом против массовой исламизации были сами завоеватели, потому что исламизация неарабов вначале шла за счет пленных, обращенных в рабство и обслуживавших семьи арабов. Принявшие ислам рабы и пленные получали свободу. Но в тот период принявший другую веру фактически отрекался от своего народа. И ему нужны были поддержка или покровительство. Поэтому поскольку среди арабов сохранялось деление на племена и роды, новообращенный мусульманин должен был примкнуть к освободившему его племени или роду. Но не в качестве равноправного члена, а клиента или *мавла* (араб. «примыкать к кому-либо») (36).

По экономическим соображениям ислам принимала определенная часть местных феодалов, а также горожан, которые селились в арабских кварталах и принимали покровительство какого-либо араба. Но завоеватели тогда не были заинтересованы в широкой исламизации, поскольку в таком случае принявшие ислам освобождались от уплаты джизьи, а это вело к сокращению поступлений в казну Халифата. Однако арабов-мусульман в завоеванных странах было немного, почему их поселения представляли собой маленькие островки в безбрежном море иноверцев. А это было не безопасно во многих отношениях. Вот почему для укрепления своей власти и безопасности арабы стали создавать в Азербайджане укрепленные военные поселения с гарнизонами во всех стратегически важных пунктах. Самый большой гарнизон – 24 тыс. арабов из Сирии, находился в Дербенде (37). Кроме того, арабы поселились и в других местах северного Азербайджана. При этом арабы селились в азербайджанских городах в отдельных кварталах, для чего часто выселяли местных жителей, чтобы не иметь с ними прямых контактов. Одновременно арабы создавали отдельные военные лагеря, которые превращались со временем в города (38). Однако роль арабских поселений в распространении ислама в VII-VIII вв. в Азербайджане не была столь уж значительной. Целью арабских колонистов в тот период было закрепление политической власти Халифата в регионе и борьба с хазарами. И по этой причине арабы старались не селиться вместе с местными жителями, держались обособленно, стремясь не ассимилироваться с автохтонами.

Тем не менее со временем арабы в Азербайджане полностью смешались с его населением, и в настоящее время напоминанием их пребывания в стране являются названия нескольких местных городов и селений. Конечно, гораздо более важным «напоминанием» об арабах остаются до сих пор принесенная ими монотеистическая религия – ислам, остающийся и сегодня доминирующей конфессией в Азербайджане.

Не менее важно заметить о VII-VIII веках, что арабы рассматривали тогда ислам как свое национальное достояние. Они относились к мусульманам-инородцам свысока, именуя их *илдж* («варвар, инородец»), издевались над их арабским произношением, привычками в быту, избегали с ними родниться. Как сказано в одном сочинении того времени, на торжественных выходах или трапезах *мавла* всегда находились позади арабов. Не делалось при этом различий по возрасту и статусу *мавла*, чтобы «ни от кого не было скрыто, что это не араб» (39). Презрение арабов в первую очередь касалось мелких торговцев, ремесленников и крестьян, которые надеялись улучшить свое положение переходом в ислам и селились в арабских кварталах или рядом с поселениями арабов.

Арабы исходили из того, что данное Мухаммаду откровение на арабском языке ставит их выше остальных народов. В свою очередь, мусульмане-неарабы противопоставляли этому тезис, что Коран - откровение для всех. Постепенно росло противостояние между арабами-мусульманами и новообращенными мусульманами, число которых увеличивалось в Халифате, и они все активнее выступали в защиту своих прав, становясь

питательной средой для всевозможных оппозиционных движений. Наряду с этим росло и социальное напряжение между самими арабами, среди них стали возникать оппозиционные течения.

Так, в середине VII в. в Халифате возник раскол, последствия которого в мусульманском мире сказываются до сих пор. В 656 г. халиф Осман из рода Омейядов был убит и халифом избрали Али – двоюродного брата и зятя Мухаммада. Однако клан Омейядов отказался признать нового халифа на основании того, что сторонники Али оказались причастными к убийству Османа. Лидером Омейядов был наместник Сирии Муавийа. В 657 г. у Сиффина на р.Евфрат войска Али и Муавийи встретились для решающего боя. Не желая проливать кровь мусульман, Али согласился на судебное разбирательство, в ходе которого было вынесено решение против него. Сторонники Али (по-арабски *шиат Али* или «партия Али», отсюда и название «шииты») с этим не согласились, исходя из того, что он родственник Мухаммада и имеет преимущественное право на верховную власть над мусульманами. Соответственно, после смерти Али власть должна перейти к его потомкам. Иначе говоря, шииты отстаивали наследственный принцип передачи верховной власти в Халифате. Для них в этом принципе – существо веры. Противники шиитов считали, что халифы как преемники Мухаммада, должны избираться самой общиной на основе традиций и обычаев. Отсюда вскоре возникло название этой группировки среди мусульман – сунниты (от слова *сунна* – «обычай») или же «люди обычая и общины» (*ахл ас-сунна ва-л-джама'а*).

В итоге халифом был избран в 660 г. более сильный Муавийа, который создал династию Омейядов. Год спустя Али был убит. Его сторонники тем не менее продолжили свою борьбу и провозгласили старшего сына Али Хасана халифом. Однако Хасан отказался от своих прав в пользу Муавийи. В 680 г. Муавийа умер, и халифом был признан его сын Йазид. Но шииты отказались признать его, и под руководством младшего сына Али Хусейна восстали. У местечка Кербела в Ираке Хусейн с группой родственников и приверженцев были убиты войсками Йазидом. С тех пор Хусейн стал для шиитов не просто мучеником (*шахид*), принявшим смерть за веру (*шахада*), а великомучеником или «шахом шахидов». Кербела, где Хусейн был убит, стал местом паломничества шиитов, а самый популярный их лозунг по сей день: «Весь мир – Кербела, круглый год – *ашура* (траур)». Сегодня Кербела – один из двух главных шиитских священных городов наряду с г. Наджаф, где сохранилась могила Али.

Это событие стало окончательным водоразделом между суннитами и шиитами. Впоследствии шииты из политического движения превратились в религиозное направление в исламе, противопоставленное официальному или, условно выражаясь, «ортодоксальному» исламу в лице суннитов. На этом, однако, раскол в мусульманской общине не прекратился, а, наоборот, стал расширяться. Ведь по мере увеличения числа мусульман и усиления социальной напряженности росло различие во взглядах на те или иные догматы ислама. При этом особенно взрывоопасная ситуация сложилась в середине VIII в. в Ираке и Иране, где сунниты были господствующей и официальной силой, а шииты и их ответвления («умеренные» *зайдиты*, *кайсаниты*, *имамиты* и «крайние» *батиниты*, *исмаилиты*, *карматы*) находились в открытой или скрытой оппозиции.

Именно в Иране шииты и мусульмане неарабского происхождения явились движущей силой восстания против династии Омейядов, и к власти в 750 г. пришли новые халифы, которые вели свое происхождение от Аббаса, дяди пророка Мухаммада. Так возникла династия Аббасидов (750-1258), которая преобразовала арабский Халифат в полиэтничную и космополитическую мусульманскую империю (40). Период «арабского» ислама остался в прошлом. Аббасиды покончили не только с господством арабских племен в Халифате, но и с разделением мусульман на арабов и их клиентов. Отныне все мусульмане стали действительно равны.

Естественно, это оказало влияние на широкое распространение ислама. Со времени Аббасидов начался достаточно динамичный процесс исламизации населения Халифата.

Особой популярностью новая религия пользовалась среди торговцев и ремесленников. В Азербайджане этот процесс особенно активно шел среди горожан. К концу VIII в. уже можно говорить о серьезных позициях ислама в Азербайджане, особенно на юге страны. Однако в сельской местности, и особенно в горных районах, население исповедовало прежние верования. Примечательно, что в сельских и горных местностях Азербайджана и Ирана происходил порой удивительный сплав старых конфессий, в первую очередь зороастризма и его течений, с мусульманскими течениями, главным образом с шиизмом. Связано это было с тем, что в Халифате и в мусульманских государствах, возникших на его развалинах, суннизм являлся господствующим направлением в исламе, а шиизм рассматривался как ересь и преследовался. При этом в Иране и в южной части Азербайджана более популярными были взгляды сторонников «крайнего» (ар. *гали*, т.е. «преувеличивать») шиизма, которые в отличие от «умеренных» обожествляли халифа Али и его потомков.

В таких условиях в правление халифа ал-Ма'муна (813-833) в Азербайджане развернулась народно-освободительная война против Халифата под руководством Бабека, больше известная в истории как движение *хуррамитов*. В их воззрениях смешались идеи зороастризма с взглядами крайних шиитов. Вот почему в источниках о них говорится, что «хуррамиты – один из видов магов», т.е. зороастрийцы (41). Отсюда и название «хуррам», связанное с понятием «огонь». Сам Бабек с презрением относился к мусульманам, поставил перед собой цель изгнать их и восстановить в стране доисламские порядки (42). Примечательно, что вначале он носил мусульманское имя Хасан, а затем отказался от него и принял имя Бабек – одно из самых почитаемых в зороастрийской традиции. Отметим также, что родился он в районе г.Ардабил, где всегда были сильны зороастрийские, а позже шиитские настроения среди населения.

Вместе с тем хуррамиты явно заимствовали и некоторые идеи шиитов, в частности учение о возвращении на землю пророков и их имамов, слившееся с представлениями о переселении их душ; обожествление пророков и имамов, а также идею *такийя* – «благоразумного сокрытия» своей веры. Этот принцип шииты основывали на толковании одного места в Коране, где говорится о возможности в случае крайней необходимости внешнего отречения от веры и нарушения ритуальных предписаний (Коран, 3:29; 5:5; 6:119; 16:106). Исходя из этого, шииты разрешали и даже обязывали своих единомышленников, живущих в стране, где их преследуют, скрывать свои убеждения, притворяться и высказываться вслух так, как если бы они не были шиитами. При этом шиит должен не только сделать про себя оговорку, что он не верит в сказанное по необходимости вслух, но и проклинать врагов своей веры и идеи (43).

Правоверных мусульман больше всего во взглядах и действиях хуррамитов шокировало отношение последних к женщинам. Все мусульманские средневековые авторы обвиняли хуррамитов и сторонников Бабека в приверженности к «общности жен» и, соответственно, распущенности. Между тем, взгляды хуррамитов во многом отражали имевшую место среди зороастрийцев в Сасанидской империи борьбу против строжайшей регламентации всей жизни женщин и против гаремов, как привилегии знати. У хуррамитов времен Бабека это сохранилось в виде обряда, когда раз в году хуррамиты – мужчины и женщины – устраивали праздничную ночь: при свечах и кострах пили вино и играли на свирелях. Затем гасили огонь, и «каждый шел к одной из женщин», доставшейся ему по жребию (44).

Впервые о движении хуррамитов источники сообщают еще в 70-е гг. VIII в., но арабам удалось тогда их разгромить. Ситуация резко изменилась, когда в 816 г. во главе общины хуррамитов в их главной крепости Базз встал Бабек. Подняв красное знамя (почему по цвету флага хуррамитов порой также называли *мухаммира*) борьбы, Бабек очень скоро нанес войскам Халифата ряд серьезных поражений. В результате восстание охватило территорию почти всего Азербайджана (Арран, Нахчеван, Бейлаган, Ширван, Муган), а также многие области Ирана и даже Ирака. На определенном этапе возникла даже угроза

существованию самого Халифата, ибо хуррамиты также вступили в контакт с византийцами.

Лишь ценою колоссальных усилий и благодаря предательству ближайших сподвижников Бабека, арабам удалось после почти 20 лет непрерывных боев одержать в конце концов победу и взять в 837 г. крепость Базз. Бабек был схвачен и казнен в 838 г. (45). По словам арабского географа Мутаххара ал-Макдиси (X в.), победа над Бабеком «была величайшей в (государстве) ислама, а день его пленения был днем праздника у мусульман» (46). Это подтверждают и другие мусульманские авторы того периода, прямо указывавшие, что не будь этой «славной победы», Бабеку удалось бы «уничтожить религию ислам и заменить ее другой» (47). По сути, движение хуррамитов в начале IX в. следует рассматривать как последнюю битву зороастризма и других доисламских верований в Азербайджане против арабов и ислама. Только после этого можно говорить о решающей победе ислама в Азербайджане. Именно тогда появилось известное изречение об азербайджанцах, сохранившееся до сих пор: «*гылыч мусульман*», т.е. принявшие ислам насильно, под угрозой меча.

Реакция победителей была беспощадной: последовало резкое ужесточение политики мусульман в отношении зороастрийцев и массовые переселения последних в пустынные районы Восточного Ирана и далее в Индию. Еще недавно терпимо относившиеся к зороастрийцам, мусульмане теперь начали настоящую травлю побежденных врагов арабов и ислама, принуждая к переходу в ислам. Часто зороастрийцев заставляли при этом снимать и рвать свои священные пояса, плевать в огонь и дурно обращаться с собаками, к которым они проявляли необычайный пиетет. Примечательно, что в первоначальном исламе нет враждебного отношения к собаке, как к нечистому животному. Но теперь она ассоциировалась с зороастрийцами и их религией. В результате, отношение мусульман к собакам резко изменилось, и негативное отношение к этому животному до сих пор широко распространено на мусульманском Востоке (48).

Полностью, однако, искоренить зороастризм и его ответвления, в том числе хуррамитизм, арабам в Азербайджане тогда не удалось. Подавляющее большинство храмов огня были уничтожены, но главный храм в Шизе еще долго сохранял свою популярность среди населения и тем более последователей. Его описания сохранились в сочинениях многих мусульманских авторов X-XIII вв.

По-прежнему идеи хуррамитов были популярны в Азербайджане, особенно среди крестьянства и в горных областях. В результате, хуррамиты продолжали, пусть и не в таких масштабах и не столь успешно, свою борьбу против мусульман до начала X в. (49). Но и после этого средневековые авторы сообщают о хуррамитах и огнепоклонниках в Азербайджане. Так, известный географ Йакут ал-Хамави (1179-1229), посетивший Азербайджан накануне монгольского нашествия, побывал в г.Басва, «между Ушну и Марагой», и отметил, что «большинство его жителей хуррамиты» (50). А в конце XIII в. историк Рашид ад-дин писал о «мугах и еретиках» в Азербайджане, «которые издавна существуют в этих владениях, однако убеждения свои они держат втайне и скрывают» (51). С XVI в. известия о хуррамитах исчезают, что было связано с тем, что их остатки частью слились с крайней шиитской сектой *ахл-и хакк* («люди истины») или *'али-илахи* («обожествляющие Али») (52). Но некоторые продолжали свою деятельность в скрытой форме и в XVI-XVIII вв. Источники, в том числе европейские (Адам Олеарий, Оттер, Джонас Ханвей), не раз сообщают о деятельности сект «лживых мусульман» на территории современного Лянкяранского, Сальянского, Зангеланского, Газахского, Балаканского и ряда других районов Северного Азербайджана.

Наиболее интересна подробная информация английского путешественника XVIII в. Дж.Ханвея о секте с тюркским названием *мум сендуран* («тушители свечей») на о.Сары (около г.Ленкорань) и особенно их ритуале, когда сектанты раз в год тайно собирались на празднество на священной для них горе или местности, а потом устраивали массовые оргии (53). Мусульманские правители вели упорную борьбу с подобными сектантами и их

ритуальными празднествами. Однако эти, явно связанные с хуррамитскими традициями, ритуальные празднества, пусть и в завуалированной форме, но сохранялись в ряде районов Азербайджана вплоть до начала XX в., что нашло отражение даже в сочинениях азербайджанских писателей (роман Исмаила Шыхлы «Кура неукротимая»), а также фиксировались в ходе этнографических исследований азербайджанских ученых.

Таким образом, в истории религии Азербайджана после поражения Бабека открылась новая страница. Ислам окончательно восторжествовал в стране. Причем господствующим направлением был суннизм. Но и шииты продолжали играть достаточно серьезную роль в религиозной и политической жизни Азербайджана. Более того, в X в. шииты перешли в наступление и в лице династий Буидов и Фатимидов смогли захватить власть в Иране, Ираке, Сирии и во многих регионах Северной Африки. И в Азербайджане политическая власть в этот период оказалась у придерживающихся умеренных шиитских взглядов Саларидов и Раввадидов. В середине XI в. турки-сельджуки, сторонники строгих суннитских взглядов, восстановили доминирующую роль суннизма в исламском мире.

Однако XI-XII вв. в истории мусульманского Ближнего Востока отмечены острой конфронтацией между суннитами и шиитами. Более того, именно в этот период сложились основные догматы шиизма. В частности, сформировалось учение о 12 имамах из рода Али. Согласно шиитской традиции, все имамы – от первого Али (он же и четвертый халиф в истории ислама) до последнего Мухаммада ал-Махди – приняли мученическую смерть от рук суннитов. Причем последний имам «исчез» или «скрылся» и был провозглашен «скрытым» имамом и «ожидаемым» *махди* (мессия и последний преемник пророка Мухаммада), который должен обязательно вернуться и наполнить мир справедливостью. Соответственно, если сунниты почитают первых четырех халифов – Абу Бакра, Омара, Османа и Али – как «праведных» (*рашидун*), то шииты признают законным главой мусульманской общины только Али, а остальные халифы для них узурпаторы. Поэтому в шиитской шахада к словам «Нет бога, кроме Аллаха и Мухаммад – посланник божий» добавлено, что «Али – наместник Аллаха». Наконец, у шиитов окончательно развился культ мученичества, согласно которому мученическая смерть – величайшая заслуга перед богом, прямой путь в рай и что истинный святой должен быть мучеником. Для гонимой и зачастую тайной общины шиитов идея величия мученичества за веру, трагической судьбы благородной семьи Али и его потомков-имамов стала одной из руководящих. Это выразилось в возникновении целого ритуала в связи с мученической смертью Хусейна, когда происходят траурные церемонии и процессии, сопровождаемые самоистязанием наиболее фанатично настроенных шиитов, которые при этом выкрикивают «шах Хусейн, вах Хусейн!» («государь Хусейн, ах Хусейн») или в русской передаче – «шахсей-вахсей» (54).

Другой особенностью этого периода был расцвет мусульманского мистицизма или *суфизма* (55). Название связано скорее всего с одеждой аскетов-суфиев (араб. *суф* – шерсть). Первоначально суфии не имели разработанной системы взглядов, проповедовали аскетизм, отказ от мирских желаний и пренебрежение повседневной жизнью. Они считали, что иступленное и частое совершение молитв и ритуального поминания (*зикр*) Аллаха поможет человеку приобрести некую высшую благодать и приведет к «высшему знанию» – познанию бога. Аскеты-суфии именовались часто *дервишами* (в тюркском мире – *баба*). Начиная с IX в., в мусульманском мире суфии стали объединяться в братства или *тарики* (в Азербайджане произносили *тарикат*, на Западе чаще предпочитают использовать термин «орден»), в которых глава тарика *шейх* или наставник (араб – *мушид*, перс. - *пир*) обучал учеников (*мюрид* или *мурид*). Объединения суфиев были непостоянными по составу и весьма мобильны: члены их много путешествовали в поисках учителей, причем часть из них зарабатывала себе пропитание трудом, а часть кормилась подаяниями. Появились в мусульманском мире и прибежища для таких странников – постоянные дворы или приюты (араб. - *рибат*, перс. - *ханега*) или особые места уединения шейха и его учеников (*завийа*).

Несмотря на сопротивление суннитских богословов, видевших в суфиях своих соперников в борьбе за влияние на верующих, в XI-XIII вв. суфизм становится важным элементом религиозной жизни мусульманского общества. С влиянием суфиев в этот период вынуждены считаться правители стран и областей, которые прислушивались часто к советам популярных суфийских шейхов. Захоронения суфийских святых (*турба*) становятся местами паломничества. В этот период ислам во многом воспринимался иноверцами в суфийской форме, проповедуемой дервишами, чьи обители (завийа, ханега) становятся центрами по распространению не только особого религиозно-философского взгляда, но также суфийской поэзии. В этот период на Ближнем Востоке наибольшую известность и популярность имели суфийские тарикаты *сухравардийя*, *кадирийя*, *кубравийя*, *йасавийя*, *халватийя*, *байрамийя*, *накшбандийя* и *хайдариийя*. В Азербайджане наиболее популярны были тогда братства кадирийя, накшбандийя, но особенно взгляды тариката йасавийя. Создателем этого братства был Ахмад ал-Йасави, который считается прародителем всех тюркских суфиев. Учение йасавийя сыграло серьезную роль в исламизации тюркских племен, во внедрении ислама в среду тюрков-кочевников в XI-XII вв. Возникло учение в Центральной Азии среди тюрков-огузов и потом широко распространилось на Ближнем Востоке, в том числе в Азербайджане. На основе тариката йасавийя в Азербайджане, в Тебризе, возникли тарикаты халватийя и байрамийя (56).

Особенностью всех этих указанных тарикатов была их принадлежность к суннизму. Шииты в Азербайджане тогда больше симпатизировали братству кубравийя, а также хайдариийя (57). Но и к суннитским братствам суфиев отношение шиитов было хорошим. Ведь большинство суфиев видели в имаме Али источник их учений и поэтому многие шииты в сложные для себя периоды выживали под суфийским одеянием. Вот почему порой сложно говорить о четкой принадлежности только к суннитам таких тарика, как кубравийя, халватийя, бекташийя и байрамийя. Ведь среди них было немало шиитов, что скрывали свои взгляды (58).

Интересно, что в Азербайджане суфии занимались не только религиозной пропагандой, но порой и политической деятельностью. Во всяком случае, после смерти в 957 г. основателя государства Саларидов Марзбана в Азербайджане в 960 г. появился суфий по имени Мустаджир Биллах. Он попытался захватить власть вместе с 300 своими вооруженными сторонниками, а также с примкнувшими к нему некоторыми местными феодалами. На время суфию Мустаджир Биллахи даже удалось захватить в Азербайджане несколько городов. Но Салариды смогли нанести решающее поражение и взять в плен этого суфия (59). Однако таких примеров в истории все же очень мало. Гораздо больше суфии известны своей проповедью ислама и литературными трудами.

Прямым свидетельством распространения суфизма в Азербайджане являются многочисленные ханега, что подтверждается сообщениями источников. В настоящее время сохранились немногие из них: два ханега XII-XIII вв. близ г.Шемаха (Пир-Мардакян и ханега Пир-Хусайна на р.Пирсагат), ханега Гыз галасы в Исмаиллинском районе (XII в.) и три ханега в Нахчеванской АР – в селе Ханега (XII в.), в селе Кирна (XIII в.) и на р.Алинджачай (XIII в.). Причем из источников видно, что все ханега были очень почитаемы в Азербайджане, часто строились по указу правителей, и были не только религиозными, но и культурными центрами страны (60). Вообще, судя по сохранившимся ханега, а также материалам средневековых источников, суфии пользовались большой популярностью на севере Азербайджана в Ширване и Нахчеване, а на юге - в городах Тебриз и Ардебиль.

В мусульманских источниках домонгольского периода встречается информация о вероисповедании в тех или иных городах Азербайджана. По сообщению географа X в. Ибн Хаукала, часть мусульман страны придерживается суннитского учения «*хадис*» (ислам основан не только на Коране, но и многочисленных рассказах Мухаммада и его сподвижников), другая шиитского – умеренных «*ал-гавл би-л-хашв*» (Аллаха можно увидеть и услышать в человеческом образе) и радикальных «*батинийя*» (сторонники

аллегорического толкования Корана, поисков скрытого в нем смысла). Современник Ибн Хаукала - ал-Мукаддаси приводит более подробные сведения, указав, что в области между Тебризом и Муганом проживают в основном сунниты, хотя среди них встречаются и другие течения, в том числе «непримиримые». На севере, в городах Барда, Шарван, Габала, Шаки, Варсан и Дербенд, а на юге – Ардабиле, Табризе, Маранде и других имелись большие соборные мечети. Население придерживается суннитского направления, но «знатоки хадисов у них - ханбалиты» (61).

В географическом сочинении начала XIII в. указано о тех изменениях, что произошли в Азербайджане после походов тюрок-сельджуков на Ближний Восток. На первое место выходит уже г. Тебриз, где «полно улемов и аскетов», т.е. авторитетных знатоков исламской религии и суфиев, а также «мест паломничества, испытанных и посещаемых». Особо в сочинении выделены жители городов Шемаха и Нахчеван: первые «необычайно фанатичны в делах веры», а вторые придерживаются «суннитского и шафиитского толков. Они – (люди) отважные, борцы за веру» (62). Иначе говоря, в Азербайджане не только шииты подразделялись на несколько религиозных школ (*мазхаб*), но и сунниты. Они в тот период представлены в основном ханбалитами и шафиитами. Первые получили свое имя от имама Ахмада ибн Ханбалия и придерживались фанатической строгости в соблюдении обрядовых и правовых норм шариата, а также отличались крайней нетерпимостью к инакомыслящим в исламе, особенно к шиитам. А шафииты были сторонниками Абу Абдаллаха аш-Шафии и вели в тот период ожесточенную борьбу с ханбалитами.

В указанное время (XI-XII вв.) в исламе уже в целом сложилась иерархическая структура среди духовных лиц. Правда, она не была достаточно четкой, в каждом государстве и в разные периоды были свои особенности. Во многом это связано с неясными функциями самого халифа среди мусульман. Формально халиф считался верховным правителем и судьей всех мусульман. Однако ошибочно изображать халифов, особенно Аббасидских, как мусульманских «первосвященников» или своего рода «пап римских». Это далеко не так. Халиф должен был лишь охранять господствующее положение исламской религии в государстве, не допускать посягательств на нее, карать «врагов веры» и вести «священную войну с неверными». В то же время он не был авторитетом для мусульман в вопросах религии и обязан был советоваться по всем острым проблемам веры с религиозными авторитетами – богословами (*улама*, позже – *улем*, отсюда – персидское *мулла*, вариант - *молла*). Из их числа, начиная еще с VIII в., выбирались *муфти* - помощники халифа, а также правителей провинций по религиозным вопросам, имевшие право выносить решения (*фатва* или в перс./тур. – *фетва*) по разным религиозно-юридическим вопросам. Со временем роль муфти в суннитском мире возрастала. Кроме того, в мусульманском обществе, особенно среди шиитов, возрастала роль *муджтахидов* – высших духовных авторитетов, знатоков Корана, имеющих право выносить самостоятельные решения по важным вопросам ислама и даже основывать богословские школы (*мазхабы*). В отличие от муфти и других духовных лиц, *муджтахиды* не имели рангов, и их религиозный авторитет и социальное положение зависели от уровня знаний и личных качеств.

Со второй половины X в. впервые появляется почетный титул *шейх-ул-ислам*, ставший позднее очень важным в Азербайджане. Вначале этот титул употреблялся по отношению к известным суфиям или богословам-законооведам (*факих*). Но позже, особенно после XII в., халифы стали присваивать его своим представителям в провинциях и в мусульманских государствах Ближнего Востока (63).

В XI-XIII вв. шейх-ул-исламы назначали духовных судей – *кади* («тот, кто решает») или в персидском произношении – *кази* (в Азербайджане придерживались последней формы, поэтому и в данном исследовании используется эта форма), которые принимали решения на основе шариата. Правда, порой в ряде стран назначение кази являлось прерогативой второго после правителя страны лица – *вазира* или вали. При этом в стране был верховный судья (*кази ал-кузат*), которому подчинялись судьи в городах и сельских

местностях. В распоряжении кази были писец (*катиб*), судебный служитель (*хаджиб*), его заместитель (*мунсиф*), который разбирал мелкие тяжбы, а также управляющий зданием суда и полицейские. Все вышеуказанные лица часто получали жалование из государственной казны (64). Однако часто они существовали за счет *вакфа* – имущества (земля, школа, мечеть), завещанного и переданного частными лицами (правитель страны, богатые и знатные люди) в пользу мусульманских религиозных (мечети, религиозные школы при мечетях – *медресе*, могилы святых или места паломничества – *мазары*) и благотворительных (больницы, приюты для престарелых и странников) учреждений. Вакфные земли и имущества освобождалось от подати, их нельзя было продавать или отчуждать, они не подлежали конфискации.

Наряду с перечисленными выше служителями религии в их состав входил также персонал мечети – глава мечети *имам* и призывающий к молитве *муаззин*.

Кроме названных лиц в городах мусульманского Востока, в том числе в Азербайджане, в этот период функции блюстителей норм шариата выполняли и *мухтасибы*, обладавшие широкими полномочиями. В частности, очень скоро мухтасибы стали осуществлять контроль не только за поведением людей в общественных местах, но и за торгово-ремесленной деятельностью. Они имели помощников (*а'ван*) и полицейских (*шурта*) (65).

Вместе с тем в каждом государстве в тот период были свои особенности. Так, в XII в. в государстве атабеков Азербайджана вопросы религиозной жизни находилась под контролем главы (*вали*) провинции. Именно он назначал кази на должности и контролировал их работу. К нему же обращались со своими проблемами лица, имеющие отношение к исламу – *сейиды* (потомки пророка Мухаммада), имамы, суфии и шейхи (66).

А в Ширванском государстве, где тогда доминировали сунниты-шафииты, во главе духовных лиц был шейх-ул-ислам, который назначал верховного судью или кази ал-кузат. Последние, в свою очередь, назначали в городах и селах местных судей – кази. Очень значительной была должность *садра* – чиновника, контролировавшего использование по назначению вакфного имущества. Кроме того, в число духовных лиц входили имамы мечетей, преподаватели медресе (*мударрис*), сейиды, шейхи, обитатели ханега и завийа (67).

Монгольское завоевание и ислам

В первой половине XIII в. произошли события, которые нанесли огромный удар по исламу. В Центральной Азии возникло очередное кочевое государство, которое возглавили монголы, осуществившие в 20-30 гг. XIII в. походы на Азербайджан и многие другие государства Ближнего и Среднего Востока. К 1239 г. Азербайджан был покорен. В 50-е гг. XIII в. монголы совершили второй поход и основали на Ближнем Востоке государство Ильханов или Хулагуидов (1256-1353). Монголы придерживались буддизма, а некоторые племена остались верны языческому шаманизму. Были среди них даже христиане-несториане. Основатель Ильханского государства Хулагу-хан (правил в 1256-1265 гг.) был воспитан в духе глубокого уважения к христианам, отчего христианский мир одно время был даже взбудоражен легендой о скором приходе восточных христиан, дабы помочь европейским крестоносцам освободить гроб Господень (68). В 1257 г. монголы разгромили и ликвидировали государство исмаилитов и тем самым практически поставили точку в истории этого течения ислама. Год спустя, войска Хулагу-хана, к которым примкнули грузинские и армянские отряды, взяли Багдад и казнили аббасидского халифа ал-Мустасима (1242-1258) и всю его семью, положив конец династии Аббасидов. Монголы устроили в столице Арабского халифата кровавую резню мусульман, пощадив при этом христиан и иудеев. Более того, дворец халифа, символ ислама, монголы подарили несторианскому патриарху под его резиденцию. Аналогичным образом они поступили в Сирии и других регионах Ближнего Востока, где вместе с ними

против мусульман воевали армяне, грузины и другие христиане. Это было время, когда «христиане пользовались своим положением для резких нападков на ислам, и мусульмане не смели им возражать» (69). В определенном смысле ислам оказался в той же ситуации, что и зороастризм в период арабских походов. Легкость, с которой монголы за короткий срок покорили многие страны на мусульманском Востоке, и проявленная ими при этом невиданная ранее массовая жестокость потрясли многих мусульман.

Для мусульман, особенно в Азербайджане, наступили трудные времена. Ведь именно эта страна стала центром монгольского Ильханского государства, а Марага, затем Табриз – его столицей. После начала в 1219 г. монгольских походов на Ближний и Средний Восток ислам утратил положение государственной религии на покоренной завоевателями территории и теперь вынужден был доказывать свое право на существование и приспособиться к монголам – идолопоклонникам, шаманистам, буддистам и христианам-несторианам (70). Захватчики насаждали в Азербайджане идолопоклонство, для чего в Мараге, Хое и других городах строили капища (перс. *бутхане*), свою проповедь среди населения вели *бахшии* - шаманы (71). Примечательно, что в период с 1258 по 1291 гг. в Ильханском государстве не было должности верховного судьи (72), что также оказывало отрицательное влияние на положение ислама в указанный период.

Однако мусульманский мир выдержал испытание, сравнительно быстро пришел в себя и смог не только остановить дальнейшее наступление монгольских войск на Ближнем Востоке, но и обратить захватчиков в свою веру. Ведь большинство населения в этом регионе, в том числе в Азербайджане, составляли мусульмане. Среди них ислам достаточно прочно укоренился и все попытки завоевателей изменить религиозную ситуацию лишь приводили к нарастанию конфликта между местным населением и пришлыми кочевниками. С другой стороны, поразительно, но факт: монголы довольно презрительно относились к высшему духовенству ислама, особенно к погрязшим в роскоши и коррупции, и при необходимости подвергали их репрессиям. В то же время они с почтением относились к суфиям-аскетам и суфийским тарикатам. Авторитет суфиев быстро возрастал не только среди местного мусульманского населения, но и пришлых монголов. По сути, в период монгольских завоеваний суфии спасли ислам и дали толчок для его дальнейшего развития.

Все это впервые проявилось в Золотой Орде – монгольском государстве, в состав которого входили значительные части территорий нынешних России и Казахстана. Едва придя к власти, новый правитель Орды Берке-хан (1257-1267) специально отправился в Бухару, чтобы принять ислам от шейха тариката кубравийа (73). Вслед за этим войска уже мусульманской Золотой Орды в 1263 и 1265 годах совершили походы на Азербайджан, который был центром монгольского Ильханского государства. Решающим для ильханов, стало то, что население Азербайджана довольно благосклонно отнеслось к монголам Золотой Орды, поскольку те приняли ислам. Тем самым войска Золотой Орды воспринимались мусульманами Азербайджана как освободители от иноверцев. Вдобавок, ханы Золотой Орды вступили в союз с самым могущественным тогда на Ближнем Востоке мусульманским государством Египтом и объявили о «священной войне с неверными», т.е. с Ильханским государством.

В ответ ильханы попытались создать антимусульманский союз с европейскими христианскими государствами. Именно в этот период в Азербайджане появились первые католические миссионеры. Однако влияние промусульманских сил внутри Ильханского государства возрастало. Вскоре произошел перелом: сначала в 1291 г. по приказу Кейхату-хана (1291-1295) была восстановлена должность верховного судьи в государстве. Но основные события развернулись при Газан-хане (1295-1304): едва вступив на престол, он вызвал в Азербайджан из ханега в Хорасане шиитского суфия Садр ад-Дина Ибрахима Хамави, чтобы именно тот, а не местные суннитские богословы, присутствовал как официальное лицо на церемонии принятия ханом ислама (74). Факт более чем примечательный! По сообщению современника этих событий историка Рашид ад-Дина,

Газан-хан после принятия ислама «обласкал сейидов, имамов и шейхов», а также издал указ о постройке «мечетей, медресе, ханега и богоугодных заведений». Одновременно «пришло в действие постановление указа о том, чтобы в столице государства Табризе, Багдаде и других городах ислама разрушили все храмы (*маабэд*) бахшиев, капища, церкви и синагоги». В результате, Газан-хан «разбил всех идолов (*бутани*), разрушил до основания капища (*бутхане-йе*) и все храмы, не дозволенные шариатом, а всех идолопоклонников, неверных и монголов ... привел в мусульманскую веру» (75). Вместе с Газан-ханом стали мусульманами свыше 200 тыс. человек (76). Примечательно, что Газан-хан запретил использовать храмы и капища огнепоклонников в качестве мечетей, хотя в предшествующую эпоху домусульманские культовые сооружения часто превращали в мечети. В стране было строго запрещено строительство новых храмов и капищ. А непокорным бахшиям Газан-хан строго указал, что если он узнает о строительстве храмов и капищ, то «безжалостно предаст их мечу». Более того, Газан-хан поставил бахшиев и всех идолопоклонников перед жестким выбором: «Каждый из вас, кто желает, пусть отправляется в Индию, Кашмир, Тибет и родные свои края. А те, кто останутся здесь, чтобы не лицемерили ... и не марали чистой веры ислама своим лицемерием» (77).

В 1303 г. сторонники крайнего шиизма – некий Пир Ягуб Багбани и его мюриды попытались свергнуть Газан-хана и посадить на престол в Тебризе находившегося под их влиянием царевича Алафранга. Примечательно, что Рашид ад-Дин сообщает о них, как о «сторонниках учения Маздака», возможно, речь идет о сторонниках хуррамитов. Заговор был раскрыт и все его участники казнены (78). Однако, несмотря на это, уважительное отношение к исламу и особенно к шиитам Газан-хан сохранил до конца своей жизни, не раз посещал шиитского шейха Хамави и поклонялся священной для шиитов гробнице Хусейна в Кербеле (79).

Географические сочинения XIII-XIV вв. во многом дают картину религиозного состава населения Азербайджана в монгольский период. Так, в энциклопедии Закарийа ал-Казвини (написана в середине 70-х гг. XIII в.) указано, что жители Гянджи сунниты и очень набожны. А тем, кто «не исповедует их веру и не признает их обычаи, они не разрешают селиться в их городе, поскольку те могут создать у них беспорядки, проповедуя свое учение и веру». В Хое жители также сунниты, которые придерживаются «одного мазхаба и у них нет различия в вере». А в Мараге очень много «медресе и ханега» (80). Еще более подробные сведения о периоде после Газан-хана приводит Хамдаллах Казвини (1280-1349): в столице Ильханского государства и главном городе Азербайджана - Табризе Газан-хан после принятия ислама построил большую соборную мечеть. Значительная часть его жителей – «сунниты шафиитского мазхаба, однако есть и многочисленные представители других толков и религий». Южнее столицы находился разрушенный в первой половине XIII в. Уджан, который в период Газан-хана «был восстановлен и переименован в Шахр Ислам («город Ислама»)), поскольку там в основном проживают мусульмане – сунниты-шафииты. Хотя и немногочисленная, община христиан также находилась в этом городе. Большая часть жителей Ардабиля - сунниты-шафииты и при этом являются последователями тариката шейха Сефи ад-Дина Исхака Ардабили (1252-1334). В округе Хой, который «известен как тюркский край», в городах Хой, Ахар, Салмас, Ушнуйе, Сараб, а также в городах Мийане, Дехарган, Нахчеван и Гуштасфи жители сунниты-шафииты (81). В городах Марага и Нилан жили сунниты-ханифиты. Ближе к Талышским горам находился округ Шахруд, где население официально придерживалось шафиитского толка суннизма, однако, по утверждению Хамдаллаха Казвини, «на самом деле они неверующие. Это народ безбожников». Такие же «безбожники» проживали в другом округе Талыша - Гилан Фаслун. Между Ардабилем и округом Шахруд находится округ Пишкин, где религиозный состав населения был сложный: большинство – сунниты-шафииты, есть также сунниты-ханбалиты и небольшое число шиитов. Наконец, в округе Карадаг, в городе Калеибар, проживали тюрки и талыши, но они также придерживались шафиитского толка (82). Ко всей этой информации

следует добавить сообщение еще одного географа этого периода, Абд ар-Рашида ал-Бакуви о том, что и на его родине в Баку местные жители «исповедуют толк имама аш-Шафи'и» (83).

Таким образом, значительную часть населения Азербайджана в монгольскую эпоху составляли мусульмане-сунниты, в основном приверженцы шафиитского учения. Только в Мараге и ближайших к ней населенных пунктах преобладали сунниты-ханифиты. В любом случае, шиитов было намного меньше, и именно потому преемники Газан-хана, учитывая религиозный состав населения Азербайджана, скорректировали свою религиозную политику, почему Ильханское государство в мусульманском мире считали суннитским.

Восстановление прежней господствующей роли ислама в монгольскую эпоху привело к резкому усилению контроля государства в религиозных вопросах. По указанию ильханов, выделяли средства «на нужды и потребности мечетей, а именно: на благоустройство, ковры, масло и на содержание слугителей». Также принималось «во внимание содержание и месячное жалованье каждого разряда слугителей» (84).

В этот же период сложилась достаточно четкая иерархия духовенства. Правда, в XIII-XV вв. не совсем ясны функции шейх-ул-ислама. Судя по источникам, в указанный период они возглавляли мусульманские общины в городах, причем им подчинялись и муфти, как это имело место в Тебризе во второй половине XV в. (85). В то же время существовал центральный судебно-религиозный орган, который возглавлял верховный судья или кази ал-кузат. Его назначал специальным указом правитель страны. Всего в тот период в Ильханском государстве было четыре главных казия, что связано с разделением ислама на четыре главных мазхаба: наиболее популярных в Азербайджане шафиитов и ханбалитов, а также ханафитов и маликитов. В свою очередь в каждую провинцию, а также город и село назначали отдельного кази. Наряду с ними были кази отдельных племен или родов (*кази-йи хайл-ханэ*).

Все судебное делопроизводство осуществлялось специальным органом, именуемым *Дар-ул-каза* («Дом суда»). В них, кроме кази (судьи), состояли также *катиб* (секретарь), который имел обширный штат помощников, отвечавших за конкретную сферу религиозной жизни мусульманской общины. Вахфным имуществом управлял специальный орган – *диван*. Доходы от вахфных земель и имущества шли на покрытие расходов мечетей, медресе, ханега, *дар ас-садат* (дом сейидов), больниц, книгохранилищ, *бейт ал-масакин* (дом бедняков), *бейт ал-айтам* (дом сирот). Кроме того, существовал значительный штат других духовных слугителей – имамы мечетей, руководители медресе, сейиды, шейхи и др. Каждый также зависел от государства и получал поддержку и жалованье (86).

Суннитско-шиитская конфронтация в XV-XVIII веках

До XV в. особых изменений в позициях ислама в Азербайджана не было. Распад Ильханского государства, походы знаменитого Тимура (Тамерлана) и история азербайджанских Ширванского государства на севере, а на юге государств вначале Кара-Коюнлу (1410-1468), затем Ак-Коюнлу (1468-1502) не внесли каких-либо серьезных изменений в религиозную ситуацию в стране. Значительная часть населения по-прежнему состояла из суннитов шафиитского, ханифитского и ханбалитского толков.

В то же время в этот период еще больше возросла активность и популярность суфийских тарикатов среди населения. Вообще в послемонгольский период суфии, а не официальные богословы улемы стали самыми авторитетными представителями ислама. И в этом главная особенность этого периода истории ислама. Гробницы суфиев, а не мечети, выступали как символы ислама.

В то же время, наряду с уже существовавшими и получившими признание тарикатами, возникали новые, которые отражали реалии времени. Так, в конце XIV в. в Азербайджане

было популярно учение шиитского тариката *хуруфитов*. Их идеи поддерживал и пропагандировал великий азербайджанский поэт Имад ад-Дин Насими.

В XV в. в Азербайджане были последователи нескольких суфийских братств. Известно, что правители Ак-Коюнлу делали огромные пожертвования в их пользу, особенно для халватийа, накшбандийа и кубравийа (87). Однако наибольшую популярность в стране в XV в. имел тарикат халватийа. Возник он в районе г.Ардебиль в начале XIV в., основателем тариката считается Захир ад-Дин Умар ал-Халвати (ум. в Тебризе в 1397 г.). Он сформулировал свод правил для своих последователей, основанный на индивидуальном аскетизме (*зухд*) и суровом затворничестве (*халва*, отсюда и название тариката), а также обосновал практику 12-дневного поста по числу имамов (88). Продолжателем учения ал-Халвати стал Джалал ад-Дин Йахйа Ширвани ал-Бакуви (родился в Шемахе, умер в Баку в 1464 г.), который был признан «вторым наставником» (*пир-и сани*) тариката. Благодаря ему, а также его преемнику Насир ад-дину Деде Умару ал-Айдини (умер в Табризе в 1486 г.) учение халватийа получило в это время широкое распространение в городах Табриз, Ардабил и Гяндже, а также в Ширване и Карабахе. С мнением шейхов тариката считались правители государств Кара-Коюнлу и Ак-Коюнлу. Примечательно, что вначале халватийа был шиитским тарикатом, но потом стал суннитским (89). На базе учения халватийа в конце XV в. в Азербайджане возникло братство *гюлшанийа*. Его основателем стал тюркский шейх Ибрахим Гюлшани, с чьим мнением считались местные правители.

В это время происходит быстрое возвышение еще одного тариката – *сафавийа*. Его основателем был шейх Сафи ад-Дин Исхак (1252-1334), который родился в г.Ардабил и здесь же создал свой тарикат. Как и халватийа, сафавийа также был азербайджанским тарикатом. Интересно, что в тот период Сафи ад-Дин являлся суннитом-шафиитом, по крайней мере, официально. Однако, не исключено, что он и его преемники были на самом деле тайными шиитами и руководствовались принципом *такийа* (90). Так или иначе, но к середине XV в. тарикат имел явно шиитское направление и стал серьезным фактором в политической и религиозной жизни не только Азербайджана, но и за его пределами.

Два обстоятельства способствовали переменам в деятельности тариката сафавийа в XV веке. С одной стороны то, что шиизм был гонимым течением, привлекавшим сочувствие городских и крестьянских низов. Вот почему в Азербайджане и Иране шииты, даже будучи в меньшинстве, всегда были весьма активными и воинственными. Практически все выступления против монгольских захватчиков и их преемников в XIII-XV вв. проходили под шиитскими лозунгами, что не могло не усилить влияния шиизма в регионе (91). При этом в Азербайджане и Иране крестьянство и городские низы в постмонгольский период жили в ожидании пришествия мессии – Махди, который воспринимался в образе ожидаемого правителя и последнего преемника пророка Мухаммада, посланный Аллахом для восстановления первоначальной чистоты ислама. Особенно широкое распространение эти идеи тогда получили среди шиитов, слившись с их верой в возвращение «скрытого» имама из рода Али, который должен подняться (*ка'им*) против незаконной власти и восстановить на земле справедливость.

Наиболее сильны были эти шиитские настроения в г. Ардабил, а также в областях Карадаг, Талыш и Муган, то есть там, где традиционно популярными являлись хуррамитские воззрения. Шейхи тариката сафавийа эти настроения очень тонко чувствовали. В результате, современник этих событий Фазлуллах Хунджи писал, что шейх Хейдар (1460-1488) проповедовал среди своих мюридов «религиозный закон хуррамитов Бабека» (92). Конечно, речь идет не о прямой взаимосвязи между взглядами хуррамитов и суфиями тариката сафавийа, а о тесной связи сафавийа с популярными в ряде регионов Азербайджана идеями крайних шиитов. Отнюдь не случайно вплоть до XX в. в Турции кызылбашами называли именно последователей крайней шиитской секты *али-илахи* или *ахл-и хагг* (93).

С другой стороны, с середины XV в. мюридами тариката стали 32 тюркских племени, которые придерживались шиитских воззрений. Их часто именовали *кызылбаши* (тюрк. «красноголовые») – по головному убору с 12 пурпурными полосами в честь 12 шиитских имамов. Изменение состава мюридов повлияло на характер тариката сафавийа. По сути, прежнее братство мирных мистиков-дервишей и суфиев в XV в. трансформировалось в мощную военную организацию, где воинственные и весьма боеспособные тюркские племена стали главной ударной силой тариката. Правильнее было бы именовать тарикат сафавийа в XV в. военным братством тюркских кочевников, своего рода духовно-рыцарским орденом. Поддержка тариката крестьянством и городскими низами объясняет значительные успехи, что сопутствовали тарикату сафавийа с конца XV в., когда во главе его встал шейх Исмаил. Правда, сперва малолетнему Исмаилу (род. в 1487 г.) приходилось долгое время скрываться, лишь в 1499 г. он начал свои походы. Уже к концу 1501 г. почти весь Азербайджан был в его власти, и он в 1502 г. объявил себя в Тебризе шахом. Так возникло новое Сафавидское государство (в западной и российской историографии – Сефевидское).

С самого начала новое государство столкнулось с религиозным фактором. С одной стороны, придя к власти, шах Исмаил провозгласил шиизм имамитского толка (*мазхаб-и Джафари* – мазхаб умершего в 765 г. имама Джафара ас-Садика или мазхаб 12 имамов) государственной религией. Сафавиды пошли на этот шаг в стране, где 2/3 жителей (особенно в городах) были суннитами (94). Источники того периода полны сообщений о многочисленных насильственных актах по религиозному признаку. Так, осажденные жители Баку, будучи суннитами, оказали Исмаилу ожесточенное сопротивление. С колоссальным трудом захватив город, шах вырезал немало бакинцев, казнив попавшего в плен суннитского казиза Мирзу Халилуллаха (95)

Особенно важным для Сафавидов было установление контроля над столицей Азербайджана Тебризом, где население в основном было суннитским. Именно здесь шейх Исмаил решился на коронацию в качестве шаха, хотя его окружение предупреждало об опасности волнений среди тебризцев. Но Исмаил был настроен решительно в своем намерении сделать Тебриз шиитским, готовый ради этого пролить кровь местных суннитов. Он прибыл в соборную мечеть города и приказал *хатибу* (проповедник, читающий пятничную молитву или *хутбу* с обязательным упоминанием правителя, которому подчинялась мусульманская община – А.Ю.) «из знатных шиитов» приступить к чтению хутбы с поминанием двенадцати шиитских имамов и публичным проклятием первых трех халифов - Абу Бакра, Омара и Османа. Сам Исмаил при этом стоял рядом с ним с занесенной над головами собравшихся тебризцев саблей. Вокруг были его соратники, готовые по первому знаку шаха применить оружие (96).

Вслед за этим, по заявлению современника этих событий историка Хондемира, шах Исмаил отдал приказ, чтобы «хатибы областей Азербайджана читали хутбу на славное имя 12 имамов,... а *пишнамазы* (руководители общественных молитв – А.Ю.) всех местностей уничтожили бы проклятые еретические правила при совершении намаза и других молитв, а муаззины мечетей ввели бы в азан слова «Али – наместник Аллаха». В заключение приказа говорилось, чтобы «ревностные бойцы и воины за веру, если заметят у кого-либо действие, противное чистой вере (т.е. шиизму – А.Ю.), рубили бы ему голову». В результате, по сообщению того же Хондемира, «ревностные и фанатичные сунниты из страха перед острым карающим мечом высоких воинов за веру, потерпевшие неудачу и растерянные, по необходимости бежали во все стороны света» (97).

Процесс распространения шиизма протекал драматично. В ряде мест происходили массовые казни и репрессии суннитов, многие из них, в том числе видные представители духовенства, были вынуждены эмигрировать из Азербайджана в соседние суннитские страны. Репрессиям подверглись в первую очередь руководители и представители суннитских тарикатов халватийа и гюлшанийа. Именно по этой причине шейх Ибрахим Гюлшани – «глава суннитов» в стране, был вынужден тайно, минуя многочисленные

посты Сафавидов, покинуть Родину и уехать в Египет. Одновременно с этим Сафавиды подвергли репрессиям некоторые шиитские тарикаты (*ни'маталлахийа и нурбашийа*), ибо не желали иметь идеологических конкурентов в стране (98).

Политика создания шиитского государства и первые же акции Сафавидов (официальное проклятие с минбаров мечетей трех «праведных халифов» и репрессии в отношении суннитов) не могли не вызвать резкой враждебности и неприязни у последователей ортодоксального ислама. Фактически Сафавиды противопоставили себя суннитскому миру, что очень скоро привело к самой настоящей религиозной войне на мусульманском Востоке. Примечательно, что и христианская Западная Европа в это время (XVI-XVII вв.) также была втянута в кровавые и беспощадные религиозные войны католиков с гугенотами и протестантами во Франции, Германии и других странах, в конце концов вылившиеся в Тридцатилетнюю войну (1618-1648) многих стран континента. Иначе говоря, словно некий религиозный вирус одновременно охватил христианский и мусульманский миры на огромной территории от Атлантического океана до Индии.

Однако, в отличие от христианского мира, религиозные войны на мусульманском Ближнем Востоке в XVI-XVII вв. имели свою особенность. Заключалась она в том, что велись они исключительно между тюркскими государствами, разделившимися на шиитские и суннитские. На западе Сафавиды развернули боевые действия с Османской империей, на севере им противостояли Ширванское и Шакинское государства, на востоке – узбекское государство Шейбанидов. В свою очередь, знаменитый Бабур (1483-1530), создавший в Индии государство «Великих Моголов», принял шиизм и вступил в союз с Сафавидами в борьбе против Шейбанидов. При этом и сунниты, и шииты вели войны под лозунгом «священной войны» за чистоту ислама от ереси. О характере этих войн говорит то, что суннитские богословы в Османской империи и государстве Шейбанидов впервые в истории ислама объявили дозволенным обращать в рабство и продавать на невольничьих рынках пленных шиитов, даже сейидов (99).

Особенно тяжелой была многолетняя война Сафавидов с Османской империей, с перерывами продолжавшаяся до 1639 г. Источники не раз сообщают о массовых зверствах с обеих сторон по религиозному признаку. Уже в 1504 г. к шаху Исмаилу прибыл османский посол с письмом султана с требованием прекратить репрессии в отношении суннитов. В свою очередь, шах Исмаил послал османскому султану письмо аналогичного характера. В дальнейшем мы постоянно читаем в источниках о кровавых репрессиях то в отношении одной, то другой стороны. Османский султан Селим I (1512-1520) перед основным походом в Азербайджан провел перепись шиитов в своем государстве в возрасте от семи до семидесяти лет. Их оказалось более 40 тыс. чел. По приказу султана все они были схвачены и одновременно казнены. Оставшиеся в живых шииты с семьями были депортированы в глубь Малой Азии (100). Взяв в 1534 г. столицу Сафавидов Табриз, османские воины устроили резню горожан, что было узаконено суннитскими улемами, считавшими это дозволенным в отношении шиитов (101). В свою очередь, в этот же период Сафавиды осуществляли карательные меры против упорно сражавшихся суннитов Ширвана и Шаки.

Вместе с тем Сафавиды осознавали, что в государстве, где большинство населения составляют сунниты, одними репрессиями достичь успехов невозможно. Поэтому они использовали разные методы. Так, шах Исмаил уже в 1502 г. освободил от всех податей шиитское духовенство (102). Еще дальше пошел его преемник шах Тахмасиб I (1524-1576), который проводил новую налоговую политику. По сообщению современника этих событий знаменитого историка Искендера Мюнши, Тахмасиб I при обложении населения всегда предоставлял большие льготы областям и населенным пунктам, где жили шииты. Если учесть, что в ходе бурных военных событий первой четверти XVI в. территория Азербайджана сильно пострадала, такая политика способствовала распространению шиизма. Она была продолжена преемниками Тахмасиба I, и нашла свое завершение в

правление шаха Аббаса I (1587-1629): шииты освобождались от податей, а сунниты обязаны были исправно их выплачивать (103).

Еще дальше намеревался пойти шах Исмаил II (1576-1578), который попытался осуществить религиозную реформу и, как указывал азербайджанский историк начала XIX в. Аббас-Кули-ага Бакиханов, решил «сблизить суннитов и шиитов, между которыми в то время господствовали вражда и ненависть» (104). По сообщению современника событий Шараф-хана Бидлиси, Исмаил II, вопреки обычаю своих «отцов и дедов», предпринял меры для создания в государстве таких условий, при которых «сунниты и шииты – каждый следовал своей вере и в дела друг друга не вмешивались» (105). С этой целью шах осыпал милостями представителей высшего суннитского духовенства, запретил проклинать в мечетях первых трех халифов, а на выпущенных в его период монетах перестали чеканить шиитскую формулу «Али – наместник Аллаха». Все это вызвало резкое недовольство шиитского духовенства, но Исмаил II продолжал свою политику. Более того, он решился даже на преследование шиитских богословов.

Однако надеждам Исмаила II не суждено было сбыться. В стране, особенно в столице (в тот период – г.Казвин), развернулась острая борьба двух главных течений. Исходя из того, что многие жители Казвина, да и в стране, в прошлом были суннитами, представители суннитского духовенства объявили: тем мусульманам, которые ни разу не проклинали сподвижников пророка, будет выплачена определенная сумма.

Все это переполнило чашу терпения шиитского окружения шаха, и в 1577 г. Исмаил II при загадочных обстоятельствах был обнаружен мертвым (106). Его смерть привела к новой вспышке религиозной войны в Азербайджане и в регионе. Первыми восстали курды-сунниты, и вскоре западные области страны с городами Хой, Салмас и Урмия оказались в их власти. Вслед за этим в Ширване суннитское население («около двух тысяч суннитов в синих и черных колпаках») в очередной раз восстало против Сафавидов, уничтожив немало шиитов. Затем они попросили у османского султана помощи для «защиты единоверцев и освобождения» их от «угнетения и тирании кызылбашей» (107). Османские войска вторглись, и к 1589 г. захватили не только Ширван, но и значительные части остальной территории Азербайджана. При этом часть шиитов, особенно жившие в Карабахе, покинули страну. Но немало шиитов предпочло остаться и перейти на службу к османам, за что получили от единоверцев имя «денюк» (азерб., буквально «отвернувшийся человек», т.е. «изменник») (108).

При шахе Аббасе I в 1603 г. Сафавиды перешли в контрнаступление, и вскоре вернули часть территорий в Азербайджане. Сыграло свою роль то, что значительная часть «денюков» опять перешла на сторону шиитов. Но некоторые сохранили верность суннизму и османам. По приказу шаха Аббаса I таких беспощадно уничтожали (109). И не только «денюки» подверглись репрессиям. По сообщению современника событий Аракела Даврижеци, после взятия в 1604 г. Гянджи в плен к Сафавидам попало племя «Джекирлу, они придерживались исповедания и религии османов, называемых *сунни*. Шах приказал собрать их всех в каком-то месте, ... откуда нельзя было выбраться и убежать. Шах приказал зарубить их всех – мужчин и женщин, стариков и детей» (110).

Наряду с этим, в войне с османами шах Аббас I использовал новую тактику: депортации в глубь государства, в Иран, неблагонадежных суннитов и поселение на их места шиитов. Первыми пострадали жители Нахчевана, которые, по словам современников, «придерживались суннизма и обязались помочь османам, поскольку считали войну против Сафавидов священной». Поэтому их, а также жителей Джульфы и Иревана депортировали в Мазандаран и г.Исфахан (111).

И впоследствии Сафавиды использовали тактику массовых переселений, в результате чего этническая и конфессиональная ситуация в Азербайджане серьезно изменилась. Картину произошедших после кровавых войн XVI-XVII вв. перемен в стране достаточно подробно передал знаменитый путешественник Эвлия Челеби, который побывал в Азербайджане в 1647 г. Свое путешествие он начал с Нахчеванского края, где написал о

первом же селе Седергикенд: «является вакфом имама Али Рзы, освобождено от всех повинностей. ... Все население – шииты». Вслед за этим Челеби прибыл в город Карабаглар, где имелось 70 мечетей, «из них 40 – соборные мечети с минаретами». Но среди населения много «шиитов бетраи, караби. Очень много разных сбившихся с пути сект: джафари, джабри, кадири, хуруфи, замини, манихейцев и других нечестивцев» (112). Очень интересно примечание ортодоксального суннита Челеби, который резюмировал, что все шиитские мазхабы – «сбившиеся с верного пути». В то же время это свидетельство живучести многих направлений в шиитском течении, в том числе тех, что, казалось, исчезли на территории Азербайджана (хуруфи, манихейцы, кадири).

В Нахчеване население очень верующее, здесь, по его словам, имеются кази и шейх-ул-ислам. Город «украшают 70 соборных мечетей и места поклонения, 40 квартальных (*мехелле*) мечетей». А по вере население – сунниты, причем шафииты, и «гордятся тем, что они являются шафиитами, но это ложь: они джафариты» (113).

Это замечание очень важно: происшедшие события, и в первую очередь депортация населения не прошли даром: хотя жители утверждали, что они сунниты, но Челеби сразу бросилось в глаза то, что они не совершают традиционных для суннитов ритуалов, и на деле являются последователями шиитского мазхаба джафаритов. Но скрывают это, исходя из принципа такийя. В любом случае ясно, что в Нахчеванском крае к середине XVII в. уже полностью преобладали шииты.

Затем Челеби приводит информацию о Ширване и указывает, что на севере области, в городе Ниязабаде и прилегающей местности, большинство населения сунниты, и они «принадлежит к толку ханифитов». То же самое говорит Челеби о г. Шамаха, где «население в большинстве своем суннитское». Здесь также имеются кази. В общей сложности, в г. Шамаха было до 70 мечетей, в том числе несколько соборных. Кроме того - семь медресе, и в одной из них «преподает муфтий города». Недалеко от Шамахи имелись обители двух суфиев-пиров Дар-куха и Маризат-султана, а также «святыня шейха хазрата Резы. Гробница его является местом паломничества». Севернее Шамахи, около села Алтыагач, находилась гробница пира Хызрзенда, которая также «место паломничества ширванцев». Недалеко от г.Шабран у Каспийского моря «большинство населения – туркменские кочевники-сунниты». Завершает картину Ширвана описание Баку, где «большинство населения - сунниты» (114). Таким образом, большая часть Ширвана в середине XVII в. осталась верна суннизму.

Затем Эвлия Челеби побывал в южной части Азербайджана, и начал свой вояж с небольшого владения Карабаг, которое «составляет отдельное султанство в пределах Табриза». Население «тут кызылбаши», т.е. – шииты. После этого идет речь о Табризе, где имеется 320 мечетей, из них около 70 - соборные. Кроме того в городе было 47 медресе, около 20 домов для чтения Корана, 7 домов, «в которых толкуют хадисы пророков», и около 160 дервишских завийа, где проживало более 7 тыс. «праведников и шейхов». Однако «вера их неправильная», т.е. жители Табриза – шииты (115).

По словам Челеби, в г.Марага, что недалеко от Табриза, большинство тайным образом придерживается ханифитства, т.е. – сунниты. В г.Уджан – сунниты-шафииты, а в г. Суфьян «население целиком принадлежит к шафиитскому толку, но иногда встречаются и ханифиты». В г. Хой «большинство – сунниты-шафииты», а во главе духовенства стоят кази и муфтий. Еще более интересны данные по г.Ардабил – центру шиизма. Здесь во главе духовенства стоят кази и шейх-ул-ислам, то есть налицо – шиитская терминология. Но «население говорит о своей принадлежности к шафиитскому толку. Однако известно, что жители являются джафаритами», т.е. скрытыми шиитами (116).

Таким образом, в результате драматических событий, конфессиональный состав Азербайджана изменился. Сунниты по-прежнему преобладали в стране, особенно в Ширване и северных районах (Шаки, Габала). Часть населения южной части Азербайджана также сохранила верность суннизму. В то же время на юге страны большинство было за шиитами. Преобладали шииты и в Нахчеванском крае.

Определенную сложность представляли Карабах и районы вокруг Гянджи. Но тут информацию можно почерпнуть из более позднего источника: в 20-е годы XVII в. вся территория между реками Кура и Аракс (Гянджабасар и Карабах) оказалась под властью Османской империи, которая в 1727 г. провела здесь перепись населения. Оказалось, что из 1.179 населенных пунктов, а именно в 478 (40,5%) селах (в подавляющем большинстве - тюркских), жителей не было. В остальных проживало 11.818 мусульманских семей (из них 11.068 тюркских или азербайджанских и 750 курдских) и 7.577 христианских. Далее в реестре указывается, что мусульманское население – шииты (117).

В целом, в этот период сформировалось мусульманское духовенство. Определенную информацию о его иерархической структуре в изучаемое время дает сочинение Хусейна Хезарфенна, написанное во второй половине XVII в. в Османской империи, но во многом имеющее отношение и к Азербайджану. В сочинении, в частности, указано, что богословы (улемы) подразделяются на две группы. В первую входят «внешние улемы, которые ведут других». Это «муфтии или султанские учителя», а также «кадии или управители народа», затем - мударрисы «или знатоки наук». При этом «муфтий может быть шейх-ул-исламом, а может и не быть. Тот, кто не является шейх-ул-исламом, считается *кенар муфтиси* (внешний муфти – А.Ю.). Кадии могут быть кади аскерами (армейский судья – А.Ю.) или кадиями городов». Во вторую группу входят те, «кто избрал путь обучения наукам – *софта* (учащийся медресе – А.Ю.), и наставники накшбенди и халвати, и отрешенные от всего земного суфии и муриды. К этим двум разрядам следует добавить разряд имамов. Они также могут быть или хатибами и имамами квартальных мечетей, или муаззинами» (118). Иначе говоря, муфти был самым высшим духовным лицом, мусульманским правоведом-богословом, наделенным правом выносить решения (*фетва*) по особо трудным и спорным религиозным вопросам. Главный муфти именовался шейх-ул-исламом и являлся главой мусульманской общины. При этом часто эти должности мог занимать один и тот же человек (119).

В то же время, по сравнению с предшествующим периодом, в Азербайджане резко возросла роль садра, ответственного за вакфное имущество и его доходы в государстве, а также медресе и благотворительные учреждения. Во главе духовенства был «верховный садр» (*садр ал-азам*), который назначался на должность специальным указом шаха и считался вторым после него лицом в вопросах шариата. В свою очередь, садр ал-азам имел заместителей-садров в провинциях и городах, назначал и смещал ответственных лиц в вопросах религии: шейх-ул-исламов, кази, шейхов, сейидов, мухтасибов, хафизов, ахундов.

В Азербайджане должность садра зафиксирована во многих надписях на мечетях Апшерона, а также Баку, Ордубада и других местах. Не раз об этой должности говорят и источники XVI-XVII вв. (120). Сафавиды придавали этой должности очень большое значение в деле распространения шиизма в государстве, особенно в тех регионах, где имелись сунниты. В частности, Тахмасиб I в 1550 г. издал специальный указ о назначении садра Ширвана Мир Султана Абдурразага одновременно садром Шеки, чтобы он вел свою деятельность «на основе идей тариката джафари и двенадцати имамов». Это вменялась ему в основную обязанность.

В свою очередь садру подчинялись не только местные духовные, но и светские лица (121). Садр ал-азам назначал шейх-ул-исламов (глав мусульман в провинциях и городах), кази (судей) и остальных представителей духовенства. В ряде случаев должности шейх-ул-ислама и кази совмещал один и тот же человек. Степень влияния шейх-ул-ислама часто зависела от него как от личности. Так, в начале XVIII в. глава шиитов Ширвана шейх-ул-ислам обладал столь большим влиянием на местные власти, что именно к нему обратился русский дипломат А.П.Волынский для решения межгосударственных торговых проблем (122). В то же время армянский историк XVII в. Закария Канакерци сообщал о шейх-ул-исламе Иревана Махмуде, которого за взяточничество, по жалобе армян, иреванский хан с позором снял с должности и публично наказал. Несколько лет спустя, в 1634 г., османы

взяли Иреван, и наказанный шиитами Махмуд перешел на их сторону. Последние вновь назначили его шейх-ул-исламом Иревана. Год спустя, Сафавиды вернули Иреван, и так случилось, что вновь назначенный шейх-ул-исламом Махмуд опять оказался замешанным во взяточничестве. Но на этот раз пострадали мусульмане, которые в гневе убили шейх-ул-ислама. Родственники последнего обратились с жалобой к иреванскому хану, который вначале хотел наказать убийц, но те сказали: «Он был суннит, молился за Омара и Османа, потому и убили его». Тогда хан простил убийц шейх-ул-ислама (123).

К началу XVIII в. Сафавидское государство переживало глубокий кризис во всех сферах жизни. Слабовольный шах Султан-Хусейн (1694-1722) полностью находился под влиянием шиитских богословов во главе с фанатичным Мухаммадом Багир Меджлиси. Он был признан шахом *мулла-баши* (глава всего духовенства), которому подчинялись улемы, муджтахиды и шейх-ул-исламы. В свою очередь, влияние садров было ограничено управлением вакфным имуществом и доходами с него (124). По настоянию мулла-баши и его сторонников, после нескольких десятилетий мирной жизни в Сафавидском государстве вновь начались гонения на суннитов. Все это вызвало волнения и восстания на окраинах государства. Первыми в 1709 г. восстали афганские племена под лозунгом борьбы суннитов против шиитов. Все попытки Сафавидов подавить движение афганцев провалились. Оказавшись в тяжелой ситуации, Султан-Хусейн пошел даже на невиданный шаг: попросил помощи у османского султана, однако получил отказ, поскольку шах был шиитом, а афганцы – суннитами (125). Вскоре после этого афганцы перешли в наступление, и в 1722 г. им удалось захватить Исфахан – столицу Сафавидского государства и фактически положить конец династии Сафавидов.

Воспользовавшись этим, восстали сунниты в северной части Азербайджане, ибо гонения на них со стороны шиитов в начале XVIII в., особенно в Шамахе, Шаки, Габале, Губе и Дербенде, вызывали крайнее недовольство. В результате, в 1709 г. началось восстание в Ширване. Попытки Сафавидов подавить выступления провалились. Постепенно восстание охватывало все новые и новые районы страны. В ответ были усилены репрессии в отношении суннитского духовенства, а также феодалов. В Ширване казнили многих суннитских мулл, а мечети осквернили, что вызвало новые волнения. Жители, не надеясь на свои возможности, обратились к османскому султану с просьбой принять их под свое покровительство. Многие, по сообщению современника, бежали к османам (126).

Кульминация наступила в 1721 г., когда на помощь восставшим в Ширване пришли многочисленные отряды лезгин и других суннитов Дагестана во главе с Сурхай-ханом и популярным среди суннитов богословом Хаджи Давудом. Они объявили местному населению, что прибыли «освободить суннитов от тирании шиитов» (127). Объединенные силы суннитов штурмом захватили на севере Ширвана г.Шабран и полностью его разгромили. Религиозный фанатизм и ненависть суннитов к шиитам были столь сильны, что нападавшие, по словам Аббас-Кули-ага Бакиханова, «даже убивали детей в колыбели» (128). В результате, г.Шабран – жертва религиозной войны в Азербайджане в первой четверти XVIII в., был, по сути, стерт с лица земли, и больше не возродился.

Вслед за этим наступила очередь столицы Ширвана г.Шамаха, которая была осаждена. По сообщению очевидца событий, Есаи Хасан-Джалаляна, население Шамахи состояло из шиитов и суннитов, «но суннитов было больше, поэтому жители района, называемого Сарыторпаг, ночью открыли свою сторону и впустили внутрь города часть неприятельского войска, а на рассвете, присоединившись сами к ним, передали им в руки город».

Примечательно, что кровавый погром коснулся только шиитов Шамахи, «народ же армянский, христиане, как жители города, так и селений, за исключением немногих случаев, особенно не пострадали от резни» (129). Это сообщение подтверждают и другие очевидцы и историки периода. Так, по свидетельству англичанина Дж.Ханвея, в Шамахе «было изрублено около 4 тысяч жителей». Жертв могло быть «больше, если бы многие не

бежали еще тогда, когда враги окопались в квартале у суннитов». При этом сунниты убили мужчин, однако «пощадили жен и детей шиитов, но не по причине жалости, а потому, что, по их закону, они становились их рабами по праву победителей». И хотя в городе также «было много армян, евреев, индийских язычников и несколько русских купцов», однако победители «проявили чувство справедливости, и не смешали их со своими врагами, и, считая их чужеземцами, они сохранили жизнь и свободу различным национальностям, но забрали их имущество» (130).

Наконец, отметим замечание Аббас-Кули-ага Бакиханов, что Шамаха была взята «с помощью тамошних суннитов после пятнадцатидневной осады», при этом пострадало только шиитское население города (131).

После этого события объединенное войско суннитов Ширвана и Дагестана разгромило отряды гянджинского и иреванского ханов и двинулось на г.Гянджа. Местные шииты обратились за поддержкой к грузинам, указав, что «лезгины не пришли бы к нам в нашу страну, если бы не имели единомышленников в соседних с нами областях, среди окружающих нас народов. Они пришли по их наущению, как единоверцы их, сунниты» (132). Общими усилиями нападение суннитов было отбито. Однако последние продолжали свои атаки на шиитов в Карабахе.

Кризисом Сафавидской державы воспользовались Османская и Российская империи, которые стремились захватить Азербайджан. Практически одновременно османская и русская армии начали свои походы. При этом турки делали ставку на суннитов, тогда как русские – на шиитское население, а также христиан. Причем каждая сторона соответствующим образом сформулировала свое отношение к другой. Так, османское правительство 6 августа 1722 г. объявило священную войну. А глава османских улемов шейх-ул-ислам Абдуллах-эфенди в трех фетвах обратился к суннитам Сафавидского государства с призывом приступить к уничтожению шиитов-мужчин и захвату в рабство их женщин и детей. Имущество шиитов объявлялось законной добычей суннитских воинов (133). И это быстро стало претворяться в жизнь: очень скоро поступила информация, что азербайджанские шииты, не будучи в состоянии отразить нападение, предпочитали продавать своих детей армянам и русским «в вечное и временное услужение». Причем русские, покупая детей шиитов, выдавали родителям расписки (134).

В такой обстановке 20 марта 1724 г. произошло событие, которое в условиях современных азербайджано-армянских взаимоотношений кажется фантастическим: армянское население Карабаха заключило договор о дружбе и взаимопомощи с азербайджанцами Гянджи. В соответствии с этим договором, в случае нападения лезгин и османов на «землевладельцев в Гяндже и других шиитов», армяне должны придти на помощь. Если же откажут «в дружбе и долге соседства, не помогут Гяндже, то будут признаны виновными и заслужат наказания». А если на «христиан Карабаха» нападут «турки или лезгинские войска», а гянджинцы «откажут в помощи христианам», тогда они «будут изменниками, трусами и неверными своему обещанию» (135). Иначе говоря, для шиитов-азербайджанцев договор с христианами-армянами был жизненной необходимостью в борьбе с суннитами Азербайджана и Османской империи. Вот почему широко известный и хорошо представленный в историографии договор 20 марта 1724 г. как яркий пример азербайджано-армянской дружбы, на самом деле правильнее именовать шиитско-христианским союзом против суннитов.

Так или иначе, к середине 20-х годов XVIII в. северная часть Азербайджана была поделена между Османской и Российской империями. Однако в 30-е гг. XVIII в. ситуация изменилась, и к власти в Иране пришел Надир Кули-хан. Он нанес ряд серьезных поражений османам, а также вынудил русских вернуть ранее захваченные земли Азербайджана. К 1735 г. Надир Кули-хан полностью контролировал всю территорию страны, и в июне 1736 г. здесь же, в Муганской степи, короновался как новый правитель Ирана под именем Надир-шаха (1736-1747). При этом свое согласие стать правителем

Надир-шах обусловил необходимостью проведения религиозной реформы в государстве и объединения шиитов с суннитами.

Дело в том, что Надир-шах абсолютно равнодушно относился к богословским спорам, и не был фанатиком. Более того, по свидетельству Дж.Ханвея, Надир-шах высказал желание создать на базе ислама и христианства новую религию, «лучшую из всех, которую когда-либо исповедовали люди» (136). В то же время он ясно понимал, что преследования суннитов при шахе Султан-Хусейне вызвали массовые восстания во многих провинциях государства. А Надир-шах хотел привлечь на свою сторону многих суннитов, роль которых в его владениях была очень значимой. Надир-шах осознавал, что в многоконфессиональном государстве религиозная политика должна носить иной характер. С другой стороны, он стремился также ослабить влияние шиитского духовенства, которое было тесно связано с традициями и интересами династии Сафавидов и с самого начала относилось к нему враждебно.

Поэтому перед коронацией Надир-шах потребовал, чтобы шииты прекратили проклинать первых трех «праведных» халифов и признали четыре «правоверных» суннитских мазхаба. Также они должны отказаться от траурных процессий в связи с мученической смертью Хусейна. В свою очередь, сунниты должны были признать шиитов-имамитов в качестве пятого «правоверного» мазхаба джафаритов. Все это, по заявлению Надир-шаха, приведет к прекращению «страшного кровопролития между суннитами и шиитами». Ведь и у шиитов, и у суннитов «один и тот же пророк, один и тот же Коран, и намаз – один. Потому, что османцы молятся, положив руки на сердце, мы же – свободно опустив руки вниз, пусть так и будет. Пусть они исполняют свой обряд, а мы – наш, и не будем поносить друг друга» (137). Вслед за этим был издан шахский «Указ об объединении обоих толков ислама, суннитского и шиитского, существование которых разделяет персов и турок». Причем в указе особо отмечалось, что уклоняющегося от его исполнения ждет суровая кара (138).

Однако эта акция Надир-шаха не встретила понимания ни в государстве, ни за его пределами. Сунниты не верили Надир-шаху, помня его карательные операции против них, и потому не признали шиизм пятым мазхабом. Еще более негативно восприняли этот указ шииты, которые люто возненавидели Надир-шаха. Их ненависть возросла после того, как Надир-шах в апреле 1742 г. издал новый указ уже о принятии всеми шиитами государства суннизма. Правда, в начале 1743 г., под давлением шаха, высшее шиитское духовенство заклеямило шиизм и высказалось за объединение с суннизмом (139). Но на деле это духовенство развернуло среди населения негласную контрпропаганду.

С другой стороны, за пределами государства Надир-шаха его религиозная реформа вызвала сильное неверие и опасение. Ни османские турки, ни узбеки не поверили в искренность его заявления, опасаясь, что это он сделал для завоевания их государств. В результате, Надир-шах столкнулся с серьезнейшими проблемами внутри и вне своего государства. А его жестокость при подавлении религиозных волнений только обострила ситуацию. В Азербайджане теперь и сунниты, и шииты были недовольны Надир-шахом, и восстания следовали одно за другим. Как следствие, возник заговор, и в 1747 г. он был убит.

Азербайджанские ханства и исламский фактор

После убийства Надир-шаха его огромное государство распалось и начались феодальные междоусобицы. В результате, по словам А.Бакиханова, в Азербайджане образовались «отдельные ханства и владетели их, управляя наследственно и независимо, стали самостоятельными государями» (140). Всего на территории Азербайджана образовалось 20 ханств, 5 султанств и Джаро-Белоканское вольное общество (*джаммаат*), между которыми во второй половине XVIII в. не раз происходили вооруженные столкновения. Однако источники не сообщают хотя об одном из них на религиозной

почве. Более того, часто заключались союзы между ханствами, которые еще несколько десятилетий назад казались невозможными, в первую очередь по конфессиональному признаку. Но теперь религиозный фактор утратил важность, и междоусобицы азербайджанских ханств во второй половине XVIII в. имели ярко выраженную политическую окраску.

По всей вероятности, как и в странах Западной Европы после религиозных войн XVI-XVII вв., в азербайджанском обществе во второй половине XVIII в. наступила усталость от суннитско-шиитского противостояния. Ожесточенные и кровопролитные войны на протяжении почти двух с половиной веков на конфессиональной почве выработали в Азербайджане иммунитет против религиозной вражды. Сыграло свою роль и то обстоятельство, что основные ведущие государства Ближнего Востока – Османская империя и Иран после такого длительного противостояния были разорены и переживали острый политический и социально-экономический кризис. В результате, на время Азербайджан оказался вне зоны прямых интересов Османской империи и Ирана, что также благотворно сказалось на развитии страны и положило начало религиозной толерантности в азербайджанском обществе.

В этом отношении примечательна информация о Фатали-хане (1758-1789) - правителе Кубинского ханства, одного из самых крупных и мощных, сумевшего в 70-80 гг. XVIII в. объединить значительные территории в северной части Азербайджана. Как сообщают современники, Фатали-хан одинаково уважительно относился к шиитам и суннитам. В частности, побывавший в Шамахе российский ученый С.Г.Гмелин писал, что, хотя Фатали-хан «признает себя шиитом, однако любит суннитов столько же, сколько шиитов» (141). Действительно, исходя из интересов своего ханства, Фатали-хан старался сгладить противоречия между суннитами и шиитами, показывая при этом личный пример.

Интересно отметить, что в тот период не раз османские и иранские правители, особенно в связи с их войнами с Российской империей, посылали многочисленные письма и агентов к Фатали-хану и другим азербайджанским ханам, чтобы привлечь их на свою сторону или разжечь очередной религиозный конфликт в стране. Но их старания не увенчались успехом. Ни разу во второй половине XVIII в. ни Ирану, ни османским туркам не удалось добиться своего в Азербайджане. Более того, азербайджанские ханы полагали, что мусульманские Османское и Иранское государства представляют большую опасность, нежели христианская Российская империя, с которым предпочитали налаживать контакты и искать поддержки (142).

Реальной информации о конфессиональном составе населения ханств к концу XVIII в. нет. Зато появились более точные сведения о структуре духовенства в азербайджанских ханствах. Оно подразделялось на высшую, среднюю и низшую ступени. Высшую составляли улемы и муджтахиды – объединение мусульманских ученых-богословов. Они не имели официального статуса, что вытекало из установок ислама. При этом муджтахиды составляли высший слой среди улемов. Не все улемы могли стать муджтахидами, поскольку помимо глубоких знаний Корана и хадисов они должны были вести благочестивый образ жизни, быть очень набожными и обладать особыми личными качествами, которые придавали им ореол святости. Как отмечали русские источники начала XIX в., муджтахиды «свободны от всех должностей, не несут частных обязанностей, не получают жалованья. Но по своей учености, благочестию и добродетелям признаются народом за людей, призванных к защите его относительно религии и против насилия и угнетения начальствующих. Эти лица пользуются таким уважением народа, что самые надменные правители должны, хотя бы притворно, оказывать им почтение» (143). Немецкий путешественник Август фон Гакстгаузен, который в 40-е гг. XIX в. посетил Азербайджан, отмечал, что «звание муджтахид Тебриза» – это не должность, а «власть народная». Население рассматривает муджтахид как «законного политического и религиозного главу духовенства», который по своему авторитету выше и шаха Ирана и османского султана (144). Столь высокий авторитет и

независимость муджтахидов были связаны с тем, что они не назначались государями и, соответственно, не были подконтрольны кому-либо из светских правителей ни в тот период, ни позже (145).

Однако здесь следует заметить, что существовали различия в статусе муджахида у суннитов и шиитов. Разница заключалась в отношении к *иджтихада* («усердие», «большое старание») – в способности и праве выносить собственное решение по важным вопросам религиозной и общественной жизни на основе Корана, сунны и ахбаров. До X в. сунниты имели муджтахидов, которые занимались творческой разработкой мусульманского права. Но с X в. они величали муджтахидами только основателей четырех правоверных мазхабов – шафиитского, ханифитского, ханбалитского и маликитского. После окончательного оформления этих мазхабов сунниты перестали признавать за кем-то право на иджтихаду, ибо «закрылись врата иджтихада». Соответственно, у суннитов муфтии приравнивались к муджтахидам, но при этом их суждения по спорным вопросам должны обязательно соответствовать одному из четырех мазхабов (146).

В отличие от суннитов, шииты считали (и сегодня считают), что «врата иджтихада всегда открыты», т.е. в любую эпоху существуют такие высокоавторитетные муджтахиды, которые на основании Корана и ахбаров имеют право интерпретировать мусульманские законы, давать личные заключения, выносить фетву по основным и частным религиозным вопросам. Иначе говоря, для шиитов муджтахид – высший духовный авторитет, призванный на период до появления «скрытого» имама выразить его мнение и вести мусульманскую общину «верным путем».

Это положение незыблемо для шиитов всего мира и сегодня, и они должны иметь или выбрать для себя муджтахид, предписаниям которого обязаны следовать. В свою очередь, наиболее авторитетный муджтахид, у которого появляется наибольшее число последователей, в том числе среди других муджтахидов, именуется *аятолла* (от араб. *айаталлах* – «знамение Аллаха», «знак бога»). Это – высший разряд шиитских муджтахидов, являющихся духовными лидерами общины (147).

В отличие от муджтахидов и улемов, остальные представители духовенства были те, кто фактически становились официальными религиозными служителями, получавшими денежное вознаграждение, в том числе от государства. Они подразделялись на две группы – высшую и низшую. В первую входили шейх-ул-ислам, муфти и кази.

Как правило, в этот период у шиитов из числа наиболее уважаемых муджтахидов избирался шейх-ул-ислам, а у суннитов высшим духовным авторитетом являлся муфти. Но, хотя сунниты Кавказа имели тесные контакты с османами по религиозной линии и получали образование в Стамбуле и Дамаске, тем не менее в азербайджанских ханствах к началу XIX в. не было должности муфти. В тех из них, где сунниты составляли большинство (Шакинское и Ширванское ханства, а также в г. Дербенд), во главе духовенства стоял сам хан. Он назначал в каждый *махал* (квартал) по одному или два *эфенди* или кази для исполнения судебных решений (148).

В ханствах с преобладающим шиитским населением духовенство возглавлял шейх-ул-ислам. Он назначался ханом «из числа своих любимцев», и при этом «получал от него значительное содержание» (149). Шейх-ул-исламы возглавляли в городах коллегии шариатских судов, состоящую из кази, факихов и мулл, привлекаемых к решению важных судебных дел. Фактически шейх-ул-исламы являлись посредниками между светской властью и шиитским духовенством.

ГЛАВА 3

Ислам в Азербайджане в XIX – начале XX веков

Завоевание Азербайджана Российской империей в первой трети XIX в.

В начале XIX в. Азербайджан вновь стал объектом притязаний более сильных соседних государств. Разница была в том, что теперь активную роль играли не Иран и Османская империя - традиционные соперники на Кавказе, а Россия. В 1801 г. она присоединила Картли-Кахетинское царство и находившиеся в зависимости от грузинского царя азербайджанские Газахское, Борчалинское и Шамшаддильское султанства. Вся эта территория (Восточная Грузия и три азербайджанские султанства) была объединена в Тифлисскую губернию. В 1803-1804 гг. уже силой покорили Джаро-Балаканский джамаат и Гянджинское ханство. При этом Гянджинское ханство за ожесточенное сопротивление ликвидировали и превратили в округ. Сам город Гянджа потерял свое древнее название и был переименован в Елизаветполь, в честь жены императора Александра I.

Успешные действия русской армии и показательная акция устрашения при взятии Гянджи сказались: в 1805 г. в состав России без сопротивления, на основе договоренностей, вошли Карабахское, Ширванское и Шакинское ханства Северного Азербайджана. Год спустя, русская армия захватила Бакинское ханство и вынудила покориться Губинское и Дербендское ханства.

Иран и Османская империя не могли примириться с этими завоеваниями России. В 1804 г. Иран, а два года спустя – османские турки объявили войну России. Однако в 1812 г. русско-османская война завершилась поражением турок и отказом османского султана от притязаний на Кавказ. Год спустя, Россия победоносно завершила войну и с Ираном и заключила в 1813 г. в Карабахе, в селе Гюлистан мирный договор. По его условиям, бывшие Гянджинское, Карабахское, Шакинское, Бакинское, Талышское, Ширванское и Губинское ханства вошли в состав Российской империи. Таким образом, кроме Иреванского и Нахчеванского ханств, остальные североазербайджанские оказались под властью России.

В этот период население мусульманского Азербайджана в целом не относилось к христианской России очень негативно. Больше опасения вызывала политика мусульманских соседей - Османской империи и Ирана. К тому же, власти России вели себя на начальном этапе достаточно корректно и либерально по отношению к местным правителям и не вмешивались во внутренние дела ханств. Исключение составляли лишь Гянджинское и Бакинское ханства, которые оказали сопротивление и за это были жестоко наказаны. Примечательно, что если власти России осуществляли в этот период какие-то административные преобразования, это не только не встречало сопротивления, но даже находило понимание и поддержку в Азербайджане. Так, формально сохранив власть местных правителей на западе Азербайджана, в Казахском, Борчалинском и Шамшаддильском султанствах, власти России поэтапно преобразовали их к 1810 г. в одноименные так называемые «дистанции». При этом по своей структуре эти «дистанции» были очень схожи с «казачьими поселениями, обязанными охранять» границы империи, а также «выставлять во всех экспедициях в помощь русским регулярным войскам несколько тысяч иррегулярной конницы». В результате, почти все мужское население этих трех «дистанций» на западе Азербайджана было включено в конные ополчения численностью около 6 тыс. чел., которые принимали активное участие на стороне российской армии в войнах против Османской империи и Ирана (1). Отметим также участие ополчения карабахских воинов на стороне России в завоевании Бакинского ханства.

Во многом такая либерально-осторожная политика России была связана с тем, что российским властям не было ясно, как именно надо вести себя в регионе, где

подавляющую часть населения составляли мусульмане, тем более учитывая османский и иранский факторы. Еще более осторожной была политика в отношении мусульманского духовенства, чье влияние в Азербайджане было даже большим, нежели влияние местных правителей. Это особенно наглядно выявилось после взятия Гянджи, когда одна из местных мечетей была превращена в православный храм, а затем российские власти решили сократить численность духовенства и взять их деятельность под контроль (2).

Эти действия русских властей резко обострили ситуацию в Гяндже, и когда в 1809 г. иранские войска приблизились к городу, то «глава мусульманского духовенства Елисаветпольского округа мулла Ахунд собрал вокруг себя группу беков и других представителей знати и перешел на сторону противника». А год спустя, в результате агитации духовенства, 1.400 семей в Гянджинском ханстве покинули страну и переселились в Нахчеванское ханство (3). Одновременно в том же году мусульманское духовенство в Губинском ханстве призвало к «священной войне» против русских, и этот призыв привел здесь к народному восстанию. В этих условиях русские власти предпочли вступить в переговоры с ранее изгнанным ими местным правителем Шейхали-ханом, признать его губинским ханом и отдать ему во владение Губу «с принадлежащими ей окрестными селениями», и таким путем успокоить население и сохранить на определенных условиях власть России на северо-востоке Азербайджана. Правда, потом ситуация изменилась, и российская армия смогла одержать победу над восставшими, а самого Шейхали-хана изгнать в Дагестан (4).

Поэтому, как указывали российские чиновники, «в самом начале водворения русской власти здесь правительство наше пришло в столкновение с порядком, существовавшим до него, и, чувствуя невозможность изменить его, так сказать, не осмотревшись, решилось оставить до удобнейшего случая все в прежнем виде» (5). Лишь при генерале А.П.Ермолове, назначенном в 1816 г. командующим русскими войсками на Кавказе, была сделана первая попытка вмешаться в деятельность мусульманского духовенства. Вначале, в 1822 г., по его указанию, тифлисский ахунд Танрыверди был изгнан в Иран только за то, что в ходе обыска у него дома было обнаружено свидетельство о получении звания ахунда, подписанное иранским муджтахидом (6). Именно после этого случая А.П.Ермолов 4 марта 1822 г. в письме генералу В.Р.Мадатову указал, что России необходимо назначить лояльного «своего шейх-ул-ислама», который и будет затем выдавать свидетельства ахундам и муллам. Наконец, в 1823 г. была официально учреждена должность шейх-ул-ислама Кавказа, которым стал тифлисский ахунд, азербайджанец по национальности Мухаммад Али (7).

Вслед за этим генерал А.П.Ермолов решил заняться ситуацией в Губинском ханстве, где в 1810 г. произошло антироссийское восстание. В результате, 9 марта 1824 г. он подписал «Постановление для кази Кубинской провинции», состоявшее из 7 пунктов. В нем он потребовал от местных российских властей уточнить численность и адреса духовных лиц, обратить серьезное внимание на их проповеди и деятельность и, в случае обнаружения антироссийской деятельности, привлечь к судебной ответственности. Одновременно было указано, что в провинции «суннитская секта есть первенствующая», и потому «правительство главному кази подчиняет все прочие лица, отправляющие богослужение». Потому кази ответственен за деятельность эфенди и мулл, которых он может отправить в отставку в случае их неблагонадежности. Особое внимание было уделено деятельности шиитского духовенства, которое не должно направлять отныне молодежь для учебы в Иран, и четко указано: «Получаемые на звание ахундов и мулл из Персии свидетельства не принимаются». Также было потребовано выдворять из провинции всех сейидов, шейхов и дервишей (8).

Постепенное ужесточение в 20-е годы XIX в. политики против мусульман в Азербайджане привело к эмиграции части населения (9) и изменению прежнего отношения к России.

В 1826 г. началась новая русско-иранская война. В ее развязывании большую роль сыграл глава иранского духовенства Сейид Кербалаи Мухаммад, что нашло отражение в российском официальном документе: «Сей последний с Кораном в руках начал проповедовать войну, взволновал народ и, двинувшись с толпою подведомственных ему поборников Магометова учения, предстал к шаху с требованием разрыва с Россиею» (10). При этом в своих планах войны с Россией духовенство и власти Ирана главную надежду возлагали, как писали русские чиновники в своих донесениях, на «поголовное возмущение кавказских мусульманских провинций», и в первую очередь на Азербайджан (11).

Действительно, стоило иранской армии перейти границу, как население Азербайджана, по словам российских генералов, встретило ее «с распростертыми объятиями» (12). Как указывал в своем рапорте генерал И.Ф.Паскевич, «в 1826 г. большинство жителей мусульманских провинций, соединившись с персидскими войсками, с оружием в руках восстали против России» (13). Карабах, Ширван, Талыш были в огне восстаний. Но центром стала Гянджа, где 28 июля 1826 г. горожане почти полностью уничтожили русский гарнизон. В своем рапорте царю 13 августа 1826 г. генерал А.П.Ермолов вынужден был подчеркнуть: «Общее против нас восстание мусульман не иначе произведено, как религиною» (14).

В современной историографии эти события 1826 г. оцениваются как «национально-освободительное движение азербайджанского народа против русского присутствия» (15), либо как «общемусульманское восстание» в Азербайджане (16). Однако такие оценки не совсем точны и корректны. Дело в том, что эти восстания охватили не всю страну и далеко не всех азербайджанцев. Более того, часть азербайджанцев воевала на стороне русской армии против своих соотечественников, что в историографии объяснялось прорусской ориентацией, либо «наемническими традициями» азербайджанцев, «веками поставлявшими солдат» для других армий (17).

Однако на самом деле основную роль сыграл религиозный фактор. Дело в том, что после образования азербайджанских ханств во второй половине XVIII в. суннитско-шиитские кровавые столкновения прекратились. Однако неприязнь и антагонизм между представителями двух главных направлений ислама в Азербайджане все еще сохранялись. Это обстоятельство было подмечено российскими властями, указывавшими, что сунниты «в душе враги шиитам, и в делах последних никогда не принимают малейшего участия». В другом документе указывалось, что в Азербайджане «духовенство шиитов не ослабло в неприязни к суннитам». Вот почему, к примеру, русские генералы были уверены, что «правительство наше может рассчитывать на верноподданство суннитов карабахских и, в случае восстания Карабаха, они, подобно армянам, до последней возможности будут держаться стороны русских» (18). Иначе говоря, вторжение иранской армии в 1826 г. вызвало повсеместное восстание шиитов в Азербайджане, и именно так и следует квалифицировать эти события. В свою очередь, власти России в своих действиях против Ирана и азербайджанских повстанцев-шиитов использовали азербайджанцев-суннитов и армян. Когда же в 1828-1829 гг. вспыхнула очередная русско-османская война, на этот раз в составе русской армии на Южном Кавказе против османов-суннитов сражались азербайджанцы-шииты.

В результате всех этих факторов, а также крайне непродуманных действий иранской армии, командование русской армии сумело добиться перелома в ходе войны. Решающей стала битва под Шамхором 3 сентября 1826 г., закончившаяся разгромом иранской армии. Инициатива в войне перешла на сторону русских, которые вновь овладели Гянджей и убили почти 1.500 местных жителей. Столь же жестокой была расправа и над восставшими в других областях Азербайджана, что вынудило тысячи азербайджанцев бежать в Иран (19).

Преследуя иранские войска, русская армия в начале 1827 г. захватила Нахчеванское и Иреванское ханства. Затем она перешла границу Ирана и 13 октября 1827 г. вступила в

Табриз. Местный гарнизон был готов к сражению с русской армией. Однако глава духовенства Табриза и очень влиятельный в Азербайджане муджтахид Ага Мир Фаттах Табатабаи из корыстных соображений перешел на сторону русских (20) и призвал население последовать его примеру. Авторитет муджтахида Ага Мир Фаттах Табатабаи был столь велик, что его призыв оказался равносильным приказу, которому следовало обязательно подчиниться. И хотя, как писали очевидцы, командующий гарнизоном Тебриза «употребил все средства величайшей жестокости, чтобы склонить к защите жителей», однако его усилия полностью провалились. Русских в Тебризе «встречали как своих покровителей», и даже «усыпали дорогу цветами и закололи несколько быков, тем самым изыскивая величайшую радость» (21).

Примеру Табриза после призыва муджтахида Ага Мир Фаттах Табатабаи последовали и остальные города и области в южной части Азербайджана. В результате, как писал генерал И.Ф.Паскевич, муджтахид Табатабаи «увещаниями своими и примером удерживал весь почти Азербайджан во власти нашей» (22). Судьба войны тем самым была предрешена, и 10 февраля 1828 г. Иран, признав свое поражение, подписал в сел.Туркменчай мирный договор, который в основном повторял условия Гюлистанского договора 1813 г. Вдобавок, теперь в состав России переходили также Иреванское и Нахчеванское ханства. Таким образом, Туркменчайский договор разделил Азербайджан на две части – северную в составе Российской империи и южную, которая осталась под властью Ирана. Тем самым азербайджанский народ оказался разделенным на две части. Дальнейшая история и судьба ислама в обеих частях Азербайджана была столь различной, что требует дополнительного изучения. В силу этого в настоящей книге далее речь будет идти об истории ислама в Северном Азербайджане.

Начавшаяся в апреле 1828 г. русско-османская война завершилась полной победой России. И в этой войне свою роль сыграл муджтахид Ага Мир Фаттах Табатабаи, который оказал содействие в формировании 4 конных полков азербайджанцев-шиитов, принявших активное участие на стороне русской армии в боевых действиях против османов. За заслуги при покорении Азербайджана и в победе над Ираном и Османской империей указом императора Николая I муджтахид Ага Мир Фаттах Табатабаи в 1829 г. был удостоен высшей награды Российской империи - ордена «Святой Анны» первой степени. Поразительно, но российские власти опасались, что вручение христианского ордена главе местных мусульман вызовет негативную реакцию, и потому они предложили вместо ордена богатое бриллиантовое кольцо. Но муджтахид Ага Мир Фаттах Табатабаи предпочел орден (23).

2 сентября 1829 г. в г.Адрианополь Россия и Османская империя подписали мирный договор, который закрепил русское завоевание всего Южного Кавказа. А в случае с Азербайджаном окончательно оформил разделение страны на две части и отказ Османской империи и Ирана от каких-либо претензий на Северный Азербайджан.

Проблема взаимоотношений с мусульманским духовенством

Таким образом, после покорения Кавказа Россией в первой трети XIX в. ислам второй раз в своей истории в регионе перестал быть господствующей религией. Однако на этот раз ситуация кардинально была иной: если после покорения монголами в XIII в. у местного мусульманского духовенства оставался шанс обратиться в свою веру язычников-завоевателей, то теперь мусульмане стали подданными государства, где официальной религией являлось христианство. А это представляло угрозу утраты мусульманским духовенством своего влияния и привилегий. Уже только в силу этого духовенство оказалось настроено достаточно негативно к политике России в регионе.

Прекрасно понимали все это и власти России. В документах той поры не раз российские чиновники указывали, что, только взяв под жесткий контроль мусульманское духовенство, можно будет начать процесс колонизации края. Однако по-настоящему

приступить к этому власти России могли только теперь, после завершения войн с Ираном и Османской империей.

Процесс христианизации и русификации, как составной части колонизации покоренного региона, носил целенаправленный характер, и шел по нескольким направлениям. С одной стороны, власти России стали усиливать роль христианства, для чего взяли курс на увеличение числа церквей в регионе, а в ряде случаев и на превращение мечетей в храмы. Так, для увековечения взятия Иревана (в русской транскрипции – Эривань, современный Ереван), по приказу И.Ф.Паскевича, местная пятничная мечеть, построенная османами в 1582 г., была превращена в православную церковь (24).

С другой стороны, российские власти взяли курс на сокращение численности мусульманского населения, для чего всякими способами стремились выселить из региона мусульман и обустроить на их землях христиан (русских, армян, немцев, греков и др.). Также поощрялся переход мусульман в христианство. Особенно сильную агитацию в Азербайджане российские власти вели на северо-западе страны среди ингилойцев, пытаясь обратить их в христианство.

Как указывалось в специальном документе того периода «История распространения христианства среди ингилойцев-мусульман и обратный переход в магометанство», наместник Кавказа М.С.Воронцов с супругой однажды даже прибыл в село Гах, где, «приласкав влиятельных из мусульман, обещал им в награду золотые медали и пенсии, и таким образом окрестил их в православие».

Впоследствии деятельность христианских миссионеров и строительство церквей в этом районе Азербайджана продолжались. В результате, как отмечено в том же документе, к 1861 г. около 20 тыс. ингилойцев обратились в христианство и образовали 9 православных приходов. Однако подавляющее большинство ингилойцев были против такой политики и это вылилось в 1863 г. в восстание в Закатальском округе «против насильственного обращения мусульман-ингилойцев в христианство». Восстание было подавлено, но российские власти решили более не рисковать, и официально разрешили «желающим из христиан снова перейти в магометанство». В результате значительное число ингилойцев вновь вернулись в ислам, а из девяти православных приходов семь были закрыты ввиду сокращения численности прихожан. Провалились попытки обращения в христианство и в других районах Азербайджана (25).

В то же время российские власти осознавали, что для облегчения христианизации и русификации Кавказа и особенно Азербайджана, им необходимо взять под контроль местное мусульманское духовенство. Ведь назначенный в 1823 г. шейх-ул-исламом Кавказа тифлисский ахунд Мухаммад Али Гусейнзаде не признавался шиитами региона в качестве главы. А сунниты вообще не имели руководителя. Не было также специального законодательного акта Российской империи о деятельности мусульманского духовенства на Кавказе.

Для начала, сразу же по окончании войны с Ираном, в 1829 г. был составлен проект реформы административного управления и суда на Южном Кавказе. В нем предусматривалась полная русификация Южного Кавказа и предполагалось «озарить жителей лучом православной веры и водворить животворящий крест на развалинах исламизма» (26).

Одновременно с этим в 1829 г. И.Ф.Паскевич создал особый Комитет под председательством П.Завилейского и поручил составить специальное «Положение об устройстве мусульманского духовенства» (27). Кроме того, И.Ф.Паскевич отправил специальный рапорт императору относительно дальнейшей судьбы муджтахид Ага Мир Фаттаха Табатабаи. В нем он указал об «очевидной выгоде приобрести духовную особу высшего достоинства, совершенно нам преданного» и пользующуюся всеобщим уважением не только среди шиитов, но даже суннитов в Азербайджане (28). Тем более, что это пожелание совпадало с интересами самого муджтахиды, который опасался мести

властей Ирана за переход на сторону русских и сдачу им Южного Азербайджана. В результате, сразу после заключения Туркменчайского мира, Ага Мир Фаттах Табатабаи выехал из Южного Азербайджана вместе с русскими войсками в Тифлис, где стал главой шиитов Южного Кавказа. Кроме того, указом императора Николая I ему была пожалована земля в Тифлисе для строительства своего дома и назначена очень высокая пенсия (29). В том же году Ага Мир Фаттах Табатабаи стал членом Комитета П.Завилейского. А 13 августа 1831 г. последовал императорский указ о передаче Ага Мир Фаттаху Табатабаи в пожизненное владение 15 сел в Ширване в знак «особенной преданности его России» (30).

После поражения Ирана и перехода на сторону России Табатабаи шиитское население Азербайджана перестало представлять серьезную угрозу. Но теперь встал вопрос о судьбе суннитов. Ведь на Северном Кавказе, в Чечне и Дагестане, в 20-е годы XIX в. развернулась борьба горцев против российской власти. Причем они были объединены суфийским тарикатом накшбандийа во главе с муршидом Мухаммадом ал-Яраги. Поскольку сторонники накшбандийа были мюридами, борьба тариката на Северном Кавказе получила известность под названием движения мюридизма (31). В 1828 г. Мухаммад ал-Яраги возвел в звание имама Чечни и Дагестана Гази Мухаммада, больше известного в источниках того времени под именем Кази Мулла. Именно последний развернул боевые действия против русских войск в Дагестане. При этом Гази Мухаммад находил немало сторонников в Северном Азербайджане.

И вновь позиции России в Азербайджане во многом были спасены благодаря Ага Мир Фаттаху Табатабаи: как отмечали русские власти, «известно, с каким успехом Кази-молла вооружил против нас в 1832 и 1833 гг. дагестанские племена омаровой секты (суннитов – А.Ю.)». Однако благодаря пропаганде Ага Мир Фаттах Табатабаи шииты Азербайджана «не только не соединились с ними, но стали в ряды наши» и в результате «способствовали войскам нашим к укращению мятежа» (32).

Учитывая влияние духовенства на умы мусульман, в 1832 г. власти России ввели должность верховного муфтия для суннитов Южного Кавказа. Первым главой стал эфенди Таджуддин Мустафин, по национальности казанский татарин (33).

Однако вскоре властям России удалось убить в Дагестане Гази Мухаммада, и движение горцев на Северном Кавказе временно стихло. С другой стороны, российских чиновников все больше стал раздражать Ага Мир Фаттах Табатабаи, который не понял, что ему изначально была уготована роль верного и лояльного России обычного государственного чиновника. Ага Мир Фаттах Табатабаи видел свое назначение в другом: он хотел быть всеобщим лидером мусульман Южного Кавказа, причем без вмешательства в его дела со стороны властей. Вот почему он фактически сорвал работу Комитета П.Завилейского, поскольку не желал ограничения своей деятельности.

Разумеется, это шло вразрез с интересами властей России, и поэтому вскоре Ага Мир Фаттах Табатабаи стал сталкиваться с проблемами. Его фактически подвергли домашнему аресту в Тифлисе, запрещая покидать город. В 1839 г. отобрали все его села в Ширване, в обмен на высокую пенсию. В 1841 г. муджтахид вместе с двумя сыновьями пытался тайно выехать из России. Ему удалось это, но оба сына погибли. Ага Мир Фаттах Табатабаи добрался до Тебриза, где однако был встречен крайне прохладно. А в 1843 г. императорским указом так много сделавший для России на Кавказе муджтахид Ага Мир Фаттах Табатабаи был исключен из числа подданных и ему запретили въезд в империю (34).

Однако попытки властей России в 30-40 гг. XIX в. решить проблему управления мусульманским духовенством вновь провалились. Дальше составления проектов в этот период дело не шло. Во многом это связано с тем, что ситуация для России вновь ухудшилась, особенно после того, как в 1834 г. во главе горцев на Северном Кавказе встал ближайший помощник Гази Мухаммада шейх Шамиль, и борьба против русских опять усилилась. В начале 40-х гг. XIX в. шейх Шамиль нанес ряд серьезных поражений русским войскам и разослал своих мюридов по всему Кавказу. Движение нашло отклик и

в Азербайджане. Поскольку глава суннитов на Южном Кавказе муфти Таджутдин Мустафин не пользовался влиянием, в 1842 г. он был заменен русскими на азербайджанца, муфти Казаха Османа эфенди Велизаде (35).

Однако эта замена не принесла нужных результатов. Более того, в середине 40-х гг. XIX в. впервые в истории ислама в Азербайджане произошла попытка объединить суннитов и шиитов против иноземных захватчиков. В 1844 г. связанный с шейхом Шамилем глава суннитов в Нухе кази Абдул Ляtif Эфенди приехал в Карабах, и в Шуше встретился с верховным кази Мирза Абдул Гасымом. В ходе встреч кази Абдул Ляtif Эфенди выступал за то, чтобы «суннитам в Дагестане, Илису и Нухе было оказано содействие и мусульманами алиевой секты (шиитами – А.Ю.) в деле общем для всех мусульман противоборствовать русским христианам» (36). Добившись согласия шушинского кази, Абдул Ляtif Эфенди провел в Карабахе встречи и с представителями местной знати с тем, чтобы и они поднялись на общую борьбу с русскими. После этого он уехал в Нахчеван, а оттуда в Тебриз (37).

Агитация нухинского эфенди дала свои плоды: сразу после его отъезда в Шуше произошло восстание, которое однако длилось всего три дня и прекратилось из-за того, что часть местного шиитского духовенства отказалась выступить против российских властей (38).

Все эти события вынудили власти России ускорить работу по усилению контроля над мусульманским духовенством. Летом 1849 г. Н.В.Ханыков подготовил проект «Положения о мусульманском духовенстве Алиева учения», который получил очень высокую оценку. Однако ввиду того, что проект касался только шиитов, а к этому времени в очередной раз на Северном Кавказе добился успехов Шамиль, поэтому проект был признан преждевременным (39).

Перелом наступил после пленения Шамиля русскими в 1859 г. Теперь можно было в более спокойной обстановке заняться вопросом управления мусульманским духовенством. В первую очередь следовало решить проблему, как именовать главу шиитов. Со времен Табатабаи им считался муджтахид, который проживал в Тифлисе. Однако в этом городе имелся также шейх-ул-ислам. Между двумя высокопоставленными духовными лицами часто возникали конфликтные ситуации. Поскольку муджтахид не назначался властями, учитывая печальный опыт с Табатабаи, власти России решили отдать предпочтение должности шейх-ул-ислама, который назначался. В итоге, в ноябре 1862 г. указом императора Александра II тифлисский ахунд Ахмед Гусейнзаде был официально назначен первым шейх-ул-исламом Закавказья с жалованьем в 1600 рублей в месяц (40).

И наконец, 5 апреля 1872 г. указом Александра II было принято «Положение об управлении Закавказским мусульманским духовенством», которое оставалось в силе вплоть до февраля 1917 г. (41). В соответствии с этим Положением, мусульманское духовенство находилось под полным контролем властей, которые принимали решения о назначениях на должности. Было создано Шиитское и Суннитское Духовные Правления, которые заведовали всеми делами мусульман в Закавказье. Причем на местах эти духовные правления осуществляли свою деятельность через губернские медресы, казиев и приходское духовенство (духовенство мечети). Высшее духовенство у шиитов возглавлял отныне шейх-ул-ислам, а у суннитов – муфтий, при поддержке членов духовного правления, медрес и казиев. При этом центры обоих Духовных правлений (шиитов и суннитов) находились в Тифлисе.

На основании Положения, по указанию наместника Кавказа, в каждой подчиненной ему губернии, где мусульман было в достаточном количестве, создавался медрес под председательством кази. Члены медреса назначались губернатором из лиц, имеющих звания ахунда и эфенди. Решения медреса проводились в жизнь местной полицией. Медрес рассматривал широкий спектр вопросов жизни мусульман, в первую очередь решал судебные, а также религиозные дела.

В обязанности кази входил надзор за приходским духовенством, т.е. духовными лицами мечети. Кази обязан был следить за тем, чтобы к отправлению богослужения не допускались лица, не имеющие на то права, а также разбирал брачные и спорные вопросы между мусульманами. Кроме того, кази должны были не допускать распространения вредных интересам России мусульманских учений. В этой связи власти внесли в Положение пункт о том, что назначенные на должности духовные лица обязаны иметь удостоверения о своей непринадлежности к каким-либо тарикатам и учениям, в первую очередь к мюридизму.

Поездка духовных лиц за границу была отныне возможна лишь только после разрешения властей России. При этом поездки с целью получения духовного образования допускались только в те страны, где имелись русские консульства или их агенты.

Количество мечетей и численность мулл отныне полностью находились под контролем властей. Согласно установленной квоте, один мулла полагался на 150-200 домов. Был также установлен возрастной ценз: на должность муллы назначались лица, достигшие 22 лет, ахунда и эфенди – 30 лет. Содержание мечетей и духовных лиц при них возлагалось на мусульманскую общину (42).

Строго воспрещалось производить сбор денег для отправления за границу без предварительного согласия Духовного правления и разрешения российских властей. Наконец, если ранее мусульманское духовенство подчинялось наместнику Кавказа, то со второй половины XIX в. - министру внутренних дел России, Главному начальнику гражданской части на Кавказе и губернатору. Только с их ведома и согласия присваивались духовные звания и производились назначения на должности (43).

Численность мусульман

После завоевания Азербайджана Российской империей впервые стало возможным получить точные данные не только об общей численности мусульманского населения в стране, но также о количественном соотношении между шиитами и суннитами. Конечно, собирая информацию о численности мусульман, власти России преследовали свои цели. Однако вместе с тем, лишь благодаря этим сведениям в распоряжение исследователей попал уникальный материал о реальной численности шиитов и суннитов в Азербайджане. Ведь ни до Российской империи, ни после, во времена СССР и нынешнего независимого Азербайджана, в переписях населения конфессиональный состав не учитывался и до сих пор не учитывается.

Правда, проводить полномасштабную перепись населения в первой половине XIX в. в условиях почти постоянных войн и нестабильной ситуации на Кавказе власти России не могли. Но они уже тогда стали собирать статистические данные по отдельным ханствам и населенным пунктам. Так, в 1810 г. комендант Баку и окрестных сел Апшерона генерал И.И.Репин собрал информацию о Баку. Оказалось, что на тот момент в городе и, соответственно, в Бакинском ханстве проживали 2.235 человек. Если не считать незначительного числа армян и иудеев (81 чел.), то подавляющее большинство – 2.154 человек составляли таты-шииты, среди них 199 человек (почти 9% населения) были муллы и сейиды (44).

Однако, по-настоящему российские власти всерьез взялись за сбор статистических материалов лишь после окончательного завоевания Южного Кавказа. В объяснительной записке к проекту Н.В.Ханькова, о котором говорилось выше, указано, что в 1830 г. были собраны данные по всему Южному Кавказу. И оказалось, что на этой территории проживал 325.201 мужчина-мусульманин, из которых 177.736 были суннитами, а 120.674 – шиитами. Кроме того, 26.791 мусульманин проживал в Карабахском ханстве и, как отмечали российские чиновники, в ходе сбора статистических данных они «показаны без деления по сектам». Однако, в то же время было хорошо известно, что в Карабахе «только четверть населения сунниты, а три четверти шииты» (45). Таким образом, по

данным российских властей, в 1830 г. на Южном Кавказе проживало более 325 тыс. мусульман-мужчин, из них более 184 тыс. суннитов или 57%, а около 141 тыс. или 43% - шииты. Статистические данные 1830 г. дают также информацию о численности духовенства: было зафиксировано 5.750 духовных лиц, что вызвало сомнение у авторов, которые особо указали, что на самом деле численность мусульманского духовенства в 1830 г. составляла 8.863 чел. или 2,7% от общей численности мусульман Южного Кавказа. Иначе говоря, на 37 мусульман приходился один представитель духовенства. При этом мусульмане совершали «богослужение в 1.232 зданиях, из коих 1.134 мечети и 148 молельных домов» (46).

Эти данные, конечно, не были полными, ибо не учитывали женщин (с ними на Южном Кавказе численность мусульман доходила, по крайней мере до 700 тыс. чел.), а также не учитывали миграцию населения после завершения войн с Ираном и Османской империей, когда немалая часть жителей покинула регион. Как указывали сами российские власти, «между 1830 и 1835 гг. множество суннитов Ахалцыхского пашалыка (современная Южная Грузия – А.Ю.) переселилась в Турцию», в соответствии с Адрианопольским мирным договором (47).

В 1831-1834 гг. власти России провели новую перепись - так называемое «Камеральное описание», и картина на этот раз оказалась следующей (Табл. 1): в Ширванской провинции проживали 62.934 мужчин-мусульман, а именно: азербайджанцев, татов и арабов. При этом подавляющее большинство составляли сунниты. Правда, в Сальянской области Ширвана почти все население (6.951 чел.) – шииты. В этническом отношении большинство жителей Ширвана составляли азербайджанцы, которые вместе с арабами придерживались суннизма, тогда как проживавшие в провинции таты почти сплошь были шиитами (48).

В Карабахе был зафиксирован 54.841 мужчина, из них 35.046 человек – мусульмане (около 26 тыс. шиитов и почти 9 тыс. суннитов). При этом мусульмане делились на «три секты: сунни, шии и алиаллага. Секта алиаллага есть магометанский раскол, последователи которого признают Али вместо Магомета, не курят и не нюхают табаку, чуждаясь употребляющих это растение; пьют однако ж вино и водку» (49).

В Шакинской провинции большинство населения составляли мусульмане - в основном азербайджанцы (45.956 мужчин) и 344 ингилойев, всего 46.300 мужчин. Они подразделялись на суннитов (около 16 тыс. семей или около 43 тыс. чел.) и около 1 тыс. семей шиитов (больше 3 тыс. чел.) (50).

В Баку и прилегающих 40 селах провинции проживало 15.428 мужчин, которые «суть все без исключения шииты» (51). На юге страны, в Талышской провинции, подавляющее большинство составляли шииты. В этническом отношении это были талыши. В то же время имелось небольшое число азербайджанцев, которые были суннитами (52).

В Губинской провинции подавляющее большинство из 46 тыс. жителей составляли мусульмане, причем превосходство суннитов неоспоримо (53), но численное соотношение суннитов и шиитов не приведено. Однако, учитывая другие статистические материалы, можно допустить, что суннитов было не менее 36-38 тыс. чел., тогда как шиитов 6-8 тыс. чел., а остальные - иудеи и христиане.

Данные по юго-западным районам Азербайджана (бывшие Нахчеванское и Иреванское ханства) объединили при Камеральном описании в общей административной единице «Армянская область». Дело в том, как отмечали российские чиновники, в Нахчеванскую, а также в Эриванскую провинции после завершения войн с Ираном и Османской империей были переселены из этих государств десятки тысяч армян, что заметно изменило этническую, демографическую и конфессиональную ситуацию в этих бывших азербайджанских ханствах. Поскольку процесс выселения мусульман из Эриванской губернии и заселения туда армян продолжался при проведении переписи, поэтому в Камеральном описании нет информации не только о соотношении суннитов и шиитов, но даже о точном количестве мусульман. Только сообщено, что в Эриванской

провинции в 1834 г. было зафиксировано 65.298 мужчин, из которых, по одним данным, 29.690, а по другим - 30.693 мусульмане, в основном азербайджанцы, а также курды (54). По этой причине при выявлении численности мусульман Азербайджана не учтены данные по Эриванской провинции.

Хотя такие же сложности с миграцией населения отмечены в Нахчеванской провинции, однако все-таки есть возможность дать ее религиозный состав. В 1834 г. в здесь проживало 18.832 мужчин, из них 10.808 мусульман (азербайджанцы и курды). Причем, азербайджанцы, которые составляли подавляющее большинство населения Нахчеванской провинции, все были шиитами, тогда как курды придерживались суннизма (55).

Завершали обзор религиозной ситуации в Азербайджане статистические данные по северо-западным районам страны. В Газахской дистанции в 1831 г. зарегистрировано 17.632 мужчин, из которых 12.836 мусульмане-азербайджанцы. В подавляющем большинстве - сунниты (56). В Шамшаддильской дистанции (современный Акстафинский район Азербайджана) в 1831 г. - 10.888 мужчин, из которых 8.697 азербайджанцы-мусульмане, большей частью – шииты (57).

Информация по бывшему Гянджинскому ханству или теперь Елизаветпольскому округу отрывочна. Известно только по переписи 1833 г., что здесь проживали около 13 тыс. мужчин, из них больше 8,5 тыс. – мусульмане. При этом в самой Гяндже все население было шиитским, а в сельской местности почти половина. В этническом отношении все – азербайджанцы (58).

Статистическое описание Джаро-Балаканской области на северо-западе Азербайджана не было доведено до конца. Властям России удалось только приблизительно установить, что здесь имелось почти 47 тыс. мужчин (59). Причем несомненно, что подавляющее большинство составляли мусульмане, в основном сунниты. Учитывая данные российских властей за 20-30 гг. XIX в., можно заключить, что суннитов было в области почти 93%, а шиитов – всего около 7%.

Таким образом, итоги первой переписи в 30-е годы XIX в. показали, что на территории современного Азербайджана проживали 371 тыс. мужчин, из них около 310 тыс. или 83% составляли мусульмане. В этническом отношении заметное превосходство азербайджанцев не вызывает сомнений. Религиозная картина Азербайджана того периода, при всей своей неточности (не учитывалось женское население, данные по некоторым районам приблизительны), все же однозначна в пользу суннитов, которых вдвое больше, чем шиитов. Это очень важно отметить, поскольку российские власти сами часто ошибались и указывали иное соотношение, что повлияло на выводы последующих исследователей. Так, на основании неполных данных, приведенных в проекте Н.В.Ханыкова, современные историки пришли к выводу о незначительном превосходстве суннитов или даже их количественном равенстве с шиитами (60), что явно не соответствует действительности.

При этом видно, что суннитской можно назвать всю северную территорию Азербайджана (Шакинская, Губинская и Ширванская провинции, Газахская дистанция и Джаро-Балаканская область), а южные и центральные районы (Бакинская, Тальшская, Нахчеванская, Карабахская провинции и Шамшаддильская дистанция) населены преимущественно шиитами. По этнической принадлежности, суннитами были лезгины, большая часть азербайджанцев и курдов, шиитами – талыши и большая часть татов, а также часть азербайджанцев и курдов.

К этим данным можно добавить статистические материалы по Эриванской провинции, Борчалинской дистанции, городу Дербенду и прилегающим к Азербайджану территориям в Дагестане, где проживали азербайджанцы. По сведениям, выявленным нами, на территории современной Грузии в 30-е гг. XIX в. проживали 8,5 тыс. мужчин-азербайджанцев, в большинстве шииты, в современной Армении – около 31 тыс. мусульман, в основном азербайджанцев, в большинстве суннитов. В Дербенде и

прилегающих населенных пунктах проживали больше 6 тыс. азербайджанцев-мусульман. Из них лишь каждый десятый (около 600 чел.) был суннитом, остальные 5,5 тыс. - шиитами (61).

Таким образом, в 30-е годы XIX в. за пределами современной Азербайджанской Республики на Южном Кавказе проживали не менее 40 тыс. азербайджанцев-мужчин, наполовину суннитов, наполовину шиитов.

Следующую информацию о численности мусульман на Южном Кавказе российские власти дали в 1848 г. И оказалось, что на этой территории проживало уже 428.487 мужчин-мусульман, из них половину (215.226 чел.) составляли сунниты, другую (213.261 чел.) – шииты (62). Однако эти цифры были во многом относительны, поскольку страдали изъянами и не учитывали значительную часть мусульманского населения на Южном Кавказе. Как признавали российские чиновники, главы многих мусульманских семей стремились скрыть или сократить численность, чтобы снизить размер налога, а также избавить своих сыновей от воинской повинности. И уж совсем не удавалось учесть численность женщин. К тому же, статистические данные 1833 и 1848 годов не давали ясности по странам, и потому, в частности, на этой основе сложно определить ситуацию в Азербайджане.

Поэтому впервые полную картину расселения мусульман в Азербайджане власти России смогли получить лишь по окончании войны с Шамилем и относительной стабилизации ситуации на Кавказе. В результате, в 1886 г., на основании посемейных списков, Закавказский статистический комитет издал данные, которые на сегодня являются самыми полными для выявления религиозной картины на Южном Кавказе, в том числе в Азербайджане. Впоследствии ни властям Российской империи, ни позже в СССР и независимом Азербайджане такие статистические данные не публиковались (63).

На основе опубликованных в 1893 г. статистических данных о населении Южного Кавказа в 1886 г. нами составлены таблицы по конфессиональному составу населения Азербайджана. Однако прежде следует указать следующее: к 1886 г. власти России провели административную реформу, и в результате границы уездов не всегда совпадают с границами современного Азербайджана. Поэтому, чтобы иметь точные данные для лучшего понимания последующих религиозных процессов на территории современной Азербайджанской Республики, в таблице не учтены статистические данные по Эриванскому ханству, территория которого ныне в составе Республики Армения. По этой же причине не учтены в нижеприведенных таблицах статистические данные по части территорий Казахского и Зангезурского уездов.

Наконец, власти России в посемейных списках 1886 г. особо выделили среди мусульманского населения Азербайджана шиитскую секту *'али-илахи* («обожествляющие Али»), о которой ранее мною была приведена информация. Примечательно, что одновременно с выходом статистической информации, в 1886 г. была опубликована статья об этой секте (64). Из нее явствовало, что ее члены жили в конце XIX в. в Османской империи, Иране, Индии, а также в Азербайджане в 10 населенных пунктах Джабраильского и Зангезурского уездов (современные Лачинский и Кялбаджарский районы Азербайджана). Центром приверженцев али-илахи в Азербайджане являлся городок Дашкесан. Внешне они ничем не выделялись среди мусульман и считали себя шиитами. Но при этом, указывал современник, «вовсе не соблюдают постов, не совершают намаза, не придерживаются обрезания, не платят «зьякат», не имеют мечетей, погребение совершают секретно, ночью ... и предаются разным увеселениям, которые строго запрещены шариатом». При описании обрядов этой секты особо выделено, что у них «практикуется повальный грех, совершаемый 9 марта». И вообще, «вино и спиртные напитки не запрещены и употребляются на праздниках в изобилии. Женщины не прячутся, как остальные магометанки». Естественно, что мусульмане-шииты «и в особенности сунниты чуждаются этих сектантов, избегают их общества, никогда не роднятся с ними и не едят у них пищи, считая ее оскверненной».

Из этого описания отчетливо видно, что речь идет о явных потомках хуррамитов, которые во многом сохранили свои обряды, хотя верили в Али и потому воспринимались как мусульмане. Следует отметить также, что азербайджанские сторонники али-илахи имели тесные контакты со своими единомышленниками в Южном Азербайджане.

Итак, сначала рассмотрим общие данные о конфессиональном составе населения Азербайджана в 1886 г. (таблица 2). При сравнении с данными камеральных описаний 30-х годов XIX в. видно, что численность мусульман в Азербайджане заметно возросла. Однако это был количественный рост, поскольку в процентном соотношении численность мусульман в Азербайджане несколько сократилась: если ранее в стране их было 83%, то теперь только 74% населения (1,1 млн. чел. из 1,5 млн. чел.) Азербайджана составляли мусульмане. Иначе говоря, переселенческая политика Российской империи уже через полвека серьезно изменила численное соотношение населения страны и привела к переменам в его этническом и конфессиональном составе.

С другой стороны, теперь отчетливо видно численное превосходство шиитов. Если полвека назад 66% мусульман в Азербайджане составляли сунниты, то теперь они поменялись местами, и уже шиитов стало почти столько же. Иначе говоря, численность суннитов за прошедшие пять десятилетий сократилась в Азербайджане ровно на 25%! Во многом это, безусловно, результат войны с Шамилем, а также новой войны России с Османской империей в 1877-1878 гг., в результате которых от 1,8 до 3 млн. суннитов Кавказа погибло или переселилось в Османскую империю (65). И среди них немалую часть составляли азербайджанские сунниты, особенно из северных районов страны.

С другой стороны, после окончания войны России с Ираном в 1828 г., взаимоотношения двух стран стали вполне добрососедскими, и, в результате, азербайджанское население Ирана могло вполне свободно приезжать и жить в Российской империи. Этот процесс особенно усилился после начала нефтяного бума в начале 70-х годов XIX в., в результате чего быстро стало расти население Баку и прилегающих населенных пунктов. В итоге, как видно из таблицы, в Бакинском уезде еще полвека назад не было суннитов, однако теперь заметно возросла их численность за счет жителей северных районов Азербайджана. Однако гораздо больше в страну, и особенно в Баку, прибывало шиитов из Южного Азербайджана. Все это также повлияло на изменение соотношения между суннитами и шиитами в Азербайджане.

В целом, как видно из таблицы, по сравнению с 30-ми годами XIX в. сократилось число уездов с подавляющим суннитским населением. Теперь таковыми остались только Нухинский, Арешский и Кубинский уезды. В Шамахинском и Гейчайском уездах сунниты по-прежнему преобладали, но теперь их превосходство в численности не было столь уж значительным. А вот южные уезды страны (Нахчеванский уезд, Шарурский участок, уезды Карабаха (Шушинский, Зангезурский, Джаванширский и Джабраильский), а также Лянкяранский и Джавадский теперь были в основном шиитскими.

Теперь рассмотрим этнический состав мусульман Азербайджана на основе посемейных списков 1886 г. (таблица 3). Если к тому времени азербайджанцы в результате переселенческой политики Российской империи составляли всего 56% населения страны, то среди мусульман численное превосходство было неоспоримо, и достигало 76%. На втором месте шли таты, которых было 11%, затем талыши (5%), лезгины (4%) и курды (3%). Остальные народы и этнические группы в численном отношении были столь малы, что в таблице они объединены в группу «другие».

Интересно, что азербайджанцы доминировали не только по всей стране, но и в подавляющем большинстве уездов. Причем в Шамахинском, Джавадском и Шушинском уездах, а также Шарурском участке все мусульманское население без исключения составляли только азербайджанцы. Почти такая же картина в Елизаветпольском и Нахчеванском уездах, где 99% мусульман составляли азербайджанцы. Столь же подавляющим было численное превосходство азербайджанцев среди мусульман в Джабраильском, Арешском, Газахском, Нухинском и Гейчайском уездах. Исключение

составляли Бакинский, Губинский, Лянкяранский и Зангезурский уезды. Надо иметь в виду, что во всех этих уездах азербайджанцы в конце XVIII и начале XIX вв. составляли явное меньшинство. Эти уезды, говоря современным языком, были местами компактного проживания других этносов: в Бакинском жили почти одни таты, в Губинском – лезгины и лезгиноязычные народы, в Лянкяранском – талыши, а в Зангезурском большинство населения накануне завоевания Россией составляли курды. Поэтому факт заметного роста численности азербайджанцев среди мусульман в этих уездах несомненен и связан как с сокращением численности суннитов в одних уездах и притоком населения из многих уездов страны, так и миграцией из Ирана азербайджанцев-шиитов в связи с нефтяным бумом в Баку.

Примечательно, что в большинстве своем (59%) азербайджанцы были шиитами. Судя по данным посемейных списков 1886 г., члены секты али-илахи по национальности были в основном азербайджанцами: из более чем 3 тыс. зарегистрированных членов этой секты лишь 121 являлся курдом. Если сравнить данные по уездам, то оказывается, что в Нухинском, Бакинском, Гейчайском, Шамахинском и Губинском уездах среди азербайджанцев большинство составляли сунниты, тогда как в остальных – шииты.

Данные по другим народам не менее интересны. Однако, в отличие от азербайджанцев, представители других этносов зафиксированы в одном, максимум нескольких уездах. К примеру, идущие на втором месте по численности таты проживали в тот период в пяти уездах.

Вообще, таты достаточно своеобразный в религиозном отношении народ Азербайджана. Так, в Бакинском уезде почти все 45 тыс. татов традиционно были шиитами. Не считая Зангезурского уезда, где было зафиксировано около двух сотен татов-шиитов, в других уездах иная картина – в них численность татов-шиитов заметно сокращается. К примеру, в Губинском уезде подавляющее большинство татов (больше 46 тыс. чел.) – сунниты. В результате, соотношение между шиитами и суннитами среди татов примерно такое же (57% и 43% соответственно), как и среди азербайджанцев.

Талыши проживали только в Лянкяранском уезде и, вопреки всем ожиданиям, среди них к 1886 г. появились и сунниты. И хотя они составляли всего 6% среди талышей, но факт сам по себе примечательный.

Лезгины проживали в основном в Губинском, а также отчасти в Нухинском уездах, и были сплошь суннитами. Также суннитами были проживавшие в Кубинском уезде немногочисленные малые народы дагестанской группы – джекцы (7,4 тыс. чел.), будуги (2,6 тыс. чел.), хапутлинцы (2,6 тыс. чел.), хыналыги (2,1 тыс. чел.) и крызы (2 тыс. чел.).

Подавляющее большинство (97%) курдов также было суннитским. В основном они проживали на западе страны – в первую очередь в Зангезурском уезде, а также Джаванширском, Джабраильском (здесь все 5,5 тыс. курдов были шиитами), Нахчеванском и Арешском уездах.

Данные первой всеобщей переписи населения в Российской империи 1897 г. практически не сильно разнятся от результатов 1886 г., что вполне естественно, поскольку не много времени прошло. С другой стороны, перепись 1897 г. не столь подробна, и потому не приведена в настоящем исследовании. Более важными являются данные кануна начала Первой мировой войны - 1913 г. и накануне распада Российской империи - 1916 г. В каждом случае использованы материалы канцелярии наместника императора на Кавказе, собранные на основе сведений администрации уездов и опубликованные в «Кавказском календаре» за все годы его издания.

Как видно из приведенной таблицы 4, накануне Первой мировой войны - 1913 г. численность мусульман в Азербайджане, по сравнению с 1886 г., возросла, достигнув 1,6 млн. чел. (66). Однако в процентном отношении численность мусульман в Азербайджане за истекшие после 1886 г. четверть века заметно сократилась, опустившись с 74% в 1886 г. до 66% в 1913 г. Конечно, все это связано с переселенческой политикой Российской империи, о которой не раз выше сказано. С другой стороны, за прошедшее время

наиболее серьезные изменения в численности населения и конфессиональном соотношении произошли в 7 из 17 уездов Азербайджана. Особенно разительными были перемены в Бакинском и Джавадском уездах. В Бакинском уезде численность суннитов осталась практически на прежнем уровне, однако резко, в три раза (!), увеличилось число шиитов, и теперь их преобладание стало неоспоримым. Безусловно, это связано с нефтяным бумом и притоком населения в Баку. Отнюдь не случайно, что в 1913 г. в Баку из 380 тыс. жителей лишь 134,5 тыс. были коренными, а 245,5 тыс. – приезжими. При этом, в Баку хлынул поток не только азербайджанцев из Ирана, но и из многих уездов Северного Азербайджана. Сравнивая таблицы 2 и 4, видим, что особенно сильный поток шиитов в Баку шел из Джеватского и Елизаветпольского уездов. В результате, в 1913 г. численное соотношение мусульман в этих уездах заметно изменилось, по сравнению с 1886 г.: если, к примеру, в Джеватском уезде четверть века назад шиитов было 85% среди мусульман, то теперь всего 58%.

Начавшаяся в 1914 г. Первая мировая война формально не затронула территорию Азербайджана. Однако, как видно из таблицы 5, составленной на основании «Кавказского календаря» (67), за истекшие два года соотношение между шиитами и суннитами (62% и 38% соответственно) осталось неизменным. Однако отчетливо видно перемещение населения. В частности, в г.Баку заметно возросло количество суннитов. Столь же сильно возросла численность суннитов в Губинском уезде. А вот в Джавадском и Арешском уездах заметно увеличился за эти два года приток шиитов-мусульман, и в очередной раз изменилось соотношение между шиитами и суннитами в этих уездах. Изменения произошли и в Зангезурском уезде, что явно связано с ходом боевых действий и появлением здесь беженцев-мусульман.

Таким образом, подводя итог, можно сказать, что после завоевания Азербайджана Российской империей этнический и особенно конфессиональный состав населения претерпел заметные изменения. В результате переселенческой политики России резко увеличилось не-мусульманское население, в первую очередь христианское. И хотя к моменту распада Российской империи большинство по-прежнему составляли мусульмане, однако христианский фактор уже играл серьезную роль.

С другой стороны, кровавые войны в XIX в. изменили соотношение среди мусульман: если к моменту завоевания Россией Азербайджана сунниты имели почти двукратное численное превосходство, то к 1917 г. уже шииты имели почти такое же превосходство по численности.

ГЛАВА 4

Исламское и национальное возрождение в Азербайджане в XIX - начале XX веков

Исламский и национальный ренессанс в Азербайджане

Находившееся в составе Российской империи мусульманское население Азербайджана оказалось в сложной ситуации, последствия которой дают о себе знать и сегодня. Суть этих сложностей заключается в том, что азербайджанское общество оказалось в очередной раз расколото. Но теперь это было не традиционное разделение мусульман Азербайджана на шиитов и суннитов и их противостояние. Раскол был связан с теми процессами, что начались в Российской, а также в Османской империях с конца XIX в., когда образованная часть населения в этих государствах стала размышлять о причинах отсталости их стран и путях выхода из кризиса.

В Азербайджане после завоевания Российской империей, наряду с традиционной мусульманской интеллигенцией, вскоре появилась и европейски образованная часть населения. Причем особенностью последней было то, что она находилась под влиянием двух цивилизаций – европейской или христианской и исламской. Получив образование в традиционно мусульманских школах, затем они продолжали обучение в российских (семинарии в Гори и Тифлисе, университеты в Петербурге и других городах России) на русском языке. А некоторые отправлялись на учебу в Западную Европу. У этой европейски образованной элиты Азербайджана была общность взглядов и убеждений, что делало ее проводником европейских интеллектуальных ценностей, а затем главным сторонником и катализатором перемен в азербайджанском обществе.

Конечно, на начальном этапе своей истории европейская элита Азербайджана была малочисленна и зачастую отторгалась населением, которое воспринимало все это как «предательство» по отношению к национальным традициям. В свою очередь, в Азербайджане понятие «интеллигенция» все чаще стало ассоциироваться именно с этой элитой, с получением европейского образования. Окончившие лишь традиционную мусульманскую школу, за исключением тех, кто принимал необходимость европейских реформ, не причислялись к интеллигенции (1).

С самого начала развернулась борьба между сторонниками европейской интеллигенции и традиционной мусульманской элиты за будущее образования. Если традиционалисты были категорически против всяких изменений мусульманской школы, то европейски образованная интеллигенция выступала за кардинальную реформу школьной системы и отделения ее от религии. Эта борьба европейской интеллигенции Азербайджана находила поддержку у властей России, поскольку объективно приводила к повышению роли русского языка и усиливала русификацию страны.

Поразительно, но мусульманская интеллектуальная часть населения была в тот период расколота по религиозному признаку. С одной стороны, Россия в XIX в. вела наиболее ожесточенную борьбу на Кавказе с суннитами, в результате чего значительно сократилась их численность в регионе вообще, а в Азербайджане в особенности. С другой, власти России делали все, чтобы оторвать мусульман Азербайджана от Ирана, ибо со второй половины XIX в. большинство населения страны составляли шииты. Не только местные шииты, но даже немалая часть суннитов Азербайджана в культурном, а часто и этническом отношении отождествляла себя с Ираном. Особенно сильным было иранское влияние в мусульманских школах.

Соответственно, все процессы, что шли в религиозной и социальной сферах Ирана, немедленно находили отражение в Северном Азербайджане. И потому российские власти

были заинтересованы в том, чтобы среди его населения получили распространение те мусульманские учения, которые вступали в противоречие с господствующим в Иране шиизмом. В результате, в Северном Азербайджане появились последователи учений или тарикатов *нуктавийя*, *шейхийя* (вариант в неисламской историографии – *шейхиты* или *шейхи*), а также *бабийя* (вариант – *бабиты*) и *бах'ийя* (вариант – *бехаиты*). Таким образом, придавая большое значение Северному Азербайджану, Россия использовала все возможные рычаги воздействия на население страны.

Первое учение было, можно сказать, чисто азербайджанским «изобретением», ибо больше нигде на мусульманском Востоке не встречалось. В самом же Азербайджане оно в средние века подвергалось преследованиям, но, тем не менее, его сторонники остались. В основе учения нуктавийя была мораль. Они признают переселение души и считают, что души добродетельных людей возносятся на небо и превращаются в звезды. Соответственно, мир звезд представляет собой рай, тогда как земля считается одной из низших ступеней ада и называется сторонниками этого учения «нуктэ», то есть «точка». Отсюда и название секты.

Нуктавийя были против любого вида террора и в быту допускали почти все то, что запрещалось шиитскими улемами. До завоевания Россией Азербайджана действовали скрытно. При русских стали исповедовать свое учение открыто. Правда, теперь нуктавийя выступали не против представителей властей, как ранее, а против шиитского духовенства. Более того, учение нуктавийя принимали многие видные ханы, беки и купцы. Они проповедовали либеральный образ жизни и не считали грехом веселье и спиртные напитки. Нуктавийя были достаточно популярны в Нахчеванской и Эриванской губерниях, последователи этого учения встречались и в других местах Азербайджана.

Примечательно, что в Нахчеване в конце XIX в. получила распространение версия, будто великий азербайджанский мыслитель и просветитель Мирза Фатали Ахундов (1812-1878) был если не сторонником нуктавийя, то сочувствовал им.

Нуктавийя приветствовали процесс европеизации Азербайджана, и в начале XX в. прозвали свое учение *франкмасонством* или по-азербайджански «*Фармасион*» (2). В свою очередь, мусульманское население Азербайджана и Армении всех европейски одетых щеголей и любителей спиртного стали именовать «*фармазонами*».

В Нахчеване центрами нуктавийя были мечеть Пир Хамуша и гробница Пир Ягуба. С этим учением связано и поклонение черным камням. Ведь сторонники учения считали, что самое низшее состояние, до которого может опуститься душа человека, это – вселение в камень черного цвета. Поэтому проявлением жалости к падшим людям стало поклонение черным камням и возжигание перед ними свечей. Этот обычай в Нахчеванском регионе сохранился и в советское время (3).

Еще более популярным в Азербайджане в указанное время было суфийское братство шейхийя, возникшее в первой половине XIV в. на востоке Ирана и проповедовавшее социальное и имущественное равенство. Поэтому оно было очень широко распространено среди беднейших слоев населения. Именно лидеры этого учения возглавили в тот период антимонгольское восстание, больше известное в истории под названием «движение *сарбадаров*» (4).

Впоследствии учение сошло на нет, чтобы вновь возродиться в Иране в XIX в. в качестве шиитской богословской школы. Ее основателем был шейх Ахмед ал-Ахсаи (1753-1826). Он проповедовал идеи, которые расходились с основными догматами имамитов-шиитов, за что был объявлен еретиком. Но самым главным для населения Ирана и Южного Азербайджана было в его учении ожидаемое пришествие последнего 12-го имама Махди и что имамы – это врата (по-арабски - *баб*) к постижению познаваемой сущности Бога (5).

Учение шейхийя подготовило серьезную почву для религиозно-социального движения бабийя (бабитов) в Иране в 1848-1852 гг., направленного против шахской и религиозной власти. Основателем его стал Сайид Али Мухаммад Ширази, который объявил себя

«Бабом», то есть «вратами», через которые ожидаемый Махди передаст свою волю народу. Главным в его учении была попытка ниспровергнуть догматы ислама и внести изменения в Коран и шариат, которые, как он считал, устарели и не соответствовали времени. Правда, из этого не следовало, что Баб отвергал полностью ислам. Наоборот, будучи приверженцем шиитского ислама и суфизма, он искренне верил, что после таинственного исчезновения последнего двенадцатого имама Махди наступило время для появления нового пророка, и этим пророком является он. В то же время он не считал себя последним пророком, а был убежден, что после него появится более великий учитель и пророк, «тот, кого и проявит Аллах», солнце, перед которым и Баб и прежние пророки – только звезды (6).

Восстание бабитов было жестоко подавлено, а его участники репрессированы. Но часть его сторонников нашла приют в Северном Азербайджане.

Судьба сторонников шейхия была более счастливой. Они смогли даже сохранить свои позиции в Иране, но особенно в Южном Азербайджане, где были в начале XX в. признаны в качестве официального направления. Одно из четырех основных медресе в Тебризе находилось в руках сторонников этого суфийского братства. Оно стало вести свою пропаганду и в Северном Азербайджане, где наиболее популярно было в Нахчеване и Карабахе, а также в Лянкярани и Зангезуре. Во многом это связано с лояльным отношением властей России к сторонникам суфийского братства. Ведь если ранее шейхия пользовались популярностью среди бедных слоев населения, то теперь к шейхия принадлежали многие представители азербайджанской знати (в том числе генерал русской службы Исмаил-хан Нахчеванский), а также купцы и другие достаточно состоятельные круги населения. Играло роль и то, что последователи шейхия были либеральны в ритуале и менее фанатичны. Например, шейхия курили в период рамазана, пили спиртное. Все это помогало им легко сблизиться с христианами, в том числе с российскими властями. Последние с удовольствием принимали шейхия на работу в администрацию. О влиянии шейхия говорит то, что в начале XX в. один из кази в г.Нахчеван был представителем этого суфийского братства (7).

Часть эмигрировавших из Ирана бабитов создала во многих странах Ближнего Востока и Европы, а также в России и США общины, известные как «бехаитские». Основателем бехаизма был Мирза Хусейн Али, который после начала репрессий в Иране переехал в Османскую империю и там, в Стамбуле, объявил себя Баха Аллах или чаще – Бехаулла («блеск», «великолепие Аллаха»). Его учение имело много общего с учением бабитов. В частности, он отвергал многие предписания шиитского ислама, в первую очередь те из них, что препятствовали развитию торговли и контактам с иностранцами, поднимал статус женщины, резко ограничивал многоженство и развод.

В то же время учение бехаитов заметно отличалось от учения бабитов. В частности, бехаиты полагали, что каждый последующий пророк не отменяет предыдущих, а дополняет их деяния в налаживании отношений между людьми и высшим духом. Все люди, по учению бехаитов, независимо от расы, национальности и вероисповедания, являются братьями. Они должны не враждовать, а любить и доверять друг другу. Между государствами не должно быть войн, а внутри государств недопустима классовая и иная форма борьбы. Бехаиты предписывали своим сторонникам жить в мире и согласии с приверженцами других религий и отвергали мусульманское предписание о джихаде (8).

В Северном Азербайджане бехаиты, впрочем как и бабиты, были менее популярны, хотя также нашли приют и даже определенное понимание среди населения, особенно в Карабахе, а также в районе Ордубада, Нахчевани и Эривани (9). Власти России относились к ним хорошо, ибо, как отмечалось в одном из писем Министерства внутренних дел, проживающие в Баку, Шамахе и других местах Азербайджана бабиты «ведут себя правильно и не посещают мечети фанатичных мусульман». А в Баку бехаиты даже получили в 1910 г. разрешение на открытие и пропаганду общества «*Руханийя*» («Духовность») (10).

Вместе с тем известно, что на территории Северного Азербайджана во второй половине XIX века, но особенно в начале XX века осуществляли свою деятельность и другие суфийские братства или исламские течения. На севере страны, среди суннитов были популярны такие хорошо известные в течении всего средневековья тарикаты, как *накшбандийа* и *кадирийа*. Кроме того, сообщается о таких братствах, как *сабаи*, *камиллийа*, *мухсирийа*, *хитабийа*, *зейдийа*, *исмаилийа*, *уиталийа*, *чанагийа*, *сулейманийа*, *кисаани* (11).

Однако большее влияние на изменение религиозного мировоззрения в Азербайджане имела просветительская деятельность европейски образованной интеллигенции, особенно в конце XIX и начале XX веков. Ее отличительной особенностью было то, что в большинстве своем азербайджанские просветители этого периода происходили из суннитского круга. Американский историк Тадеуш Святочовски, первым обративший на это внимание, объяснил его тем, что «в суннитском исламе меньше ограничений и сунниты более восприимчивы к идее тюркского возрождения» (12).

На самом деле причина лежит в иной сфере. Выше приведены факты о деятельности в Азербайджане шиитских учений и братств (*нуктавийа*, *шейхийа*, *бабийа* и *баха'ийа*), которые также выдвинули из своих рядов много просветителей. Однако дело в том, что в XVIII-XIX веках мусульманский мир терпел одно поражение за другим от европейских христиан и находился в состоянии обороны. Для мусульман это было время повсеместного наступления христиан на них, время очередного вызова со стороны христианского Запада, который требовал не только объяснения причин неудач мусульман, но и адекватной реакции мусульманского Востока.

Первой реакцией стало выступление в Аравии среди арабов Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаби (1703-1791), проповедовавшего очищение ислама и возврат его к чистоте раннего ислама времен Мухаммеда, строжайшее соблюдение принципа единобожия, отказ от культа святых, от заимствованных новшеств и роскоши. Важным в его учении была идея необходимости джихада не только против многобожников, но и мусульман, отступивших от принципов раннего ислама. Так было положено начало движению *ваххабийа* или *ваххабитов*, которое, несмотря на жестокие репрессии со стороны османских турок, все-таки удержало свои позиции на Аравийском полуострове, а к концу XIX в. получило распространение во многих странах мусульманского мира, причем особенно большое в Северной Африке. Более того, учение ваххабитов послужило знаменем борьбы представителей рода ал-Сауд за объединение Аравии, и в наше время стало официальной идеологией государства Саудитов.

Но это было позже. А тогда движение ваххабитов, по сути, разбудило мусульманский мир. Началось движение за обновление ислама, и в первую очередь это отразилось на суфийских орденах. Традиционные ордена (*бекташийа*, *накшбандийа* и др.) вынуждены были преобразовать свои учения применительно к новому времени. Одновременно в мусульманском мире возникали новые суфийские ордена. Правда, к началу XX в. их влияние, особенно на Ближнем Востоке, на жизнь мусульман заметно упало (13). Но необходимость ответа мусульманского мира на вызов христианского Запада оставалась. Не случайно, знаменитый борец за независимость и свободу Алжира от Франции эмир Абд ал-Кадир (1832-1883) выпускал монеты с надписью: «О, Аллах, сжался над нами и оставь нас мусульманами» (14).

В тот период ответ мусульман имел форму как прямой вооруженной борьбы (*ваххабизм* и *махдизм*), так и идейного противоборства европейским нападкам на ислам и мусульманскую культуру, а также на мусульманских традиционалистов и консервативно настроенных улемов. В то же время немало представителей мусульманской интеллигенции Востока приходили к выводу о возможности сближения ислама с христианством. В определенной мере бабиты, но в особенности бехаиты стремились к сближению с европейской культурой и христианством, чем и можно объяснить успех бехаитов в странах Запада в XX веке.

В Османской империи это противостояние носило еще более острый характер. Ведь именно эта некогда великая мусульманская держава Востока в основном и вела войны с христианским Западом. И ее поражения в XVIII-XIX вв. вызывали особенно болезненную реакцию в мусульманском мире. Любая победа, даже незначительная, встречала во всем мусульманском мире ликование. Достаточно привести такой пример: в Крымской войне 1853-1856 гг. Османская империя боролась с Россией при поддержке сразу трех европейских держав – Англии, Франции и Австрии. Только благодаря этому была одержана победа. Но весь мусульманский мир встретил сообщение о ней с ликованием, как свидетельство торжества ислама над христианством и даже в далекой Мали была написана поэма об этом историческом для мусульман событии (15).

Но Османская империя продолжала терпеть поражения и практически распадалась. И потому отнюдь не случайно именно здесь возникла идеология *панисламизма*. По убеждению автора панисламизма Джамал ад-Дина ал-Афгани (1839-1897), ислам – «единственная сила, способная придать форму движению за переустройство жизни и духовное возрождение», а также мобилизовать мусульман на борьбу с европейцами и «продажными лидерами у себя дома». А для этого следует мусульманам объединиться, забыть о том, что их разделяет, в том числе в религиозных вопросах. При этом ал-Афгани выступал за модернизацию ислама и полагал, что ислам совместим с разумом и свободой мысли и призывал мусульман заимствовать у Запада плоды научного прогресса, чтобы «противостоять ему и вернуть себе достойное место» (16).

Для своего времени это была революционная идеология исламского модернизма и началом примирения шиитов с суннитами или шиитско-суннитского экуменизма. Именно поэтому отмеченная черта панисламизма нашла больше всего поддержку в среде либеральной интеллигенции Османской империи.

С другой стороны, аналогичный процесс необходимости либерального обновления и модернизация ислама шел на территории Российской империи среди татар, башкир и других мусульман Поволжья и Урала. Молодое поколение российских мусульман стремилось познакомиться с достижениями европейской науки, для чего выступали против традиционного мусульманского образования и за преподавание светских наук. Вместе с тем в возврате к «истинному исламу» они искали «исламскую альтернативу», пытались переосмыслить его потенциал, сделав ислам основой для последующего развития (17).

Однако традиционные исламские учебные центры в Османской империи и России были суннитские. И закономерно, что приезжавшие на учебу в Османскую империю азербайджанские сунниты увлеклись в тот период идеями панисламизма и исламского реформаторства. Ведь все эти проблемы были исключительно актуальны в Азербайджане. И по возвращении домой азербайджанские просветители развернули борьбу за модернизацию ислама, и в первую очередь за реформу системы образования и ликвидацию противоречий между суннитами и шиитами.

Не зря Мирза Фатали Ахундов писал: «Нет у нас единения. Мусульмане, населяющие Кавказ, расчленены на две секты: половина их шииты, другая – сунниты. Шииты ненавидят суннитов, те не могут терпеть шиитов, между ними царствует антагонизм. Никто из них друг друга слушать не хочет, где же быть единению-то?» (18).

Выдающийся азербайджанский просветитель, поэт Сейид Азим Ширвани (1833-1888), получивший традиционное мусульманское образование, писал с грустью (19):

Суннит – он выбился из сил, браня шиита,
А шиит суннита истребить спешит.

Другой просветитель - Хасан-бек Зардаби (1832-1907) выступал против обряда *мухаррамлик* (помянуть шиитами мученической смерти Хусейна), поскольку это часто завершалось братоубийством, так как шииты считали суннитов своими кровными

врагами. В этой связи он отмечал, что «вражда между суннитами и шиитами дошла до такой степени, что приезжавшие в то время (в дни мухаррамлика – А.Ю.) в Баку сунниты скрывали свою принадлежность» (20). Именно поэтому азербайджанские просветители, сторонники панисламизма, выступали за примирение суннитов с шиитами. Их деятельность стала постепенно давать плоды. Так, по замечанию современника этих процессов, русского публициста и востоковеда В.Л.Величко, «в мусульманских районах Закавказья за последнее время замечается весьма характерное сближение между суннитами и шиитами». И это сближение обусловлено «влиянием общих неблагоприятных условий жизни», что вынуждало мусульман искать единения, забыв «прежние разногласия и раздоры» (21). Причем другой русский востоковед К.Н.Смирнов в 20-е годы XX в. прямо связывал этот процесс с деятельностью просветителей и открытием новых школ, в результате чего в Азербайджане «отношения между суннитами и шиитами сгладились» (22).

Однако очень скоро идеологи панисламизма в Российской империи стали отходить от первоначальных своих взглядов. Ведь подавляющее большинство мусульманских просветителей и сторонников модернизма в России составляли азербайджанцы, татары и башкиры, то есть тюркоязычные народы. И они выступали за преподавание в школах на родном тюркском языке. До того обучение в традиционных мусульманских школах велось на арабском и персидском языках, а в русских учебных заведениях – на русском.

Аналогичные процессы пошли в начале XX в. и в Османской империи, где интеллигенция, выступавшая вначале с идеями панисламизма, на рубеже XIX-XX веков столкнулась с проблемой национализма. Один за другим следовали восстания в Османской империи мусульманских народов, которые выступали за отделение. Тем самым был нанесен сильный удар по идее единства мусульман. Ведь восставшие против османских турок арабы, албанцы и другие народы империи были единоверцами мусульманами-суннитами. Иначе говоря, различие носило чисто этнический характер. И в ответ возникла идеология *пантюранизма* или *пантюркизма*, то есть единения мусульманских народов, но только тюркского происхождения.

Вполне закономерно, что идеи пантюркизма получили распространение среди тюркских народов Российской империи. Особенно популяризировал эти взгляды в начале XX в. журналист и ученый, видный лидер крымских татар Исмаил-бек Гаспринский (1851-1914), положивший начало российскому пантюркистскому движению. Именно он выдвинул лозунг, ставший весьма популярным среди его сторонников: «*Дильде, фикирде, иште бирлик*» («Единство языка, мысли и действия»). Лозунг предполагал единение тюркоязычных мусульман России под эгидой языка, обновленной культуры и духовного авторитета османских турок (23).

Вначале в Азербайджане обе идеологии (панисламизм и пантюркизм) тесно сосуществовали и переплетались друг с другом. С одной стороны, у либеральной мусульманской интеллигенции идея примирения суннитов с шиитами вызывала глубокую симпатию. С другой, процесс этнического самосознания среди азербайджанцев делал только первые шаги, и далеко не все видели разницу между религиозной и этнической идентичностью.

Очень характерна в этом отношении эволюция взглядов наиболее яркого представителя азербайджанских панисламистов Ахмед-бека Агаева (1870-1938). Получивший образование в Париже, вначале А.Агаев в своих публикациях о грядущем возрождении ислама отводил Ирану роль, сравнимую с ролью Франции в Европе. В отношении же Османской империи он регулярно делал резкие выпады. Вернувшись в 1895 г. в Азербайджан и ближе познакомившись с реальной действительностью, А.Агаев отошел от своих прежних взглядов и пришел к осознанию того, что именно Османская империя, а не Иран станет источником возрождения былого величия ислама в мире. С этого времени он перешел на позиции тюркизма (24). Эта противоречивость, а точнее сосуществование двух идеологий среди европейской элиты Азербайджана в начале XX в.

приводила к тому, что она принимала активное участие в обоих процессах в Российской империи.

Серьезную роль в дальнейшем развитии обеих идеологий сыграли революции в России и Иране в начале XX в. и, особенно трагические события 1905-1907 гг., ставшие определенным рубежом в истории как ислама в Азербайджане, так и пантюркизма.

Первая русская революция 1905-1907 годов привела к резкому росту политической активности азербайджанской интеллигенции. Еще большим оказалось влияние на мышление мусульман Азербайджана этнического конфликта с армянами и массовых столкновений, погромов в эти годы на всем Южном Кавказе.

Как мы помним, в начале XVIII в. христиане-армяне и шииты-азербайджанцы вели совместную борьбу против суннитов в Азербайджане, и даже подписали соответствующий договор. Суннитско-шиитские противоречия сыграли также важную отрицательную роль в первой половине XIX в. в ходе завоевания Россией Кавказа. Однако теперь, в начале XX в., ситуация кардинально изменилась: удары, нанесенные армянами при явном потворстве властей России, «катализировали процесс создания и укрепления мусульманского сообщества в Азербайджане». Для мусульман Южного Кавказа, но особенно Азербайджана, эти кровавые события стали ярким примером единства христиан (армян и русских) против них, причем без всякого разделения на суннитов и шиитов. И, в результате, впервые в истории Азербайджана «возникла солидарность мусульман в деле, стоявшем выше местной и сектантской разобщенности, и с этого времени прежняя религиозная разобщенность перестала быть серьезным препятствием для совместных политических действий мусульман» Азербайджана (25).

В частности, в ответ на действия отрядов боевиков армянской партии «Дашнакцутюн», весной 1906 г. под руководством А.Агаева была создана подпольная военизированная организация «*Дифаи*» («Защита»). В своей программе она выступала от имени «всех мусульман Азербайджана» и прямо запретила «все разговоры о суннитах и шиитах, а также вызывающие раздор среди нации действия таких тарикатов, как шейхи» (26). В своих подпольно изданных прокламациях эта организация часто именовала себя «Национально-мусульманской партией» (азерб. «*Мусулман Милли партиясы*») и возложила всю вину за кровавые события на власти России и даже прибегла к террористическим актам против тех царских чиновников, которые подстрекали армян к антимусульманским погромам. Тем самым организация «Дифаи» пробила брешь в многолетнем со второй половины XIX в. безропотном подчинении мусульман Азербайджана России. Одновременно эти события усилили рост национального самосознания и самоидентификации азербайджанцев и, соответственно, стали основой для усиления пантюркизма (27).

Первым из азербайджанских интеллектуалов, кто понял это, стал Али-бек Гусейн-заде (1864-1941), один из отцов-основателей азербайджанского пантюркизма на рубеже XIX-XX веков. Именно он в 1905 г. в статье «Какое образование нам нужно?», в газете «Хаят» («Жизнь») указал: «Стремитесь к тюркизации, исламизации, европеизации». В 1906 г. он вместе с единомышленниками основал литературный журнал «Фуйюзат» («Изобилие»), указав, четко и открыто, что издаваемый ими журнал «сосредотачивает свое внимание на следующих вопросах: тюркизм, ислам и европейская цивилизация». Впоследствии эта словесная триада в несколько видоизмененном виде («тюркизм, ислам, модернизм») станет лозунгом тюркизма в Турции и Азербайджане и будет символизирована в триколоре национального флага независимого Азербайджана (28).

Все эти процессы особенно ярко проявились на Первом Всероссийском съезде мусульман 15 августа 1905 г. в Нижнем Новгороде, где развернулась борьба между двумя течениями – достижение культурной автономии для всех мусульман России и движение за федеративное переустройство России, как первый шаг к последующей независимости мусульманских народов. Первую идею на съезде лоббировали татары – территориально разбросанный в России народ, вторую – азербайджанцы, которые имели собственную

территорию и начали борьбу за возрождение своего государства. В ходе дискуссии на съезде взяло верх умеренное направление и было решено вместо полновесной политической партии мусульман учредить Союз Российских мусульман или по-тюркски «*Русиянын Муселман Иттифаки*». Впоследствии эта организация сокращенно именовалась «*Иттифак ал-муслимин*» (Союз мусульман) или просто «*Иттифак*» (Союз). Его лидерами стали Исмаил-бек Гаспринский, азербайджанец Алимардан-бек Гопчубашов и татары Рашид Ибрагимов и Юсуф Акчурин. Причем штаб-квартира «Иттифака» находилась в Баку (29).

Однако быстрый рост национального самосознания азербайджанских мусульман и стремление к независимости очень скоро привели их к отходу от позиций либерально настроенных по отношению к России лидеров татар и других мусульманских народов. В результате, после Второго Всероссийского мусульманского съезда в январе 1906 г. представители Азербайджана практически покинули этот форум, оставив поле деятельности татарам. Азербайджанские либералы сосредоточили усилия только в своей стране.

Не меньшее влияния на религиозные и этнические процессы в Азербайджане оказала революция в Иране в 1905-1911 годах. Ведь наиболее яркие страницы иранской революции того времени были связаны с восстанием азербайджанского населения под руководством Саттар-хана. Но не менее важным было то, что в этом движении южных азербайджанцев самое активное участие приняли и северные, или «русские» азербайджанцы.

В 1909 г. была создана Иранская Демократическая партия. Она стала издавать газету «*Иран-е ноу*» («Новый Иран»), редактором которой был один из самых видных деятелей азербайджанской политической элиты того времени и сторонник пантюркизма Мамед Эмин Расул-заде (1884-1954). Эта газета сразу стала одной из самых популярных среди азербайджанцев по обе стороны реки Аракс. И хотя иранская революция была подавлена, однако благодаря ей впервые произошло «проявление «паназербайджанских» настроений, которые подогревались чувством солидарности и стремления к единению разделенной земли» (30). В тот период это было скорее спонтанное и не имеющее определенной программы движение. Но оно постоянно существовало на протяжении всего XX века, став особенностью азербайджанской национальной идеи. Причем характерной чертой паназербайджанизма было то, что он прекрасно соответствовал распространявшейся в сознании азербайджанцев идее тюркизма. В результате, был нанесен сильный удар по вековому антагонизму азербайджанских шиитов в отношении османских турок (31).

Азербайджанская элита играла видную роль в пантюркском движении и в Османской империи. Некогда видный идеолог панисламизма А.Агаев окончательно отказался от своих прежних взглядов и стал одним из ведущих сотрудников журнала пантюркистов «*Тюрк Юрду*» («Родина тюрков»). В своих статьях он не раз писал о будущем азербайджанского народа и, особенно, о шиитско-суннитском расколе. Он неоднократно с горестью отмечал, что «религиозная рознь заставляет нас забыть о том, что мы тюрки». И потому яростно выступал против розни среди азербайджанцев и подвергал резкой критике роль религии, тормозящей рост тюркизма среди азербайджанцев. В этой связи он указывал: «Как может национальное самосознание укорениться среди людей, постоянно занятых религиозными раздорами, постоянно живущих под иностранным влиянием?» (32).

В результате, азербайджанская интеллигенция в тот период в основном приняла идеи пантюркизма, превратившиеся после 1908 г. в доминирующее течение в политической жизни Азербайджана. Окончательную же победу среди европейской элиты Азербайджана идея пантюркизма одержала в период Балканских войн 1912-1913 гг. и Первой мировой войны 1914-1918 гг. В результате, как отмечал Мамед Эмин Расул-заде, в Азербайджане произошел переход «от религиозной системы исламизма на национальную систему тюркизма» (33). Как следствие, созданная в октябре 1911 г. «*Мусульманская партия*

«Мусават» («Равенство»), потом сокращенно «Мусават», очень скоро поставила вопрос о независимости Азербайджана.

Таким образом, к 1917 г., когда в результате революционных событий начался распад Российской империи, в Азербайджане сложились условия для создания независимого национального государства. Появилась интеллигенция, которая прошла в своем развитии путь от идеи единства мусульман страны до идеи тюркского единства и создания независимого, демократического и светского государства, в котором ислам был бы отделен от государства и играл роль хранителя культуры нации.

Судьба предоставила европейской элите Азербайджана в начале XX в. возможность создать в мусульманской стране государство на базе западных ценностей. Как она этим воспользовалась?

Ислам и Азербайджанская Демократическая Республика

Азербайджан первым в мусульманском мире объявил о создании независимой и демократической республики. Однако установление в Северном Азербайджане первого подлинно национально-демократического государства проходило в очень сложных условиях. По образному замечанию Мамед Эмина Расулзаде, у молодой Азербайджанской Демократической Республики (АДР) сразу же «появилось много внутренних и внешних врагов. Черные силы с дурными намерениями окружали его со всех сторон, хитростью и коварством создавали беспорядки в Азербайджане и не давали ему покоя. Одни с черным знаменем Деникина, другие с кровавой завесой Ленина хотели очернить светлые дни республики» (34).

Но особо следует выделить роль Ирана. Ведь в Азербайджане впервые была предпринята попытка реально положить конец вражде между шиитами и суннитами, а также отделить религию от государства. Религиозные круги Ирана встретили «эту инициативу с неприязнью». По замечанию Мамед Эмина Расулзаде, из Ирана «доносились не приветствия и рукоплескания, аплодирующие прогрессивным идеям, а проклятия религиозных фанатиков» (35).

Да и внутри Республики многие представители религиозных кругов были настроены агрессивно, что не раз отмечалось лидерами АДР. Религиозные деятели и их сторонники объединились: действовавшая в Баку организация «*Русияда Муслманлык*» (тюрк. «Мусульманство в России») в сентябре 1917 г. образовала с созданной в Гяндже партией «*Иттихад-и ислам*» (Исламский союз) единую партию «*Русияда Муслманлык – Иттихад*» или сокращенно «*Иттихад*». В своих программных заявлениях она сообщала, что в политической деятельности будет руководствоваться учением шариата. Соответственно, сторонники этой партии отвергали тюркизм и вообще любую форму национализма, которая рассматривалась как разъединяющая силы мусульман Азербайджана. Лидеры «Иттихада» прямо указывали, что «в теперешнем угнетенном положении мусульман отстаивание идеи нации несовместимо со здравым смыслом, так как именно эта идея привела некогда блистательный и могущественный исламский мир к нынешнему смиренному и рабскому состоянию». Соответственно, «ни один благочестивый человек не может поставить идею нации превыше ислама, и никакой мудрый мусульманин не имеет права игнорировать такую большую политическую силу, как «Иттихад-и ислам». Нам не нужна другая партия, кроме партии ислама» (36).

Точно так же партия «Иттихад» выступала против азербайджанского сепаратизма и была сторонником единой и демократической Российской Республики, в рамках которой мусульмане смогли бы «освободиться» от западных ценностей. Именно поэтому члены «Иттихада» яростно обвиняли «Мусават» в том, что «самоопределившись, они завели свой парламент для того, чтобы скорее растрепать свой быт, свою религию и свой стиль» (37).

Лидерами «Иттихада» были миллионер Иса Ашурбеков и Гарабек Гарабеков. Оба они, но особенно Гарабеков, вызывали своей деятельностью огромную неприязнь со стороны мусаватистов. Фактически противоборство и антагонизм между «Иттихадом» и «Мусаватом» стали краеугольным камнем азербайджанской политической жизни в 1918-1920 годах и олицетворяли стремление к сохранению традиций, с одной стороны, и к борьбе за перемены, с другой.

Хотя вначале делалось все, чтобы избежать этой конфронтации. Более того, объявив 28 мая 1918 г. о независимости Азербайджана, лидеры АДР публично выразили уважение к исламу, что проявилось в принятии 9 сентября 1918 г. закона о государственном флаге республики, один из трех цветов которого (зеленый), по замечанию М.Э.Расулзаде, «был символом мусульманской цивилизации» (38).

Еще до этого, 17 июня, было сформировано правительство (Совет министров) и создано специальное Министерство народного просвещения и вероисповедания (МНПВ) главой которого был назначен мусаватист Н.Б.Юсифбейли (Усуббеков, 1881-1920). Министерство сразу же приступило к тесной работе с религиозными деятелями. В парламенте страны были учтены как религиозный, так и национальный состав Азербайджана: мусульманские народы (азербайджанцы, таты, талыши, лезгины, курды и другие) получали 80 депутатских мест, остальные 35 были отданы христианским народам, причем большинство (21 место) армянам. При этом сторонники панисламизма и мусульманского духовенства получили достаточно серьезные позиции в парламенте, имея 8 депутатов от духовенства и 13 депутатов от партии «Иттихад».

Но самое важное, впервые после своего образования в 1872 г., духовные управления шиитов и суннитов Азербайджана стали работать совместно под одной крышей. До объявления независимости Азербайджана 28 мая 1918 г. эти управления находились в Тифлисе. Однако, учитывая крайне сложную ситуацию на Южном Кавказе, руководство обоих духовных управлений в лице шейх-ул-ислама Мухаммада Пишнамазаде и муфтия Мустафы Эфендизаде решило переехать в Азербайджан. И на основании решения МНПВ от 10 августа 1918 г. они переехали в Гянджу. Более того, духовные лидеры шиитов и суннитов проявили важную инициативу, и 1 сентября 1918 г. добровольно объединились в один орган под арабским названием «*Машихат*» («Собор»). 7 сентября МНПВ утвердило это решение. После освобождения Баку от власти большевиков в сентябре 1918 г. духовное управление «Машихат» переехало в столицу АДР (39).

30 октября 1918 г. шейх-ул-ислам и муфти направили на имя правительства АДР письмо, в котором выдвинули 4 предложения:

1. Официально утвердить создание единого Духовного управления «Машихат», которое должно быть при этом полностью независимым;
2. На основании решения МНПВ от 7 сентября, одного из председателей «Машихата» именовать шейх-ул-ислам, а другого – его помощником;
3. Шейх-ул-ислам становится членом Совета министров с правом посещения заседаний правительства;
4. Кадры духовенства полностью доверяются «Машихат» (40).

Однако в правительстве было принято решение согласиться с созданием единого управления, но чтобы оба духовных лидера шиитов и суннитов (шейх-ул-ислам и муфти) получили одинаковые права и статус сопредседателей. Чуть позже сопредседателям «Машихата» предоставили официальный статус помощников министра МНВП, хотя духовные лидеры настаивали на статусе министра. В то же время был окончательно утвержден штат управления «Машихата», который теперь включал 31 чел.: 16 представителей шиитов и 15 – суннитов: шейх-ул-ислам и муфти, а также 29 кази (15 шиитских и 14 суннитских) (41).

Деятельность религиозных лидеров в АДР была действительно усилена, и многое при этом создавалось заново. В частности, в спешном порядке возрождались национальная армия, и здесь также не обошлось без духовенства: было принято решение о введении в

армейских подразделениях должности «*харби мулла*» (азерб. «военный мулла»). Причем правительство придавало этому вопросу очень большое значение и держало его под особым контролем. Проблемами, связанными с деятельностью «военных мулл» занимались Министерство обороны и «Машихат». При этом непосредственное руководство «военными муллами» в Министерстве обороны осуществлял «*Баши харби мулла*» (азерб. «главный военный мулла») (42).

Однако очень скоро стали возникать противоречия, переходящие в открытую конфронтацию между сторонниками «Мусавата» и «Иттихада», то есть между сторонниками двух направлений в азербайджанском обществе. Против «Мусавата» и вообще сторонников создания светской демократической республики было то, что они не имели массовой поддержки среди населения, особенно сельского. По сути, речь шла о попытке немногочисленной политической элиты демократически преобразовать страну и общество. Однако значительная часть населения, в первую очередь сельского, была очень далека от этих процессов, и их мышление осталось на уровне обычной мусульманской уммы, с ее безразличием к светской власти, в том числе и иностранной. При этом построение независимого демократического государства проходило на фоне мощного давления извне России, Ирана и кровопролитной войны с Арменией.

Находившаяся в постоянной оппозиции и конфронтации к «Мусават» партия «Иттихад» вступала в союзы со всеми силами, что были против независимого Азербайджана. И когда в начале 1920 г. к границам Азербайджана подошла XI Красная Армия Советской России, иттихадовцы открыто перешли на ее сторону. Образовался союз панисламистов с коммунистами. При этом панисламисты оправдывались тем, что действуют в союзе с братской Турцией. Последняя находилась действительно в очень тяжелом положении и потому с готовностью откликнулась на предложение коммунистов России о предоставлении военной помощи. Взамен турки признали Южный Кавказ, в том числе Азербайджан, сферой влияния России. Как с горечью потом признавался М.Э.Расул-заде, рядовые мусульмане Азербайджана искренне поверили, что «русские, как только придут, решат армянский вопрос и пошлют свои войска на помощь к Мустафе Камалу Паше» (43).

В результате, получив такой карт-бланш, и опираясь на поддержку внутри азербайджанского общества местных коммунистов и левые силы, а также иттихадовцев, 27 апреля 1920 г. XI Красная Армия вторглась в Азербайджан и установила здесь советскую власть. Таким образом, после 23 месяцев независимого существования Азербайджан вновь стал частью России, теперь советской.

ГЛАВА 5

Ислам в Советском Азербайджане

«Медовый месяц» союза коммунизма с исламом (1920-1927 гг.)

Политика коммунистов после установления Советской власти в Азербайджане на начальном этапе была достаточно двойственной. С одной стороны, за исключением Коммунистической партии, все остальные партии в Азербайджане были распущены. Некоторые партии не стали при этом дожидаться соответствующего решения и самораспустились. В частности, приложившая много усилий для прихода к власти коммунистов партия исламистов «Иттихад» почти сразу же выступила с заявлением, что с установлением в Азербайджане советской власти цели партии выполнены и потому всем иттихадовцам было рекомендовано стать членами Коммунистической партии Азербайджана (1).

Одновременно с этим сразу же после установления Советской власти 28 апреля 1920 г. начались аресты и первые расстрелы оппозиционно настроенных по отношению к коммунистам членов политических партий Азербайджана. Вскоре это переросло в настоящий кровавый террор. По некоторым данным, только в период с апреля 1920 по август 1921 годов в Азербайджане было убито «до 48 тысяч человек, значительная часть которых падает на долю интеллигенции» (2).

Вместе с тем российские коммунисты возлагали на Азербайджан большие надежды в своей политике на мусульманском Востоке. Двойственность политики российских коммунистов особенно ярко проявилась в тот период в религиозном вопросе. С одной стороны, будучи атеистами, коммунисты сразу после прихода к власти в России стали последовательно осуществлять меры, направленные на секуляризацию общества. Вначале, в ноябре-декабре 1917 г., были изданы декреты о земле, расторжении брака, гражданском браке, которые нанесли удар по позиции религии. Вслед за этим, 20 января 1918 г., был опубликован декрет «О свободе совести, церковных и религиозных обществах», впоследствии получивший название «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Этот декрет стал основным документом Советского государства в отношении религии и религиозных организаций. Он ограничил деятельность религиозных обществ и лишил церковь экономической базы. В декрете четко отмечалось, что никакие церковные и религиозные общества не имеют права владеть собственностью. Они лишались и права юридического лица. Все имущество существовавших в России церковных и религиозных обществ было объявлено народным достоянием. Одновременно декрет отменял всякую дискриминацию граждан в связи с их отношением к религии и провозглашал светскость государства и школы, а также устранял ранее существовавшее деление религиозных организаций на «господствующие», «терпимые» и «гонимые» - все они становились равноправными и частными обществами, образуемыми на добровольных началах и содержащимися за счет верующих. Декретом также предписывалось прекращение предоставления государственных субсидий всем церковным и религиозным обществам, устранение из всех официальных документов указаний на религиозную принадлежность и непринадлежность граждан (3).

Главное, документ законодательно отделил церковь от государства. Отныне никто не мог, ссылаясь на свои религиозные воззрения, уклоняться от исполнения гражданских обязанностей. Отменялась религиозная клятва или присяга. Акты гражданского состояния велись исключительно гражданской властью: отделами записи браков и рождений. Школа была отделена от религии. Не допускалась пропаганда религиозных верований ни в каких государственных, а также частных учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы.

Хотя этот декрет был с самого начала направлен против всех религий, в первые годы Советской власти он оказался нацелен в основном против православия (4). В отношении же мусульман политика коммунистов в тот период была гораздо либеральней, если не сказать больше. Объяснялось это тем, что для коммунистов тогда являлось важнее не подчинить себе мусульман, сколько найти с ними общий язык, сделать их своим союзниками в борьбе с внутренним врагом – белым движением. Ведь только в России проживало до 30 млн. мусульман. Это была сила, которая могла выступить против коммунистов, что в тех условиях вполне привело бы к краху Советской власти (5). Поэтому коммунисты тогда вели беспощадную борьбу против православия и в то же время старались заполучить мусульманские народы себе в союзники. И не только внутри России, но в еще большей степени для реализации своей стратегической цели – распространения на Востоке мировой революции. Вот почему, проводя репрессии против православия в России, коммунисты демонстративно подчеркивали свое уважение к исламу.

Так, 20 ноября 1917 г. коммунисты приняли обращение «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока», которое подписали В. Ленин и видный татарский социалист Мулланур Вахитов. В нем были указаны основные принципы политики Советской власти по отношению к исламу в тот период: «Отныне ваши (мусульман – А.Ю.) верования и обычаи, ваши национальные и культурные учреждения объявляются свободными и неприкосновенными. Устраивайте свою национальную жизнь свободно и беспрепятственно» (6). Вслед за этим, в январе 1918 г., коммунисты создали Центральный Комиссариат по мусульманским делам, или сокращенно «Муском», который стал основным органом по мобилизации мусульман в интересах коммунистов и одновременно по надзору за ними. Интересно, что большую часть Мускома составили бывшие пантюркисты и панисламисты России во главе с М. Вахитовым и его помощником, известным в то время авторитетным мусульманским политиком и публицистом Мирсаидом Султан-Галиевым. Именно сотрудники Мускома подготовили в середине 1918 г. инструктивное письмо, которое Народный Комиссариат по делам национальностей России срочно разослал по всей стране. В этом письме категорически запрещалось применение каких-либо репрессий в отношении мулл за обучение основам мусульманского вероучения в мечетях, у себя на дому или где-либо еще, запрещалось закрытие богословских школ, содержащихся за счет добровольных пожертвований частных лиц (7).

Известны и другие действия коммунистов по сближению с мусульманским миром. Они, в частности, в декабре 1917 г. вернули мусульманам Туркестана уникальный экземпляр «Корана Османа», который в конце XIX в. был вывезен в Санкт-Петербург царскими властями. Были также возвращены мусульманам некоторые другие их исторические памятники и культовые сооружения.

Вряд ли следует за всем этим видеть одну лишь тактическую уловку коммунистов. Скорее всего, они в тот период искренне видели в исламе огромный резерв для борьбы с империализмом и верили, что мусульманский Восток станет главным очагом мировой революции. Это был, по образному замечанию А. Малашенко, «медовый месяц» в отношениях коммунистов с мусульманским миром (8).

В этой связи завоевание Азербайджана вызвало у коммунистов очень большие надежды. Как отмечал М. Султан-Галиев, установление Советской власти в Азербайджане — это очень важный шаг для распространения коммунизма на Ближнем Востоке, «революционный факел для Ирана, арабских стран и Турции» (9).

Правда, ситуация в Азербайджане была для коммунистов не столь обнадеживающей. С одной стороны, находясь в эйфории от неожиданно легко доставшейся власти, они стали претворять в жизнь декрет об отношении к религии. Для этого в первую очередь они постарались удалить из «Машихата» тех представителей мусульманского духовенства, которые не поддержали установление Советской власти в Азербайджане.

Добившись своего, коммунисты вскоре, в начале мая 1920 г., вообще распустили этот орган духовенства. Само духовенство было подчиненно образованному в июле 1917 г. Центральному Духовному управлению мусульман с центром в г.Уфа. Одновременно коммунисты издали 5 мая 1920 г. декрет о конфискации вакфов и территорий, принадлежащих мечетям, в пользу «трудового населения» (10).

Все эти действия не могли не повлиять на отношение духовенства к Советской власти. Некоторые представители духовенства приняли в мае 1920 г. активное участие в антисоветском восстании в Гяндже и Карабахе, которое к сентябрю было жестоко подавлено. Однако волнения продолжались, и вскоре на борьбу поднялись до 1 тысячи жителей Закатальского района, которых поддержал батальон азербайджанской армии. Во главе восставших встал мулла Хафиз Эфендиев. И хотя это восстание было также жестоко подавлено (11), ситуация в Азербайджане оказалась для коммунистов достаточно сложной.

В начале сентября 1920 г., по решению международного Коммунистического Интернационала в Баку прошел Первый съезд поработанных народов Востока, который должен был закрепить «промусульманскую» ориентацию Советской власти. В его работе приняли участие 1891 делегат из 37 стран, но большинство составляли представители Турции и Ирана. На съезде было сделано немало заявлений о революционности «многострадального трудового мусульманства Востока», которое «охвачено духом протеста и рвется в бой». Председательствовавший на съезде видный деятель Компартии России Г.Зиновьев вообще призвал народы Востока к «священной войне против империализма» (12). Подобные романтические представления о Востоке вообще и об исламе в частности были очень характерны для большевиков в первые годы революции, когда бурно кипели идейные страсти.

Примечательно в то же время, что подобные взгляды в определенной степени находили понимание среди рядовых мусульман и даже немалой части духовенства. В результате, возникла несколько парадоксальная, на первый взгляд, ситуация: с одной стороны, в ряде районов Азербайджана, особенно среди суннитов на севере страны, происходили выступления против власти коммунистов. С другой, на съездах и иных мероприятиях мусульман коммунисты сидели вместе с муллами и другими представителями духовенства и провозглашали лозунг «Вера, свобода и национальная независимость!». Нередко в пропаганде коммунистов присутствовал тезис о совместимости и даже взаимодополняемости шариата и коммунизма. Все это не могло не сказаться на позиции значительной части духовенства на территории бывшей Российской империи. Более того, видя готовность коммунистов к сотрудничеству, часть мусульманского духовенства даже выдвинула лозунг «За советскую власть и шариат!» (13). Возникло движение «красных шариатистов», которое в 1921 г. поддержал Народный комиссар по делам национальностей И.Сталин. В результате, в Татарстане, Центральной Азии и на Северном Кавказе были восстановлены шариатские суды, мечетям и медресе возвращены отобранное ранее имущество и вакфы.

Другой лидер коммунистов России - С.М.Киров, возглавивший Компартию Азербайджана, также выступил в поддержку этого движения, указав мусульманам: «Если вы желаете судиться по шариату, это дело ваше в том смысле, что, очевидно, только такая форма суда в данном случае понятна народу» (14).

Правда, немалая часть духовенства, особенно суннитов, в те годы заняла откровенно враждебную позицию по отношению к коммунистам. В ряде районов и городов Азербайджана (Губадлы, Загатала, Шаки, Шамаха, Гянджа, Губа) вновь произошли выступления мусульман под руководством видных представителей духовенства. В ответ коммунисты разработали в 1923 г. план борьбы с высшим духовенством, для чего предусматривалось, с одной стороны, использовать противоречия между шиитами и суннитами, а с другой - привлечь на свою сторону лояльных мусульманских религиозных лидеров. В этой связи была даже создана «армия красных мулл» (15).

И результат последовал: 17 августа 1923 г. в газете «Заря Востока» появилось «Воззвание азербайджанского духовенства», направленное против колониальных устремлений Англии на мусульманском Востоке. Вслед за этим, в декабре 1923 г., состоялось совещание «красных мулл» под лозунгом «Советская власть не противоречит исламу!».

Советское наступление на ислам (1927-1942 годы)

После первых лет мирного сосуществования и даже сотрудничества постепенно в политике коммунистов стали проявляться иные тенденции. С одной стороны, стали еще более радикальными взгляды на роль религии как «опиума народа» в процессе строительства нового коммунистического «рая». В 1923-1925 годах появились декреты «О регистрации религиозных обществ», циркуляры Наркомата внутренних дел о взятии под контроль деятельности духовенства и религиозных обществ.

Вместе с тем произошли изменения в отношении роли ислама. Надежды на революционность мусульман Востока оказались иллюзорными, и коммунисты стали это осознавать.

С другой стороны, изменилась и позиция главного союзника коммунистов СССР на мусульманском Востоке - лидера Турции Камала Ататюрка. Он объявил ислам одной из главных причин отсталости Османской империи и начал антирелигиозную кампанию. 29 октября 1923 г. Турция была провозглашена республикой. 3 марта 1924 г. объявлено о ликвидации халифата. Тем самым был нанесен сильнейший удар по исламу и идеям панисламизма, ибо отныне мусульманский мир лишился единства. Вместе с тем это была победа пантюркизма и вообще национализма, ибо в те годы турки приняли вызов Запада и одержали свои исторические победы против войск Антанты и их союзников.

Вслед за этим в Турции развернулась масштабная кампания по секуляризации турецкого общества. В 1924 г. создали Управление по делам религии и религиозных организаций и ликвидировали шариатские суды, в 1925 г. - распустили все религиозные тарикаты. Затем последовали реформы в области образования и был принят латинский алфавит вместо прежней арабицы. Наконец, в 1928 г. религию отделили от государства (16).

Все это оказало свое воздействие и на отношение Советской власти к исламу и мусульманскому духовенству. От прежних романтических взглядов коммунистов на роль ислама не осталось и следа. Тем более по мере укрепления власти И.В.Сталина в СССР.

В 1925 г. в СССР создали Союз воинствующих безбожников (СВБ), который стал играть роль штурмовых отрядов. На этот пост был назначен интеллектуально ограниченный, но жестокий руководитель Антирелигиозной комиссии Политбюро ЦК ВКП (б) Емельян Ярославский. Лозунгом СВБ стала «Борьба с религией – борьба за социализм». Примечательно, что теперь уже коммунисты перестали говорить об антиимпериалистических возможностях ислама, указывая прямо, что все религии, в том числе мусульманская, помогают «эксплуатировать и одурачивать народные массы» (17).

В Азербайджане, тесно связанном тогда с процессами в Турции, наступление на ислам началось еще раньше. В августе 1923 г. правительство республики открыло кампанию по запрещению обряда мухаррамлик и особенно процесса «шахсей-вахсей». А в начале 1924 г. в Баку было создано общество «Безбожник». Но деятельность его активистов встретила тогда сильное сопротивление не только духовенства, но и местного населения (18).

В своей деятельности азербайджанские коммунисты особое внимание стали уделять женщинам и начали кампанию по изменению их статуса в обществе. Появились женские клубы, в которых развернулась пропаганда о необходимости обучения женщин и снятия ими чадры. К началу 1926 г. в Азербайджане было уже 42 женских клуба (19).

В начале 1927 г. в Азербайджане, как и в других регионах СССР с преобладающим мусульманским населением, коммунисты организовали движение «Худжум»

(«Наступление»), которое формально было направлено против чадры и ее снятия всеми мусульманками. Однако фактически это движение было дополнительным штурмовым отрядом СВБ, направленным конкретно против ислама. 8 марта 1927 г., одновременно по всему СССР и в Азербайджане были организованы демонстрации и митинги во многих городах, в ходе которых «женщины, выходя на трибуну, под восторженные крики собравшихся сбрасывали чадру» (20). О масштабах этой кампании говорят следующие цифры, приведенные в партийных документах того времени: в 1928 г. 12.573 женщины, а в 1929 г. 20.387 женщин сбросили чадру (21).

В последующие годы кампания «Худжум» в Азербайджане приняла еще более массовый характер и сопровождалась привлечением женщин и девушек к учебе в школах, а также на курсах по подготовке специалистов для различных отраслей народного хозяйства, дальнейшим повышением социальной активности и статуса женщин.

Для того, чтобы нанести окончательный удар по исламу и духовенству, власти СССР решили изолировать мусульманское население Советского Союза от единоверцев на Востоке. В первую очередь было решено заменить арабскую письменность на латинскую. Особенно это коснулось Азербайджана, ведь значительная часть азербайджанцев проживала по ту сторону р.Аракса, в Иране. Правда, сама идея перехода с арабского на латинский алфавит возникла в стране задолго до Советской власти. Еще в начале XIX в. инициатором реформы письменности в Азербайджане был М.Ф.Ахундов. Впоследствии другие азербайджанские просветители в XIX и начале XX вв. высказывались за реформу арабского алфавита и переход на латиницу. Это было частью борьбы пантюркистов с панисламистами. Ведь арабский во многом являлся символом ислама и отказ от этого языка рассматривался пантюркистами в Азербайджане как отречение от мусульманского прошлого.

Практические шаги по изменению алфавита предприняли уже после провозглашения независимости Азербайджана в мае 1918 г. В марте 1919 г. была создана правительственная комиссия под председательством Х.Мелик-Асланова по подготовке нового азербайджанского алфавита. На базе латинского алфавита был принят проект А.Эфендиева о новой азербайджанской письменности и даже издан учебник «Новый тюркский алфавит» (*Сон тюрк алифбасы*) (22).

Установление Советской власти замедлило этот процесс. Но ненадолго. Идеи азербайджанских тюркологов легли в основу латинского алфавита в Турции. Вслед за этим, в мае 1922 г. под руководством С.Агамалыоглы была воссоздана комиссия по подготовке латинизированного азербайджанского алфавита, получившая в 1926 г. всесоюзный статус. Именно под руководством комиссии азербайджанских ученых был разработан унифицированный алфавит для тюркских народов СССР. 1 января 1929 г. новый алфавит был официально принят в Азербайджане (23).

Однако, данное событие имело как положительные, так и отрицательные стороны. Ведь речь шла не об обычной замене одного алфавита другим. Переход на новую графику, конечно, повлек за собой сближение с Западом и его достижениями в области науки и техники. Но при принятии решения главным для коммунистов и пантюркистов в СССР и Турции было то, что эта акция привела к резкому падению влияния духовенства на жизнь населения. По сути, это стало вызовом исламу и исламским ценностям. С переходом на новый алфавит и началом кампании за всеобщую грамотность муллы потеряли во многом свою власть над духовной жизнью общества.

Вместе с тем ценность арабского алфавита была в его почти тысячелетней неразрывной связи с мусульманской традицией. С его отменой целые поколения оказались оторванными от своего прошлого, своей истории.

Важнейшей причиной замены арабского алфавита на латинский было желание оторвать мусульманские массы от их единоверцев на Востоке и, в первую очередь, от Ирана и арабского мира. Однако, если бы на этом процессы в области образования и замены алфавита завершились, то последствия вряд ли были бы очень тяжелыми.

Во второй половине 30-х годов наметились разногласия и охлаждение во взаимоотношениях СССР и Турции. В результате, коммунисты, завершив борьбу с панисламистами, перешли к ликвидации пантюркизма. В середине 30-х годов термины «ислам» и «тюрки» использовались только в негативном смысле. В связи с этим было решено избавиться от символа тюркизма – всего лишь несколько лет назад принятого латинского алфавита. В результате, с 1 января 1940 г. азербайджанскую письменность перевели на кириллицу с «целью укрепления дружбы и братства с великим русским народом» (24). Этот акт привел уже к разрыву всяких связей с Турцией и даже с тюркскими народами СССР, которые вместо унифицированного алфавита на латинской основе теперь приняли кириллицу, имевшую многочисленные вариации.

Примечательно, что для перехода на латиницу потребовались целое десятилетие жарких дискуссий и кропотливая работа нескольких комиссий. А для перехода на кириллицу оказалось достаточным волевого решения И.В.Сталина и нескольких собраний «общественности», которые «бурно одобрили решение партии и вождя».

Одновременно со всем этим, во второй половине 20-х годов на Кавказе были ликвидированы шариатские суды и запрещено преподавание в медресе. В конце 1928 г. в Азербайджане начался новый, уже официальный, этап борьбы против религии. Самый тяжелый удар был нанесен решением ЦК КП Азербайджана в декабре 1928 г. о передаче многих мечетей, церквей и синагог под клубы и иные просветительские цели, особенно в сельских районах республики. В результате, только в 1929 г. в Азербайджане было закрыто или переоборудовано под клубы до 400 мечетей (25).

Вообще, 1929 год может считаться началом полномасштабного наступления на ислам в СССР. В руководстве ВКП (б) окончательно сформировалось мнение о необходимости выработки специального документа по религиозному вопросу, который должен стать одновременно руководством для всех сотрудников государственных и партийных учреждений. В феврале 1929 г. секретарь ЦК ВКП (б) Л.Каганович разослал во все республики и регионы СССР письмо ЦК ВКП (б) «О мерах по усилению антирелигиозной работы». Этот документ санкционировал силовое решение религиозного вопроса и репрессии в отношении религиозных организаций и духовенства. Месяц спустя, 8 апреля 1929 г., правительство СССР приняло Постановление «О религиозных объединениях», которое действовало вплоть до 1990 г., то есть фактически до распада СССР. В Постановлении было четко указано, что «религиозные общества не вправе заниматься какой-либо иной деятельностью, кроме как удовлетворением религиозных потребностей верующих, преимущественно в пределах молитвенного здания», и что следует «вытеснить» религиозные объединения из всех сфер жизни общества (26). Еще через месяц, в мае того же года, на V съезде Советов СССР в Конституцию внесено было изменение, согласно которому за верующими признавалась свобода вероисповедания, но не религиозной пропаганды. В атеистическом учебнике СВБ особо отмечалось, что это нововведение «является своевременным и необходимым в связи с усилением контрреволюционной деятельности церковников и сектантов» (27).

Имея такое правовое обоснование для репрессий, коммунисты перешли в тотальное наступление против религиозных организаций, в том числе против ислама в Азербайджане. Основной удар был нанесен по мечетям. О масштабах кампании по закрытию мечетей и сносу многих из них говорят следующие цифры: в 1917 г. в Азербайджане имелось до 3 тыс. мечетей. К началу 1927 г. в стране осталось около 1.700 мечетей, из них в Баку и вокруг него более 120. При этом 969 мечетей были шиитские и до 700 суннитские. Получив приказ из Москвы, только в 1929 г. в Азербайджане было одновременно закрыто почти 400 мечетей. А к 1933 г. по всей республике уже осталось всего 17 мечетей, из них 11 были шиитскими, 2 суннитские и 4 смешанные (шииты и сунниты по очереди совершали в них намаз) (28).

Правда, массовый террор в отношении служителей культа в СССР вызвал широкое недовольство населения, и власти были вынуждены на время приостановить

антирелигиозную кампанию. Однако с 1937 г. террор и «борьба против религиозных пережитков» возобновились с новой силой. Общее число жертв «большого террора» в Азербайджане неизвестно, документы до сих пор в полном объеме не представлены общественности. Но известно, что только в 1937-1938 гг. репрессиям подверглись почти 120 тыс. человек (29). Это - огромная цифра для Азербайджана с населением в 3,2 млн. человек по переписи 1939 г. К тому же значительную часть репрессированных составляли представители интеллигенции и образованной части духовенства, то есть интеллектуальный потенциал нации.

При этом удар был нанесен не только по традиционным направлениям в исламе. В результате проведенной кампании репрессий к концу 30-х годов в Азербайджане практически были ликвидированы представители многочисленных тарикатов и общин, таких, как накшбандийа, бехаизм и али-илахи (30).

Роль ислама в СССР в годы Второй мировой войны и в конце 40-х годов

Начавшаяся в 1941 г. война Германии с СССР сперва не привела к перемене политики советских властей в отношении религии вообще и ислама в частности. Но в ходе войны выяснилось, что германское руководство стремится разыграть «исламскую карту». Уже в ноябре 1941 г. Гитлер отдал распоряжение о формировании из числа советских военнопленных и добровольцев - жителей оккупированных территорий СССР воинских соединений. Среди них процент мусульман был весьма значителен. К 1943 г. на стороне Германии воевали около 280 тыс. представителей народов СССР, из них более 170 тыс. (61%) составляли мусульмане Кавказа, Центральной Азии и Поволжья, в основном тюркоязычные. Среди мусульман больше всего было азербайджанцев – до 40 тыс. человек, которые были сведены в 8 батальонов (31).

Наряду с этим, Германия желала избежать сопротивления со стороны народов Кавказа и в первую очередь Азербайджана с его нефтью. Вдобавок, Кавказ рассматривался как выгодный плацдарм для последующего захвата богатых нефтью Ирана и Ирака. Поэтому всячески поощрялись антисоветские выступления местных кавказских народов, в первую очередь мусульман. Для этого, по указанию Гитлера, было подготовлено несколько обращений к советским мусульманам и, прежде всего, к горцам Кавказа. Следует признать - репрессии 20-30 годов не прошли даром. По крайней мере, на первых этапах войны, в 1941-1942 годах, было немало случаев антисоветских выступлений на Кавказе. А вскоре стало известно о планах Германии по прорыву через Кавказ не только на Ближний Восток, но и в Центральную Азию.

В то же время, независимо от политики коммунистов, война внесла свои коррективы и усилила тягу населения к религии. Учитывая это, власти СССР изменили свою политику. Деятельность весьма активных в 20-30-ые годы и ставших одиозными в глазах верующих СВБ, издательства «Атеист», газеты «Безбожник» и журнала «Антирелигиозник» к началу 1942 была свернута. Начался процесс сближения с религиозными деятелями, причем не только православной церкви, но и ислама. При этом коммунисты основное внимание уделяли контролю над духовенством. Как было указано выше, мусульманское духовенство было подчинено Центральному Духовному управлению мусульман (ЦДУМ) с центром в Уфе. Однако в условиях войны стало очень сложно держать под контролем из одного центра деятельность духовенства во всех регионах СССР.

В мае 1942 г. в Уфе состоялся чрезвычайный съезд представителей мусульманского духовенства СССР. На нем обсудили возникшую ситуацию и приняли «Обращение ко всем мусульманам Советского Союза», зачитанное в уцелевших на тот момент мечетях. Вслед за этим последовали съезды мусульманского духовенства Северного Кавказа и Центральной Азии. После этого глава ЦДУМ муфти А.Расулов обратился в Президиум Верховного Совета СССР с предложением об изменении формы руководства мусульманами страны.

В итоге, в 1943 г. были созданы Духовное управление по делам мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС) с центром в Уфе, а также Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ) с местопребыванием в Ташкенте. Вслед за этим наступила очередь Кавказа: 14 апреля 1944 г. Президиум Верховного Совета СССР принял решение о создании Духовного управления мусульман Закавказья (ДУМЗ) с центром в Баку. А в мае 1944 г. было создано Духовное управление мусульман Северного Кавказа и Дагестана (ДУМСКД) с центром в Махачкале. Тем самым единый центр управления мусульманским населением СССР к 1944 г. был разделен на 4 региональных. Причем все духовные управления создавались как общие органы, без разделения на шиитские и суннитские.

25-28 мая 1944 г., состоялся Первый съезд мусульман Закавказья, который избрал председателем ДУМЗ Ахунда Ага Ализаде, который получил соответствующий должности почетный титул шейх-ул-ислама (32). Учитывая численное соотношение между шиитами и суннитами в Азербайджане, заместителем шейх-ул-ислама, который был шиитом, стал суннитский хаджи Ибрагим эфенди Эфенди-заде, которому был присвоен титул муфти. При этом последний подчинялся шейх-ул-исламу лишь в хозяйственно-финансовых вопросах, в религиозных делах он был самостоятелен. Всего в Правлении ДУМЗ было 7 высших представителей мусульманского духовенства Азербайджана, из них 4 - шииты, а 3 – сунниты (33).

Безусловно, как избрание, так и вся деятельность первого в советский период шейх-ул-ислама, да и вообще ДУМЗа, находились под строжайшим контролем советских органов, особенно спецслужб. По сути, духовенство вообще и мусульманское в частности стало придатком советской исполнительной власти и все религиозные управления составляли вместе неофициальное советское министерство по делам религии. Именно с того времени в СССР вообще и в Азербайджане в частности укрепилось мнение о тесной связи руководителей духовенства – христианского и мусульманского – с органами советской власти и спецслужбами. Такое мнение было вполне закономерно, ибо советская власть хорошо понимала всю важность и необходимость тотального контроля над деятельностью духовенства, в особенности мусульманского.

В 1944 г. в Москве создали Совет по делам религиозных культов (СРК) при правительстве СССР, которому официально вменили в обязанность регламентацию отношений светской власти и религии в стране. На деле основной задачей Совета стал контроль над религиозной жизнью. В то же время в марте 1945 г. было опубликовано постановление, разрешавшее религиозным организациям и обществам, хоть и в ограниченных размерах, заниматься хозяйственной деятельностью и даже открывать собственные счета в банках. Уже после войны, в январе 1947 г., во все республики и регионы СССР было разослано письмо СРК «О порядке оформления дел об открытии молитвенных зданий» (34).

В результате политики заигрывания с исламом и определенной либерализации конфессиональной жизни в ряде мест Азербайджана стали открываться старые мечети. К концу войны ДУМЗ зарегистрировало 22 мечети и одно «святое» культовое место, а также до 70 представителей духовенства (35).

Как известно, одной из пяти основных обязанностей мусульман является паломничество (хадж) в священный город Мекку. Кроме того, для шиитов, в том числе азербайджанских, столь же важным является паломничество в священные для них города Кербела в Ираке и Мешхед в Иране. Если в 1925-1928 годах, то есть в начальный период кампании репрессий против ислама, в эти три священные города из Азербайджана ежегодно направлялось 500-600 верующих, то в середине 30-х годов, уже после начала репрессий, всего 10-15 человек (36), а после 1937 г. паломничество из СССР вообще было запрещено.

Однако в конце 1945 г. советским мусульманам вновь позволили совершать паломничество в священные для них города. Но разрешение получили всего 17 верующих со всего СССР, да и то только для посещения Мекки, а также Медины (37).

Эта советская политика по отношению к исламу, особенно в Азербайджане, в целом не претерпела сильных изменений ни в конце 40-х, ни в начале 50-х годов. Во многом она объяснялась теми событиями, что происходили в Иране. Как известно, в 1945-1946 гг. в Южном Азербайджане, находящимся в составе Иранского государства, под влиянием и контролем Москвы возникло национально-демократическое движение. Очень многие азербайджанцы из СССР в тот период принимали самое активное участие в этом движении. И советским властям не было выгодно оказывать давление на мусульманское духовенство, поскольку в Южном Азербайджане существовала принципиально иная религиозная ситуация.

Ислам в Азербайджане в 50-80 годы XX столетия

Либерализация политики коммунистов по отношению к исламу в последние годы правления И.В.Сталина во многом объяснялась еще и следующими обстоятельствами. К началу 50-х гг. ушло из жизни поколение духовенства, которое сформировалось еще до Советской власти и в той или иной форме принимало участие в сопротивлении коммунистическому режиму, но избежало репрессий 1930-х годов. Ему на смену пришли те, чьи взгляды сформировались в иных условиях и кто понимал, что антисоветское поведение и деятельность неизбежно приведут, в лучшем случае, к их отстранению от религиозной деятельности. Наряду с теми, кто вынужден был идти на сделку со своей совестью и верой, быстро рос слой коллаборационистов, которые с охотой вступали в контакт с безбожной для истинно верующих коммунистической властью и для которых духовное поприще становилось просто разновидностью карьеры заурядного партаппаратчика и администратора (38). По сути дела, высшее духовенство – как христиан, так и мусульман – стало к тому времени частью исполнительной власти в СССР. Оно должно было оказывать содействие коммунистической власти внутри страны, а на международном уровне принимать активное участие в пропагандистской кампании. Участвуя в различного рода миротворческих и религиозных форумах, это духовенство должно было показать всему миру наличие в СССР свободы веры и других демократических ценностей. Не случайно в те годы в мечетях часто проводились проповеди, в которых верующих призывали поддерживать советскую внешнюю политику.

Однако уже в 50-е годы, «религиозная оттепель» вновь сменяется очередным этапом давления на верующих в СССР. Во многом это было связано с приходом к власти Н.С.Хрущева, который объявил курс на скорейшее создание социалистического, а вслед за ним коммунистического общества. При этом пропагандировалось «объединение в СССР народов в единый советский народ», что на деле означало политику русификации. Вместе с тем коммунистические идеологи исходили из того, что по мере строительства социалистического и коммунистического обществ в СССР религия отомрет. И чем раньше, тем лучше, поскольку советские руководители исходили из знаменитого изречения: «Религия – опиум народа».

7 июня 1954 г. ЦК КПСС принял постановление «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения». В нем подчеркивалось, что «церковь и различные религиозные секты значительно оживили свою деятельность, укрепили свои кадры и, гибко приспосабливаясь к современным условиям, усиленно распространяют религиозную идеологию среди отсталых слоев населения» (39). В постановлении был определен комплекс мер по атеистическому воспитанию населения, а также принято решение не допускать открытия новых мечетей, всячески препятствовать проповеднической деятельности духовных лиц, а также увеличить их налогообложение.

Это был прямой сигнал для местных органов власти, которые немедленно начали кампанию травли представителей духовенства, а также стали закрывать мечети, что функционировали при Сталине. В результате, в Азербайджане остались всего 16 действующих мечетей, из них две в Баку (40).

Антирелигиозная кампания была масштабной и жесткой, что естественно вызывало недовольство среди населения и уже через пять месяцев, в ноябре того же 1954 г., последовало новое постановление ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения». В нем выражалось сожаление в связи с имевшими место фактами неоправданной жесткости в отношении религиозных деятелей. Однако это не означало, что антирелигиозной кампании в СССР пришел конец. Просто она видоизменилась. Отныне деятели религии не подвергались репрессиям и мечети не закрывались. Основной упор был сделан на проведение широкомасштабных пропагандистских кампаний среди населения. Вновь возродились и стали еще более активными различного рода атеистические клубы и лекции о вреде религии.

Эта политика не претерпела изменений и в 60-70-е годы при Л.И.Брежнев. Но она, в духе времени, носила во многом карикатурный и бюрократический характер. Считалось, что чем больше население знакомится с «антинародной сущностью религии», тем скорее последняя перестанет играть роль в жизни советского общества. С одной стороны, публиковались многочисленные книги по истории религии, в которых доказывалось, что «религия – зло для народов» (41). С другой стороны, в 60-70 годы политика руководителей СССР по отношению к исламу была двойственной. Внутри страны - направлена на его изживание. Во внешней политике именно с этого времени ислам стал использоваться как инструмент для советской пропаганды на Ближнем Востоке, где СССР пропагандировали как «друга арабских и мусульманских народов в их справедливой борьбе с американским империализмом и сионистами».

Однако, с конца 70-х, но особенно в 80-е годы, наметились очередные изменения во взаимоотношениях Советской власти с исламом. Тому причиной были начавшаяся война в Афганистане и исламская революция в Иране. Опасаясь, что события в этих странах окажут воздействие на советских мусульман, власти СССР начали очередную кампанию против ислама. 18 августа 1986 г., уже при М.С.Горбачеве, было принято постановление (ставшее последним) Политбюро ЦК КПСС «Об усилении борьбы с влиянием ислама».

Естественно, эта политика оказывала влияние на положение мусульман в Азербайджане. Постоянно увеличивалось количество антирелигиозной литературы, заметно усилили свою пропагандистскую деятельность атеистические общества. Так, в период с 1948 по 1976 годы в Азербайджане было опубликовано 96 антимусульманских книг и памфлетов. Плюс - каждый год в республике лекторы по атеизму читали до 15 тыс. лекций о вреде ислама (42).

Однако, несмотря на огромную армию советских востоковедов и специалистов по исламу и еще большую орду пропагандистов-атеистов, в СССР сущность ислама в полном объеме недопонималась. Впрочем, аналогичной была ситуация и на Западе, где также в большинстве своем исламоведение находилось и продолжает находиться в руках немусульман. Уже в 70-80 годы многие авторы мусульманского происхождения стали обвинять советскую (ныне - российскую), а также западную исламоведческую науку в антиисламской и даже просионистской направленности (43). Дело дошло до того, что термины «востоковед», а также «арабист», «иранист», «тюрколог» были во многом скомпрометированы в глазах мусульман Востока. В результате, к примеру, на XXIX Международном конгрессе востоковедения, собравшемся в Париже в 1973 г., в сотую годовщину первого форума ориенталистов было решено отказаться от термина «востоковед», хотя делегации СССР и социалистических стран выступили против. Но большинством голосов Конгресс востоковедов был переименован в «Международный конгресс гуманитарных наук в Азии и Северной Африке» (44).

Разрушая мечети и церкви, репрессируя духовенство, Советская власть не видела ощутимых различий между исламом и другими религиями. Однако эти различия существуют. Для христиан храм является «священной» зоной «мирского» пространства и, входя в него, «верующий как бы выходит за пределы обыденной жизни, попадает в мир религиозных значений, символов, предметов, действий, и его внимание невольно концентрируется на происходящем в храме» (45). В исламе же мечети с самого начала их возникновения являлись не только местом богослужений. Они были открыты круглосуточно, и могли даже служить местом ночлега для бездомных, странников и кающихся. Мечети редко пустовали (по крайней мере, в городах) и днем, являясь одновременно как бы клубом или народным домом. Во все времена в мечети, особенно соборной, отправлялось правосудие, собирались ученые, чтецы Корана, философы, поэты и литераторы. Здесь можно было купить необходимые товары и даже пообедать. В результате, мечеть, расположенная в непосредственной близости, служила мусульманину как бы вторым домом, оказывая ему множество мелких услуг, и не всегда только религиозных. Наконец, там можно было всегда найти общество для беседы. Правда, все это касалось только мужчин, почему порой мечети в средние века на Востоке именовались «мужским домом» (46).

Разрушение мечетей – это, вне всякого сомнения, сильнейший удар по исламу, но не смертельный. Мусульмане всегда имеют возможность найти замену мечетям в виде обычных молельных домов (*моллахана*).

С другой стороны, в отличие от христианства, которое имело централизованную религиозную организацию (церковь), каждая мусульманская община всегда действовала автономно. Дело в том, что ислам в принципе не приемлет идею существования посредников между человеком и Богом. Правда, еще в средние века в мусульманских странах сложилась социальная группа священнослужителей – улемы. Они со временем стали играть большую роль в жизни мусульманской общины (*уммы*), из их числа формировался и верхний эшелон мусульманского духовенства – шейх-ул-исламы, муфтии, кази и другие. Однако они не оказывали серьезного воздействия на внутреннюю жизнь мусульманской общины. Как не было в исламе официального обряда посвящения или рукоположения в духовный сан. Поэтому мусульманский мир не имел духовного сословия в строгом смысле этого понятия. Потому-то идеологи ислама всегда решительно возражали против применения к организационной структуре мусульманского духовенства европейских терминов «религиозные институты», «церковь», «священники», «иерархия» (47).

Создание в Российской империи в 1872 г. единого и контролируемого властями духовного органа, в форме Духовного управления мусульман и сохранившегося затем в СССР, на деле отнюдь не способствовало полному контролю над мусульманской общиной. Это был контроль над ее верхним эшелонem, но не над самой общиной. Иначе говоря, живучесть ислама в СССР была предопределена самой его организационной сутью. Если в христианских странах секуляризация, то есть отделение церкви от государства и школы от церкви, была сильно облегчена тем, что эти сферы никогда и не сливались полностью, то в мусульманском обществе порой невозможно определить, где кончается конфессиональное и где начинается светское. Ислам пронизывает все сферы жизни и деятельности мусульманина. Для исповедующих ислам он остается вневременной и абсолютной истиной. В этом отношении ислам не знает подъемов и спадов. Его социальная активизация и политизация объясняются не его внутренними изменениями, а эволюцией тех стран, где он существует. Иначе говоря, расцвет или застой переживают конкретные мусульманские страны. Положение же ислама как религии внутри этих стран остается стабильным. Неизменность ислама как важнейшего фактора жизнедеятельности стран мусульманского мира, его способность функционировать в качестве официальной идеологии или выступать идейной оболочкой массовых альтернативных движений, тайных экстремистских организаций, либо служить в качестве повседневной «бытовой»

религии проистекает из его способности соответствовать и тому, и другому, и третьему. Не зря видные исламоведы определяют ислам как всеобщую и универсальную религию, что находит свое выражение в существовании своеобразного феномена – «исламского образа жизни» (48).

Вот почему политика советской власти свести на нет роль ислама в жизни верующих в Азербайджане и других регионах СССР была изначально обречена на провал. Ибо когда мусульманину пытаются помешать молиться, уничтожают мечети, берут под контроль духовенство и превращают его в рядового государственного чиновника, мусульманская община мгновенно реагирует на это и ищет адекватную замену. В результате, в регионах, где проживают мусульмане, возникает своеобразная ситуация: с одной стороны, существуют официальные представители ислама, однако, наряду с ними, возникает неофициальный или так называемый «параллельный» ислам. Наличие последнего является первым и основным признаком существующего давления на исламские ценности в таком обществе. Поэтому в СССР давление на ислам было изначально обречено на провал. Советским властям удалось разгромить дореволюционное духовенство, взять под контроль немногочисленные уцелевшие остатки верхнего эшелона духовенства и сделать его послушным исполнителем воли Коммунистической партии. Представители этого официального ислама часто ездили за рубеж и выступали на различного рода конференциях по поводу «новой» роли ислама в «СССР в эпоху социализма». Иначе говоря, они были частью советской пропагандистской машины.

В то же время официальное мусульманское духовенство не играло абсолютно никакой роли внутри мусульманской уммы в регионах. Вот почему мусульмане, к примеру, в Азербайджане почти не помнят, кто был шейх-ул-исламом и муфти в 50-80 годы, как не помнят многих министров в правительстве. Для верующих, особенно в сельских районах, авторитетами являлись неофициальные представители духовенства, которые не были зарегистрированы и признавались только местными жителями. В результате, в Азербайджане в 60-70 годы функционировало больше 40 незарегистрированных мусульманских объединений и организаций. Причем 12 из них осуществляли свою деятельность не в официально действовавших мечетях, а негласно. Остальные же организации, как правило, проявляли активность в период мусульманских праздников и обрядов. Правда, впоследствии две из этих организаций – в 1970 г. в пос. Нардаран на Апшеронском полуострове и в 1977 г. в пос. Джорат под Сумгайытом – смогли все-таки зарегистрироваться при мечетях в качестве официальных общественных объединений (49).

Кроме того, власти признавали, что в этот период немалое число непризнанных официально мулл, сейидов, *марсийаханов* – исполнителей религиозных сказаний (*марсийа*) вели свою деятельность по всей республике. Их численность была неизвестна, но даже у наиболее рьяных атеистов и представителей властей не вызывало сомнений, что они намного превосходили по численности представителей официального духовенства (50).

Более того, в начале 60-х годов официальные власти республики забили тревогу в связи с деятельностью *челеби*. Таким почетным титулом в средние века именовались главы суфийского тариката *мавлавийа*. Основателем был знаменитый шейх и поэт XIII в. Джалал ад-Дин Руми. Отличительной особенностью этого суннитского тариката было крайне уважительное отношение к личности Али, поэтому порой их также именовали по-тюркски *Алеви*, т.е. «сторонники Али». Тарикат был популярен на территории Малой Азии в средние века, особенно среди племени *караман*. Часть этого племени в XV в. переселилась в Азербайджан, в основном на юг Карабаха, где впоследствии основали ряд сел (Челебиляр, Караман, Караманлы, Сирик, Хавуслу). В советское время, особенно в 30-ые годы, челеби подверглись репрессиям, однако не потеряли своего влияния в Карабахе, особенно в Джабраильском районе (51).

Однако долгое время о деятельности мавлавийа или челеби в Азербайджане в советский период не было информации. Более того, официальная пропаганда отрапортовала, что еще к началу 30-х годов в Азербайджане вообще прекратили свою деятельность представители всех суфийских и иных дервишских братств и тарикатов. И тем не менее власти признали, что в начале 60-х годов в Карабахе, в Джабраильском (в тот период – Физулинском) районе, в селах Хавуслу и Сирик возродилась деятельность неких «челеби», которые объявили себя святыми под этим именем. Им удалось фактически взять власть в указанных двух селах в Карабахе под свой полный контроль! При этом, если верить сообщениям местных властей, с каждой семьи в этих селах они собирали многочисленные налоги на религиозные нужды (закят, фитр и др.) на общую сумму в 150 рублей в месяц. Отказывавшиеся платить подвергались преследованиям, порой их дома даже разрушали, а семьи изгоняли из села (52).

Конечно, официально деятельность челеби прекратилась после вмешательства правоохранительных органов советской власти. Но только формально, ибо влияние и авторитет «челеби» среди жителей Джебраильского района остались весьма значительными и поныне. В любом случае, сам факт весьма показателен и говорит о том, что ислам в Азербайджане продемонстрировал свою стойкость и живучесть намного сильнее, чем это казалось со стороны.

В то же время нельзя отрицать значительные успехи советской власти в борьбе с исламом в Азербайджане. Немалая часть мусульман республики, особенно русскоязычных, а также представителей интеллигенции, была «деисламизирована». Наиболее действенным этот процесс оказался в столице Баку.

С другой стороны, советская пропаганда всячески навязывала мысль, что религиозность населения в СССР заметно уменьшилась, особенно в 60-80 годы. Ислам, по данным советских пропагандистов, сохранял свои позиции только в сельских, разумеется, «отсталых» районах Азербайджана, которые просто временно «слабо охвачены просветительской деятельностью». Утверждалось, что в результате культурной политики в СССР резко сократилась посещаемость мечетей, почему многие из них в советские времена сами закрывались. Да и посещали эти мечети, якобы, в основном только представители старшего поколения. А молодежь полностью игнорировала религиозные мероприятия. В результате, к началу 80-х годов в Азербайджане функционировали всего 22 мечети, а численность духовенства сократилось до 200 человек, из которых около 20 имели высшее богословское образование, остальные были просто неграмотные муллы (53).

Созданные пропагандистами мифы о «загнивании» ислама в СССР в результате культурной политики и строительства социализма и о том, что в советском Азербайджане среди «отсталого» старшего поколения сохранил свои позиции так называемый «темный» ислам, оказались живучи. Что самое поразительное, даже в наши дни появляются публикации азербайджанских «исламоведов», которые также распространяют эти мифологемы о господстве «темного» ислама в Азербайджанской ССР (54).

Однако реальная ситуация была сложнее. Вопреки пропагандистским мифам о приверженности исламу только старшего поколения и падении религиозности, посещаемость мечетей в этот период не только не спала, а, наоборот, возросла. Против советского мифа говорили, к примеру, финансовые статистические данные о доходах с мечетей. Если в 1961 г. денежные доходы мечетей от добровольных пожертвований достигали почти 59 тыс. рублей, то в 1984 г. - 628 тыс. рублей, то есть за четверть века возросли в 10 раз (!). Естественно, возросли доходы как ДУМЗ, так и правительства (55). И это несмотря на резкое сокращение числа мечетей и культовых мест, деисламизацию населения, а также постоянное увеличение налогообложения религиозных организаций со стороны государства!

Интересно отметить, что в 60-70 годы в СССР часто проводились социологические опросы для выявления истинного состояния религиозности населения. В результате

выявилось, что, несмотря на многолетнюю пропаганду атеизма и изменения в социальной и культурной жизни советских граждан, ислам смог сохранить свои позиции в быту, во многом превратившись в творца и хранителя национальной самобытности. Более того, опросы показали, что для мусульман «верность исламу, его традициям, согласно рассуждениям представителей мусульманского культа, является необходимым условием верности своему народу» (56).

Проводились такие социологические опросы в те годы и в Азербайджане. Они показали, что позиции шиизма были сильны в Нахчеванской Автономной Республике (НАР), на юге - вдоль границы с Ираном (Астаринский, Лянкяранский, Масаллинский, Джалилабадский, Ярдымлинский, Лерикский, Физулинский и Сабирабадский районы), в столице Баку и на Апшеронском полуострове, в центре страны - в Гяндже, Уджарском, Гейчайском, Газахском, Товузском, Агдамском, Бардинском и некоторых районах Карабаха. Суннизм имел сильные позиции на севере страны - вдоль границы с Россией – в Шекинском, Загатальском, Гахском, Белаганском, Гусарском, Губинском и Хачмазском районах, а также в Шамахинском районе. Причем в зоне с преобладающим шиитским населением религиозность была намного выше. Но в целом не вызывало сомнений, что наибольшей религиозностью отличались жители приграничных с Ираном районов, а также Апшеронского полуострова (57). Во многом это объяснялось тем, что шиизм имел больше возможностей для сопротивления советской пропаганде и атеизации, чем суннизм. Это особенно было заметно в период мухаррамлика и в первую очередь в приграничных с Ираном южных районах, а также в Баку и на Апшеронском полуострове. Причем, вопреки советским пропагандистским заверениям, в траурной процессии принимала участие и молодежь. Конечно, после каждого такого шествия представители советской власти предпринимали определенные административные меры. В частности, после того, как в Гяндже в мечети «Шах Аббас» в 1963 г. до 60 детей и юношей в возрасте 10-20 лет приняли участие в процессии «шахсей-вахсей», мечеть превратили в музей (58).

Но, несмотря на все противодействия, шииты продолжали отмечать мухаррамлик. Более того, в 1958-1962 гг. на юге страны, в Сабирабадском, Имишлинском, Лянкяранском, Масаллинском, Ярдымлинском, Сальянском и Физулинском районах, в Джульфинском районе НАР и в ряде населенных пунктов (Амираджан, Кешля, Забрат, Бина, Гала, Кюрдахана) Апшеронского полуострова незарегистрированные властями муллы возглавили акции населения по захвату и ремонту старых полуразрушенных мечетей, чтобы проводить в них мухаррамлик. Причем процессия «шахсей-вахсей» проходила с участием детей и сопровождалась самоистязаниями с использованием цепей и кинжалов. Процессии «шахсей-вахсей» проходили и в других мечетях, в том числе в столице - в мечети «Таза пир» (59).

Примечательно также, что советская пропаганда вынуждена была отмечать весьма активную роль женщин в мухаррамлик. Ими руководили женщины-муллы (60).

О религиозности населения и масштабах его участия в тот период в мухаррамлике говорят такие факты: по сообщению властей, в 1961-1962 гг., во время траурных церемоний по Хусейну, немало жителей приграничных с Ираном сельских районов, особенно в НАР не выходили на работу, либо отказывались трудиться, объясняя это тем, что в «траурный день» нельзя работать (61).

Также достаточно широко в Азербайджане в 60-80 годы отмечался мусульманский праздник – *Гурбан байрам* (тюрк., по-арабски – *ид ал-адха*), связанный с легендой о жертвоприношении Ибрахимом своего сына Исмаила в жертву Богу. В этот день после праздничной молитвы в мечетях каждый мусульманин, если ему позволяют средства, должен принести в жертву животное (овца, корова или коза), при этом мясо раздавали нуждающимся. Правда, в 50-60 годы представители советской власти стремились не допускать этого, поскольку, мол, традиция жертвоприношения наносила урон поголовью скота. В ответ верующие прибегали к уловкам – резали птиц и цыплят. И продолжали

соблюдать праздник. Более того, в этот день в мечетях Азербайджана численность верующих увеличивалась в 7-8 раз (62).

Еще одним знаменательным днем ислама, отмечавшимся мусульманами и являвшимся важным поводом для общения верующих, был день «рождения пророка» Мухаммада или *мавлуд ан-наби* (араб. или сокращенно по-азербайджански *мовлуд*). Как правило, в этот день верующие собирались в мечетях. В ряде стран кроме молитв и раздачи милостыни праздник включает в себя громкое чтение стихов, восхваляющих Мухаммада, торжественные процессии с зажженными фонарями. Особенность этого праздника заключается в том, что он с самого возникновения в начале XIII в. был объявлен религиозными авторитетами «нововведением» (араб. *бид'а*) и вызвал неоднозначную реакцию среди мусульман. Ваххабиты и многие приверженцы строгого, традиционного ислама до сих пор не признают этот праздник. В результате, День мовлуда и поныне связан прежде всего с суфийскими братствами, причем суннитскими.

В Азербайджане в 60-80 годы в День мовлуда верующие собирались в доме одного из уважаемых мусульман и за угощением читали сказания о рождении Мухаммада. При этом зажигались свечи и при каждом упоминании имени Мухаммада все вставали и склонялись в почтительном поклоне. Особую популярность празднование дня рождения Мухаммада имело на северо-западе страны, в Закатало-Белоканском регионе (63). Как отмечалось в тот период в одной из местных газет, праздник рассматривался местными муллами как прекрасный повод для пропаганды ислама (64).

Безусловно, в советский период роль женщин в общественной жизни заметно изменилась. Во многом исчезла их дискриминация в обществе, они нередко сами определяли свою судьбу. Более того, с конца 40-х годов возросло количество женщин-мулл.

Однако ислам не полностью уступил свои позиции в «женском вопросе», особенно в семейно-брачных отношениях. В период с 1970 по 1987 годы, по официальным статистическим данным каждый год заключалось до 60 тыс. браков по новым советским законам в ЗАГСх. В то же время – ежегодно совершалось до 4 тыс. браков на основе шариата (65), что составляло 6% от общего числа брачных союзов в Азербайджане в 70-80 годы. Эти 6% браков на основе шариата осуществлялись в атмосфере преследования, что само по себе серьезный показатель.

Правда, официально факты многоженства не регистрировались. Учитывая реалии времени, скорее всего, такие данные просто не фиксировались. Если верить официальной пропаганде, в Азербайджане не было и ранних браков. Однако исследования вырисовывали иную картину. Так, социологический опрос в Шакинском районе показал, что во многих селах после официальной регистрации браков в ЗАГСе заключали брачный договор (*кабин*) на основе шариата. Причем, интересно, что брачный договор заключал мулла, который официально не был зарегистрирован в ДУМЗ! Аналогичные исследования были в 1963 г. проведены также в Карабахе в Физулинском районе. Оказалось, что в селах Хурдмахмудлу у 29 семей, в Бахманлы – 54, Гочахмедлы – 26, Айбасанлы – 41, Ахмедалылар – 21, Гаджар – 36, Сейидахмедлы – 70 семьях не было государственной регистрации. Таким образом, в обследованных 7 из 72 сел района 277 семей не имели документов о регистрации в государственных ЗАГСх, зато имелись брачные договоры от неофициального муллы. Аналогичная картина, по данным ЦК Коммунистической партии Азербайджана, была выявлена в других районах Карабаха и южных районах республики. К примеру, в Лянкяранском районе только в четырех селах (Вилван, Каркалан, Алексеевка и Шурк) в том же 1963 г. более 500 семей не регистрировали свой брак в ЗАГСе. В Агдамском районе таких семей было зафиксировано 607, в Сабирабадском – 378, в Уджарском – 275 семей (66).

Здесь же следует привести данные Министерства образования Азербайджана о фактах ранних браков среди школьников. Как оказалось, они чаще всего фиксировались опять-таки в южной и центральной зонах республики, а именно в НАР, Кялбаджарском,

Физулинском, Гедабекском, Имишлинском, Сальянском, Курдамирском, Исмаиллинском и некоторых других районах. Во многих из них в среднем из 10 школьников лишь одна доходила до выпускного – одиннадцатого класса. Так, в 1963 г. в Физулинском районе в 1-4 классах было 4,508 школьников, в 5-8 классах 2,524 девочек, в 9-11 классах только 490. В ряде сельских школ (Ярдымлинский и Имишлинский районы) в выпускном 11 классе вообще не оказалось школьников (67).

Что касается разводов, то и здесь не все осуществлялось на основе гражданских законов. По данным ДУМЗ, в период с 1970 по 1982 годы ежегодно фиксировались 100-120 шариатских разводов или по-арабски *талак* (68).

Вместе с тем преследование ислама в годы советской власти привело к тому, что в Азербайджане принадлежность к нему определялась не признанием символа веры (*шахада*) и предписанных шариатом правил поведения, а обрезанием (араб. *суннат*). Принятие ислама неотделимо от этого обряда. Парадоксально, но даже коммунисты и убежденные атеисты совершали его. Иначе говоря, можно было быть коммунистом и вести официально борьбу с исламом, но избежать этого обряда означало отказаться от своей идентичности, то есть от своего прошлого и традиций народа. Вот почему коммунисты пытались этот религиозный обряд представить как «народный обычай», имеющий доисламский характер.

Хоронили и поминали в Азербайджане также по мусульманским традициям. Пожалуй, именно здесь, а также в обряде обрезания, пусть и негласно, но религия признавалась коммунистами (69). Правда, власти временами разворачивали борьбу против участия мулл в поминках. Особенно активной эта кампания была на рубеже 70-80-х годов, и многие высокопоставленные члены Коммунистической партии поплатились карьерой из-за участия мулл в поминках близких. Но население Азербайджана участие мулл в поминках считало обязательным.

Преследования и запреты властями многих исламских обрядов привели к тому, что возник, как указано выше, «параллельный» ислам, который, однако, правильнее именовать «народным». Не имея возможности осуществить или, отчасти, даже забыв первоначальный смысл тех или иных обрядов, население продолжало соблюдать многие из них. Так, одной из пяти основных обязанностей или «столпов веры» ислама является паломничество (*хадж*) в Мекку. Кроме того, шииты отправляются на поклон в священные для них города Наджаф и Кербела в Ираке и в Мешхед в Иране.

Однако в 60-80 годы массовое паломничество из СССР было запрещено и только единицы могли совершить его. Однако мусульмане быстро адаптировались и заменили хадж паломничеством к местным святым местам (*зийарат*), к могилам святых (*пир*), а также святилищам (*мазар*) и местам, связанным с культурами камня, воды, огня, животных. Особенностью таких объектов поклонения является то, что большинство их имеет доисламский характер, но для населения в советское время это не имело особого значения.

Как следует из исследований этнографов и историков, в 60-80 годы в Азербайджане, в общей сложности, было свыше 300 пиров и иных святых мест, куда население совершало паломничество (70). Из них более 100 являлись наиболее почитаемыми и посещаемыми. Они, в свою очередь, подразделялись на две группы: первая - святые места, которые носили универсальный характер и имели очень широкий спектр влияния. Во вторую входили святилища и культовые места с ограниченными функциональными характеристиками и популярны в конкретных населенных пунктах.

К объектам первой группы, к которым больше всего совершались паломничества, входят 25 святых мест. Их можно разделить по региональному признаку:

1. Апшеронский полуостров: пиры «Саид» (пос. Нардаран), «Атага» (пос. Шувелян) и «Али аягы» (пос. Бузовна);

2. НАР: в Бабекском районе - священная гора «Асхаб-и кахф» и пир «Имамзаде» в селе Неграм, в Ордубадском районе - пиры «Ибрахим эфенди» и «Нуснус»;

3. Лянкяранско-Масаллинская зона на юго-востоке: в Астаринском районе - пиры «Сейида Ахмеда» и «Сейида Джамала»; в Ленкоранском районе - пир «Шейха Захида», в Лерикском – пир «Бабагил», в Масаллинском – пир «Гызылагач» или «Сейид гябри», в Сальянском – мавзоль «Ханега»;

4. Центр страны: в Шамахинском районе - пиры «Пирсаат» и «Дадагюнаш»; в Агдашском - пиры «Вейс баба» и «Хаджи баба»; мечеть и святилище «Гей имам» в Гяндже; святилище «Имамзаде» в Барде;

5. Северо-восточный регион: в Губинском районе - пиры «Солтан халач» и «Агбил баба»;

6. Северо-западный регион: в Товузском районе – могила «Алдада», в Казахском - пир «Хаджи эфенди», в Шакинском - пиры «Бабаратма» и «Мамед эфенди».

Некоторые из указанных святых мест были наиболее посещаемыми. Так, пиры на Апшеронском полуострове - в пос. Шувелян и Нардаран посещали мусульмане со всего Азербайджана. Святилище «Гей имам» являлось местом паломничества населения не только Гянджи, но также прилегающих Газахского, Товузского, Шамкирского, Евлахского, Геранбойского и других районов центрального Азербайджана. Святилище «Имамзаде» в Барде было основным для жителей Карабаха.

Остальные пиры и культовые места носили локальный характер и связаны с одной функцией. Среди них немало деревьев, что явно свидетельствует об их доисламском происхождении. Некоторые пиры и святые места жители подразделяют или, если так можно сказать, «специализируют» по определенным болезням. Есть такие, к которым идут в надежде излечиться от ревматизма, к другим – от психических заболеваний, кашля или иных недугов.

Подводя итог, можно сделать следующие выводы. В годы Советской власти коммунисты сделали все от них зависящее, чтобы, если не искоренить полностью ислам, то, по крайней мере, взять его под контроль. Следует признать, что во многом Советской власти удалось добиться своего. Значительная часть духовенства была репрессирована в 20-30 годы. Новое поколение духовенства находилось под контролем и фактически стало придатком исполнительной власти.

Процесс деисламизации в азербайджанском обществе был особенно сильным в городах и в первую очередь в столице Баку. Однако за ее пределами, особенно в сельских регионах, ислам во многом смог сохранить свое влияние. Наряду с официальным исламом, функционировал т.н. «параллельный» или правильнее, «народный» ислам. Во многом для мусульман Азербайджан ислам стал элементом самосознания. Даже наиболее рьяные члены Коммунистической партии не могли игнорировать ряд мусульманских обрядов, чтобы остаться частью своего народа. Таким образом, политика репрессий против ислама дала лишь временные результаты, и при первых признаках слабости Советской власти ислам был готов перейти в контрнаступление. Он лишь ждал своего часа.

ГЛАВА 6

Ислам в Азербайджане в 1985-2003 годах

«Перестройка» Горбачева и ислам в Азербайджане

В марте 1985 г. Генеральным секретарем Коммунистической партии СССР стал Михаил Горбачев, который осознал, что социалистическая система переживает сильнейший кризис и для сохранения власти Коммунистической партии необходимы серьезные реформы. Он объявил о "революционной перестройке" во всех сферах, о "новом мышлении", о «гласности и демократизации» советского общества. «Перестройка» Горбачева естественно повлияла на изменение роли религии в жизни народов СССР.

Однако, в отличие от других мусульманских республик СССР, в Азербайджане об исламском факторе заговорили раньше, а именно в конце 70-х годов, после ввода советских войск в Афганистан и особенно после исламской революции в Иране. Ввод советских войск в Афганистан азербайджанские мусульмане восприняли отрицательно, как войну с единоверцами. А последовавшие вскоре победы афганцев над советскими войсками расценивались многими в Азербайджане как свидетельство силы ислама.

Но еще большее влияние на мусульман Азербайджана оказала революция 1979 г. в Иране. Афганистан был все-таки далек, и информация о событиях в этой восточной стране поступала в Азербайджане отрывочно. А иранская революция во многом была «своей» - теперь азербайджанцы могли без проблем слушать из древней азербайджанской столицы Тебриза на родном языке передачи о религии и любые заявления Хомейни (1). В тот период в одном из самых религиозных центров Азербайджана – поселке Нардаран, в 35 км к северу от Баку, возникла, если верить данным азербайджанских спецслужб, полуподпольная «Организация Хомейнистов» (азерб. *«Хомейничиляр ташиклаты»*) (2).

Конечно, советские власти осознавали всю опасность влияния иранской пропаганды и потому старались глушить радио- и телепередачи из Ирана. События в Иране стали усиливать религиозные чувства мусульман Азербайджана и коммунисты прибегли к иным контрмерам. Безусловно, с санкции Москвы, азербайджанские власти внезапно стали «националистами» и заговорили о «едином Азербайджане». Расчет был очевиден: обращаясь к национальным чувствам азербайджанцев, надеялись нейтрализовать исламское влияние Ирана (3).

Однако исламское влияние продолжало расти. Следует отметить, что в азербайджанском обществе XX века идеи панисламизма и пантюркизма никогда не забывались и, пусть негласно, но всегда имели сторонников. При этом, по мере укрепления национальной идентичности азербайджанцев, роль пантюркизма заметно возрастала. Даже отношение к исламу в Азербайджане во многом определялось через призму пантюркизма.

Эти идеи усилились в период «перестройки». При Горбачеве, с одной стороны, прекратили раздражавшую Иран кампанию за «единый Азербайджан». С другой, коммунисты смягчили свою политику в отношении ислама в СССР. Более того, в 80-е годы было опубликовано немало книг советских востоковедов об исламе и исламской революции в Иране. Появилось также немало справочников об исламе, в 1986 г. переиздали перевод Корана на русский язык академика И.Ю.Крачковского (первое издание было в 1965 г.), что вызвало большой резонанс среди советских мусульман. Хотя это был не сам Коран, а его перевод, каждый уважающий себя советский мусульманин старался его приобрести. Но тираж был очень незначительный (10,000 экземпляров на весь СССР) и потому в каждую республику поступило крайне ограниченное количество.

Примечательно, что в Азербайджане перевод Корана приобрели преимущественно высокопоставленные функционеры Коммунистической партии!

Во второй половине 80-х годов интерес к исламу в азербайджанском обществе заметно возрос. Автору настоящих строк в 1985-1987 годах не раз приходилось выступать на заводах, фабриках и других учреждениях республики с лекциями по исламу. Интерес к самой теме был большим. При этом очень часто приходилось видеть, как азербайджанцы приходили на лекции с Кораном, который уважительно держали при себе. И не важно, что они держали в руках не сам Коран, а его перевод на русский язык, который, к тому же не прочли, а если и прочли, то не поняли содержания! В тех советских условиях хранить и читать Коран, пусть и в переводе на русский язык, было, с одной стороны, свидетельством одновременно и национальной, и религиозной идентичности, а с другой - своего рода протестом против коммунистической идеологии. Именно в это время стали открываться новые мечети, выросло число молельных домов и других культовых мест. К концу 1987 г. в Азербайджане, наряду с 18 официально действовавшими мечетями, функционировало 5 незарегистрированных. К ним следует добавить до 1 тыс. незарегистрированных молельных домов и до 300 пиров (4).

Одновременно развивалась национальная идея, рос интерес к своей истории, своему прошлому. В Азербайджане, как грибы после дождя, стали возникать многочисленные кружки и общества по изучению и переосмыслению своего прошлого.

Трудно сказать, как бы развивалась дальше история в Азербайджане, в том числе исламское возрождение. Спокойный ход событий в стране был нарушен в феврале 1988 г. выступлением армян Нагорного Карабаха. Как и в начале XX в., для азербайджанцев вновь стал актуальным армянский вызов, и опять на него следовало дать ответ.

Начало Карабахского конфликта и роль исламского фактора

С самого начала конфликт высветил слабые стороны азербайджанцев. В первую очередь, выявилась откровенная беспомощность местной коммунистической партии и номенклатуры, так и не сумевших выдвинуть из своих рядов лидеров. С другой стороны, конфликт показал также слабость официальных руководителей мусульман Азербайджана. Ведь в Армении духовный лидер католикос Вазген I, пусть и неофициально, но практически сразу стал одним из лидеров карабахского движения армян. Более того, еще до начала конфликта, на пресс-конференции 4 ноября 1987 г. в Лос-Анджелесе (США), католикос говорил о «необходимости справедливого решения проблемы Карабаха». А 25 февраля 1988 г. он направил открытое письмо М.Горбачеву с требованием присоединения Нагорного Карабаха к Армении (5). После этого католикос Вазген I делал аналогичные заявления в СМИ, в том числе по телевидению. Иначе говоря, активность армянского католикоса была столь очевидной, что уже тогда его имя у азербайджанцев стало ассоциироваться с Карабахским конфликтом, и на многочисленных митингах в Азербайджане он часто упоминался как один из тех, кто способствовал возникновению конфликта.

Конечно, азербайджанцы очень надеялись услышать голос своего молодого 39-летнего шейх-ул-ислама Аллахшукюра Пашазаде, который в 1980 г. был избран руководителем Духовного управления мусульман Закавказья (ДУМЗ). Тем более, что в соседнем Иране в начале Карабахского конфликта возлагали большие надежды на рост исламских настроений в Азербайджане. В тот период аятолла Хомейни неоднократно заявлял о поддержке азербайджанцев в Карабахском вопросе.

Однако мусульманское духовенство Азербайджана, сформированное в советское время, было фактически частью государственного аппарата и занималось пропагандой советского образа жизни. Сразу после своего избрания шейх-ул-ислам А. Пашазаде стал в своих многочисленных выступлениях доказывать, что в СССР права мусульман не нарушаются. Особенно он «прославился» своим «Открытым письмом» в адрес Р.Рейгана в

1983 г., в котором назвал «безнравственным» заявление американского президента о СССР, как «империи зла», ибо на самом деле «только в Советском Союз все идеалы ислама были претворены в жизнь» (6). Когда же исламский мир возмущался вторжением Советской Армии в Афганистан, шейх-ул-ислам А. Пашазаде наоборот поддержал эту акцию (7). А за год до начала Карабахского конфликта он сделал пафосное заявление в интервью одной из ведущих советских газет: «Если и лишила советская Конституция чего-то мусульман, то это – дискриминации, отсталости, неграмотности» (8).

Естественно, такой духовный «лидер» не мог действовать самостоятельно, без разрешения руководителей республиканской Коммунистической партии. В свою очередь, последние ждали соответствующих указаний из Москвы, которые, естественно, не поступали.

Между тем очень скоро за пределами Азербайджана Карабахский конфликт стали порой преподносить как религиозное противостояние «христианской Армении» против «мусульманского Азербайджана». Естественно, больше всего об этом писали в Армении. Армянская пропаганда стала пугать советскую и мировую общественность растущим влиянием ислама, указывая, что за последние годы в Азербайджане, якобы, было построено 1600 мечетей и еще 400 мечетей тайно осуществляли свою деятельность (9).

С другой стороны, в СССР, особенно в России, либеральная интеллигенция явно сочувствовала в тот период армянам. Депутат Верховного Совета СССР от Армении Г.Старовойтова - один из идеологов Карабахского конфликта с российской стороны - говорила на митингах в Москве, что «армяне – маленький христианский народ, переживший, как и евреи, геноцид и мужественно бросивший вызов темным погромщикам–мусульманам» (10). Отчасти подобные выступления делались на основе сложившихся стереотипов, но чаще сознательно запугивали исламским фактором. Идеологи конфликта учитывали страх христианского Запада перед мусульманским Востоком в свете репортажей об Иране и исламской революции Хомейни, а также растущей неприязни в России к исламу и всему мусульманскому после горечи поражения и потерь советских войск в Афганистане. Та же Г.Старовойтова в 1990 г. заявила буквально: «Азербайджанский народ является молодым этносом и поэтому не имеет своей идеологии, он только ищет ее. Я думаю, что он выберет исламский фундаментализм» (11). А ближайший помощник М.Горбачева А.С.Черняев, достаточно информированный человек, даже несколько лет спустя в своих мемуарах продолжал измышлять, что в конце 1988 г. в Баку, якобы, «стали жечь БТРы, даже танки, убили двух русских солдат, по улицам ходят с зелеными флагами, портретами Хомейни» (12). И потом не раз в российской и западной прессе старались обратить особое внимание на портреты Хомейни и исламские флаги, которые, якобы, были символами митингов в Азербайджане. Тем самым создавали образ азербайджанских «мусульманских фанатиков».

Какова была на самом деле роль ислама и исламской символики в событиях 1988-1990 годов в Азербайджане?

Из опубликованных сегодня стенограмм выступлений, фото митингов и хроники событий в 1988-1990 годах в Азербайджане отчетливо видно, что в первые девять месяцев после начала Карабахского конфликта никаких исламских лозунгов, зеленых флагов или портретов Хомейни не было. Более того, попытки упоминания религиозного фактора воспринимались лидерами митингов, да и вообще в азербайджанском обществе крайне негативно. Люди шли на митинги с флагами советского Азербайджана, а многие держали в руках портреты ... Ленина. Вера в Советскую власть и лично Горбачева в Азербайджане была в начальный период Карабахского конфликта очень сильна, и это безусловно сказывалось на настроениях жителей республики.

Но по мере обострения ситуации, резкого увеличения числа азербайджанских беженцев из Армении и откровенного нежелания центральных властей СССР урегулировать конфликт, ситуация в Азербайджане стала меняться. В итоге, 19 ноября 1988 г. в Баку, на площадь им. Ленина, где проходили митинги (ныне – площадь Свободы)

лидер общественной организации Народный фронт кызылбашей Мухаммад Тантакин Хатами и его сторонники впервые принесли и подняли трехцветные национальные флаги Азербайджанской Демократической Республики, существовавшей в 1918-1920 годах. Вместе с ними два исламских флага на площадь принес хаджи Абдул Абдулов, год спустя организовавший исламское общество «Товба» («Покаяние»). Правда, и национальные, а тем более два исламских флага тонули в море флагов Азербайджанской ССР. К тому же, через несколько дней исламские флаги были сняты (национальные остались), ибо митингующие не приняли их. Вот почему многие из участников митингов до сих пор не уверены, что исламские флаги присутствовали на митингах. Эти флаги продержались всего пару дней и просто не бросались в глаза, и тому же М.Т.Хатами позже приходилось доказывать этот факт (13).

На площади в ходе многочисленных митингов было огромное число различных лозунгов и транспарантов. В дневнике участника митингов того периода А.Таирзаде приводится в общей сложности более 300 лозунгов и транспарантов, что использовали участники митингов. Первый и единственный мусульманский лозунг – «Аллаху акбар! Смерть врагам ислама!» - появился 26 ноября 1988 г. и также принадлежал сторонникам хаджи Абдула Абдулова. В тот же день впервые на митинге выступил некий мулла Али, который призвал к освобождению «наших земель и нашей религии!» (14). В то же время азербайджанцы стали выступать против исламского режима Хомейни. Уже 2 декабря 1988 г. у здания консульства Ирана (ныне – посольство) в Баку собрались митингующие азербайджанцы, которые протестовали против репрессий своих соотечественников в Иране. А в конце митинга, вопреки всем пропагандистским штампам советской и западной прессы, они послали проклятия Хомейни (15).

Через два дня, 4 декабря 1988 г. советские власти решили разогнать непрекращающийся с 17 ноября митинг на площади Ленина. Руководство республики обратилось к шейх-ул-исламу А.Пашазаде, который послал своего заместителя хаджи Сабира Хасанлы, а потом и сам пытался уговорить митингующих разойтись по домам. Но его никто не захотел слушать, и шейх-ул-ислам покинул площадь (16). На этом в 1988 г. исламская тематика в Азербайджане исчерпала себя.

В следующем году ситуация не сильно изменилась. Вновь за пределами Азербайджана разглагольствовало об усилении роли ислама, вездесущем Хомейни и фундаменталистах. А в республике отчаянно стремились доказать обратное. Но постепенно в азербайджанском обществе стали возникать иные настроения. Заметно ухудшилось экономическое положение населения. Обвальная дефицит продовольственных товаров, небывалый взлет цен, введение карточной системы не могли не вызвать раздражение у населения. Одновременно с этим - постоянный с конца 1987 г. поток беженцев из Армении в республику, в 1989 г. принял катастрофический характер. Все мусульманское население Армении – 186 тыс. азербайджанцев и 11 тыс. курдов – было насильственно изгнано. Эта очередная депортация сопровождалась погромами, что стало причиной гибели 216 азербайджанцев и курдов (17). Беженцы сразу стали ударной силой митингующих.

С другой стороны, постепенно в азербайджанском обществе росло ощущение полной безнадежности и даже бессмысленности каких-либо опровержений тому потоку необъективной информации, что обрушился на республику со страниц советской прессы, особенно российской. Азербайджанцы тогда ощущали «себя окруженными со всех сторон, заблокированными вездесущими армянами, диктующими свою волю чуть ли не всему миру» (18). И чем больше следовало сообщений о высокой религиозности азербайджанцев и обвинений по поводу «исламского фундаментализма», тем серьезнее в Азербайджане стали задумываться о сущности религии вообще, и ислама, в частности.

Правда, в азербайджанском обществе рос интерес к исламу, но при этом отторгалось официальное духовенство. Во многом это носило общий для СССР характер. Ведь «перестройка» Горбачева вызвала в СССР изменения также в отношениях государства и

конфессий. Стали открываться новые мечети и медресе, религиозные деятели могли более свободно действовать. В то же время началась борьба за замену прежних духовных лидеров на новых. Особенно активно этот процесс шел среди мусульман: повсеместно шел процесс наступления неофициального ислама на официальный. Захватывали зарегистрированные мечети, началась борьба за замену советского духовенства новыми лидерами мусульман.

Однако официальное духовенство не собиралось уступать свое место под солнцем. 25 июля 1989 г. был созван 9-ый съезд мусульман Закавказья и шейх-ул-ислама А.Пашазаде вновь избрали главой ДУМЗ. Одновременно, муфтием вместо умершего в 1986 г. Исмаила Ахмедова на съезде избрали Салмана Мусаева. В том же году шейх-ул-ислам А.Пашазаде стал депутатом Верховного Совета Азербайджана и СССР. 30 сентября 1989 г. республиканское ТВ сообщило об открытии в Баку медресе. Одновременно в этот период стали широко распространяться слухи о связях высших слоев ДУМЗ, в частности шейх-ул-ислама, с КГБ СССР. В частности, об этом писались в многочисленных и весьма популярных тогда в Азербайджане неофициальных газетах или *самиздате* (19).

Именно в эти годы в Азербайджане стали создаваться новые независимые общественные и политические организации. За исключением сугубо исламской организации «Товба», во всех остальных религиозная тема тщательно обходилась. Только в программах двух партий было уделено внимание религии. В ноябре 1989 г. партия «Дирчалиш» опубликовала свою программу и в небольшом разделе «Религия» указала на необходимость свободы вероисповедания и государственной поддержки религиозного образования (20). Партия «Бирлик» пошла еще дальше, указав в своей программе, что христианство и ислам опираются на одинаковые принципы и исходят из единства Бога. Соответственно, всякие попытки строить политику на религиозных противоречиях преступны (21).

Но еще более характерным было отношение к исламу *Народного Фронта Азербайджана* (НФА) – ведущего в те годы оппозиционного общественного движения. 16 июля 1989 г. состоялась учредительная конференция НФА, на которой было избрано руководство и приняты программа и устав. В программе указывалось, что НФА выступает за «соблюдение свободы слова и вероисповедания. Все религиозные памятники должны быть отреставрированы и переданы в распоряжение верующих» (22). И это все, что тогда было включено в программу НФА в связи с религией. В тот период лидеры НФА не сочли необходимым даже использовать термин «ислам» и выступали в поддержку свободы исповедания всех конфессий.

Впервые об исламе лидер НФА Абульфаз Эльчибей высказался на митинге 16 сентября 1989 г.: «Азербайджанский народ относится к исламу с большим уважением. Ислам – не религия, это – великая культура. Необходимо о ней печатать книги. Религия требует к себе нового взгляда». Это выступление вызвало неоднозначную реакцию в обществе и 24 сентября на очередном митинге лидер НФА вынужден был уточнить: «Пишут, что я призываю уважать ислам. А как быть тогда с Бабеком?». И дальше А.Эльчибей заявил: «Бабек наш великий патриот, который 22 года вел борьбу с великой империей. Но народно-освободительное движение одно, а отношение к религии – другое». Наконец, 2 декабря 1989 г. он вновь вернулся к этой теме: «Нас обвиняют в связях с исламским фундаментализмом. В Азербайджане только 5-6 человек знают, что такое фундаментализм. Клеветники связывают наше движение с именем Хомейни и религией. Но наше движение демократическое и мы окажем содействие в модернизации наших мечетей и медресе под флагом демократии» (23).

О том, как в НФА в тот период относились к исламу, свидетельствует такой факт. В конце ноября 1989 г. в литовской газете «Согласие» была опубликована беседа с сотрудником Института литературы Академии наук Азербайджана Хамидом Херисчи о роли ислама в СССР. В частности, Х.Херисчи говорил об огромной роли ислама в Карабахском конфликте и необходимости джихада против армян (24). Безусловно, на

интервью рядового сотрудника Академии наук Азербайджана никто бы и не обратил внимания, если бы упомянутый Х.Херисчи не был представлен в газете в качестве «одного из идеологов НФА»! А это уже резко меняло дело, интервью с Х.Херисчи было мгновенно растиражировано в Армении и многих других советских газетах, а также за пределами СССР. Реакция НФА на это была молниеносной: было сделано специальное заявление, что «безответственные, политически опасные высказывания Херисчи вызвали возмущение в ряде республик» и были использованы «как средство антиазербайджанской пропаганды». Потому НФА счел необходимым публично заявить, что Х.Херисчи «не является членом выборных органов НФА и не может быть причислен к его идеологам», и вообще «мысли, высказанные Херисчи, полностью противоречат программным установкам НФА» (25).

Таким образом, вопреки всем пропагандистским штампам, которыми были полны в начале Карабахского конфликта советские и мировые СМИ, в Азербайджане не произошло взрыва исламских настроений, и религиозный фактор не играл абсолютно никакой роли в общественно-политических процессах этого периода. Более того, лидеры неформальных организаций и движений старались даже не упоминать термин «ислам» в своих программных установках, говоря, в лучшем случае, о необходимости свободы исповедания всех конфессий.

Борьба пантюркизма с панисламизмом в Азербайджане в 1990-1993 годы

Религиозная ситуация в Азербайджане начала меняться с 1990 г., когда в ночь с 19 на 20 января советские войска вошли в Баку и устроили кровавую резню мирных граждан. В то время, когда Азербайджан оплакивал своих «невинно убиенных», местные лидеры Компартии трусливо молчали, а власти СССР объявили на весь мир о разгуле «исламских фундаменталистов» в Азербайджане, жители республики вдруг увидели и услышали шейх-ул-ислама А.Пашазаде в ином качестве. По воспоминаниям самого шейх-ул-ислама, сразу после ввода войск член ЦК КПСС Е.Примаков предложил именно ему – главе официального духовенства республики – взять на себя функции политического руководства Азербайджаном. Вряд ли это, однако, говорило о росте влияния и авторитета религиозных деятелей и лично шейх-ул-ислама (26). Скорее всего, на фоне полностью обанкротившихся лидеров Компартии Азербайджана Москве нужен был лояльный местный руководитель, который смог бы взять на себя функции «главноуправляющего» и «успокоителя» населения. К тому же, сам факт руководства мятежной республикой религиозным лидером стал бы прекрасным аргументом для обоснования вторжения Советской Армии.

Однако осторожный А.Пашазаде благоразумно отказался от такого предложения. Вместо этого он возглавил 22 января 1990 г. похороны жертв вторжения советских войск в Баку. Думается прав американский историк Майкл Смит, когда предлагает рассматривать «похороны жертв Черного января в качестве первой подлинной акции гражданского Магеррама (*мухаррамлик* – А.Ю.) за постсоветский период» (27). Действительно, церемониальная процессия похорон жертв 20 января имела ярко выраженную исламскую символику: сотни тысяч людей под прицелом советских солдат, готовых в любую минуту применить оружие, прошли путь в несколько километров от площади Свободы, где тогда проходили все митинги, до Нагорного парка, где состоялось массовое погребение. Процессию возглавляли шейх-ул-ислам и другие религиозные деятели. При этом люди шли, распевая поминальные песни, оплакивая павших. В Нагорном парке тогда же создали «Аллею мучеников» (азерб. *«Шахидляр Хиябани»*). Иначе говоря, 22 января 1990 г. азербайджанское общество открыто отказалось от советских ритуалов и форм захоронения в пользу традиционных мусульманских. Это было не только выражением протеста. Это был отказ от прежних ценностей советского периода и возврата к исламу. До «Черного января» похороны, имевшие государственную или общественную

значимость, проходили по советским траурным правилам. На поминках выдающихся государственных и общественных деятелей в советском Азербайджане нельзя было увидеть муллу и вообще весь траурный церемониал носил ярко выраженный атеистический характер. Теперь же вся процессия от начала и конца прошла по исламским канонам. Фактически 20 января 1990 г. Советская Армия расстреляла не только мирных азербайджанцев, но одновременно веру в советскую идеологию. Соответственно, 22 января 1990 г. азербайджанцы хоронили не только жертв «Черного января», но и идеалы коммунизма и всеилие советской власти.

В то время полного вакуума в структурах власти шейх-ул-ислам направил открытое «Обращение» М.Горбачеву, а копии послал Генеральному Секретарю ООН и главам правительств стран мира и духовным лидерам. Он решительно отверг «провокационные обвинения, якобы послужившие причиной ввода войск» и, в первую очередь, «так называемый «исламский фактор». Далее шейх-ул-ислам обвинил лично М.Горбачева в содеянном и потребовал «незамедлительного вывода войск из Баку», пригрозив в противном случае возникновением второго Афганистана, теперь уже в Азербайджане (28).

Такое поведение А. Пашазаде, сам текст «Обращения», зачитанный также по радио «Свобода», заметно подняли авторитет шейх-ул-ислама. Можно сказать, что именно в январе 1990 г. Азербайджан впервые узнал шейх-ул-ислама А. Пашазаде и он стал фигурой в политической жизни страны.

Таким образом, «Черный январь» 1990 г. заметно изменил отношение населения к религии. Последние иллюзии в отношении Коммунистической партии и роли Москвы развеялись. В Азербайджане возникла весьма своеобразная ситуация. Формально с помощью армии коммунисты смогли восстановить свою власть. Сменился только руководитель республики – вместо Абдуррахмана Везирова во главе Компартии Азербайджана встал Аяз Муталибов. Оппозиционный НФА в первые месяцы 1990 г. фактически был загнан в подполье, а сотни его активистов арестованы. Но, несмотря на это, именно НФА продолжал оставаться ведущей силой республики, а не Компартия Азербайджана. Было очевидно, что коммунисты держатся лишь на штыках Советской Армии, а не на доверии населения. Яркое тому свидетельство – массовый выход граждан Азербайджана после «Черного января» из рядов Компартии.

Впервые за многие годы жители Азербайджана стали говорить о возвращении к религии. Примечательно, что о своей религиозности заговорили даже лидеры азербайджанских коммунистов. В том числе и новый руководитель Компартии А.Муталибов. Разумеется, вслед за ним вмиг верующими стало его ближайшее окружение. Как отмечал один из советников А.Муталибова Вафа Гулузаде, «президент, впрочем, как и я сам, всегда был верующим, просто раньше мы были вынуждены это скрывать» (29). А.Муталибов стал подчеркнуто вежлив с шейх-ул-исламом и всячески старался продемонстрировать свое уважение к исламу. В свою очередь, шейх-ул-ислам, явно довольный такими изменениями, демонстрирует полную поддержку А.Муталибову – лидеру местных коммунистов и ставленнику Москвы. В том же году ДУМЗ было преобразовано в «Духовное управление мусульман Кавказа» (ДУМК).

Вскоре А.Муталибов делает и другие шаги, дистанцируясь от советской символики, возвращаясь к символике и ценностям независимого Азербайджана периода 1918-1920 годов. Триколор АДР становится государственным флагом пока еще Азербайджанской ССР, а день провозглашения АДР 28 мая объявляется нерабочим. Повсеместно стали восстанавливать разрушенные в советское время мечети и строить новые.

Здесь же следует указать, что в 1990-1991 годах в Азербайджан в большом количестве стали прибывать из Ирана муллы – азербайджанцы по национальности или знавшие азербайджанский язык. Цель у них была одна – помочь возрождению религиозной жизни Азербайджана. С их помощью стали восстанавливать старые и возводить новые мечети, открывали медресе. Одновременно местные муллы и молодежь отправляли на учебу в Иран.

Однако представители иранского духовенства были потрясены слабой религиозностью населения, а также «распушенностью и поверхностными знаниями азербайджанского духовенства». Не только они, но и многие зарубежные исламоведы обращали внимание на эти обстоятельства, особенно на низкий уровень религиозных знаний среди молодежи и многих представителей среднего возраста в городах. Это даже позволило говорить об «этническом характере» ислама в Азербайджане. Ведь в республике возникло странное религиозное явление: люди считают себя мусульманами и «представителями мусульманской нации, но при этом защищают материализм и утверждают, что Бога нет» (30).

В 1990 г. в Азербайджане возникла ситуация, схожая с той, что уже была в обществе в начале столетия. В 1920 г. коммунисты ликвидировали АДР, но не смогли остановить тягу азербайджанцев к своей национальной идентичности. Ровно 70 лет спустя оказалось, что идеи тюркизма не исчезли за годы советского правления, а подспудно продолжали жить в азербайджанском обществе, особенно среди его политизированной части. Практически все партии и общественные организации азербайджанцев, возникавшие после начала Горбачевской «перестройки», выступали за развитие, в первую очередь, национальной культуры. А это неизбежно приводило к идеям тюркизма. После же «Черного января» эти идеи стали не просто более привлекательными. Они символизировали также протест против прежней жизни и надежду на новое будущее.

Безусловно, при этом азербайджанская элита считала себя частью мусульманского мира и цивилизации. Однако ислам рассматривался ими как часть духовной культуры этноса, которая нуждалась при этом в модернизации. Во многом такой взгляд был связан с тем, что значительную часть новой политической элиты Азербайджана составляли сотрудники университетов и Академии Наук республики, в основном востоковеды и историки. Именно из их рядов стали формироваться так называемые «мусульманские интеллектуалы» или будущие теологи (Рафик Алиев, Нариман Гасымоглу и др.), которые пытались «придать развитию ислама в Азербайджане модернистский и реформистский импульс» (31). Многие из них оспаривали те предписания шариата, которые, с их точки зрения, не соответствовали современности и светскому характеру государства.

Но этому направлению противостояли как коммунистическая идеология атеизма, официальная власть, ориентирующаяся на Москву, так и официальное духовенство, традиционно не воспринимавшее тюркизм и склонное к расширению контактов с Ираном и распространению идей панисламизма в республике.

Таким образом, 70 лет спустя, в Азербайджане вновь развернулась борьба сторонников пантюркизма с панисламизмом. Или, как образно выразился в свое время Мамед Эмин Расулзаде в книге «Сиявуш нашего времени»: «вечная борьба Турана с Ираном».

Отличительной особенностью этой борьбы в исследуемый период было то, что за годы Советской власти процесс национального самосознания азербайджанцев фактически завершился. И если в начале XX в. сторонниками идей тюркизма была незначительная часть азербайджанского общества, а большинство населения поддерживало исламистов, то теперь ситуация кардинально переменялась. Значительная часть азербайджанцев поддерживала тюркизм и выступала против исламизма.

Была еще одна особенность этого этапа борьбы пантюркизма с панисламизмом. Если в начале столетия представители азербайджанской политической элиты принимали самое активное участие в борьбе двух идеологий в Российской империи, то теперь азербайджанцы весьма пассивно относились к общесоюзным процессам. Политическая элита была занята внутривнутриполитическими процессами в самом Азербайджане. Общественные деятели и историки из Азербайджана ездили (в том числе и автор этих строк) на те или иные мероприятия сторонников единства тюркских народов СССР. Но это был скорее академический интерес, а не широкая общественная поддержка.

Еще хуже обстояли дела с идеями панисламистов. В 1990 г. в СССР шел процесс создания единой политической организации мусульман. 9 июня 1990 г. в г. Астрахань была создана всесоюзная мусульманская организация – Исламская партия возрождения (ИПВ). Формально, если верить документам, в ее создании принимали участие и азербайджанские мусульмане. Однако на деле можно говорить об участии небольшого числа азербайджанских интеллектуалов из России. Во главе них стоял известный в СССР еще в 70-е годы диссидент Гейдар Джемал. Именно он в 1990 г. создал информационно-культурный центр «Тавхид» (араб. «Объединение») и выпустил в том же году два номера бюллетеня в виде самиздата под названием «Ат-Тавхид». Кроме того, он издал два номера газеты ИПВ «Ал-Вахдат» (араб. «Единство»).

Однако ни тогда, ни тем более после распада СССР общественность Азербайджана не имела представление ни о ИПВ, ни о последующей судьбе этой организации. Лучше был известен Г. Джемал, но как неординарный соотечественник в России, а не исламский лидер, тем более Азербайджана.

Так или иначе, во второй половине 1990 г. в Азербайджане складывается весьма своеобразная ситуация. С одной стороны, у власти находится ставленник Москвы и коммунист. Но он все больше и больше делает реверансы в сторону религии и находит полную поддержку официального духовенства республики. Более того, опорой главы Компартии Азербайджана становятся созданные буквально накануне «Черного января» два общества – «Гардашлыг» («Братство») во главе с А. Ахундовым и уже упомянутое выше исламское общество «Товба» во главе с хаджи Абдулом Абдуловым. Оба общества включали в свои ряды в основном жителей населенных пунктов Апшеронского полуострова, где традиционно всегда были сильны шиитские и проиранские настроения. Иначе говоря, глава атеистов объединяется с исламистами против сторонников тюркизма.

При этом политическая оппозиция республики в лице НФА и других партий, выступала за укрепление контактов и связей с Турцией. А А. Муталибов оставался подконтрольным Москве и налаживал контакты с Ираном.

В эти годы в республике стали издавать переводы Корана не только на русский, но уже и на азербайджанский языки. Начали публиковать материалы о жизни пророка Мухаммада и по истории ислама. Многие партии в своей деятельности стали больше внимания уделять исламскому фактору. В частности, в НФА создали специальный «Совет свободных верующих» (азерб. *Азад Диндарлар Шурасы*) (32).

В оппозиционной прессе стали появляться публикации о положении ислама в Азербайджане. В них резкой критике подвергалась деятельность азербайджанского духовенства и лично шейх-ул-ислама, авторитет которого в обществе снова стал падать. В результате, партия «Мусават» (союзник НФА) пришла к выводу, что помимо основной своей газеты «Ени Мусават» ей следует издавать также газету «Аллаху Акбар», в которой бы объясняли основные положения ислама. Вышло 4 номера этой газеты, последний – в июле 1990 г. Затем руководство партии прекратило издание «вследствие отсутствия необходимости в отдельной исламской линии в идеологии» «Мусават» (33).

Кстати, именно в публикациях этой партии не раз указывалось, что напрасно многие политики Азербайджана боятся говорить об исламе из-за страха, что мировая общественность потом заговорит об «исламском фундаментализме». Более того, летом 1990 г. было прямо предложено всем политическим силам страны подумать о включении в свои программы пунктов, связанных с исламом. В частности, предлагалось объявить ислам государственной религией Азербайджана; прекратить пропаганду атеизма в республике; освободить религию от опеки государства и в этой связи ликвидировать ДУМК, поскольку оно «служит Советской империи и не в состоянии выполнить свои обязанности»; создать Министерство по делам вакфа и начать преподавание основ ислама в средних и высших учебных заведениях (34).

Также указывалось, что все разговоры о шиитах и суннитах и их разногласиях следует прекратить, как вредные для общества. Ведь в результате этой конфронтации

Азербайджан оказался разделенным на две части и был покорен Россией и Ираном. Поэтому «иранский вариант ислама нам чужд» и вообще «нам необходим не искаженный, а реальный ислам» (35).

Подобные идеи не были заявлениями отдельных людей. Опрос, проведенный в том же году в Баку, показал, что в столице Азербайджана лишь 19% были сторонниками интеграции страны в исламский мир. При этом лишь 4% респондентов выступали за создание в Азербайджане исламского государства. Но в то же время 2% были тогда за запрещение ислама в республике. Иначе говоря, сторонников иранской модели в Азербайджане оказалось действительно очень мало. Наконец, около 3% считали, что армяно-азербайджанский конфликт из-за Нагорного Карабаха имеет религиозную основу (36).

Все вышеописанное противостояние особенно ярко проявилось в ходе проведенных в Азербайджане 30 сентября 1990 г. парламентских выборов. Под давлением оппозиции А.Муталибов впервые в истории советского Азербайджана согласился провести сравнительно демократические выборы без заранее заготовленных властями списков будущих депутатов. Впервые после установления советской власти в них приняла участия оппозиция. В результате, выборы прошли в атмосфере острой борьбы. В ходе выборов официальное духовенство и коммунистическая власть совместно действовали против оппозиции. Так, глава столичной мечети «Таза Пир» и член ДУМК хаджи Адил Зейналов призывал голосовать за одного из лидеров Компартии Ису Гарашова (37). Подобных примеров в оппозиционной прессе приводилось немало (38).

Несмотря на многочисленные факты давления на избирателей и фальсификацию, результаты выборов оказались крайне плачевными для представителей официального духовенства. Ни один из их четырех (!) зарегистрированных кандидатов не только не стал депутатом, но и не прошел во второй тур, в том числе шейх-ул-ислам А. Пашазаде, соперниками которого были архитектор, ученый и студент (39). Это было полное фиаско, которое шокировало многих в республике. Даже близкие к властям журналисты отмечали в связи с этим: «Не хочется думать, что духовный глава нашего народа пользуется в республике меньшим уважением, чем, скажем, католикос в Армении» (40).

В то же время итоги парламентских выборов 30 сентября 1990 г. ясно показали, что все утверждения за пределами республики об «исламском фундаментализме» и увеличении роли ислама в Азербайджане были несостоятельными. Одновременно выяснилось, что официальное духовенство не пользуется популярностью среди местных мусульман и ассоциируется с властью, что и привело к его провалу на выборах. Конечно, после «Черного января» авторитет шейх-ул-ислама А. Пашазаде возрос, но все-таки не настолько, чтобы он самостоятельно, без поддержки властей или оппозиции стал депутатом парламента.

Все это ярко проявилось при повторных выборах по «спорным» округам 16 декабря 1990 г., когда шейх-ул-ислам А. Пашазаде смог стать депутатом, но уже в качестве сторонника ... НФА (41)! Иначе говоря, после провала 30 сентября ему стало ясно, что следует срочно менять тактику и союзника. И тогда шейх-ул-ислам заручился поддержкой НФА, после чего смог пройти в парламент. И это при том, что в своей предвыборной платформе НФА вновь ни слова не сказал о роли ислама в Азербайджане, манипулируя лишь краткими дежурными фразами о необходимости «содействовать распространению нового мышления по отношению к религии. Создать верующим достойные условия для отправления культа. Все культовые сооружения должны быть реставрированы и переданы верующим... Учитывая необходимость развития национальных интересов азербайджанского народа, создать условия для изучения мусульманской культуры. Выступать за развитие взаимопонимания и сотрудничества с исламским миром» (42).

В 1991 г. исламская сеть в Азербайджане еще более расширилась. С одной стороны, по сравнению с 1987 г., число мечетей возросло с 23 до 84 (43). С другой, стали возникать многочисленные религиозные организации мусульман республики. Помимо уже

упомянутого общества «Товба» под руководством хаджи А.Абдулова, в 1991 г. появились и стали действовать общество «*Азад Руханилер*» («Свободные духовные лица»), благотворительное общество «*Ислам*» и *Исламский научно-культурный центр*. Появились первые политические организации, а именно *Азербайджанская партия исламского прогресса* (азерб. «*Азербайджан ислам таракки партиясы*») и *Исламская партия Азербайджана* (ИПА). Вскоре первая партия прекратила существование и в большинстве своем ее члены вошли в ряды ИПА.

У истоков ИПА стояла группа лиц, вышедшая из состава НФА в январе 1990 г. и объединившаяся с активистами созданной в начале 80-х годов в пос. Нардаран «Организацией Хомейнистов». Через полтора года, 2 сентября 1991 г., состоялась учредительная конференция, с которой начинается официальная история ИПА. Руководителем ИПА стал хаджи Аликрам Алиев. Год спустя, 22 сентября 1992 г., партия была официально зарегистрирована. В момент регистрации лидеры партии заявляли о том, что в различных районах республики ИПА имеет 74 местных комитета (районных, городских, сельских), а число ее членов превышает 50 тысяч человек (44).

Одновременно указывалось, что идеология ИПА опирается на Коран, изречения пророка и членов его семьи. Идеология партии зиждилась на тезисе, что только ислам способен сыграть объединяющую роль в строительстве независимого Азербайджана. Глава ИПА хаджи Аликрам Алиев заявлял, что республика не сможет выбраться из кризиса до тех пор, пока ее лидеры не обратятся к исламским ценностям и исламским концепциям государственного строительства.

Особое внимание идеологи ИПА уделяли пропаганде антитюркизма и антисемитизма. Не только в Азербайджане, но во многих мусульманских странах, убежденные сторонники ислама рассматривали всякую форму национализма как *ширк* (араб. «придание Аллаху многобожия», т.е. поклонение чему-либо, кроме Аллаха), нарушающий строгий мусульманский монотеизм. Поклонение другим божествам помимо Аллаха, а также предметам и людям рассматривается ими как тяжелейший грех и неверие. Соответственно, активисты ИПА отвергали идеи пантюркизма, считая их опасными и вредными утопиями, которые могут стать подменой универсальной модели человеческой общности – уммы. Лидеры ИПА были уверены, что исламское общество должно стать преградой на пути распространения все нивелирующей и, по существу, антикультурной американской модели цивилизации. При этом главным врагом мусульманского мира воспринимался не Запад, а всемирный масонский заговор, нити которого сходятся в Израиле (45).

Другой особенностью ИПА было то, что ее лидеры занимали негативную позицию по отношению не только к сторонникам тюркизма (НФА, Мусават и другие национальные партии страны), но также к власти и даже официальному духовенству. В печатных органах ИПА – газетах «*Ислам дуньясы*» («Исламский мир») и «*Исламын сяси*» («Голос ислама») не раз появлялись статьи с критикой в адрес шейх-ул-ислама.

К осени 1991 г. в Азербайджане возникла парадоксальная ситуация: лидер коммунистов А. Муталибов объединился с исламистскими силами в стране. Образовался своего рода союз атеистов и верхушки духовенства. Эти союзники пользовались покровительством Москвы, которая в глазах азербайджанского общества имела крайне негативный имидж после «Черного января». Вдобавок к этому существовал негласный союз с Ираном. Все перечисленные силы (Россия, Иран, власти Азербайджана и исламисты) в тот период объединял общий противник – ориентированные на Турцию и Запад национально-демократические силы республики во главе с НФА.

Такая политика в тех конкретных условиях обрекала А.Муталибова на неизбежный крах. Ему не смогли помочь даже роспуск Компартии и провозглашение 18 октября 1991 г. независимости Азербайджанской Республики, а также проведение первых в истории страны президентских выборов. Национально-демократические силы бойкотировали

выборы и потому избрание А.Муталибова первым президентом Азербайджана больше походило на собственное назначение на эту должность.

Наконец, в марте 1992 г. неизбежное падение А.Муталибова состоялось: после страшной резни армянами жителей небольшого городка Ходжалы он ушел в отставку. Правда, два месяца спустя А.Муталибов при поддержке сторонников «Товба» и «Гардашлыг» вернулся во власть 14 мая 1992 г. и тут же объявил о введении в стране военного положения, запрещении всякой политической деятельности. Его сторонники откровенно ликовали. Шейх-ул-ислам радостно заявил: «Это – великий день!», а лидер «Товба» хаджи А.Абдулов пошел еще дальше: «Мы видели, что имам Хомейни смог верой во всемогущего Аллаха изгнать шаха, и сейчас мы нашей верой достигли подобного. Аллах Акбар!» (46).

Однако уже на следующий день НФА и его сторонники перешли в наступление и свергли А.Муталибова. Поддерживавшие президента немногочисленные члены обществ «Гардашлыг» и «Товба» подверглись преследованиям, причем позже Хаджи Абдул Абдулов был арестован, но впоследствии отпущен на свободу.

Таким образом, к власти в Азербайджане в мае 1992 г. пришли поклонники тюркизма в лице НФА и его сторонников, а Абульфаз Эльчибей 7 июня 1992 г. стал президентом страны. В результате, создалась принципиально новая политическая ситуация. Хотя о своей независимости Азербайджан объявил в 1991 г., но только теперь к власти пришли силы, которые реально не подчинялись Москве.

В то же время приход к власти НФА означал, безусловно, полную победу тюркизма над исламом. Некоторые исследователи в этой связи даже поспешили назвать НФА «могильщиком исламизации в Азербайджане» (47). На тот период это было отчасти так, НФА стал действительно серьезным заслоном на пути происламских сил. Мусульманская идеология оказалась явно слабой и была просто сметена в начале 90-х годов националистической тюркской и прозападной идеологией, казавшейся населению тогда более эффективной и привлекательной. Хотя на первый взгляд так не должно было случиться. Практика показывает, что в эпоху кризисов и исторических переворотов религиозный радикализм пользуется значительным влиянием, особенно в люмпенизированной городской среде. Формально в Азербайджане были все условия для этого: в Баку и другие города республики в 1988-1992 годах хлынул огромный поток беженцев, значительная часть горожан оказалась в тяжелом экономическом положении и пришла в движение, молодежь в большинстве была лишена работы, а республику сотрясали перевороты и социальные выступления. Однако политический ислам, тем более в его иранской интерпретации, был тогда крайне непопулярен в Азербайджане. Во многом это было связано с уровнем лидеров ИПА – в значительной своей части они были малообразованными, радикальными и откровенно проирански настроенными людьми.

Между тем отчасти именно по вине Ирана в мае 1992 г. в руки армян перешла Шуша – главный город и оплот азербайджанцев в Нагорном Карабахе. По инициативе иранских властей, в начале мая 1992 г. в Тегеране велись очередные армяно-азербайджанские переговоры. Иранская сторона добилась гарантий, что на этот период боевых действий не будет. Азербайджанцы поверили, и отправили в отпуск часть гарнизона Шуши. Однако армяне, воспользовавшись беспечностью азербайджанцев, нарушили соглашение о перемирии, внезапно перешли в наступление и взяли Шушу. Этот захват оказался во многом переломным в Карабахском конфликте, и стал для Азербайджана крайне болезненной раной. Естественно, это еще больше ухудшило и без того неблагоприятные азербайджано-иранские взаимоотношения.

Вольно или нет, но напрашивался вывод о проармянской политике мусульманского Ирана. В таких условиях всякая пропаганда Ирана и всего иранского, тем более в интерпретации лидеров ИПА, вызывала в Азербайджане только сильное раздражение. В тот период «общество почти единодушно считало иранский режим рассадником мракобесия. А большинство политиков и интеллигенции призывало к объединению 7,5

млн. граждан Азербайджанской Республики с 25 млн. азербайджанцев Иранского Азербайджана. Единый Азербайджан стал одной из неотъемлемых частей национальной идеи» (48).

Таким образом, победа тюркизма и националистической идеологии была предопределена. Одновременно значительно сузились возможности для использования ислама как средства политической мобилизации. Из этого однако не следовало, что, придя к власти, лидеры НФА отвернулись от ислама. Скорее наоборот, только сейчас власти республики стали обращать более серьезное внимание на ислам и религиозный фактор в стране. Религия перестала быть большой проблемой, заняв заметное место в жизни общества. Еще перед приходом к власти НФА внес изменения в свою программу, добавив раздел «Нравственность и религия», в котором уже более четко было указано на роль ислама. В частности, прямо отмечалось, что ислам является религией большинства населения Азербайджана, и для восстановления его позиций в стране необходимо создание специального учреждения по делам религии, введение преподавания религии в средних и высших учебных заведениях. При этом рекомендовано уделить особое внимание изучению ислама и мусульманской культуры, для чего необходимо издавать соответствующую литературу. Вместе с тем НФА выступал за расширение контактов с мусульманскими странами, создание условий для паломничества верующих к святым местам. Также было рекомендовано обратить самое серьезное внимание на подготовку кадров для мусульманского духовенства, для чего направить талантливую молодежь на учебу в исламские религиозные центры (49).

Безусловно, программа НФА в таком виде заметно отличалась от предыдущих программ и свидетельствовала о серьезной эволюции взглядов на ислам его лидеров. Это были не просто дежурные слова. На своей инаугурации президент А.Эльчибей принимал присягу на Коране и эта традиция сохраняется до сих пор. Вскоре Азербайджан стал членом Организации Исламская Конференция (ОИК). Вслед за этим впервые в истории страны была создана законодательная база для развития религиозных организаций: 20 августа 1992 г. парламент принял «Закон о свободе вероисповедания», состоявший из 29 статей. В этом документе, отвечающем международным стандартам в области прав человека, провозглашалось право на свободу вероисповедания (ст. 1-3), равенство граждан независимо от их отношения к религии (ст.4), отделение государства от религии и взаимное невмешательство их в дела друг друга (ст.5). Также в законе уделялось большое внимание проблеме создания различных религиозных образований и общин. Причем законом предоставлялось полное право даже на создание и деятельность религиозных общин и учреждений, руководящие центры которых находились за пределами Азербайджана (ст.8-9), что открывало широкие перспективы в конфессиональной сфере. При этом законом предусматривалось право на регистрацию в месячный срок местными органами исполнительной власти религиозной общины, в которой должно быть не менее десяти образовавших ее совершеннолетних граждан (ст.12). Кроме того, восстановили право на возвращение зданий и других объектов культа, ранее отнятых государством у религиозных образований. Не говоря уже о праве на открытие новых мечетей, церквей, синагог и молитвенных домов.

Отныне все религиозные объединения и организации, в том числе ДУМК и управления остальных конфессий, полностью отделялись от государства. Соответственно, прекращалась их государственная дотация. Иначе говоря, впервые за последние два столетия религиозные деятели перестали получать зарплату от государства и могли отныне рассчитывать лишь на пожертвования населения. При этом пожертвования, в соответствии с законом (ст.18), освобождались от налогообложения (50).

Интересно отметить, что в период своего правления лидеры НФА не только приняли очень демократичный закон, но также постарались оказать содействие его реализации. В этой связи следует отметить такой факт: зная прекрасно о враждебном отношении к себе

ИПА и откровенно проиранском характере ее деятельности, тем не менее правительство НФА зарегистрировало эту партию.

Шейх-ул-ислам А. Пашазаде принял активное участие в возрожденной религиозной и общественной жизни республики. Тогда же он был избран председателем Высшего религиозного Совета народов Кавказа.

Принятие закона «О свободе вероисповедания» вызвало настоящий бум в Азербайджане. Началось активное и повсеместное восстановление старых и строительство новых мечетей. Очень скоро зарегистрированных мечетей стало 230, в то время как незарегистрированных было около 900. К началу 1993 г. число официальных мечетей в Азербайджане перевалило за 300 (51). При крупных мечетях Сумгайыта, Гянджи, Мингечевира, Лянкярани, Гейчая, Агдаша и других городов были открыты медресе, при ДУМК создали Исламский университет.

Период правления НФА стало вообще временем практически полной свободы вероисповедания в Азербайджане. Именно в это время начали деятельность многие миссионеры и сектанты – мусульманские и христианские. В этой связи следует особо отметить возрождение в Азербайджане общин бехаитов, запрещенных и репрессированных в конце 30-х годов. Наладив контакты со своими единоверцами в Финляндии, Швейцарии и Индии, бехаиты провели 22 мая 1992 г. в Баку учредительный конгресс и тем самым официально возродили свою общину. А в следующем 1993 г. они были зарегистрированы в Министерстве юстиции и, таким образом, получили легитимное разрешение на деятельность (52).

Вместе с тем лидеры национально-демократического движения в своей борьбе с советским режимом не заметили, как стали повторять ошибки коммунистов. Они не поняли, что существует большая разница между идеологией и реальной политикой управления страной. Последняя должна носить прагматический характер и быть тесно связанной с реальными проблемами общества, которые следовало решать. Однако лидеры НФА во главу угла поставили идеологию тюркизма, и это стало одной из их самых серьезных и трагических ошибок. Они не поняли, что население восторженно приняло их, поскольку истово верило, что с их помощью будут решены возникшие проблемы. В первую очередь решен Карабахский конфликт и улучшена жизнь людей. Но в силу многих объективных и субъективных причин правительство НФА не смогло оправдать возлагавшихся на них надежд. Вместо решения именно этих реальных проблем, лидеры НФА и их сторонники наивно повторяли, как заклинание, фразу президента Турции Тургутта Озала «XXI век будет веком тюркских народов». При этом романтично верили в скорую национально-демократическую революцию, которая, мол, должна охватить весь тюркский мир и привести к освобождению от тирании диктаторов, торжеству демократии, а в перспективе – к объединению всех тюркских народов в общий союз.

Преклонение перед Турцией и тюркизмом в Азербайджане носило столь романтический и часто ирреальный характер, что вызывало удивление даже у многих турок. К примеру, в Турции были запрещены многие политические партии и религиозные организации. Однако стоило в тот период в Азербайджане сказать кому-то, что он турок, как перед ним в республике открывались практически любые двери. Так, в Азербайджане развернули свою деятельность сторонники Саида Нурси (1876-1960), больше известные под именем «*нурчулар*» (тюрк. «сторонники нура», по-русски «нурсисты»). Пикантность ситуации заключается в том, что в самой Турции это религиозное движение преследуется правоохранительными органами. А в Азербайджане они были встречены с большим уважением и никто реально и серьезно даже не интересовался в тот период их деятельностью. Появлялись лишь восторженные статьи, в которых нурсисты преподносились как один из ... суфийских тарикатов (53)!

А уж об объединении Северного и Южного Азербайджана и говорить нечего, это была не просто идея. Она стала истово заветной мечтой национал-демократов.

Падение правительства НФА стало вопросом времени.

Исламский фактор при Гейдаре Алиеве

К лету 1993 г. ситуация в Азербайджане стала критической и в конечном итоге к власти пришел Гейдар Алиев. Представители официального духовенства и многие верующие отнеслись к этому весьма благосклонно. Ведь в тот период Г.Алиев ассоциировался с Россией и Ираном. Тот факт, что в период с 1969 по 1982 гг. он, будучи руководителем советского Азербайджана и местной Компартии, нанес немало ударов по исламу, как враждебной идеологии, позабылся или на это не обращали внимания. Тем более, что Г.Алиев еще в мае 1991 г. вышел из рядов Компартии, а чуть позже заявил о своей вере в Бога. Уже после своего повторного возвращения во власть он так объяснил это: «Перемена участи, тяжелейшие испытания привели меня к вере в Бога» (54). Позже Г.Алиев стал особо подчеркивать свою принадлежность к исламскому вероисповеданию и уверять, что регулярно совершает намаз. А в 1994 г. в ходе своего официального визита в Саудовскую Аравию он исполнил т.н. «малый хадж» или *умра* – малое паломничество, совершаемое в любое время года.

Однако опытный политик, Г.Алиев относился к религии так же, как и многие другие высокопоставленные лидеры КПСС (Борис Ельцин и др.), понимавшие, что прежнее время безвозвратно ушло и для управления страной нужна демонстрация иных чувств. Да и в Азербайджане мало кто всерьез верил в искренность заявлений Г.Алиева о его обращении к вере. Ведь он при этом совершал массу деяний, которые противоречили духу ислама, и это бросалось в глаза. В прессе не раз язвительно обращали внимание на то, как он, объявивший себя правоверным мусульманином, в ходе посещения г.Шеки поставил под сомнение веру в загробную жизнь, прямо заявив: «Все, что есть, это – в настоящей жизни. А про загробную жизнь нам ничего неизвестно» (55). Подобное заявление для истинного мусульманина есть настоящее богохульство, ибо вера в загробную жизнь является одним из столпов ислама (56). Священная книга мусульман Коран буквально пронизана верой в загробную жизнь: «Жизнь наша в этом мире только игра и забава. Но много лучше будущий приют для тех, которые богобоязненны» (Коран, 6:32); «О мой народ! Ведь жизнь в этом мире – услада краткого земного бытия. Другая же – для пребывания навечно» (Коран, 40:39).

Обратили внимание и на то, что Г.Алиев, почти сразу после своего паломничества позволял себе публично в период поста до захода солнца поедать гамбургер на открытии очередного Макдоналдса (57). Само паломничество также носило во многом скандальный для истинно верующих характер, ибо, по указанию Г.Алиева, об этом был снят специальный документальный фильм, помпезно показанный по всем телеканалам республики. Таким образом, из его паломничества было сделано настоящее пропагандистское шоу, чего истинный мусульманин просто не должен себе позволять. Не отставало от Г.Алиева и его окружение, считавшие себя мусульманами и в то же время позволявшие себе такие богохульные заявления в присутствии президента, как «На небе – Аллах, на земле – Гейдар Алиев!». Но «правоверный мусульманин» Г.Алиев на это никак не реагировал, как и на сообщения СМИ о том, что в 1999 г. в г.Хачмаз местные власти отняли у верующих здание медресе и открыли там ... школу-музей имени Г.Алиева (58)! Таких примеров в СМИ республики за 10 лет вторичного правления Г.Алиева приводилось немало.

Между тем Г.Алиев прекрасно видел возросшую роль ислама в жизни общества и всячески демонстрировал свое к нему уважение. Так, по его указанию, Кабинет министров принял решение объявить в Азербайджане 20 февраля, 20-21 марта и 28 апреля нерабочими днями. В эти дни отныне страна стала отмечать окончание мусульманского поста Рамазан (араб. *рамазан*), традиционный для мусульман страны новый год или Новруз байрам, а также Гурбан байрам – праздник жертвоприношения, главный у мусульман.

Но в религиозной политике Г.Алиева были разные периоды. Так, вначале, сразу после возвращения к власти, он почти демонстративно проявлял свое уважение и симпатии к Ирану. Это было понятно, ведь в стране имелась огромная масса беженцев. Значительная их часть скопилась к концу 1993 г. на юге, вдоль границы с Ираном, а также в центре страны. Их появление в столице республике могло иметь непредсказуемые последствия. Опасаясь социального взрыва, по указанию Г.Алиева в августе 1993 г. даже перекрыли все дороги на Баку и другие крупные города страны. Но то была лишь полумера, и Г.Алиев прекрасно это осознавал. Вот почему вскоре власти Азербайджана обратились за поддержкой к Ирану. И последний первым подал руку помощи: в 1993-1994 гг. иранские власти обустроили на юге страны 7 лагерей для беженцев, в которых разместились до 100 тыс. человек (59). Так появились первые палаточные лагеря беженцев в Азербайджане.

Правда, очень скоро из этих лагерей стала поступать информация о том, что они используются иранской стороной для пропаганды ислама, точнее шиитской догматики среди беженцев. А позже стало известно, что одновременно Иран стал создавать в Азербайджане откровенно радикальные и воинственно настроенные исламские организации. Среди них наибольшую известность позже приобрела «Хезболлах» («Партия Аллаха») (60). Но Г.Алиев на все поступающие тревожные сигналы тогда просто не обращал внимания. Ведь эта и другие религиозные организации и гуманитарные общества Ирана в тот период не представляли открытой угрозы национальной безопасности страны. А главное, власти очень нуждались в материальной помощи беженцам и потому попросту закрывали глаза на информацию о деятельности иранских проповедников. Тем более, что вслед за иранскими проповедниками в лагерях беженцев в 1993-1994 гг. активную деятельность развернули религиозные миссионеры из Саудовской Аравии, Кувейта, Пакистана и Турции. Иначе говоря, в противовес иранским шиитским пропагандистам, в Азербайджане начали действовать и суннитские. Правда, последние не были едиными и представляли различные течения и секты.

Итак, в начальный период своего вторичного правления Г.Алиев всячески старался продемонстрировать добрые чувства к Ирану. В шестнадцатую годовщину иранской революции он появился на приеме, устроенном посольством Ирана. Разумеется, все это очень нравилось проиранским силам и, в частности, ИПА была по отношению к Г.Алиеву вначале очень лояльна настроена.

Однако осенью 1994 г. были подписаны т.н. «нефтяные контракты» и внешняя политика Г.Алиева стала постепенно все больше ориентироваться на США и Запад. Первым на себе перемену почувствовал Иран. Из Азербайджана стали без лишней огласки выдворять иранских миссионеров. Наконец, в 1996 г. власти Азербайджана нанесли решающий удар: все 7 лагерей, которые были созданы Ираном, передали западным гуманитарным или международным организациям (ООН, Красный Крест и др.), а иранских представителей попросту попросили из страны.

Стали сгущаться тучи и над проиранскими силами внутри Азербайджана. Первый удар последовал осенью 1995 г., когда стала разворачиваться подготовка к новым парламентским выборам. Сначала 12 августа парламент принял новый закон «О выборах», в соответствии с которым часть граждан Азербайджана лишалась избирательного права за участие в религиозных организациях.

Тогда же Министерство юстиции открыло кампанию по проверке деятельности и перерегистрации партий и общественных организаций. Уже 2 сентября было объявлено, что несколько оппозиционных партий, в том числе ИПА, не прошли перерегистрацию. Основанием для запрета ИПА стало ... название партии. Лидерам партии власти впоследствии предлагали сменить название и, в частности, не использовать слово «ислам». Но это был всего лишь предлог и руководители ИПА прекрасно это понимали. Не зря, вспоминая тот период и отмену регистрации, заместитель председателя ИПА Ровшан Ахмедов откровенно заявил: «Я не думаю, что если мы сменим название, Минюст тут же с радостью нас зарегистрирует» (61).

Затем власти нанесли удар по другой организации. Осенью 1995 г. арестовали руководителя общества «Гардашлыг» А.Ахундова, в квартире которого правоохранительные органы, разумеется, «нашли» настоящий арсенал оружия и боеприпасов. Конечно, это был традиционный «ход». Основной причиной ареста была близость А.Ахундова к опальному президенту А.Муталибову. После этого в начале 1996 г. власти запретили в Азербайджане деятельность общества «Гардашлыг», как «полувоензированной религиозно-террористической организации», которая совместно с другими сторонниками А.Муталибова, якобы, готовилась к «вооруженному захвату власти» и возвращению экс-президента (62).

Но на этом наступление на сторонников России и Ирана в Азербайджане не прекратилось. В конце мая 1996 г. власти официально объявили об аресте председателя ИПА хаджи Аликрама Алиева и четырех членов Верховного Совета (*Али Шура*) партии. То есть, по обвинению в предательстве Родины и шпионаже в пользу Ирана было арестовано все высшее руководство ИПА. Непосредственным основанием ареста послужило задержание 6 апреля 1996 г. Министерством национальной безопасности (МНБ) республики на границе с Ираном 18 молодых членов ИПА. По официальной версии МНБ, они направлялись в Иран для дальнейшей военно-политической подготовки в специальных лагерях.

В начале 1997 г. начался судебный процесс, в ходе которого руководству ИПА были инкриминированы тяжкие обвинения в предательстве и шпионаже в пользу Ирана, а также в том, что «создавали условия для осуществления исламской революции в Азербайджане». С этой целью руководители ИПА, по версии следствия, нелегально переплаивали в Иран молодых граждан страны призывного возраста, которые не только изучали там основы Корана, но также проходили подготовку в специальных военных лагерях. По возвращении домой они должны были осуществить серию террористических актов. При этом, якобы, вся деятельность ИПА в Азербайджане оплачивалась иранской стороной. Более того, как следует из официального обвинения, спецслужбы Ирана поставили перед руководством ИПА следующие задачи: развернуть широкую кампанию против США и Израиля и в этой связи также не допустить реализации нефтяных контрактов с участием западных компаний; наладить тесные контакты с национальными меньшинствами и усилить свое влияние в республике (63).

Правда, на судебном процессе обвиняемые категорически отвергли все вышеизложенные обвинения, один за другим заявив, что «все обвинения несправедливы и не доказаны», рассказали о примененных в ходе следствия пытках и сравнили суд со сталинскими репрессиями 1937 года и отметили, что «суд носит заказной характер» (64). Тем не менее, 14 апреля 1997 г. лидерам ИПА был вынесен приговор, в соответствии с которым председателя партии хаджи Аликрама Алиева приговорили к 11 годам лишения свободы. К длительным срокам были осуждены еще трое лидеров ИПА, а один из арестованных, хаджи Каблага Гулиев, скончался в период следствия в МНБ, по официальной версии – «от кровоизлияния в мозг».

Власти не ограничились судебным процессом и постарались организовать в СМИ республики шумную пропагандистскую кампанию. В ответ на возникшие в обществе сомнения в справедливости обвинения и приговора, выступления правозащитников против пыток исламистов, была оперативно издана книга руководителя пресс-службы МНБ Араза Гурбанова, изобличающая ИПА (65). Однако до конца убедить общественность в преступных замыслах ИПА властям так и не удалось. И дело не в ИПА. Просто правоохранительные и, особенно, судебные органы Азербайджана так часто во второй половине 90-х годов принимали участие в политических играх властей, что откровенно себя запятнали. Отсутствие независимой судебной системы в Азербайджане общеизвестно. Поэтому будущим историкам предстоит заново исследовать все реальные и мнимые попытки государственных переворотов в середине 90-х годов.

Для нашей темы более важным является реакция общества и политических сил на сам процесс. В целом, арест и судебный процесс не вызвали в обществе серьезной реакции, что само по себе показательно и говорит о слабом авторитете и роли ИПА в Азербайджане, да и за пределами страны. Что же касается политических сил, то представители протурецкой ориентации особо не скрывали своего удовлетворения фактом ареста и решением суда. Еще в ходе процесса оставшиеся на свободе лидеры ИПА обратились в блок национально-демократических партий и организаций Азербайджана «Круглый стол» с просьбой о принятии в его ряды. Однако она была единодушно отвергнута. Члены «Круглого стола» указали, что участником демократического блока не может быть партия с исламской идеологией (!), тем более «запятнавшая себя сотрудничеством со спецслужбами иностранного государства» (66). Примечательно, что партии протюркский и прозападной ориентации приняли решение в отношении ИПА еще до официального вердикта судьи. А когда суд огласил приговор, то газета НФА «Азадлыг» опубликовала редакционную статью под заголовком: «Книга исламистов закрыта (ли?)» (67).

Оставшиеся на свободе члены ИПА очень нуждались в поддержке. Регистрация партии была отменена, ИПА превратилась в гонимую всеми партией отверженных. Тогда оставшиеся на свободе члены ИПА начали работу по возрождению партии и налаживанию более серьезных контактов с ведущими силами страны. Для этого новые лидеры ИПА были согласны поменять название партии, объявить ее Партией мусульманских демократов (ПМД) и принять новую программу, в которой больше внимания уделялось демократии и правам человека. Они решили «национализировать свою религиозную пропаганду», чтобы известные исламские постулаты и принципы произносились на азербайджанском языке (68). Однако даже такие незначительные изменения были приняты с большим трудом и в борьбе с внутрпартийной консервативной оппозицией. Тем не менее новые лидеры ИПА пошли на это, дабы не остаться в изоляции. Такая тактика дала свои плоды, и уже осенью 1997 г. ИПА заключила соглашение о сотрудничестве с Либеральной и Социал-демократической партиями.

Вслед за этим в начале 1998 г. лидеры ИПА предложили руководству ведущей оппозиционной партии республики «Мусават» договор о сотрудничестве. Расчет был прост: ИПА обещала поддержку кандидата в президенты от «Мусават» Исе Гамбару, а взамен рассчитывала заключить договор о сотрудничестве в надежде, что это потом сильно облегчит ей подписание аналогичных документов с другими оппозиционными партиями.

Однако в ходе последующих переговоров выяснилось, что желание о смене названия партии не означало отказа от основополагающих принципов, а права человека члены ИПА трактовали весьма вольно. Потому «Мусават» отказался подписывать договор о сотрудничестве (69). А ИПА сохранила свое старое название.

Возвращаясь к процессу над ИПА и вообще действиям властей республики в тот период, следует отметить, что до сих пор распространено мнение, будто основной причиной гонений на происламские партии и организации является смена внешнеполитической ориентации Г.Алиева и давление на него стран Запада, в первую очередь США. Однако это очень простое объяснение, которое вряд ли соответствует действительности. Скорее всего, укрепив свою власть, Г.Алиев решил поэтапно избавляться от наиболее опасных для него политических сил. С другой стороны, Г.Алиев не нуждался в политическом исламе, ему нужно было лишь официальное духовенство, деятельность которого, как и в советское время, сводилась бы к поддержке властей. То есть ислам в Азербайджане в период Г.Алиева должен был вернуться к тому, чем он был в предшествующее советское время: играть роль «лекарственного препарата для поддержания стабильности существующих светских институтов» (70) и стать, соответственно, частью пропагандистской машины государства.

Поэтому Г.Алиев, с одной стороны, разгромил тогда происламские и, в первую очередь, проиранские партии и организации. С другой стороны, он тогда же решил взять под особый контроль ДУМК. Не случайно, в 1996 г. наметилось охлаждение в отношении Г.Алиева к шейх-ул-исламу. Скорее всего, верно предположение ряда экспертов, что в данном случае сыграл свою роль и клановый фактор. Ведь в республике повсюду во властных структурах доминировали выходцы из Нахчевана и Армении, а шейх-ул-ислам был из юго-восточного Ленкоранского региона, населенного в основном талышами. И, соответственно, в ДУМК шейх-ул-ислам опирался, как не раз отмечалось в Азербайджане, «на ленкоранцев и талышей, назначая их на все более или менее важные позиции в религиозной иерархии» (71).

Примечательны с этой точки зрения разногласия и противостояние в этот период между шейх-ул-исламом и ректором Бакинского Исламского университета (БИУ) хаджи Сабиром Гасанлы, нахичеванцем по происхождению, как и Г.Алиев. Объективно хаджи Сабир Гасанлы, безусловно, один из самых образованных духовных лиц Азербайджана. Кстати, в отличие от шейх-ул-ислама, защитившего диссертацию по истории ислама, хаджи Сабир Гасанлы защитил диссертацию по теологии, что для верующих является немаловажным фактом.

В своих интервью в 1996 г., а также на специальной пресс-конференции 2 июля 1996 г. хаджи Сабир Гасанлы сделал заявления о крайне опасной ситуации в Азербайджане в религиозной сфере. Виновным он при этом прямо назвал шейх-ул-ислама, которого без обиняков публично обвинил в том, что тот потворствует иностранным миссионерам и погряз в коррупции. Хаджи Сабир Гасанлы также обвинил шейх-ул-ислама в давних связях со спецслужбами и, в первую очередь, с советским КГБ (72).

Одновременно в обществе стали циркулировать слухи о планах Г.Алиева вообще заменить ДУМК на полностью государственный орган, некое подобие министерства по делам религий, как в Турции.

Однако шейх-ул-ислам удержался на своем посту. Несомненно, ему удалось убедить Г.Алиева в своей полной лояльности. Либо президент считал пока преждевременным замену А. Пашазаде. В любом случае, все обвинения в адрес шейх-ул-ислама мгновенно прекратились, еще раз продемонстрировав, кто реально стоял за кампанией против А. Пашазаде.

Отныне ДУМК вновь возвращался к своей прежней роли – неофициального органа государственного аппарата. Более того, Г.Алиев предоставил шейх-ул-исламу карт-бланш в религиозных вопросах. Последний с блеском этим воспользовался. Ведь к тому времени в Азербайджане появилось большое число миссионеров – мусульманских и христианских. Нельзя сказать, что за несколько лет своей деятельности они добились ощутимых результатов и представляли действительно серьезную угрозу национальной безопасности страны, как об этом с середины 90-х годов твердилось в СМИ республики. Но одно их присутствие вызывало раздражение у глав традиционных религий, потому что миссионеры были весьма открыты и не боялись дискуссий, чего нельзя сказать о представителях традиционных конфессий. Обеспокоенность шейх-ул-ислама была понятной: ведь исламские миссионеры имели в своем распоряжении существенные финансы, строили мечети и при этом не подчинялись ДУМК. И тогда шейх-ул-ислам вместе с лидерами других традиционных конфессий (православие и иудаизм) дружно призвали власти ограничить доступ в страну миссионеров.

Ответ властей последовал тут же: 7 июня, 5 ноября и 27 декабря 1996 г., а также 10 октября 1997 г. в закон «О свободе вероисповедания» были внесены изменения. В статье 1 появилось дополнение, в соответствии с которым иностранным гражданам и лицам, не имеющим азербайджанского гражданства, запрещалось заниматься религиозной деятельностью на территории Азербайджана. Одновременно 15 октября 1996 г. Кабинет министров принял постановление «О правовом положении иностранцев и лиц, не

имеющих гражданства», которое дало юридические основания для привлечения к ответственности иностранцев-миссионеров.

Но особо важными стали дополнения к статьям 8 и 9 закона «О свободе вероисповедания». В них прямо указывалось, что все мусульманские религиозные общины по всем организационным вопросам отныне подчиняются ДУМК, а немусульманские общины - центрам традиционных конфессий. Соответственно, кадры для духовенства могли готовить только религиозные центры. Миссионерам такое право не предоставлялось.

Разумеется, после таких перемен особое значение приобретал вопрос о регистрации религиозных общин, в связи с чем соответствующая статья 12 была полностью изменена. Ныне для регистрации религиозные общины должны были представить свой устав, который должен соответствовать уставу их религиозного центра. И, естественно, без получения соответствующего документа из своего центра, ни одно религиозное объединение не могло быть зарегистрированным. Ликвидировали также статьи 13, 14 и 15, касавшиеся отказа в регистрации, прекращения деятельности общин и их жалоб в связи с регистрацией. Согласно внесенным в статью 22 поправкам, религиозная литература должна печататься или ввозиться в страну только с разрешения соответствующих органов исполнительной власти (73), для чего при Кабинете министров было возрождено Управление по делам религии.

Итак, в 1995-1997 гг. был нанесен удар по религиозным структурам в Азербайджане. В результате, политический ислам, в первую очередь ИПА, был разгромлен. ДУМК потерял даже те мизерные остатки своей независимости, что успел получить в начале 90-х годов и стал вновь тем, чем был в советское время. А поправки к закону о свободе вероисповедания, казалось, поставили железный барьер на пути тех религиозных сект и общин, которые могли представлять хоть какую-то угрозу личной власти Г.Алиева.

Правоохранительные и судебные органы рьяно претворяли в жизнь принятые поправки. В результате, из Азербайджана решениями судебных органов за «нелегитимную» религиозную деятельность были выдворены многие граждане других государств. Как ни удивительно, но в этом списке преобладали граждане России, Беларуси и других стран СНГ (74).

С другой стороны, началась перерегистрация религиозных объединений в Министерстве юстиции, и их число теперь заметно сократилось. О масштабах говорят следующие цифры: в июне 1996 г. заместитель руководителя Управления по делам религии при Кабинете министров М.Ибрагимов от имени властей страны официально заявил, что к тому времени в республике было зарегистрировано 216 религиозных организаций и общин, а около 850 действовало без регистрации. Более того, в Азербайджане тогда имелось свыше 350 посещаемых верующими святых мест. При этом из зарегистрированных 216 религиозных организаций 178 были исламскими, а остальные 38 представляли общины православных, адвентистов, пятидесятников, 5 иудейских общин, 14 молоканских и 13 баптистских объединений, а также по одной организации лютеран, бехаитов и кришнаитов. После же внесенных в закон о свободе вероисповедания поправок, в апреле 1998 г. тот же М.Ибрагимов указал, что теперь регистрацию прошли чуть больше 120 религиозных организаций и общин, и почти все они были мусульманскими (75).

Однако скоро стало ясно, что властям не удалось взять полностью под контроль религиозную ситуацию в республике. Они нанесли удар по не-мусульманским общинам, которые были законопослушны и сильно зависели от регистрации. В свою очередь, правозащитные организации стали заявлять о многочисленных нарушениях прав верующих в Азербайджане.

Стало ясно, что власти Азербайджана и лично Г.Алиев повторили ту же ошибку, что ранее совершали советские власти: запреты на регистрацию не являются преградой для ислама. Мусульманские общины и организации особо не нуждаются в официальном

разрешении, они всегда найдут возможность для своей деятельности, тем более в Азербайджане. К тому же большинство мусульманских миссионеров прибывали в страну под прикрытием обычных гуманитарных и благотворительных организаций и официально занимались не пропагандой религиозных взглядов, а оказанием гуманитарной помощи населению, а также финансировали и содействовали строительству мечетей и других культовых объектов. Естественно, такая деятельность находила полную поддержку среди мусульманского населения республики. Попутно же они занималась пропагандой «своей» идеологии, для чего не требовалось особого разрешения. В случае же необходимости регистрации, и эта проблема была решаема, учитывая огромный уровень коррупции в Азербайджане, которая, разумеется, не обошла стороной и ДУМК.

По сути, в Азербайджане после поправок к закону о вероисповедании в известной мере стал вновь возрождаться «неофициальный ислам». Только теперь большую роль играли мусульманские проповедники из восточных стран, в первую очередь Ирана, Турции, Саудовской Аравии и Кувейта. А официальное духовенство в лице ДУМК было просто не в состоянии оказывать какое-либо воздействие на этот процесс. Особенное беспокойство властей вызывало то, что немалая часть действовавших во второй половине 90-х годов исламских организаций принадлежала к откровенно радикальным направлениям и группировкам. Причем, все сильнее давали себя знать сторонники *ваххабизма*, а также ряда радикальных исламских организаций. На их фоне некогда пугавшая власть своими проиранскими симпатиями ИПА выглядела просто либерально-демократической.

Таким образом, очень скоро власти неожиданно для себя выявили, что вместо разгромленного ИПА на политической арене республики появились другие религиозные силы. Они были неподконтрольны и представляли гораздо большую опасность, нежели легальная и во многом предсказуемая ИПА. Позабывшееся в советское время шиитско-суннитское противостояние в ряде случаев вновь стало о себе напоминать. Во всяком случае, в 1999 г. стало известно о первой стычке на религиозной почве, когда ахунд мечети в г.Гейчае отказался пустить на богослужение местных суннитов и этот конфликт едва не привел к кровопролитию. Конфликт тогда удалось урегулировать лишь с помощью шейх-ул-ислама и местных властей (76), но это был серьезный предупредительный звонок. Многие азербайджанские аналитики стали предсказывать серьезное возрастание исламского фактора в ближайшие годы в Азербайджане (77).

Между тем власти стали осознавать, что религиозная ситуация к концу 90-х годов все более выходит из-под контроля, а ДУМК откровенно не справляется с возложенными на него обязанностями. Да и не могло, ибо воспринималось многими верующими как одна из общественных религиозных организаций в Азербайджане. По данным ряда экспертов, из функционировавших тогда в стране более 1.200 мечетей больше 870 использовались верующими бесконтрольно (78). А по данным наших полевых исследований, реально под контролем ДУМК находится сегодня не больше 100 мечетей. Остальные формально контактируют с ДУМК, будучи в повседневной деятельности свободными от влияния официального духовенства. Новые перемены в религиозной политике властей были неизбежны. Дальше игнорировать растущую проблему было уже опасно.

В начале 1999 г. ряд конгрессменов США направили письмо Г.Алиеву с настоятельной просьбой внести изменения в религиозную политику, а именно разрешить христианским миссионерам проповедовать в стране (79). Одновременно США выступили за освобождение лидеров ИПА. Это был хороший предлог для Г.Алиева. И, вопреки новой редакции закона о вероисповедании, он вначале распорядился не препятствовать христианским миссионерам, а уже в ноябре 1999 г., то есть через два с половиной года после вынесения приговора, президент помиловал хаджи Аликрама Нуриева и остальных руководителей ИПА. Были позабыты громкие обвинения в предательстве, шпионаже и подготовке «исламского переворота», ибо ИПА уже не представляла серьезной угрозы. К тому же власти учитывали враждебное отношение лидеров ИПА к ваххабитам и другим

радикальным исламским группировкам, и потому деятельность лидеров ИПА на свободе была больше на руку властям.

Действительно, вышедшие на свободу лидеры ИПА обрушились на сторонников новых течений в исламе, в первую очередь, ваххабитов, расценивая их взгляды, как «как вирус в исламе» (80). Кстати, отпочковавшаяся от ИПА и более близкая к Турции Исламская Демократическая партия под руководством Мирмехди Гулиева в этом вопросе также придерживалась той же позиции (81). Однако реально обе эти исламские партии мало могли влиять на ситуацию. Стало очевидно, что нужно создавать новую структуру, которая будет обладать большими полномочиями, нежели ДУМК.

21 июня 2001 г. был опубликован указ президента № 512 о создании при Кабинете министров страны на базе Управления по делам религии новой структуры – Государственного Комитета по работе с религиозными образованиями (ГКРРО). Согласно указу, на основании ст. 48 Конституции Азербайджана, закона о вероисповеданиях и других законодательных актов республики, ГКРРО было вменено в обязанность заниматься регулированием ситуации в религиозной сфере: контролировать, регистрировать (ранее этим занималось Министерство юстиции) и принимать решения о запрете на деятельность религиозных общин, организаций и прочее (82). Руководителем нового государственного ведомства был назначен 54-летний профессор Рафик Алиев. Это назначение стало одним из очень немногих в период Г.Алиева, которое было встречено в обществе с удовлетворением. Р.Алиев известен как блестящий ученый-исламовед, автор многих публикаций по исламу. Долгое время он работал в Институте востоковедения Национальной Академии наук Азербайджана, потом возглавлял Центр исламских исследований на Кавказе. В 1990 он создал и возглавил центр исламских исследований «Иршад». Иначе говоря, послужной список Р.Алиева позволял надеяться, что при наличии серьезной поддержки во властных структурах он в состоянии будет внести серьезные перемены в религиозную сферу.

Через месяц, 21 июля 2001 г., было принято «Положение» о деятельности ГКРРО, в котором излагались конкретные механизмы контроля и регистрации религиозных общин и организаций, а также отмены регистрации. Отныне именно ГКРРО становился тем государственным органом, который нес ответственность за религиозную ситуацию в стране.

Надо отдать должное Р.Алиеву: он очень рьяно взялся за дело. Начал с регистрации. К тому времени в Азербайджане 406 религиозных объединений прошло регистрацию в Министерстве юстиции. Из них 372 были исламскими, остальные 32 – представляли другие конфессии. Вместе с тем, без всякой регистрации в Азербайджане действовали около 1000 исламских и 50 христианских религиозных организаций, в подавляющем большинстве принадлежащие не к традиционным направлениям (83). Всем религиозным объединениям было официально объявлено о необходимости перерегистрации в период с 1 октября по 31 декабря 2001 года.

Год спустя, руководство ГККРО официально заявило, что свидетельства о регистрации получили 138 религиозных объединений, документы еще почти 100 ждали проверки (84). К концу 2003 г. проверка религиозного «хозяйства» была завершена, и Р.Алиев мог уже отчитаться и дать более полную картину. Согласно ГККРО, в Азербайджане функционировало около 1.300 мечетей, более 50 церквей, синагог и молитвенных домов, более 500 мест поклонений (пиры). При этом за последние 15 лет в Азербайджане построены или возвращены верующим более 1000 мечетей.

Из почти 500 религиозных общин и объединений, которые за годы независимости Азербайджана прошли регистрацию, к концу 2003 г. повторную перерегистрацию прошли 227, 26 из которых не имели исламскую направленность, в том числе 5 иудейских, 3 православных, одна католическая, одна лютеранская и 9 нетрадиционных протестантского направления (адвентисты Седьмого дня и др.). Одновременно многим общинам было отказано в праве на официальную деятельность. Только в 2003 г. таких оказалось почти

50. При этом 56 иностранным миссионерам пришлось покинуть республику. К середине 2004 г. эти цифры несколько изменились: число зарегистрированных религиозных объединений достигло 252, а документы еще 25 ждали своего часа. Из зарегистрированных религиозных объединений число неисламских сократилось до 23. Среди них: христианские, иудейские, а также представляющие нетрадиционные для Азербайджана направления – кришнаиты, бежаиты и др. Всего к 2004 г. в стране действовали более 10 мусульманских религиозных направлений: помимо традиционных (суннитские и шиитские), в республике появились ваххабиты, последователи Саида Нурси (*нурчулар*), Сулеймана и Ибрагима, есть также суфийские тарикаты, даже появился дервишский тарикат «*мевлана*» (85).

Эта часть деятельности ГKKPO была встречена в обществе достаточно спокойно и с пониманием. Проблемы у ГKKPO и лично Р.Алиева начались, когда в мае 2002 г. объявили, что начинается процесс проверки документов и деятельности религиозных учебных заведений в республике. Кроме того, Р.Алиев заявил о намерении ГKKPO заняться аттестацией мулл, которая будет проводиться совместно с ДУМК и при участии ученых-исламоведов.

Невежественные, наживающиеся на траурных церемониях муллы действительно были серьезной проблемой для населения, о которой не раз говорили в Азербайджане даже многие далекие от религии политические и общественные деятели. СМИ республики были полны сообщений о неграмотных и невежественных муллах, многие из которых занимались откровенным вымогательством. Скандальный случай произошел при строительстве в Баку в «Шахидляр Хиябани» мечети: представители турецкого религиозного вакфа, финансировавшего ее возведение, настаивали на том, чтобы ахундом этой мечети был турок. И объясняли причину такого требования тем, что азербайджанский будет просить денег, и «будут тогда в народе говорить, что турки берут деньги с родственников шехидов» (86).

Известный политик и общественный деятель Назим Иманов в ноябре 2001 г. выступил со специальным обращением в связи с религиозными проблемами в стране. Он прямо заявил, что многие религиозные деятели, грозно обвиняющие сограждан, сменивших ислам на другие вероисповедания, сами на деле толком не знают особенностей ни своей, ни чужой веры. Для освобождения общества от невежественных исламских духовных лиц, Н.Иманов предложил «провести общереспубликанскую открытую аттестацию этих людей, которая поможет определить, могут ли они заниматься сложным делом духовного руководства. При этом они должны демонстрировать и свои светские знания. А в качестве экзаменаторов могут участвовать и различные ученые» (87).

Предложение нашло широкую поддержку в обществе, продемонстрировав, насколько важной является проблема религиозного образования. Ни у кого не вызывало сомнений, что быстрый рост числа мечетей в Азербайджане не сопровождается таким же увеличением количества грамотных духовных деятелей. Основным официальным центром религиозного обучения и подготовки кадров мусульманских духовных лиц в Азербайджане на сегодня является БИУ. Основанный на базе Исламского медресе при ДУМК в 1989 г. и зарегистрированный в 1994 г., к моменту создания ГKKPO этот университет подготовил 539 выпускников (450 из них получили очное образование, при этом четверо завершили обучение с дипломом отличия). К концу 2001 г. в стенах БИУ училось 276 студентов. Правда, впоследствии 17 из них были удалены из университета, еще 59 студентов добровольно прекратили обучение. Кроме того, в филиалах БИУ в городах Сумгайыт, Загатала и Мингечевир завершили учебу 134 студента, еще 318 продолжали обучение (88).

Разумеется, это количество выпускников БИУ не соответствовало требованиям времени. Поэтому вполне естественно, что в Азербайджане проблема увеличения количества мулл и других духовных лиц решалась по-разному. С одной стороны, в республике стали открываться новые медресе, большинство из которых не прошли

регистрацию в ГККРО и не подчинялись ДУМК. Хотя отсутствие регистрации не мешало хозяевам таких учебных заведений получать согласие на строительство и деятельность медресе у местных органов исполнительной власти (89).

С другой стороны, представители азербайджанской молодежи для получения религиозного образования отправлялись в Иран, Турцию, Египет, Ливию, Сирию, Ирак, Саудовскую Аравию, Пакистан и даже Малайзию, а также в мусульманские учебные центры США и Западной Европы. Часть студентов отправляло на учебу Министерство образования, других - ДУМК и БИУ, или различные благотворительные общества, новоявленные исламские общины и даже частные лица. В результате, власти просто не имели ясного представления ни о количестве выехавших обучаться, ни о том, чем занимались и чему учились азербайджанские студенты, а также какова была их последующая судьба.

Если в первые годы независимости Азербайджана выезд на учебу в религиозные центры Востока не воспринимался негативно, то со второй половины 90-х годов отношение общества заметно изменилось. Уже в 1999 г. бывший посол Азербайджана в Иране Альяр Сафарли по возвращении на родину в интервью заявил, что более 10 тысяч азербайджанских подростков без ведома государства направились в эту страну на учебу или их туда заманили обманом путем. Его очень беспокоило, что в период учебы в Иране психология этих учащихся менялась. Они выражали враждебность в отношении своей родины, желали, чтобы Азербайджан стал частью Ирана (90). Были и другие публикации в азербайджанских СМИ, подтверждающие эти факты. Стало известно, что особенно много подростков и даже детей отправляется в Иран из южных регионов, в первую очередь из Ярдымлинского и Астаринского районов республики. Отчасти это связано с бедственным положением населения и невозможностью не только оплачивать расходы детей на школьное образование, но и просто прокормить большие семьи. А миссионеры из Ирана обещают родителям бесплатное обучение и хорошее проживание. Так, по неполным данным, несколько сот азербайджанских детей были вывезены из страны на учебу в религиозных заведениях. И о их дальнейшей судьбе можно строить только предположения. В том числе и о том, что какая-то часть таких учащихся попадает в террористические организации. Во всяком случае, есть факты, что в иранских медресе, особенно в г.Гум, азербайджанских детей «учили ненавидеть США, Израиль и любить Иран. Их учили, что Азербайджану независимость ни к чему, прививали мысли о едином исламском государстве» (91).

Не лучше обстоят дела с обучением азербайджанской молодежи в других странах Востока. Здесь также нет полной и достоверной информации ни о количестве выехавших на учебу, ни о последующей судьбе студентов. Известно, что ежегодно Министерство образования направляет на учебу в Египет 20 азербайджанцев. В ту же страну, но уже по линии ДУМК и конкретно в знаменитый Каирский университет «ал-Азхар», также посылают азербайджанских студентов. В конце 2001 г., в этом университете училось около 20 студентов из Азербайджана, еще 40 уже обучились «правильному исламу», как заявил азербайджанским журналистам высший духовный руководитель Египта и шейх «ал-Азхара» доктор Сайед Тантауи (92).

Учитывая все вышеизложенное, ГККРО начал работу по ревизии религиозного образования. Собственно, процесс проверки деятельности медресе в Азербайджане начался еще с августа 2001 г., когда было объявлено, что во многих районах страны действуют незаконные религиозные учебные заведения. К октябрю 2001 г. функционирование 8 медресе было приостановлено (93). Год спустя, в сентябре 2002 г., Р.Алиев официально объявил, что из 30 действовавших в стране медресе 22 временно закрыты. Эти медресе функционировали в селах Апшеронского полуострова, в городах Загатала, Белакан, Агдаш, Лянкяран, Шамаха и Ахсу. В интервью Р.Алиев указал, что причиной их закрытия является несоответствие азербайджанским законодательным актам. Так, обучение в них проводилось не по образовательной программе республики, в

частности отсутствовали такие предметы, как история и география Азербайджана. К тому же преподаватели не являлись гражданами нашей страны. Более того, Р.Алиев прямо заявил, что все эти медресе «создают угрозу для будущего Азербайджана».

Правда, Р.Алиев не исключил, что эти медресе могут быть зарегистрированы и, соответственно, получают возможность для возобновления своей деятельности. Но для этого они обязаны действовать в рамках требований, предъявляемых ГKKPO, а именно: руководитель и преподаватели должны быть гражданами Азербайджана, финансирование – прозрачным, а обучение осуществляться на основе образовательной программы республики. Кроме того, аттестаты выпускников этих медресе должны соответствовать аттестатам, признанным Министерством образования республики, чтобы их обладатели имели возможность поступить в любое учебное заведение страны. На сегодня в Азербайджане требованиям ГKKPO и Министерства образования соответствуют лишь 4 медресе, а также БИУ и 3 его филиала, которые зарегистрированы (94).

Одновременно с ревизией деятельности медресе, в конце октября 2002 г. Р.Алиев объявил о проверке условий религиозного обучения азербайджанских студентов за рубежом. В конце октября 2002 г. Р.Алиев даже поднял вопрос об их отзыве. По предварительным данным, 43 студента БИУ на тот период обучались в Сирии, 11 – в Египте в университете «ал-Азхар», 10 – в Турции и один в Малайзии. По другим каналам религиозное образование за рубежом получали еще более 5 тысяч азербайджанцев в возрасте 12-25 лет. Р.Алиев открыто заявил, что это очень серьезный вопрос, ибо «один человек, который подпал под влияние радикальных исламских группировок, может создать больше проблем для Азербайджана, чем 1000 верующих в нашей стране» (95).

Приостановление деятельности целого ряда медресе в Азербайджане и решение об отзыве студентов были многими духовными лицами в республике встречены с крайним раздражением. Стало очевидно, что Р.Алиев затронул очень болезненную проблему. Даже обычно осторожный шейх-ул-ислам А.Пашазаде сделал по ТВ заявление, что ГKKPO нарушает азербайджанское законодательство и права человека, а Р.Алиев «бездоказательно навешивает ярлыки на обучающихся за рубежом студентов, изображая их будущими террористами». В ответ Р.Алиев заявил, что ГKKPO осуществляет свою деятельность строго в рамках своего устава и продолжит ее в этом направлении (96). Наметился конфликт между ДУМК и ГKKPO.

К концу 2002 г. руководство ГKKPO уже располагало более точной информацией о 400 азербайджанских студентах, которые уехали за рубеж по линии различных организаций и обществ (97). В январе 2003 г. Р.Алиев в ходе поездки в Иран встретился с 200 азербайджанских студентов, обучавшимися в г.Гум. Они были отправлены в Иран 10 лет назад и только теперь впервые встретились с официальным представителем Азербайджана (98).

Резкое обострение ситуации на Ближнем Востоке вынудило руководство ГKKPO обратить еще более пристальное внимание проверке условий обучения и отзыва студентов из-за рубежа. Ситуация осложнилась после начала войны США и их союзников в Ираке. В марте 2003 г. стало известно, что знаменитый Каирский университет «ал-Азхар» выступил с призывом к «священной войне» против США и их союзников в Ираке. Пикантность ситуация заключалась в том, что, с одной стороны, Азербайджан официально объявил себя союзником США и даже послал ограниченный контингент военнослужащих в Ирак. А с другой, в начале 2003 г. в «ал-Азхар» получали образование 156 азербайджанцев, которые приехали сюда по линии ДУМК. При этом обучение 104 из них оплачивало кувейтское благотворительное общество, а остальных – министерство религиозных вакфов Египта (99).

Примечательно, что в 2003 г. уже ДУМК направил всем 46 азербайджанским студентам, что обучались в религиозных заведениях Сирии, распоряжение срочно вернуться на родину. Удивительным было то, что их отзывал ДУМК, что породило массу предположений. Самым распространенным было предположение, что отзывают из-за

военных действий в Ираке. Однако теолог Нариман Гасымоглу причину отзыва объяснил желанием ДУМК скрыть информацию о количестве граждан республики, получающих образование за рубежом по линии этой организации (100). В мае 2003 г. ГККРО получил уточненные данные, согласно которым за пределами Азербайджана религиозное образование получали более 600 азербайджанцев. Из них в Турции – около 300, в Египте – более 150, Сирии – 60. И только 12 студентов вернулись накануне из Ирака (101).

Продолжая проверку системы религиозного образования, Р.Алиев предложил начать преподавание в школах республики специального курса «Основы религии». Глава ГККРО также предложил внести дополнения в закон «О свободе вероисповедания», чтобы в нем нашли отражение необходимость аттестации духовных лиц и теологического образования в школах (102).

Примечательно, что предложение Р.Алиева о необходимости религиозного просвещения школьников и, в частности, преподавания в школах основ религии нашло широкую поддержку в обществе, в том числе и среди духовенства (103). Но тут у Р.Алиева возникла проблема с Министерством образования, руководство которого категорически выступило против. Свою позицию Министерство образования обосновывает ссылками на Конституцию республики, в соответствии с которой религия отделена от государства и потому преподавание религии в государственных школах невозможно (104).

Вскоре руководство ГККРО столкнулось с новыми проблемами в своей деятельности. С самого начала Р.Алиев заявил, что из 406 зарегистрированных к осени 2001 г. религиозных организаций только 40 имели необходимую регистрацию в Министерстве налогов (105). Иначе говоря, даже зарегистрировавшись в государственном органе, религиозные общины не спешили предоставлять информацию о финансовой стороне своей деятельности.

Естественно, Р.Алиев обратил также внимание на источники доходов и расходы религиозных организаций. Для начала он поднял вопрос о пожертвованиях и о том, как они используются духовными общинами. Примечательно, что закон «О свободе вероисповедания» в первоначальной редакции 1992 г. статья 18, освобождал пожертвования от налогов. После принятых в 1996 г. поправок этот пункт из ст. 18 был изъят, однако до поры до времени вопрос с налогами оставался открытым.

В ГККРО обратили внимание на то, что с конца 90-х годов во многих населенных пунктах страны, особенно в Баку резко увеличилось число так называемых «*назир гутусу*» или «ящиков для пожертвований». В январе 2002 г. Р.Алиев заявил о необходимости установления налога на пожертвования прихожан. Это вызвало крайне болезненную реакцию духовных лидеров практически всех конфессий, но особенно исламского духовенства. Руководство ДУМК сделало заявление о незаконности предложения Р.Алиева, поскольку оно вступает в противоречие со ст. 106 Налогового кодекса, согласно которому пожертвования освобождены от налогов.

Тут же Р.Алиев заявил, что речь не идет об обложении пожертвований, которые действительно освобождены от налогов. Однако в Налоговом кодексе Азербайджана указано, что пожертвования нельзя использовать для выдачи зарплаты. А религиозные деятели получают зарплату как раз из пожертвованных средств. Раз так, они должны выплачивать налоги из той части пожертвований, которые идут на их зарплату. Также должна облагаться налогом та часть пожертвований, что используется для строительства и других нужд мечетей, церквей, синагог и иных культовых объектов (106).

С юридической точки зрения, аргументация руководства ГККРО была, безусловно, не очень безупречна. Однако ему удалось добиться решения, чтобы с улиц Баку и всего Азербайджана убрали «*назир гутусу*», теперь они могли быть исключительно внутри мечетей.

На этом финансовая ревизия религиозного хозяйства со стороны ГККРО не завершилась. Теперь началась работа по паспортизации и инвентаризации мечетей и

выяснения их реальной стоимости. Выше было отмечено, что за последние 15 лет в Азербайджане были построены или возвращены верующим более 1000 мечетей. Проверка почти 150 мечетей, построенных за последние годы зарубежными исламскими фондами, сразу вызвала многочисленные вопросы. Так, выяснилось, что наибольшую активность проявили две организации: кувейтское общество «*Возрождение исламского наследия*» (ВИН) и турецкий «*Молодежный благотворительный фонд*» (МБФ). На деньги кувейтского общества с 1994 по 2001 годы были построены 62 мечети, причем в основном в центральной (39 мечетей, в том числе в Гейчайском районе – 9, Исмаиллинском - 7 и Агдашском – 8) и северной (17 мечетей, в том числе 9 мечетей в Хачмазском и 4 - в Гусарском районах) зонах страны. Активны они были и в столице, где построили 4 мечети, в том числе и ставшую скоро популярной мечеть «Абу Бакра» (107). Пикантность ситуации заключалась не в том, что все эти 62 мечети были суннитскими, а в том, что имели самое непосредственное отношение к ваххабитам, о чем откровенно поведал в СМИ член ГККРО Самед Байрамзаде (108).

Турецкий фонд за тот же период осуществил строительство 18 мечетей в Азербайджане, в основном в северо-западной зоне (Шакинский, Загатальский, Габалинский, Огузский районы) страны. Все они также были суннитскими, но не в этом дело. Проблема в том, что в ходе сооружения мечетей использовали наличные средства, а финансовая и техническая документация отсутствовали. Никаких договоров, даже временных, не заключалось, как не осуществлялся акт приема по окончании строительства со стороны государственных структур или ДУМК. Только давалась краткая информация, что на сооружение любой, даже небольшой мечети, потрачено 200-400 тысяч долларов, хотя реальная стоимость была, как минимум, в 5-6 раз меньше. В результате, по полученной в ГККРО информации, а также из публикаций в СМИ выяснилось, что на строительство только вышеуказанных 62 мечетей кувейтский ВИН выделил 19 миллионов долларов США. Немалые средства официально вложил в сооружение мечетей и турецкий фонд МБФ, а также некоторые другие исламские фонды. Во всяком случае, официально на постройку мечети «Ляки» в Агдашском районе потрачено 425 тысяч долларов, на мечеть «Шехидляр» (построена в 1993-1996 годах турецким вакфом «Гинташ») – 404 тысячи долларов, на мечеть в поселке Гарачухур на окраине Баку – 365 тысяч долларов. А небольшая мечеть в г.Евлах обошлась в 244 тысячи долларов (109). Безусловно, масштабы затрат очень впечатляли и вызвали обоснованные подозрения. Речь могла идти о заурядной коррупции. Но не исключено, что, действительно, такую сумму официально выделяли на строительство той или иной мечети. Однако, на деле тратилось намного меньше, а остальные доллары шли на иные цели, в том числе пропагандистские. Но юридически все это не оформлялось.

Примечательно, что в этом вопросе позиции ГККРО и ДУМК серьезно разошлись. Так, первый заместитель главы ДУМК хаджи Салман Мусаев заявил, что «к строительству 62 мечетей, финансирувавшихся ВИН, ДУМК отношения не имеет», и тем более не в курсе о расходах на их сооружение. Это тут же вызвало опровержение Р.Алиева, указавшего, что, «как правило, ДУМК дает согласие и разрешение на строительство. В том числе, судя по всему, и на эти 62 мечети» (110).

Еще в одном вопросе возникли серьезные разногласия между ГККРО и ДУМК. До 2001 г. традиционно организация хаджа (паломничества) мусульман Азербайджана являлась абсолютной монополией ДУМК. Как известно, Саудовская Аравия выделяет для каждой страны, где проживают мусульмане, квоту. Последняя зависит от числа верующих и определяется из расчета: примерно одна тысяча на 1 миллион мусульман. Естественно, в период СССР очень небольшое число азербайджанских мусульман могли посещать святые места. В определенный период советские власти и вовсе запрещали хадж.

После обретения независимости ситуация, разумеется, изменилась и численность паломников все время возрастала, как увеличивалась и квота Саудовской Аравии для Азербайджана. Естественно, ДУМК долгое время обладал монопольным правом на

получение квоты для страны и организацию хаджа. Этот вопрос имел и коммерческую сторону, ибо поездка в далекую для азербайджанских паломников Саудовскую Аравию обходилась не дешево. Расценки же ДУМК за хадж вообще многих не устраивали. В результате, Азербайджан оказался одной из немногих, если не единственной мусульманской страной, где квота, отведенная Саудовской Аравией на хадж, часто остается невостребованной. Нередко были случаи перепродажи части азербайджанской квоты мусульманам России – Дагестана и Чечни. В 1998 г. король Саудовской Аравии взял на себя расходы 200 азербайджанских паломников. Однако среди них оказались не только далекие от ислама, но и ярые атеисты, продолжившие атеистическую пропаганду и после ... хаджа (111).

В начале 2001 г. разразился скандал: около 400 азербайджанских паломников направились в Мекку, минуя ДУМК. Причина такого шага была ими объяснена: расходы паломника, совершающего хадж самостоятельно, составляют, максимум, около 700 долларов США, тогда как в ДУМК запросили около 1.300 долларов с каждого. В ответ шейх-ул-ислам сделал все от него зависящее, чтобы «независимым» паломникам чинились всяческие препятствия в пути. Более того, он даже сделал недопустимое для мусульманина, а тем более шейх-ул-ислама, заявление о том, что все паломники, поехавшие минуя ДУМК, ... ненастоящие! И уже в марте 2001 г. возникла общественная организация – Центр защиты свободы вероисповедания и совести, руководитель которой Эльчин Гамбаров выступил с резкой критикой в адрес ДУМК (112).

Вполне закономерно, что ГККРО занялся изучением проблем, возникающих у азербайджанских паломников. Тем более, что в начале 2003 г. вновь разразился скандал: из полученной квоты в 2000 человек, по линии ДУМК паломничество совершили 800 азербайджанских граждан, 270 отправились самостоятельно, 20 совершили хадж по приглашению короля и правительства Саудовской Аравии. Еще 200 мест из азербайджанской квоты ДУМК выделил гражданам Ирана. Соответственно, остальные 700 с лишним мест из квоты 2003 г. остались невостребованными (113).

И монополию ДУМК на хадж порушили окончательно: были созданы сразу три близкие к властям частные туристические агентства, которые занялись организацией хаджа. В январе 2004 г. Азербайджану впервые была выделена квота в 2.200 человек.

Попытки частных туристических агентств договориться с ДУМК провалились. Тогда они при содействии ГККРО отправились в Саудовскую Аравию и заключили там контракт с Министерством хаджа о выделении им дополнительно 695 мест для азербайджанских паломников. Организация хаджа стала больше походить на заурядную туристическую поездку, нежели на хадж. Достаточно сказать, что посольство Саудовской Аравии в Баку отказывало в выдаче виз тем, кто уже не раз совершал хадж (114). А тем временем ДУМК и конкурирующие с ним частные туристические компании «Карван-Д», «Тур Лтд» и «Президент» стали предлагать паломникам свои услуги. Расценки оказались следующими: для хаджа по линии ДУМК азербайджанский паломник должен был выложить от 1.100 долларов для поездки автобусом до 1.950 долларов - самолетом. Паломничество же по линии частных компаний обходилось на 700-1000 долларов дешевле (115). Другими словами, ДУМК на каждом паломнике зарабатывал именно эту сумму, на что не преминули обратить внимание азербайджанские СМИ. В свою очередь, ГККРО в своем журнале «Бюллетень» опубликовал реальные тарифы на поездку к святым местам и обратно: 792 доллара автобусом и 944 – самолетом (116).

В результате, в начале 2004 г. по линии ДУМК паломничество совершили 925 человек: 605 отправились автобусом, остальные 320 – авиарейсом. Через частные туристические компании хадж совершили 695 человек, то есть ровно столько, сколько было выделено этим кампаниям мест. Таким образом, всего в 2004 г. хадж совершили 1.620 азербайджанских паломника (117).

Однако на этом история под названием «бизнес-хадж-2004» не завершилась, а приняла еще более скандальный характер: выяснилось, что ДУМК оставшуюся часть квоты (1.200

мест) предложил иранским туристическим компаниям! Позже стало известно, что расходы каждого иранского паломника с учетом их пребывания в Баку составили 3.200-3.500 долларов. Поэтому воспользовались квотой лишь 342 иранских гражданина (118). Посольство Ирана в Баку забронировало столько мест в гостинице «Апшерон», что очень быстро стало известно журналистам и общественности. В ДУМК весьма своеобразно объяснили все эти безобразия: вначале они отрицали факт продажи части квоты иранским паломникам. Было даже заявлено, что, квота для Азербайджана не 2.200, а всего ... 1.000, и вся она реализована среди граждан республики (119)! Однако 18 января 2004 г. в Баку стали прибывать иранские паломники и скрывать это было уже невозможно. Тогда глава пресс-службы ДУМК заявил, что речь идет о маленькой группе членов семей работающих в Азербайджане иранцев. Но дальше начались скандалы уже с иранскими паломниками, часть из которых по вине ДУМК не могла отправиться в хадж. Тогда ДУМК предпочел вообще ничего не комментировать. Зато последовало резкое заявление Р.Алиева в адрес руководства ДУМК в связи с продажей части квоты Азербайджана Ирану и попыткой сокрытия этого. Впервые глава государственного органа при оценке действий официального руководства духовенства республики позволил себе такие фразы, как «непорядочность», «показатель определенной степени их нравственной деградации» и «потерю доверия общественности» (120).

Таким образом, к концу правления Г.Алиева религиозная ситуация в Азербайджане стала еще более сложной. Конфликт между ГККРО и ДУМК продемонстрировал, что ни одна из этих организаций не в состоянии взять под контроль многочисленные религиозные общины и организации в Азербайджане. Более того, конфликт между ними разрастался. Это особенно резко бросилось в глаза при проведении официальных религиозных мероприятий в 2002-2003 годах. Так, в начале октября 2002 г. правительство Азербайджана совместно с ОБСЕ провело в Баку международную конференцию о роли религии на современном этапе. На форуме выступали представители многих стран мира, даже малоизвестным местным ораторам было предоставлено слово. А вот главе мусульман Азербайджана и слова не дали, и место в президиуме для него не нашлось. Что, разумеется, стало причиной откровенного недовольства шейх-ул-ислама (121).

Противостояние между главами ДУМК и ГККРО ярко бросилось в глаза 29 июля 2003 г., когда в Баку состоялся XI съезд мусульман Кавказа. Еще до его начала в СМИ страны было немало публикаций о наличии оппозиции шейх-ул-исламу и даже упоминалось имя хаджи Сабира Гасанлы и вспоминались его резкие заявления в 1996 г. (122). В работе съезда приняли участие 340 депутатов и 138 гостей. Шейх-ул-ислам А. Пашазаде не преминул отомстить главе ГККРО за его деятельность в религиозной сфере и также не дал слова Р.Алиеву и не посадил в президиум! Съезд показал, что никакой оппозиции в ДУМК у шейх-ул-ислама нет. Более того, А.Пашазаде, объявленный на X съезде мусульман Кавказа в 1998 г. пожизненным руководителем, на XI съезде вновь был избран главой ДУМК и опять – пожизненно! То есть шейх-ул-ислам теперь уже дважды пожизненный глава ДУМК.

Реакция на скандалы и коррупцию в ДУМК, а также решения XI съезда в обществе была неоднозначной. Близкие к идеологии тюркизма теологи вообще предложили распустить ДУМК, как реакционный орган, созданный еще Российской империей и всегда служивший не интересам ислама, а властей. Другие обращали внимание на многочисленные факты нарушений на съезде. Предсказуемой была и реакция ГККРО, сразу заявившего, что «пожизненной должности – главы Управления мусульман Кавказа нет!». Звание шейх-ул-ислама пожизненное, а вот его должность избираемая, и через пять лет вновь состоятся выборы руководителя ДУМК, и нынешний глава будет обязан в них участвовать. В ответ последовало заявление руководства ДУМК о том, что такая пожизненная должность «существует, начиная с 29 июля 2003 г.» и «мы избрали Аллахшукюра Пашазаде пожизненно» (123).

Таким образом, к 2003 г. в религиозной сфере образовался дуумвират в лице ДУМК и ГККРО, откровенная конфронтация между которыми создавала дополнительные проблемы. Поэтому многие эксперты вполне обоснованно заговорили о необходимости ликвидации создавшейся ситуации. Ведь двоевластие и конфронтация имеют место на фоне все более возрастающей угрозы исламского радикализма.

ГЛАВА 7

Исламские радикальные и нетрадиционные организации

Проблема распространения и деятельности в Азербайджане радикальных исламских взглядов и организаций всегда вызывает повышенный интерес в республике и за ее пределами. Ведь речь идет во многом о весьма непредсказуемых и опасных направлениях. Примечательно, что за созданием практически всех таких структур стоят внешние силы. Иначе говоря, речь идет об экспорте в Азербайджан воинственных радикальных исламских организаций.

Исламские радикальные и нетрадиционные организации в Азербайджане стали появляться с четырех направлений, которые условно можно именовать «иранским», «турецким», «российским» и «арабским».

Иранские религиозные организации

В предыдущей главе были описаны усилия Ирана по распространению ислама в Азербайджане в начале 90-х годов XX в. и контакты с некоторыми политическими силами республики. Какие бы вопросы и сомнения не вызывали следствие и суд над лидерами ИПА, их ориентация на Иран и симпатии, не вызывают сомнений. Однако деятельность иранцев в Азербайджане по распространению радикальных исламских взглядов и организаций все же больше связана с другими лицами и структурами.

В первой половине 90-х годов наибольшую активность в Азербайджане проявила организация «Хезболлах» («Партия Аллаха»). Основатели этой религиозно-политической структуры опирались на концепцию «*веляят-и фагих*» или «*хокумат-и ислами*» («исламское правление»), разработанную аятоллой Хомейни и заключающуюся в том, что в отсутствие имама – законного руководителя уммы, лидерство возлагается на богословов, которым передоверяется правильное толкование Корана. При этом вся полнота власти должна быть сосредоточена в руках образцового богослова – фагиha. Иначе говоря, речь идет о религиозном, в данном случае исламском, правлении, то есть теократии.

В 1993 г. иранские пропагандисты концепции «веляят-и фагих» привлекли в свои ряды в Баку молодых азербайджанцев и создали местную организацию «Хезболлах». По названию распространяемых идей в азербайджанских СМИ ее именовали также «Веляят-и фагих». Руководителем бакинского отделения «Хезболлах» вплоть до 2000 г. был Тариез Рамазанов. Правда, оно не было многочисленным, речь шла скорее о группе в несколько десятков человек. Известно также, что впоследствии было создано небольшое отделение «Хезболлах» на юге, в г.Ленкорань (1).

Дальнейшие действия «Хезболлах» в Азербайджане сложно исследовать. По официальной версии МНБ Азербайджана, именно эта группа в 1996 г. вынесла смертный приговор известному азербайджанскому ученому-академику Зие Буниятову и 21 февраля 1997 г. привела его в исполнение. Основанием для убийства по версии МНБ известного не только в республике, но и за рубежом академика послужили обвинения хозяев «Хезболлах» в том, что Зия Буниятов, якобы, являлся агентом израильской спецслужбы «Моссад» и распространял сионизм (!) в Азербайджане (2). По обвинению в убийстве МНБ Азербайджана арестовало в марте 2000 г. пятерых активистов «Хезболлах». В начале 2001 г. состоялся судебный процесс, на котором двух из них приговорили к пожизненному, троих - к длительным срокам заключения. Руководитель организации Тариез Рамазанов и несколько членов «Хезболлах» сумели покинуть Азербайджан и были объявлены в розыск (3).

Такова официальная версия убийства академика Зии Буниятова и участия в нем членов «Хезболлах». Пока сложно сказать, насколько истинна эта версия, ибо у общества

осталось очень много вопросов. В многочисленных расследованиях журналисты и представители неправительственных организаций выдвигали предположения, что, осудив «Хезболлах», власти на деле выгородили настоящих убийц академика, наказавших Зию Буниятова за раскрытие коррупции и преступления в высших эшелонах власти, в частности в Министерстве обороны страны. К сожалению, суд также не дал ответа на многочисленные вопросы, возникшие в ходе следствия и судебного разбирательства. В любом случае, суд «Хезболлах» совпал с кампанией против Ирана.

Так или иначе, но по «Хезболлах», как ранее по ИПА, власти Азербайджана нанесли сильнейший удар, но не смертельный. Уже осенью 2001 г. стало известно, что азербайджанские спецслужбы задержали на юге республики в приграничном с Ираном г.Джалилабад шесть местных жителей. У них были найдены документы, свидетельствующие о сотрудничестве с «Хезболлах». Кроме того, выявили списки около 30 азербайджанских граждан, также связанных с этой организацией и Ираном. В ходе следствия арестованные не отрицали своей принадлежности к «Хезболлах» и прямо заявляли о непризнании существующего в республике светского строя. Они откровенно выступали за установление в стране иранской модели исламского государства (4). Скорее всего, после провала организации в Баку, было решено перенести деятельность «Хезболлах» на юг страны, где религиозность населения и симпатии к Ирану очень высоки.

Особое внимание иранцев привлекли два высокогорных района на юге страны – Ярдымлинский и Лерикский, которые непосредственно примыкают к Ирану и имели плохое сообщение с главным городом региона Ленкоранью, так и с другими районами Азербайджана. Причем Ярдымлинский район очень скоро стал для иранцев чем-то вроде опорной базы для пропаганды радикальных исламских взглядов. Еще в начале октября 1999 г. в селах Арус и Телавар последователями аятоллы Хаменеи было создано религиозное общество «Имами» («Имамиты»). Однако поскольку его деятельность вызвала подозрения у местных властей, в конце марта 2001 г. члены общества перешли на нелегальную деятельность. В апреле 2001 г. 14 активистов перебравшись в Иран и в г.Халхал создали свой штаб. Примечательно, что радио г.Ардебиль тогда же начало религиозно-политические передачи «Говорят имамиты». В одной из передач один из лидеров «имамитов» 34-летний Авазага Эмануллаев, говоря о целях своей организации, указал: «Наша главная задача – создать в Ярдымлы и Лерике исламское общество. На этих территориях мы не признаем никакой власти, кроме исламской» (5).

Позже стало известно, что в селах Хамарканд, Алар и Перимбел среди школьников была создана организация «Гяндж имамилар» («Молодые имамиты»). Наряду с обществом «Имами», в ноябре 1998 г. в Ярдымлинском районе, вначале в приграничном селе Шафагли, а затем в прилегающих селах Кюракчи и Чайузю была создана религиозная структура «Зейнабиляр» («сторонники Зейнаб», т.е. последовали старшей дочери пророка Мухаммада), объединяющая верующих женщин. Возглавляла организацию гражданка Ирана. Примечательно, что в 2000 г. стала поступать информация о том, что членами этой организации стали и родственницы ряда местных должностных лиц.

Интерес Ирана к этому региону возрастал, и ныне в одном только Ярдымлинском районе неофициально функционируют 12 различных религиозных групп и организаций (6). Более того, с февраля 2000 г. власти Ирана решили расширить зону своих действий и активизироваться в Астара-Лянкяран-Масаллинской зоне. С этой целью регион не раз посещали высокопоставленные религиозные деятели Ирана, которые бывали в мечетях, принимали участие в проводимых в частных домах религиозных обрядах и призывали своих сторонников брать под контроль местные мечети и медресе. После их визитов начали функционировать «школа доктора Зохтаби» в Астаре и близкая к «Хезболлах» «школа Ансари» (7).

В январе 2001 г. поступила информация о деятельности религиозной организации «Хусейнийя» («последователи Хусейна») в селах Махмудавар и Йеддиймаг

Ярдымлинского района. Среди членов этой организации были также жители других районов региона. Так, больше 100 молодых людей Масаллинского района вступили в организацию «Хусейнийя». Причина в том, что многие из них являлись студентами учебных заведений в Баку, и «Хусейнийя» взяла на себя оплату их учебы, выдавая «стипендии аятоллы Хаменеи». В свою очередь, студенты должны были вербовать сторонников в бакинских вузах (8).

Особенностью этой организации было то, что финансирование ее деятельности осуществлялось через иранский благотворительный *Комитет «Имдад имам Хомейни»* («Помощь имама Хомейни»), штаб-квартира которого находится в Баку. Открывший свое представительство в Азербайджане в декабре 1993 г., к началу 2001 г. этот иранский комитет имел своих представителей в 19 районах и 415 селах республики. Под руководством Бахрама Кязымзаде этот комитет занимается гуманитарной деятельностью: оказывает безвозмездную помощь в Баку, Лянкярани, Гейчае, Гяндже, Нахчеване, строит дома для беженцев и вынужденных переселенцев. Однако неофициально комитет также завозит исламскую литературу, в которой основное внимание уделяется проповеди шиизма и неприятию суннизма. Примечательно, что эта религиозная литература для Азербайджана печатается в Иране, в городе Гум, на азербайджанском языке, причем кириллицей (9).

Незаконную деятельность на юге осуществляли также 14 медресе (в селах Тюркоба, Махмудавар, Мусакюча, Гызылавар и др.). В селе Борадигах Масаллинского района с 1999 г. на основе программы «Хезболлах» стала функционировать религиозная организация «Дервиш», численностью почти в 40 человек. Оказавшись в поле зрения азербайджанских властей, с начала апреля 2000 г. она ушла в подполье (10).

В Азербайджане время от времени становятся достоянием гласности сведения о деятельности и других иранских религиозных организаций. Некоторые из них имеют самое непосредственное отношение к властям Ирана. Наибольшую известность приобрела история с деятельностью иранской ассоциации «Ахли Бейт» (от араб. «Ахл ал-Байт», т.е. «люди Дома» или «семья Пророка», взято из Корана, где не раз упоминается это выражение), штаб-квартира которой находится в Тегеране. Основной ее целью является пропаганда шиитского направления ислама во всем мире и проведение соответствующих конференций и семинаров. О значении этой организации в Иране говорит тот факт, что в период с 1999 по 2002 годы во главе ее стоял бывший министр иностранных дел Ирана Али Акбар Велаяти.

В Азербайджане «Ахли Бейт» развернула свою деятельность с 1995 г. и занималась поставкой религиозной литературы, утверждающей справедливость шиитского вероучения. Кроме того, по линии этой организации ДУМК направлял на учебу в Иран студентов. Однако 5 января 2000 г. деятельность «Ахли Бейт» в Азербайджане была приостановлена, поскольку власти республики обнаружили, что иранские миссионеры пытались посеять религиозную и национальную рознь и покушались на территориальную целостность страны (11).

Иран продолжает свою активность в пропаганде ислама, особенно в южных регионах Азербайджана и среди беженцев. В то же время поступает информация об иранских проповедниках также в других районах страны. В частности, власти и общественность Кубинского района забили тревогу по поводу активности иранских пропагандистов в местных медресе (12).

Турецкое направление

Если иранские миссионеры практически с самого начала своей деятельности в Азербайджане сталкивались с противодействием и не раз становились объектами преследований со стороны властей и общественного мнения, то турецким проповедникам было намного проще и лучше. Можно сказать, что с самого начала для их деятельности

были созданы комфортные условия. Ведь для непосвященных во всякие религиозные тонкости азербайджанцев, турки в первую очередь были братьями по крови. Только этим можно объяснить порой необъяснимые события и явления. Правда, следует признать, что тактика действий турецких проповедников сводилась в основном к религиозному просвещению.

Но были и исключения. Так, первоначально в Азербайджане особенно активны были проповедники тариката накшбандийа. Это неудивительно, поскольку в советское время, в 20-30-е годы, в ряде районов республики (в основном на северо-западе и в Нахчеванском регионе) тарикат имел своих последователей. Естественно, что сразу после объявления независимости тарикат при содействии турок возобновил свою деятельность в Азербайджане. Однако вскоре тарикат ждали неприятности. Дело в том, что турецкий дипломат Фарман Дамиргол был одним из активистов тариката. Но он принял участие в бурных политических событиях 1995 г. в Азербайджане, был обвинен в участии в попытке государственного переворота и выслан из страны. После этого тарикат накшбандийа был изгнан с большей части территории Азербайджана, но нашел пристанище в Казахском районе (13) и Нахчеванской АР (НАР). Как показывают наши полевые исследования в 2002-2004 годах в этом регионе, сторонники накшбандийа ведут свою деятельность в НАР в подпольных условиях, руководитель тариката шейх Мехман Захид Готкун лишь эпизодически приезжает в НАР из Турции.

Наряду с накшбандийа, в первой половине 90-х годов в Азербайджане из Турции появились сторонники таких тарикатов, как «сулейманийа» и «мевлана». Основным каналом распространения их учений были преимущественно общества турецких студентов в Баку. К сожалению, далеко не обо всех из них можно получить информацию. Лишь раз правоохранительные органы Азербайджана всерьез заинтересовались такими студенческими организациями. В частности, 14 турецких студентов учредили в 1993 г. так называемое «Объединение студентов-мусульман, обучающихся в Азербайджане» (ОСМОА). Формальные его цели были достаточно безобидными: помогать студентам, обучающимся в Азербайджане, а также расширять «мировоззрение студентов в духовном и нравственном плане». Главной же целью стало стремление «собрать всех студентов-мусульман вокруг себя». Удивительным в деятельности этой организации было то, что, зарегистрировавшись в Министерстве юстиции, в своих программных документах они отмечали необходимость соблюдения тайны.

Впоследствии, после завершения учебы, они покинули Азербайджан и в 1997 г. Министерство юстиции автоматически приостановило деятельность этой организации. Однако на деле страну покинули только основатели и активисты ОСМОА. Сама же организация продолжала функционировать, хотя в соответствии с законом «О свободе вероисповедания» иностранным гражданам, в том числе и студентам, запрещается вести религиозную пропаганду. Тем не менее, стало известно, что деятельность ОСМОА в Баку связана с мечетью «Хаджи Султанали». В то же время его члены действуют не только в столице, но и в районах республики. Во всяком случае, известно об их активности в 2003 г. на юге страны, в Лянкяранском районе. В частности, сообщалось о пропагандистской работе в мечети села Веравул. Особенное беспокойство властей вызвало то обстоятельство, что сторонники ОСМОА в этом и прилегающих селах района ведут среди местного шиитского населения пропаганду суннитского направления. При этом, чтобы не вызывать раздражения у жителей, к работе привлекают азербайджанцев. Получив эту информацию, ГККРО решило вплотную заняться деятельностью ОСМОА, но о результатах проверки пока не сообщалось (14).

Однако наибольшую известность среди действующих в Азербайджане турецких организаций приобрели последователи исламского духовного лица и ученого муллы Саида Нурси (1873-1960) или сокращенно по-тюркски «нурчулар». Свое название эта суннитского толка организация получила от турецкого села Нурси (близ г.Битлис), где родился основатель движения. Но впоследствии мулла Саид связывал название своей

идеологии со словом «нур», т.е. «свет». Соответственно, «нурчулар» (по-русски – «нурсисты») переводилось как «сторонники светлого пути». История организации начинается с 1945 г., когда, собственно говоря, Саид Нурси провозгласил в Турции концепцию, которая включает 4 принципа:

1. Ислам должен быть объявлен государственной религией Турции, а Коран стать основой для Конституции;
2. Светское правительство должно иметь лишь функции исполнительские и защитные;
3. Контролировать правительство при этом должен специальный Совет духовных лиц;
4. Страна должна реально стать частью мусульманского мира и резко ограничить всякие контакты с христианским миром.

Иначе говоря, сторонники этого движения выступали за создание исламского государства, ибо считали, что светская власть «не от Аллаха». Поэтому они открыто именовали светское правительство Турции «хунтой» и крайне негативно относились к Кемалю Ататюрку (15).

Однако реальную силу нурсисты приобрели, когда в 1969 г. во главе движения встал миллиардер Мухаммад Фатуллах Гюлен. По оценкам турецких экспертов, Гюлен и община нурсисты сегодня располагают капиталом в 50 млрд. долларов. К концу 80-х годов в сеть нурсистов входили 88 вакфов, 200 частных лицеев (школ), более 500 компаний и фирм. Они выпускают 14 журналов, выходящую огромным тиражом газету «Заман» («Время»), вещают на весь мир по частному каналу «Саманйолу» или сокращенно СТВ и по двум радиоканалам. После распада СССР наступил звездный час нурсистов, которые за короткое время смогли укрепиться практически во всех мусульманских республиках (Азербайджан, Казахстан, Кыргызстан, Туркменистан, Узбекистан, Таджикистан), а также в тюркоязычных регионах России.

Пик популярности и влияния нурсисты и лично Мухаммада Фатуллаха Гюлена пришелся на первую половину 90-х годов, когда президентом Турции был Сулейман Демирель (16). Пользуясь его поддержкой, Гюлен стал спокойно распространять свои взгляды не только в Турции, но с 1992 г. и в других странах мира, в первую очередь в республиках СНГ. По данным сторонников этого направления, на сегодня в 54 странах мира они имеют разветвленную сеть, которая включает 293 принадлежащие им фирмы и предприятия, 6 университетов, почти 250 лицеев, в которых обучается до 40 тысяч студентов (17).

Ситуация изменилась, когда в 2000 г. президентом Турции стал Ахмед Сезер, который развернул борьбу против антикемалистов и организаций, представляющих угрозу государственной и территориальной целостности страны. Поскольку Гюлен не раз публично выражал свою неприязнь к Ататюрку и выступал за создание исламского государства, его движение запретили, а самого Гюлена в начале 2001 г. объявили в розыск.

Однако в Азербайджане ситуация развивалась иначе. Еще в конце 1991 г. представитель Гюлена Мехмет Али Шангуль прибыл в Азербайджан для ознакомления с ситуацией. А в 1992 г., после прихода к власти НФА, в страну приехал сам Гюлен. Он встретился с Эльчибеем и получил разрешение на выпуск газеты «Заман», открытие частного канала «Саманйолу» (СТВ) и учреждение ряда предприятий и фирм (18).

Смена власти в Азербайджане не изменила положение нурсистов в Азербайджане. Наоборот, именно во времена Гейдара Алиева они окончательно укрепились в стране. По данным турецких СМИ, в настоящее время в Азербайджане нурсисты действуют в нескольких направлениях. С одной стороны, они имеют сеть коммерческих фирм, которые направляют свою прибыль на дальнейшую пропаганду идей нурчистов. К таким фирмам относятся компании по продаже мебели «Истигбал», часов «Романсон» и сладостей «Улляр».

С другой стороны, нурсисты уделяют большое внимание распространению своих взглядов, что осуществляется при помощи книг идеолога движения и учебных заведений. В первом случае используется сеть магазинов по продаже канцелярских товаров и книг, входящих в компанию «Нил». В учебном процессе взгляды нурсистов распространяются благодаря не только программам на религиозные темы по телеканалу СТВ и радио «Бурдж-ФМ», но и через компании «Чаг Ойратим» и «Феза». Первая является учредителем 11 учебных заведений в Азербайджане, а вторая – трех. В этот список входят университет «Кавказ», средняя школа «Кавказ» и частные турецкие лицеи в столице, а также в городах Агдаш, Мингечевир, Губа, Лянкяран, Шаки, Нахчеван, Ордубад (для девушек), Шаруре и два лицея в Сумгайыте (19).

Внимание, которое нурсисты уделяют учебным заведениям, вполне объяснимо: они работают на дальнюю перспективу с молодежью. Вот почему они открывают в Азербайджане не просто общеобразовательные школы, а школы-интернаты, и обращают особое внимание на проповеди среди школьников и студентов. Как следует из материалов, полученных из республиканских СМИ, а также наших полевых исследований, нурсисты стараются объединить своих сторонников в этих лицеях в так называемые «*ишыг еви*» (тур. «дом света») или «*юрды*» (тур. «очаг», «жилище»). Они представляют из себя большие квартиры, состоящие, по меньшей мере, из 10 комнат, где проживают не менее 15 школьников и 3-4 «*агабея*» (тур. «старший брат»). В этих «юрдах» проходят занятия по основам религии. Отличившихся постепенно повышают, вплоть до звания «агабей», которые занимаются привлечением в эти «юрды» других молодых ребят. При этом нурсисты не теряют связей с теми, кто однажды попал к ним. Они решают буквально все проблемы своих воспитанников – от образования до трудоустройства и жилья. После окончания учебы сторонникам учения Саида Нурси находят работу в турецких фирмах, которые в той или иной степени также связаны с этим движением. По сути, нурсисты создали настоящую казарменную систему, не случайно порой эти «юрды» или «ишыг еви» именовались также «*нур казармасы*» (тур. «казармы света») (20).

Деятельность нурсистов в Азербайджане не имеет выраженной политической окраски. Поэтому, если в Турции и России сторонники этого движения преследуются, то в Азербайджане отношение к ним общества и правительства в целом достаточно благожелательное. Время от времени они принимают участие в дискуссиях политических партий и общественных организаций республики по проблемам ислама (21). В Азербайджане они играют заметную роль и среди турецких бизнесменов. Более того, когда в январе 2003 г. глава правящей в Турции Партии справедливости и развития Реджеб Тайиб Эрдоган прибыл в Азербайджан, оказалось, что визит его был организован турецкими бизнесменами, связанными с нурсистами (22).

Движение салафитов (ваххабитов)

«Арабское» и «российское» влияние в появлении в Азербайджане радикальных исламских организаций и групп столь тесно между собой переплетены, что их можно объединить. Особенно это касается сторонников ваххабизма.

О ваххабитах и их учении в Азербайджане распространены очень противоречивые сведения и мнения. В целом получили широкое распространение взгляды, что ваххабиты – это «ультра-радикальные исламисты», а также «фундаменталисты и пособники терроризма», которые пополняют свои ряды в республике лишь благодаря щедрой финансовой поддержке арабских стран. Об уровне знаний о ваххабитах в азербайджанском обществе говорит тот факт, что термин «ваххабит» имеет крайне негативный оттенок и им часто пользуются для того, чтобы очернить оппонента. Классические примеры: заявления властей, что митинги в поселке Нардаран в 2002 г. – дело рук ваххабитов, а также обвинения близких к ДУМК религиозных деятелей, что глава ГККРО Р.Алиев является ... ваххабитом! При этом совершенно не учитывалось, что

жители того же поселка Нардаран – убежденные шииты и к ваххабитам относятся крайне негативно. Это – не важно. Важно наклеить негативный ярлык оппоненту. В современном Азербайджане таким ярлыком ныне является прозвище «ваххабит», еще более унижительные варианты – «ваххабисты», «*саккаллар*» («бородачи») и «*гарасаккаллар*» («чернобородые»).

Однако такой взгляд на самом деле является большим упрощением и не позволяет понять основные постулаты учения ваххабитов, причину их все растущей популярности в Азербайджане и перспективы развития этого учения в республике.

Начнем с того, что для многих поколений мусульман во всем мире эталоном организации исламского общества и государства был и продолжает до сих пор оставаться «опыт Медины» (622-632 годы), связанный с именем пророка Мухаммада и именуемый верующими «золотым веком ислама». Поэтому в исламе регулярно возникали интеллектуальные и политические движения за возврат к мусульманским ценностям времен пророка Мухаммада. В XX в. в западной историографии движение за возрождение ислама получило название фундаментализма, под которым разумеют возврат к первоосновам (фундаменту) религии. Хотя, как ни удивительно, сам термин впервые был применен в отношении христиан: в 1919 г. в США так называли протестантов, выступавших против преподавания учения Дарвина в учебных заведениях и модернизации религии. С того времени «фундаменталистом» стали именовать человека, преданного основным положениям своей веры и противника модернизации религии (23). Мусульманский мир, однако, предпочитал называть такого рода движения в исламе арабским термином *салафиййа* (отсюда – *салафиты* и *салафизм*), от выражения *ас-салаф ас-салих* («праведные предки») или просто *салаф* («предки»). Салафиты выступали за то, чтобы мусульмане во всех своих действиях и ритуалах, нормах и правилах следовали тому, что существовало и делалось в период пророка Мухаммада. Вот почему салафизм порой именуют «чистым исламом», подразумевая под этим стремление к очищению ислама от исторически наложившихся на него наслоений.

Важно также отметить, что такого рода фундаментализм, а точнее салафизм в исламе, – циклически повторяющееся явление. В этой связи среди мусульман еще со средних веков были популярны хадисы пророка Мухаммада о том, что в начале каждого столетия мусульманская община будет подвергаться испытанию или смуте. Потом Бог пошлет того, кто обновит «общине дело ее веры». Причем под обновлением имелось в виду восстановление жизни мусульманской уммы в прежнем состоянии, а не возникновение нового этапа. Таким образом, жизнь мусульманской общины или уммы на протяжении истории подчинена цикличности: следование истинной вере, постепенный отход от нее, кризис общины, появление «обновителя» или «восстановителя» истинной веры, возрождение уммы. Затем цикл повторяется (24).

Поэтому время от времени в исламском мире возникают подобного рода движения. Участники одного из таких движений «обновителей ислама» в 1145-1269 гг. даже создали в Испании и на большей части Северной Африки государство, в неисламском мире больше известное как «государство Альмохадов» - от арабского *ал-муваххидун* («исповедующие единобожие» или «единобожники») (25).

Очередную борьбу за обновление ислама в XVIII в. возглавил Мухаммад ибн Абд ал-Ваххаби, по имени которого участников движения называли «ваххабитами», о чем в предыдущих главах было уже кратко сказано. Здесь отметим, что с самого начала возникновения нового движения отношение к нему в исламском мире было неоднозначным. Крайний радикализм в действиях, и особенно уничтожение многих святых, уже тогда вызвали негодование у многих мусульман. Ваххабитов считали раскольниками, которые несли разлад суннитам и создали новый, пятый мазхаб. Разумеется, ваххабиты все это категорически отрицали. Однако даже основатель идеологии и движения Мухаммад Абд ал-Ваххаби вынужден был признать «отвратительную вражду» к нему лично и негативной оттенок в слове «ваххабизм» (26).

Время не оказывало воздействия на воззрения и поступки ваххабитов. В 1924-1925 гг. они разрушили многие постройки, возведенные над могилами сподвижников пророка в Мекке и Медине. Эти события еще больше оттолкнули от них многих в мусульманском мире. Нынешние идеологи ваххабизма вынуждены признавать крайне негативное отношение многих мусульман к ним (27). Дело дошло до того, что в 1946 г. официальные лица Саудовской Аравии заявили: «Говорят, мы ваххабиты, но на самом деле мы мусульмане, следующие Книге Аллаха, Сунне Его Посланника и традициям праведных предков». Иначе говоря, власти Саудовской Аравии предпочли именовать свою идеологию не ваххабизмом, а салафизмом. По этой причине некоторые исламоведы считают правильным именовать идеологию Саудовской Аравии салафитской, но никак не ваххабитской (28). Однако на самом деле это была лишь тактическая уловка: в 1997 г. верховный муфти Саудовской Аравии Абд ал-Азиз бен Баз без обвиняков поставил знак равенства между терминами «ваххабизм» и «салафизм»: «Ваххабиты - не еретики, они – те, кто идет по пути благодетельных предков» (29).

Проблема в том, что помимо негативного имиджа есть еще одна, пожалуй, главная причина, почему ваххабиты стремятся не именовать ваххабизмом ни учение Мухаммада Абд ал-Ваххаби, ни официальную доктрину Саудовской Аравии, ни идеологию движений и групп, принимающих и распространяющих эти взгляды во многих странах мира. Ведь в таком случае будут признаны обоснованными обвинения, что ваххабиты в рамках ислама являются еретиками (араб. *мубтади'а*), которые следуют особому религиозному учению, разработанному конкретным человеком (Мухаммадом Абд ал-Ваххаби) в конкретный исторический период времени (XVIII в.) и не существовавшему прежде в таком виде и с таким содержанием. А ведь именно против этого и выступают ваххабиты по отношению к другим направлениям ислама, обвиняя их в том, что они основаны не на Коране и сунне, а на воззрениях конкретных людей, основавших свои мазхабы.

К тому же следует учесть, что нынешние сторонники салафизма не привязывают себя жестко к какому-либо суннитскому мазхабу (шиизм все салафиты традиционно воспринимают как ересь в исламе), и в этом смысле салафизм является трансмазхабной идеологией, обращенной к раннему или «правильному (чистому)» исламу. Не случайно, в Каирском университете «ал-Азхар» и других салафитских учебных заведениях обучают «правильному исламу» и категорически выступают против разделения мусульман на мазхабы.

Вот почему ваххабиты предпочитают, чтобы их называли просто «мусульманами», либо «единобожниками», или салафитами, но никак не «ваххабитами». В то же время многие идеологи салафизма и возрождения «чистого ислама», не называя себя ваххабитами, принимают это определение из уст своих оппонентов (30). Таким образом, ваххабизм является частью салафитского движения за обновление ислама. Однако в современном мусульманском мире термины «салафизм» и «ваххабизм» воспринимаются как синонимы. С другой стороны, на территории бывшего СССР, и особенно в Азербайджане, термин «ваххабизм» гораздо более распространен, нежели «салафизм», и поэтому в дальнейшем в тексте будут использованы термин «ваххабиты» и «ваххабизм».

Каковы основные положения идеологии ваххабизма на современном этапе? Рассмотрим их вкратце на основе трудов идеологов ваххабизма, которые можно приобрести при их мечетях в Азербайджане, а также в недавно открытом в Баку специализированном магазине с экзотичным для мусульман республики названием «Муслим-шоп» (31).

Современные проповедники ваххабизма видят свою миссию в преодолении «раскола» среди мусульман. В этой связи они провозглашают строгое единобожие (араб. *таухид*) и необходимость бескомпромиссной борьбы с «многобожием» (араб. *ширк*) и «неверием» (араб. *куфр*). К деяниям, противоречащим исламу, современные идеологи ваххабизма относят посредничество (араб. *тавассул*), под которым понимают обращение с мольбой и молитвами к любому, кроме Аллаха. По убеждениям ваххабитов, между верующим и

Аллахом посредников быть не должно. Соответственно отрицалось почитание и возвеличивание святых и шейхов, и даже самого пророка Мухаммада, как отступление от единобожия, которое допускает поклонение только Аллаху. Поэтому ваххабиты крайне негативно воспринимают посещение и поклонение гробницам известных святых и шейхов, возведение сооружений и надгробий над их могилами, чтение Корана на кладбищах, использование амулетов и талисманов и жертвоприношения кому-либо, кроме Аллаха.

Особенностью взглядов ваххабитов является то, что они абсолютизируют все это, но особенно понятие «неверие». С одной стороны, «неверными» для современных ваххабитов являются иудеи и христиане. С другой - неверными объявляются мусульмане, совершившие хоть малейшее отступление от единобожия. В этом случае жизнь и имущество мусульманина перестают быть неприкосновенными, то есть он может быть убит, а его имущество изъято. И не спасет такого мусульманина то, что он не отрекается от символа мусульманской веры (шахада) «Нет бога, кроме Аллаха и Мухаммад – посланник божий».

Ваххабиты крайне враждебно относятся также ко всем новшествам (араб. *бид'а*) и призывают строго придерживаться всех установлений Корана и сунны, касающихся ритуально-обрядовой сферы, поведения и внешнего вида мусульманина (нестриженные бороды и укороченные штаны у мужчин, обязательное ношение платка или хиджаба женщинами). Ваххабиты крайне враждебно относятся к суфиям и ко всем тарикатам, как к созданным людьми религиозным структурам и организациям. Кроме того, новшеством, с их точки зрения, является празднование дня рождения пророка Мухаммада (день мовлуда), а также обращение за благословением (араб. *баракат*) к кому-либо, кроме Аллаха.

Отличительной чертой доктрины ваххабизма является требование подтверждать свое единобожие «ненавистью и враждой» по отношению к «неверным» и «многобожникам». Как указывает один из современных идеологов ваххабизма Мухаммад ибн Джамил Зину, «каждый истинный мусульманин должен в обязательном порядке» проявлять ко всем ним «вражду и испытывать ненависть». Более того, «дружелюбие по отношению к неверным и оказание им помощи не разрешены» (32). И в этой связи особую роль в идеологии ваххабизма играет необходимость вооруженной борьбы или джихада «с позиций ислама». При этом, в трактовке ваххабитов, джихад – есть только вооруженная борьба, и в их текстах, к примеру, практически нет подробных положений о «джихаде против души», то есть о нравственном совершенствовании мусульманина. Для них джихад – это только вооруженная борьба против всех «неверных», являющаяся обязательной для каждого мусульманина. Таковы вкратце воззрения ваххабитов в их собственном изложении (33).

В исламском мире есть, однако, и более радикальные идеологии, и вряд ли ваххабизм приобрел бы такую популярность, если бы так и остался в пределах Аравийского полуострова. Ведь сегодня в Саудовской Аравии, Кувейте, Катаре, Бахрейне и ОАЭ суннитский ислам окрашен в ваххабитские тона, однако это не вызывает особого беспокойства в мире. Сочетая меры привлечения сторонников умеренного ваххабизма к управлению государством и репрессии против радикалов, местным властям удалось поставить ваххабизм под контроль. Однако с начала 70-х годов, но особенно после вторжения советских войск в Афганистан, ваххабизм целенаправленно стал распространяться за пределами Аравийского полуострова, и это коренным образом повлияло на изменение отношения к движению ваххабитов.

После распада СССР ваххабизм появился и в бывших советских республиках. При этом время появления и причины роста популярности ваххабитов в той или иной стране были различными. Наиболее сильными оказались позиции ваххабитов в России, в первую очередь в республиках Северного Кавказа, где первые ваххабитские проповедники появились еще в 70-е годы. Причем это были местные жители, а не миссионеры из-за рубежа (34). Однако укрепление позиций ваххабизма в этом регионе России началось с

конца 80-х годов. Основными районами, где ваххабизм получил наибольшую популярность, были Дагестан и Чечня.

Здесь следует указать, что распространение в этом регионе ваххабизма нельзя объяснять лишь внешними факторами, то есть финансовой помощью международных исламских организаций, идеологической обработкой проповедниками этих организаций паломников во время хаджа и студентов, обучающихся в зарубежных мусульманских учебных заведениях, распространением большими тиражами соответствующей литературы. Все эти факторы, конечно, способствовали росту популярности ваххабизма, однако основную роль все-таки сыграли причины внутреннего характера, которые сделали ваххабизм привлекательным в глазах части местных мусульман. В первую очередь, сыграло роль то, что значительную часть этих верующих составляли сунниты, и их религиозность была сравнительно высокой. Еще большее значение имела социально-экономическая ситуация, особенно в Дагестане. Быстрое обнищание экономически активного населения, рост протестных настроений в связи с колоссальными размерами коррупции, паралич органов исполнительной власти и разгул преступности стали основными причинами распространения ваххабизма на Северном Кавказе. Ведь ваххабизм достаточно универсальная идеология, стоящая над остальными мазхабами и призывающая, по крайней мере на словах, к единству мусульман. Особенностью ваххабизма было то, что он становился привлекательным не только для обедневших слоев населения, но и для интеллектуальной элиты. Привлекала также простота, рационализм и доступность ваххабитской доктрины, а также здоровый образ жизни членов ваххабитских общин, дух братства (среди ваххабитов было принято обращение «брат») (35).

В Азербайджане ваххабитские взгляды стали пропагандироваться с начала 90-х годов. Правда, в отличие от российских республик Северного Кавказа, ситуация для распространения ваххабизма в Азербайджане в тот период была иной. Во-первых, значительную часть населения (не менее 65%) республики составляют шииты, и уже по этой причине ваххабитам было намного сложнее с пропагандой своих взглядов в Азербайджане. Именно потому к идеям ваххабитов тогда оказались более восприимчивы сунниты, в первую очередь проживающие на севере республики, вдоль границы с Россией. Это главным образом лезгины, а также аварцы, цахуры и другие национальные меньшинства, имевшие тесные связи со своими соотечественниками в Дагестане. Что же касается азербайджанцев, то в начале 90-х годов идеи тюркизма были для них намного привлекательнее. Несостоятельными оказались надежды ваххабитов и на исламскую солидарность в связи с Карабахским конфликтом. В Азербайджан летом 1992 г. прибыла небольшая группа в 40 чеченцев во главе с Шамилем Басаевым. Провоевав несколько месяцев в Карабахе, они вскоре покинули страну, разочарованные откровенно слабой религиозностью азербайджанцев (36).

Таким образом, в начале 90-х годов в Азербайджане появились первые ваххабиты, но они были очень малочисленными, свои проповеди вели в северных, приграничных с Россией, районах республики, где проживало немало представителей народов дагестанской группы языков. Тот факт, что в этот первый период распространения ваххабизма в Азербайджане доминирующую роль сыграли лезгины, было не случайным. С одной стороны, лезгины и лезгиноязычные этносы в северных регионах страны достаточно многочисленны, особенно в Гусарском и Хачмазском районах. С другой, в Дагестане ваххабизм также получил наиболее широкое распространение среди лезгин. К примеру, в одном из центров ваххабизма в Дагестане – селе Карамахи, в местном медресе в конце 90-х годов половину студентов составляли лезгины (37). Естественно, что идеи ваххабитов в Азербайджане в первую очередь распространились среди лезгин и близких к ним этносов на севере страны.

С 1993 г. ситуация в Азербайджане для ваххабитов изменилась в лучшую сторону. Приверженное идеям тюркизма правительство НФА потеряло власть. Возглавивший республику Г.Алиев в 1993-1994 годах поощрял контакты с российской стороной.

Возможно, потому в ряде СМИ время первого появления ваххабитов в Азербайджане отнесли к 1993 году (38). Правда, по-прежнему последователей ваххабизма все еще было сравнительно мало и они предпочитали вести свою деятельность в периферийных районах республики и не появляться в столице. Первоначально вся их активность сводилась к распространению ваххабитской литературы и проникновению в медресе и мечети. Но постепенно они стали расширять географию своей деятельности и вскоре появились уже в Баку. Здесь в старой части города Лезгинскому национальному центру «Самур» власти передали мечеть XII в., известную под названием «Лезгинская». В свою очередь, лидеры центра «Самур» предоставили ее в распоряжение своих соотечественников-ваххабитов. Так в 1995 г. в Баку появилась первая ваххабитская мечеть, вокруг которой потом не раз вспыхивали дискуссии и столкновения. В 2001 г. власти даже приняли решение о закрытии мечети, что, однако так и осталось на бумаге (39).

С 1994 г. в Азербайджане, помимо ранее указанного кувейтского ВИН, свою деятельность развернули некоторые другие международные (в основном арабские) исламские организации и благотворительные фонды: «*Рабита ал-алам ал-ислами*» («Всемирная исламская лига»), «*ал-Игаса*» («Спасение»), «*Гейат ал-гаус ва-л-мусаада ли-л-муслими ал-Кауказ*» («Организация помощи и поддержки мусульман Кавказа»), «*ал-Харамейн*» («Две святыни») (40). Расширение деятельности арабских организаций во многом было обусловлено начавшейся в 1994 г. войной в Чечне, в которой роль ваххабитов резко возросла. Азербайджан стал своего рода транзитной страной для поставок оружия, а также материальной и гуманитарной помощи чеченцам. В то же время в стране появились первые чеченские беженцы, число которых к концу первой войны в Чечне в 1996 г. достигло 5 тыс. человек (41).

Так начался второй этап в распространении ваххабизма в Азербайджане, связанный с чеченскими беженцами. В подавляющем большинстве они осели в столице республики, и тогда встал вопрос о мечети. Первое время они посещали мечети, что были в районах их проживания. Но, как позже они не раз объясняли автору этих строк, «в ваших мечетях все не так, как положено по Корану». А Лезгинская мечеть была слишком мала для такого числа ваххабитов. В 1997-1998 гг., по инициативе чеченцев и ряда жителей Дагестана арабский миллионер из Кувейта Мухаммад ибн Будейа построил в Наримановском районе Баку соборную мечеть, официально известную под названием «Джума мечеть», но среди населения получившую название как мечеть «Абу Бакра». Она сразу привлекла внимание очень многих в республике как очень необычным для мечетей республики внешним видом, так и числом верующих, которые посещали ее. Официально, молельный зал мог одновременно вместить 625 верующих-мужчин, еще 360 мест предназначены на втором этаже для мусульманок. То есть всего в мечети одновременно могут совершать намаз около 1 тысячи верующих (42). Но даже этого оказалось мало для прихожан мечети «Абу Бакра». Тогда верующие расстелили ковры и стали молиться во дворе мечети. А потом и на прилегающих улицах. В помощь верующим на прилегающих к мечети улицах установили громкоговорители, чтобы было слышно выступление имама. В результате, в обычные дни мечеть посещали 2,5–3 тысяч, а на пятничный намаз приходили 6-7 тысяч верующих – небывалые для современного Азербайджана цифры (43)! Необычным было также то, что большинство служащих мечети свободно владеют русским языком, что для мусульманского духовенства Азербайджана нехарактерно. Подавляющее большинство религиозной литературы, что продавалась при мечети, также на русском языке и издана в России. Впрочем, все это легко объясняется, если учесть, что именно в эту мечеть приходили чеченцы и многие сунниты северных районов Азербайджана и жители Дагестана, что сразу было отмечено журналистами (44).

Именно эта мечеть отныне стала центром ваххабитов Азербайджана, а ее 28-летний и блестяще образованный (учился с 1991 по 1998 годы в Исламском университете г.Хартум, в Судане, и университете г.Медина, в Саудовской Аравии) имам Гамет Сулейманов сразу приобрел большую известность и популярность за необычную манеру произнесения

проповедей. Отметим, что жанр проповедей вообще в мечетях Азербайджана, особенно традиционных, не распространен. Роль большинства мечетей ограничивается отправлением религиозных обрядов, в основном траурных. В мечети «Абу Бакра» отказались от исполнения траурных церемоний, как противоречащих исламу, и нет на этот случай муллы. Зато пятничный намаз всегда завершается дополнительной проповедью, в которой имам не только разъясняет стихи из Корана, но также объясняет суть и причины нынешних социально-экономических и иных проблем в республике. Верующим импонирует абсолютная раскованность молодого имама, его блестящее знание Корана и сунны и умение вести беседы на любые острые темы.

Первое время власти не видели опасности в действиях ваххабитов. Однако со второй половины 90-х годов все чаще и чаще спецслужбы Азербайджана сталкивались с деятельностью радикальных исламских группировок. Их особенностью было то, что практически все они были связаны со странами Арабского Востока и в той или иной степени с ваххабитскими структурами. В первую очередь в поле зрения Министерства национальной безопасности (МНБ) Азербайджана попал гражданин России и житель Дагестана Асул Касумов. Объявив себя имамом всех лезгин, он открыто проповедовал создание в приграничной между Азербайджаном и Дагестаном зоне лезгинского исламского государства. В этой связи он не раз организовывал выступления и митинги лезгин по обе стороны границы. Очередная такая попытка завершилась арестом А.Касумова 21 апреля 1996 году. Вслед за этим состоялся суд в Баку, который 18 марта 1997 г. приговорил его к 13 годам лишения свободы (45).

В 1996 г. в МНБ республики поступила информация о деятельности в Азербайджане террористической организации «Джейшуллах» («Армия Аллаха»). Боевики этой структуры занимались грабежами и убийствами неугодных им идеологических противников, различных организаций и лиц, пытались посеять раздор в стране на религиозной почве. Самыми громкими их преступлениями стали убийство в 1997 г. известного в стране целителя и экстрасенса Этибара Эркина и двух его сыновей и попытка минирования здания Общества Кришны. На совести «Джейшуллаха» также нападение с целью ограбления в декабре 1998 г. на Бакинское представительство Европейского Банка Реконструкции и Развития. Руководитель «Джейшуллаха» 32-летний Мубариз Алиев позже на следствии признал, что поддерживал близкие отношения в Чечне с полевыми командирами Ибн Хаттабом и Шамилем Басаевым. В 1998 г., будучи в очередной раз в Чечне, он вступил в контакт с международной подпольной организацией «Фидаи ислам» («Жертвующие собой во имя ислама»). По инициативе и при поддержке именно этой организации М.Алиев и его боевики в июне 1999 г. пытались угнать из аэропорта Забрат (под Баку) вертолет Ми-8 компании «Азалавиа» в Чечню, чтобы в августе осуществить террористический акт против посольств США и Израиля в Баку.

В результате операции МНБ республики летом 2000 г. 13 активистов «Джейшуллаха» в Азербайджане были арестованы. Руководитель организации Мубариз Алиев приговорен к пожизненному, а остальные активисты к различным срокам заключения (46).

Но на этом деятельность террористических организаций в Азербайджане не прекратилась. Наоборот, появлялись все новые и новые факты, свидетельствующие о том, что страна в той или иной форме оказывалась втянута во многие террористические акты, имевшие место за пределами республики. Так, столица Азербайджана Баку неоднократно фигурировала в ходе расследования страшных по своим последствиям взрывов 7 августа 1998 г. американских посольств в Кении и Танзании. Выявилось, что до того руководитель ныне печально известной крайне радикальной террористической организации «ал-Ка'ида» («Основа») Усама бен Ладен в 1996-1998 гг. примерно 60 раз звонил из Афганистана в Баку. Было ясно, что в Азербайджане у него имелись сторонники.

Американским спецслужбам удалось также установить, что арестованный ими сподвижник Усамы бен Ладена Вадих ал-Хагг, в свою очередь, отправил в Баку посылку

для местных сторонников «ал-Ка'иды». За час же до теракта в столице Кении из Баку в Лондон был послан факс на арабском языке, в котором террористы взяли на себя ответственность за преступление, описав причины, толкнувшие их на этот шаг (47).

В Азербайджане действовали также ячейки таких арабских радикальных религиозно-политических организаций, как египетские «ал-Джихад» и «Гама'а ал-исламийа» («Исламский террор»), международная «Джам'ият ал-ихван ал-муслимин» («Общество «Братья-мусульмане»). В частности, задержанный в 1999 г. в Канаде египтянин Махмуд Йабаллах оказался членом «ал-Джихада» и тесно при этом связан с Усама бен Ладеном и «ал-Ка'ида». Самое интересное заключалось в том, что в Канаду Йабаллах попал из Баку. По данным канадских спецслужб, Йабаллах работал в так называемом Международном исламском фонде помощи в Пакистане, затем оказался в Йемене, откуда перебрался в Азербайджан и затем в Канаду. В обвинительном заключении указывается, что Йабаллах тесно контактировал также с Тирватом Салах Шетатом – приближенным руководителя «ал-Джихада» Аймана ал-Завахири (48).

Одна из самых влиятельных исламских террористических организаций «ал-Джихад» имеет свои ячейки во многих странах мира. Руководители организации Айман ал-Завахири и Мухаммед Атеф принимали участие в заседании консультационного совета (араб. *маджлис аш-шура*) «ал-Ка'иды» и в итоге в феврале 1998 г. «ал-Джихад» объединился во имя общей борьбы с «ал-Ка'ида», а также с рядом других исламских радикальных структур. В результате, Усама бен Ладен получил разветвленную сеть во всем мире, включая Азербайджан. Тогда, в феврале 1998 г., Усама бен Ладен и Айман ал-Завахири утвердили «Обращение» (ар. *фетва*) под названием «Всемирный исламский фронт борьбы с иудеями и крестоносцами», получивший известность как «Мировой фронт джихада». Согласно «Обращению», мусульмане должны уничтожать американцев и евреев, в том числе гражданских лиц, в любом месте, где их встретят (49).

Арестованный в 2000 г. в Лондоне и обвиняемый в совершении террористических актов против посольств США в Кении и Танзании египтянин Ибрагим Эйдаруз показал, что еще в 1995 г. он организовал и возглавлял секретную ячейку «ал-Джихада» в Баку, которой руководил вплоть до конца 1997 г. Затем его перевели в Лондон. После объединения «ал-Джихада» с «ал-Ка'ида» столица Азербайджана использовалась террористами как перевалочный пункт (50). Это выявилось в ходе судебного процесса в апреле 1999 г. в Каире над 107 экстремистами, девять из которых были приговорены к смерти, а 12 осуждены египетским судом на пожизненные принудительные работы. Одним из них был руководитель военных операций «ал-Джихада» Ахмад Салама Мабрук, который в свое время отсидел 7 лет в тюрьме за соучастие в убийстве президента Египта Анвара Садата в октябре 1981 г. Теперь на суде Мабрук заявил, что после освобождения он выехал в одну из арабских стран, потом постоянно переезжал с места на место, побывав при этом в Афганистане, Пакистане, Судане, Албании и, наконец, в Азербайджане. Здесь была, как выше сказано, создана секретная ячейка «ал-Джихада». Оказалось также, что лидер организации Айман ал-Завахири, кстати, заочно осужденный на смертную казнь в Египте, не раз по подложным документам бывал проездом в Азербайджане. Более того, еще в декабре 1996 г. Айман ал-Завахири с группой активистов своей организации отправился воевать в Дагестан через Азербайджан, но при переходе азербайджано-российской границы его арестовали. Почти полгода Айман ал-Завахири провел в Дагестане в тюрьме, пока не вмешался Усама бен Ладен и не выкупил его у дагестанских властей. Как потом оправдывались власти Дагестана, правоохранительные органы, якобы, не смогли опознать руководителя «ал-Джихада», поскольку у него был фальшивый паспорт. И по этой же причине в Египте тогда ничего не узнали об аресте террориста, которого они разыскивали долгое время.

На суде Мабрук также указал, что его организация имеет химическое и биологическое оружие, которое намерена использовать против представителей США и Израиля. По его словам, его организация разработала планы проведения 100 атак израильские и

американские цели по всему миру. Все детали были записаны на компьютерный диск. Однако, МНБ Азербайджана и американские спецслужбы в 1996-1998 гг. провели совместную операцию, в результате которой в 1998 г. в Баку были арестованы Мабрук, его брат Исам Хафиз Мабрук и Ясир ал-Сирри. В руки спецслужб попал тот самый компьютерный диск о планировавшихся 100 террористических актах. На основании этой информации ЦРУ провело серию операций против террористов во многих странах мира. В свою очередь, власти Азербайджана резко усилили охрану посольств США и Израиля в Баку (51).

В силу вполне понятных причин МНБ Азербайджана не очень афишировало свою деятельность в борьбе с радикальными исламскими группировками. Однако его сотрудничество с соответствующими структурами США после 1996 г в этой сфере было столь успешным, что руководство ЦРУ и Государственного департамента США еще до трагических событий 11 сентября 2001 г. не раз благодарило руководство республики за помощь и активную деятельность в борьбе с терроризмом (52). Позже об этом прямо заявил и глава МНБ Азербайджана Намик Аббасов. Он также привел конкретные факты борьбы Азербайджана с международным терроризмом, указав, что в тот период азербайджанские спецслужбы арестовали и выдали властям Саудовской Аравии 9 ее граждан, двоих – Судану, одного – Алжиру и 5 – Египту (53). Эта борьба против терроризма продолжалась, в сентябре 2003 г. МНБ сообщило, что за истекшие два года арестованы 23 международных террориста, переданных затем в страны Арабского Востока (54).

Однако не всегда деятельность радикальных исламских политических организаций имела непосредственную связь с арабскими государствами. Так, короткое время в Азербайджане действовали члены «Хизб-ут-тахрир ал-ислами» («Партия освобождения ислама») – суннитской политической структуры, выступающей за создание исламского государства - Халифата. Основанная также арабами, эта международная организация в 90-е годы больше стала известна из-за своей деятельности в республиках Центральной Азии (55). Именно оттуда она попыталась перенести свою активность на Кавказ, в первую очередь в Азербайджан. В августе 2000 г. приехавший в Баку гражданин Узбекистана Абдулрасул Абдулрагимов основал здесь подпольную группу «Хизб-ут-тахрир ал-ислами», в которую вошли 7 азербайджанцев. Однако она просуществовала недолго: с одной стороны, ее члены выступили с угрозами в адрес одной из христианских миссионерских организаций, и это стало известно МНБ. С другой, соответствующую информацию об этой организации и находившемся в розыске А.Абдулрагимове передали МНБ Азербайджана спецслужбы России и Узбекистана. В результате, в июле 2001 г. МНБ республики арестовало почти всех членов бакинской группы «Хизб-ут-тахрир ал-ислами», позже приговоренных к различным срокам заключения. Но руководитель группы А.Абдулрагимов сумел избежать ареста и был объявлен в очередной раз в розыск (56).

Следует подчеркнуть, что прямой связи между арестованными террористами и сторонниками ваххабизма в республике не было. К тому же арестованные не являлись гражданами Азербайджана и по национальности были в основном арабами. Исключение составляли члены «Хизб-ут-тахрир ал-ислами», но эта организация не имеет какого-либо отношения к ваххабитам. Однако деятельность международных радикальных группировок вынуждала власти Азербайджана обратить более серьезное внимание на деятельность ваххабитов в республике. Тем более, что после начала второй войны в Чечне в 1999 г. численность чеченских беженцев в стране к началу 2001 г. возросла вдвое. Многие из этих 10 тыс. чеченцев, особенно молодежь, были убежденными и радикальными сторонниками ваххабизма. Вторая чеченская война привела к осложнениям в азербайджано-российских отношениях. Не желая далее обострения отношений с Россией, власти Азербайджана в середине 2000 г. арестовали и передали российским правоохранительным органам несколько ваххабитов – чеченцев и жителей Дагестана, активно воевавших ранее в Чечне. Вслед за этим, в ноябре 2000 г., из России в адрес правоохранительных органов

Азербайджана поступила информация о связях арабского благотворительного фонда «ал-Харамейн» с чеченскими боевиками, точнее о поставках оружия через Азербайджан. И потому деятельность «ал-Харамейн», а вслед за ним и ряда других арабских фондов и гуманитарных организаций (кувейтские ВИН и «Фонд помощи больным», международные исламские «Катар» и «Беневоленс»), тогда же были на территории Азербайджана запрещены (57).

С другой стороны, ваххабитская пропаганда приносила плоды, и все больше азербайджанцев становились ваххабитами. Начиная с 2000 г., в ваххабитских мечетях, в том числе в «Абу Бакре», все больше появлялось книг и брошюр на азербайджанском языке. Но самое главное, все больше поступало информации об участии азербайджанских ваххабитов в боевых действиях против российской армии в Чечне. МНБ Азербайджана даже сообщило о гибели в ходе второй войны в Чечне 13 азербайджанцев, которые были ваххабитами и ранее посещали мечеть «Абу Бакра» в Баку (58). При этом ваххабитские структуры в Азербайджане стали подразделяться на две части – исключительно религиозные и военно-политические. Последние действовали подпольно и имели явную связь с радикальными исламскими организациями на Арабском Востоке. К этому времени практически весь Азербайджан был поделен: некий Абу Муслим возглавлял ваххабитские группировки на северо-востоке Азербайджана в Губа-Хачмаз-Гусарской зоне. В центре страны, от Гянджи и до границы с Грузией, группировки ваххабитов возглавлял Мотасим. В Нахчеване таковым являлся ал-Талиб, а в Баку и на Апшеронском полуострове руководителем считался Насирадин. Причем Насирадин в августе 1998 г. несколько раз звонил в Кению перед терактом, а также в Афганистан (59).

1 мая 2001 г., по распоряжению президента Гейдара Алиева, глава исполнительной власти Баку провел расширенное совещание с участием большинства министерств и ведомств, посвященное ситуации в религиозной сфере. Наибольший интерес вызвало выступление заместителя министра национальной безопасности страны Тофика Бабаева, который заявил: «Некоторые религиозные и миссионерские организации, контролируемые спецслужбами Ирана и ряда арабских стран, ставят своей целью захват власти в Азербайджане». Далее заместитель министра национальной безопасности страны указал, что деятельность ваххабитов в Азербайджане проходит в три этапа. На первом – распространение ваххабитской литературы, материальное поощрение потенциальных сподвижников. На втором этапе особо выделившихся привлекают для прохождения специальной подготовки. Заключительный третий этап включает в себя осуществление провокаций, террористических актов с целью парализовать действия государственных органов. По словам Тофика Бабаева, в настоящее время в Азербайджане насчитывается до 7 тыс. приверженцев этого религиозного течения. При этом центром ваххабитов в стране является мечеть «Абу Бакр». В то же время за последние годы около 300 граждан Азербайджана прошли обучение в ваххабитских центрах в Дагестане и Чечне (60).

Таким образом, власти республики открыто объявили, что деятельность ваххабитов принимает все более опасный характер для национальной безопасности страны. А поскольку не менее половины ваххабитов составляли чеченцы, то вполне закономерно, что после этого совещания правоохранительные органы Азербайджана развернули неофициальную кампанию преследования живших в стране чеченских беженцев. Некоторые из них при этом были выданы России как боевики. В результате, тогда же в мае 2001 г. Аслан Масхадов предложил чеченцам покинуть Азербайджан, как страну, опасную для их проживания. В итоге, за последующие месяцы численность чеченцев в Азербайджане сократилась почти вдвое, и к концу 2003 г. в республике их осталось около 5 тыс. человек. (61).

Одновременно власти развернули настоящую кампанию против ваххабитов-азербайджанцев. Сразу после совещания в столице группа государственных чиновников во главе с советником президента по национальной политике Идаятом Оруджевем и шейх-ул-исламом А. Пашазаде стали совершать поездки по тем регионам страны, где

имелись ваххабитские общины. В Шамахе провели региональное совещание, посвященное деятельности ваххабитов. Было отмечено, что если в столице под их контролем находятся всего две мечети (Лезгинская и «Абу Бакр»), то в провинциях они добились более впечатляющих успехов. Так, в небольшом и малонаселенном Гобустанском районе ваххабитскими считались 14 мечетей, в Ахсуинском – 20, а в Хачмазском – 28. Всего под контролем ваххабитов к лету 2001 г. было около 100 мечетей (62).

Дальнейшие действия властей были традиционными для Азербайджана: дали указания главам районов, где имелись ваххабитские общины, начать репрессивную кампанию против них. Естественно, кампания носила крайне примитивный характер: поскольку местные власти, и тем более правоохранительные органы, имели весьма смутное представление об идеологии ваххабитов и иных теологических тонкостях, они избрали путь борьбы ... с внешним обликом ваххабитов. Иначе говоря, в северных районах Азербайджана полицейские стали насильно обривать бороды всем попадавшимся под руку мужчинам. Как язвительно стали сообщать из этих районов журналисты, если эту кампанию не остановить, тогда очень скоро в провинциях «не останется бородатых мужчин». Полицейские и представители местных органов исполнительной власти были уверены в своей правоте и искренне полагали, что «только так можно искоренить ваххабизм». Запрещалось также ношение укороченных брюк (63).

В столице власти воздержались от таких примитивных действий, но развернули в СМИ мощную кампанию против имама мечети «Абу Бакр» Гамета Сулейманова. С одной стороны, один за другим проводились процессы в отношении ваххабитов, которые проходили за рубежом, в основном в Панкисском ущелье Грузии, военную подготовку в ваххабитских лагерях для последующего участия в боевых действиях в Чечне. В конце 2003 г. МНБ объявило, что в период с 2001 по 2003 годы было задержано и отдано под суд около 70 таких азербайджанцев-ваххабитов. В ходе этих процессов неоднократно звучало, что арестованные были прихожанами мечети «Абу Бакра». На этом основании суды поднимали вопрос о принятии соответствующих мер в отношении мечети и конкретно имама Гамета Сулейманова (64).

С другой стороны, официально никак не решался вопрос об утверждении новых имама и ахунда мечети «Абу Бакр», которые были избраны общиной, но так и не зарегистрированы в ДУМК, в соответствии с поправками к закону «О свободе вероисповедания» (65).

Такие действия властей имели эффект бумеранга и только усиливали интерес к ваххабитам и повышали рейтинг лично Гамета Сулейманова. Это особенно ярко проявилось, когда имам мечети «Абу Бакра» в марте 2003 г. был гостем популярного Интернет-форума газеты «Эхо» и за него проголосовало почти 84% участников. Против подали лишь 11% голосов, остальные воздержались. Для сравнения отметим, что один из наиболее популярных в Азербайджане представителей официального духовенства хаджи Сабир Хасанлы месяц спустя не получил такой поддержки от участников этого Интернет-форума: с его позицией были согласны 58% участников форума, а негативно оценили – 36% (66).

Одновременно в СМИ стали публиковать материалы, из которых следовало, что ваххабиты укрепляют свои позиции в Азербайджане, и их численность стабильно возрастает. В январе 2002 г. появилась информация о том, что наиболее сильны позиции ваххабитов на северо-западе (Загатальский, Балаканский и Гахский районы) и северо-востоке (Гусарский и Хачмазский районы) страны, а также в центре (города Баку и Гянджа, Шамахинский район). При этом в Балаканском районе насчитывается примерно 450, в Загатальском – 150, в Гусарском – 380, а в Хачмазском – до 300 ваххабитов (67). О росте популярности ваххабитов говорит тот факт, что их последователи ваххабизма появились уже зонах, где их еще недавно очень сложно было представить – в традиционно шиитских южных районах и на Апшеронском полуострове (68). По данным некоторых экспертов, численность ваххабитов в Азербайджане колеблется сегодня в пределах 25-30

тыс. человек (69). Наши полевые исследования в 2002-2004 годах позволяют говорить о том, что регулярно посещающих ваххабитские мечети и считающих себя сторонниками этого направления в исламе в Азербайджане сегодня примерно 6-7 тысяч человек. Но к ним следует также добавить около 20 тысяч человек, которые согласны со многими положениями ваххабитов, но боятся открыто демонстрировать свои взгляды. Их можно назвать потенциальными или колеблющимися ваххабитами.

ГЛАВА 8

Религиозный фактор накануне и после президентских выборов в 2003 г.

С начала 2003 г. тема здоровья 80-летнего Г.Алиева стала основной не только в Азербайджане, но и за его пределами. Время Гейдара Алиева в истории Азербайджана завершилось. Было очевидно, что выборы президента 2003 года станут переломными для страны.

В этих условиях исламский фактор стал играть все большую роль в жизни общества. Отчасти этому способствовала политика самих властей. Не умея и не желая решать социально-экономические проблемы населения, теряя контроль над ситуацией, власти республики шли по пути репрессий и силового решения проблем. После трагических событий 11 сентября 2001 г., используя сложившийся негативный имидж ислама на Западе, власти стали все чаще и чаще все более или менее значимые акции протеста населения и политических оппонентов против них связывать с активизацией происламских сил. Власти Азербайджана стали запугивать Запад исламским фактором и так оправдывали репрессии против населения. Один за другим в стране в 2002-2004 годах росло число «исламских заговоров и попыток государственных переворотов». Достаточно привести в качестве примеров фантастическую историю мнимой попытки имама мечети «Джума» в г.Гянджа совершить переворот в республике (1) или аресты правоохранительными органами и обвинение в международном терроризме (связях с «ал-Ка'ида») граждан без необходимых доказательств (2).

Но особенно ярко политика борьбы с «исламским фактором» проявилась в поселке Нардаран, что в 35 км к северу от Баку. Поселок традиционно был известен своим пиром, который регулярно посещали жители всех районов республики. С другой стороны, жители этого 8-тысячного поселка даже в советские времена отличались набожностью. Не случайно большинство лидеров ИПА из этого поселка.

Все это власти учли, когда в 2002 г. нардаранцы выступили с мирными акциями протеста, требуя разрешения тяжелых социально-экономических проблем. Полицейские же применили оружие против безоружных мирных жителей 3 июня 2002 года. В результате один человек был застрелен на месте и более 30 получили ранения различной степени тяжести. Власти поспешили события в Нардаране преподнести как результат своей борьбы «с международным исламским экстремизмом». Тем самым они надеялись найти поддержку массовым правонарушениям на Западе, особенно в США. В официальном заявлении МВД и Прокуратуры республики от 1 августа 2002 г. указывалось, что «поселок представляет собой модель полузакрытого общества, находящегося под влиянием исламских фундаменталистских кругов», а причиной столкновений 3 июня стало, якобы, стремление полиции помешать нардаранцам «отметить годовщину смерти Хомейни». Чтобы еще сильнее напугать западных дипломатов в Азербайджане, не очень разбирающихся в религиозных тонкостях, заодно власти добавили, что жители поселка выступали под лозунгами ... ваххабитов, хотя прекрасно знали, что нардаранцы были убежденными шиитами и яркими врагами ваххабизма (3).

Отчасти своего власти добились: реакция западных стран на применение силы и массовые аресты в Нардаране была очень мягкой и во многом из-за стереотипов и страха перед «ростом исламского фундаментализма». Однако внутри республики действия властей вызвали обратную реакцию: общество не поверило заявлениям властей и осудило их силовые методы против мирных жителей. Федерация правозащитных организаций

Азербайджана создала независимую Комиссию по расследованию событий в Нардаране с участием юристов, врачей, представителей общественности и жителей поселка. 17 октября 2002 г. результаты работы были обнародованы, и версия властей была полностью развенчана (4).

В то же время жители Нардарана не сдались и продолжали свою борьбу. Нардаран оставался единственным населенным пунктом Азербайджана, где не было портретов Г.Алиева и власть всесильного президента никак не проявлялась. Зато было огромное количество транспарантов с изречениями из Корана. Упорство и мужество жителей небольшого поселка в азербайджанском обществе вызывали не только уважение и симпатии, но и иное отношение к религиозности. В конце 2002 и начале 2003 годов в республиканских СМИ было много публикаций о роли ислама в политической жизни республики и о возможности исламской революции в стране. В ряде публикаций указывалось, что в современном азербайджанском обществе «пантюркистские и всякого рода подобные лозунги уже не действуют». Эти идеи за последние годы «потерпели крах», не оправдав надежд населения, а национал-демократическое «движение приобрело бесшумную поступь, теряя по пути былую популярность» (5).

В начале февраля 2003 г. состояние здоровья Г.Алиева резко ухудшилось, и в Азербайджане вновь стали актуальными дискуссии о будущем страны в свете предстоящих президентских выборов. В этих условиях шейх-ул-ислам А. Пашазаде 12 февраля сделал неожиданное заявление, что в ближайшее время Совет газы ДУМК рассмотрит вопрос о выдвижении его кандидатуры на президентских выборах (6). Конечно, шейх-ул-ислам прекрасно понимал, что его заявление, как и будущие действия ДУМК, вступали в противоречия с уставом ДУМК, а также с соответствующими положениями Конституции страны и закона «О свободе вероисповедания». Скорее всего, это заявление носило пробный характер «пробного шара» с тем, чтобы выяснить реакцию общества на его выдвижение. Реакция была достаточно негативной, и шейх-ул-ислам больше не возвращался к этой теме. Зато он активно включился летом 2003 г. в предвыборную кампанию властей. Выступая 31 мая в г.Губа, он сделал публичное заявление: «У нас есть один Бог, один пророк и один президент, и это Гейдар Алиев». Такое «признание» с религиозной точки зрения было богохульством (нельзя имя рядового человека, пусть и президента, ставить наравне с именами Аллаха и пророка), что сразу вызвало неоднозначную реакцию в обществе, в том числе у лидеров ИПА (7). Но шейх-ул-ислам на этом не остановился и месяц спустя сделал еще одно подобное заявление: «Идти против Гейдара Алиева – это значит идти против воли Аллаха!» (8).

Наиболее сильной критике за подобные заявления шейх-ул-ислам подвергся со стороны ряда исламских организаций и обществ в Азербайджане. И в первую очередь, действия шейх-ул-ислама и вообще руководства ДУМК резко осудили общество «*Ислам Иттихад*» («Исламский союз») во главе с хаджи Азером Рамизоглу и община мечети «Джума» в старой части Баку и ее имам хаджи Ильгар Ибрагимоглу. Ильгар Ибрагимоглу до этого был известен лишь в столице республики, однако после публичного протеста его карьера общественно-политического деятеля начала стремительно развиваться. Этому способствовали как сложившаяся к тому времени религиозная ситуация, так и конкретная деятельность самого хаджи.

Дело в том, что азербайджанское общество за достаточно короткий промежуток времени в 15 лет после начала Карабахского конфликта и обретения независимости прошло сложный путь духовных исканий. На начальном этапе, в конце 80-х и начале 90-х годов, последствия советского периода сказывались, и потому идеи тюркизма, как и вообще национальной идентичности, играли доминирующую роль в мировоззрении среднего азербайджанца. Ислам вызывал интерес, но только как часть истории и культуры. Это очень сильно напоминало больше любопытство, чем настоящее обращение к религии.

Однако затем произошли значительные события в жизни общества. Развал некогда могучей советской державы с его коммунистической идеологией, Карабахский конфликт и болезненное поражение, тяжелая экономическая ситуация, отсутствие демократического развития, быстрое смещение морально-нравственных акцентов и ориентиров – требовали ответа и объяснения. Изменилась и парадигма взаимоотношений азербайджанского общества с внешним миром. До середины 90-х годов основную роль для азербайджанцев играла Россия, то есть северное направление. Соответственно все проблемы, поражения и неудачи также связывались с Россией. Поэтому национальная идея (тюркизм) имела такую привлекательность, ибо была символом борьбы за независимость и сохранение своей этнической идентичности. Однако вскоре Азербайджан стал независимым, Россия постепенно, со второй половины 90-х годов, теряла свою силу и вызывала теперь опасения во многом благодаря исторической памяти и сложившимся стереотипам. Для большинства азербайджанцев было очевидным, что советский и, шире – российский, этап в жизни общества остался в прошлом.

С середины 90-х годов все более возрастающее влияние на жизнь Азербайджана начал оказывать Запад, в первую очередь США. Западное направление стало доминировать в мышлении азербайджанцев. И именно с ним они теперь ассоциировали решение имевшихся проблем. Однако к концу 90-х годов выяснилось, что смена вектора надежд не дала ожидаемых результатов. Карабахский конфликт так и не был решен, более того становилось очевидным, что упование на реализацию плана «нефть в обмен на возвращение Карабаха» оказалось иллюзией. Быстрый рост радикальных настроений в обществе наталкивался на нежелание Запада нарушить существующий статус-кво в регионе. Экономическая жизнь также не давала поводов для оптимизма, разрыв между небольшой группой разбогатевших «новых азербайджанцев» и остальной частью населения становился все глубже и глубже. Вдобавок возникли новые проблемы – безработица, проституция, массовая миграция населения за пределы страны в поисках лучшей доли.

И опять перед обществом встала проблема поиска своей идентичности, теперь духовной. Вполне закономерным было то, что люди потянулись к исламу в надежде найти свою духовную идентичность и ответы на не решаемые проблемы. Правда, это не очень касалось старшего поколения азербайджанцев, которым за 50 лет. Воспитанные на советской идеологии, они больше были заняты решением конкретных бытовых проблем. Зато среднее и, особенно, младшее поколения остро нуждались в моральных и духовных ориентирах.

Однако официальное духовенство не давало, да и не могло в силу многих объективных и субъективных факторов, дать ответы на возникшие вопросы. Воспитанные советской системой, лидеры ДУМК были просто не в состоянии приспособиться к стремительной трансформации общества. Они привыкли быть частью исполнительной власти, и не могли стать выразителями духовных чаяний общества. Играла роль также малочисленность и низкая профессиональная подготовка большей части представителей официального духовенства. Регулярно проводимый с конца 90-х годов Институтом мира и демократии мониторинг СМИ республики показывает, что подавляющее большинство публикаций о ДУМК и о шейх-ул-исламе носят негативный оттенок и связаны с многочисленными скандалами. Крайний консерватизм официального духовенства сегодня воспринимается азербайджанским обществом как своего рода «застой» в исламе. Отнюдь не случайно все чаще и чаще в СМИ появляются предложения о реформировании и обновлении системы религиозной администрации и даже появляются призывы о замене ДУМК на иную религиозную структуру, более эффективную и современную.

В противовес ДУМК в Азербайджане возникла исламская оппозиция. Она неоднородная, и во многом противоречивая, особенно в отношениях между собой. Но объединяющим ее фактором служит то, что она тонко прочувствовала потребность общества в новых формах религиозных концепций. В связи с этим задаются вопросы, в

чем сила ваххабитов, почему в Азербайджане, несмотря на репрессии властей и негативный имидж в СМИ, популярность ваххабизма и лично Гамета Сулейманова возрастает? Как ни парадоксально, но выступающие против нововведений в исламе и за возврат к традиционным религиозным устоям, в Азербайджане ваххабиты, сами того не желая и, возможно, не осознавая, пропагандируют новые формы религиозной проповеди и духовной жизни. Не только внешний вид, но особенно новые формы проповеди привлекают внимание. Дело в том, что сегодня в азербайджанском обществе большую роль играет идея о необходимости единства и преодоления имеющего место раскола. Причины поражения в войне с армянами и неэффективность в решении социально-экономических проблем объясняются тем, что азербайджанцы разъединены на северных и южных (иранские азербайджанцы), шиитов и суннитов, власть и оппозицию.

В своих проповедях ваххабиты категорически выступают против разделения мусульман на мазхабы, дают достаточно четкие и простые рецепты для улучшения жизни, подвергают резкой критике многие современные стороны быта (укоренившиеся в обществе «неисламские» обычаи тратить огромные средства на свадьбы, похороны и другие фактически антиобщественные мероприятия) и коррупцию. В Карабахском вопросе они выступают за силовое решение, и это также сегодня находит поддержку в обществе, потерявшем надежду на мирное разрешение проблемы. И чем больше власти арестовывают азербайджанцев, которые изъявляют желание воевать в Чечне, тем больше растут симпатии к ваххабитам. А главное, ваххабиты совершенно не боятся вести открытые дискуссии на острые темы. Отнюдь не случайно, ваххабитские мечети посещают в основном азербайджанцы в возрасте 20-30, максимум 40 лет. То есть наиболее активная часть общества. И, что примечательно, – далеко не все они из бедных и люмпенизированных слоев. Наоборот, среди современных ваххабитов немало образованных и преуспевающих людей. Беседы с ними показывают, что многие из них не имеют четкого представления об истинных целях ваххабитов и предлагаемых ими методах. Тем более о деятельности ваххабитов на Северном Кавказе и в странах Арабского Востока. Но необычная манера проповеди, раскованность и предлагаемые простые и логичные рецепты решения сложных проблем не могут не быть привлекательными в условиях полной духовной и политической стагнации в Азербайджане.

Популярность «оппозиционного ислама» особенно бросается в глаза при посещении мечетей, которые находятся под контролем официального духовенства. Там иной состав верующих и другие царят настроения. Самое главное, в традиционных мечетях, особенно находящихся под контролем ДУМК, молодежи не очень много, особенно образованной и обеспеченной.

Иначе говоря, с конца 90-х годов возник кризис веры и доверия общества к официальным структурам духовенства и усилилась потребность в духовных реформаторах. Определенным свидетельством такого кризиса является появление в Азербайджане большого числа людей, объявляющих себя «пророками». К концу 2003 г. их число дошло до 30, из которых 6 – женщины. Причем мы имеем дело не с психически больными или мошенниками. Они обладают определенной харизмой, к ним прислушиваются даже достаточно образованные люди (9). Иначе говоря, в обществе возник духовный вакуум, и спрос родил «пророков», причем в таком большом количестве, что, по ироничному замечанию Гамета Сулейманова, Азербайджан «может даже экспортировать таких «пророков» за границу, причем на все вкусы, всех возрастов, пола» (10). Среди этих «пророков» наибольшую известность приобрел хаджи Алескер Мусаев, который в одном из поселков Апшерона Амираджанах, был имамом общины «Ибрахимляр» («последователи Ибрахима» - пророк, библейский Авраам) при мечети «Шейх Низаммаддин Амирхадж». Вскоре после того, как он объявил себя «пророком», его арестовали за то, что женился сразу на двух малолетних девочках, и в январе 2004 г. приговорили к 1,5 годам заключения (11).

На этом фоне выделяется деятельность хаджи Ильгара Ибрагимоглу и общины мечети «Джума» в старой части Баку. С 1992 года Ильгар Ибрагимоглу стал имамом этой мечети. Под его руководством община мечети «Джума» осуществила множество благотворительных проектов. Так, с 1998 г. действует программа "Асма-ул-Хусна" ("Прекрасные имена Аллаха"), в соответствии с которой осуществляется донорская кампания безвозмездной сдачи членами общины крови для детей, больными талассемией. Программа "Родина без сирот" включает в себя кроме материального обеспечения детей, оставшихся без родительской опеки, также помощь, чтобы они в будущем заняли достойное место в обществе. Для этого община мечети организывает светские учебные программы (обучение английскому языку, математике, географии) для этих детей, а изъявивших желание обучают профессии (парикмахера, мастера по ремонту автомобилей).

Большой интерес представляет программа "Борьба против наркомании и алкоголизма", направленная на избавление людей от зависимости, их духовное исцеление. Любовь к дискуссиям привела к созданию у при общине Центра диспутов "Дом мудрости" и новой программы "Диалог цивилизаций".

Такая разносторонняя деятельность имама мечети не могла не привлечь к себе внимания и очень скоро община объединила более 3 тысяч человек. При этом значительную часть (не менее 75%) составляют молодые и образованные люди, многие из которых имеют ученую степень. В 2000 г. хаджи Ильгар Ибрагимоглу вместе с Азером Рамизоглу создали и стали руководителями правозащитной организации «*Дини этигад вя видждан азадлыгларыны мудафия меркези*» («Центр по защите свободы совести и вероисповедания», сокращенно - ДЕВАММ). Два года спустя, хаджи Ильгар Ибрагимоглу стал Генеральным секретарем Азербайджанского отделения Международной ассоциации религиозной свободы (сокращенно – ИРЛА). Начался новый период - борьба за права верующих в республике. На этом поприще наибольшую известность приобрела деятельность ДЕВАММ за право мусульманок носить головные платки или покрывала (араб. *хиджаб*) там, где им хочется, и фотографироваться в них для паспорта. Ведь у мусульманок, желающих носить хиджабы, возникали проблемы с посещением учебных заведений, где от них требовали снять платки. А сотрудники паспортных отделов МВД требовали обязательно фотографироваться с непокрытой головой. Расценив такие требования и отношение как нарушение прав человека, около 200 верующих мусульманок с 1999 г. стали обращаться с исками во все судебные инстанции. В конце концов они дошли до Верховного суда республики, но и там не нашли поддержки, после чего просили помощи у руководства ДУМК. Но и здесь их ждало разочарование. ДУМК не пожелал идти на конфронтацию с властями, и это вынудило мусульманок обратиться в 2002 г. в ДЕВАММ. Последний развернул активную деятельность по восстановлению поправленных прав верующих женщин. В 2003 г., в преддверии президентских выборов, ДЕВАММ еще более активизировал свою борьбу в этом направлении, поскольку десятки тысяч женщин не могли получить паспорта и удостоверения личности, и тем самым лишались конституционного права принять участие в выборах (12).

Такие действия не могли нравиться в первую очередь ДУМК. Ведь общество «Ислам Иттихад» полностью было независимым от него, и многие действия вызывали раздражение у представителей официального духовенства. Достаточно сказать, что община мечети «Джума» - единственная, где с прихожан не собирают пожертвования и не взимают деньги за исполнение религиозных ритуалов, особенно в связи с похоронами. Вдобавок к этому хаджи Ильгар Ибрагимоглу и его соратники по общине открыто обвиняли официальное духовенство и лично шейх-ул-ислама в коррупции, указывая, что «руководство ДУМК смотрит на религию как на средство извлечения доходов» (13).

Однако вскоре у хаджи Ильгара Ибрагимоглу начались проблемы, особенно, когда он и его соратники по общине «Ислам Иттихад» и ДЕВАММ приняли решение об активном участии в президентских выборах. Безусловно, если бы они поддержали, как и ДУМК,

кандидатуру властей, тогда бы не возникло проблем. Но они поддержали блок «Наш Азербайджан» и его кандидата, лидера оппозиционной партии «Мусават» Ису Гамбара. В своих бюллетенях и обращениях хаджи Ильгар Ибрагимовлу и его соратники призывали верующих принять активное участие в выборах и исполнить гражданский долг. Ответ властей носил традиционный для них характер: в начале августа 2003 г. Министерство юстиции обратилось с иском в суд, требуя ликвидации общества «Ислам Иттихад» за религиозную пропаганду, а именно за критику деятельности ДУМК и оказание методической помощи паломникам, отправляющимся в хадж. 28 августа 2003 г. суд, естественно, удовлетворил иск Министерства юстиции (14). Более того, 11 октября 2003 г. проправительственные телеканалы «Лидер» и «Спейс» распространили сообщение, что, якобы, в качестве основания для иска Министерства юстиции о ликвидации общества «Ислам Иттихад» указывалась связь последнего с ... террористической организацией «ал-Ка'ида» (15).

Основные события, однако, начались после президентских выборов 15 октября 2003 г.: по республике прокатилась волна арестов сторонников оппозиции и в первую очередь членов блока «Наш Азербайджан». По информации ИМД только за первые три дня после выборов было задержано и арестовано около 1.500 человек. Не обошли стороной репрессии и хаджи Ильгара Ибрагимовлу и его сторонников. Вначале проправительственные СМИ в первую очередь телеканалы развернули кампанию за необходимость ареста активистов ДЕВАММ как членов «вооруженной банды», якобы, созданной на деньги ваххабитов и хранящей оружие в мечети «Джума». Было очевидно, что власти решили повторить сценарий с общиной мечети «Джума» в Гяндже, членов которой арестовали и осудили как заговорщиков (на длительные сроки заключения) точно по таким же предлогам. Хотя ни для кого не было секретом, что гянджинская община мечети «Джума» не хотела подчиняться ДУМК, в чем и была ее главная вина. 17 октября 2003 г. полицейские ворвались в бакинскую мечеть «Джума» с целью ареста лидеров ДЕВАММ (16).

Угроза физической расправы была очевидной, и посольство Норвегии в Азербайджане предоставило хаджи Ильгару Ибрагимовлу временное убежище. Только после заверений со стороны правоохранительных органов послу Норвегии в Азербайджане Стейнару Гилу, что они не имеют претензий к хаджи Ильгару Ибрагимовлу, последний покинул посольство и даже выехал за рубеж для участия в международных конференциях. Но 1 декабря 2003 г. хаджи Ильгар Ибрагимовлу все же был арестован по обвинению в участии и организации беспорядков 15-16 октября 2003 г. (17).

Сами того не понимая, власти этим арестом только повысили рейтинг хаджи Ильгара Ибрагимовлу, создав ему ореол «мученика за идеи ислама». Его многочисленные статьи об исламе, правах человека и современных проблемах Азербайджана, что он писал в следственной камере, газеты с большим удовольствием печатали.

Действия властей в отношении хаджи Ильгара Ибрагимовлу были столь нелепы и нелогичны, что в СМИ даже публиковались статьи с предположениями, что все это на самом деле преднамеренные шаги властей. Как отмечалось в одной из таких публикаций, арест хаджи Ильгара Ибрагимовлу – это «тонкая игра по созданию «национального мученика», чтобы в противовес демократическим силам «создать в стране сильную исламскую организацию во главе с харизматическим лидером, который в нужный момент опрокинет привычную расстановку сил и станет кем-то вроде «азербайджанского Хомейни» (18). По мнению наблюдателей, изменения в привычной расстановке сил в Азербайджане после президентских выборов 2003 года были необратимы.

В течении всех 90-х годов реальные политические силы в Азербайджане были четко прозападно ориентированы. На выборах 15 октября 2003 г. борьба также развернулась между прозападными силами, которые разделялись на две части. С одной стороны - правящая элита во главе с сыном Гейдара Алиева Ильхамом Алиевым. С другой стороны - оппозиция, где лидирующую роль занимали партии «Мусават», Национальной

независимости, Демократическая партия и Народный фронт. В предвыборный период общество поверило, что на этот раз выборы пройдут демократично. В этом его уверяли все западные международные организации, послы западных стран, лидеры прозападной оппозиции. Население поверило, что на этот раз итоги выборов не будут тотально фальсифицированы, гарантом выступали многочисленные зарубежные наблюдатели. Вот почему была такая высокая активность избирателей, что очень сильно удивило многих наблюдателей.

Но на выборах произошло то же, что всегда было в Азербайджане. Однако на этот раз реакция населения на фальсификации властей и реакцию Запада оказалась крайне болезненной. Сторонники разгромленных и репрессированных прозападных партий и организаций восприняли позицию западных международных организаций (ОБСЕ, СЕ, ЕС и др.), а также ведущих стран Запада как предательство. Особенно сильное разочарование и раздражение в Азербайджане вызвала позиция администрации США. В результате в Азербайджане после президентских выборов 15 октября 2003 г. резко усилились антизападные, и, в особенности, антиамериканские настроения, о чем свидетельствуют многочисленные публикации в СМИ, в том числе в газетах, принадлежащих прозападным партиям и организациям. Газеты буквально пестрели статьями с такими характерными заголовками, как «Нефть в обмен на демократию», «Прощай, Запад!», «Близорукая политика Вашингтона». Но самой резкой была статья, опубликованная 17 октября 2003 г. в ранее радикальной прозападной газете «Ени Мусават» под шокирующим заголовком: «Если Америку устраивают такие выборы, тогда да здравствует Бен Ладен?» (19). Настолько болезненной была реакция на поддержку администрацией Дж.Буша политики фальсификаций и репрессий властей Азербайджана.

На религиозную ситуацию в Азербайджане стали оказывать свое влияние и внешние факторы, в первую очередь события в Ираке и вокруг Ирана. Гибель тысяч мирных жителей, боевые действия в святых для мусульман местах не могли не беспокоить верующих Азербайджана. Как показывают наши полевые исследования весной 2004 г., во многих районах республики, население с большой симпатией относится к восстанию в Ираке, особенно к шиитам. Продолжала действовать и иранская пропаганда. Не случайно одновременно с восстанием шиитов в Ираке частные телеканалы Ирана возобновили свои передачи на Азербайджан. Стал особо активен частный телеканал «Сахар-2», хотя еще осенью 2003 г. властям удалось в ходе переговоров с Ираном добиться прекращения вещания на Азербайджан этого и других иранских телеканалов.

Другим следствием событий в Ираке стало возникновение угрозы террористических актов в Азербайджане. Телефонные угрозы в адрес посольств Турции, Израиля и США в конце марта – начале апреля заставили принять дополнительные и весьма жесткие меры безопасности (20).

С другой стороны, наши полевые исследования показали, что весной 2004 г. резко изменилась тактика действий мусульманских миссионеров в Азербайджане. Если до того арабские и иранские фонды и иные религиозные представительства часто негласно враждовали друг с другом (21), то теперь это осталось в прошлом. Религиозные противоречия отошли на второй план, теперь иранские и арабские эмиссары явно действуют сообща, порой координируя свои действия. Примечательно, что обо всем этом глава ГККРО Р.Алиев информирован. Более того, в официальном издании ГККРО открыто указано о прямой связи между боевыми действиями американских войск и их союзников в Ираке и объединением в Азербайджане радикальных шиитских и суннитских организаций (22). В своем интервью Р.Алиев добавил, что основной целью такого сближения является стремление к скорейшей исламизации Азербайджана. Такое объединение особенно выгодно Ирану, который опасается американцев и заинтересован в том, чтобы территория Азербайджана не была использована против него. Заинтересованность есть и у арабских стран, особенно покровительствующих радикальным суннитским группировкам и течениям (23).

Трансформация взглядов руководителя ГККРО вообще примечательна. В начальный период своей деятельности в 2001-2002 гг. в многочисленных интервью он напрочь отрицал даже возможность влияния исламского фактора на политическую жизнь Азербайджана. В 2003 г. такую возможность он уже допускал, а в 2004 г. указал официально, что «угроза исламского фундаментализма у нас действительно существует и представляет собой реальную опасность». Р.Алиев даже предложил внести изменения в уголовное законодательство и ужесточить наказание за религиозный экстремизм (24)

Были и другие факторы, которые делали обоснованными такие предложения главы ГККРО. Определенное основание для этого давало в первую очередь поведение шейх-ул-ислама во время похорон Г.Алиева в декабре 2003 г. и сразу после этого. В конце декабря он выступил в мечети «Таза пир» в Баку перед духовными лицами республики и заявил, что «власть в надежных руках. Страной ныне руководят после консультаций со мной. Отныне и вы у себя в районах должны иначе себя вести и не слушать более никого. Вы – мои представители на местах, а не местных органов власти. Значит, должны слушаться только меня, а не глав исполнительной власти» (25). Вслед за тем шейх-ул-ислам стал делать заявления о ситуации на Ближнем Востоке и в регионе, которые часто шли вразрез с внешнеполитическим курсом правительства республики, на что сразу обратили внимание многие аналитики в Азербайджане (26).

С другой стороны, наметившаяся в 2003 г. конфронтация между ГККРО и ДУМК в 2004 г. развернулась с новой силой. В СМИ началась массированная кампания против Р.Алиева, которого вначале традиционно обвинили в близости и даже покровительству ваххабитам, а потом и вовсе объявили христианином. Также сообщалось о скором снятии Р.Алиева со своего поста и замене на близкого к шейх-ул-исламу декана факультета теологии Бакинского университета Васима Мамедалиева (27). Р.Алиев, конечно, все выдвинутые против него обвинения категорически опровергал (28), но его некогда активная политика, с 2004 г. пошла на спад и это не осталось незамеченным.

Другим фактором, который еще будет оказывать влияние на развитие религиозной ситуации в стране, стала борьба властей против общины мечети «Джума» и хаджи Ильгара Ибрагимоглу. Имеющие в своем арсенале только одну политику репрессий, власти традиционно продолжили ее бездумное применение. 16 января 2004 г. мэрия Баку потребовала от общества «Ислам Иттихад» в течение 15 суток освободить мечеть «Джума». А 1 марта 2004 г. суд вынес решение о немедленном выселении общины «Джума» из одноименной мечети (29). Между тем, 2 апреля 2004 г. суд над И.Ибрагимоглу завершился приговором о его условном осуждении на пять лет и освобождении прямо в зале суда (30) 22 апреля суд постановил немедленно выселить общину «Джума» из одноименной мечети (31)

Официальная версия, что члены общины мечети «Джума» подпали под принятые еще в 1996 г. поправки к закону «О свободе вероисповедания». Дело в том, что еще в 1993 г. община мечети была зарегистрирована Министерством юстиции. После поправок к упомянутому закону община должна была вновь пройти регистрацию. Но для этого ей следовало предварительно представить все документы в ДУМК и получить там соответствующее представление. Однако члены общины считают это требование закона «О свободе вероисповедания» нелегитимным, поскольку ДУМК сам является общественной организацией и с таким статусом прошел перерегистрацию в ГККРО. Поэтому в декабре 2002 г. община мечети «Джума» представила необходимые документы для регистрации, прямо в ГККРО, минуя ДУМК.

Поскольку общественное мнение было явно на стороне общины мечети «Джума», руководители ДУМК и ГККРО стали обвинять друг друга в нарушении процедуры. Шейх-ул-ислам А. Пашазаде указал что, глава ГККРО Р.Алиев при желании может зарегистрировать общину мечети «Джума» и тем самым снять все вопросы. Ведь без всякого представления ДУМК, ГККРО зарегистрировал до 100 мечетей и потому «не стоит перекладывать ответственность на наши плечи» (32). Это заявление шейх-ул-ислама

Р.Алиев расценил как клевету, поскольку ГККРО не регистрирует общины мечетей без представления ДУМК (33).

Развязка наступила летом 2004 г.: 30 июня полицейские взломали двери мечети и ворвались внутрь. Верующие были насильно изгнаны. Вслед за этим прибыли представители ДУМК и сообщили о назначении нового ахунда мечети. Но верующие отказались принять его назначенца. В последующие дни возникло двоевластие: во время намаза в мечети под контролем полиции (!) новый ахунд сидел один в мечети, а верующие собирались в другой части мечети вокруг хаджи Ильгара Ибрагимоглу. Власти тогда попытались спровоцировать столкновения, чтобы полиции имела повод для вмешательства и ареста членов общины. Но верующие не поддались на провокации. Поскольку община так и не приняла назначенного ДУМК ахунда, власти просто закрыли мечеть «в связи с ремонтом» (34).

Однако давление властей в отношении членов общины продолжилось все последующие месяцы: в общей сложности за период с 30 июня по 25 августа 2004 г. на различные сроки полицией было задержано 85 верующих.

События вокруг мечети «Джума» привели даже к международному скандалу. Действия властей осудили практически все основные международные правозащитные организации, а также посол Норвегии в Азербайджане, государственный департамент США, потребовавший возвращения мечети «Джума» ее прихожанам.

Однако руководство республики и ДУМК продолжили традиционную со времен коммунистов политику: 8 июля 2004 г. ряд представителей ДУМК во главе с хаджи Салманом Мусаевым провели пресс-конференцию, на которой обвинили посла Норвегии, Стейнара Гила в том, что он 4 июля, якобы, в нетрезвом (?!) состоянии явился в мечеть и стал оскорблять верующих. Вслед за этим с осуждением норвежского посла выступили муллы из родной для шейх-ул-исламу Лянкярани (35).

Но такая откровенная и достаточно примитивная провокация представителей официального духовенства встретила крайне негативную реакцию в обществе. Последовали даже резкие обвинения в адрес лично шейх-ул-ислама (36). Не осталась, разумеется, безответной и норвежская сторона, ведь информация о норвежском поселе была распространена по всему миру и получила широкий резонанс. 16 июля посол Стейнар Гил передал МИД Азербайджану ноту протеста своей страны, а потом провел пресс-конференцию и категорически отверг все прозвучавшие в его адрес обвинения, как совершенно несоответствующие действительности (37).

Между тем власти продолжили политику давления и 22 июля 2004 г. Верховный суд республики отклонил кассационную жалобу общества «Ислам Иттихад» и оставил в силе решения предыдущих инстанций о запрете на его официальную деятельность (38).

Таким образом, подвергнув после президентских выборов в конце 2003 г. массовым репрессиям политическую светскую прозападную оппозицию, власти в 2004 г. повели борьбу против «оппозиционного ислама», что, естественно, дало прямо противоположные результаты. Именно в дни полицейского произвола вокруг мечети «Джума» в июле 2004 г. хаджи Ильгар Ибрагимоглу был (впервые в истории постсоветских стран) выдвинут в качестве кандидата на должность специального докладчика ООН по вопросам религии и свободы совести, что само по себе было очень весомым признаком отношения к этой личности.

О росте его популярности говорят такие факты: в 2004 г. он дважды (!) – в апреле и июле – был приглашен для участия в Интернет-форуме газеты «Эхо». В апреле он получил 91% голосов участников форума, 2% были против, остальные 7% оказались нейтральными (39). Результаты Интернет-форума в июле того же года в пик действий властей и ДУМК в отношении общины мечети «Джума» превзошли все ожидания: в нем было необычайно рекордное для подобных мероприятий число участников, причем в пользу хаджи Ильгара Ибрагимоглу проголосовало 98% (!), 2% - против и никто (!) не воздержался или остался равнодушным к его деятельности (40). Такого рейтинга на этом

форуме еще никто из политических и общественных деятелей республики не устаивался.

В свою очередь ИПА почувствовали необходимость в смене лидера. 29 августа 2003 г. ИПА провела свой 4-й съезд. Как было заявлено на съезде, ИПА имеет своих сторонников в 45 районах республики, причем в рядах партии около 10 тысяч человек. Съезд вновь избрал председателем бессменного главу партии Аликрама Алиева, скорее всего чтобы поддержать его, поскольку последний находился в это время в заключении по обвинению в участии в событиях в Нардаране (41). Но год спустя создатель и бессменный руководитель ИПА А.Алиев добровольно ушел со своего поста по состоянию здоровья. Временно до нового съезда, ИПА возглавил его заместитель – генеральный секретарь партии Ровшан Ахмедлы (42). Итак, и в ИПА происходит смена поколений лидеров. Исламские организации сейчас в большинстве своем возглавляют представители среднего и младшего поколений.

ГЛАВА 9

Население Азербайджана о религии и ее роли в обществе

Для лучшего понимания религиозной ситуации в Азербайджане ИМД в период с 1 февраля по 30 мая 2003 г. провел социологическое исследование. При этом изначально было решено охватить как можно больше регионов и постараться включить наиболее широкий спектр населения. Анкета включала 35 вопросов и охватывала практически все сферы, связанные с проблемами ислама и религии вообще.

Опрос прошел в следующих регионах:

1. *Столичный* - Апшеронский полуостров, а также г.Баку. Апшеронский полуостров традиционно известен в Азербайджане как многочисленными мечетями и пирами, так и набожностью местных жителей. В то же время в столице Баку расположены многие центры религиозных организаций и политических партий, а также западные организации, в том числе нефтяные компании. Собранный материал должен был помочь определить не только роль ислама в столице и прилегающих населенных пунктах, отношение к исламу и его течениям, но и уровень взаимоотношений местного населения с представителями западного и христианского мира на современном этапе. Учитывая важность региона и его роль в политической жизни страны, здесь опрос был проведен среди 500 респондентов. Он охватил кроме Баку еще 9 населенных пунктов Апшеронского полуострова.
2. *Южный* – Лянкяранский и Астаринский районы. В этом крае, прилегающем к Ирану, очень сильны позиции шиитского ислама, особенно среди компактно проживающих здесь талышей. Опрос состоялся среди 130 респондентов в 7 населенных пунктах (города Лянкяран и Астара, 5 прилегающих сел) и должен был прояснить степень исламизации южных регионов страны, их связь с Ираном.
3. *Северо-восточный* - Гусарский и Хачмазский районы. В этом регионе республики, приграничном с Россией, компактно проживают лезгины и другие национальные меньшинства страны (евреи, курды, месхетинские турки). Здесь сильны позиции суннитского ислама. В последнее время тут развернули свою деятельность ваххабиты и многочисленные религиозные миссионеры из Турции и арабских стран. Опрос был проведен среди 80 респондентов в 6 населенных пунктах, в том числе в городах Гусар, Хачмаз и Губа.
4. *Западный регион* – города Гянджа, Газах, Агстафа и Шаки, где в постсоветский период зафиксированы многочисленные эмигранты из ряда стран мусульманского Востока. Опрос охватил 150 респондентов.
5. *Юго-западный регион* Сабирабадский и Саатлинский районы – места компактного проживания месхетинских турок и беженцев из Карабаха. Опрос прошел в 2 селах и двух лагерях беженцев и охватил 140 человек.

Таким образом, в течение четырех месяцев первой половины 2003 г. в пяти регионах республики было осуществлено социологическое исследование. Оно проведено в 31 населенном пункте (10 городов, 21 село, 2 лагерях беженцев), опрошены 1.000 респондентов. При этом учитывался этнический, религиозный и социальный состав населения – студенты, военнослужащие, беженцы, интеллигенция, представители политических партий и НПО. С другой стороны, выборка рассчитывалась в соответствии с пропорциями взрослого населения (старше 18 лет) и подразделялась на 6 возрастных групп: 18-24, 25-29, 30-39, 40-49, 50-59 и старше 60 лет. Выбор самих респондентов на местах осуществлялся по маршрутному принципу, методом «опрос лицом к лицу». При этом респонденты сами знакомились с вопросами анкеты и заполняли их. Проверка

присланных в ИМД анкет показала, что 981 (53% - мужчины и 47% - женщины) пригодны для изучения. Недействительными (ответы даны не полностью) признаны 19 анкет или около 2%.

Для получения дополнительных данных и подтверждения верности сведений, полученных в результате опроса, были проведены дополнительные глубинные интервью с респондентами в квартирах или домах. Для этого заранее определили 6 фокус групп: 4 из них были организованы в районных центрах и две - из числа жителей сел. В общей сложности осуществлено 100 интервью – по 20 в каждом из указанных регионов. Поскольку, в силу объективных причин, провести социологический опрос в Нахчеванской АР не представилось возможным, дополнительно были проведены интервью с 20 респондентами в этой автономной республике.

Итоги опроса

1. Этнический и социальный состав

Этнический и социальный состав респондентов объективно отражает современную структуру азербайджанского общества. В этническом отношении среди респондентов, естественно, преобладали азербайджанцы – 84%. Затем - лезгины (5%), талыши (4%), месхетинские турки (4%). Остальные 3% являются представителями 10 народов: курды, русские, арабы, халаджи, татары, таты, горские евреи, украинцы, греки и цахуры. Несколько больше, чем официально по переписи, зарегистрировано месхетинских турок. В ходе опроса эксперты ИМД посетили места их компактного проживания, к тому же раздали анкеты туркам – как гражданам республики, так и беженцам.

Среди тех, кто принял участие в опросе, 69% составили мужчины и 31% - женщины. При этом последних весьма мало в провинциях, особенно южных. Если рассматривать респондентов по возрасту, то окажется, что большинство из них (64%) – наиболее активная и трудоспособная часть общества в возрасте 25-49 лет. Достаточно широко представлена молодежь в возрасте 18-24 лет (16%) и людей в возрасте 50-59 лет – 12%.

Образовательный уровень респондентов очень высок: свыше половины (53%) имеют высшее образование, 42% - среднее или среднее техническое образование. Только около 5% без образования. Семейное положение таково: большинство (62%) женаты или замужем. 31% пока не состоят в браке (в основном молодежь), 3% - разведены, 4% - вдовы.

Социальное положение: значительная часть (23%) – безработные, в большинстве – беженцы и малообеспеченные слои населения в районах Азербайджана. Далее по численности идут учащиеся - студенты вузов и техникумов (18%), а также занятые в сфере образования, администрации, торговли, частного бизнеса, сельского хозяйства.

В материальном отношении респонденты оказались поделены примерно на две равные части – на тех, кто в целом доволен своим материальным положением (49%) и бедных или очень бедных (51%).

2. Религиозная идентичность

Бурные события в жизни азербайджанского общества в постсоветский период привели к серьезным изменениям в отношении населения к исламу. Подавляющее большинство тех, кто в советское время считал себя неверующим и членом Коммунистической партии, после развала СССР заметно изменили свое отношение к религии. Однако сложно было узнать, каков процент верующих и тех, кто по-прежнему остался верен атеизму. Поэтому вначале респондентам было предложено определиться со своей религиозной идентичностью, то есть как после 70 лет советского атеизма и 12 лет жизни в независимом Азербайджане граждане республики определяют себя. Оказалось, что только 3% считали

себя неверующими, а подавляющее большинство (97%) связывали себя с той или иной религией. При этом, лишь 6 чел. (0,6 %) были не-мусульманами по рождению (русские, еврей, грек и украинец) и только один из них сохранил верность атеизму

Что касается мусульман-респондентов по рождению (азербайджанцы, лезгины, талыши, месхетинские турки, курды, арабы, таты, цахуры, халаджи, татары), то таковых в опросе приняло участие 975 человек, из них 943 (97%) считали себя верующими, а 32 (3%) – неверующими. Причем, в подавляющем большинстве это азербайджанцы, живущие в столице. На Апшеронском полуострове и в южном регионе вообще не оказалось ни одного неверующего.

Естественно, было очень важно узнать, кем воспринимает себя ныне мусульманское население Азербайджана? Чтобы иметь более точное представление, учли ответы не всех мусульман, а только считающих себя верующими. Оказалось, что большинство (565 респондента или около 58%) предпочитает, чтобы их считали «мусульманами» и негативно относятся к расколу в исламе, 30 % были точны и ответили, что они шииты, а 9% - сунниты. По регионам разница, конечно, есть: в Баку 69% считали себя «просто» мусульманами, но 27% - шиитами и 4% - суннитами. На Апшеронском полуострове 47% мусульмане, столько же шииты, суннитов – 6 %. За пределами столицы и Апшеронского полуострова 62 % считают себя мусульманами, но 24% - шиитами, 14% - суннитами. При этом, в западных и северных регионах (города Гянджа, Газах, Шаки, а также Хачмазский и Гусарский районы) более 70% респондентов предпочли быть «мусульманами» и негативно отнеслись к разделению на шиитов и суннитов. А в южных регионах (Сабирабад, Саатлинский, Лянкяранский и Астаринский районы) таковых меньше – в пределах 40%. Здесь респонденты более точны в своей религиозной идентичности.

Таким образом, отчетливо видно, что в современном Азербайджане подавляющее большинство населения отказалось от коммунистического прошлого и считает себя верующими. При этом мусульманское население в большинстве не приемлет разделения на шиитов и суннитов. Поразительная деталь: в дополнительных интервью многие респонденты столицы и Апшеронского полуострова, особенно молодежь, достаточно негативно, как ни удивительно, воспринимают фигуру ... сафавидского шаха Исмаила I, который в XVI в. внес, с их точки зрения, раскол мусульман на шиитов и суннитов.

3. Роль ислама

Респонденты должны были также дать ответ на вопрос о роли ислама в политической жизни страны. Оказалось (Табл. 6), что, по мнению 21% опрошенных, ислам играет большую роль, 33% придерживаются противоположной точки зрения, 24% уверены, что не играет какой-либо роли, а остальные 23% затруднились с ответом. В региональном отношении оказалось: в столице большинство (63%) считает, что ислам играет слабую (32%) или вовсе никакую роль (31%), только 7% уверены, что он имеет большое значение. Остальные затруднились с ответом.

Такого же мнения придерживаются в Газахе и Агстафе: 15% уверены, что ислам играет большую роль, 82% с этим не согласны. В других регионах респонденты настроены более оптимистично, в целом 20-30% уверены в большой роли ислама в политической жизни.

Затем последовал уточняющий вопрос: о влиянии ислама на культуру и мораль жителей республики. Здесь другая картина: 55% респондентов уверены, что ислам влияет, а 22% с этим не согласны. Около 23% затруднились с ответом. По регионам картина в целом совпала. Лишь в городах Гянджа и Газах не уверены в большом влиянии ислама на культурную жизнь и мораль.

После этого был задан вопрос: необходимо ли в таком случае усилить позиции ислама в жизни нашего общества (Табл. 7)? Реакция респондентов была более чем убедительной: больше 60% дали положительный ответ и только 21% не согласились с такой постановкой

вопроса. Иначе говоря, больше половины убеждены в необходимости усиления роли ислама в жизни общества. Поразительно, но с этим согласна и немусульманская часть респондентов. Вне столицы больше всего этого желали на Апшеронском полуострове (72%), карабахские беженцы (68%) и в Лянкяранский зоне (64%). В других регионах более осторожны, а на севере, в Хачмазско-Гусарской зоне, вообще получен отрицательный ответ: 31% высказались за усиление роли ислама, 46% с этим не согласились.

4. Проблема религиозной толерантности

Для современного Азербайджана с его многоконфессиональным составом населения большое значение имеет уровень толерантности граждан. И потому были заданы соответствующие вопросы. Сначала респонденты должны были определить свое отношение ко всем новым течениям в исламе, что появились в Азербайджане после распада СССР (Табл.8). В целом отношение оказалось отрицательным (41%), лишь 27% оценили деятельность новых течений в исламе положительно. По регионам очень удивили жители Апшеронского полуострова, где 32% респондентов благосклонно отнеслись к мусульманским сектантам, тогда как против высказались 40%. Еще разительнее высказались карабахские беженцы: 49% положительно оценили новые течения в исламе! Против - около 30%! В Хачмазском и Лянкяранском районах, наоборот, в пользу новых течений - 21% и 17% респондентов соответственно, 44% - против. В столице респонденты оказались еще категоричнее: 13% были за дальнейшую деятельность, 51% отрицательно отнеслись к мусульманским сектантам.

Затем респондентов попросили уточнить свое отношение к ваххабизму, наиболее известному новому течению в исламе, которое получило в последние годы широкую популярность в Азербайджане (Табл. 9). Реакция была почти единодушной и достаточно резкой: 4% высказались положительно о деятельности ваххабитов в Азербайджане, 69% - отрицательно. Особенно категоричны были против ваххабизма на юге, в Лянкяранском и Астаринском районах (80%), на Апшеронском полуострове (78%), в столице (75%), а также месхетинские турки в Сабирабадском районе (77%). Исключение составили два региона: в Хачмазском в пользу ваххабитов больше всего голосов – около 18%, почти 53% - против, 23% - безразличны, остальные сомневались. На северо-западе страны, в Шаки, за ваххабитов проголосовало мало – 8%, но и против было меньше всего по республике – 38%.

Вслед за этим респонденты должны были определить свое отношение к христианству и иудаизму (Табл. 10). Они оказались в затруднении: 21% положительно оценили христианство и иудаизм, отрицательно – 33%, безразличны - 39%. По регионам картина следующая: наиболее толерантными оказались респонденты Губинского и в целом Хачмазского районов – 36% отнеслись положительно. Причем немалое их количество даже вносили в анкеты уточнение – следует отделить в вопроснике иудаизм от христианства. То же самое потом нам сказали в ходе интервью. Иначе говоря, иудаизм имел неоспоримое превосходство, к нему отношение намного лучше. Столь же толерантны оказались месхетинские турки в Сабирабадском и респонденты в Газахском районах. В столице же голоса разделились почти поровну: 30% положительно настроены, 31% - отрицательно, оставшиеся 39% не определились, либо им безразлично. Но наиболее радикально оказались настроены в Шаки: нет ни одного респондента, кто бы положительно отнесся к христианству и иудаизму. Против - 47%, для остальных 53% эти конфессии безразличны. Еще более индифферентными были в западном регионе – Гянджа-Газахском.

Тогда последовал вопрос о свободе вероисповедания и отношении к этому респондентов (Табл. 11). 56% высказались положительно, 12% - отрицательно. По регионам также проявили редкое единодушие, и ответы не очень сильно разнились друг от друга, повторяя общую картину по республике. Поэтому был задан достаточно

провокационный вопрос: выразить отношение к азербайджанцам, отказавшимся от ислама в пользу других конфессий (Табл. 12). Это стало своего рода проверкой правильности ответа на предыдущий вопрос. Реакция была крайне бурной: положительно высказались 9%, тогда как 67% категорически против, многие даже не удержались и выражали в анкетах свои эмоции в отношении таких азербайджанцев. Еще более эмоциональны были респонденты в ходе дополнительных интервью. Особенно негативно отнеслись к этому на Апшеронском полуострове (80%), на юге - в Лянкяранском и Астаринском районах (около 80%), месхетинские турки и карабахские беженцы в Сабирабадском и Саатлинском районах (78-79%), а также в столице (64%). В противовес, в г.Шаки и Хачмазском районе процент негативно настроенных респондентов оказался в два раза меньше. В Газахском и Агстафинском районах голоса сторонников и противников смены азербайджанцами веры своих отцов разделились поровну (по 21%).

5. Религиозность респондентов

Были заданы вопросы, которые помогли выявить уровень религиозности респондентов. Сначала попросили ответить: как часто посещают они мечети (Табл. 13). Оказалось, что только 12% регулярно, 49% - эпизодически, 39% вовсе нет. Изучение ответов по регионам поразило: оказывается, считающиеся религиозными жители Апшеронского полуострова и Лянкяранского региона («южная шиитская полоса», как порой пишут в СМИ республики), не очень-то спешат в мечети. Таковых оказалось 10-11%, тогда как 64-65% - лишь иногда. Самые же низкие результаты получены на западе страны: только около 3% жителей Гянджи, Агстафы, а также карабахские беженцы в Сабирабадском и Саатлинском районах регулярно посещают мечети, чуть больше 45% делают это эпизодически. В столице оказалось больше верующих: 11% посещали мечети регулярно, 42% - иногда. Самыми верующими являются месхетинские турки в Сабирабадском районе, где 51% регулярно посещают мечети, 36% - иногда.

Тогда последовал вопрос об исполнении мусульманских обрядов. И вновь были получены аналогичные результаты: 22% совершают их регулярно, 49% - иногда, 29% вовсе нет. Ответы по регионам в целом соответствовали тому, что написали респонденты относительно посещения мечетей.

Следом был задан уточняющий вопрос о совершении намаза. Оказалось, что почти 25% совершают его, более 75% (!) – нет. Ответы по регионам почти совпадали, как и на два предыдущих вопроса. В целом 25-35% респондентов совершают намаз, остальные – нет.

6. Проблема религиозного просвещения

В последние годы в Азербайджане очень актуальными стали дискуссии о вере и проблема религиозного просвещения населения, особенно молодежи. На это также необходимо было получить ответы в ходе опроса. Поэтому вначале респондентов попросили ответить на вопрос, что такое для них вера? 44% считают веру наукой, 38% - идеологией, положительно влияющей на народ. Однако 17% - негативного мнения: 3% считают веру идеологией, способствующей невежеству, 6% - суеверием, 8% - предрассудком. Анализ ответов по регионам показал, что на юге, особенно в Лянкяранском и Астаринском районах, 54% считают веру наукой, 40% - идеологией, положительно влияющей на народ. Приблизительно совпадали и ответы респондентов на Апшеронском полуострове и в столице: 49% и 39% соответственно считали веру наукой, а 37% и 46% - идеологией, положительно влияющей на народ. Правда, на юге лишь 5% полагают веру отрицательным явлением, тогда как на Апшеронском полуострове таковых 32%, а в столице – 15%. В других местах взгляды респондентов в целом совпадали, и большого разброса в оценках нет: для большинства (30-40%) вера была наукой, либо -

положительно (10-15%) влияющей на народ идеологией. В целом совпадает и процент респондентов, считающих веру предрассудком и суеверием – в пределах 9-13%. Но отчетливо видно, что о суеверии, невежестве и предрассудке писали представители старшего поколения и прозападных оппозиционных политических партий и организаций.

Вслед за этим последовал вопрос: читают ли респонденты религиозную литературу. Оказалось, что 59% - да, 37% - нет, 4% затруднились с ответом. При этом наибольший интерес (в пределах 65-75%) замечен в Лянкяранском и Астаринском районах и на Апшеронском полуострове. Даже в западных регионах, особенно в Газахе и Агстафе, где у населения более индифферентное отношение к исламу, респонденты заявили об интересе к религиозной литературе.

Естественно, очень интересовал вопрос о преподавании богословия в школах и вузах. В этом респонденты в целом единодушны: 63% - за преподавание богословия, против - 16%, остальные затруднились определиться. По регионам ответы в целом совпадали: большинство (в пределах 55-75%) - за преподавание богословия в школах. Разумеется, больше всего «за» на юге (Сабирабадский, Саатлинский, Лянкяранский и Астаринский районы), а также на Апшеронском полуострове.

7. Внешнее влияние на жизнь мусульман Азербайджана

Деятельность мусульманских и христианских миссионеров в Азербайджане – очень актуальная тема, не раз становившаяся объектом широких дискуссий в республике. Естественно, обойти эту тему в ходе опроса было невозможно. Поэтому блок вопросов в анкетах был связан с религиозной пропагандой представителями других стран и об отношении к таким странам в Азербайджане. При этом имелась в виду не только религиозная пропаганда, осуществляемая при посредничестве миссионеров, но также на государственном уровне и через СМИ и ТВ. Сначала респондентов попросили дать ответы на четыре вопроса о влиянии Ирана, Турции, стран Арабского Востока, а также христианского Запада на мусульман Азербайджана. По мнению респондентов такая проблема существует, но, в зависимости от страны, в различной степени. Так, о влиянии Ирана ответили 50% респондентов, Турции – 52%, Арабского Востока – 35%, Запада – 39%. С этим не согласны 18-22% опрошенных. Ответы по регионам несколько различны. Нет больших разногласий о влиянии Ирана: месхетинские турки дали больше всего положительных ответов (64%), во всех остальных регионах с этим согласны 45-52% респондентов. Меньше всего с этим не согласны на юге, в Сабирабадском (8%), а также в Лянкяранском и Астаринском районах (около 13%), на западе – в Шаки и Газах-Агстафинской зоне (по 15%).

Относительно влияния на жизнь мусульман Азербайджана остальных стран разногласия достаточно существенные. Так, больше всего (82-85%) о влиянии Турции говорят на западе республики, в Газахской и Агстафинской зонах. Отчасти с этим согласны на Апшеронском полуострове – 63%. Слабее всего влияние Турции на юге - в Лянкяранской зоне (34%), а также в Шаки (33%).

Более всего о влиянии стран Арабского Востока говорят респонденты Апшеронского полуострова (46%) и столицы (44%). Приблизительно столько же голосов арабские эмиссары получили на севере страны – здесь цифры колеблются в пределах 33-40%. Меньше всего с этим согласны на юге страны в Лянкяранском и Астаринском районах – 13-14%.

Затем респонденты должны были определить свое отношение к этим странам. Лишь 22% высказались положительно об Иране (Табл. 14). Отрицательно – 33%, 37% - нейтральны, остальные затруднились с ответом. Если рассматривать ситуацию по регионам, тогда видно, что с большей симпатией к Ирану относятся в столице (за – 35%, против – 20%) и в Лянкяранском регионе (за - 21%, против – 25%). На Апшеронском полуострове, вопреки ожиданиям, большинство (40%) против Ирана. Столько же

нейтральны, лишь 16% выразили проиранские симпатии. Самое же негативное отношение к Ирану - на западе в Газахе: только 3% «поддержали» Иран, 23% - против, 65% - нейтральны. В Гяндже и Агстафе также не очень жалуют Иран: за 12-13%, против – 25-27%. Не лучше ответы месхетинских турок в Сабирабадском и Саатлинском районах: 46% - против, в пользу Ирана - 16%.

Отношение к Турции (табл. 15) иное: 64% респондентов за ее политику в Азербайджане, только 6% - против. 25% предпочли остаться нейтральными. Естественно, наибольшие симпатии Турция нашла среди месхетинских турок и беженцев в Сабирабадском и Саатлинском районах: все (!) респонденты одобрили ее политику. Ответы в других регионах дали такие результаты: самыми протурецкими были западные (от Гянджи до Газаха), столица и Апшеронский полуостров – в пределах 70-75% довольны политикой Турции. Вопреки всем предположениям, даже в Нардаране явно преобладали протурецкие симпатии, нежели проиранские.

В целом положительным оказалось отношение респондентов к странам Арабского Востока (Табл. 16): 42% «за», 10% - «против». Около 40% остались нейтральны. По регионам картина несколько различна: как ни удивительно, но так называемая «шиитская полоса» (Лянкяран-Баку-Апшеронский полуостров) достаточно благосклонно отнеслись к арабскому миру: здесь 42-45% дали положительную оценку, отрицательную – от 5% до 10%. Картина меняется в северных регионах: в Шаки голоса разделились – 23% - за арабов, столько же против. В Губа-Хачмазской зоне против оказалось чуть больше – 26%, а 25% - «за».

Таким же в целом было отношение к понятию «Запад» (Табл. 17): 38% - за, 15% - против, 38% - нейтральны, остальные затруднились с ответом. По регионам разброс достаточно большой. Так, в столице в пользу Запада - 50%, против – 8%, приблизительно такие же цифры получены в западных регионах от Гянджи до Газаха. На Апшероне и в Губа-Хачмазском регионе Запад получил меньше голосов: за – 30% и 37%, против – 14% и 17% соответственно. Но это еще хороший результат. Ибо среди карабахских беженцев и в Шаки авторитет Запада явно низкий: здесь в его пользу проголосовало 22% и 32%, против – 27% и 38% соответственно.

8. Отношение к руководителям

Заключительный блок вопросов касался отношения респондентов в связи с исламом к руководителям как местного, так и республиканского уровня. Сперва просили высказаться относительно шейх-ул-ислама (Табл. 18). Оказалось, что действующий глава мусульман республики не пользуется авторитетом среди прихожан: за него проголосовало 27%, против – 34%, остальные 39% - нейтральны, либо не определились с ответом. Позиции шейх-ул-ислама оказались крепки лишь в двух регионах на юге страны: в Лянкяранском и Астаринском (за – 35%, против –23%, нейтральны – 31%), а также среди месхетинских турок в Сабирабадском и Саатлинском (за –33% и только 8% - против) районах. В других регионах его рейтинг очень низок. В Баку, а также на севере - в Шаки и Губа-Хачмазской зоне деятельность шейх-ул-ислама положительно оценили, в среднем 20-25%, против - 35-40%. Остальные были нейтральны, либо затруднились с ответом. На Апшеронском полуострове, в Гяндже и среди беженцев авторитет шейх-ул-ислама не очень высок. Так, на Апшероне 18% одобрили деятельность главы ДУМК, тогда как против - 42%, 27% предпочли остаться нейтральными. Такие же примерно цифры получены от карабахских беженцев в Сабирабадском и Саатлинском районах. Но самую низкую оценку шейх-ул-ислам имеет в Гяндже: лишь 13% оценили положительно его деятельность, 53% - негативно, и это самый высокий отрицательный показатель среди респондентов. В ходе дополнительных интервью многие респонденты свое негативное отношение объясняли тем, что шейх-ул-ислам думает только о себе и своих близких, ведет себя как заурядный представитель властей, очень коррумпирован. Особенно резкими были оценки в ответах

молодежи, тогда как старшее поколение сравнительно более толерантно к шейх-уль-исламу.

Следующий вопрос требовал от респондентов определить отношение к деятельности ГККРО (Табл. 19). И вновь получили отрицательный результат: положительно - 23%, негативно – 31%. По регионам разброс мнений значительный. В столице отношение достаточно спокойное: 21% - за, 27% - против. На Апшеронском полуострове, в Хачмазском регионе и, особенно, в Шаки и Гяндже респонденты настроены достаточно негативно: положительно оценили работу ГККРО, в среднем, 15-25%, негативно - от 35 до 40%. Из интервью также выяснялось, что большинство респондентов, особенно в провинциях плохо знакомо с деятельностью ГККРО и судят о нем в основном по публикациям в СМИ.

В завершение респондентам предложили дать оценку приверженности исламу руководителей страны и местных органов исполнительной власти. Поскольку опрос проводился в первой половине 2003 г., поэтому речь шла об отношении к тогдашнему президенту Г.Алиеву. Оказалось, что, по мнению 25% респондентов, Г.Алиев был привержен исламу, с чем не согласны 34%, а остальные затруднились с ответом. В регионах больше всего верили в этом отношении Г.Алиеву месхетинские турки (57% - «за», 16% - «против») и в Газах-Агстафинском регионе: 41% «за», 23% - отрицательные ответы. Самые низкие оценки руководство республики в первой половине 2003 г. получило на севере в Губа-Хачмазском регионе (6% - «за», 28% - «против») и Шаки («за» - 10%, «против» - 23%), а также на Апшеронском полуострове и в столице: в приверженности руководства исламу здесь верили 24% и 18% соответственно, тогда как 39% и 35% иного мнения.

Руководители исполнительной власти на местах получили несколько лучшие оценки: 24% высказались за их приверженность исламу, около 26% - дали отрицательную оценку. В регионах, разумеется, оценки разнились, что связывалось с конкретной деятельностью местных глав исполнительной власти на момент проведения опроса. В очередной раз наивысшие оценки получили власти Сабирабадского и Саатлинского районов: 67% месхетинских турок верят в искренность их отношения к исламу, только 8% сомневаются в этом. В целом положительные оценки получили руководители Шаки («за» - 23%, «против» - 8%), Газахского и Агстафинского районов – 35% - за, 29% - нет. В остальных регионах доминировали отрицательные результаты. Меньше всего верили в приверженности исламу мэру Баку (только 10%, 22% - нет), на северо-востоке - в Губа-Хачмазском регионе: около 11% верили, 34% - нет. В других регионах (Гянджа и на юге в Лянкяранском и Астаринском районах) в целом доминировали отрицательные оценки.

ВЫВОДЫ

Опрос показал, что азербайджанское общество в религиозном отношении сегодня достаточно толерантно, и говорить об угрозе исламских радикальных сил и возможности их прихода к власти не приходится. По крайней мере, в ближайшие годы. Позиции к мусульманским течениям и, особенно, к ваххабитам достаточно негативны. Толерантность к другим конфессиям (христианству и иудаизму) меняется, когда речь заходит об азербайджанцах, принявших их. В целом, азербайджанцы сегодня больше все-таки мусульмане по происхождению, нежели по вере. Отсюда невысокая посещаемость мечетей и исполнения мусульманских обрядов. В же время растет интерес к исламу, и это во многом объясняется возникшим после распада СССР духовным вакуумом.

Но вместе с тем, есть особенности по регионам и возрастам. Так, молодежь до 30 лет, особенно 18-24 лет, является большой сторонницей «исламизации» общества. Именно эта возрастная группа более всего определилась в делах веры. В то же время молодежь не любит деления на шиитов и суннитов, не очень охотно посещает мечети и выступает в пользу преподавания ислама в учебных заведениях. Во многом это является реакцией на

деятельность официального духовенства, особенно мулл, в большинстве невежественных и крайне консервативных. Именно эта группа населения дала наиболее негативную оценку деятельности шейх-ул-ислама.

Старшая группа, особенно в возрасте 30-39 лет, выступает за необходимость усиления роли и влияния ислама на наше общество, но также мало посещает мечети и не очень исполняет обряды ислама. Вообще, чем старше, тем меньше религиозность. Это поколение более атеистично и прагматично, его больше волнуют экономические и политические проблемы.

Но есть факторы, которые требуют к себе большего внимания. Вопреки всем заявлениям, к исламу сегодня наибольший интерес проявляют не столько самые бедные слои населения, сколько достаточно обеспеченные и высокообразованные. Иначе говоря, кто беднее и чье образование не очень высокое, рассматривают ислам как традиционную религию, но не считают особенно важным посещение мечетей, исполнение намаза и других исламских обрядов. Эти слои больше интересуют экономический фактор, они думают о том, как прожить. Но они могут легко быть использованы внешними силами, в первую очередь Ираном. А вот обеспеченные и, что особенно важно, высокообразованные слои азербайджанского общества тянутся к исламу осознанно. Для них ислам больше, чем просто религия. Они способствуют росту религиозного фактора в жизни общества.

Результаты социологического опроса

Время: февраль – май 2003 г.

Количество респондентов: 981 чел.

Национальность:

азербайджанцы – 828 чел. (84,4 %)
 лезгины – 48 чел. (4,9 %)
 тальши - 43 чел. (4,4 %)
 месхетинские турки – 40 чел. (4,0 %)
 таты – 5 чел. (0,5 %)
 курды – 4 чел. (0,4 %)
 русские – 3 чел. (0,3 %)
 арабы и халаджи – по 2 чел. (0,2 %)
 аварец, грек, горский еврей,
 татарин, цахур, украинец – по 1 чел. (0,1 %)

Год рождения:

18-24 - 161 чел. (16,4 %)
 25-29 - 217 чел. (22,1 %)
 30-39 - 209 чел. (21,3 %)
 40-49 - 198 чел. (20,2 %)
 50-59 - 121 чел. (12,3 %)
 60 и старше - 75 чел. (7,6 %)

Пол:

мужской - 679 чел. (69,2 %)
 женской - 302 чел. (30,8 %)

Вера:

мусульманин - 565 чел. (57,6 %)
 мусульманин-шиит - 290 чел. (29,6 %)
 мусульманин-суннит - 88 чел. (8,9 %)
 христианин - 4 чел. (0,4 %)
 иудей - 1 чел. (0,1 %)
 другое - 0
 неверующий - 33 чел. (3,4 %)

Образование:

высшее, включая незаконченное высшее - 523 чел. (53,3 %)
 среднее, включая неполное среднее - 265 чел. (27,0 %)
 среднее специальное или техническое - 149 чел. (15,2 %)
 без образования - 44 чел. (4,5 %)

Семейное положение:

женат/замужем	- 612 чел. (62,4 %)
разведен/а	- 28 чел. (2,8 %)
вдовец/а	- 39 чел. (3,9 %)
не состоит в браке	- 302 чел. (30,8 %)

Место проживания:

город	- 501 чел. (51,0 %)
село	- 480 чел. (48,9 %)

Социальное положение:

административный работник	- 46 чел. (4,7 %)
работник здравоохранения	- 56 чел. (5,7 %)
образование и культура	- 129 чел. (13,1 %)
сфера торговли и сервис	- 69 чел. (7,0 %)
сельское хозяйство	- 27 чел. (2,7 %)
частный сектор	- 78 чел. (7,9 %)
учащийся	- 178 чел. (18,1 %)
домохозяйка	- 66 чел. (6,7 %)
пенсионер	- 49 чел. (4,9 %)
безработный	- 223 чел. (22,7 %)
другое	- 60 чел. (6,1 %)

Материальное положение:

хорошо	- 54 чел. (5,5 %)
обеспечены	- 46 чел. (4,7 %)
нормально	- 387 чел. (39,4 %)
бедно	- 411 чел. (41,9 %)
очень бедно	- 83 чел. (8,5 %)

Роль ислама в политической жизни страны с Вашей точки зрения:

большая	- 203 чел. (20,7 %)
слабая	- 323 чел. (32,9 %)
не играет никакой роли	- 233 чел. (23,8 %)
не знаю	- 222 чел. (22,6 %)

Влияет ли ислам на культурную и моральную жизнь населения республики:

да	- 540 чел. (55,0 %)
нет	- 220 чел. (22,4 %)
не знаю	- 221 чел. (22,5 %)

Надо ли усилить позиции ислама в жизни нашего общества:

да	- 594 чел. (60,5 %)
нет	- 203 чел. (20,7 %)
не знаю	- 184 чел. (18,8 %)

Отношение к течениям в исламе, имеющим распространение в Азербайджане:

положительное - 264 чел. (26,9 %)
отрицательное - 403 чел. (41,1 %)
безразличное - 213 чел. (21,7 %)
не знаю - 101 чел. (10,3 %)

Отношение к ваххабизму:

положительное - 38 чел. (3,9 %)
отрицательное - 679 чел. (69,2 %)
безразличное - 178 чел. (18,1 %)
не знаю - 86 чел. (8,8 %)

Отношение к христианству и иудаизму:

положительное - 208 чел. (21,3 %)
отрицательное - 320 чел. (32,61 %)
безразличное - 380 чел. (38,7 %)
не знаю - 73 чел. (7,4 %)

Отношение к свободе вероисповедания:

положительное - 550 чел. (56,1 %)
отрицательное - 121 чел. (12,3 %)
безразличное - 269 чел. (27,4 %)
не знаю - 41 чел. (4,2 %)

Отношение к азербайджанцам, исповедующим не мусульманскую религию:

положительное - 93 чел. (9,5 %)
отрицательное - 656 чел. (66,9 %)
безразличное - 175 чел. (17,8 %)
не знаю - 57 чел. (5,8 %)

Посещаете ли мечеть:

регулярно - 114 чел. (11,6 %)
иногда - 484 чел. (49,2 %)
не посещаю - 383 чел. (39,1 %)

Исполняете ли мусульманские обряды:

регулярно - 219 чел. (22,3 %)
иногда - 483 чел. (49,2 %)
не посещаю - 279 чел. (28,5 %)

Совершает ли намаз:

да - 241 чел. (24,6 %)
нет - 740 чел. (75,4 %)

Что такое вера:

наука - 436 чел. (44,4 %)
идеология, положительно влияющая на народ - 376 чел. (38,3 %)
идеология, поддерживающая невежество - 31 чел. (3,2 %)
суеверие - 63 чел. (6,4 %)
предрассудок - 75 чел. (7,7 %)

Читаете ли Вы религиозную литературу:

да - 580 чел. (59,1 %)
нет - 361 чел. (36,8 %)
не знаю - 40 чел. (4,1 %)

Нужно ли преподавать богословие только в школах и ВУЗах:

да - 621 чел. (63,3 %)
нет - 161 чел. (16,4 %)
не знаю - 199 чел. (20,3 %)

Есть ли влияние Ирана на наших мусульман:

да - 491 чел. (50,1 %)
нет - 173 чел. (17,6 %)
не знаю - 317 чел. (32,3 %)

Есть ли влияние Турции на наших мусульман:

да - 512 чел. (52,2 %)
нет - 176 чел. (17,9 %)
не знаю - 293 чел. (29,9 %)

Есть ли влияние Арабского Востока на наших мусульман:

да - 348 чел. (35,5 %)
нет - 214 чел. (21,8 %)
не знаю - 419 чел. (42,71 %)

Есть ли влияние Запада на наших мусульман:

да - 386 чел. (39,3 %)
нет - 210 чел. (21,4 %)
не знаю - 385 чел. (39,31 %)

Ваше отношение к Ирану:

положительное - 215 чел. (21,9 %)
отрицательное - 321 чел. (32,7 %)
нейтральное - 365 чел. (37,2 %)
не знаю - 80 чел. (8,2 %)

Ваше отношение к Турции:

положительное - 627 чел. (63,9 %)
отрицательное - 56 чел. (5,7 %)
нейтральное - 243 чел. (24,8 %)
не знаю - 55 чел. (5,62 %)

Ваше отношение к Арабскому Востоку:

положительное - 417 чел. (42,5 %)
отрицательное - 98 чел. (10,0 %)
нейтральное - 389 чел. (39,6 %)
не знаю - 77 чел. (8,0 %)

Ваше отношение к Западу:

положительное - 377 чел. (38,4 %)
отрицательное - 147 чел. (15,0 %)
нейтральное - 374 чел. (38,1 %)
не знаю - 83 чел. (8,5 %)

Ваше отношение к действующему шейх-ул-исламу:

положительное - 269 чел. (27,4 %)
отрицательное - 335 чел. (34,1 %)
нейтральное - 280 чел. (28,6 %)
не знаю - 97 чел. (9,9 %)

Ваша оценка деятельности Госкомитета по работе с религиозными организациями:

положительное - 223 чел. (22,7 %)
отрицательное - 306 чел. (31,2 %)
нейтральное - 288 чел. (29,4 %)
не знаю - 164 чел. (16,7 %)

Привержены ли руководители Азербайджана исламу:

да - 248 чел. (25,3 %)
нет - 335 чел. (34,1 %)
не знаю - 398 чел. (40,6 %)

Привержены ли руководители Вашего района (города/села) исламу:

да - 234 чел. (23,8 %)
нет - 251 чел. (25,6 %)
не знаю - 496 чел. (50,6 %)

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как следует из вышеизложенного, религиозное прошлое Азербайджана самым теснейшим образом переплетено с его настоящим, оказывая одновременно влияние и на будущее. На протяжении длительного исторического периода население Азербайджана прошло через несколько этапов религиозных верований. Первый был связан с язычеством, идолопоклонством и другими верованиями. Затем наступил черед мировых религий. На территории Южного Азербайджана сформировался и получил распространение зороастризм. Именно здесь находился один из главных центров этой первой мировой религии. На севере страны в раннем средневековье религиозная картина была сложнее. Большая часть населения приняла христианство, другая примкнула к зороастризму, либо сохраняла язычество.

Этническое и религиозное многообразие уже тогда стали своего рода визитной карточкой Азербайджана, заметно отличающей его от других стран и народов. Это было его силой и в то же время слабостью. Именно в тот период и были заложены многие нынешние проблемы. С того времени этнический состав населения не раз менялся, в страну постоянно прибывали новые этнические группы и убывали прежние. Но даже добившись этнического объединения большей части населения, избежать религиозной пестроты и раздробленности Азербайджану уже не удалось больше в своей истории.

Все это оказало свое влияние и на распространение ислама в Азербайджане. С одной стороны, население оказало ожесточенное сопротивление арабским завоевателям. В результате, процесс политического завоевания страны арабами растянулся на период с 639 по 704 годы. Победа арабов была во многом predetermined именно этой этнической и религиозной пестротой населения Азербайджана. Но она же обернулась и против арабов и ислама. Либеральная религиозная политика арабов не могла не привлечь на свою сторону многих местных жителей. В результате, с середины VII в. в Азербайджане наряду с прежними верованиями начала быстро утверждаться новая мировая религия – ислам. При этом процесс исламизации носил в целом мирный характер. Но по мере усиления роли ислама в Азербайджане и особенно сужения влияния зороастризма, столкновение новой религии с прежними верованиями становилось неизбежным. Это привело в начале IX в. к возникновению движения хуррамитов во главе с Бабеком и более чем 20-летней войне местных жителей с мусульманами. По сути, это была первая по-настоящему религиозная война на территории Азербайджана, которая закончилась победой ислама над зороастризмом. К X в. значительная часть населения была исламизирована.

Однако искоренить полностью прежние верования и в первую очередь взгляды хуррамитов не удалось. Они продолжали жить в той или иной форме в Азербайджане вплоть до XX в. включительно, став основанием для возникновения многих направлений уже в самом исламе в стране. Раскол в мусульманской мире на суннитов и шиитов в тот период в Халифате только способствовал этому. Происходил удивительный сплав старых конфессий, в первую очередь зороастризма и его различных течений, с мусульманскими, главным образом с оппозиционным суннизму шиизмом. Не случайно, в Южном Азербайджане, где традиционно всегда были сильны позиции зороастризма, там шиизм вскоре получил широкое распространение, особенно в горных и сельских местностях. А вот в северной части страны, где зороастризм всегда был слаб, там доминирование суннитов было неоспоримым.

Кризис в исламском мире привел в XVI-XVIII вв. к суннитско-шиитской конфронтации, который носил особенно кровавый и болезненный характер именно в Азербайджане. Однако более чем двухвековой ожесточенный конфликт имел и плюсы: он выработал у населения иммунитет против религиозной вражды. Правда, и этот процесс шел с трудом и не сразу сказывался. Более того, религиозная раздробленность помогли России при оккупации северной части территории Азербайджана.

Российской период в истории ислама в Азербайджане стал важной вехой. С одной стороны, в этот период удалось получить первые и пока последние реальные данные о соотношении суннитов и шиитов в Азербайджане. В 30-х годов XIX в. 66% мусульман Азербайджана составляли сунниты, которых больше всего было на севере страны и в центре. Однако полвека спустя, после завершения войны на Северном Кавказе и эмиграции значительной части суннитов региона, большинство (59%) среди мусульман составляли уже шииты. К моменту распада Российской империи в 1917 г. шиитов в Азербайджане было уже 62%, соответственно суннитов – 38%. В дальнейшем это соотношение не менялось сильно и сегодня в Азербайджане примерно 65% мусульман составляют шииты, остальные 35% - сунниты.

Особенностью «русского» периода в истории ислама в Азербайджане было то, что власти России всячески стремились сократить роль и влияние ислама в регионе. Поэтому с одной стороны, в 1872 г. власти России создали Духовное правление шиитов и суннитов Закавказья и тем самым создали структуру по контролю со стороны государства над исламским духовенством. С небольшими изменениями эта структура сохранилась по сей день в Азербайджане. Однако такая политика России привела к тому, что во многом удалось сгладить шиитско-суннитские противоречия, ибо оба направления оказались в подчиненном положении.

Но в «русский» период в истории ислама возникла другая угроза, которая привела к возникновению новой раздробленности. Власти России всячески потворствовали распространению среди мусульман Азербайджана тех течений и тарикатов, которые в своей деятельности были против основных положений ислама – нуктавийа, шейхийа, бегаиты и али-илахи. В то же время интеллектуальная часть мусульман Азербайджана оказалась разделена на сторонников пантюркизма и панисламизма. Борьба этих двух идеологических направлений фактически пришла на смену прежней шиитско-суннитской конфронтации и стала основной в ходе бурных политических событий после распада Российской империи в 1917 г.

Кратковременный период независимого Азербайджана в 1918-1920 гг. характеризовался борьбой двух идеологий: пантюркизма и панисламизма. Процесс национального самосознания азербайджанцев делал только первые шаги и потому сторонниками идей тюркизма была незначительная часть общества, тогда как большая часть населения являлась социальной базой исламистов.

В «советский» период по позициям ислама в Азербайджане был нанесен сильнейший удар. Десятки тысяч представителей духовенства были репрессированы, почти все мечети разрушены или закрыты, развернулась борьба властей со всякого рода религиозным проявлением. Политика деисламизации принесла определенные плоды, в немалой степени облегченная существовавшая религиозная раздробленность среди мусульман Азербайджана. Оставшаяся часть духовенства находилась под полным контролем и фактически стало придатком исполнительной власти.

Однако традиционная религиозная раздробленность имела и положительные моменты. В частности, она способствовала открытости населения Азербайджана к различного рода новым верованиям и взглядам. Именно по этой причине в Азербайджане на протяжении веков не одно или несколько исламских тарикатов осуществляло свою деятельность, а гораздо больше. С другой стороны, даже приняв ислам, население Азербайджана не отказывалось от своих прежних религиозных верований и, строго говоря, процесс исламизации так и не был доведен до своего логического конца. Произошел сплав ислама с доисламскими верованиями и потому, к примеру, в большом почете были и остаются многочисленные святые места и пиры, которые также являлись местами паломничества. Поэтому в ответ на давление на ислам в советское время, население обратило взор на эти культовые места, в большинстве имеющие доисламский характер. В результате, возник традиционный для Азербайджана очередной дуализм: наряду с официальным и

полностью подконтрольным советским властям официальным духовенством функционировал так называемый «параллельный» или «народный» ислам.

Начало Карабахского конфликта и последующий распад СССР вызвал процесс «реисламизации», то есть возвращения населения к своей религии. Однако этот процесс натолкнулся на другой: Карабахский конфликт носил этнический характер и требовал соответствующего ответа. Как и в начале XX в. азербайджанское общество оказалось перед выбором между панисламизмом и пантюркизмом. Поскольку за годы советской власти процесс национального самосознания азербайджанцев завершился, поэтому на этот раз выбор был сделан в пользу тюркизма, который был не просто привлекательным, но и расценивался как необходимая и основная идея в борьбе за независимость страны. А панисламизм во многом ассоциировался с Ираном и официальным духовенством и потому не был привлекательным. Ислам вызывал интерес, но только как часть истории и культуры.

Однако приобретенная в 1991 г. независимость и торжество тюркизма не привели к завершению Карабахского конфликта и улучшению жизни населения. Наоборот, конфликт завершился тяжелым поражением и появлением огромной армии беженцев. А тяжелый социально-экономический кризис еще более обострил духовные страдания населения Азербайджана. В результате, в середине 90-х годов в обществе возник кризис доверия. Воспитанное советской системой и достаточно консервативное руководство официального духовенства оказалось не в состоянии стать духовными лидерами мусульман республики. В таких условиях в Азербайджане появилось большое число восточных миссионеров, которые стали вести пропаганду тех или иных течений в исламе. Вслед за ними появились и представители радикальных организаций.

Сложившаяся на протяжении веков открытость азербайджанского общества к различного рода верованиям не допускала создания внутри него тенденциям к фанатичным и радикальным настроениям. И потому деятельность многочисленных эмиссаров из стран мусульманского Востока во второй половине 90-х годов не дала своих плодов. Они не нашли поддержки и понимания в обществе. В результате, в подавляющем большинстве речь шла о небольших по численности террористических ячейках, которые включали иностранных граждан, в основном из арабских стран, а также Ирана. Так же и то, что Азербайджан использовался ими в качестве транзитной территории. В результате, МНБ республики к концу 90-х годов в целом удалось разгромить их.

Появившиеся и функционировавшие в Азербайджане другие исламские течения – ваххабиты, нурчисты и некоторые другие, также в тот период не пользовались особой популярностью среди азербайджанцев. Однако с конца 90-х годов XX в. постепенно ситуация стала меняться. Все большую роль в азербайджанском обществе начинало играть новое поколение, которое жаждало религии и стремилось заполнить духовный вакуум. На фоне кризиса доверия к официальным структурам духовенства усилилась потребность в духовных реформаторах. По этой причине, несмотря на давление властей и неблагоприятный имидж в СМИ, с конца 90-х годов стал расти авторитет и влияние ваххабитов, которые в лице Гамета Сулейманова имели такого духовного лидера. В начале XXI в. стал расти авторитет еще одного представителя новой формации духовных лидеров в Азербайджане Ильгара Ибрагимоглу. На этот внутренний процесс после 2003 г. стал накладывать свой отпечаток и внешний фактор, в первую очередь события в Ираке.

Каковы будущие перспективы ислама в Азербайджане? По мере усиления влияния нового поколения в жизни общества тенденция к дальнейшему росту религиозности и исламизации Азербайджана не вызывает сомнений. Приведет ли этот процесс к усилению радикальных исламских сил и приходу к власти политического ислама? В ближайшие по крайней мере 10-15 лет это маловероятно. Степень толерантности и открытости азербайджанского общества, его урбанизированность и близость к западным ценностям и светской модели государственности не дают оснований говорить о таком сценарии для Азербайджана. Однако и исключать полностью такой вариант нельзя. Очень многое в

этом отношении зависит от того, как скоро будут решены многие из имеющихся внутренних и внешних проблем. В первую очередь урегулирован Карабахский конфликт и решен вопрос с возвращением сотен тысяч беженцев к своим очагам, экономическое развитие страны пойдет по пути развитых стран мира и имеющиеся нефтегазовые ресурсы будут использованы эффективно и в интересах не маленькой группы, а всего населения. И конечно, насколько скоро Азербайджан станет действительно демократической страной, в которой не останется места от произвола властей и правоохранительных органов.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

Введение

1. См.: Играр Алиев. Очерк истории Атропатены. – Баку, 1989, с.116-130; А.Г.Фазили. Атропатена (IV в. до н.э. – VII в.). – Баку, 1992, с. 161-181 (на азерб. яз.); Р.А.Гусейнов. Сирийские источники XII-XIII вв. об Азербайджане. – Баку, 1960, с.128-138; Т.М.Мамедов. Албания и Атропатена по древнеармянским источникам. – Баку, 1977, с. 47-74; Р.Б.Геюшев. Христианство в Кавказской Албании. – Баку, 1984; С.Ю.Касумова. Азербайджан в III-VII вв. – Баку, 1993, с. 82-108 и др.
2. См.: М.Саттаров. Формирование атеистических мировоззрений в Азербайджане в период строительства социализма. – Баку, 1964; М.Саттаров. О пережитках ислама. – Баку, 1967, с.14 (на азерб. яз.); Г.М.Мустафаев. Идеология ислама и ее критика в начале XX века в Азербайджане. – Баку, 1973 (на азерб. яз.).
3. Подр. см.: Г.Р.Балтарова. Ислам в СССР: анализ зарубежных концепций. – Казань, 1991.
4. Шейхулислам Аллахшукюр Пашазаде. Ислам на Кавказе. – Баку, 1991 (на азерб.яз.); Абдулла Ахадов. Религия и религиозные организации в Азербайджане. – Баку, 1991 (на азерб. яз.).
5. См.: Али Абасов. Ислам в современном Азербайджане: образы и реалии. – Сборник «Азербайджан и Россия: общества и государства». – Москва, 2001, с.283; Расул Хусейнли. Азербайджанское духовенство (от образования ханств до советской оккупации). – Баку, 2002, с.17-23 (на азерб. яз.)
6. М.Гулузаде. Наша религия вчера и сегодня (1920-1995 гг.). – Баку, 1996, с.12-13 (на азерб. яз.); В.А.Кулиева. Роль и позиция мусульманского духовенства в социально-культурной жизни Нахичевани, Эриванской губернии и Зангезура в XIX – начале XX вв. – Баку, 1999; Расул Хусейнли. Азербайджанское.
7. Тогрул Джуварлы. Ислам и развивающиеся демократии. – Сборник «*Диа-Логос: Религия и общество. 1998-1999. Альманах*». – Москва, 1999, с.223-238; Андрей Полонский. Ислам в контексте современной политической жизни Азербайджана. - <http://www.1september.ru/ru/his28htm>; Раул Мотика. Исламские «сети» в Азербайджане 90-х годов. - Сборник «Азербайджан и Россия: общества и государства». – Москва, 2001, с.311-322; Eva-Maria Auch. Aserbajdschan – ein Land religioser Vielfalt. – «*Ost-West. Europäische Perspektiven*». 2003, В. 4, Heft 4, S. 269-278. (на нем. яз.)
8. Журнал «*III ERA*» (Баку), 1998, № 3; 2000, № 4.

Глава 1

Религиозная ситуация в доисламском Азербайджане

1. См. подр.: История Азербайджана. Том 1. – Баку, 1998, с.62-79, 89-117 (на азерб. яз.); Ф.М.Мурадова, Дж.Н.Рустамов. Памятники Гобустана. – Баку, 1986, с.6-14; В.Г.Алиев. Культура эпохи средней бронзы Азербайджана. – Баку, 1991, с.168-171.
2. Подр. см.: С.М.Кашкай. Из истории Маннейского царства. – Баку, 1977, с.107-111.
3. Мэри Бойс. Зороастрийцы. Верования и обычаи. – Москва, 1987, с.6
4. Играр Алиев. История Мидии. – Баку, 1960, с.21-24; Мэри Бойс. Зороастрийцы, с.26-27; М.А.Дандамаев, В.Г.Луконин. Культура и экономика древнего Ирана. – Москва, 1980, с.307-308; История Востока. Том 1. - Москва, 1997, с.278-280.
5. Играр Алиев. История Мидии, с.22.

6. В.В.Струве. Этюды по истории Северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии. - Ленинград, 1968, с.144.
7. И.М.Дьяконов. История Мидии от древнейших времен до конца IV в. до н.э. – Москва-Ленинград, 1956, с.392 и сл.; М.А.Дандамаев, В.Г.Луконин. Культура, с.311; История Азербайджана. Том 1, с.237.
8. М.А.Дандамаев, В.Г.Луконин. Культура, с.314.
9. Играр Алиев. История Мидии, с. 308-309; М.А.Дандамаев, В.Г.Луконин. Культура, с.315.
10. См. подр.: История Азербайджана, с.269-270; Играр Алиев. Очерк истории Атропатены. – Баку, 1989, с.32-40.
11. Страбон. География в 17 книгах. Пер. Г.А.Стратановского. – Москва, 1964, с.477.
12. Кемал Алиев. Античная Кавказская Албания. – Баку, 1992, с.152; К.В.Тревер. Очерки по истории и культуре Кавказской Албании IV в. до н.э. - VII в. н.э. – Москва-Ленинград, 1959, с.151.
13. Цит. по: Кемал Алиев. Античные источники по истории Азербайджана. – Баку, 1986, с.88.
14. З.И.Ямпольский. Древняя Албания III-I вв. до н.э. – Баку, 1962, с.14.
15. Подр.: Дж.А.Халилов. Материальная культура Кавказской Албании (IV в. до н.э. – III в.н.э.). – Баку, 1985, с.194.
16. Страбон. География, с.477.
17. К.В.Тревер. Очерки, с.153, 156.
18. Страбон. География, с.477. Также: Кемал Алиев. Античная, с. 153; К.В.Тревер. Очерки, с.155.
19. Р.Б.Геюшев. Христианство, с.17.
20. Страбон. География, с.501; Геродот. История в девяти книгах. Пер. Г.А.Стратановского. – Ленинград, 1972, с.41.
21. Кемал Алиев. Античная, с.154-155.
22. Иосиф Флавий. Иудейские древности. Пер. Г.Генкеля. Том 2. – Санкт-Петербург, 1996, с.243.
23. Р.Б.Геюшев. Христианство, с. 20-21; Дж.А.Халилов. Материальная, с.50-106, 190-191; Ф.Л.Османов. Материальная культура Кавказской Албании (IV в. до н.э. – III в.н.э.). – Баку, 1982, с.44-62 (на азерб яз.).
24. Р.А.Гусейнов. Сирийские, с.128; С.Ю.Касумова. Азербайджан, 1993, с.100-101.
25. Мовсэс Каланкатуаци. История страны Алуанк. Пер. Ш.В.Смбатяна. – Ереван, 1984, с.26; История Азербайджана. Том 2. – Баку, 1998, с.73-75 (на азерб. яз.).
26. Р.Б.Геюшев. Христианство, с. 25-26.
27. Мовсэс Каланкатуаци. История, с.26.
28. Вторая записка Абу Дулафа. Пер. П.Г.Булгакова и А.Б.Халидова. – Москва, 1960, с.32.
29. Мовсэс Каланкатуаци. История, с.30.
30. Т.А.Мамедов. Албания, с.51.
31. Р.Б.Геюшев. Христианство, с.34.
32. Мовсэс Каланкатуаци. История, с.41, 42.
33. Там же, с.43-44.
34. Подр.: Ю.Р.Джафаров. Гунны и Азербайджан. – Баку, 1985, с.83-88.
35. См. подр.: Р.Б.Геюшев, М.Дж.Халилов. Каменные изваяния раннесредневековой Албании. – Баку, 1986.

Глава 2

Ислам в Азербайджане в средние века

1. Подр. см.: И.П.Петрушевский. Ислам в Иране в VII-XV веках. – Ленинград, 1966, с.8-11; Е.А.Беляев. Арабы, ислам и Арабский Халифат в раннее средневековье. – Москва, 1965, с.82-83.
2. См.: В.Spuler. The Muslim World. A Historical Survey. Part I. – Leiden, 1960, p.6-10; Ph.K. Hitti. Islam and the West. A Historical Cultural Survey. – Princeton, 1962, p.15; И.П.Петрушевский. Ислам, с.66 и др.; Г.Э. фон Грюнебаум. Классический ислам. Очерк истории (600-1258). – Москва, 1986, с.32, 46.
3. Подр. см.: И.П.Петрушевский. Ислам, с. 99-102 и др.; Пол Ланд. Ислам. – Москва, 2003, с.24-25 и др.
4. Г.Э. фон Грюнебаум. Классический ислам, с.32.
5. Мовсэс Каланкатуаци. История, с.90.
6. О.Г.Большаков. История Халифата. Том 1. Ислам в Аравии (570-633). – Москва, 1989, с.30-37, 210.
7. Подр. см.: О.Г.Большаков. История Халифата. Том 1, с.11-27, 227-228.
8. Мэри Бойс. Зороастрийцы, с.182; Shorter Encyclopaedia of Islam. Ed. by H.A.R. Gibb and J.H. Kramers. - Leiden-London, 1961, p.500-501.
9. Shorter Encyclopaedia of Islam, p.68-69; Ислам. Энциклопедический словарь. – Москва, 1991, с.56.
10. Е.А.Беляев. Арабы, с.141; Т.С.Саидбаев. Ислам и общество. – Москва, 1972, с.15.
11. Абу Йусуф Йа'куб б. Ибрахим ал-Куфи. Китаб ал-харадж. Пер. А.Э.Шмидта. – Санкт-Петербург, 2001, с.51.
12. Подр. см.: О.Г.Большаков. История Халифата. Том 2. Эпоха великих завоеваний (633-656). – Москва, 1993, с.62; А.И.Колесников. Завоевание Ирана арабами. – Москва, 1982, с.88; Е.А.Беляев. Арабы, с.137-139; Зия Буниятов. Азербайджан в VII-IX вв. – Баку, 1965, с.72; S.M.Yusuf. The Battle of al-Qadisiyya. – Journal “Islamic Culture” (Hyderabad), 1945. Vol.19, pp.1-28 и др.
13. Мовсэс Каланкатуаци. История, с.95.
14. Там же, с. 96.
15. Абу Джафар ат-Табари. Тарих ар-русул ва-л-мулук. Том 4. - Каир, 1963, с.146 и 155 (на араб. яз.). О покорении Южного Азербайджана в 639 г. см. также: Ибн ал-Асир. Ал-Камил фи-т-тарих. Том 3. – Бейрут, 1980, с.10, 13 (на араб. яз.).
16. Ахмад ал-Балазури. Китаб футух ал-булдан. Том 2. – Каир, 1968, с.400-401 (на араб. яз.).
17. О.Г.Большаков. История Халифата. Том 2, с.97; А.И.Колесников. Завоевание Ирана, с.108-110.
18. Ахмад ал-Балазури. Китаб, с.401.
19. Там же, с.400-401; Ибн ал-Асир. Ал-Камил, том 3, с.10.
20. Абу Джафар ат-Табари. Тарих, с.156-157.
21. Абу Джафар ат-Табари. Тарих, с.157; Ибн ал-Асир. Ал-Камил, том 3, с.14.
22. История халифов Вардапета Гевонда, писателя VIII века. Пер. К.Патканяна. – Санкт-Петербург, 1862, с.6.
23. Ахмад ал-Балазури. Китаб, с.237. См. также: Зия Буниятов. Азербайджан, с.82.
24. История епископа Себеоса. Пер. Ст.Малхасянц. – Ереван, 1939, с.125; Абу Джафар ат-Табари. Тарих, с.246; Ибн ал-Асир. Ал-Камил, том 3, с.43.
25. Ахмад ал-Балазури. Китаб, с.240; Ахмад ал-Йакуби. Тарих. Том 2. – Бейрут, 1960, с.168 (на араб. яз.); Ахмад ибн А'сам ал-Куфи. Книга завоеваний. Пер. З.М.Буниятова. – Баку, 1981, с.9-10; Ибн ал-Асир. Ал-Камил, том 3, с.43, 44.
26. История халифов, с.9-10.

27. Подр.: Зия Буниятов. Азербайджан, с.102-116; История Азербайджана. Том 2, с.164-169.
28. Цит. по: Н.В.Пигулевская. Византия и Иран на рубеже VI и VII веков. – Москва-Ленинград, 1946, с.274. Аналогичный этому текст встречается и в мусульманских сочинениях того времени: Мухаммад ибн Абдаллах ал-Азди. Тарих футух аш-Шам. – Каир, 1970, с.12. (на араб. яз.).
29. Н.В.Пигулевская. Византия, с.281.
30. Цит. по: О.Г.Большаков. История Халифата. Том 3. Между двух гражданских войн (656-696). – Москва, 1998, с.175.
31. Там же, с.115-117.
32. Мовсэс Каланкатуаци. История, с.149.
33. Та'рих-и Систан («История Систана»). Пер. Л.П.Смирновой. – Москва, 1974, с.114-115.
34. Мэри Бойс. Зороастрийцы, с.179-180.
35. Ахмад ал-Балазури. Китаб, с.402.
36. Shorter Encyclopaedia of Islam, p.363.
37. Ахмад ал-Балазури. Китаб, с.244; Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131-1153 гг.). Пер. О.Г.Большакова. – Москва, 1971, с.49.
38. Подр.: Зия Буниятов. Азербайджан, с.171-177; Г.А.Гейбуллаев. К этногенезу азербайджанцев. – Баку, 1991, с.402-403.
39. Цит. по: О.Г.Большаков. История Халифата. Том 3, с.178-179.
40. Ричард Фрай. Наследие Ирана. – Москва, 1971, с.332.
41. Ибн ан-Надим. Китаб ал-фихрист. Бейрут, 1964, с.342, 343 (на араб. яз.); Мутаххар ал-Макдиси. Китаб ал-бад ва-т-тарих. Том 1. – Париж, 1899, с. 143 (на араб. яз.); Абу Мансур ал-Багдади. Китаб ал-фарк байна-л-фирак. – Каир, 1910, с.251 (на араб. яз.); Ибн ал-Асир. Ал-Камил, том 5, с.184.
42. З.М.Буниятов. Азербайджан, с.234-236, 245; А.С.Юнусов. Восстание Бабека. – Журнал «Вопросы истории» (Москва), 1989, № 12, с.135.
43. Мухаммад ибн Абд ал-Карим аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч.1. Ислам. Пер. С.М.Прозорова. – Москва, 1984, с.113-115, 121-125; Ислам. Энциклопедический словарь, с.221-222; И.П.Петрушевский. Ислам, с.268-269.
44. Абу Мансур ал-Багдади. Китаб ал-фарк, с.251,252; Абу-л-Музаффар ал-Исфара'ини. Ал-Табсир фи-л-дин ва там'из ал-фирка ал-наджиджа ан-фирак ал-халикин. – Каир, 1940, с.62 (на араб. яз.); Ибн ал-Асир. Ал-Камил, том 5, с.184.
45. Подр. см.: З.М.Буниятов. Азербайджан, с.230-270; А.С.Юнусов. Восстание Бабека, с.134-144; Саид Нафиси. Герой Азербайджана Бабек Хуррамдин. – Баку, 1960 (на азерб. яз.); Хусейн Касим ал-Азиз. Ал-Бабекийя. – Бейрут, 1974 (на араб. яз.); М.Пармун. Абар мард, абар хамасе-йе. Бабак Хуррамдин. – Техран, 1976 (на перс. яз.).
46. Мутаххар ал-Макдиси. Китаб ал-бад ва-т-тарих. Том 6. – Париж, 1919, с. 118 (на араб. яз.).
47. Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька. Пер. Б.Н.Заходера. – Москва-Ленинград, 1949, с.227-228; Абу Ханифа ад-Динавари. Китаб ал-ахбар ат-тивал. – Каир, 1960, с.402 (на араб. яз.); Al-Macoudi. Les Prairies d'or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Tom VII. – Paris, 1873, p.130.
48. Мэри Бойс. Зороастрийцы, с.1185-192; Ричард Фрай. Наследие, с.336-338.
49. Ахмад ал-Йакуби. Тарих, с.477; Ал-Масуди. Китаб ат-танбих ва-л-ишраф. – Лейден, 1967, с.366 (на араб. яз.); Сиасет-намэ, с.228.
50. Йакут ал-Хамави. Му'джем, том 1, с.423.

51. Фазлуллах Рашид ад-Дин. Джами ат-таварих (Сборник летописей). Т. III. Текст и пер. А.К.Арендса. – Баку, 1957, с. 224-225 (пер. на русск. яз.) и 398-399 (на перс. яз.).
52. И.П.Петрушевский. К истории маздакитов в эпоху господства ислама. – Журнал «Народы Азии и Африки» (Москва), 1970, № 5, с.81.
53. Jonas Hanway. An Historical Account of the British trade over the Caspian Sea. Vol. 1. – London, 1754, p.265; Путешественники об Азербайджане. – Баку, 1961, с.283.
54. См.: Мухаммад ибн Абд ал-Карим аш-Шахрагани. Книга, с.131-173; С.М.Прозоров. Шиитская (имамитская) доктрина верховной власти. – Сборник «Ислам: религия, общество, государство». – Москва, 1984, с.204-211; И.П.Петрушевский. Ислам, с.249-265; Д.Е.Еремеев. Ислам: образ жизни и стиль мышления. – Москва, 1990, с.164 и др.
55. Подр. см.: Е.Э.Бертельс. Суфизм и суфийская литература. – Москва, 1965; Абд ал-Кадир Махмуд. Ал-Фалсафи ас-суфийа фи-л-ислам. – Каир, 1967 (на араб. яз.); Дж.С.Тримингэм. Суфийские ордены в исламе. – Москва, 1989.
56. Дж.С.Тримингэм. Суфийские, с.55-59, 65.
57. Дж.С.Тримингэм. Суфийские, с.87; И.П.Петрушевский. Ислам, с.344-346.
58. Дж.С.Тримингэм. Суфийские, с.88.
59. Подр. см.: М.Х.Шарифли. Феодалные государства Азербайджана второй половины IX – XI вв. – Баку, 1978, с.171-172 (на азерб. яз.).
60. См.: К.М.Мамед-заде. Строительное искусство Азербайджана (с древнейших времен до XIX в.). – Баку, 1983, с.70-76, 190, 222, 266-267; К.М.Мамед-заде, А.Б.Нуриев, А.М.Джабаров. Ханега Пир-Мардакян. – Баку, 1985; Сара Ашурбейли. Государство Ширваншахов (VI-XVI вв.). – Баку, 1983, с.164-165.
61. Н.М.Велиханлы. Арабские географы-путешественники IX-XII вв. об Азербайджане. – Баку, 1974, с.114, 129-134 (на азерб. яз.).
62. Аджа'иб ад-дунья. Пер. Л.П.Смирновой. – Москва, 1993, с.193, 216, 243.
63. Shorter Encyclopaedia of Islam, p.519-522; Ислам. Энциклопедический словарь, с.289-290.
64. Адам Мец. Мусульманский Ренессанс. – Москва, 1973, с.161, 186-188, 193-194; В.В.Бартольд. Ислам. - Сочинения. Том VI. - Москва, 1966, с.113.
65. Э.Г.Мирзоева. Городское управление Азербайджана в XI-XIII веках (кади, мухтасиб, ра'ис, шихна). Автореферат кандидатской диссертации. – Баку, 1988, с.20-21.
66. З.М.Буниятов. Государство атабеков Азербайджана (1136-1225 гг.). – Баку, 1978, с.183-184.
67. Сара Ашурбейли. Государство, с.204.
68. Подр.: Л.Н.Гумилев. Поиски вымышленного царства. – Москва, 2002, с.186-187, 191-192, 217-220; Армянские источники о монголах. Пер. А.Галстяна. – Москва, 1962, с.64-70.
69. В.В.Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. - Сочинения. Том I. - Москва, 1963, с.556. См. также: И.П.Петрушевский. Иран и Азербайджан под властью Хулагуидов (1256-1353 гг.). – Сборник «Татаро-монголы в Азии и Европе». Москва, 1977, с.232-233; Л.О.Бабаян. Социально-экономическая и политическая история Армении в XIII-XIV веках. Москва, 1969, с.154-155; Л.Н.Гумилев. Поиски, 224-225.
70. Г.Э. фон Грюнебаум. Классический ислам, с.187.
71. Фазлуллах Рашид ад-Дин. Джами ат-таварих, с. 61, 97, 165 (пер. на русск. яз.) и 90, 160, 295 (на перс. яз.).
72. Вагиф Пириев. Азербайджан в XIII-XIV веках. - Баку, 2003, с.272 (на азерб. яз.).
73. Дж.С.Тримингэм. Суфийские, с.82.
74. Там же.

75. Фазлуллах Рашид ад-Дин. Джамии ат-таварих, с.167-169, 211, 224 (пер. на русский язык) и с.297, 300, 376-377, 396-397 (на перс. яз.).
76. А.А.Али-заде. Социально-экономическая и политическая история Азербайджана XIII-XIV вв. – Баку, 1956, с.281.
77. Фазлуллах Рашид ад-Дин. Джамии ат-таварих, с.224 (пер. на русск. яз.).
78. Фазлуллах Рашид ад-Дин. Джамии ат-таварих, с.203 (пер. на русск. яз.). Подр. см.: А.А.Али-заде. Социально-экономическая, с.282-284; И.П.Петрушевский. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII-XIV веков. – Москва-Ленинград, 1960, с.407-408.
79. Фазлуллах Рашид ад-Дин. Джамии ат-таварих, с.172, 198 (пер. на русск. яз.).
80. Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie. Zweiter Theil. – Wiesbaden, 1967, p.351, 354, 377 (на араб. яз.) и др.
81. Хамдаллах Казвини. Нузхат ал-кулуб. – Техран, 1958, с.87,88, 91-92, 95, 97-100 (на перс. яз.).
82. Там же, с.94,96,99-100.
83. Абд ар-Рашид ал-Бакуви. Китаб талхис ас-асар ва аджа'иб ал-малик ал-каххар («Сокращение (книги о) «памятниках» и чудеса царя могучего»). Пер. З.М.Буниятова. – Москва, 1971, с.90.
84. Фазлуллах Рашид ад-Дин. Джамии ат-таварих, с.225, 305 (пер. на русск. яз.).
85. Фазлуллах Рашид ад-Дин. Джамии ат-таварих, с.177, 179, 181; Н.Э.Алескерова. Суфийское братство Гюлшанийа. – Санкт-Петербург, 2002, с.64,65.
86. В.Э.Пириев. Ислам в Азербайджане при Хулагуидах. – Сборник «Актуальные проблемы современного ислама». Баку, 1988, с.101-102; Вагиф Пириев. Азербайджан, 350-358.
87. J. Woods. Aqqounlu: Clan, Confederation, Empire. – Minneapolis and Chicago, 1976, p.156.
88. Дж.С.Тримингэм. Суфийские, с.59, 70; Ислам. Энциклопедический словарь, с.267.
89. Дж.С.Тримингэм. Суфийские, с.70-71; Н.Э.Алескерова. Суфийское, с.21-24.
90. История Азербайджана. Том 3. – Баку, 1999, с.98 (на азерб. яз.); О.А.Эфендиев. Образование Азербайджанского государства Сефевидов в начале XVI века. – Баку, 1961, с.66; The Cambridge History of Islam. Vol. 1. – Cambridge, 1970, p.394.
91. И.П.Петрушевский. Ислам, с.352-360; Н.Д.Миклухо-Маклай. Шиизм и его социальное лицо в Иране. – Сборник «Памяти академика И.Ю.Крачковского». Ленинград, 1958, с.224.
92. Фазлуллах ибн Рузбихан Хунджу. Тарих-и алам-ара-йи Амине. Пер. В.Ф. Минорского. – Баку, 1987, с.82. См. также: О.А.Эфендиев. Образование, с.73.
93. Октай Эфендиев. Азербайджанское государство Сефевидов в XVI веке. – Баку, 1981, с.56.
94. Октай Эфендиев. Азербайджанское, с.58; R.Savory. Iran under the Safavids. – Cambridge, 1980, p.29; The Cambridge History of Islam, p.398; Н.Д.Миклухо-Маклай. Шиизм, с.227; И.П.Петрушевский. Ислам, с.373.
95. О.А.Эфендиев. Образование, с.89.
96. История Азербайджана. Том 3, с.190; Октай Эфендиев. Азербайджанское, с.57; R.Savory. Iran, p.29.
97. Цит.по: Н.Д.Миклухо-Маклай. Шиизм, с.227.
98. История Азербайджана. Том 3, с.190-191; Октай Эфендиев. Азербайджанское, с.59; Шараф-хан Бидлиси. Шараф-наме. Том 2. Пер. Е.И.Васильевой. – Москва, 1976, с.147; И.П.Петрушевский. Ислам, с.373; Н.Д.Миклухо-Маклай. Шиизм, с.226-230; Н.Э.Алескерова. Суфийское, с.25-26, 72.
99. И.П.Петрушевский. Ислам, с.376.
100. S. Tekindag. Yeni Kaynak ve vesikalarin isigi altinda Yavuz Sultan Selim'in Iran seferi. – “Tarih Dergisi” (Ankara), 1967, Cilt 17, N 22, S.56 (на турецком языке);

- Октай Эфендиев. Азербайджанское, с.76; Ш.М.Мустафаев. Восточная Анатолия от Ак-Коюнлу к Османской империи. – Москва, 1994, с.38.
101. Октай Эфендиев. Азербайджанское, с.76.
 102. Т.М.Мусави. Персоязычные документы по истории средних веков Азербайджана (XVI-XVII вв.). – Баку, 1977, с.99-100.
 103. А.А.Рахмани. «Тарих-и алам арай-и Аббаси» как источник по истории Азербайджана. – Баку, 1960, с.43, 45; Н.Д.Миклухо-Маклай. К вопросу о налоговой политике в Иране при шахе Аббасе I (1589-1629). – Журнал «Советское востоковедение» (Москва-Ленинград), 1949, том VI, с.352-353; Е.А.Дорошенко. Шиитское духовенство в современном Иране. – Москва, 1985, с.12.
 104. Аббас-Кули-ага Бакиханов. Гюлистан-и Ирам. – Баку, 1991, с.102.
 105. Шараф-хан Бидлиси. Шараф-наме, с.233.
 106. Подр. см.: Октай Эфендиев. Азербайджанское, с.139-143; История Ирана, с.178; The Cambridge History of Islam, p.410-411.
 107. Ибрахим Эфенди Печеви. История. Пер. З.М.Бунятова. – Баку, 1988, с.39; Октай Эфендиев. Азербайджанское, с.148-149; Сара Ашурбейли. Государство, 280.
 108. А.А.Рахмани. Азербайджан в конце XVI и в XVII веке (1590-1700 годы). – Баку, 1981, с.68.
 109. Там же.
 110. Аракел Даврижеци. Книга историй. Пер.Л.А.Ханларян. – Москва, 1973, с.100.
 111. А.А.Рахмани. Тарих-и алам, с.102, 105.
 112. Эвлия Челеби. Книга путешествий. Кн.3. – Москва, 1983, с. 112-114.
 113. Там же, с.114,115.
 114. Там же, с.161, 163-167.
 115. Там же, с.123-127.
 116. Там же, с.139-140,142-143,146-149.
 117. Пространный реестр провинции Гянджа-Карабах. Пер. Х.Мамедова. – Баку, 2000, с.12-27 (на азерб. яз.).
 118. С.В.Орешкова. Османский источник второй половины XVII в. о султанской власти и некоторых особенностях социальной структуры османского общества. – Сборник «Османская империя: государственная власть и социально-политическая структура». – Москва, 1990, с.280-281.
 119. Там же, с.281.
 120. М.Нейматова. Корпус эпитафических памятников Азербайджана. Том I. – Баку, 1991, с.44,47, 49, 52 и др.; М.С.Нейматова. Эпитафические памятники Азербайджана о должности «садр ал-азам» и «садр». – Сборник «Письменные памятники Востока. Ежегодник 1974». – Москва, 1981, с.70-77; Шахин Фарзалиев. Азербайджан в XV-XVI вв. (по произведению «Ахсанут-таварих» Хасанбека Румлу). – Баку, 1983, с.47-48 (на азерб. яз.); Закарий Канакерци. Хроника. Пер.М.О.Дарбинян-Меликян. – Москва, 1969, с.49.
 121. Т.М.Мусави. Персоязычные, с.64-65.
 122. Ф.М.Алиев. Миссия посланника Русского государства А.П.Волынского в Азербайджан (1716-1718 гг.). – Баку, 1979, с.76.
 123. Закарий Канакерци. Хроника, с.92-94, 117-118.
 124. Е.А.Дорошенко. Шиитское духовенство, с.39.
 125. О.П.Маркова. Россия, Закавказье и международные отношения в XVIII веке. – Москва, 1966, с.108.
 126. М.Р.Арунова, К.З.Ашрафян. Государство Надир-шаха Афшара. – Москва, 1958, с.52; В.Н.Левиатов. Очерки из истории Азербайджана в XVIII веке. – Баку, 1948, с.72.

127. П.Бутков. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1802 г. – СПб., 1869, с.7-8; История Азербайджана. Том 3, с.354; Н.А.Сотавов. Северный Кавказ в русско-иранских и русско-турецких отношениях в XVIII в. – Москва, 1991, с.53.
128. Аббас-Кули-ага Бакиханов. Гюлистан-и Ирам, с.124. См. также: В.Н.Левиатов. Очерки, с.69; Ф.М.Алиев. Антииранские выступления и борьба против турецкой агрессии в Азербайджане в I половине XVIII в. – Баку, 1975, с.25.
129. Есаи Хасан-Джалалян. Краткая история страны Албанской (1702-1722 гг.). Пер. Т.И.Тер-Григоряна. – Баку, 1989, с.27.
130. Jonas Hanway. An Historical Account, vol.2, p.146.
131. Аббас-Кули-ага Бакиханов. Гюлистан-и Ирам, с.125. См. также: В.Г.Гаджиев. Сочинение И.Гербера «Описание стран и народов между Астраханью и рекой Курой находящихся» как исторический источник по истории народов Кавказа. – Москва, 1979, с.234-235; Ф.М.Алиев. Антииранские, с.28-31; В.Н.Левиатов. Очерки, с.70-72.
132. Есаи Хасан-Джалалян. Краткая история, с.31-32.
133. Цит. по: О.П.Маркова. Россия, с.115; Н.А.Сотавов. Северный, с.53; Г.Б.Абдуллаев. Азербайджан в XVIII веке и взаимоотношения его с Россией. – Баку, 1965, с.16.
134. О.П.Маркова. Россия, с.115; Ф.М.Алиев. Азербайджано-русские отношения (XV-XIX вв.). Часть 1. – Баку, 1985, с.145-146.
135. П.Т.Арутюнян. Борьба армянского и азербайджанского народов в 20-х годах XVIII в. за присоединение к России. – Журнал «Ученые записки Института востоковедения АН СССР» (Москва), 1951, том III, с.172-176; Ф.М.Алиев. Азербайджано-русские, с.64-65; С.А.Мамедов. Исторические связи азербайджанского и армянского народов во второй половине XVII – первой трети XVIII в. – Баку, 1977, с.172-178; Т.Т.Мустафаев. Усиление русской ориентации в Азербайджане в первой половине XVIII в. – Баку, 1986, с.31 (на азерб. яз.).
136. Jonas Hanway. An Historical Account, vol. 2, pp.341, 404.
137. Абраам Кретацци. Повествование. Пер. Н.К.Корганян. – Ереван, 1973, с.240-241; Jonas Hanway. An Historical Account, Vol. 2, p.341. См. также: James Fraser. The History of Nadir shah, formerly called Thamas Kuli khan. – London, 1742, p.118-119; М.Р.Арунова, К.З.Ашрафян. Государство Надир-шаха, с.119-122, 139-145; История Ирана, с.206-207.
138. Jonas Hanway. An Historical Account, Vol. 2, pp.343-344.
139. М.Р.Арунова, К.З.Ашрафян. Государство Надир-шаха, с.121-122, 142.
140. Аббас-Кули-ага Бакиханов. Гюлистан-и Ирам, с.151.
141. С.Г.Гмелин. Путешествие по России для исследования всех трех царств по природе. Часть 3. – СПб., 1785, с.49.
142. См.: Г.Б.Абдуллаев. Из истории северо-восточного Азербайджана в 60-80-х XVIII в. – Баку, 1958, с.66-67, 118-119, 130-133 и др.
143. Новая история Ирана. Хрестоматия. – Москва, 1988, с.92.
144. Август фон Гакстгаузен. Закавказский край. Заметки о семейной и общественной жизни и отношениях народов, обитающих между Черным и Каспийским морями. Часть I. – СПб., 1857, с.244.
145. Обзорение российских владений за Кавказом. Часть 3. – СПб., 1836, с.27.
146. Shorter Encyclopaedia of Islam, p.102, 158; Ислам. Энциклопедический словарь, с.91-92, 168-169.
147. Ислам. Энциклопедический словарь, с. 169; N.R. Keddie. Religion and Rebellion in Iran. The Iranian Tobacco Protest of 1891-1892. – London, 1966, p.XI; Е.А.Дорошенко. Шиитское духовенство, с.18-20.
148. Обзорение, часть 3, с.28-29; Н.Дубровин. История войны и владычества русских на Кавказе. Том 1, книга 2. – СПб., 1871, с.388.

149. В.Григорьев. Статистическое описание Нахичеванской провинции. – СПб., 1833, с.58; Обозрение, часть 3, с.27; Н.Дубровин. История, с.386, 388; Новая история Ирана. Хрестоматия, с.92. Подробнее о духовенстве в азербайджанских ханствах см.: Расул Хусейнли. Азербайджанское.

Глава 3

Ислам в Азербайджане в XIX – начале XX веков

1. Хаджи Мурат Ибрагимбейли. Россия и Азербайджан в первой трети XIX века (из военно-политической истории). – Москва, 1969, с.118-119.
2. П.И.Ковалевский. Кавказ. Том 2. – Санкт-Петербург, 1915, с.61; Расул Хусейнли. Азербайджанское, с.35.
3. Хаджи Мурат Ибрагимбейли. Россия, с. 111-112, 122.
4. Там же, с.125-127.
5. Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20-60 гг. XIX в. Часть 2. – Москва-Ленинград, 1937, с.364.
6. Абдулла Ахадов. Религия, с.58.
7. Абдулла Ахадов. Религия, с. 54, 58; Расул Хусейнли. Азербайджанское, с.42, 57,62, 67; Хаджи Мурат Ибрагимбейли. Россия, с.208.
8. А.П.Ермолов. Записки. Часть 2. – Москва, 1868, с.157-158; Колониальная политика, с.309-311.
9. Подр. см.: Х.Ю.Вердиева. Переселенческая политика Российской империи в Северном Азербайджане (XIX – начале XX вв.). – Баку, 1999, с.45-48.
10. Центральный Государственный военно-исторический архив России (ЦГВИА), фонд 446, дело 3, л.1.
11. Акты, собранные Кавказскою Археографическою Комиссиею (АКАК). Том VI, часть 1. – Тифлис, 1875, документ 633.
12. М.Н.Покровский. Дипломатия и войны царской России в XIX столетии. – Москва, 1923, с.190;
13. АКАК. Том VII, часть 1. – Тифлис, 1878, документ 366.
14. ЦГВИА, фонд Военно-ученого архива, дело 4290, л.54.
15. Х.Ю.Вердиева. Переселенческая, с.50-51.
16. История Азербайджана (с древнейших времен до 1870 гг.). Под ред. С.Алиярлы. – Баку, 1996, с.613; Расул Хусейнли. Азербайджанское, с.25.
17. Хаджи Мурат Ибрагимбейли. Россия, с. 179-199; Tadeusz Swietochowski. Russian Azerbaijan, 1905-1920: The Shaping of National Identity in a Muslim Community. - New York, 1985, p.6.
18. Колониальная политика, с.21, 22, 337.
19. Х.Ю.Вердиева. Переселенческая, с.51-52.
20. Колониальная политика, с.333.
21. Цит.по: Хаджи Мурат Ибрагимбейли. Россия, с.207.
22. Колониальная политика, с.312.
23. Колониальная политика, с.320; Расул Хусейнли. Азербайджанское, с.49.
24. Х.Ю.Вердиева. Переселенческая, с.42.
25. Там же, с.44.
26. А.Мильман. Политический строй Азербайджана в XIX – начале XX вв. – Баку, 1966, с.106.
27. Колониальная политика, с.364-365.
28. Там же, с.312.

29. АКАК. Том IX. – Тифлис, 1883, документ 608.
30. Колониальная политика, с.313.
31. С.Е.Бережной, И.П.Добаев, П.В.Крайнюченко. Ислам и исламизм на юге России. – Ростов-на-Дону, 2003, с.95-96.
32. Колониальная политика, с.327; Обзорение российских владений за Кавказом. Часть 4. – СПб., 1836, с.166-167.
33. Абдулла Ахадов. Религия, с.60.
34. Колониальная политика, с.330-335.
35. Абдулла Ахадов. Религия, с.60; Расул Хусейнли. Азербайджанское, с.66.
36. Колониальная политика, с.25-26.
37. Там же, с.26.
38. Подр. см.: Расул Хусейнли. Азербайджанское, с.72-78.
39. Колониальная политика, с. 346-349; Расул Хусейнли. Азербайджанское, с.72.
40. Расул Хусейнли. Азербайджанское, с.79-81.
41. Там же, с.91.
42. Там же, с.193-208.
43. В.А.Кулиева. Роль, с.32-34.
44. Документы по истории Баку. 1810-1917 гг. – Баку, 1978, с.11-12.
45. Колониальная политика, с.372.
46. Там же, с.373.
47. Там же, с.372-373.
48. Обзорение, часть 3, с.62, 74, 76, 161, табл. В.
49. Там же, с.267, 271, 277, табл.В.
50. Там же, с.359, табл. В.
51. Обзорение, часть 4, с.39-41, 43, табл. С.
52. Обзорение, часть 3, с.196, 198, 206, табл. В.
53. Обзорение, часть 4, с.112,120-121, табл. С.
54. Там же, с.270-271, табл. D.
55. Там же, с.316-317,353-354, табл. D.
56. Обзорение российских владений за Кавказом. Часть 2. – СПб., 1836, с.223, 227; Обзорение, часть 4, табл.А.
57. Обзорение, часть 2, с.256-257; Обзорение, часть 4, табл. А.
58. Там же, с.367, 369; Обзорение, часть 4, табл. А.
59. Обзорение российских владений за Кавказом. Часть 1. – СПб., 1836, с.22.
60. Tadeusz Swietochowski. Russian, p.8; Тадеуш Святочовски. Россия и Азербайджан. Пограничный регион в переходный период. – Баку, 2000, с.16 (на азерб. яз.); Расул Хусейнли. Азербайджанское, с.166.
61. Обзорение, часть 2, с.275-278; Обзорение, часть 4, с.165-167, 270-272, табл. А, С, D.
62. Колониальная политика, с.373.
63. Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 г. – Тифлис, 1893.
64. Ф.Султанов. Некоторые сведения о секте «али-аллахи». – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Выпуск 17. – Тифлис, 1893, с.219-222.
65. Р.Г.Ланда. Ислам в истории России. – Москва, 1995, с.113; А.Авксентьев. Ислам на Северном Кавказе – Ставрополь, 1984, с.67,69; Tadeusz Swietochowski. Russian, p.8.
66. Кавказский календарь на 1914 год. – Тифлис, 1913, с.110-113, 119-133.
67. Кавказский календарь на 1917 год. – Тифлис, 1916, с.178-185, 190-197, 214-221.

Глава 4

Исламское и национальное возрождение в Азербайджане в XIX - начале XX веков

1. Tadeusz Swietochowski. Russian, p.23; Тадеуш Святочовски. Россия и Азербайджан, с.35-36.
2. К.Н.Смирнов. Материалы по истории и этнографии Нахичеванского края. – Баку, 1999, с.76-79.
3. Там же, с.79-80.
4. И.П.Петрушевский. Ислам, с.354-356.
5. Подр.: М.Казем-бек. Баб и бабиды. Религиозно-политические смуты в Персии в 1844-1852 годах. - Избранные произведения. – Баку, 1985, с.103-105; Е.А.Беляев. Мусульманское сектантство. – Москва, 1957, с3.85-86; Ислам. Энциклопедический словарь, с.290-291.
6. Подр.: М.Казем-бек. Баб и бабиды, с.71-101; В.В.Бартольд. Ислам. - Сочинения. Том VI. - Москва, 1966, с.134-135; Н.А.Кузнецова. Иран в первой половине XIX века. – Москва, 1983, с.199-226; М.С.Иванов. Бабидские восстания в Иране: 1848-1852. – Ленинград, 1939.
7. К.Н.Смирнов. Материалы, с.81-84; Н.А.Смирнов. Мусульманское сектантство. – Москва, 1930, с.49.
8. Подр.: Ислам. Энциклопедический словарь, с.39; Е.А.Беляев. Мусульманское, с.89-93; В.В.Бартольд. Сочинения. Том VI. - Москва, 1966, с.134-135, 387-399; Н.А.Кузнецова. Иран, с.227-231.
9. К.Н.Смирнов. Материалы, с.85-87.
10. Г.М.Мустафаев. Идеология, с.60.
11. См.: Н.А.Смирнов. Мусульманское, с.23-51; Расул Хусейнли. Азербайджанское, с.176-177.
12. Tadeusz Swietochowski. Russian, p.27; Тадеуш Святочовски. Россия и Азербайджан, с.40.
13. Дж.С.Тримингэм. Суфийские, с.93-113, 199.
14. В.В.Бартольд. Ислам, с.132.
15. Бернард Луис. Ислам и Запад. – Москва, 2003, с.54.
16. Цит. по: N.Aruri. Nationalism and religion in the Arab world: Allies or enemies. – Journal “Muslim World” (Hartford), 1977, Vol.67, N 4, pp.267-268.
17. Алексей Малашенко. Исламское возрождение в современной России. – Москва, 1998, с.32-33.
18. М.Ахундов. Избранные философские произведения. – Баку, 1958, с.300.
19. Антология азербайджанской поэзии. – Москва, 1939, с.146.
20. Цит. по: З.Геюшев. Этическая мысль в Азербайджане. – Баку, 1968, с.289-290.
21. В.Л.Величко. Кавказ. Русское дело и междуплеменные вопросы. – Баку, 1990, с.179.
22. К.Н.Смирнов. Материалы, с.88.
23. Р.Г.Ланда. Ислам, с.144; Тадеуш Святочовски. Россия и Азербайджан, с.45-46; Г.М.Мустафаев. Идеология, с.205.
24. Tadeusz Swietochowski. Russian, p.34-35; Тадеуш Святочовски. Россия и Азербайджан, с.42-43.
25. Tadeusz Swietochowski. Russian, p.42.
26. Цит. по: Г.М.Мустафаев. Идеология, с.243.
27. Audrey L. Altstadt. The Azerbaijani Turks: Power and Identity under Russian Rule. – Stanford, 1992, pp.67-68; Tadeusz Swietochowski. Russian, p.43-45; Тадеуш Святочовски. Россия и Азербайджан, с.57.

28. Tadeusz Swietochowski. Russian, p.59.
29. Г.М.Мустафаев. Идеология, с.230; Tadeusz Swietochowski. Russian, p.48-49; Audrey L. Altstadt. The Azerbaijani, p.66; Алексей Малашенко. Исламское, с.37-38.
30. Tadeusz Swietochowski. Russian, p.68.
31. E.G. Browne. The Persian Revolution, 1905-1911. – London, 1912, p.250; Tadeusz Swietochowski. Russian, p.68.
32. Цит. по: Tadeusz Swietochowski. Russian, p.72.
33. М.Э.Расулзаде. О пантуранизме. – Оксфорд, 1985, с.66.
34. М.Э.Расулзаде. Сиявуш нашего века. – Журнал «Хазар» (Баку), 1990, № 1, с.57.
35. Там же, с.49.
36. Цит. по: Айдын Балаев. Азербайджанское национальное движение в 1917-1918 годах. – Баку, 1998, с.254.
37. Там же, с.258.
38. Газ. «Азербайджан» от 10 декабря 1918 г.
39. Расул Хусейнли. Азербайджанское, с.116-117.
40. Там же, с.117.
41. Там же, с.118-119.
42. Там же, с.123-125.
43. М.Э.Расулзаде. Сиявуш, с.60.

Глава 5

Ислам в Советском Азербайджане

1. Tadeusz Swietochowski. Russian, p.185.
2. А.Аскеров-Кенгерлинский. Трагедия Азербайджана. – Журнал «Хазар», 1990, № 3, с.87.
3. М. Одинцов. Государство и церковь (История взаимоотношений. 1917-1938 гг.). – Москва, 1991, с.10.
4. Алексей Малашенко. Исламское, с.48.
5. Р.Г.Ланда. Ислам, с.206.
6. Документы внешней политики СССР. Том 1. – Москва, 1957, с.34.
7. Мустафо Базаров. Советская религиозная политика в Средней Азии. 1918-1930 гг. – Сборник «Этнические и региональные конфликты в Евразии». Книга 1. – Москва, 1997, с.17.
8. Алексей Малашенко. Исламское, с.49.
9. Тадеуш Святочовски. Россия и Азербайджан, с.142.
10. История Азербайджана. Том 6. – Баку, 2000, с.217 (на азерб. яз.); М.Гулузаде. Наша религия, с.12-13.
11. История Азербайджана. Том 6, с.43-45; Е.А.Токаржевский. Из истории иностранной интервенции и гражданской войны в Азербайджане. – Баку, 1957, с.281; Дж.Б.Гулиев. Борьба Коммунистической партии за осуществление ленинской национальной политики в Азербайджане. – Баку, 1970, с.552.
12. Р.Г.Ланда. Ислам, с.200; История Азербайджана. Том 6, с. 66-70.
13. См.: А.Авторханов. Империя Кремля (советский тип колониализма). – Вильнюс, 1990, с.99; Алексей Малашенко. Исламское, с.49; Р.Г.Ланда. Ислам, с.211.
14. С.М.Киров. Избранные статьи и речи (1912-1934). – Москва, 1957, с.128.
15. См.: М.Гулузаде. Наша религия, с.15-16; Расул Хусейнли. Азербайджанское, с.129; Абдулла Ахадов. Религия, с.66.

16. Подр.: S.Mardin. Religion in Modern Turkey. – Journal «*International Social Science Journal*» (Paris), 1977, Vol. 29, N 2, p.279-297.
17. Ем.Ярославский. О религии. – Москва, 1957, с.198.
18. История Азербайджана. Том 6, с. 219.
19. Там же, с. 220-224.
20. Женщины страны Советов. – Москва, 1977, с.136.
21. История Азербайджана. Том 6, с. 324.
22. История Азербайджана. Том 5. – Баку, 2001, с. 484 (на азерб. яз.); Айдын Балаев. Как добиться реализации государственного статуса азербайджанского языка. – Журнал «*Хазар*», 1990, № 2, с.152.
23. История Азербайджана. Том 6, с. 208-212, 317.
24. Айдын Балаев. Как добиться, с.152.
25. История Азербайджана. Том 6, с. 326.
26. М. Одинцов. Государство, с.33, 37.
27. Учебник для рабочих антирелигиозных кружков «Союз воинствующих безбожников СССР». – Москва, 1930, с.334.
28. М.Саттаров. Формирование, с.87-88; Абдулла Ахадов. Религия, с.67-68,77, 87; Тадеуш Святочовски. Россия и Азербайджан, с.157-158; Джейхун Гаджибейли. Избранное. – Баку, 1993, с.97; История Азербайджана. Том 6, с. 328.
29. Audrey L. Altstadt. The Azerbaijani, p.150.
30. М.Саттаров. О пережитках ислама, с.14.
31. С.Дробязко, А.Каращук. Вторая мировая война. Восточные легионы и казачьи части в вермахте. – Москва, 1999, с.4-7.
32. Абдулла Ахадов. Религия, с.76; Р.Г.Ланда. Ислам, с.236; Алексей Малашенко. Исламское, с.56.
33. Абдулла Ахадов. Религия, с.78-79.
34. Алексей Малашенко. Исламское, с.58-59.
35. Абдулла Ахадов. Религия, с.77.
36. Там же, с.109.
37. Алексей Малашенко. Исламское, с.58.
38. Там же, с.60.
39. См.: О религии. Хрестоматия. – Москва, 1963, с.517.
40. Тадеуш Святочовски. Россия и Азербайджан, с.239.
41. С.А.Токарев. Религия в истории народов мира. – Москва, 1964, с.530-531 и сл.
42. Тадеуш Святочовски. Россия и Азербайджан, с.240.
43. См.: Г.Р.Балтарова. Ислам, с.26-28 и сл.; Сайид Муджтаба Рукни Мусави Лари. Западная цивилизация глазами мусульманина. Пер. Р.Алиева. – Баку, 1994, с.24-25 и сл.; Бернард Луис. Ислам, с.160-191 и др.
44. Бернард Луис. Ислам, с.166-167.
45. И.Н.Яблоков. Методологические проблемы социологии религии. – Москва, 1972, с.75.
46. Адам Мец. Мусульманский, с.274-275.
47. Е.А.Дорошенко. Шиитское духовенство, с.14, 17.
48. Подр. см.: Г.Р.Балтарова. Ислам, с.40-44.
49. Абдулла Ахадов. Религия, с.87.
50. М.Саттаров. О пережитках ислама, с.71.
51. Подр. смотри: Абузар Абузаров. Караманлы Али Челеби. – Баку, 1998, с.4-9 (на азерб. яз.); Yasar Kalafat. Guney Kafkasya: Sosyal Antropoloji Arastirmalari. – Ankara, 2000, s.121-123 (на турец. яз.); В.А.Гордлевский. Из религиозной жизни кызылбашей Малой Азии. – Избранные сочинения. Том I. – Москва, 1960, с.259; Дж.С.Тримингэм. Суфийские, с.69-70, 145.
52. М.Саттаров. О пережитках ислама, с.86.

53. Абдулла Ахадов. Религия, с.86.
54. Али Абасов. Ислам, с.292.
55. Абдулла Ахадов. Религия, с.85-86.
56. М.В.Вагабов. Ислам и семья. – Москва, 1980, с.117-118.
57. М.Саттаров. О пережитках ислама, с.16-18.
58. Там же, с.32.
59. Там же, с. 32, 85-86.
60. Там же, с.33.
61. Там же, с.34.
62. Там же, с.35-36; Абдулла Ахадов. Религия, с.109.
63. М.Саттаров. О пережитках ислама, с.37.
64. Газ. «*Гырмызы байраг*» (Балакан), 1 декабря 1962 г. (на азерб. яз.).
65. Абдулла Ахадов. Религия, с.111.
66. М.Саттаров. О пережитках ислама, с.47-48.
67. См.: Газ. «*Азербайджан муаллими*» (Баку), 22 августа 1963 и 23 августа 1964 гг. (на азерб. яз.); М.Саттаров. О пережитках ислама, с.48-49.
68. Абдулла Ахадов. Религия, с.112.
69. М.Саттаров. О пережитках ислама, с.38-40,83; Абдулла Ахадов. Религия, с.114-115.
70. См.: И.И.Мещанинов. *Пирь Азербайджана*. – Ленинград, 1931; М.Саттаров. О пережитках ислама, с.42-45; Абдулла Ахадов. Религия, с.128-130; З.И.Ямпольский. *Древняя Албания*, с.32-44, 49-58, 214-230; *Азербайджанцы. Историко-этнографический очерк*. – Баку, 1998, с.231-239.

Глава 6

Ислам в Азербайджане в 1985-2003 годах

1. Тадеуш Святочовски. Россия и Азербайджан, с.253.
2. Араз Гурбанов. *Бесшумная война*. – Баку, 1999, с.38 (на азерб. яз.).
3. Подробно о кампании «единого Азербайджана» см.: David B. Nissman. *The Soviet Union and Iranian Azerbaijan. The Uses of Nationalism for Political Penetration*. - Boulder, 1987, pp.73-77; Тадеуш Святочовски. Россия и Азербайджан, с.259-261.
4. Тадеуш Святочовски. Россия и Азербайджан, с.253; Р.Г.Ланда. Ислам, с.248.
5. См.: Gerard J. Libaridian. *Le Dossier Karabagh. Faits et Documents sur la question du Haut-Karabagh. 1918-1988*. – Paris, 1988, pp.63-63, 99-100; Svante E. Cornell. *Religion as a Factor in Caucasian Conflicts*. – *Civil Wars*. Vol. 1, No.3, Fall 1998, pp.12-13.
6. Абдулла Ахадов. Религия, с.179-180.
7. Али Абасов. Ислам, с.306, прим.46.
8. Газ. «*Литературная газета*» (Москва), 1 октября 1986 г.
9. А.Ованесян. Водораздел. – Газ. «*Коммунист*» (Ереван), 2 ноября 1988 г.
10. С.И.Чернявский. *Новый путь Азербайджана*. – Москва, 2002, с.35.
11. Газ. «*Бакинский рабочий*» (Баку), 26 сентября 1991 г.
12. А.С.Черняев. *Шесть лет с Горбачевым*. – Москва, 1993, с.249.
13. См.: Хатами Тантакин. Горькие истины. – Газ. «*Милли гуртулуш*» (Баку), 18 сентября 1993 г. (на азерб. яз.); Адалат Таирзаде. *Площадь: 4 года и 4 месяца. (Ежедневные записи о народном движении Азербайджана)*. Том 1. – Баку, 1997, с.128, 399 (на азерб. яз.).
14. Адалат Таирзаде. *Площадь*, с.182, 191, 199.
15. Там же, с.236.
16. Там же, с. 247, 400.

17. Подр. см.: Ариф Юнусов. Погромы в Армении в 1988-1989 годах. - Газ. «Экспресс-Хроника» (Россия, Москва), № 9 от 26 февраля 1991 г.; А.С.Юнусов. Армяно-азербайджанский конфликт: миграционные аспекты. – Сборник «Миграционная ситуация в странах СНГ». – Москва, 1999, с.77-89.
18. Газ. «Бакинский рабочий», 21 ноября 1989 г.
19. См.: Али Абасов. Ислам, с.306, прим.46.
20. Программа и устав Азербайджанской партии «Дирчалиш». – Журнал «Донюш» (Баку), 1989, № 1, с.4 (на азерб. яз.).
21. Специальный бюллетень партии «Бирлик» № 2. – Самиздат. Баку, 1990, с.7 (на азерб. яз.).
22. Programme of the People's Front of Azerbaijan. – Journal “Central Asia and Caucasus Chronicle” (London), Vol. 8, No. 4, August 1989, p.9; Программа Народного фронта Азербайджана. - Газ. «Азадлыг» (Баку), 24 декабря 1989 г.
23. Адалат Таирзаде. Площадь, с.324, 343, 473.
24. Кавказ в огне. – Газ. «Согласие» (Латвия, г. Рига), 23-30 ноября 1989 г.
25. Заявление Народного фронта Азербайджана. - Газ. «Азадлыг», 24 декабря 1989 г.
26. Наргиз Ахундова, Аида Багирова. Мусульманское духовенство в социально-политической структуре Азербайджана. – Журнал «III ERA», 2000, № 4, с.11.
27. Майкл Смит. Память об утратах и азербайджанское общество. - Сборник «Азербайджан и Россия: общества и государства». – Москва, 2001, с.105.
28. Обращение шейх-ул-ислама Аллахшукюра Пашазаде. – Газ. «ФВ – ЧП» (Баку), № 2, март 1990 г. (на азерб. яз.).
29. Азеры грезят о великом Азербайджане? – Газ. «Зеркало» (Баку), 1992, № 6.
30. Тадеуш Свентоховский. Русское правление, модернизаторские элиты и становление национальной идентичности в Азербайджане. - Сборник «Азербайджан и Россия: общества и государства». – Москва, 2001, с.41, 42.
31. Раул Мотика. Исламские сети, с.316.
32. Газ. «Азадлыг», 27 сентября 1990 г.
33. Палитра политических партий Азербайджана. – Газ. «Ватан» (Баку), 1991 г., № 8-9, июль, с.5.
34. Айдын Ализаде. Зеленый цвет – символ ислама. – Газ. «Ени Мусават» (Баку), 1990 г., № 6, июнь, с.4 (на азерб. яз.).
35. Бахтияр Тунджай. Социал-демократия и политический ислам. – Газ. «Ени Мусават», 1991, № 2, февраль, с.4 (на азерб. яз.).
36. А.Курбанов. Характерные особенности секуляризации в контексте национальных и межнациональных отношений (историко-философский и социологический анализ на материалах Азербайджанской ССР). Рукопись диссертации доктора философских наук. – Баку, 1990, с.159-160.
37. Зульфигароглу. Игры в выборы и – Газ. «Азад соз» (Баку), 1990, № 9, октябрь, с.3 (на азерб. яз.).
38. См.: газ. «Азадлыг», 22 сентября 1990 г. и от 27 сентября 1990 г. (на азерб. яз.).
39. Лейла Юнусова. Кто стал депутатом. К итогам выборов в Азербайджане. – Газ. «Экспресс-Хроника» (Россия, Москва), № 43 от 23 октября 1990 г.
40. С.Абдуллаева, Г.Тагиев. Парламент наших надежд? – Газ. «Бакинский рабочий», 12 октября 1990 г.
41. Повторные выборы, повторные нарушения. – Газ. «Азадлыг», 20 декабря 1990 г. (на азерб. яз.).
42. Предвыборная программа НФА. – Газ. «Азадлыг», 8 сентября 1990 г. Текст предвыборный платформы НФА был опубликован на азербайджанском и русском языках. В разделе, посвященном исламу, в русском варианте отсутствуют предложение «Учитывая необходимость развития национальных интересов азербайджанского народа, создать условия для изучения исламской культуры».

- Вряд ли здесь имеет место техническая ошибка, лидеры НФА явно не желали иметь дополнительных проблем с русскоязычной аудиторией и потому предпочли обойтись без этого предложения.
43. Р.Г.Ланда. Ислам, с.249.
 44. Фарид Арифоглу. Азербайджанская Исламская партия (АИП). – Газ. «*Азербайджан*» (Баку), 11 марта 1993 г. Реально, однако, в рядах ИПА было 5-10 тыс. членов партии. См.: Зураб Тодуа. Азербайджан сегодня. Справочные материалы. – Москва, 1995, с.35.
 45. Андрей Полонский. Ислам.
 46. Tomas Goltz. Azerbaijan Diary. – London, 1998, pp.187-188; Дмитрий Фурман, Али Абасов. Азербайджанская революция. – Сборник «*Азербайджан и Россия: общества и государства*». – Москва, 2001, с.147-148.
 47. Андрей Полонский. Ислам.
 48. Hikmet Nadju-zadeh. A new identity for a new Azerbaijan. - [/http://www.kitabxana.org/library/view](http://www.kitabxana.org/library/view).
 49. Программа и устав Народного фронта Азербайджана. – Баку, 1992, с.19 (на азерб. яз.).
 50. Закон Азербайджанской Республики «О свободе вероисповедания». – Баку, 1992.
 51. Али Абасов. Ислам, с.296; Р.Г.Ланда. Ислам, с.260.
 52. См.: Eva-Maria Auch. Aserbaidshan, S.278; Бахайты в Азербайджане живут полнокровной жизнью. – Газ. «НПО «*Прозрачные выборы*» (Баку), № 2, февраль, 2004, с.6.
 53. Бахтияр Тунджай. Тема солнца в философии нурчу. – Газ. «*Ени Мусават*», 29 января 1992, № 2 (на азерб. яз.).
 54. Газ. «*Вышка*» (Баку), 7 августа 1993 г.
 55. Эльмар Гусейнов. С царем, но без веры. – Журнал «*Монитор*» (Баку), 2003 г., № 5, с.25.
 56. Рафик Алиев. Основы религии. - Баку, 2003, с.89-91.
 57. Эльмар Гусейнов. С царем, с.25.
 58. Хикмет Гаджи-заде. Вступительное слово на конференции «Религиозная свобода в Азербайджане-2000». - Журнал «*III ERA*», 2000, № 4, с.5.
 59. Подр. об этом см.: А.С.Юнусов. Армяно-азербайджанский конфликт: миграционные аспекты. – Сборник «*Миграционная ситуация в странах СНГ*». Москва, 1999, с.77-89.
 60. Ариф Юнусов. Проблемы терроризма в Азербайджане. – Материалы Международной конференции «*Терроризм в современном обществе – факторы, аспекты, тенденции*». - Кишинев, 2001, с.4.
 61. Р.Оруджев. Интервью с Кербалаи Ровшан Ахмедовым: «Я не понимаю, кому в Азербайджане мешает слово «ислам». – Газ. «*Эхо*» (Баку), 10 января 2002 г.
 62. См.: С.И.Чернявский. Новый путь, с.182-183.
 63. Подробно о следствии и судебном процессе см.: Стенограмма приговора Верховного суда Азербайджанской Республики от 14 апреля 1997 г. – Дело № 63, 1997 г.; Араз Гурбанов. Бесшумная война.
 64. Газ. «*Зеркало*», 17 мая 1997 г.
 65. Араз Гурбанов. Бесшумная война.
 66. А.Рашидоглу. Партии с исламской идеологией нет места на «Круглом столе». – Газ. «*Азадлыг*», 12 апреля 1997 г. (на азерб. яз.).
 67. К.Дилаварли. Книга исламистов закрыта (ли?). – Газ. «*Азадлыг*», 15 апреля 1997 г. (на азерб. яз.).
 68. Хикмет Гаджи-заде. Свобода вероисповедания в независимом Азербайджане: проблемы большинства и проблемы меньшинств. – Журнал «*III ERA*», 1998, № 3, с.23.

69. Там же, с.24.
70. Андрей Полонский. Ислам.
71. Али Абасов. Ислам, с.298 и с.306, прим. 46; Эльмар Гусейнов. С царем, с.27-28.
72. См. интервью с хаджи Сабиром Хасанлы в газетах «Миллят» (Баку) от 25 февраля 1996 г. (на азерб. яз.), «Зеркало» от 9 мая 1996 г., «Ени Мусават» от 25-28 июня 1996 г. (на азерб. яз.) и «Рейтинг» (Баку) от 3 августа 2003 г. (на азерб. яз.). Позже хаджи Сабир Хасанлы постарался отречься от этих заявлений, но опять-таки не удержался и справедливо заявил, что в советское время на избрание шейх-ул-ислама «заранее давали согласие определенные органы власти» - См.: Интервью с хаджи Сабиром. - Газ. «Эхо», 19 апреля 2003 г.
73. Официальные документы о регулировании взаимоотношений государства и религии в Азербайджанской Республике. – Баку, 2002, с.4-18 (на азерб. яз.).
74. Эльмира Ахундова. Святые отцы бьются за свято место. – Газ. «Общая газета» (Москва), 27 апреля – 3 мая 2000 г.
75. Замин Хаджи. Отношение государства и общества в Азербайджане к религиозным общинам. - Журнал «III ERA», 1998, № 3, с.46, 47 (на азерб. яз.).
76. Эльмира Ахундова. Святые отцы.
77. Лейла Юнус. После Гейдара Алиева. Станет ли ислам политическим фактором в Азербайджане? – «Независимая газета» (Москва), 24 февраля 2001 г.
78. Э.Ульви. Иран направил Хаджи Абдулу книг на сумму в 900 тысяч долларов. – Газ. «Хуррийят» (Баку), 26-27 октября 2000 г. (на азерб. яз.); Ситуация в Губа-Хачмазской зоне опасная. – Газ. «525-джи газет» (Баку), 12 июля 2001 г. (на азерб. яз.). Выступая 2 мая 2001 г. в эфире телекомпании АНС, шейх-ул-ислам А.Пашазаде заявил, что около 1 тысячи мечетей осуществляют свою деятельность без контроля со стороны ДУМК. – См.: Газ. «Ени Мусават», 3 мая 2001 г. (на азерб. яз.).
79. Хикмет Гаджи-заде. Вступительное слово, с.5.
80. Р.Оруджев. Интервью с Кербалаи Ровшан Ахмедовым.
81. Э.Джафарли. Ваххабизм - самая большая угроза. Интервью с М.Гулиевым. – Газ. «Олайлар» (Баку), 8 ноября 2002 г. (на азерб. яз.).
82. Официальные документы, с.3, 20-34.
83. Прошедшие регистрацию религиозные объединения. – «Бюллетень Государственного Комитета по работе с религиозными организациями» (Баку), 2001 г., № 1, с.8 (на азерб. яз.); Власти намерены ограничить деятельность квартальных мечетей. – Газ. «Эхо», 27 октября 2001 г.
84. «Бюллетень Государственного Комитета», 2002 г., № 5, с.6 (на азерб. яз.).
85. См.: «Бюллетень Государственного Комитета», 2003 г., № 8, с.8, 30-34; 2004 г., № 9, с.14-17 (на азерб. яз.); Газ. «НПО «Прозрачные выборы», № 1, январь 2003 г.; № 1, январь, 2004, с.1; № 7, июль, 2004 г.; Газ. «Неделя» (Баку), 19 сентября 2003 г.
86. К.Али. Муллы-аферисты как фактор слабости нашего государства. – Газ. «Зеркало», 17 апреля 2003 г.
87. М.Яшароглу. Назим Иманов предлагает провести аттестацию. – Газ. «Зеркало», 10 ноября 2001 г.
88. Состояние религиозного образования в Азербайджанской Республике. – «Бюллетень Государственного Комитета», 2001 г., № 1, с.10 (на азерб. яз.).
89. Там же, с.11.
90. К.Дилаварли. 10 тысяч подростков без ведома Азербайджанского государства отправили в Иран. – Газ. «Азадлыг», 9 апреля 1999 г. (на азерб. яз.).
91. Х.Исмайлова, Н.Алиев. За дипломом религиозного экстремиста? – Газ. «Эхо», 27 ноября 2001 г.; Х.Исмайлова. Азербайджанских детей вывозят в Иран сотнями. – Газ. «Эхо», 20 августа 2002 г.

92. Х.Исмаилова, Г.Мамедзаде. Религиозное образование за рубежом: плюсы и минусы. – Газ. «Эхо», 29 декабря 2001 г.
93. См.: Власти намерены ограничить; С.Алиева. Во многих районах страны действуют незаконные медресе. – Газ. «Эхо», 17 мая 2001 г.
94. См.: Лейла Амирова. Медресе закрываются? Интервью с Р.Алиевым. – Газ. «Неделя», 22 февраля 2002; Деятельность медресе приостановлена. – Газ. «НПО «Прозрачные выборы», № 1, декабрь 2003 г.; З.Велиханова. 22 медресе были закрыты. – Газ. «Эхо», 21 сентября 2002 г.
95. Азербайджан отзывает своих студентов из зарубежных стран. – Газ. «Зеркало», 1 ноября 2002 г.
96. М.Меджидли. «Мы не вешаем ярлыки на студентов». Интервью с Р.Алиевым. – Газ. «Зеркало», 15 ноября 2002 г.
97. Р.Оруджев. Азербайджанские студенты в религиозных центрах Ирана. – Газ. «Эхо», 8 января 2003 г.
98. Г.Мамедзаде. У азербайджанских студентов в Иране много проблем. – Газ. «Эхо», 14 января 2003 г.
99. Н.Алиев, Х.Исмаилова. Азербайджанских студентов призвали к джихаду. – Газ. «Эхо», 25 марта 2003 г.
100. С.Мустафаева, Н.Алиев. Спешный отзыв? – Газ. «Эхо», 29 марта 2003 г.
101. Интервью с Р.Алиевым. – Газ. «Эхо», 14 мая 2003 г.
102. См.: К.Али. Закон «О свободе вероисповедания» претерпит изменения. – Газ. «Зеркало», 2 апреля 2003 г.; Рафик Алиев. Для чего необходимо религиозное просвещение? – Газ. «Эхо», 12 февраля 2004 г.
103. См.: Дж.Ибрагимова. Основам религии нужно учить. – Газ. «Эхо», 17 апреля 2002 г.; Л.Нури. Религиозная иммунизация. – Газ. «Зеркало», 7 июля 2001 г.; Религиозное просвещение учащихся должно способствовать лучшему пониманию национальной культуры. – Газ. «НПО «Прозрачные выборы», № 2, февраля 2004 г.; Эльчин Аскеров. Еще раз к вопросу об обучении религии в школах: проблемы и перспективы. - <http://www.qutb.org/axiv/11.htm>
104. Р.Оруджев, Э.Алекперов. Богословия в азербайджанских школах не будет. – Газ. «Эхо», 29 июня 2004 г.
105. См.: Власти намерены ограничить.
106. См.: Р.Оруджев, Г.Мамедзаде. Усиливается контроль над религией. – Газ. «Эхо», 1 февраля 2002 г.; Шахин Махаммадоглу. Почему шейх и Рафик Алиев тягаются друг с другом? – Газ. «Олайлар», 26-28 апреля 2003 г.
107. «Бюллетень Государственного Комитета», 2002 г., № 5, с.32 (на азерб. яз.); Г.Мамедзаде, Л.Тарвердиев. Как строятся мечети в Азербайджане. – Газ. «Эхо», 16 февраля 2002 г.
108. Н.Набибов. В Азербайджане имеется 62 ваххабитские мечети. – Газ. «Халг джабхаси» (Баку), 30 января 2002 г. (на азерб. яз.).
109. Г.Мамедзаде, Л.Тарвердиев. Как строятся мечети; Религия и духовная чистота. – «Бюллетень Государственного Комитета», 2002 г., № 5, с.10-11 (на азерб. яз.).
110. Г.Мамедзаде, Л.Тарвердиев. Как строятся мечети.
111. Расул Гусейнли, Алтай Гейушев. Роль ислама в общественно-политической жизни Азербайджана. – Журнал «III ERA», 2000, № 4, с.33-34.
112. См.: Новая организация займется защитой прав верующих. – Газ. «Ежедневные новости» (Баку), 23 марта 2001 г.; Эльмар Гусейнов. С царем, с.27.
113. См.: Ильхама. Азербайджан не может заполнить квоту на хадж. – Газ. «Халг джабхаси», 23 ноября 2002 г.; С.Мустафаева. Еще одно разрешение на хадж. – Газ. «Эхо», 30 сентября 2003 г.; Н.Алиев, С.Мустафаева. Сотни иранцев едут в Баку. – Газ. «Эхо», 16 января 2004 г.

114. Сражение за хадж. – Газ. «*Ени Мусават*», 16 января 2004 г.; И паломничество монополизировано. – Газ. «*Азадлыг*», 16 января 2004 г.
115. См.: Эльхан. «Паломнический скандал» вновь закипает. – Газ. «*Рейтинг*» (Баку), 14 декабря 2003 г. (на азерб.яз.); Анар Иманов. Число паломников уменьшилось. – Газ. «*Неделя*», 26 декабря 2003 г.; Э.Кулиев. Паломники готовятся в путь. – Газ. «*Эхо*», 6 января 2004 г.
116. «*Бюллетень Государственного Комитета*», 2002 г., № 5, с.31 (на азерб.яз.).
117. УМК отказалось делиться квотой. - Газ. «*НПО «Прозрачные выборы*», № 2, февраль 2004 г.
118. УМК отказалось; Т.Камалов. Около 60 иранских паломников остались в Баку. – Газ. «*Эхо*», 27 января 2004 г.
119. См.: Паломничество началось – Газ. «*Ислам пресс*» (Баку), 8 января 2004 г. (на азерб.яз.); Эльчин. Споры вокруг паломничества разрешились. – Газ. «*Азадлыг*», 9 января 2004 г. (на азерб.яз.); Н.Алиев, С.Мустафаев. Сотни иранцев; З.Файкызы. На пути в Мекку. – Газ. «*Эхо*», 29 января 2004 г.
120. Т.Камалов. Десятки иранских паломников еще в Баку. – Газ. «*Эхо*», 24 января 2004 г.
121. Р.Миркадыров. Аллахшукюр Пашазаде недоволен бакинской конференцией. – Газ. «*Зеркало*», 12 октября 2002 г.
122. Васиф. Против Аллахшукюра Пашазаде есть оппозиция? – Газ. «*Хуррийят*», 27-28 июля 2003 г.
123. См.: Ф.Теймурханлы, А.Рашидоглу. Аллахшукюр Пашазаде – пожизненный председатель ДУМК. – Газ. «*Зеркало*», 30 июля 2003 г.; Азар Фикратоглу. Съезд шейха ознаменовался юридическими и религиозными нарушениями. – Газ. «*Рейтинг*», 3 августа 2004 г.

Глава 7

Исламские радикальные и нетрадиционные организации

1. С.Насибли. Иранские спецслужбы причастны к убийству Зии Буниятова. – Газ. «*Зеркало*», 23 января 2001 г.; Э.Алекперов. Суд над членом группировки «Аль Фатех Хезболлах». – Газ. «*Эхо*», 23 декабря 2003 г.
2. Илхама Гасымлы. Опасность «Хизбуллах» в Азербайджане может стать реальной. – Газ. «*525-джи газет*», 26 декабря 2000 г.
3. Р.Бабаев. В среду начинается процесс по делу убийства Зии Буниятова. – Газ. «*Зеркало*», 13 декабря 2003 г.
4. См.: Р.Оруджев. В Иране поимку шпионов пока «не замечают». – Газ. «*Эхо*», 22 августа 2001 г.; Джалилабад превращается в бастион исламистов. – Газ. «*Семь дней*» (Баку), 8-14 сентября 2002 г.
5. См.: Х.Аранлы. Религиозные сыщики. – Газ. «*Миллятин сяси*» (Баку), 26 августа – 1 сентября 2002 г. (на азерб.яз.); Р.Новрузоглу. Иранские эмиссары расставляют сети. – Газ. «*Зеркало*», 4 апреля 2002 г.
6. Х.Аранлы. Религиозные.
7. Р.Новрузоглу. Иранские эмиссары.
8. Х.Аранлы. Источники террора в Азербайджане. – Газ. «*Миллятин сяси*», 16-22 сентября 2002 г.
9. Комитет Имдад Имама Хомейни расширяет свою деятельность в Азербайджане. – Газ. «*Эхо*», 23 февраля 2001 г.; Ариф Юнусов. Проблемы терроризма, с.5; Комитет «Имдад» оказал помощь. – Газ. «*Нябз*» (Баку), 7 февраля 2004 г. (на азерб.яз.).

10. Х.Аранлы. Источники террора.
11. Р.Оруджев. Кто стоял за «Ахли бейт». – Газ. «Эхо», 20 марта 2003 г.
12. Сабухи Маммадли. В Губе забросали камнями азербайджанского ваххабита. – Газ. «525-джи газет», 5 июля 2001 г.
13. Накшбандийя – одно из течений ислама. – Газ. «Зеркало», 27 января 2001 г.
14. См.: Н.Алиев, С.Мустафаева. Тайное общество студентов-мусульман. – Газ. «Эхо», 8 мая 2003 г.; С.Мустафаева. Тайным сообществом студентов займутся правоохранительные органы. – Газ. «Эхо», 17 мая 2003 г.
15. Вугар Масимоглу. Нурчулар: потенциальные враги тюркского мира. – Газ. «Халг джабхаси» (Баку), 21 ноября 2002 г.; Р.Гюльпинарлы. 100 вопросов и ответов об исламских тарикатах и направлениях. – Баку, 1999, с.166-169 (на азерб.яз.).
16. Вугар Масимоглу. Нурчулар..., – Газ. «Халг джабхаси», 28 ноября 2002 г.
17. Вугар Масимоглу. Нурчулар..., – Газ. «Халг джабхаси», 22 ноября 2002 г.; И.П.Добаев. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. - Ростов-на-Дону, 2003, с.189.
18. Нурчулар - вдохновители ПКК. – Газ. «Рейтинг», 14 сентября 2003 г.
19. Вугар Масимоглу. Нурчулар..., – Газ. «Халг джабхаси», 3 декабря 2002 г.; Нурчулар - вдохновители ПКК.
20. Вугар Масимоглу. Нурчулар..., – Газ. «Халг джабхаси», 23 ноября 2002 г.; Х.Исмайлова, Н.Алиев. Паутина. – Газ. «Эхо», 9 февраля 2002 г.
21. Эмира Намиггызы. Тарикаты ислама – его богатство. На «круглом столе» все были согласны с этим. – Газ. «Ени Мусават», 21-25 июня 1996 г.
22. Х.Исмайлова. Эра «Нурчулар» в турецко-азербайджанских отношениях. – Газ. «Эхо», 18 января 2003 г.
23. См.: Д.Малышева. Исламско-фундаменталистский проект в реалиях современного мира. – Журнал «Мировая экономика и международные отношения» (Москва), 1999, № 7, с.108; И.П.Добаев. Исламский радикализм, с.27.
24. См.: Ella Landau-Tasserion. The “cyclical reform”: a study of the *mujaddid* tradition. – Journal “*Studia Islamica*” (Paris). – Vol.LXX, 1989, p.81; А.А.Игнатенко. Эндогенный радикализм в исламе. – Журнал «Центральная Азия и Кавказ», 2000, № 2, с.166.
25. См.: В.Spuler. The Muslim World, с.110-111; The Cambridge History of Islam. Vol. 2. – Cambridge, 1970, pp.224-229, 424-429; Ш.-А.Жюльен. История Северной Африки. Тунис. Алжир. Марокко. От арабского завоевания до 1830 года. – Москва, 1961, с.110-156.
26. Мухаммад ибн Сулейман ат-Тамими. Книга единобожия. – Москва, 2001, с.15, 17.
27. М.А.Башамил. Как мы понимаем единобожие. – Москва, 2001, с.15.
28. См.: Л.Р.Сюкияйнен. Саудовское общество и терроризм. – «Независимая газета – Религия» (Москва), 10 октября 2001 г.; Г.В.Заурбекова. Ваххабизм в Чечне. – Москва, 2003, с.5.
29. Цит. по: А.Игнатенко. Обыкновенный ваххабизм. Часть 1. - <http://www.russ.ru/politics/20010914-ign.html>.
30. М.А.Башамил. Как мы понимаем, с.15.
31. Джавид. Магазин ваххабитов. – Газ. «Ислам пресс», 22 июля 2004 г.
32. Мухаммад ибн Джамил Зину. Исламская акида – вероучение, убеждение, воззрение по Священному Корану и Достоверной Сунне. – Москва, 1998, с. 31-32 и 101.
33. См.: М.А.Башамил. Как мы понимаем; Мухаммад ибн Джамил Зину. Исламская акида; Салех бин Фаузан аль-Фаузан. Дружба и непричастность в исламе. – Баку, 1997; Абу Амина Билял Филипс. Эволюция фикха. – Киев, 2001; Вахид Абдус-Салам Бали. Оберегание человека от джиннов и шайтанов. – Москва, 2001; Ахмет Ярлыкапов. Кредо ваххабита. – Сборник «Диа-Логос: Религия и общество. 2000-2001. Альманах». – Москва, 2001, с.228-249.

34. А.А.Ярлыкапов. Проблема ваххабизма на Северном Кавказе. – Москва, 2000, с.5; Владимир Бобровников. Ислам на постсоветском Северном Кавказе (Дагестан): мифы и реалии. – Сборник *«Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри»*. Москва, 2001, с.82.
35. См.: А.А.Ярлыкапов. Проблема ваххабизма, с.5; Владимир Бобровников. Ислам, с.82-93; Д.В.Макаров. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. – Москва, 2000, с.26-28; С.Е.Бережной, И.П.Добаев, П.В.Крайнюченко. Ислам, с.82-83.
36. См.: Ариф Юнусов. Наемники в армяно-азербайджанской войне. – Газ. *«Экспресс-Хроника»*, № 38, 16-23 сентября 1993 г.; А.Юнусов. Чеченский фактор. – *«Бюллетень Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов»*. – Москва, 2001, № 36. Март-апрель, с.72.
37. Д.В.Макаров. Официальный, с.29.
38. М.Ширванлы. Ваххабиты активизируются в Азербайджане? – Газ. *«Зеркало»*, 17 марта 2001 г.
39. «Лезгинская мечеть» закрыта. – Газ. *«Зеркало»*, 24 октября 2001 г.; Севиндж Тельмангызы. Хаджи Абдул вторгся в Лезгинскую мечеть? – Газ. *«Ени Мусават»*, 27 июля 2004 г. (на азерб.яз.).
40. См.: «Бей ваххабитов, спасай Родину». – Газ. *«Семь дней»*, 20-26 октября 2001 г.
41. А.Юнусов. Чеченский фактор, с.72; К.Али. Чеченцы в Азербайджане. – Газ. *«Зеркало»*, 3 февраля 2001 г.; С.Шихалиева. Азербайджан – транзитная страна. – Газ. *«Наш век»* (Баку), 9-15 ноября 2001 г.
42. Энциклопедия мечетей Азербайджанской Республики. – Баку, 2001, с.55 (на азерб.яз.).
43. Приток в ислам возрос. Интервью с Гаметом Шалбузоглы. – Газ. *«Хуррийят»*, 21 ноября 2003 г.
44. Х.Исмаилова, Ш.Аббасов. Логово ваххабитов в центре Баку. – Газ. *«Эхо»*, 2 мая 2001 г.
45. Игорь Ротарь. Под зеленым знаменем ислама. Исламские радикалы в России и СНГ. – Москва, 2001, с.57.
46. Ариф Юнусов. Проблемы терроризма, с.7; Р.Ибрагимхалилова. Эпопея «Джейшуллах» еще продолжается. – Газ. *«Эхо»*, 23 февраля 2001 г.
47. См.: Н.Алиев, Х.Исмаилова. Терактом против посольства США в Кении руководили из Баку. – Газ. *«Эхо»*, 18 августа 2001 г.; Н.Алиев. Нити сходятся в Баку? – Газ. *«Эхо»*, 29 августа 2001 г.; Б.Бродский. Почему в Баку звонил король терроризма? – Газ. *«Ежедневные новости»*, 14 сентября 2001 г.
48. Н.Алиев. «Глобальная интифада» в Азербайджане. – Газ. *«Эхо»*, 1 сентября 2001 г.
49. И.П.Добаев. Исламский, с.246-247; Н.Алиев. Нити сходятся.
50. Н.Алиев. Нити сходятся; Б.Бродский. Почему; Ариф Юнусов. Проблемы терроризма.
51. Н.Алиев. Нити сходятся; Н.Алиев. «Глобальная интифада».
52. И.Рзаев, Ш.Мурсалогду. «Азербайджанский след» бен Ладена подтверждают уже и в Баку. – Газ. *«Эхо»*, 29 августа 2001 г.
53. Интервью с министром национальной безопасности Азербайджана Намиком Аббасовым. – Газ. *«Эхо»*, 9 августа 2003 г.
54. См.: Н.Алиев, М.Багиров. Хосни Мубарак: «Мы получили из Азербайджана несколько террористов». – Газ. *«Эхо»*, 17 октября 2001 г.; Н.Алиев. Азербайджанские спецслужбы могут помочь предотвратить ядерную угрозу. – Газ. *«Эхо»*, 24 октября 2001 г.; Р.Тофикоглу, Н.Алиев. Еще один террорист выдан Азербайджаном властям Египта. – Газ. *«Эхо»*, 10 ноября 2001 г.; Н.Рамизоглу. Террористов в Баку ловят и выдают. – Газ. *«Эхо»*, 1 декабря 2001 г.; Н.Рамизоглу, Ш.Аббасов. Азербайджан выдал Египту еще двух террористов. – Газ. *«Эхо»*, 1

- марта 2002 г.; И.Юсифоглу. В Баку задержан подозреваемый в связях с «Аль-Гаэдой». – Газ. «Эхо», 30 апреля 2002 г.; С.Мустафаева, Н.Алиев. Арестованный в Баку гражданин Иордании в рамках сотрудничества в борьбе с международным терроризмом передан властям королевства. – Газ. «Эхо», 26 сентября 2003 г.; М.Мамедов. Азербайджан – активный участник антитеррористической коалиции. – Газ. «Зеркало», 12 сентября 2003 г.
55. См.: В.Пономарев. Ислам Каримов против «Хизб ат-Тахрир». – Москва, 1999; Сборник «Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри». – Москва, 2001, с.129-169; И.Савин. «Хизб ут-тахрир» в Южном Казахстане: социальный портрет. – Журнал «Центральная Азия и Кавказ», 2003, № 6, с.71-79.
56. Р.Миркадыров. В Баку раскрыта экстремистская организация. – Газ. «Зеркало», 30 августа 2001 г.; М.Багиров. «Хизбут-Тахрир» прекратила существование. – Газ. «Эхо», 3 января 2002 г.; Э.Фахри, Н.Ибрагимов. «Хизбут-тахрир» намеревались создать в Азербайджане исламскую республику. – Газ. «Зеркало», 27 февраля 2002 г.; Р.Велиев. Процесс над членами «Хизб ут-Тахрир» подходит к концу. – Газ. «Эхо», 19 апреля 2002 г.; Члены «Хизб ут-Тахрир» приговорены к шести и семи годам. – Газ. «Эхо», 30 апреля 2002 г.; Разгром ячейки «Хизб ут-тахрир» - результат совместной операции. – Газ. «Эхо», 19 июня 2003 г.
57. Л.Нури. Россия активизирует поиск боевиков в Азербайджане. – Газ. «Зеркало», 13 марта 2001 г.; С.Асланова. Организация «Возрождения исламского наследия» опекается бывшими и нынешними должностными лицами. – Газ. «Зеркало», 11 октября 2001 г.; Прекращена деятельность обществ «Фонд помощи больным» и «Катар». – Газ. «Эхо», 11 апреля 2002 г.; М.Багиров, Н.Алиев. ФБР обвиняет «Бинивоуленс» в связях с бен Ладеном. – Газ. «Эхо», 2 мая 2002 г.; Н.Гулиева. В списках «подозрительных» оказался фонд Benevolence. – Газ. «Эхо», 29 апреля 2003 г.; А.Юнусов. Чеченский фактор, с.73-74; Ариф Юнусов. Проблемы терроризма, с.7.
58. Г.Мамедзаде. Прихожанам мечети «Абу-Бекр» обещают вознаграждение? – Газ. «Эхо», 25 октября 2001 г.
59. Хасан Агаджан. Азербайджан хотят зажать в тисках «исламского» террора. – Газ. «Экспресс» (Баку), 21 августа 2001 г. (на азерб.яз.).
60. Х.Исмайлова, Ш.Аббасов. Логово ваххабитов; Э.Гарабалов. В Азербайджане готовится исламская революция? – Газ. «Зеркало», 2 мая 2001 г.; М.Багиров. Рубеж противоречий. По ту сторону азербайджано-российской границы. – Газ. «Эхо», 19 мая 2001 г.; Х.Ровшангызы, Р.Бабаев. Путь в Чечню пролегает через «Абу-Бекр»? – Газ. «Эхо», 24 ноября 2001 г.
61. Ариф Юнусов. Проблемы терроризма, с.10; С.Асланова. Выдворение чеченских беженцев из Азербайджана противоречит нормам международного права. – Газ. «Зеркало», 4 мая 2001 г.; Э.Ахундова. Не лишайте нас права жить. Беженцы не хотят возвращаться на родину. – «Общая газета», 17-23 мая 2001 г.
62. Мовсун. «Они сначала агитируют, затем контактируют, а потом захватывают». В Шамахе обсуждали религиозную ситуацию. – Газ. «Зеркало», 20 июня 2001 г.; М.Ширванлы. Ваххабиты.
63. Р.Халеддин, Р.Оруджев. Ваххабизм на севере Азербайджана. – Газ. «Эхо», 7 августа 2001 г.; Закатальским ваххабитам бреют бороды. – Газ. «Уч ногта» (Баку), 25 августа 2001 г. (на азерб. яз.); Назиля Зейналова. Загатальцев уже обрили! – Газ. «Комсомольская правда-Баку», 8 ноября 2003 г.
64. Э.Алекперов. Несостоявшиеся азербайджанские боевики осуждены. – Газ. «Эхо», 3 января 2003 г.; З.Алиева. Желаящие воевать в Чечне. – Газ. «Авропа» (Баку), 25-31 января 2003 г. (на азерб.яз.); И.Рзаев. Управление мусульман Кавказа обязано выполнять устав. – Газ. «Эхо», 14 февраля 2003 г.; Э.Алекперов. Борьба с

- терроризмом продолжается. – Газ. «Эхо», 31 октября 2003 г.; Э.Алекперов. Закрыть «Абу Бекр». – Газ. «Эхо», 20 декабря 2003 г.
65. Управлению мусульман предложено назначить ахунда и имама мечети «Абубекр». – Газ. «Эхо», 13 февраля 2003 г.; Р.Оруджев. Имам мечети «Абу Бакр» до сих пор не утвержден. – Газ. «Эхо», 22 февраля 2003 г.
66. Газ. «Эхо», 29 марта и 19 апреля 2003 г.
67. А.Юнусов. Роль исламского фактора. – *«Бюллетень Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов»*. – Москва, 2002, № 41. Январь-февраль, с.71; Э.Мурадханлы. В регионе есть 109 ваххабитов. – Газ. «Уч ногта» (Баку), 25 августа 2001 г.; Р.Надируглу. Ваххабиты обосновались в северных районах Азербайджана. – Газ. «Зеркало», 4 января 2002 г.; М.Меджидли. Почему и как надо бороться с ваххабизмом? – Газ. «Зеркало», 5 июля 2002 г.
68. Дж.Шахвердиев. Лянкяран также ваххабизируется. – Газ. «Хафта ичи» (Баку), 10-13 августа 2002 г. (на азерб.яз.); Рафиг. В Бакинских селах растет число ваххабитов. – Газ. «Ени Мусават», 25 сентября 2002 г.
69. Вугар Годжаманлы. Растет опасность радикального ваххабизма. – Газ. «Шарг» (Баку), 28 февраля 2003 г. (на азерб.яз.).

Глава 8

Религиозный фактор накануне и после президентских выборов в 2003 г.

1. См.: «Чертова дюжина» на службе у ислама. Имам мечети «Джума» собирался свергнуть нынешнюю власть и построить фундаменталистское государство. – Газ. «Ежедневные новости», 14 февраля 2003 г.; Э.Алекперов. Заговор в мечети. – Газ. «Эхо», 6 марта 2003 г.; Р.Бабаев. Продолжается судебный процесс над прихожанами мечети «Джума». – Газ. «Зеркало», 29 августа 2003 г.; Э.Алекперов. Суд над заговорщиками Гянджинской мечети подходит к концу. – Газ. «Эхо», 20 сентября 2003 г.; Р.Бабаев. Прихожане мечети «Джума» признаны виновными. – Газ. «Зеркало», 30 сентября 2003 г.
2. Борьба с терроризмом как расправа с политическими оппонентами. – Газ. «Эхо», 14 февраля 2004 г.; Л.Нури. Сотрудники правоохранительных органов похитили «члена «Аль-Каиды». Правозащитник Лейла Юнус обратилась в Красный Крест и посольство США. – Газ. «Зеркало», 20 апреля 2004 г.; Л.Нури. Как «преступники в погонах» разоблачили члена «Аль-Каида». – «Зеркало», 24 августа 2004 г.; Севиндж Тельмангызы. Липовый телефонный «террорист» властей. – Газ. «Ени Мусават», 24 августа 2004 г.
3. См.: Межэтнические отношения и конфликты в постсоветских государствах. Ежегодный доклад, 2002. – Москва, 2003, с.321.
4. Заключение независимой общественной Комиссии по расследованию событий в поселке Нардаран 3 июня 2002 года. – Самиздат. Баку, 2002.
5. А.Рашидоглу. Социальные кризисы подводят религию к управлению государством. – Газ. «Зеркало», 13 февраля 2003 г.
6. Там же.
7. Р.Оруджев. Шейх-ул-ислам включился в предвыборную кампанию. – Газ. «Эхо», 4 июня 2003 г.
8. Т.Алили. «Идти против Гейдара Алиева значит идти против воли Аллаха». – Газ. «Эхо», 30 июля 2003 г.
9. В Азербайджане развелись «пророки». Интервью с Р.Алиевым. – Газ. «Неделя», 19 сентября 2003 г.

10. Газ. «Эхо», 29 марта 2003 г.
11. В Азербайджане развелись; Эльчин Вели. «Посланник Аллаха» наказан. – Газ. «Хуррийят», 24-26 января 2004 г.
12. См.: З.Велиханова. Мусульманки не хотят снимать платки. – Газ. «Эхо», 13 июля 2002 г.; К.Али. Азербайджан осудили за отказ женщинам фотографироваться. – Газ. «Зеркало», 12 апреля 2003 г.; З.Велиханова. Верующие женщины не смогут проголосовать. – Газ. «Эхо», 20 июня 2003 г.; К.Али. Наши мусульманки не смогут принять участие в выборах президента. – Газ. «Зеркало», 20 июня 2003 г.; Мансура. Женщины в хиджабе не примут участия в выборах. – Газ. «Джумхурийят» (Баку), 5 августа 2003 г. (на азерб.яз.); М.Яшароглу. Верующие женщины в Азербайджане не могут получить удостоверения личности. – Газ. «Зеркало», 6 сентября 2003 г.
13. З.Лятифоглу. Власти Азербайджана нарушают и религиозные права. – Газ. «Новое время» (Баку), 19-21 апреля 2003 г.
14. З.Велиханова. Минюст судится с неправительственной организацией. – Газ. «Эхо», 12 августа 2003 г.; Р.Габибоглу. Минюст требует ликвидации общества «Ислам-Иттихад». – Газ. «Зеркало», 13 августа 2003 г.; Р.Габибоглу. Ликвидировано общество «Ислам-Иттихад». – Газ. «Зеркало», 29 августа 2003 г.
15. Э.Фахри. «Ислам-иттихад» обвиняется в связях с Усамой бен Ладеном. – Газ. «Эхо», 14 октября 2003 г.
16. Эльдар Зейналов. Полиция врывается в мечети. – Газ. «Новое время», 18-20 октября 2003 г.
17. Л.Нури. Задержан координатор ДЕВАММ Ильгар Ибрагимоглу. – Газ. «Зеркало», 3 декабря 2003 г.
18. А.Рашидоглу. Кому выгодно создавать «мучеников за веру» и «национальных героев»? – Газ. «Зеркало», 6 декабря 2003 г.
19. Подр. см.: Arif Yunusov. Azerbaijan security problems and policies. – Collection “*The South Caucasus: a challenge for the EU*”. Institute for Security Studies. European Union”. – Paris, 2003, pp.152-155; А.Юнусов. Современная политическая ситуация в Азербайджане. – Сборник «Факторы влияния на процессы трансформации в Центральной Азии и на Кавказе». Москва, 2004, с.158-166.
20. З.Расулзаде. Азербайджан столкнулся с угрозой терроризма. – Газ. «Новое время», 6 апреля 2004 г.
21. А.Рашидоглу. Ваххабизм – шиизм: столкновение религиозных течений или война за нефть. – Газ. «Зеркало», 8 марта 2003 г.
22. Религиозная ситуация в регионах. – «Бюллетень Государственного Комитета», 2003 г., № 8, с.9.
23. Интервью с председателем ГККРО Р.Алиевым 15 мая 2004 г.
24. См.: Севда Балаева. «В Азербайджане возможно проявление религиозного радикализма». Интервью с Рафиком Алиевым. – Газ. «Экспресс» (Баку), 18 марта 2003 г. (на азерб.яз.); «В работе с религиозными организациями необходим взвешенный подход». Интервью с Р.Алиевым. – «Бюллетень Государственного Комитета», 2004, № 9, с.17; Н.Алиев, Н.Ахмедова. Наказание за религиозный экстремизм надо ужесточить. – Газ. «Эхо», 15 апреля 2004 г.
25. А.Фикретоглу. Шейх начал демонстрацию своей силы. Муллы будут непокорны главам исполнительной власти? – Газ. «Рейтинг», 28 декабря 2003 г.
26. А.Рашидоглу. Смерть лидера «Хамас» огорчила Аллахшукюра Пашазаде. – Газ. «Зеркало», 23 марта 2004 г.; Заур Расулзаде. УМК осуждает осаду американцами мавзолея Имама Али в Неджефе. – Газ. «Новое время», 14-16 августа 2004 г.
27. Фикрет. Рафика Алиева «ударят». – Газ. «Бакы хабар» (Баку), 6 марта 2004 г. (на азерб.яз.); Эмиль Гусейнли. В Азербайджане ведется пропаганда чужих идеологий. – Газ. «Олайлар», 15-17 мая 2004 г.; Али Бахрам. Рафик Алиев христианин? – Газ. «Ислам пресс», 22 июня 2004 г.; Ниджат Даглар. Рафик Алиев был миссионером

- христианской секты?! – Газ. «*Бакы хабар*», 24 июня 2004 г.; Фируз Хашимов. Христианский идеолог. – Газ. «*Нябз*», 26 июня 2004 г.
28. Севиндж Телмангызы. «Я не христианин». Рафик Алиев опровергает. – Газ. «*Ени Мусават*», 3 июля 2004 г.
 29. Фарид. Мечеть «Джума» должна быть освобождена. – Газ. «*Зеркало*», 17 января 2004 г.; Э.Алекперов. Мэрия против общества «Ислам-иттихад». – Газ. «*Эхо*», 24 января 2004 г.; М.Яшароглу. Прихожане мечети «Джума» создадут цепь во время молитвы. – Газ. «*Зеркало*», 2 марта 2004 г.; Х.Абдуллаева. Власть подписала еще один безбожный акт. – Газ. «*Ени Мусават*», 2 марта 2004 г.
 30. Л.Нури. Ильгар Ибрагимоглу освобожден из зала суда. – Газ. «*Зеркало*», 3 апреля 2004 г.; Э.Алекперов. Ильгар Ибрагимоглу осужден условно. – Газ. «*Эхо*», 3 апреля 2004 г.
 31. М.Мамедов. Община мечети «Джума» не будет выдворена на улицу. – Газ. «*Зеркало*», 12 марта 2004 г.; Э.Алекперов. Выселение общины мечети «Джума» приостановлено. – Газ. «*Эхо*», 12 марта 2004 г.; Р.Нури. Религиозная община «Джума» осталась без своей мечети. – Газ. «*Зеркало*», 23 апреля 2004 г.; Э.Алекперов. Суд выселяет религиозную общину «Джума». – Газ. «*Эхо*», 23 апреля 2004 г.
 32. «Джума» мечеть осталась между Аллахшукюром Пашазаде и Рафиком Алиевым? – Газ. «*Бакы хабар*», 19 февраля 2004 г.
 33. Религиозные деятели должны служить религии, народу и стране. Интервью с Рафиком Алиевым. – «*Бюллетень Государственного Комитета*», 2004, № 9, с.18-19.
 34. Севиндж Тельмангызы. Полицейское нападение на мечеть «Джума». – Газ. «*Ени Мусават*», 1 июля 2004 г.; Руслан Халил. Еще одно вторжение полиции в мечеть «Джума». – Газ. «*Бакы хабар*», 5 июля 2004 г.; Севиндж Тельмангызы. В божьем доме полицейско-жандармский режим. – Газ. «*Ени Мусават*», 7 июля 2004 г. и др.
 35. Нардар Байрамлы. Норвежский посол в нетрезвом состоянии был в мечети «Джума». – Газ. «*Ени Азербайджан*» (Баку), 9 июля 2004 г. (на азерб.яз.); Лейла. Первая поддержка Пашазаде пришла от мулл Лянкярана. – Газ. «*Бакы хабар*», 14 июля 2004 г.
 36. Севиндж Тельмангызы. Очередная клевета против норвежского посла. – Газ. «*Ени Мусават*», 9 июля 2004 г.; Лейла. Не допустить, чтобы удары по религии Пашазаде стали ударами и по демократии. – Газ. «*Бакы хабар*», 14 июля 2004 г.
 37. Фарид. Норвегия предъявила ноту МИД Азербайджана. – Газ. «*Зеркало*», 17 июля 2004 г.; С.Рза. Посол Норвегии опровергает обвинения. – Газ. «*Эхо*», 17 июля 2004 г.
 38. Севиндж Тельмангызы. Верховный суд принял решение о ликвидации общества «Ислам-Иттихад». – Газ. «*Ени Мусават*», 22 июля 2004 г.; «Ислам-Иттихад» не будет действовать в Азербайджане. – Газ. «*Зеркало*», 23 июля 2004 г.
 39. «Арест был наказанием за мою правозащитную деятельность». Интервью с Ильгаром Ибрагимоглу. – Газ. «*Эхо*», 10 апреля 2004 г.
 40. «Эта провокация направлена против реформаторских сил во власти». Интервью с Ильгаром Ибрагимоглу. – Газ. «*Эхо*», 10 июля 2004 г.
 41. Р.Оруджев. Исламисты провели съезд. – Газ. «*Эхо*», 30 августа 2003 г.
 42. Р.Оруджев. Председатель Исламской партии ушел в отставку. – Газ. «*Эхо*», 27 июля 2004 г.; Джейран. Скоро исламисты изберут себе нового председателя. – Газ. «*Зеркало*», 13 августа 2004 г.; Видади Худашов. Заложена чистая основа Исламской партии. – Газ. «*Нябз*», 5 августа 2004 г.

Таблица 1

Численность мусульман Азербайджана в 1831-1834 гг.

Провинции	Численность населения (муж.)	Численность мусульман	%	В том числе шиитов	%	В том числе суннитов	%
Ширванская	69.627 чел.	62.934	90	около 8 тыс.	13	около 55 тыс.	87
Карабахская	54.851 чел.	35.046	64	26 тыс.	74	около 9 тыс.	26
Шакинская	55.723 чел.	46.300	83	около 3 тыс.	7	около 43 тыс.	93
Бакинская	15.428 чел.	15.244	99	15.244	100	0	0
Талышская	22.750 чел.	22.750	100	19 тыс.	87	около 3 тыс.	13
Елизаветпольский округ	12.836 чел.	8.644	67	более 5 тыс.	65	более 3 тыс.	35
Губинская	46.094 чел.	44.440	96	6-8 тыс.	17	36-38 тыс.	83
Нахчеванская	18.832 чел.	10.808	57	около 10 тыс.	91	около 1 тыс.	9
Джаро-Балаканская область	46.680 чел.	около 42 тыс.	90	около 3 тыс.	7	около 39 тыс.	93
Газахская дистанция	17.632 чел.	12.836	73	около 2 тыс.	14	около 11 тыс.	86
Шамшаддильская дистанция	10.888 чел.	8.697	80	около 6 тыс.	66	более 3 тыс.	34
Всего:	371.341 чел.	309.699	83	104 тыс.	34	205 тыс.	66

Источник: *Обозрение российских владений за Кавказом. Части 2-4.* – СПб., 1836.

Таблица 2

Численность мусульман Азербайджана в 1886 г.

Уезды	Общая численность населения в уезде	Численность мусульман в уезде	%	В том числе шиитов	%	В том числе суннитов	%
Бакинский	141.412	92.331	65	54.801	59	37.530	41
Гейчайский	76.644	61.715	81	25.348	41	36.367	59
Джавадский	94.687	94.423	99	80.643	85	13.780	15
Губинский	174.101	163.750	94	30.538	19	133.212	81
Лянкяранский	109.340	101.397	93	98.392	97	3.005	3
Шамахинский	116.519	89.729	77	31.852	35	57.877	65
Елизаветпольский	122.903	79.783	65	71.068	89	8.715	11
Арешский	51.845	39.546	76	4.321	11	35.225	89
Джабраильский	46.911	35.029	75	22.861	65	12.168	35
Джаванширский	54.954	38.881	71	29.407	76	9.474	24
Зангезурский (2,3,4 участки)	84.582	55.724	66	46.749	84	8.975	16
Газахский (без Дилижанского участка)	74.646	47.141	63	28.567	61	18.574	39
Нухинский	117.014	89.073	76	5.664	6	83.409	94
Шушинский	126.269	52.887	42	49.821	94	3.066	6
Нахчеванский	84.020	48.356	58	47.883	99	473	1
Шарурский участок	31.760	27.453	86	27.453	100	0	0
Всего:	1.507.607	1.117.218	74	655.368	59	461.850	41

Источник: Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 г. – Тифлис, 1893.

Таблица 3

Численность мусульман Азербайджана по этническому признаку в 1886 г.

Уезды	Азербайджанцы	%	Таты	%	Талыш и	%	Лезгин ы	%	Курды	%	Другие	%
Бакинский	47.342 чел. шииты – 9.812 чел. сунниты – 37.530 чел.	51	44.989 чел. все шииты	49	-	-	-	-	-	-	-	-
Гейчайский	46.082 чел. шииты – 15.412 чел. сунниты – 30.670 чел.	75	14.555 чел. шииты – 9.936 чел. сунниты – 4.619 чел.	24	-	-	-	-	-	-	1.078 чел. все сунниты	1
Джавадский	94.423 чел. шииты – 80.643 чел. сунниты – 13.780 чел.	100	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Губинский	49.058 чел. шииты – 18.397 чел. сунниты – 30.661 чел.	30	58.621 чел. шииты – 12.141 чел. сунниты – 46480 чел.	36	-	-	41.849 чел. все сунниты	25	-	-	14.222 чел. все сунниты	9
Лянкяранский	50.887 чел. все шииты	50	-	-	50.510 чел. шииты – 47.505 чел. сунниты – 3.005 чел.	50	-	-	-	-	-	-
Шамахинский	89.729	10	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-

	чел. шииты – 31.852 чел. сунниты – 57.877 чел.	0										
Елизаветпольский	79.685 чел. шииты – 70.970 чел. сунниты – 8.715 чел.	99	-	-	-	-	-	-	-	-	98 все шииты	1
Арешский	37.577 чел. шииты – 3.683 чел. сунниты – 33.894 чел.	95	-	-	-	-	-	-	359 чел. все шииты	1	1.610 чел. шииты – 279 чел. сунниты – 1.331 чел.	4
Джабраильский	33.577 чел. шииты – 18.594 чел. сунниты – 12.168 чел. али-илахи – 2.815 чел.	96	-	-	-	-	-	-	1.452 чел. все шииты	4	-	-
Джаванширский	33.354 чел. шииты – 23.880 чел. сунниты – 9.474 чел.	86	-	-	-	-	-	-	5.527 чел. все шииты	14	-	-
Зангезурский (2,3,4 участки)	28.783 чел. шииты – 19.815 чел. сунниты – 8.826 чел. али-илахи – 142 чел.	52	174 чел. все шииты	0,3	-	-	-	-	26.726 чел. шииты – 26.456 чел. сунниты – 149 чел. али-илахи – 121 чел.	48	41 чел. все шииты	0,1

Газахский (без Дилижанско го участка)	45.817 чел. шииты – 27.243 чел. сунниты – 18.574 чел.	97	1.324 чел. все шииты	3	-	-	-	-	-	-	-	-
Нухинский	84.579 чел. шииты – 5.389 чел. сунниты – 79.190 чел.	95	-	-	-	-	4.211 чел. все суннит ы	5	-	-	283 чел. шиит ы – 275 чел. сунн иты – 8 чел.	0,3
Шушинский	52.887 чел. шииты – 49.821 чел. сунниты – 3.066 чел.	10 0	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Нахчевански й	47.883 чел. все шииты	99	-	-	-	-	-	-	473 чел. все сунн иты	1	-	-
Шарурский участок	27.453 чел. все шииты	10 0	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Всего:	849.116 чел. шииты – 501.734 чел. (59%), сунниты – 344.425 чел. (41%), али-илахи – 2.957 чел. (0,3%)	76	119.663 чел. шииты – 68.564 чел. (57%), сунниты – 51.099 чел. (43%)	11	50.510 чел. шииты – 47.505 чел. (94%), суннит ы – 3.005 чел. (6%)	5	46.060 чел. все суннит ы	4	34.53 7 чел. шиит ы – 33.79 4 чел. (97%) , сунн иты – 622 чел. (2%), али- илахи – 121 чел. (1%)	3	17.33 2 чел. шиит ы – 693 чел. (4%), сунн иты – 16.63 9 чел. (96%)	1

Источник: Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 г. – Тифлис, 1893.

Таблица 4

Численность мусульман Азербайджана в 1913 г.

Уезды	Общая численность населения в уезде	Численность мусульман в уезде	%	В том числе шиитов	%	В том числе суннитов	%
Бакинский	407.674	200.720	49	169.091	84	31.629	16
Гейчайский	130.982	110.261	84	46.207	42	64.054	58
Джавадский	123.413	80.659	65	39.050	48	41.609	52
Губинский	106.342	82.882	78	24.670	30	58.212	70
Лянкяранский	167.144	143.960	86	138.497	96	5.463	4
Шамахинский	148.624	106.973	72	39.763	37	67.210	63
Елизаветпольский	217.603	144.112	66	93.667	65	50.445	35
Арешский	83.776	66.502	79	10.105	15	56.397	85
Карягинский	79.367	58.411	74	40.227	69	18.184	31
Джаванширский	90.634	65.060	72	54.362	84	10.698	16
Зангезурский	220.186	131.789	60	108.456	82	23.333	18
Газахский	132.190	65.735	50	45.027	68	20.708	32
Нухинский	148.608	116.194	78	11.355	10	104.839	90
Шушинский	175.403	76.604	44	71.831	94	4.773	6
Нахчеванский	135.635	81.001	60	80.381	99	620	1
Шаруро-Даралагезский	83.319	57.776	69	55.388	96	2.388	4
Загатальский округ	81.417	73.804	91	141	1	73.663	99
Всего	2.532.317	1.662.443	66	1.028.218	62	634.225	38

Источник: *Кавказский календарь на 1914 год.* – Тифлис, 1913, с.110-113, 119-133.

Таблица 5

Численность мусульман Азербайджана в 1916 г.

Уезды	Общая численность населения в уезде	Численность мусульман в уезде	%	В том числе шиитов	%	В том числе суннитов	%
Бакинский	405.829	214.230	53	168.644	79	45.586	21
Гейчайский	134.098	112.732	84	48.681	43	64.051	57
Джавадский	162.305	135.128	83	127.440	94	7.688	6
Губинский	196.077	175.251	89	19.701	11	155.550	89
Лянкяранский	195.247	178.726	92	171.858	94	6.868	6
Шамахинский	159.621	117.047	73	39.978	34	77.069	66
Елизаветпольский	272.477	140.084	51	88.149	63	51.935	37
Арешский	99.400	79.090	80	16.935	21	62.155	79
Карягинский	89.584	65.641	73	44.345	68	21.296	32
Джаванширский	75.730	52.998	70	42.766	81	10.232	19
Зангезурский	224.197	123.149	55	110.514	90	12.634	10
Газахский	137.049	68.216	50	46.239	68	21.977	32
Нухинский	185.748	111.110	60	10.293	9	100.817	91
Шушинский	188.745	85.646	45	80.709	94	4.937	6
Нахчеванский	136.859	81.714	60	81.191	99	523	1
Шаруро-Даралагезский	90.250	70.357	78	69.843	99	514	1
Закатальский округ	92.608	85.136	92	577	1	84.559	99
Всего	2.845.824	1.896.255	67	1.167.863	62	728.392	38

Источник: *Кавказский календарь на 1917 год. – Тифлис, 1916, с.178-185, 190-197, 214-221.*

Таблица 6

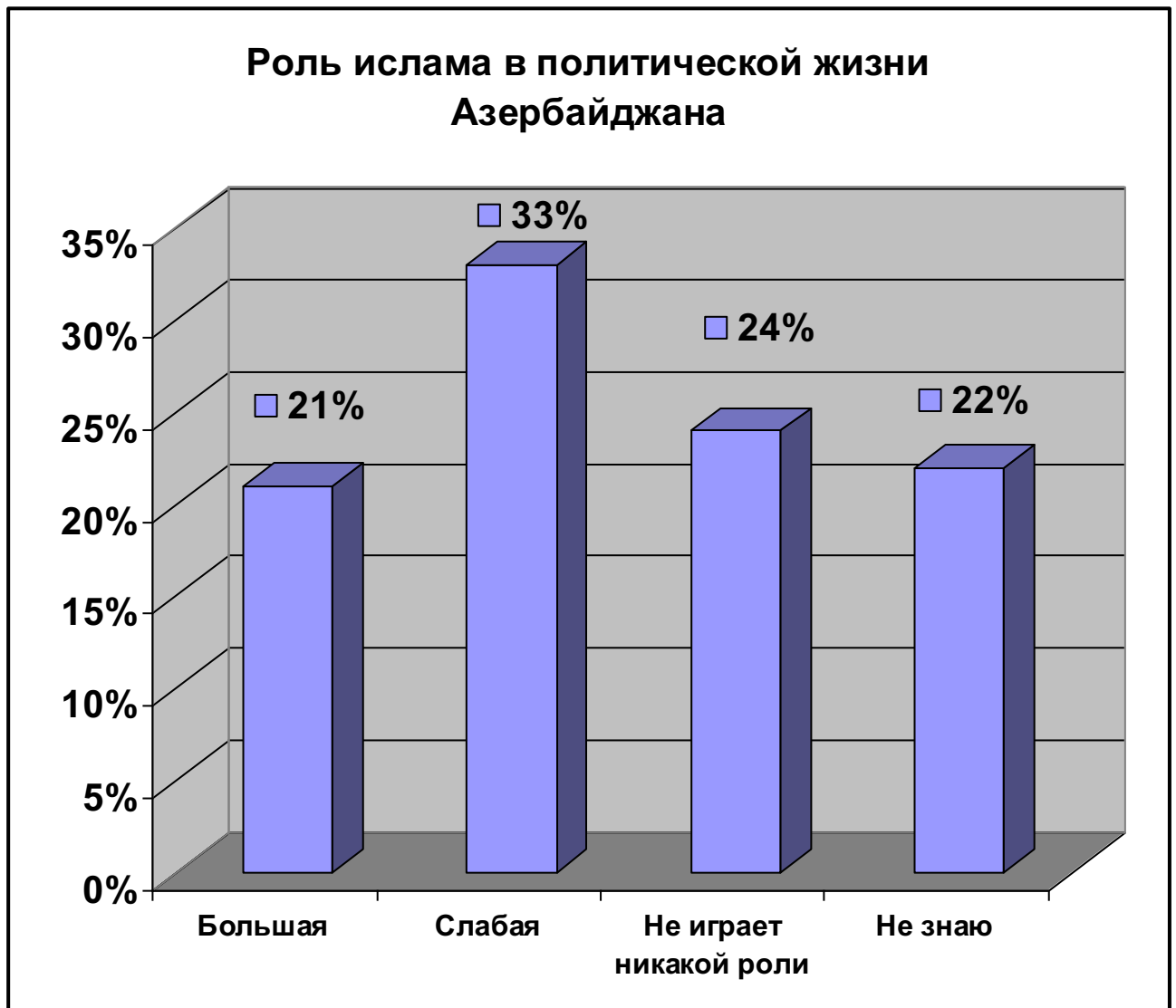


Таблица 7

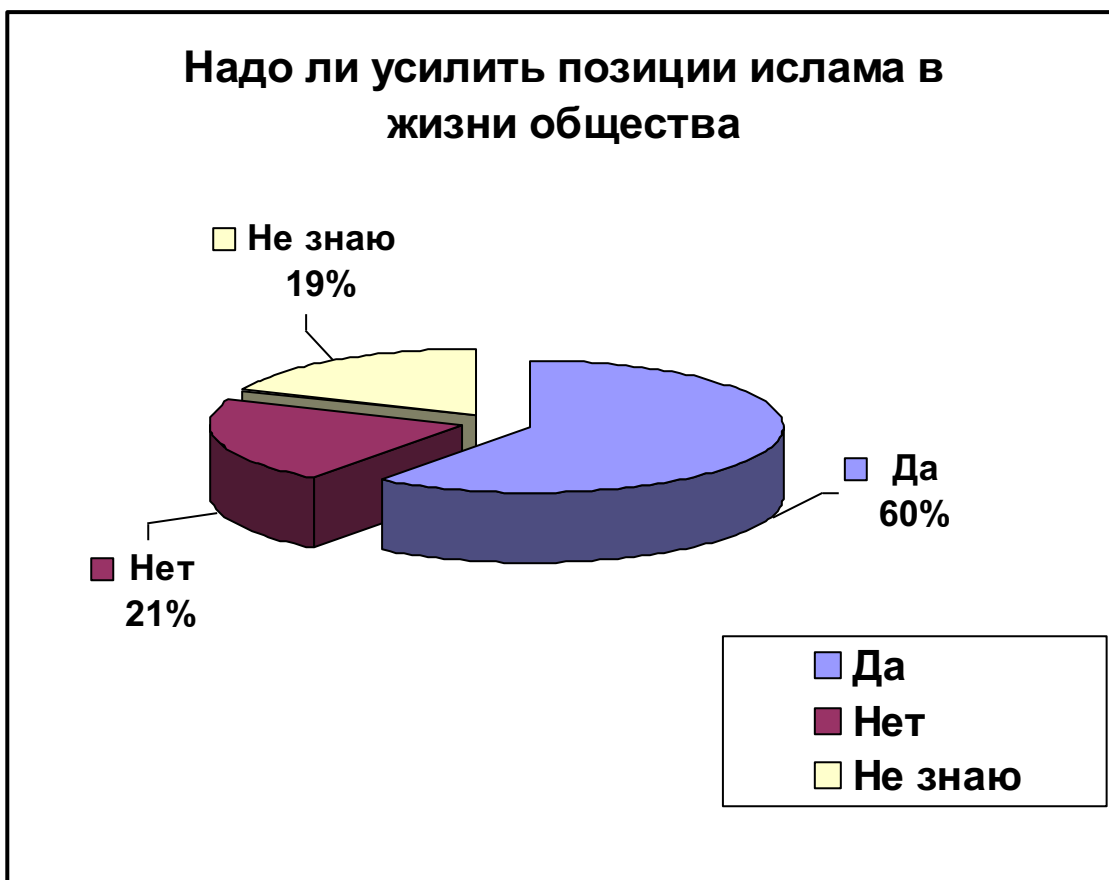


Таблица 8

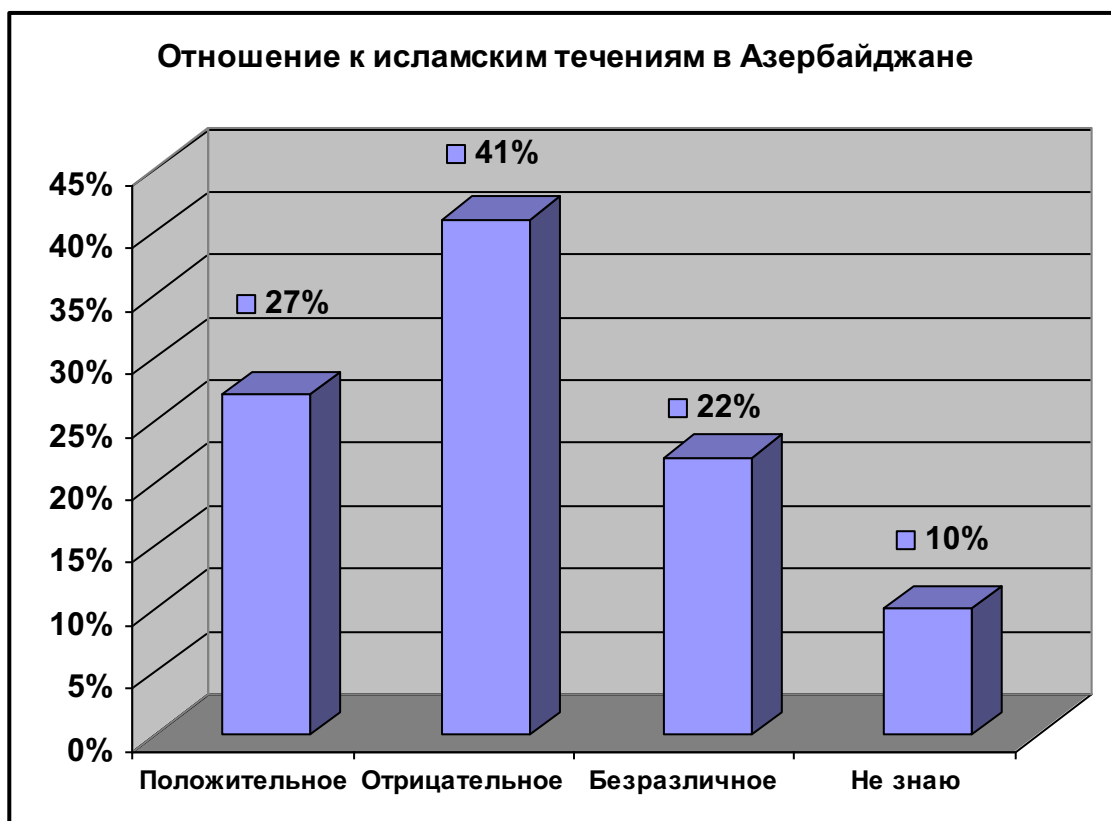


Таблица 9

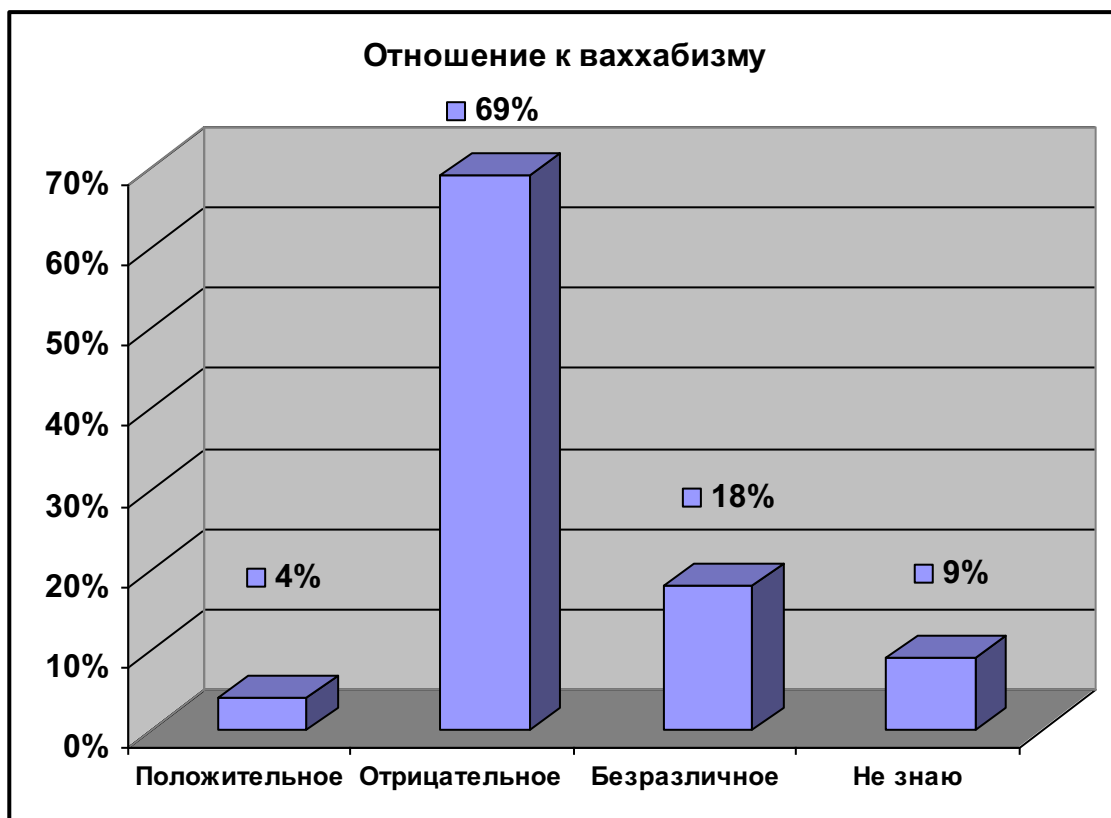


Таблица 10

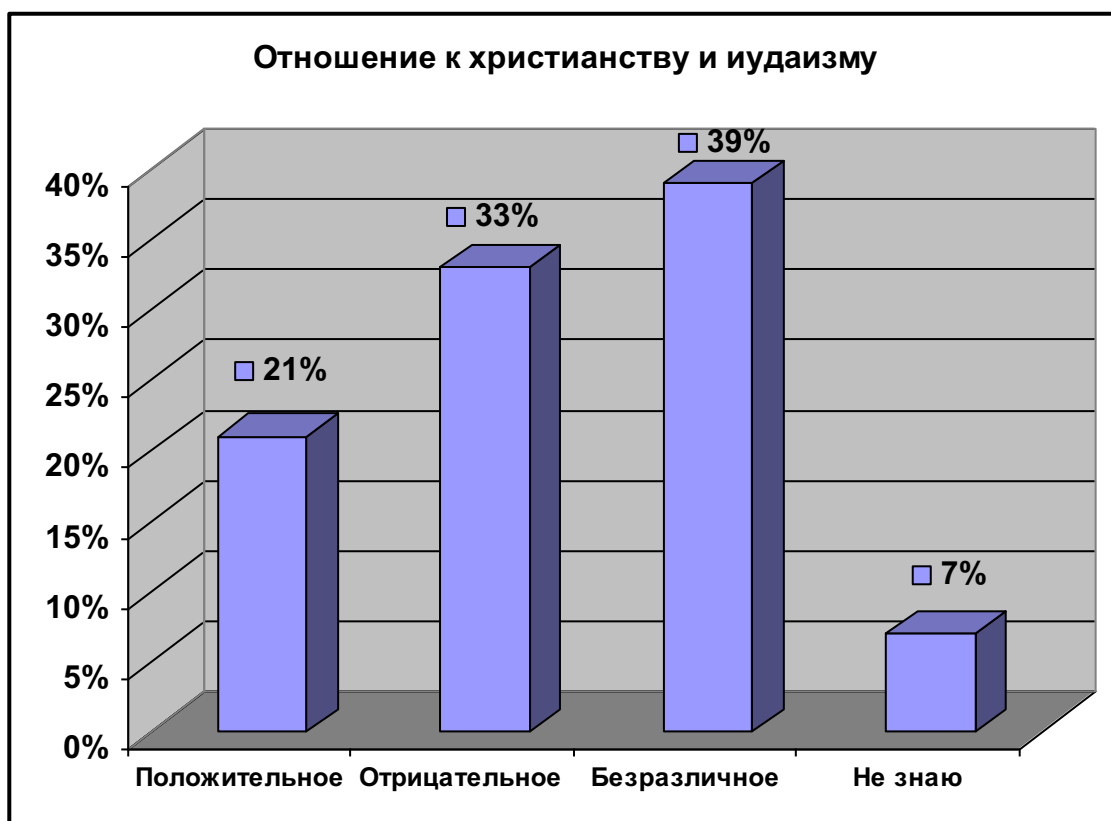


Таблица 11

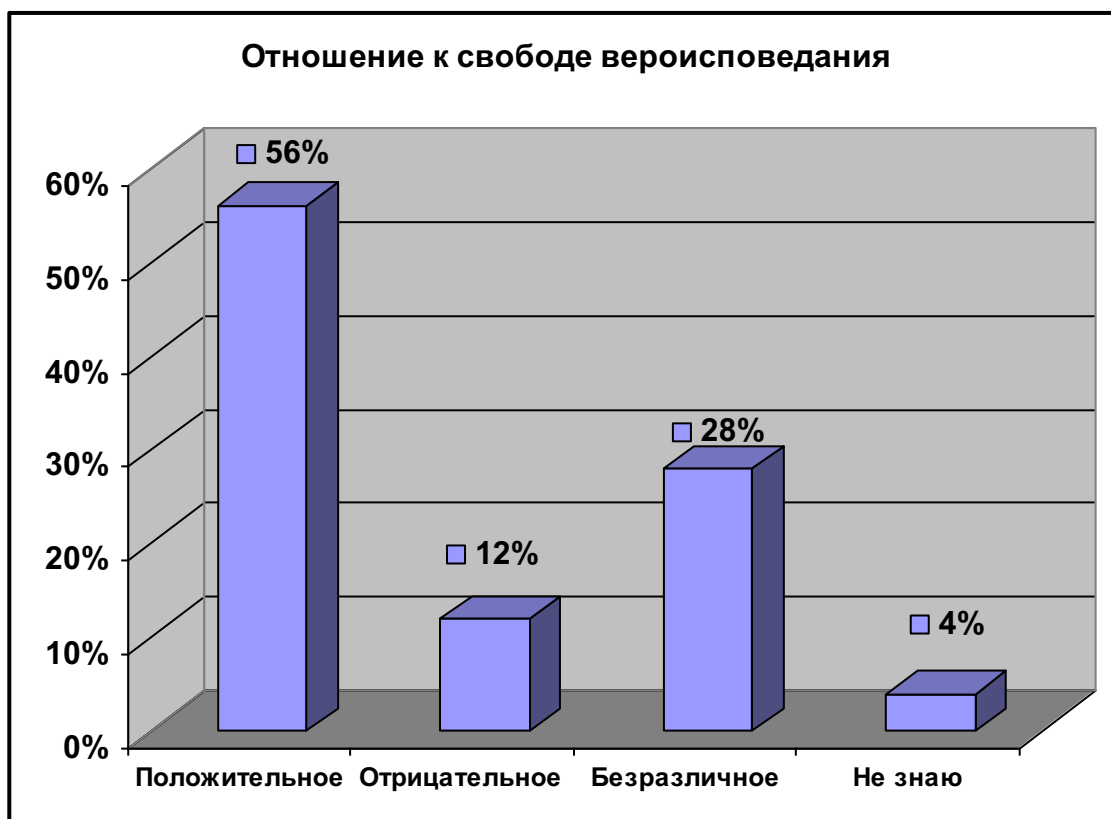


Таблица 12

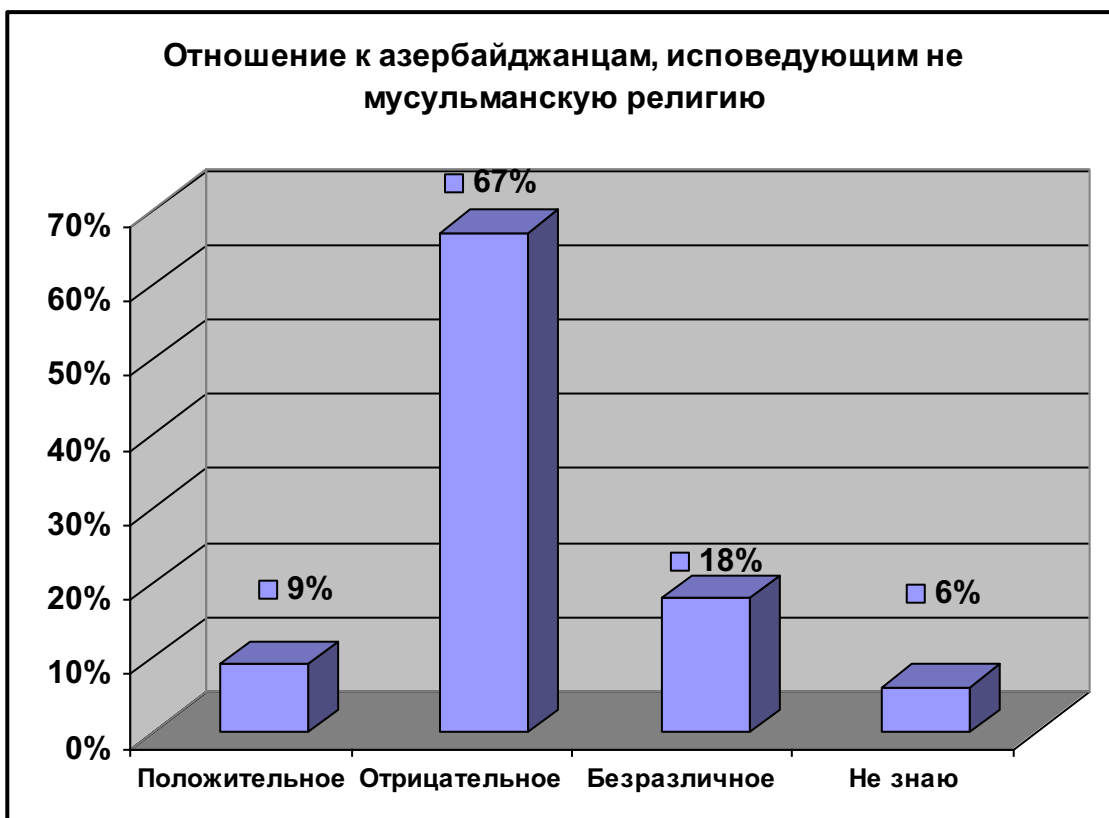


Таблица 13

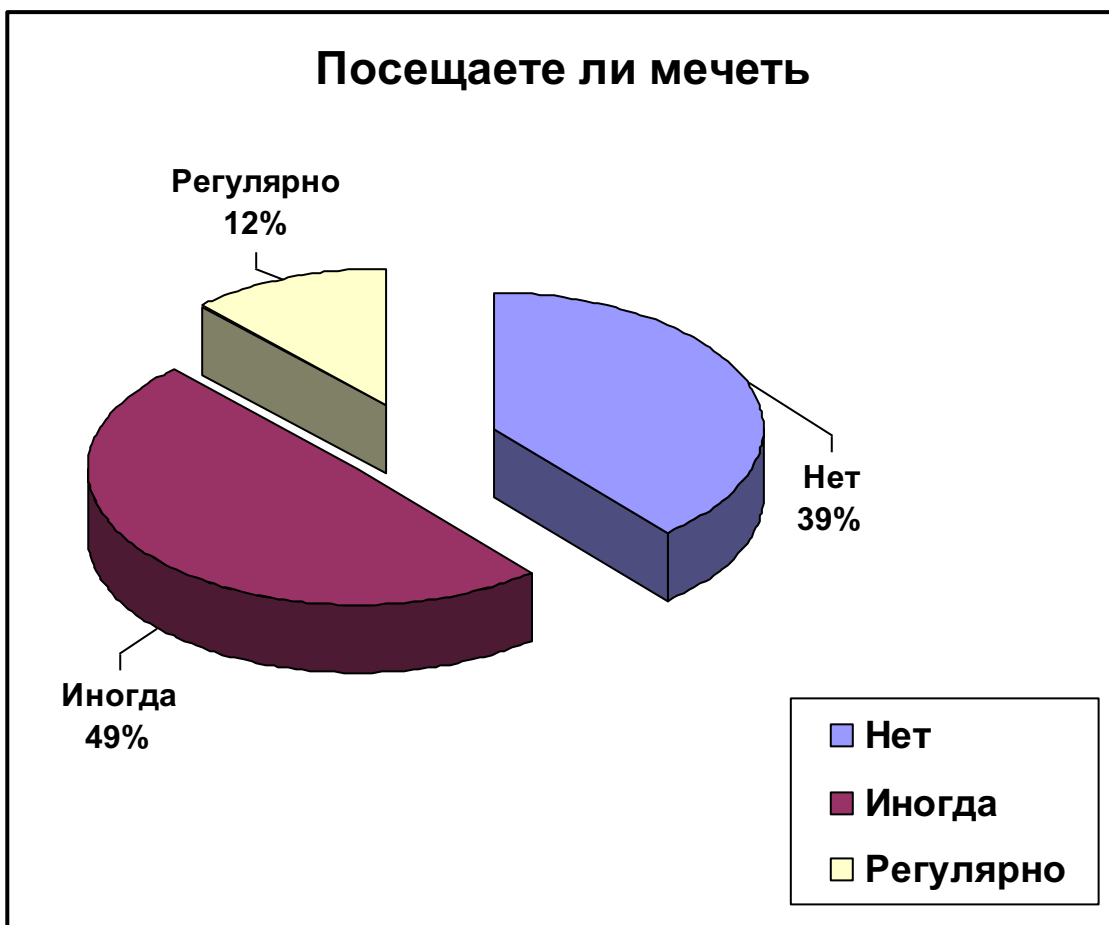


Таблица 14

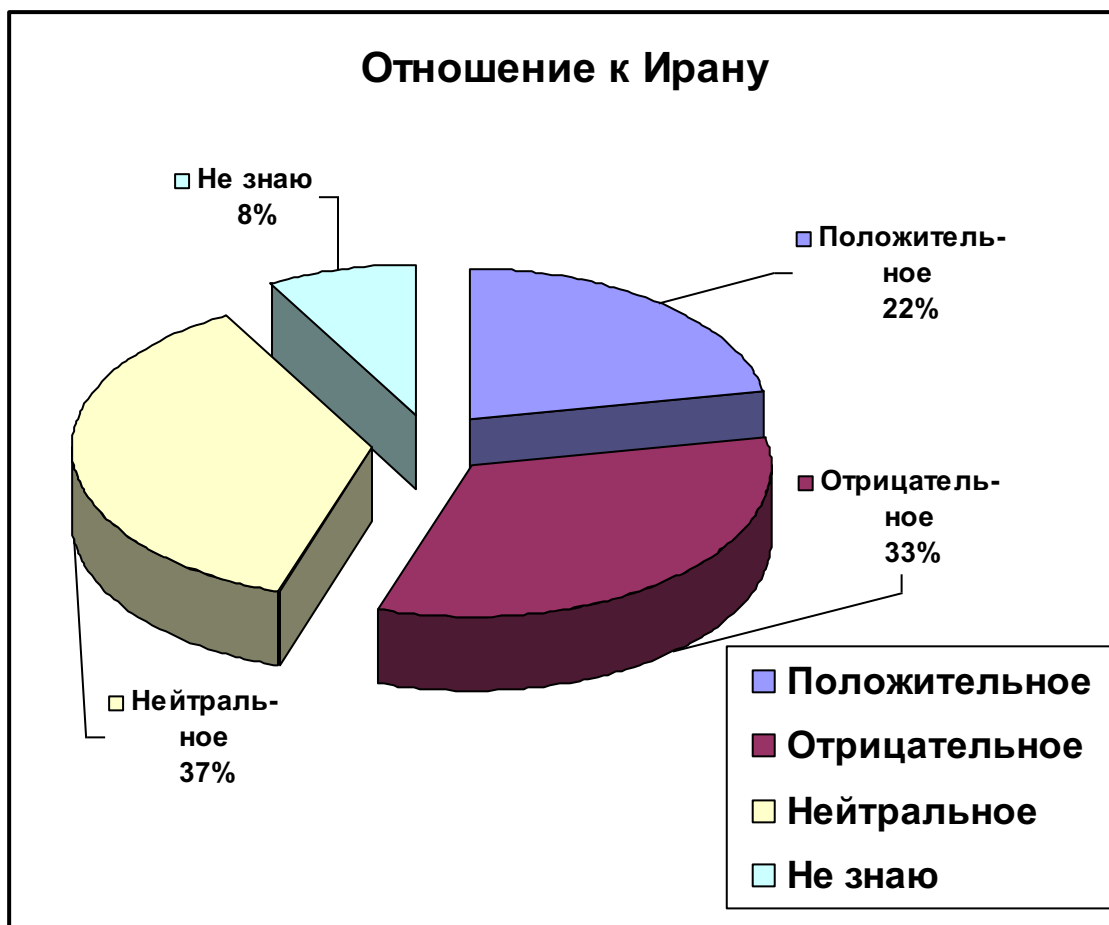


Таблица 15

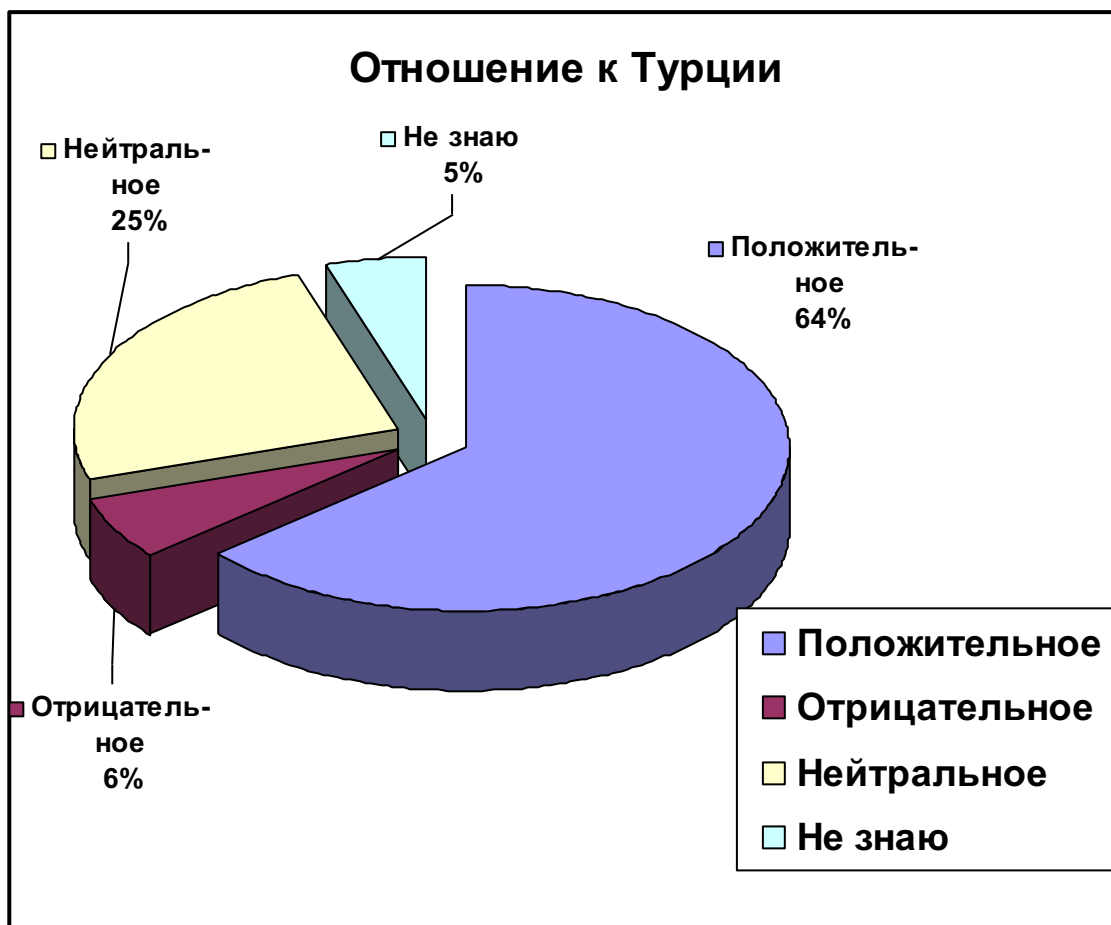


Таблица 16



Таблица 17

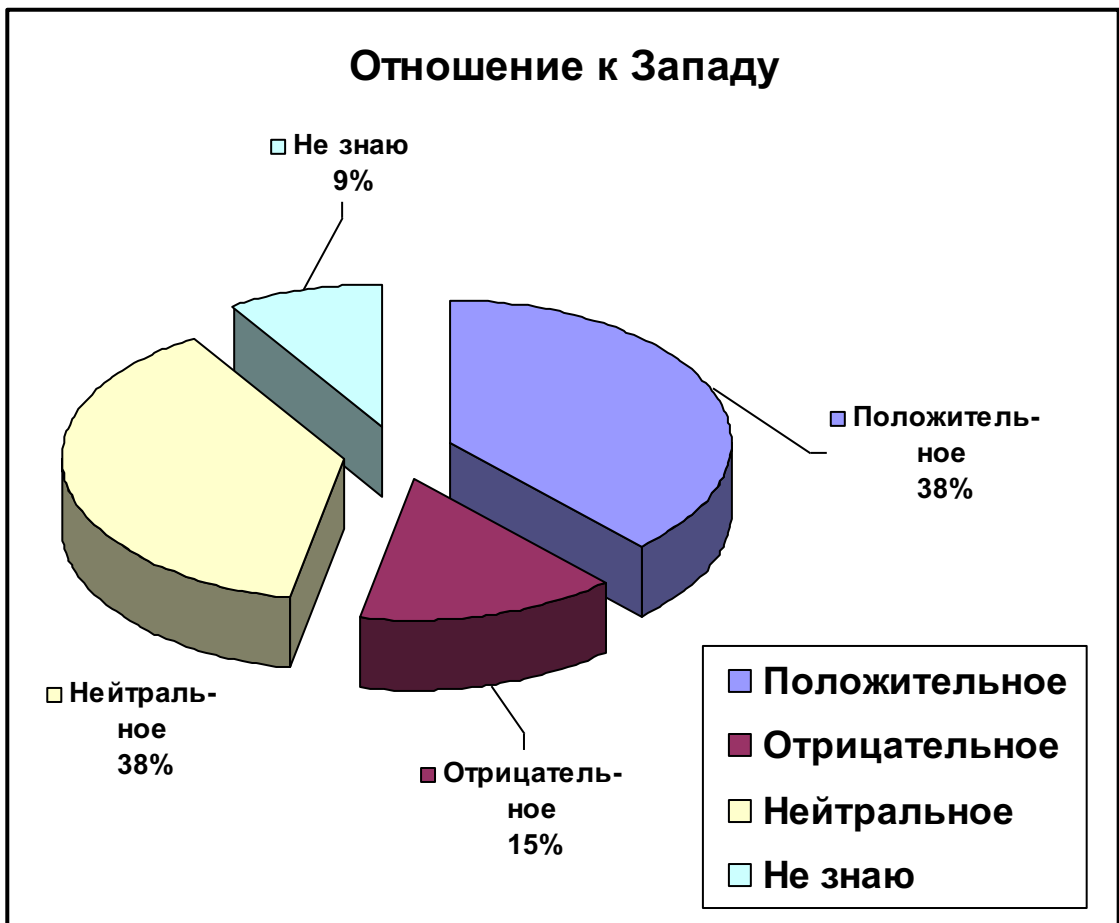
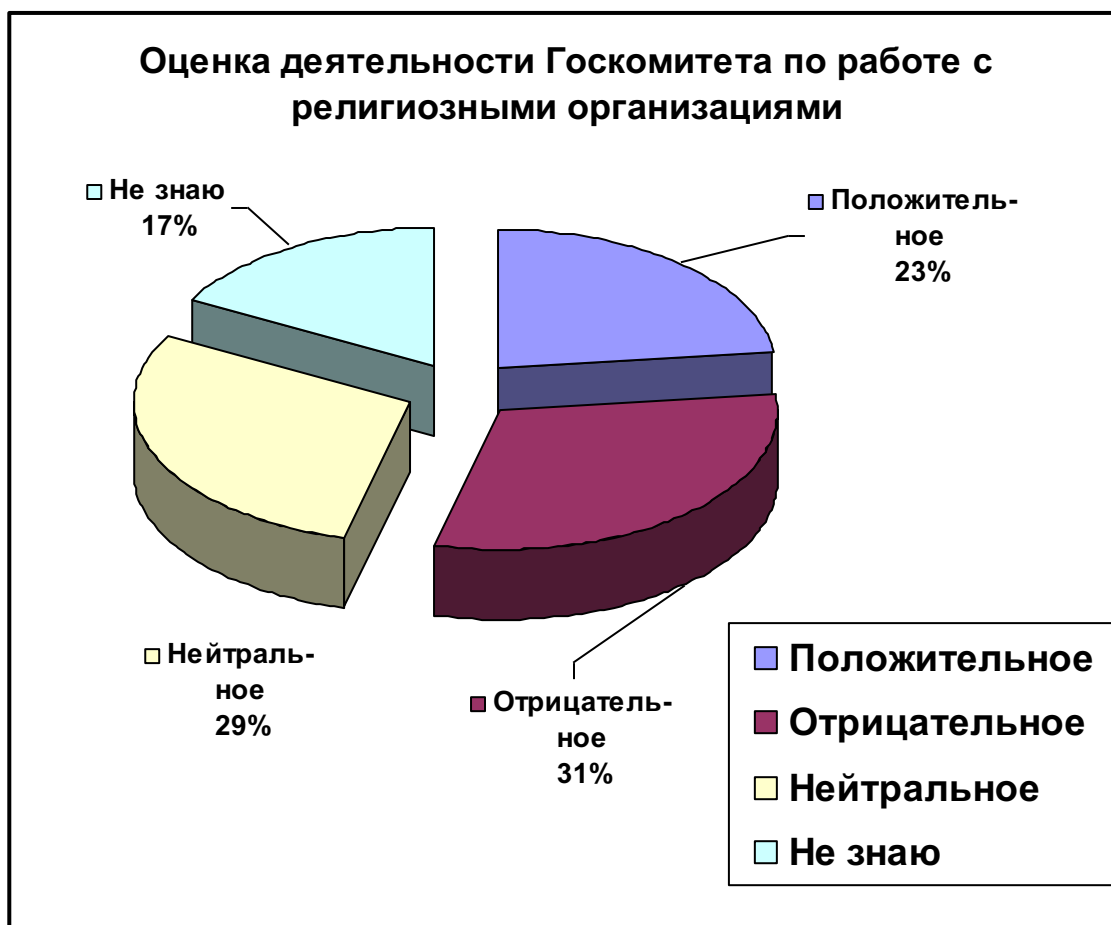


Таблица 18



Таблица 19



Фотографии



Мечеть Биби Эйбат на окраине Баку



“Джума” мечеть в г. Шуша



Мечеть «Абу Бакр» в Баку



Мечеть «Шехидляр» в Баку



Шейх-ул-ислам Аллашукюр Пашазаде



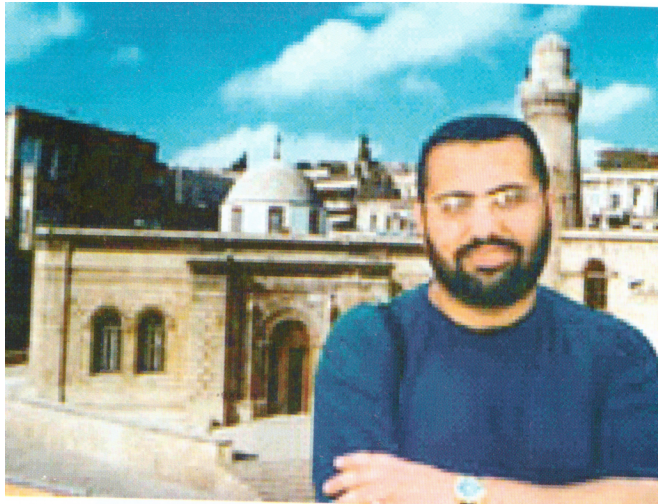
Председатель Государственного Комитета по работе с религиозными образованиями проф. Рафик Алиев



Пир в поселке Нардаран



Директор ИМД Лейла Юнус на встрече с жителями поселка Нардаран (июнь, 2002г.)



Мечеть «Джума» в Баку и имам хаджи Ильгар Ибрагимоглу



Конференция «Ислам в Азербайджане» в Баку (11 июля 2003г.)

Сдано в набор 05.10.2004
Подписанно в печать 11.10.2004
Формат 60x90 1/6, объем 24,25 п.л
Тираж 1000 Заказ №45
Цена по договору
Издательство «Заман»
Типография «Красный восток»