

**Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu**

**ETNOQRAFIYADAN ETNOLOGİYAYA
DOĞRU: AZƏRBAYCANDA MÜASİR
ETNOLOJİ ARAŞDIRMALAR**

Məqalələr toplusu

Bakı – 2013

**Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu**

**ETNOQRAFİYADAN ETNOLOGİYAYA DOĞRU:
AZƏRBAYCANDA MÜASİR ETNOLOJİ
TƏDQİQATLAR**

(Məqalələr toplusu)

Bakı – 2013

AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu Etnososioloji tədqiqatlar şöbəsi

Məqalələr toplusu AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutunun Elmi Şurasının 03 dekabr 2013-cü il tarixli iclasında, protokol №7, müzakirə edilmiş və çapa məsləhət görülmüşdür.

Elmi redaktor	Tarix elmləri doktoru Əliağa Məmmədli
Rəyçilər:	Tarix üzrə fəlsəfə doktoru Emil Kərimov Tarix elmləri doktoru, professor Viktor Karlov

Məqalələr toplusu son illərdə AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutunun Etnososioloji tədqiqatlar şöbəsində aparılan və bu şöbənin əməkdaşlıq etdiyi bəzi Rusiya alimlərinin bir sıra tədqiqatlarının nəticələrinə həsr olunmuşdur. Müasir etnoloji metodlara əsaslanan bu tədqiqatlar etnologiya elminin bəzi problemlərini əhatə edir. Bu tədqiqatlarda müxtəlif metodoloji üsullardan istifadə olunmuş və bu tədqiqatların başlıca məqsədinə nail olmağa zəmin yaratmışdır. Məqalələrdə mövcud ideyaları ümumiləşdirib inkişaf etdirməyə, yeni təkliflər irəli sürməyə, gələcək elmi tədqiqatların perspektiv istiqamətlərini və konturlarını müəyyənləşdirməyə imkan verən sistemli analizin tətbiq olunması sayəsində müqayisəli-tarixi və tipoloji metodlardan, həmçinin etnoqrafik materialın konkretikasının daha dolğun çatdırılmasına şərait yaradan təsvir metodundan da istifadə olunub.

MÜNDƏRİCAT

Ön söz.....	5
Алиага Мамедли Советская действительность в этнографических исследованиях азербайджанских ученых.....	7
Герман Захарьев Межэтнические и межконфессиональные отношения в современных мультикультурных государствах: Азербайджанская Республика в сравнительно-теоретической перспективе.....	33
Айдын Балаев Ислам и формирование национальной идеологии в Азербайджане: от уммы к нации.....	52
Рауф Гусейн-заде Азербайджанская государственность в контексте азербайджанства.....	85
Ruslan Rəhimli Şimali Qafqazda etnosiyasi vəziyyət və müstəqillik uğrunda hərəkətlər.....	101
Ceyhun Mahmudlu Rusiyada yaşayan azərbaycanlıların etnik iqtisadi şəbəkələri (Sankt-Peterburq şəhərinin materialları əsasında).....	127
Эмин Гулиев Характер межэтнических взаимодействий в семейно-бытовой сфере в Лянкяран-Астари́нском регионе.....	148
Rövşən İsayev Azərbaycan üçün qeyri-ənənəvi olan dinlərin və təriqətlərin yayılması milli təhlükəsizlik kontekstində.....	174
Сергей Вайнштейн Два столетия ашкеназов Азербайджана.....	210
Rəşad Abdulla Bakı şəhərində müasir həyat stilləri və submədəniyyətlər.....	237
Müəlliflər haqqında.....	262

ÖN SÖZ

Xalqların cəfdaş etnik mədəniyyəti, bu mədəniyyətin dəyişmə dinamikası, baş verən dəyişikliklərin istiqamətləri müasir etnologiya elminin aktual problemlərindən biridir. Sosial tarixi proseslərin əsas hissəsi sayılan etnik mədəniyyət dəyişiklikləri bir çox amillərlə şərtləndirilir ki, bunlardan da ən başlıcası tarixi, sosial-iqtisadi, təbiət-iqlim və psixoloji amillərdir. Dünyada elə bir etnos yoxdur ki, xüsusən son yüzildə ənənəvi etnik mədəniyyəti ciddi transformasiyalara uğramamış olsun. Bu dəyişikliklərin xarakteri etnosun həyat fəaliyyətinin sosial-iqtisadi, mədəni və tarixi şərtləri ilə əlaqədardır. Əgər bəzi hallarda sosial-iqtisadi amillər daha böyük əhəmiyyət kəsb edirsə, digər hallarda mədəni və tarixi şərtlər etnik mədəniyyətə daha çox təsir göstərmiş olur.

Son iyirmi ildə bir çox dünya ölkələrinin etnik mənzərəsini əhəmiyyətli dərəcədə dəyişən Avrasiya məkanının böyük bir hissəsindəki sosial-iqtisadi transformasiya (SSRİ-nin dağılması və yeni müstəqil dövlətlərin yaradılması), iqtisadiyyatın və mədəniyyətin qloballaşması, miqrasiya axınlarının güclənməsi kimi ümumdünya prosesləri bir çox xalqların etnik mədəniyyətinin vəziyyətinə və perspektivlərinə təsir göstərib.

Bu proseslər nəticəsində müəyyən davranış normalarının, adət-ənənələrin aradan götürülməsi yalnız azərbaycanlıların və Azərbaycanda məskunlaşan digər etnosların üzləşdiyi problem deyildir. Bu, bütün mədəniyyətlər üçün səciyyəvi olan elə bir ümumdünya tendensiyasıdır ki, bu zaman təbii tarixi inkişaf nəticəsində etnik mədəniyyətin forma və məzmununun yeniləşməsi prosesi baş verir və həmin dəyişikliklər zaman keçdikcə möhkəmlənir, tədricən etnik adət-ənənələrə çevrilir. Təbii ki, cəmiyyətin mövcud vəziyyətə alışması, uyğunlaşması üçün müəyyən zaman kəsiyinə ehtiyac duyulur. Sözügedən uyğunlaşma üçün onilliklər tələb olunur, sonradan isə həmin innovasiya etnik mədəniyyətin ayrılmaz tərkib hissəsinə çevrilir.

Etnologiya elminin müasir inkişafının xarakterik xüsusiyyəti elmin nəzəri-metodoloji əsaslarına, xüsusən də etnos və etnikliyin mahiyyəti nəzəriyyələrinə yeni düşüncə mövqeyindən, tənqidi yanaşmadan ibarətdir. Bu bir tərəfdən, ümumi terminlər və kateqoriyalar sisteminin aradan qaldırılmasına və bununla bağlı olaraq tədqiqatların mürəkkəbləşməsinə, digər tərəfdən etnik fenomenin mahiyyətinin birmənalı olmaması ideyasına və bunların yalnız bir metodoloji model çərçivəsində nəzərdən keçirilməsinin mümkünsüzlüyünün qəbul olunmasına gətirib çıxarıb. Bu gün tədqiqatçıların əksəriyyəti etiraf edir ki, müxtəlif elmi nəzəriyyə və konsepsiyaları səmərəli şəkildə bir-birinə

integrasiya etdirmək və elmlərarası metodlar kompleksindən istifadə etmək zəruridir.

Azərbaycanda müasir etnoloji tədqiqatların sahəsinə genişdir. Bu azərbaycanlılarda baş verən sosial dəyişikliklərin etnik xüsusiyyətlərini, etnik qruplar daxilindəki sosial yerdəyişmələr, miqrasiya prosesləri, ailədaxili münasibətlərdə etnik spesifikasiya, dil davranışındakı dəyişikliklər, müxtəlif sosial qruplarda müasir və ənənəvi mədəniyyətin nisbəti, siyasi həyatda, sosial davranışda və modernləşmə proseslərində ənənəviçiliyin rolu, mədəniyyətlərin qarşılıqlı münasibətlərin xüsusiyyətləri, etnik şüurda baş verən dəyişikliklər, etnosdaxili həmrəyliyin formaları və s. məsələləri əhatə edir. Qeyd olunan tədqiqat istiqamətləri həm elmi, həm də praktiki əhəmiyyət kəsb edir.

Azərbaycanda etnoloji tədqiqatların perspektivləri ölkədə gedən sosial-iqtisadi və mədəni inkişaf prosesləri ilə və müasir Azərbaycan cəmiyyətinin etnik xüsusiyyətlərinin həmin inkişafdakı rolu ilə şərtlənir. Bu istiqamətdə aparılan tədqiqatların nəticələrinə əsasən belə qənaətə gəlmək olar ki, son illər Azərbaycanda cərəyan edən sosial-siyasi dəyişikliklərin xarakteri müəyyən dərəcədə cəmiyyətin həyat fəaliyyətinin müxtəlif sahələrindəki etnik xüsusiyyətlərlə bağlıdır. Məsələn, bu xüsusiyyətlər siyasi və dövlət institutlarının təşəkkülündə, çoxpartiyalılıqda, seçki proseslərində və bu kimi hallarda təzahür edir. Bundan əlavə, ölkənin sosial və iqtisadi inkişafının əmək fəaliyyətində və ailə məişətindəki etnik xüsusiyyətlərdən müəyyən asılılığı da faktdır. Bu baxımdan həmin xüsusiyyətlər aşkarlanıb öyrənilsə əldə olunan nəticələr Azərbaycanın uzunmüddətli perspektivi üçün strateji istiqamətlərin işlənilib hazırlanmasında əsaslı elmi bazaya çevrilə bilər.

Oxucuların diqqətinə təqdim olunan məqalələr toplusu son illərdə AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutunun Etnososioloji tədqiqatlar şöbəsində aparılan və bu şöbənin əməkdaşlıq etdiyi bəzi Rusiya alimlərinin bir sıra tədqiqatlarının nəticələrinə həsr olunmuşdur. Müasir etnoloji metodlara əsaslanan bu tədqiqatlar etnologiya elminin yuxarıda qeyd olunan müəyyən problemlərini əhatə edir. Bu tədqiqatlarda müxtəlif metodoloji üsullardan istifadə olunmuş və bu tədqiqatların başlıca məqsədinə nail olmağa zəmin yaratmışdır. Məqalələrdə mövcud ideyaları ümumiləşdirib inkişaf etdirməyə, yeni təkliflər irəli sürməyə, gələcək elmi tədqiqatların perspektiv istiqamətlərini və konturlarını müəyyənləşdirməyə imkan verən sistemli analizin tətbiq olunması sayəsində müqayisəli-tarixi və tipoloji metodlardan, həmçinin etnoqrafik materialın konkretikasının daha dolğun çatdırılmasına şərait yaradan təsvir metodundan da istifadə olunub.

Советская действительность в этнографических исследованиях азербайджанских ученых

Первые этнографические исследования относятся к 20-ым годам прошлого столетия, когда в 1923-м году для проведения научно-исследовательских работ было создано Общество Исследований и изучения Азербайджана (ООИА), в структуре которого действовало историко-этнографическое отделение и отделение Тюркологии. В 1929-м году это Общество было переименовано в Азербайджанский Государственный Научно-Исследовательский Институт (ГНИИ), где этнографические исследования проводились в отделе истории. Исследования первых азербайджанских этнографов – А.Алекперова, М.Бахарлы, Д.Шарифова были посвящены фрагментарному изучению традиционного быта и хозяйственной деятельности населения страны¹.

Поскольку для тех лет были в основном характерны исследования так называемых пережитков в жизни советских народов, то и этнографические изыскания азербайджанских ученых укладывались в это русло. Следует отметить, что изучение пережитков обуславливалось идеологическими установками тех лет, исходивших из необходимости "разрушения старого мира" со всеми присущими ему особенностями культуры и быта различных народов. Это обстоятельство нашло отражение в программной статье А.Алекперова и А.Вартапетова "Задачи этнографии Азербайджана", опубликованной в журнале "Советская этнография" в 1932 году².

Первые азербайджанские профессиональные этнографы активно включились в борьбу партии большевиков с религией. В частности, А.Алекперов в своих статьях называл религиозных деятелей "верными агентами империализма" и считал необходимым самыми жестокими методами бороться с ними. По его мнению, наивно полагать, что религия сама по себе отомрет. Поэтому нужна решительная борьба с нею. Так же Алекперов считал "классовыми врагами" аксагалов, племенных вождей, призывая к непримиримой борьбе с пережитками родоплеменного строя³. Однако, следуя строгим идеологическим установкам того времени, авторы этих иссле-

¹ Велиев, М.Г. (Бахарлы). 1921. Азербайджан. Баку. Алекперов, А. Г. 1927. У айрумов. Известия ООИА, вып.5, с. 230-257 и др.

² Алекперов, А.Г., Вартапетов, А. 1932. "Задачи этнографии Азербайджана". Советская этнография 5-6, с.187-195.

³ Алекперов, А. Г. 1960. Исследования по археологии и этнографии Азербайджана. Баку, с. 94.

дований приводили и немало ценных научных сведений и наблюдений о дорелигиозных верованиях населения Азербайджана. Так, Алекперов в своих антирелигиозных статьях довольно подробно описал первобытные религиозные представления азербайджанского народа. В частности, он констатировал наличие различных форм культа камня. По его мнению, эти формы можно было бы выделить в две группы – культы гор и скал и культы речных камней. Алекперов считал, что эти культы происходят из анимистических представлений. Кроме того, в своих исследованиях Алекперов описал и другие формы анимистических представлений – культ дерева, культ леса и др. Описывая остатки анимистических представлений у населения Азербайджана, Алекперов фактически впервые в азербайджанской этнографии упоминал такие мифические персонажи, как *qulybani*, *ərdov*, *halanasi*⁴.

Следует отметить, что многие из первых азербайджанских этнографов, даже те, кто активно участвовал в реализации советской политики в стране, в дальнейшем сами были репрессированы под самыми различными предлогами. В этом контексте судьба А.Алекперова достаточно характерна. Сразу же после установления в Азербайджане советской власти 28 апреля 1920 года двадцатидевятилетний Алекперов был арестован за "антиреволюционную" деятельность. Второй раз Алекперов был арестован в 1929 году по обвинению в антисоветской деятельности. На самом же деле вина этнографа заключалась в том, что он поддерживал отношения и помогал семье своего находящегося в заключении родственника, известного деятеля партии "Мусават" Ахмеда Гаджинского. Третий и последний арест Алекперова состоялся в 1937 году. Согласно обвинению, Алекперов якобы был членом антиреволюционной националистической организации и принимал в ее работе активное участие. Находясь в исправительно-трудовом лагере, Алекперов скончался в 1939 году.

Наличие в 20-е годы группы этнографов и появление этнографических исследований, тем не менее, не дает оснований говорить о полномасштабном становлении этнографической науки в Азербайджане. В 1932-м году на основе АзГНИИ было создано Азербайджанское Отделение Закавказского Филиала Академии Наук СССР, в структуре которого продолжало функционировать историко-этнографическое отделение, а уже в 1935 году Отделение было переименовано в Азербайджанский Филиал АН СССР. На ос-

⁴ Там же.

нове существующих при Филиале отделений были созданы научно-исследовательские институты, в том числе и этнографии и археологии. В 1945 году филиал был преобразован в Азербайджанскую Академию Наук, где этнографией занимались в институте истории, в секторе археологии и этнографии. В последующем сектор этнографии и археологии был преобразован в самостоятельный институт этнографии и археологии.

Итак, если в научно-организационном и структурном плане начало азербайджанской этнографии можно отнести к середине 20-х годов прошлого столетия, то более или менее систематические этнографические исследования все-таки следует отнести ко второй половине XX-го века. Тематика исследований азербайджанских ученых практически не выходила за рамки, установленных в Институте этнографии Академии наук СССР. Именно в этот период, а именно с начала 50-х годов азербайджанские этнографы обращаются к самым различным темам этнографии. Хотя, справедливости ради стоит отметить, что основное внимание в этот период было обращено к исследованию отдельных сфер традиционной культуры и хозяйства. При этом следует отметить, что хронологические рамки исследований, посвященных отдельным отраслям традиционного хозяйства, ограничивались XIX- началом XX столетий. Стоит отметить, что эта черта была присуща в целом всей советской этнографии. Неслучайно В.А.Тишков отмечал, что "начало профессиональной российской этнографии было столь мощным, что даже сам исторический период, на который пришлось наиболее масштабные сбор материалов и изучение этнических культур, а именно конец XIX- началом XX в., стали представляться как время существования "нормы" традиционной культуры". Согласно Тишкову, на протяжении всего XX столетия и даже вплоть до сегодняшнего дня формулировки многих диссертационных тем и публикаций содержат данную хронологическую отсылку⁵. Эта же тенденция оставалась характерной для азербайджанской этнографии долгие годы и во многом продолжает доминировать и сегодня.

Недолгая история этнографической науки в Азербайджане неоднократно становилась объектом исследований, по этой теме были написаны немало научных работ⁶. В этих трудах были сдела-

⁵ Тишков, В.А. 2003. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. Москва: Наука.

⁶ Джафарзаде, И.М. 1948. Этнографическая работа в Азербайджанской ССР за 1940-1947 годы. Известия АН Азерб.ССР 7: с.54-61; Джафарзаде, И.М. 1946. Эт-

ны определенные обобщения проведенных исследований, главным образом в сфере традиционной хозяйственной деятельности, материальной культуры. Однако, поскольку практически все исследовавшиеся работы носили сугубо описательный характер, авторам, изучавшим историю азербайджанской этнографии, было довольно сложно самим выйти за пределы описательного метода. Вместе с тем, большинство исследований истории этнографии в Азербайджане обходили стороной немногочисленные работы современной тематики. И это было неудивительно, поскольку этнографическому исследованию советской действительности вплоть до середины 70-х годов обращались довольно редко.

Впервые проводившиеся в стране археологические и этнографические исследования были проанализированы в статьях Исаака Джафарзаде "Этнографическая работа в Азербайджанской ССР за 1940-1947 годы" и "Этнографическая работа в Азербайджанской ССР". В этих статьях Джафарзаде отмечал тот факт, что этнографическая деятельность в Азербайджане в те годы была сосредоточена в Институте истории, Музее истории Азербайджана, в научном центре Академии наук Азербайджана в городе Кировабад (ныне Гянджа). Следует особо отметить и статью Гасана Гулиева "Этнография Азербайджана за 40 лет", опубликованную в журнале "Советская этнография" в 1961 году. В 60-70-е годы прошлого столетия азербайджанские этнографы, в частности Эмиль Керимов, неоднократно обращались и к теме этнографического изучения Азербайджана во времена вхождения страны в состав Российской империи⁷. В этих исследованиях анализировалась обширная российская литература XIX - начала XX веков по Кавказскому региону, в которой нашли отражение и этнографические сведения об Азербайджане. К теме истории азербайджанской этнографии неоднократно обращался и Теймур Буньядов, который в статье "Этнография Азербайджана за 50 лет", отмечал, что в период после второй мировой войны в азербайджанской этнографии, хотя и наблюдалось определенное оживление, тем не менее, так и не произошло существенных продвиже-

нографическая работа в Азербайджанской ССР. Советская этнография 2; Гулиев, Г.А. 1961. Этнография Азербайджана за 40 лет. Советская этнография 4; Bünyadov, T.Ə. 1967. Azərbaycan etnoqrafıyası 50 ildə. Azərbaycan SSR EA Xəbərləri. Tarix, fəlsəfə və hüquq seriyası 3-4; Əliyeva, S.F. 2001. XX əsrin birinci yarısında Azərbaycan etnoqrafiya elminin inkişafı. Bakı; Əliyev, B.F. 2007. XX əsrin ikinci yarısında Azərbaycanda etnoqrafiya elminin inkişafı. Bakı.

⁷ Керимов, Э. А. 1985. Очерки истории этнографии Азербайджана и русско-азербайджанских этнографических связей. Баку: Элм.

ний. По его мнению, в тот период внимание со стороны государства к этнографической науке было явно недостаточным.

Частота и содержание этнографических исследований в Азербайджане в 20-60-е годы прошлого века во многом были обусловлены характером этнической (национальной) политики, проводившейся в СССР. Так, зарождение и развитие азербайджанской этнографии в 20-х годах во многом было связано с политикой "коренизации", которая предполагала нечто большее, чем занятие коренными жителями высших постов в руководящих органах Коммунистической партии и в правительстве. Коренизация также стремилась к полному равенству нерусских языков с русским и примирению национальностей с советской властью. Цель коренизации - легитимизация пришедшей из города революции в преимущественно аграрном и полиэтническом государстве путем поддержки развития различных национальных идентичностей⁸. Так, выступая на XII съезде партии по национальному вопросу, Сталин говорил: "Первое средство: принять все меры к тому, чтобы Советская власть в республиках стала понятной и родной, чтобы Советская власть у нас была не только русской, но и межнациональной. Для этого необходимо, чтобы не только школы, а и все учреждения, все органы шаг за шагом национализировались, чтобы они действовали на языке, понятном для масс, чтобы они функционировали в условиях, соответствующих быту данного народа. Только при этом условии мы получим возможность Советскую власть из русской сделать межнациональной, родной, понятной, близкой для трудящихся масс всех республик, и особенно для тех, которые отстали в хозяйственном и культурном отношениях"⁹.

Неслучайно свертывание политики коренизации, ужесточение этнической политики в 30-е годы, привело к резкому сокращению этнографических изысканий. Следует отметить, что рубеж 1920-х и 1930-х гг. в советской науке неслучайно считается периодом "великого перелома", когда стали появляться "установочные" и "проработочные" статьи, грубо внедрявшие в научные исследования методологию марксизма¹⁰. Эта линия продолжалась вплоть до сере-

⁸ Liber, G. 1991. Korenizatsiia: Restructuring Soviet Nationalities Policy in the 1920's. *Ethnic and Racial Studies*. 14:1. pp.15-23; Swietochowski, T. 1955. *Russia and Azerbaijan. A Borderland in Transition*. Columbia University Press.

⁹ Сталин, И. В. 1952. Сочинения. 5-е изд. Москва, с.263.

¹⁰ Быковский, С.Н. 1931. Этнография на службе классового врага. Советская этнография 3-4; Маторин, Н.М. 1929. Этнография и советское строительство. Тезисы

дины 50-х годов, найдя свое отражение в соответствующей - количественно незначительной и содержательно бедной - литературе.

В 30-х годах предпринимались попытки объявить этнографию "буржуазным суррогатом обществоведения", низвести до роли вспомогательной исторической дисциплины. Суженное толкование предмета этнографии крайне отрицательно сказалось на ее развитии, так что возрождение этнографии как самостоятельной науки, по существу, началось лишь в 50-х годах¹¹. Происходившее со второй половины 1950-х гг. постепенное изменение общественно-политической и научной атмосферы открыло возможность более объективного взгляда на развитие этнографической науки. Во второй половине 50-х годов, после XX съезда партии, в Азербайджане, как и по всей стране, произошло некоторое ослабление правительственного контроля над литературой и наукой, в частности, изменились акценты в исторической интерпретации прошедшего столетия. К этому периоду относится очередной всплеск этнографических исследований.

Некоторое ослабление жестких рамок, внутри которых находились общественные науки в СССР, своеобразным образом отразилось в национальных республиках, в частности в Азербайджане. Поиск этнических корней, стремление удревления и героизации истории, имевшие место в исторических исследованиях того периода, являлись своего рода скрытым протестом против насаждавшейся коммунистической идеологии, особенно в контексте этнической политики советского государства. В исторической науке впервые открыто стал дискутироваться вопрос о характере присоединения Азербайджана к России (добровольное присоединение или завоевание). Особенно этот вопрос остро встал после 1962 года, когда были проведены "торжества" в честь 150-летия присоединения Азербайджана к России. Азербайджанские историки, в частности Зия Буниатов, Махмуд Исмаилов, открыто подвергли сомнению факт добровольного присоединения Азербайджана к России, за что, кстати, получили строгие партийные взыскания.

К середине 70-х – началу 80-х годов относится обращение азербайджанских ученых к проблеме этногенеза. В Институте исто-

доклада. Этнография 2; Маторин, Н.М. Современный этап и задачи советской этнографии. Советская этнография 1-2 и др.

¹¹ Соловей, Т. Д. 1990. Эволюция понимания предмета этнографии в советской этнографической литературе. 1917 - 1932 гг. Вестник Московского университета. Сер. 8. История. 5, с. 50 - 60; Слезкин, Ю. 1993. Советская этнография в нокдауне: 1928 — 1938. Этнографическое обозрение 2, с. 113-125.

рии АН Азербайджана, в составе которого в те годы находился и отдел этнографии, были проведены несколько дискуссий по этой проблеме. В частности, широкий резонанс вызвал научный семинар "Этногенез азербайджанского народа", проведенный в 1983 году в Институте истории. На этом семинаре ряд историков открыто выступили с доселе гулявшей в кулуарах научных институтов и университетов, но не обсуждавшейся публично, теорией об автохтонности тюркского этнического элемента в Азербайджане. Довольно слабая обоснованность этой теории, не помешала, однако, тому, что она сегодня широко распространена в среде азербайджанских ученых. В условиях политической конъюнктуры тех лет появление подобных теорий не только у азербайджанцев, но и у других народов СССР, во многом было связано с нараставшим во второй половине XX столетия процессом поиска этноисторической и культурной идентичности. На этой основе, как отмечал В.А.Шнирельман, "возникло неожиданное для многих явление, которое можно было бы назвать альтернативным представлением о древней истории. Речь идет об этноцентристских версиях далекого прошлого, которые призваны воспевать предков как славных героев, сделавших бесценный вклад в формирование человеческой культуры и цивилизации и облагородивших все другие народы. Эти версии вполне правомерно трактовать как современные мифы со всеми присущими им характеристиками"¹². Можно по-разному трактовать этот всплеск этнонационализма, но, очевидно, что это, в определенной степени, представляло собой реакцию на советскую действительность. Косвенно сопротивляясь русификаторской политике советского режима, представляемой официозом как процесс формирования "новой исторической общности – советский народ", интеллектуальная элита в национальных республиках, апеллируя к истории, пыталась обосновать свою автохтонность, исключительность, цивилизованность как по сравнению со своими соседями, так и в сравнении со "старшим братом" – русским этносом.

Видимо не стоит подробно останавливаться на том, что этническая политика большевиков вопреки декларациям имело четко направленную ассимиляторскую направленность. Неслучайно из года в год число этнических общностей, составлявших население СССР, в директивных документах неизменно сокращалось. Так, в

¹² Шнирельман, В.А. Ценность прошлого: этноцентристские исторические мифы, идентичность и этнополитика// <http://www.carnegie.ru/ru/pubs/books/volume/36534.htm>

докладе Сталина на VIII Всесоюзном съезде Советов общая численность наций, народностей и национальных групп Советского Союза была низведена до 60¹³. А в программе КПСС, принятой в 1961 году, было записано, что "развернутое коммунистическое строительство означает новый этап в развитии национальных отношений в СССР, характеризующийся дальнейшим сближением наций и достижением их полного единства... Границы между советскими республиками в пределах СССР все более теряют свое бывшее значение"¹⁴. В этой программе сказано и об общем языке для всех наций СССР: "Русский язык фактически стал общим языком общения и сотрудничества всех народов СССР"¹⁵. Более того, в те годы достаточно активно дискутировался вопрос о ликвидации федерации союзных республик, что нашло отражение в комментариях к Программе КПСС, опубликованных в журнале "Советское государство и право". Вот что писал один из авторов названного журнала: "в настоящее время вопрос о национальных взаимоотношениях в СССР имеет лишь прямо коммунистическую постановку - достижение всестороннего единства советских наций с конечной перспективой их полного слияния... если раньше степень федерирования, характер национальной государственности, юридическое содержание национально-государственных границ имели значение гаранта национальной свободы, то теперь они по существу не имеют больше такого смысла... Уже сейчас можно с уверенностью сказать, что с этой стороны национальная государственность и федерация в целом выполнили свою историческую миссию"¹⁶.

Таким образом, некоторая смелость, которую обрели азербайджанские историки и этнографы в тот период, была обусловлена, как определенным смягчением режима в конце 50-х – начале 60-х годов прошлого столетия, так и политикой руководства Азербайджана тех лет, имевшей тенденцию к большей самостоятельности в вопросах языка, культуры, науки. В частности, в эти годы были сделаны серьезные шаги к приданию азербайджанскому языку статуса государственного. Так, в августе 1956 года Бюро ЦК Компартии Азербайджана приняло постановление о преподавании в русских, армянских и грузинских школах республики азербайджанского язы-

¹³ Губогло, М. Н. 1989. Национальные группы в СССР. Коммунист 10, с. 54.

¹⁴ Программа КПСС. 1962. Москва: Госполитиздат, с. 20.

¹⁵ Там же, с.22.

¹⁶ Семенов, П.Г. 1961. Программа КПСС о развитии советских национально-государственных отношений. Советское государство и право 12, с. 15-23.

ка, начиная с 3-го класса¹⁷. Это постановление в корне противоречило несколько ранее принятому распоряжению Председателя Совета министров СССР Н.Булганина, в котором ученики начальных, семилетних и средних школ, где обучение велось не на языке национальной республики, освобождались от его изучения¹⁸. Настойчивость республиканского руководства в этом вопросе привела к тому, что в августе 1956 года на сессии Верховного Совета Азербайджанской ССР Конституция республики была дополнена новой статьей, в которой азербайджанский язык был признан государственным. Это решение вызвало серьезную обеспокоенность в Москве и, в конечном счете, привело к смене республиканского руководства, обвиненного в национализме¹⁹.

В 60-е годы одним из приоритетных направлений в советской этнографии становится изучение "современного советского быта", "формирование и внедрение в социальную практику новых гражданских обрядов и обычаев", "современные этнические и культурно-бытовые процессы". Во многом появление этого направления было обусловлено вышеуказанными тенденциями в этнической политике советского государства, нашедшими отражение и в программных документах КПСС. Именно в этот период в круг интересов азербайджанских этнографов начинают входить и этнические аспекты "азербайджанской особенности советской действительности". Так появились работы, посвященные современному быту и культуре рабочего класса и колхозников Азербайджана²⁰. В этих работах, в соответствии с устоявшимся шаблоном, характерным для подобного типа исследований, содержалось описание семейного, общественно-

¹⁷ Həsənli, C. 2008. Azərbaycanca milli məsələ: siyasi rəhbərlik və ziyalılar. 1954-1959. Bakı, s.124.

¹⁸ Там же, с.118.

¹⁹ Там же, с.157, 523.

²⁰ Гулиев, Г.А. 1953. Социалистическая культура и быт колхозного крестьянства Азербайджана (по материалам Кубинского района). Москва; Трофимова, А.Г. 1954. Бакинские рабочие-нефтяники (опыт этнографического исследования быта и культуры рабочих Орджоникидзевого района г.Баку). Москва; Умудов, М.И. 1966. Быт и культура рабочих нефтедобывающей промышленности Азербайджана по материалам Апшерона. Баку; Чирагзаде, В.Р. 1966. Социалистический быт рабочих-шелководов города Нухи. Баку; Кулиева, И.М. 1979. Современный быт рабочих г.Баку (по этнографическим материалам машиностроительного завода им. лейтенанта Шмидта). Тбилиси; Аббасов, А.А. 1980. Современный быт и культура горнопромышленных рабочих Азербайджана. Баку: Элм; Салимов, Т. 1983. Современный быт городского населения Азербайджана (по материалам г.Али-Байрамлы). Тбилиси, и др.

го, производственного быта рабочих и колхозников. В соответствии с идеологическими клише советской пропаганды эти исследования мало соответствовали реальной ситуации в изучаемых ими сферах и утверждали в основном перманентное улучшение условий жизни и труда советских людей, преодоление так называемых "пережитков прошлого". К последним, как правило, относились отдельные элементы традиционной культуры, продолжавшие функционировать в конкретной этнической среде. Следует заметить, что понимание этнографии, как науки, призванной широко пропагандировать культуру азербайджанского народа, помогать "повышению материального благосостояния и культуры народа", довольно глубоко укоренилось среди многих азербайджанских этнографов. Так, один из зачинателей этого направления в азербайджанской этнографии Г.А.Гулиев отмечал, что "в быту трудящихся нашей республики, как и всех советских людей, происходит процесс формирования и утверждения новых общесоветских обычаев, обрядов и праздников"²¹. Многие из этих исследований затрагивали такие вопросы, как общественно-политическая активность работников той или иной сферы (общественный быт), условия труда (производственный быт). Мало того, что эти исследования практически не отражали реальную ситуацию в жизнедеятельности населения, в том числе и Азербайджана, но в них фактически не находили отражения этнические особенности. Это, в свою очередь, вело к размыванию предметной области этнографии. Неслучайно, в те годы было достаточно сложно определить границы между историческими, этнографическими и социологическими исследованиями, посвященными жизнедеятельности трудящихся различных производственных отраслей. Кроме того, практически все эти исследования, впрочем, как и подавляющее большинство работ по этнографии Азербайджана, оставались на позициях чисто эмпирического описательного исследования, отказываясь от широких обобщений.

Наряду со всеми недостатками, присущими идеологизированным исследованиям советского периода, в них содержалось и немало ценного. Исследования Арифа Аббасова стали одними из первых попыток азербайджанских ученых изучить современные для того времени социальные проблемы сквозь призму этнических осо-

²¹ Гулиев, Г.А. 1985. Традиции и инновации в свадебной обрядности азербайджанцев. Азербайджанский этнографический сборник 5. Баку: Элм, с.131.

бенностей²². Именно под его руководством этнографические, а затем и этносоциологические исследования различных аспектов быта и культуры городского населения получили мощное развитие. В своих исследованиях Аббасов опирался на подход, согласно которому в "процессе адаптации новых интернациональных элементов к системе национальных культур (а не замещения вторых первыми) происходит сначала адаптация национальных культур к новым социальным и историческим условиям, а затем появляется реальная интернациональная основа для их сближения по существенным параметрам, но отнюдь не денационализация"²³. Очевидно, что если не очень обращать внимание на характерный для того периода термин "интернациональный" следует признать этот подход вполне интересным, во многом отражавшим социально-культурные процессы среди населения Азербайджана.

Основываясь на этом подходе, Аббасов в своем исследовании сделал попытку проследить становление городской культуры малого города в процессе взаимодействия "интернациональных образцов современного городского образа жизни и этноспецифических образцов жизни горожан старых городов Азербайджана". Выбор новых городов (Али-Байрамлы, Сумгайыт, Мингечевир и Дашкесан) в качестве объекта исследования автор объяснял тем, что они получили официальный статус "города" практически одновременно (40-50-е годы прошлого столетия). В то же время эти города сильно различались между собой "как по своему размеру, отраслевой структуре, так и по истории возникновения и характеристике социальной среды, в которой они возникли". Со своей стороны добавим, что создание подобных индустриальных центров в союзных республиках, в которых заселялось значительное число русского населения, во многом было частью ассимиляторской политики советского руководства. Полностью следуя идеологическим формулярам того времени, Аббасов в своих работах, тем не менее, пытался отслеживать сложные процессы межэтнического взаимодействия, шедшие в этих городах. Так, он констатировал, что при формировании образа жизни и культуры города Мингечевира происходило "активное взаимодействие традиционного сельского азербайджанского и инонацио-

²² Аббасов, А.А. 1980. Современный быт и культура горнопромышленных рабочих Азербайджана. Баку: Элм; Аббасов, А.А. 1987. Образ жизни в новых городах Азербайджана. Баку: Элм; Аббасов, А.А., Салимзаде, А. 1987. Сумгаит – город братства. Баку: Элм.

²³ Аббасов, А.А. Образ жизни в новых городах Азербайджана. Баку: Элм, с.14.

нальных типов уклада жизни"²⁴. Для внимательного читателя в данном контексте было очевидно наличие конфликтной ситуации, которая проявляла себя в конкретных действиях людей, межличностных отношениях.

Одной из характерных особенностей этнографических исследований в Азербайджане того периода, в том числе и в изучении советской действительности, было практически полное отсутствие сравнительного анализа этнокультурных характеристик этносов, населяющих страну. Так, в исследованиях, посвященных традиционным видам хозяйственной деятельности, отдельным элементам материальной культуры, или же обрядам и ритуалам, авторы, строго придерживаясь описательной методики, практически не обращали внимания на этническую принадлежность носителей этих культурных традиций. Хотя, при этом следует заметить, что в определенной степени, этнографы отмечали вариативность исследуемых элементов традиционной этнической культуры в зависимости от региона страны. В исследованиях культуры и быта различных социальных групп населения, широко развернувшихся с 60-х годов прошлого столетия, одним из обязательных постулатов, которое должно было присутствовать в такого рода исследованиях, была формула о "дальнейшей интернационализации быта и культуры советских людей". В связи с этим этническое многообразие в исследуемых городах демонстрировалось только в контексте вышеуказанного постулата. Очевидно, что ни этнические особенности в адаптации к современным условиям, ни реальные отношения между представителями различных этносов, ни определенные проблемы в межэтнических отношениях не находили своего отражения в этих исследованиях. Тем самым, многочисленные проблемы этнического характера, возникавшие на естественно-исторической или субъективной почве, игнорировались, что вело к накоплению конфликтного потенциала в обществе.

Однако была бы несправедливо вообще отрицать наличие в советское время исследований по отдельным этническим группам, населяющим Азербайджан. Так, довольно активно велось этнографическое изучение населения Лянкяран-Астаринской зоны, значительную часть населения которого составляют талыши. В 60-х гг. XX в. исследования в этом направлении приобрели даже интенсивный характер. С этой точки зрения следует выделить статью А.Г.

²⁴ Аббасов, А.А. 1987. Образ жизни в новых городах Азербайджана. Баку: Элм, с.46.

Трофимовой "Талыши", опубликованную в книге "Народы Кавказа", где автор представила результаты своего исследования семейного быта, хозяйственной деятельности талышей, описала этнографические качества всего региона²⁵. Необходимо также выделить особую важность исследований А.А. Измайловой в деле изучения Лянкяран-Астаринского региона и народов, проживающих здесь, в частности талышей²⁶. Автор в своих исследованиях уделяла большое внимание изменениям хозяйственной жизни региона, духовной и материальной культуры. В 90-х гг. была опубликована монография Г. Джавадова "Талыши"²⁷. Основательно изучив происхождение, хозяйственную жизнь, материальную и духовную культуру, семейный быт талышей и проведя параллели в общности их культуры с культурой азербайджанцев, автор приходит к выводу, что "талыши создали вместе с азербайджанцами единую материальную и духовную культуру". Однако, все эти работы, посвященные этнографическому изучению Лянкяран-Астаринской зоны, были основаны на методе историко-этнографического описания, содержали материалы краеведческого характера, фольклорные записки, диалектологические материалы. Монография Г. Джавадова "Талыши", также не является исключением. Она написана исходя из традиционно-описательного изучения этнокультурных процессов, преимущественно культурно-бытовых изменений в жизни на примере талышей.

Наряду с отдельными исследованиями этнографии талышей, в советское время внимание этнографов привлекали и другие этнические группы, населяющие Азербайджан. Так, в различные годы появлялись этнографические исследования, посвященные курдам,²⁸ лезгинам,²⁹ этническим группам, населяющим Шеки-Загатальский

²⁵ Трофимова, А.Г. 1960. Талыши. Народы Кавказа (этнографические очерки). Москва: Наука, т. I

²⁶ Измайлова, А.А. 1964. Социалистические преобразования хозяйства, культуры и быта талышей. Москва; Измайлова, А.А. 1962. О введении сельского хозяйства в Ленкоранском, Астаринском и Лерикском районах Азербайджанской ССР. Известия АН Азерб. ССР, серия общественных наук 9.

²⁷ Cavado, Q.C. 2004. Talışlar. Bakı: Elm.

²⁸ Аристова, Т. 1962. Из истории возникновения современных курдских селений в Закавказье. Советская этнография 2; Чурсин, Г. 1925. Азербайджанские курды. Известия Кавказского историко-археологического института 3. Тбилиси.

²⁹ Ихилов, М. 1967. К вопросу о происхождении народностей лезгинской группы в прошлом (с древнейших времен до начала XX века). Махачкала; Эфендиев, О. Хозяйство и материальная культура лезгин Азербайджана в конце 19 – начале 20 веков. Ленинград.

регион страны,³⁰ "шахдагской группе"³¹. Однако, как уже было отмечено выше, эти работы главным образом содержали сведения, относящиеся к XIX - началу XX вв.

В первой половине 80-х годов прошлого столетия было положено начало этносоциологическим исследованиям в Азербайджане. Происходило это в контексте всплеска этносоциологических исследований в СССР. Широкомасштабного этносоциологического исследования, наподобие исследований, проводившихся московским Институтом этнографии в Узбекистане, Грузии, Эстонии, в Азербайджане не проводились. Хотя в начале 80-х годов велись подготовительные работы для проведения такого исследования. В подготовке к нему принимали участие сотрудники отдела этносоциологических исследований Сектора археологии и этнографии Института истории (впоследствии был образован Институт археологии и этнографии), Института философии и права Национальной академии наук, а также Института этнографии АН СССР и кафедры этнографии Московского Университета. В результате этих работ был разработан Опросный лист "Особенности этносоциальных и этнокультурных процессов в Азербайджане". Хотя полномасштабного этносоциологического исследования как в некоторых других союзных республиках проведено не было, что во многом было связано со сложными социально-политическими процессами конца 80-х годов, тем не менее, в дальнейшем эти разработки были использованы в работах сотрудников отдела этносоциологических исследований при проведении ими исследований по отдельным темам³².

Объектом исследований первых этносоциологических иссле-

³⁰ Ибрагимов, Г.Х. 1990. Цахурский язык. Москва; Джангидзе, В. 1978. Ингилойский диалект в Азербайджане. Тбилиси; Никольская, З.А. 1955. Аварцы. Народы Дагестана. Москва; Никольская, З.А. 1955. Цахуры. Народы Дагестана. Москва.

³¹ Гулиев, Г.А. 1962. Народы "шахдагской группы". Народы Кавказа. Москва; Дешериев, Ю. 1959. Грамматика хыналыгского языка. М; Пириев, В. З. 1994. Будуг и будугцы. Баку: Элм.

³² Балаев, А.Г. 1988. Этноязыковые процессы среди национальных групп Азербайджана (на примере лезгин). Москва; Мамедов, А.Э. 1988. Современные этнокультурные процессы в азербайджанском селе. Москва; Тагиева, М. 1988. Этнокультурные ориентации азербайджанского городского населения: (по материалам этносоциологического исследования). Москва; Саилов, Б.С. 1989. Этнические особенности семейно-бытовой сферы городского образа жизни: (На материалах г. Мингечевира). Ленинград; Шукурова, Я.Ш. 1991. Современный образ жизни городской интеллигенции Азербайджана. Ташкент; Фатуллаев, Э.Т. 1992. Социально-культурные факторы развития национального самосознания молодых рабочих Азербайджана. Баку.

дований в Азербайджане было городское население страны. Следует отметить, что, начиная с середины 70-х годов прошлого века, городская тематика была достаточно популярной среди советских, в том числе и азербайджанских этнографов. Также как и в других республиках СССР, в Азербайджане предметов этнографических исследований, как уже отмечалось выше, были быт и культура отдельных групп городского населения, процессы межэтнического взаимодействия в полиэтничных городах³³. Во многом этот интерес был связан с набиравшей высокие темпы урбанизацией, усилением как внутри республиканских, так и межреспубликанских миграций. Под воздействием этих процессов достаточно зримыми стали изменения, которым подвергались традиционная культура этносов, привычная система межличностных отношений. В исследованиях А.Салимзаде, Т.Салимова, Я.Шукюровой, М.Тагиевой, Б.Саилова, Э.Фатуллаева и некоторых других ученых на основе как традиционных этнографических, так и этносоциологических материалов были раскрыты достаточно интересные процессы внутри современной этнической культуры азербайджанцев. На примере исторических и современных городов Азербайджана этими исследователями были изучены проблемы влияния особенностей производственной, социальной, культурно-бытовой среды на развитие межэтнических контактов, влияние миграций на изменение этнокультурной среды новых городов, этнические особенности различных социально-профессиональных групп городского населения. Следует отметить, что в отличие от исследований быта и культуры современного населения Азербайджана середины 70-х – начала 80-х годов, в этих работах наблюдался ощутимый крен в сторону аналитической методологии, основанной на данных опросов среди различных социально-этнических групп.

Очевидно, что идеологические догмы советского периода не могли не оказать влияния на эти исследования. Как и подавляющее большинство социальных исследований в СССР, в указанных работах постулировался не имевший ничего общего с действительностью процесс интернационализации практически всех сторон жизнедеятельности человека, постепенной потери этничности и формирования новой социальной общности - советского народа. В них

³³ Аббасов, А.А. 1980. Современный быт и культура горнопромышленных рабочих Азербайджана. Баку; Аббасов, А.А.. 1987. Образ жизни в новых городах Азербайджана. Баку; Аббасов, А.А., Салимзаде, А. 1987. Сумгаит – город братства. Баку.

широко использовались данные статистических агентств, цифры которых вызывали большие сомнения. Так, данные общесоюзных переписей населения по этническому составу всегда вызывали массу вопросов и в действительности были далеки от реального числа носителей той или иной этнокультурной идентичности. Так же не вызывали доверия и статистические показатели развития культурной среды, отдельных производственных сфер. Тем не менее, большой фактический материал, собранный в ходе этих исследований, а также выявленные этносоциологами отдельные этнические особенности различных сторон жизнедеятельности городского населения Азербайджана отчасти восполняли потери этих работ от чрезмерной идеологизации.

В ходе этих исследований на примере различных сторон жизнедеятельности городского населения была показана важная роль этнического фактора, как в сфере духовной культуры, так и в экономическом поведении, межличностных отношениях, нормах поведения. Так, например, в работе, посвященной образу жизни городской интеллигенции Азербайджана, на основе данных этносоциологического исследования, был сделан вывод о противоречивости роли интеллигенции в формировании современного образа жизни³⁴. Согласно автору этого исследования, с одной стороны, интеллигенция несет в себе наиболее прогрессивные черты общества, но, с другой стороны, - интеллигенция в современных условиях является и наиболее активным проводником "консервативных", национальных ориентаций. В принципе, абстрагируясь от идеологических штампов советской эпохи типа антитезы "прогрессивное - консервативное", автор приходит к совершенно справедливому выводу о двойственности социально-культурных ориентаций интеллигенции.

Однако следует признать, что авторам в тот период так и не удалось на примере интеллигенции показать социально-политическую ситуацию в Азербайджане 80-х годов прошлого столетия. Хотя не секрет, что в те годы именно среди этой группы населения шли активные процессы возрождения национального самосознания. Строгие идеологические рамки научных исследований тех лет не позволяли авторам более детально проанализировать восприятие и отношение отдельных групп азербайджанской интеллигенции к таким понятиям как, "демократия", "национальная идея", "национальная идеология", "национальное единство" и другие.

³⁴ Шукурова, Я. Ш. 1991. Современный образ жизни городской интеллигенции Азербайджана. Ташкент, с. 7.

За пределами этнографических исследований тех лет оставалась и тема соотношения "интеллигенция и полиэтнической структуры населения Азербайджана". Очевидно, что именно в данном разрезе можно было бы проследить возрождение и становление этнонациональных идеологий, формирование всякого рода сепаратистских идей, переросших впоследствии в этнические движения. К сожалению, за пределами научных изысканий советского периода осталась и проблема идеологического и политического плюрализма в среде азербайджанской интеллигенции. Не был также исследован вопрос преемственности, как необходимого условия становления интеллигенции. В таком случае, авторам пришлось бы констатировать тот неопровержимый факт, что такой преемственности трагическим образом препятствовал коммунистический режим, неоднократно на протяжении прошлого века проводившего репрессии против азербайджанской интеллигенции.

Довольно часто азербайджанские исследователи обращались к проблеме процесса формирования городского населения, особенно в новых городах Азербайджана. Эти вопросы были проанализированы в работах А.Аббасова, А.Салимзаде, Т.Салимова, Ю.Ибрагимова³⁵. В этих исследованиях на основе статистических и этносоциологических данных были показаны сложные процессы внутренней и внешней миграции в города различных групп населения. Согласно выводам, к которым пришли авторы, в результате миграции сельского населения в города, особенно в новых, устанавливается две параллельно функционирующие системы соционормативного поведения – урбанистическая и традиционная сельская. Это обстоятельство обуславливает особенности образа жизни городского населения Азербайджана, проявляющих себя как в общественной, так и семейно-бытовой сферах.

По мнению этих авторов, миграционные потоки сельского населения несли с собой и немалые проблемы для городов и городского населения. В ходе этих процессов устоявшаяся система городской соционормативной культуры подвергается интенсивному воздействию, в результате чего формируется маргинальная соционормативная культура, вобравшая в себя не адаптированные к город-

³⁵ Аббасов, А.А. 1987. Образ жизни в новых городах Азербайджана. Баку; Салимов, Т. 1983. Современный быт городского населения Азербайджана (по этнографическим материалам г.Али-Байрамлы). Тбилиси; Салимзаде, А. 1986. Формирование населения г.Сумгаита и межнациональные культурно-бытовые контакты. Минск; Ибрагимов, Ю. 1994. Этносоциальные проблемы формирования населения молодых городов Азербайджана. Баку.

ской среде элементы сельской культуры. Попавшие в существенно различающиеся социокультурные условия, сельские мигранты проходят своеобразный адаптационный период. Как отмечается в исследованиях азербайджанских этносоциологов, миграция сельского населения оказала большое влияние на процесс формирования городского населения страны. Особенно это касается новых городов – Сумгайыта, Мингечевира, Али-Байрамлы (ныне Ширван).

В этих исследованиях были сделаны интересные выводы о характере социальной среды в вышеуказанных городах, в частности о том, каковы особенности систем социального контроля в них. Фактически впервые в азербайджанской этнографии были рассмотрены вопросы земляческих и родственных связей. Так, согласно Ю.Ибрагимову, мигранты, прибывшие из сел в город Али-Байрамлы, поддерживали активные земляческие и родственные связи³⁶. Здесь мигрантам приходилось резко менять социальную среду, усваивать большое количество неизвестных ранее навыков социального взаимодействия. В этом городе, по мнению данного автора, достаточно сильны были позиции традиционной сельской социально-нормативной системы жизнедеятельности. В частности, достаточно действенным был земляческо-родственный социальный контроль, что, с одной стороны, обеспечивало низкий уровень отклоняющегося поведения и, с другой – создавало благоприятные условия для адаптации к новым условиям жизни.

Рассматривая этнокультурные особенности сети социальных связей в новых городах Азербайджана, исследователи констатировали доминирование родственных, соседских и земляческих связей в иерархии аспектов общения, т.е. преимущественную социальную значимость этих связей, их главную роль в осуществлении социального контроля. В то же время наблюдалось и зарождение других типов социальных связей, основанных на дружеских, профессиональных и других отношениях.

Азербайджанские этносоциологи, исследовавшие формирование населения в новых городах, обращали внимание на тех, кто лишь номинально мог считаться горожанином, т.е. на тех, кто прожил в городе не более 2-х лет. Они вполне резонно считали, что это – маргинальная группа, представители которой, с одной стороны, уже оторвались от своих сельских корней, в основном утратили привычку следования традиционным сельским регуляциям, с другой

³⁶ Ибрагимов, Ю. 1994. Этносоциальные проблемы формирования населения молодых городов Азербайджана. Баку.

стороны, еще не усвоили в полной мере навыки городского образа жизни. Именно по этой причине указанную группу городских жителей авторы этих исследований считали потенциальным источником нестабильности городской среды и отклоняющегося поведения.

При этнографических и этносоциологических исследованиях городского населения азербайджанские исследователи не могли обойти вниманием и вопросы межэтнического взаимодействия. Очевидно, что в условиях господства идеологии "пролетарского интернационализма" практически невозможно было освещать вполне очевидные проблемы, существовавшие в этой сфере. Однако, отдельные выводы этих исследований отражали вполне объективные процессы и представляют немалый интерес для оценки ситуации в 70-х-80-х годах прошлого столетия. Так, А.Салимзаде при исследовании различных аспектов межэтнического общения в городе Сумгайыт констатировал, что межэтническое общение на личностном уровне оказывало влияние на этнокультурный облик горожан³⁷. Согласно его данным, многие русские, имевшие друзей, товарищей, соседей из числа азербайджанцев, перенимали у них отдельные элементы духовной культуры, в армянских национальных праздниках звучала азербайджанская танцевальная музыка, а представители не-азербайджанского населения в разговорах употребляли местные пословицы и поговорки.

Первые же исследования азербайджанских ученых свидетельствовали о достаточно широкой предметной области этнической социологии. В центре их внимания оказались такие вопросы, как особенности этносоциальных и этнокультурных изменений в отдельных стратах общества, этнические особенности формирования городского населения, этнокультурные процессы в азербайджанском селе, тенденции в использовании языков в различных этнических группах, процессы формирования национального самосознания. В этих исследованиях основное внимание фокусировалось на роли традиционализма в социальном поведении групп, в процессах модернизации, а также на соотношении современных и традиционных элементов в культуре социальных групп, городских и сельских жителей.

Наряду с этносоциологическими исследованиями среди городского населения страны, с середины 80-х годов прошлого века азербайджанские этносоциологи все больше стали обращаться к

³⁷ Салимзаде, А. 1986. Формирование населения г.Сумгаита и межнациональные культурно-бытовые контакты. Минск.

проблемам дву- и многоязычия, этнокультурных процессов в селах, национального самосознания и исторической памяти.

В ходе исследования современных этнокультурных процессов в азербайджанском селе было установлено, что существенные изменения, которым подвергалось все общество под воздействием процессов урбанизации, миграции не обходили стороной село и культуру сельского населения³⁸. При этом проникновение элементов урбанистической культуры в сельские районы происходили в самых различных сферах: территориальной, экономической, социальной, культурной и др.

В сфере территориальной организации это связывалось с процессами концентрации сельскохозяйственного производства, с все большей специализацией отдельных регионов Азербайджана в тот период. Эти процессы характеризовались формированием сельских агломераций вокруг крупного центра местного значения с тесными связями экономического, социального и культурного характера. Сокращение сельских населенных пунктов происходило по различным причинам: за счет исчезновения большинства временных, сезонных поселений, которые заселялись на период сельскохозяйственных работ; за счет "самоликвидации" части малых деревушек, особенно в горной части страны; за счет переселения жителей малых и неудобно расположенных деревень и поселков в центральные поселки совхозов и колхозов; за счет поглощения части сельских населенных пунктов близлежащими городами.

При исследовании этнокультурных процессов в сельской среде было выявлено, что тенденции и перспективы влияния урбанизационных процессов на этническую культуру имеют противоречивый характер. С одной стороны, эти процессы способствуют консолидации этнической культуры, стиранию различий между регионами страны и, наконец, формируют унифицированную, урбанизированную этническую культуру азербайджанского народа. С другой стороны, эти же процессы разрушают традиционный уклад жизни, выступавший в качестве хранителя доиндустриальных этнических норм, особенностей и специфики каждого историко-культурного района республики³⁹.

Современные этноязыковые процессы в Азербайджане были

³⁸ Мамедов, А. Э. 1988. Современные этнокультурные процессы в азербайджанском селе. Москва, с.8.

³⁹ Там же.

глубоко проанализированы в работах А.Балаева⁴⁰. В этих работах на большом фактическом материале, при сборе которого значительное место занимали этносоциологические опросы, были исследованы основные факторы и тенденции развития языковой ситуации в Азербайджане в течение последних двух столетий. Балаевым были рассмотрены изменения социальных функций азербайджанского языка в различных сферах жизни общества, влияние на эти изменения политических, социальных и демографических факторов.

В исследовании Балаева также большое внимание было уделено истории языковой политики в Азербайджане в советский период. Согласно его заключению, в языковом строительстве в Азербайджане в 20-30-е годы прошлого столетия можно выделить три этапа. Процесс перевода азербайджанской письменности с латинской на арабскую графику составляет содержание первого этапа, который хронологически охватывает 20-е годы. На данном этапе в сфере образования и печати функционировали, в основном, три языка – азербайджанский, русский, армянский. В конце 20-х годов начинается второй этап, характеризующийся тем, что главным объектом языкового строительства становятся языки различных этнических меньшинств Азербайджана, для которых впервые в их истории создаются письменности на базе латинской графики. И, наконец, с конца 30-х годов в связи с отменой новосозданных письменностей и переводом азербайджанской письменности на русскую графику, начинается третий этап языкового строительства в Азербайджане. На этом этапе количество языков, функционирующих в сфере образования и печати, вновь сокращается до трех (азербайджанский, русский, армянский). При этом основная функциональная нагрузка в сфере образования и печати ложилась на азербайджанский и русский языки.

Как отмечал в своем исследовании Балаев, в советский период социальный престиж азербайджанского языка в обществе был на низком уровне. К моменту распада СССР его престиж однозначно не соответствовал государственному статусу азербайджанского языка, закреплённому в Конституции Азербайджанской ССР 1977 года. Подобное положение, согласно Балаеву, вызывало сильную озабоченность общественности, проявлением которой стала дискуссия о проблемах азербайджанского языка, развернувшаяся на страницах периодической печати в конце 80-х годов прошлого столетия. Впоследствии эти дискуссии в СМИ трансформировались в мощное

⁴⁰ Балаев, А. Г. 2005. Этноязыковые процессы в Азербайджане в XIX-XX вв. Баку.

движение за сохранение и развитие национального языка. Так, требование обеспечения конституционного статуса азербайджанского языка стало одним из главных пунктов в программах, появившихся в конце 80-х годов многочисленных неформальных организаций.

Согласно выводам, к которым пришел Балаев в своем исследовании, политизации языкового вопроса, в первую очередь, способствовало неравноправное положение этносов и, следовательно, различие статусов и функций их родных языков в социально-политической системе советского общества. При этом будучи одним из важнейших элементов этнической идентификации, язык был очень удобным средством для увеличения степени внутриэтнической солидарности. По мнению автора, эти факторы неплохо сработали и в азербайджанском обществе на рубеже 80-90-х годов прошлого столетия, когда проблема возрождения национального языка стала ключевым пунктом этнической мобилизации и предтечей политических требований.

С большим интересом в научном сообществе Азербайджана были встречены этносоциологические исследования проблем национального самосознания и исторической памяти, проведенные накануне развала СССР⁴¹. Обращение к подобной тематике было не случайным, поскольку именно в этот период взбудораженное нараставшим карабахским конфликтом и борьбой за независимость азербайджанское общество стало на путь активных поисков национальной идентичности. Кто мы, откуда мы, каково наше место в этом мире? На эти и многие другие подобные вопросы искали ответы азербайджанские ученые, журналисты, да и просто заинтересованные люди. Предположения, гипотезы, догадки в этом вопросе в конце 80-90-х годов граничили порой с научной и не всегда научной фантастикой. С сожалением приходится констатировать, что среди многочисленных статей, посвященных проблеме национального самосознания, непозволительно мало было по настоящему научных исследований. Только некоторые исследования отличались попыткой научного анализа этих проблем. В частности, следует отметить одну из таких работ, а именно исследование С.Гаджиевой "Историческая память как элемент национального самосознания". Так, в этом исследовании рассматривалась проблема исторической памяти

⁴¹ Фатуллаев, Э. Т. 1992. Социально-культурные факторы развития национального самосознания молодых рабочих Азербайджана. Баку; Гаджиева, С. 1998. Историческая память как элемент национального самосознания (на примере азербайджанского народа). Баку.

как своеобразного субстрата национального самосознания⁴². Автор справедливо отмечала, что повседневная жизнь людей, их практическая деятельность в не меньшей степени, чем экономические условия, обусловлены национальными стереотипами, традициями, обычаями, мифами и т.п. То есть тем набором элементов, которые в сумме составляют особенность каждого этноса. Основным же хранителем всех этих особенностей является историческая память. В ходе исследования автор пришла к выводу, что "историческая память составляет самый глубинный, "древний" слой этнического самосознания"⁴³. При этом она имеет, как справедливо подчеркивала С.Гаджиева, очень важные социальные функции. Это связь поколений, воспитание и образование, условия формирования национального самосознания и др.

Большое внимание в этой работе было отведено вопросам этнической идентификации, которые рассматривались в контексте соотношения индивидуального самоуважения и национальной идентификации, функции ритуала как инструмента идентификации. При этом особое внимание уделялось таким извечным спутникам человеческой истории как ритуал соперничества, ритуал сдерживания, подчеркивание различий с соседями.

Автор исследования задавалась вопросом "Что обуславливает то или иное практическое действие людей?". И как водится, следуя теоретическим выкладкам, долго насаждавшимся марксистско-ленинской философией, многие из нас приходили к выводу, что действия людей, в том числе и этнического, политического характера - это результат экономической детерминированности. При этом оставались без ответа причины этнических особенностей в тех или иных условиях, совершенно различного темперамента, определяющего ход и последствия этих действий. Именно поэтому Гаджиева пришла к выводу, что повседневная жизнь людей, их практическая деятельность в не меньшей степени, чем экономические условия, обусловлены национальными стереотипами, традициями, обычаями, мифами и т.п. То есть тем набором элементов, которые в сумме составляют особенность каждого этноса. Основным же хранителем всех этих особенностей является историческая память. Для исследования столь сложной проблемы автор не ограничилась рамками только этнологической науки, а воспользовалась и достижениями философии, психологии, социологии.

⁴² Там же.

⁴³ Там же, с.12.

Достоинством внимания является проведенный Гаджиевой анализ понятия "этническое самосознание". Трудно не согласиться с ней, что "этнические общности принадлежат к тем совокупностям людей, для которых самосознание выступает в качестве неперменного компонента, без которого этнические общности просто не существуют". Большое внимание в диссертации уделяется условиям формирования этнического, национального самосознания. Особую роль в данном случае автор отводит социально-этнической среде. Автор не забывает подчеркнуть также, что национальное самосознание формируется под воздействием исторических знаний, что обуславливает первостепенную роль исторической памяти в этом процессе. Таким образом, она пришла к важному выводу: "формирование национального самосознания идет на основе отражения в сознании людей таких объективных явлений как историческое прошлое народа, территория расселения, система социально-экономических, политических и культурных факторов". При этом национальные чувства, опирающиеся на историческую память, могут быть использованы как в позитивном, так и в негативном аспекте. В качестве примера последнего автор приводит историю армянского народа. В то же время Гаджиева проводит анализ причин, приведших азербайджанцев к "полной потере корней и чувства укорененности". Что, безусловно, является спорным утверждением, поскольку в данном случае можно говорить лишь об относительной потере, обусловленной длительным воздействием ассимиляторской политики, поскольку полная потеря поставила бы вопрос о сохранности самого азербайджанского этноса.

В ряду этносоциологических исследований, посвященных проблемам национального самосознания, также следует отметить работу Э.Фатуллаева "Социально-культурные факторы развития национального самосознания молодых рабочих Азербайджана"⁴⁴. В этом исследовании автором были проанализированы "стабильные и ситуативные факторы формирования и изменения национального самосознания"⁴⁵. Согласно Фатуллаеву, социально-политический контекст национальной социализации молодежи влияет на тип формирующегося национального самосознания. При этом устойчивыми факторами национальной социализации являются степень традиционности среды проживания и среды общения. Основываясь на

⁴⁴ Фатуллаев, Э. Т. 1992. Социально-культурные факторы развития национального самосознания молодых рабочих Азербайджана. Баку

⁴⁵ Там же, с. 8-9.

большом фактическом материалы, автор отмечал, что напряженная межнациональная ситуация существенным образом влияет на процесс формирования национальной идентификации и приводит в результате к формированию специфического типа национального самосознания, отличающегося от того, который формируется с возрастом в условиях относительно стабильной социально-политической и национальной ситуации⁴⁶. Так, в ходе этносоциологического опроса, Фатуллаевым было установлено, что в моноэтническом городе Али-Байрамлы существовали более благоприятные условия для формирования стабильного типа сознания, а в Баку с его политизированной средой и полиэтническим были условия для формирования у молодежи ситуативного типа сознания⁴⁷.

Конец 80-х годов прошлого столетия ознаменовался ростом национального движения в большинстве республик СССР, что, в конечном счете, привело к его развалу. Восстановление независимости, о которой мечтали многие поколения азербайджанцев, вопреки ожиданиям тех лет, не привело к быстрому процветанию. Глубокий экономический, политический кризис, в котором оказались бывшие советские республики, несомненно, сказался и на состоянии науки, в том числе и этнографии. Практически полностью были свернуты многие исследования, начатые еще в советские годы. Тем самым, конец 80-х и начало 90-х годов стал своеобразной "красной линией", которое завершило не только советский период истории азербайджанского народа, но и этнографической науки в Азербайджане. За этот период азербайджанская этнография прошла путь становления и формирования, как в структурном, так и научно-методологическом плане. За эти годы сформировалась не только азербайджанская этнографическая школа, но и появились новые направления, которые в духе тех лет пытались изучать советские реалии. Однако, очевидно, что исследования советской действительности из-за своей чрезмерной идеологизированности носили во многом конъюнктурный характер, мало соответствовали реальным социально-политическим и этнокультурным процессам. Вместе с тем, эти исследования несли в себе и немало ценной информации, способствующей в настоящее время объективному изучению, как реалий тех лет, так и психологических и поведенческих стереотипов ученых, работавших в не простых условиях тоталитарного режима.

⁴⁶ Там же, с.17.

⁴⁷ Там же, с.19.

Межэтнические и межконфессиональные отношения в современных мультикультурных государствах: Азербайджанская Республика в сравнительно-теоретической перспективе

Все усложняющееся религиозное и культурное многообразие - характерная тенденция современного мироустройства, во многом порождающая и негативные следствия плюралистического основания социокультурного многообразия. Вызов плюрализма и актуализации различий выражается в мультиплицировании частных интересов и, как следствие, актуализирует необходимость поиска общего знаменателя для их согласования. Необходимость соблюдения членами различных социальных общностей, у которых могут быть различные интересы, определенных правил поведения, основанных на компромиссе, взаимных уступках, толерантности, представляется достаточно очевидной. Но практика свидетельствует и о том, что толерантность труднодостижима в силу той же первоначальной посылки: существование разных интересов, воззрений, традиций, предпочтений, амбиций. Обратной стороной увеличения культурного многообразия является порождение им проблемы сосуществования групп людей, во многом стимулирующей эскалацию нетерпимости и ксенофобии.

На фоне демократической трансформации азербайджанского социума, его интеграции в мировое сообщество возрастает роль согласия и терпимости, возникает потребность в анализе социокультурных предпосылок формирования культуры толерантности, а также тенденций ее динамики. В этом контексте на первый план выступает проблема определения сущностно-функциональной природы исследуемого феномена и поиска оптимальной модели гармоничного сосуществования людей независимо от их конфессиональной и этнической принадлежности, о продуцировании толерантного сознания и поведения, которые в условиях современной модернизации приобретают особую значимость.

Термин толерантность, как правило, применяется в ситуациях, когда чей-то образ чувств, мыслей или действий оценивается как отличающийся от ожидаемо-привычного, выглядит угрожающим и вызывает неодобрение. Толерантность подразумевает возможность преследовать (наказывать), но сознательное решение не делать этого. Обычно данный термин применяется к ненасильственному поведению и употребляется в связи с проблемами религии, культуры, политики, морали. Как социальный термин, толерантность используется для характеристики ситуаций диалога культур, достижения

консенсуса, рационального обоснования приоритетности поиска путей мирного и стабильного сосуществования в условиях многообразия. Термин интолерантность (нетерпимость) используется для описания ситуаций проявления насилия, дискриминации, нарушения прав человека, нагнетания социальной нестабильности, стремления к жесткому единообразию.

Примечательно, что проблема толерантности (лат. *tolerantia* – терпение, терпимость) впервые возникла в западной цивилизации на религиозном уровне, а религиозная толерантность положила начало всем другим свободам, которые были достигнуты в свободном обществе. Решающей главой в истории толерантности явился кромвелевский период английской истории XVII века. Тогда в Англии сложились условия религиозного плюрализма и религиозной толерантности, был достигнут гражданский мир и установилась общая атмосфера милосердия.

Терпимость в отношении людей, принадлежащих к другой национальности, предполагает, что мы сознаем существование скрывающихся под различиями сходств и тождеств; например, сознаем принадлежность отдельных групп к человечеству в целом. Толерантность в отношении людей, которые отличаются своими убеждениями и привычками, требует понимания того, что истина не может быть простой, что она многолика, и что существуют другие взгляды, способные пролить свет на ту или иную ее сторону.

Концептуальная разработка вопросов толерантности невозможна без обращения к философским трудам таких мыслителей древности, как Аристотель, Конфуций, Платон, которые одними из первых обозначили этическую проблематику данного направления. Различные аспекты рассмотрения проблемы толерантности присутствуют в классических работах Г.Лейбница, Ш.Монтескье, Ж.Ж.Руссо, Б.Спинозы. Идеи либерализма, гуманизма и терпимости нашли свое отражение в творчестве П.Бейля, Ф.Вольтера, Т.Гоббса, Дж.Локка и других просветителей, проповедовавших фундаментальную свободу религий, аналогичную личностному праву на свободу.

Категориальное наполнение понятия толерантности может включать: духовное и социальное сплочение людей (Сократ); принцип в отношениях (Платон); равноценное существование (Аристотель); социальное значение, социальные отношения, социальная ситуация (философы Средневековья); право, суеверия, предрассудки, фанатизм (Вольтер); принципы, направленность, позитивность, терпимость относительно всех мнений, мудрость любого строя мысли

(О.Конт); согласие, общегуманистические требования, ценности и нормы, разнообразие взглядов (Лейбниц); доброта, сравнительное себялюбие, парадигма "свой-чужой" (Кант); самобытность, собственная сущность, сущность других людей, самопознание, осознание равноценности всех (русские философы Н.С.Трубецкой, И.А.Ильин, Н.А.Бердяев); великодушие, терпимость (В.С.Соловьев); противоречие оппозиций "универсальные ценности – самобытные культуры", тенденции глобализации и сохранения национальной самобытности, нормативное медиаторство и посредничество (современные философы-мультикультуралисты).

В рамках психоаналитического подхода (З.Фрейд, К.Хорни, Э.Эриксон) толерантность – это сложная система механизмов, обеспечивающих человеку баланс его психологической устойчивости и изменчивости, включающая, в частности, защитные механизмы личности и механизмы обеспечения психосоциальной идентичности.

В рамках когнитивистского подхода (С.Московичи, Дж.Тернер, Л.Фестингер, И.С.Кон и др.) толерантность – это сложная система структурирования в обыденном сознании неоднородных и противоречивых социально значимых объектов, выступающих в качестве причин изменения социальных представлений, когнитивных сценариев, самокатегорий, а также – возникновения атрибуций, смысловых установок, состояний когнитивного диссонанса, эффектов социальной перцепции, актуализации социальных стереотипов и предрассудков.

В рамках бихевиористического подхода (Б.Скиннер, А.Шютц) толерантность представляет собой сложную систему умений и навыков, которые, с одной стороны, объединяют весь поведенческий репертуар человека, с другой – включают специфические умения и навыки, такие, например, как способность к принятию разнообразия и включенность¹.

В работах современных исследователей преимущественное внимание уделяется сравнительному анализу реализации принципа толерантности в различных типах политических систем, рассмотрению особенностей и пределов терпимости, обусловленных необходимостью сохранения демократической системы (учение "сообщественной демократии" А.Лейпхарта, "общинного характера структуры политики" Л.Пая, "теория справедливости" Дж.Ролза и др.). Большое значение учеными придается проблемам толерантности в

¹. См.: Бардиер Г.Л. Социальная психология толерантности. Диссертация на соискание степени доктора психологических наук. Санкт-Петербург, 2007.

мультикультурном обществе.

Термин "мультикультурализм" как социологический концепт был введен для обозначения политики культурного плюрализма в противовес культурной универсализации и ассимиляции. Мультикультуралистская реакция на существование культурного разнообразия – это отказ и от попыток не допустить его возникновения путем самоизоляции, и от стремления не дать ему укорениться за счет ассимиляции меньшинств. Как политическая идеология мультикультурализм выступает компромиссом между государством, миноритарными и мажоритарными группами, а также дополнением, а не заменой либеральных ценностей, при этом признается приоритет прав личности над правами культурной группы. В широком смысле мультикультурализм может быть определен как система социальных, культурных и правовых ценностей, принципов недискриминационной политики и практики толерантного взаимодействия групп и индивидов, формирования духовной жизни общества. В узком, изначальном определении мультикультурализм – создание особых условий для взаимопонимания между разными этнокультурными и языковыми общностями².

В самом общем виде мультикультурализм сводится к признанию правомерности и ценности культурного плюрализма, и по этой причине предполагается, что все современные государства обязаны предоставлять своим культурным, этническим и религиозным группам равный социальный статус. Непохожесть и отличие рассматриваются не как второсортное и чужое, они оцениваются просто как "иное"; в этой ситуации меньшинства становятся объектом особого внимания. В 2000 году в Российской Федерации появилась докторская диссертационная работа С.С.Юрьева, специально посвященная теоретическим основам правового статуса национальных меньшинств, историко-правовым аспектам положения национальных меньшинств³. Австралийский политический философ малазийского происхождения Чандрэн Кукатис определяет либеральный мультикультурный режим как "режим наибольшей толерантности. Он терпим настолько, что готов мириться с наличием в своей среде даже тех, кто настроен против него. В то же время он не предоставляет особых преимуществ и защиты ни одной конкретной группе

² См.: Федюнина С.М. Концептуальные основания и условия мультикультурализма в современном российском обществе. Диссертация на соискание степени доктора социологических наук. Саратов, 2008.

³ См.: Юрьев С.С. Правовой статус национальных меньшинств: Институциональный и историко-сравнительный анализ. Диссертация на соискание степени доктора юридических наук. Санкт-Петербург, 2007.

или общине. Он никому не будет мешать стремиться к собственным целям или поддерживать определенные традиции, но при этом не будет и поощрять, субсидировать или отдавать особое предпочтение никаким целям и традициям. Это мультикультурализм без страха и фаворитизма"⁴.

Но мультикультурализм – это также и средство, которое способно смягчить негативные (прежде всего для традиционных культур, этнических и конфессиональных групп) последствия глобализации. Одно из них – миграционные перемещения, изменяющие в короткие сроки исторический, социальный и этнокультурный облик населения государств. Поэтому термин "мультикультурализм" часто используется для описания демографических условий культурного и этнического разнообразия (там, где оно имеется) вне зависимости от того, поддерживается ли такое разнообразие официальной политикой государства или нет. В целом, мультикультурализм – это теория, практика и политика неконфликтного сосуществования в одном жизненном пространстве множества разнородных культурных групп. Она утверждает уважение к различиям, но при этом не отказывается от поиска универсальности. То есть взаимодействие культур происходит через координацию, а не субординацию.

Можно провести некую типизацию политики мультикультурализма, с выделением "модельных" стран. Так, обычно принято различать мультикультурализм "государства иммигрантов" (например, США и Канада) и "государства-нации" (к примеру, Франция и Германия). Более детальная схематизация позволяет выделить четыре варианта сценариев мультикультурализма:

1. *Сценарий "интеграции без ассимиляции"*, то есть отказ от построения мононационального государства вследствие бесперспективности или провала такого рода попыток, сопровождающихся ростом сепаратистских настроений; мультикультурализм выступает как конституционно-правовое оформление этого отказа и, одновременно, веры в то, что возможно сочетание самого широкого "культурного плюрализма", единой гражданской идентичности и государственной целостности (модель Канады).

2. *Сценарий "обратной дискриминации"* ("дискриминации дискриминаторов"): достижение равноправия представителей различных рас, этносов и конфессий посредством устранения

⁴. См.: Chandran Kukathas, *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

исторической и/или социальной несправедливости или дискриминации, проявляющихся, в частности, в расхождении между демографической структурой общества и его социальной стратификацией; в этом сценарии, как правило, ставка делается на "affirmative action" (предоставление льгот, привилегий и преференций, компенсирующих дискриминацию) (модель США).

3. Сценарий "функциональной толерантности" имеет место в тех случаях, когда некое государство приглашает или принимает иностранную рабочую силу на временной, зависящей от экономической конъюнктуры основе; при этом "гостящие работники" (*гастарбайтеры*) не получают полноценных гражданских прав, но имеют возможность работать и жить, сохраняя свою "идентичность" (модель Германии).

4. Сценарий "размена", нацеленный на улучшение внешнего имиджа страны и привлечение иммигрантов для устранения дефицита трудовых ресурсов; государство поощряет иммигрантов к проживанию с сохранением этнокультурных различий при условии их лояльности и принятия базовых ценностей и принципов демократического общества (модель Австралии).

Для Азербайджана мультикультурализм так же полезен, как и для других государств с множественной культурой и этнически разнообразным населением. Азербайджанская Республика, в этом случае представляющая культуру большинства, с одной стороны, и культурные меньшинства – с другой, принимает на себя определенные обязательства и достигает соглашений. Для успешного функционирования мультикультурной системы важно соблюдать основное правило: самоидентификация в рамках определенной этнической культуры не должна нарушать права других этносов и законы государства в целом. Только в этом случае мультикультурализм сможет способствовать развитию и закреплению общенациональной идеи, которая по сути своей будет многонациональна⁵.

В научной литературе отмечается, что положительный опыт содержит канадский вариант мультикультурализма, поскольку он признает, прежде всего, коллективные права этнических и других меньшинств, что отличает канадское общество от традиционно индивидуалистического американского⁶. Такой вариант этнического признания более подходит для Азербайджана и в целом

⁵. См.: Дерябина С.Р. Россия и опыт мультикультурализма: за и против // Этнопа-норама, №1–2 (2005), стр.14–18.

⁶. См.: Черкасов А.И. Этнокультурные общины и национальная самобытность Канады // США и Канада: Экономика. Политика. Культура, №7, 1988, стр.85.

соответствует его традиционному коллективизму. Канадский опыт близок Азербайджану еще и потому, что жители страны, как и подавляющее большинство россиян, четко осознают свою специфическую этничность.

Канада – первая страна западного мира, признавшая в 1971 году мультикультурализм в качестве официальной политики (раньше такой курс зафиксировала Конституция Индии, принятая в 1950 году). Канадский мультикультурализм предполагает свободу выбора индивидуума в отношении культуры: индивиду нельзя навязывать этническую культуру доминирующей группы, равно как он не обязан придерживаться ценностей своей этнической группы. Такая позиция весьма актуальна для Азербайджана, где национальные и конфессиональные различия порой поднимаются на щит этносепаратистами.

Известный этнограф Тишков В.А., вспоминал, как более четверти века в его архиве пролежала папка с надписью "многокультурность", с материалами, привезенными из Канады. "В рамках принятых в советской литературе подходов население этой страны делится на три категории: две нации - англоканадцы и франкоканадцы; аборигенные народы — индейцы, эскимосы и метисы; национальные меньшинства, которых некоторые советские специалисты по Канаде называли "переходными группами". С позиций современного понимания этнических проблем такая жесткая формула канадской мозаики сильно устарела"⁷.

Канадский мультикультурализм законодательно закреплен в двух документах: Конституционном акте 1982 года (в его части "Канадская хартия прав и свобод") и в "Акте о сохранении и развитии мультикультурализма в Канаде" от 21 июля 1988 года. (Примечательно, что оба эти документа так и не были ратифицированы правительством канадской провинции Квебек, где идея особого национального самоопределения франко-канадцев пустила глубокие корни.) В стране действуют также акт об официальных языках, акт об иммиграции и защите беженцев и некоторые другие нормативные документы. Мультикультурализм не противопоставляется национальному (этническому) и религиозному многообразию, а включает их в качестве вариантов культурной идентичности.

Во-первых, мультикультурализм не подменяет общегражданскую идентичность, а подтверждает то, что она является "улицей с двусторонним движением". Иммигранты

⁷. Тишков В.А. Реквием по этносу. Москва, 2003. С.238.

вживаются в принявшую их страну, принимают ее культуру и законы, но государство уважает культурную идентичность иммигрантов и даже готово несколько адаптировать свои институты и законы с учетом этого фактора.

Во-вторых, мультикультурализм отражает культурное и расовое разнообразие канадского общества и признает за всеми его членами право сохранять и развивать их культурное наследие.

В-третьих, мультикультурализм рассматривается как "фундаментальная характеристика канадского наследия и идентичности".

В-четвертых, признается существование общин, члены которых объединены общим происхождением и историческим вкладом в развитие канадского общества.

В-пятых, все индивидуумы получают равную защиту со стороны законодательства, а их разнообразие (diversity) уважается и ценится.

В-шестых, при развитии социальных, культурных, экономических и политических институтов Канады принимается во внимание и уважается мультикультурный характер страны.

В-седьмых, помимо официальных языков Канады – английского и французского – сохраняется возможность пользования другими языками⁸.

Канадская модель многокультурности противостоит как ассимиляции, так и социально-культурной изоляции этнических групп, способствуя "мозаичности" культурной картины общества. Она позволяет канадцам не только делать выбор из многочисленного спектра культур, но и быть уверенными в государственной поддержке культуры путем целого ряда законодательных и финансовых мер на федеральном, провинциальном и муниципальном уровнях. Канадская "мозаичность", помогающая сохранить этнокультурное лицо, является предметом национальной гордости канадцев, не желающих в культурном плане являться простым географическим продолжением своего мощного южного соседа – США⁹. Такой вариант сохранения самобытности в целом подходит и для Азербайджана с той разницей, что ее "мозаичность" сложилась исторически, вместе с формированием государства и его

⁸. См.: Наумкин В.В. Многообразие против единства? // Россия в глобальной политике, №3, 2011, стр.26.

⁹. См.: Черкасов А.И. Этнокультурные общины и национальная самобытность Канады, стр.83.

территориальным расширением. Азербайджан, в отличие от Канады, может не опасаться утраты этой мозаичной структуры под давлением культурной традиции сильного соседа, хотя агрессивное влияние культуры США на другие страны, включая Азербайджан, является объективной реальностью.

Как отмечает доктор политических наук В.С.Малахов, "необходимость поощрения культурного разнообразия продиктована этно-демографическими, практико-политическими и гуманитарными причинами"¹⁰.

С точки зрения этно-демографической, во многих странах массы новоприбывших членов общества, образующих миграционные меньшинства, столь внушительны, что их уже невозможно "переварить в плавильном котле", как это можно было сделать с относительно малочисленными и разрозненными мигрантами до середины XX века. Само понятие "меньшинство" меняет смысл, поскольку иммигрантское население в мегаполисах Запада по своему количеству сопоставимо с местным населением, еще недавно составлявшим однозначное "большинство". Мультикультурный облик Азербайджана не является следствием массовых миграционных волн, а является естественным результатом этно-демографических процессов, складывавшихся на протяжении столетий, однако и в Азербайджане в отдельных городах и селах компактно проживающие этнические меньшинства по своему количеству сопоставимо с этническими азербайджанцами.

Социальные и экономические шансы меньшинств, как правило, объективно меньше, чем у коренного населения. Поэтому если государство действительно стремится к интеграции меньшинств и не готово мириться с их геттоизацией (а значит – маргинализацией, сепаратизмом, криминализацией и т.д.), то оно должно обеспечить реальное, а не просто формальное равенство возможностей. Мероприятия же по обеспечению такого равенства предполагают защиту социальных и культурных прав этнических и конфессиональных меньшинств.

Демократическое правление предполагает защиту индивидуальных прав и свобод, к числу которых относится свобода совести, вероисповедания, а также выражения своих убеждений. Поскольку значительная часть меньшинств в конфессиональном и лингвистическом отношении отличается от титульной нации,

¹⁰. См.: Малахов В.С. Зачем России мультикультурализм? // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ, под ред. Малахова В.С. и Тишкова В.А. Москва, 2002, стр. 48–60.

важную роль играет политическая репрезентация существующего в социуме разнообразия. Представители меньшинств получают доступ к власти, участвуя в деятельности органов местного самоуправления, в консультативных, а кое-где и в законодательных органах власти. Так, в Милли Меджлисе Азербайджана в число депутатов входят русские, лезгины, аварцы, представители других национальных групп.

Уязвимость политики мультикультурализма тем больше, чем выше уровень неравенства в доступе к социально значимым ценностям и ресурсам и чем ниже уровень правовой культуры. Базовыми принципами мультикультурной интеграции являются: постепенность и создание экономических и социальных условий поддержки; трансформация институтов принимающей культуры; действенность законодательных актов против расизма, ксенофобии, терроризма; равный доступ к образовательным услугам, в том числе для лиц с ограниченными физическими возможностями; обеспечение нон-дискриминационных практик; формирование общего информационного и конструктивного коммуникативного пространства; свобода выбора стиля жизни, языка обучения и общения, принадлежности к конфессии при безусловном соблюдении законодательства государства проживания; систематический мониторинг результативности программ межкультурного взаимопонимания и преодоления неравенства¹¹.

В Азербайджане мультикультурализм является сознательно выбранной политикой руководства страны, о чем недвусмысленно говорит президент И.Г.Алиев:

"Сегодня в мире ведутся широкие дискуссии о глобализации, межкультурном диалоге, мультикультурализме. Я расцениваю это как позитивное явление, так как обмен мнениями по данным вопросам должен проводиться постоянно. Но с одной целью – как сделать, чтобы народы стали ближе друг к другу. Как сделать, чтобы в мире не было противостояния на религиозной почве, чтобы отношения между народами и цивилизациями развивались в позитивном направлении. Чтобы росли взаимное доверие и взаимное уважение. Уважение к представителям, к историческим и религиозным памятникам другой религии – это, прежде всего, признак уважения к собственной религии. Наша сила – в национальном и религиозном разнообразии. Мы в

¹¹. См.: Федюнина С.М. Концептуальные основания и условия мультикультурализма в современном российском обществе.

Азербайджане понимаем это так. Поэтому повсюду этим вопросам должно уделяться особое внимание. Опыт Азербайджана, как прошлых времен, так и уже 20-летнего периода независимости говорит о том, что у мультикультурализма есть очень позитивные результаты. Те, кто выступают против мультикультурализма, должны шире проанализировать этот вопрос. Должна быть изучена практика стран, обладающих положительным опытом. Если сегодня против мультикультурализма звучат определенные мысли, то следует спросить: а что предлагается взамен? Самоизоляция? Или же дискриминация в отношении представителей других религий?"¹²

Руководство Азербайджана сделало твердый выбор, который исключает возможность выбора контрпродуктивных стратегий самоизоляции и дискриминации, гарантируя представителям всех наций и конфессий право на уважение, достоинство, свободу совести, языка и культуры. Выступая на открытии мечети Аждарбека в Баку после капитального ремонта и реконструкции президент, И.Г.Алиев вновь отметил это:

"Одной из тем Первого международного гуманитарного форума была тема мультикультурализма. Эта тема была включена в повестку дня по нашей инициативе, так как в этом есть большая потребность. Потому что сейчас в мире существуют различные подходы, звучат мнения, некоторые говорят, что мультикультурализм уже мертв, у мультикультурализма нет будущего. Деятельность Азербайджана и пример Азербайджана показывают, что мультикультурализм живет. Одним из его адресов является именно Азербайджан, есть и другие адреса. Альтернативы мультикультурализму нет. Альтернатива мультикультурализму – это самоизоляция"¹³.

Принимая во внимание тенденцию повышения значимости религиозных различий в современности, необходимым представляется обеспечение религиозной толерантности, когда основными предпосылками установления доброжелательных цивилизованных взаимоотношений между всеми гражданами, каких бы мировоззрен-

¹². Речь Ильхама Алиева на церемонии официального открытия Всемирного форума по межкультурному диалогу, 7 апреля 2011 г.//портал президента Азербайджанской Республики, <http://ru.president.az/articles/1849>

¹³. Речь Ильхама Алиева на открытии мечети Аждарбека в Баку после капитального ремонта и реконструкции, 22 декабря 2011 г.//портал президента Азербайджанской Республики, <http://ru.president.az/articles/3978>

ческих принципов они ни придерживались, является соблюдение в полной мере принципа свободы совести.

Культура толерантности подразумевает активное развитие и функционирование в жизни мультикультурного общества принципов межэтнической и межконфессиональной толерантности. В условиях современного глобализирующегося мира продуцирование культуры толерантности во многом обусловлено модернизационными процессами. Определяющим фактором модернизации в начале второго десятилетия XXI века выступает феномен глобализации. Глобализация, как стремление к универсальному, противоположна мультикультурности, как ориентации на сохранение и развитие самобытных культур. Разрешение этого противоречия может быть найдено в культурной символизации универсального, а толерантность же, понятая в широком смысле, представляет собой императив такой символизации. В этих условиях культура толерантности в обществе формируется в рамках рационально организованного коллективного сознания. Рациональность ценностных установок предполагает их включение в пространство дискурса, анализа, понимания и рефлексии. Продуцирование культуры толерантности все более выступает следствием осознанности общей надэтнической, надконфессиональной составляющей индивидов различных социальных групп.

Суть культуры межэтнической толерантности модернизирующегося социума конца XX – начала XXI веков заключается в положительной динамике развития от конфронтации с государственными структурами к выстраиванию конструктивного диалога. Парадигмальная модель культуры толерантности на основе диалога является наиболее продуктивной для динамичного социокультурного развития полиэтнического многоконфессионального социума.

Основными факторами, влияющими на развитие культуры толерантности, являются: качество жизни; политическая обстановка; социализация; личностные и культурно-исторические особенности ¹⁴. Идеи толерантности и миролюбия должны дополняться готовностью к плодотворному взаимодействию в системе "религия – общество – государство". Публичная общественная поддержка конституционных принципов свободы совести и вероисповедания представляется необходимым элементом задействия конструктивного потенциала толерантности, так как

¹⁴. См.: Кузнецов Л.С. Культура толерантности в модернизирующемся региональном социуме. Диссертация на соискание степени кандидата философских наук. Саранск, 2011.

во многом способна нивелировать аффектацию религиозной нетерпимости. Принципы *светского* государства, а также свободы совести как неотчуждаемого права могли бы быть точкой консенсуса представителей социальных слоев, а также приверженцев различных конфессий, вокруг которого можно консолидировать усилия по обеспечению межконфессионального диалога и диалога между светскими и религиозными сегментами общества.

Базовой для анализа конкретных аспектов взаимодействия государственных и религиозных институтов является проблема формирования оптимальной модели государственно-конфессиональных отношений, учитывающей как основополагающие принципы свободы совести, так и исторические традиции той или иной страны и ее современные реалии.

В Азербайджане издавна проживают представители разных этнических и конфессиональных групп, которые пользуются одинаковыми гражданскими правами и свободами, в том числе правом сохранять и развивать собственную культуру, исповедовать религию или оставаться вне религии (атеисты и агностики). По действующей с 1995 года Конституции, Азербайджан строится как светское государство, все граждане которого равноправны, вне зависимости от их национальности и вероисповедания, и существуют в рамках единого правового пространства. Созданы и государственные институты, специально занимающиеся проблемами межэтнических и межконфессиональных отношений (соответствующие парламентские комитеты, Государственный комитет по работе с религиозными организациями, органы при президенте и правительстве).

Эффективность межрелигиозного диалога во многом зависит от взвешенного деликатного тона устных и печатных выступлений религиозных деятелей (так же, как публицистов и политиков), от степени и формы сотрудничества или соперничества самих религиозных деятелей различных конфессий, от характера освещения истории взаимоотношения общностей в стране, например, славян и тюрков, православных и мусульман, ставя акцент на взаимообогащающем диалоге культур, от понимания важности многостороннего сотрудничества сообществ с различными религиозными идентичностями, культурными кодами, которое достигается реальным и массовым, а не верхушечным, лишь широко декларируемым, диалогом. Развитие кооперации представителей различных религий на региональном и местном уровне представляется чрезвычайно важным в виду того, что особенности межконфессиональных отношений в тех

или иных регионах во многом определяют характер данных отношений в целом на уровне государства.

Огромное значение имеет организация образования и воспитания, когда преподавание знаний о различных религиях должно привести к двум выводам: с одной стороны – обеспечить свободный выбор религии, с другой – сформировать у граждан, прежде всего, – молодежи, установку доброжелательного отношения к любому религиозному и мировоззренческому выбору на основе знаний всего культурного достояния. Сегодня именно сфера культуры и образования является наиболее продуктивным полем для межнационального взаимодействия, развития диалога и взаимопонимания, выступая мощным фактором развития национального самосознания, самоутверждения этнической общности. Для установления толерантного климата в обществе необходимо проведение культурно-идеологических акций в комплексе с решением острых социально-экономических проблем, причем последним в ряде случаев придается первостепенное значение: прежде всего повышение уровня доверия к властным институтам, противодействие коррупции, стабилизация социально-экономической ситуации.

Мультикультурное образование основано на теоретических принципах гуманизма и критического обучения, выступает целью образовательной реформы в направлении создания равных возможностей для всех учащихся. В динамическом аспекте – это изменение всех компонентов образования как института, включая организационную структуру, основные ценностные ориентиры, методы обучения и воспитания, принципы управления и оценки. Это непрерывный процесс, требующий долгосрочных усилий, а также тщательно спланированных действий, планирования и мониторинга. Мультикультурное образование выступает против социального неравенства и дискриминации, поднимает вопросы культурного плюрализма и неравного доступа к ресурсам, побуждает к анализу и преодолению социальных проблем, базируется на уважении к культурному многообразию, вносит вклад в поддержку культурного наследия исчезающих этнических групп.

Рассматривая различные аспекты установления толерантных взаимоотношений и преодоления религиозной нетерпимости, важно одновременное осуществление необходимых мер нормативно-правового, социально-экономического и культурно-идеологического характера в контексте формирования широкого диалога государства и общества с участием основных российских конфессий. Для этого разумным представляется подключать к взаимодействию с органами

государственной власти деятелей религиозных объединений по релевантным вопросам, в том числе, и касающихся проведения религиозно-экспертных исследований.

Установление доброжелательных отношений между приверженцами различных конфессий – это в большой степени работа самих религиозных организаций, поэтому государство и его институты должны активизировать работу по формированию квалифицированных, лояльных религиозных лидеров. Необходимы серьезные усилия по повышению образовательного уровня духовенства, созданию образовательных центров, где такое духовенство могло бы получать подготовку. Основной целью культурно-идеологических мер по установлению толерантных религиозных взаимоотношений является как выработка гражданской позиции, так и использование традиционного потенциала толерантности повседневности. Востребованными представляются программы дополнительного профессионального образования, повышающие профессиональную компетентность в вопросах формирования толерантных отношений в обществе и противодействия экстремизму, нацеленные на учителей и преподавателей вузов, социальных работников, руководителей разных уровней, работников СМИ, государственных и муниципальных служащих, представителей правоохранительных органов.

Таким образом, наиболее адекватной представляется позиция, отвечающая принципам светскости, толерантности, равноправия религиозных объединений. Это позволит гражданам объективно оценивать информацию о тех или иных религиозных течениях, как традиционных, так и нетрадиционных, критически воспринимать религиозные лозунги и декларации, формировать навыки самостоятельного мышления.

Для утверждения идей толерантности и противодействия экстремизму чрезвычайно важно задействовать миротворческий и гуманистический потенциал массовых традиционных религиозных организаций, особенно в сфере милосердия и благотворительности, а также в тех аспектах общечеловеческих гуманитарных ценностей, в которой большинство религий являются единомышленниками. Поэтому в просветительской и пропагандистской деятельности необходимо акцентировать внимание не на том, что их разделяет, а наоборот, на объединительных моментах. В контексте взаимодействия властных и гражданских структур в рамках реализации стратегии межкультурного диалога на локальном уровне перед местными властями стоит важная задача создания базы для партнерского диалогового сотрудничества: поддержка деятельности религиозных

организаций на принципах уважения и равенства, религиозного нейтралитета, открытости и инновационности – с целью найти правильный баланс между безразличием и вмешательством, занять роль посредника в процессе межкультурного взаимодействия локальных групп, направляя свои усилия на образовательную, урбанистическую, социальную сферы.

В условиях, когда религия становится едва ли не самым важным фактором идентификации индивида и социальных групп, когда она вплетается в политический процесс в различных формах и проявлениях, проблема взаимодействия приверженцев различных конфессий выходит на авансцену социального бытия. Культурно-нравственные нормы представляют собой ценностный каркас любого общества, одним из оснований которого является религиозная традиция¹⁵. Не случайно эта сфера всегда была и объектом пристального внимания различных религиозных организаций, и залогом социальной стабильности. При этом общегражданская идентичность является реальным фундаментом для сопряжения интересов различных религиозных групп и возможности использования конструктивного потенциала традиционных конфессий.

Мировоззренческой основой межконфессиональной толерантности является признание ценности и значимости плюрализма и разнообразия, а сама толерантность выступает как условие сохранения разнообразия: "Если разнообразие людей, культур и народов выступает ... как ценность и достоинство культуры, то толерантность представляет собой норму цивилизованного компромисса между конкурирующими культурами ... выступает условием сохранения разнообразия, своего рода исторического права на отличие, непохожесть"¹⁶. Содержательная эволюция понятия "толерантность" и принципа толерантности, приведшая к смысловой многослойности, предполагает четкий вектор развития: от религиозной проекции веротерпимости до выдвижения на первый план осознания ценности культурного многообразия, признания за человеком неотчуждаемых прав и свобод, поощрения инициатив и альтернатив, уважительное отношение к Другому¹⁷.

¹⁵ См. Вайнштейн С.И. Возрождение иудаизма и проблемы развития еврейской общины в России. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М. 2000.

¹⁶ См.: Асмолов А.Г., Солдатова Г.У. и Шайгерова Л.А. О смыслах понятия "толерантность" // Век толерантности: научно-публицистический вестник, №1–2, 2001, стр.9.

¹⁷ См.: Гречко П.К. Различия: от терпимости к культуре толерантности. Москва: РУДН, 2006, стр.296–306.

Общие цели межкультурного образования предполагают через диалог, разрешение конфликтов, критическое осмысление собственной культуры и традиции, преодоление этноцентрической фиксации вести учащихся к толерантности, признанию равенства шансов для всех, к сознательному, ответственному социальному поведению – и этим к взаимному обогащению всех культур, составляющих общество. При отборе содержания поликультурного образования важно учитывать: социокультурное окружение учащихся (этнический и конфессиональный состав, установки и предубеждения, господствующие в окружении; индивидуальные интересы школьников к проблемам поликультурного общества в целом или отдельных социокультурных групп); этнические и социально-экономические особенности региона (причины компактного проживания этносов, ведущие формы их хозяйственной деятельности); изменяющуюся социокультурную ситуацию в регионе, стране, мире (процессы сближения стран, этнических и конфессиональных групп, развитие конфликтов и их причины, культурную экспансию и формирование национализма и т.д.); методологические, методические и личностные возможности, как отдельного педагога, так и всего педагогического коллектива образовательного учреждения¹⁸.

В контексте анализа стратегий противодействия религиозной ксенофобии важно обратиться к понятию мультикультурных ориентаций как социально-психологической основе межэтнической и межконфессиональной толерантности. В современном Азербайджане мультикультурная идеология неоднократно озвучивалась первыми лицами государства, отмечающими ценность культурного многообразия страны, необходимость воспитания толерантности к традициям разных народов.

В контексте кросс-культурных психологических исследований под мультикультурными ориентациями понимается совокупность психологических предпосылок — норм, установок, идей, в основе которых лежит социальная норма позитивного, благожелательного или просто нейтрального принятия культурных и религиозных различий, относительно невысокий уровень этнических и религиозных предубеждений и, главное, положительный опыт межэтнических (межкультурных) контактов¹⁹. В таком понимании мульти-

¹⁸. См.: Ершов В.А., Поликультурное образование в системе общеобразовательной подготовки учащихся средней школы. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата педагогических наук. Москва, 2000, стр.15.

¹⁹. См.: Джон В. Берри, Айп Х. Пуртинга, Маршалл Х. Сигал и Пьер Р. Дасен, Кросс-культурная психология. Харьков, 2007, стр.382.

культурные ориентации выступают как мировоззренческая основа религиозной и этнической толерантности, ценностная основа конфессиональной идентичности. Важно отметить, что мультикультурная идеология является частью общей стратегии социальной интеграции, принятой в данном социуме, в ходе которой у всех членов общества, независимо от их культурной и религиозной принадлежности, формируется солидаризирующая идентичность – чувство принадлежности и сопричастности к единому социокультурному пространству. В азербайджанских условиях такой солидаризирующей макроидентичностью является чувство принадлежности к уникальному культурному пространству, объединенному общностью исторической судьбы, позитивным опытом добрососедства и общими ценностными доминантами.

Выступая на заседании Совета Безопасности ООН, президент И.Г.Алиев отмечал:

"Азербайджан стремится внести вклад в диалог цивилизаций. Наша страна проводит многочисленные мероприятия, служащие созданию лучшего взаимопонимания между представителями различных религий. Азербайджан – многонациональная и многоконфессиональная страна. Представители всех наций и религий живут в нашей стране в условиях мира и взаимопонимания. Ведущийся в нашей стране мультикультурный диалог может быть использован в качестве хорошего примера мирного сосуществования людей разных религий и различного происхождения.

Азербайджан – страна толерантности, и мы высоко ценим это наследие прошлого. А сегодня мы стремимся наращивать наши усилия в целях создания духа партнерства и братства между представителями всех народов и религий"²⁰.

Как замечает известный философ, профессор Ильхам Мамед-заде: "Исследователями для обозначения особенностей современной азербайджанской модернизации, проводимой Ильхамом Алиевым, используются понятия "динамичная реформация", "всесторонняя модернизация". Но ясно, что дело не в понятиях, а в том, что реформы, трансформации должны дополнять друг друга, давать импульс развитию государства и общества, они проводятся для граждан страны и должны в перспективе проводиться с их активным участи-

²⁰ Выступление Ильхама Алиева на заседании Совета безопасности ООН, 4 мая 2012 г. // портал президента Азербайджанской Республики, <http://ru.president.az/articles/4845>

*ем*²¹.

В качестве идейно-ценностной доминанты при использовании ресурса толерантности целесообразным представляется использовать идею азербайджанизма как многонационального и многоконфессионального общества, имеющего собственный уникальный опыт сосуществования различных конфессий, основным принципом которого является мирное сотрудничество и толерантность. При этом более общим идентификационным критерием выступает государство и общегражданская идентичность, а единство и общность исторической судьбы и проектируемого будущего – главным наполнением создаваемого идейного дискурса.

²¹ Мамед-заде И.Р. Духовное наследие Гейдара Алиева. // Взаимодействие культур в условиях глобализации. М. 2010. С.39-40.

Ислам и формирование национальной идеологии в Азербайджане: от уммы к нации

Формирование наций является закономерным, но отнюдь не предопределенным и необратимым процессом. Принцип детерминизма тут неуместен, поскольку нации не являются заранее предопределенной кульминацией развития этнических или культурных общностей. Более того, в отдельных странах этот процесс не редко сопровождался бескомпромиссной борьбой различных проектов нациестроительства.

Например, в Османской империи в начале XX века выявились и проводились три основных направления в процессе нациестроительства, о которых Ю. Акчура в своей работе "Три вида политики" пишет: "первое направление – ассимилируя и объединяя нации, подчиненные османскому правительству, создать османскую нацию (османизм – А.Б.); второе – используя то, что правители Османского государства обладают правами халифа, политически объединить всех мусульман под правлением османского правительства (то, что европейцы называют "панисламизмом"), и третье направление – формирование политической тюркской нации, опирающейся на этнический фактор"¹.

Вовсе не безальтернативным был и процесс формирования азербайджанской нации в начале XX века, т.к. в этот период существовали три взаимоисключающих проекта нациестроительства в Азербайджане. Отличие этих проектов состояло в том, что их последователи пытались наполнить этническую идентичность различным содержанием, соответственно, идеями ислама, тюркизма и азербайджанизма. И процесс зарождения национальной идентичности азербайджанских тюрков происходил в противоречивой атмосфере соперничества и взаимовлияния трех этих проектов.

Причем следует особо отметить, что утверждение принципов секуляризма в системе новой азербайджанской культуры вовсе не означало автоматическое снижение роли религиозного компонента в сознании азербайджанских народных масс. Тем более что к началу XX века все еще сохранялась огромная пропасть между интеллигенцией с ее секуляристскими взглядами и народными массами, продолжающими оставаться под влиянием религиозного мышления.

Затрагивая проблему идентичности азербайджанских тюрков во второй половине XIX века, Ахмед бек Агаоглу пишет: "Мой отец спокойно прожил свою жизнь, и спокойно умер. Был глубоко верующим человеком. На вопрос "Кто ты такой?" отвечал: "Слава Алла-

¹ Akçura Y. Üç tarz-i siyaset. Ankara, 2011. S. 8.

ху, что мусульманин; преклоняюсь имаму Али; моим отцом является Мирза Ибрагим, а его отцом Гасан ага из рода Гурд ели. Ему даже в голову не приходило, что он тюрок"².

Подобная ситуация, когда идентичность опиралась не на национально-этническую, а на религиозную и региональную принадлежность, в тот период была типична практически для всех без исключения азербайджанских тюрок. Таким образом, ислам по-прежнему оставался фундаментом для самоидентификации населения Азербайджана.

В этой связи неудивительно, что на начальном этапе нациестроительства в Азербайджане поиски национальной идентичности не выходили за рамки общемусульманского контекста, поскольку основой самоутверждения подавляющего большинства азербайджанских тюрок являлось исламское мировоззрение, и растущий интерес отдельных представителей интеллигенции к собственной истории и языку оставался, в целом, подчинен этой универсальной схеме.

В этой связи М.Э. Расулзаде подчеркивал, что "национальная идея, родившаяся при обстановке средневековья, не могла не заразиться клерикальной идеологией. Этим и объясняется религиозный характер раннего национализма на Востоке, родившего в мусульманском мире идеологию панисламизма"³.

Идеология панисламизма была реакцией мусульманского общества на призывы модернизации времени, хотя в советской историографии ей придавалось явно негативное значение. Советскими историками панисламизм преподносился как идеология феодально-клерикальных кругов. Между тем о феодальном происхождении панисламизма не может быть и речи, поскольку основателем данной идеологии была не феодальная аристократия, а зарождающаяся во второй половине XIX века новая мусульманская интеллигенция.

В этом смысле у панисламизма имеется конкретный исторический контекст, определяемый общественными процессами нового времени и той критической ситуацией, в которой оказались мусульманские народы к концу XIX века. В тот период причины культурно-экономического отставания исламского мира от Запада активно обсуждались во всех концах огромного исламского мира. Представители мусульманской интеллигенции осознавали, что исламские государства и народы в этих условиях не смогут отстоять свою индивидуальность, сохранить в борьбе за существование свое куль-

² Samet Ağaoğlu. Babamdan hatıralar. Ankara, 1940. S. 64.

³ Расулзаде М.Э. О пантунанизме. В связи с кавказской проблемой. С. 55.

турное наследство, свой национальный характер, все, что у них есть самобытного и ценного. Поэтому зарождение панисламизма следует изучать в контексте обновления мусульманского мира.

Будучи в момент возникновения культурно-либеральным движением зарождающейся мусульманской интеллигенции, панисламизм пытался решить целый ряд конкретных проблем, стоявших в тот период перед мусульманскими народами: достижение культурного развития, проведение давно уже назревших реформ в области образования, модернизация традиционного образа жизни, избавление от колониального ига европейских государств и т.д.

В этом смысле панисламизм был проявлением раннего пробуждения национального самосознания в мусульманском мире и стремления зарождающейся новой интеллигенции обновить и модернизировать мусульманское общество в соответствии с требованиями времени. В условиях неразвитости общественно-политических отношений в мусульманском обществе только ислам, доминировавший над всеми другими формами идентичности, мог превратиться в своего рода интегрирующую идеологию.

Тем более что ислам не только отвергал, но и считал большим грехом разделение мусульман по национальному признаку. В мусульманском учении существует лишь единый мировой ислам, братство и единство мусульман всего мира без различия их национальной принадлежности. В этом отношении в учении ислама понятия религия и нация практически тождественны⁴.

В начальный период своей деятельности под влиянием идей панисламизма находились и выдающиеся азербайджанские мыслители Ахмед бек Агаев (Агаоглу) (1869-1939) и Али бек Гусейн-заде (1864-1940), впоследствии сыгравшие ключевую роль в становлении политического тюркизма не только в Азербайджане, но и во всем тюркском мире.

Так, в первых научных изысканиях А. Агаоглу, серии его статей под общим названием "La Société persane" ("Персидское общество"), опубликованных в 1891-1893 гг. в журнале "La Nouvelle Revue"⁵, явно чувствуется симпатия автора к иранской культуре и истории. Среди древних цивилизаций, по его мнению, наиболее развитой нацией являлись греки, на Западе – французы, а на Востоке – персы. Поэтому неудивительно, что в спасении исламского мира от переживаемого им кризиса и упадка А. Агаоглу особое место отво-

⁴ Аршаруни А. и Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. М., 1931. С. 5.

⁵ La Nouvelle Revue. 1891. № 69, 70, 73; 1892. № 77, 79; 1893. № 83, 84.

дил шиизму, который он считал национальной религией Ирана и проявлением не сломленного многовековым арабским владычеством древнеиранского духа.

В парижский период своей жизни А. Агаоглу искренне надеялся, что "в будущем это учение (шиизм – А.Б.) приобретет громадное значение не только среди шиитов, но и во всем исламском мире. Если судьба будет благосклонна к исламу, если мусульмане вновь возродятся, то все это будет благодаря шиитскому миру"⁶.

Характерно, что, по сравнению с Ираном, А. Агаоглу весьма скептически отзывался о возможностях и перспективах Османской империи. Он подчеркивал, что Турция, "которая с таким трудом стремится к возрождению, не достигнет успеха, потому что здесь мертв индивидуализм"⁷. По этой причине он считал, что Турция ни при каких обстоятельствах не сможет стать локомотивом продвижения исламского мира по пути прогресса и развития.

Более того, ответственность за деградацию исламского мира А. Агаоглу возлагал, в первую очередь, на турок. По его мнению, именно сельджукские завоевания положили конец "золотому веку" ислама, прервав длительный период процветания науки и культуры в мусульманском мире. Не ограничившись этим, вину за незавидное положение женщин в современном мусульманском обществе А. Агаоглу также перекладывал на турок⁸.

Но наиболее поразительным является тот факт, что в своих работах парижского периода А. Агаоглу говорит об Азербайджане, как о *société persane* (персидское общество). При этом он резко критикует призывы Г. Зардаби относительно необходимости широкого использования народно-разговорного языка азербайджанских тюрок в литературе, прессе, системе образования и других областях. Он опасался, что эти попытки Г. Зардаби могут привести к потере населением края своей шиитской идентичности, защитником которой в то время выступал А. Агаоглу⁹.

В этой связи трудно не согласиться с американским историком Т. Светоховским, который справедливо отмечает, что в конце XIX – начале XX вв. во взглядах А. Агаоглу не было ничего такого, позво-

⁶ La Société persane: le théâtre et ses fêtes // Nouvelle revue. 1892. № 77. P.538.

⁷ La Société persane: le gouvernement de la Perse et l'état d'esprit des persans // Nouvelle revue. 1893. № 83. P. 526.

⁸ Shissler A. Holly. İki İmparatorluk Arasında. S. 128.

⁹ Shissler A. Holly. İki İmparatorluk Arasında. S. 171.

ляющего предположить, что он станет затем видным тюркским националистом¹⁰.

По мнению Х. Шисслер, попытки А. Агаоглу отождествлять себя с иранской идентичностью были обусловлены двумя причинами¹¹. В первую очередь, это было связано с тем, что в момент расставания с родиной он обладал идентичностью, связанной с Российской империей и религией. Другими словами, А. Агаоглу осознавал себя, прежде всего, мусульманским подданным русского императора и правоверным шиитом, т.е. был типичным "русским мусульманином". Кстати, вплоть до 1905 года вместо термина "тюрок" в своих публикациях он использовал именно это понятие. При этом шиитская религиозная среда, в которой родился и вырос А. Агаоглу, находилась под сильнейшим иранским влиянием. Поэтому он предпочел отождествлять себя с культурой, которой был связан не по языковой, а по религиозной принадлежности.

В 1894-1905 гг. во взглядах А. Агаоглу превалировали исламские (шиитские) идеи. При этом он выступал за модернизацию ислама в соответствии с требованиями времени и адаптацию достижений западной цивилизации к исламским ценностям. Необходимость реформ в исламе А. Агаоглу обосновывал тем, что народ, который старается сохранить в неизменном виде свои культурные достижения, лишает себя права на развитие и существование. Он достаточно реалистично оценивал тогдашнее положение мусульманских народов Российской империи, включая азербайджанских тюрков, которые, находясь в состоянии стагнации и упадка, никак не хотели реагировать на вызовы времени. "Мы, мусульмане России, являемся, собственно говоря, мертвым балластом. Мы не живем, а прозябаем. Жить – это значит мыслить и действовать. Где наша мысль, где наши действия?", - вопрошал он¹².

Ратуя за прогресс и развитие, А. Агаоглу одновременно был убежден в том, что процессы модернизации и обновления в азербайджанском обществе должны происходить исключительно в русле исламской идеологии. В первом номере газеты "Хаят" он по этому поводу открыто пишет: "Если мы хотим развиваться и стать действительно жизнеспособной нацией, нам, прежде всего, необходимо быть и оставаться мусульманами. Все наши устремления к прогрессу и улучшению жизни, должны подчиняться законам ислама... Мы

¹⁰ Swietochowski T. Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliği. Rus Azerbaycanı. 1905–1920. Ankara, 1988. S. 15.

¹¹ См.: Shissler A. Holly. İki İmparatorluk Arasında. S. 128-130.

¹² "Каспий". 1905. 18 января.

должны постичь мудрость ислама и устранить все, что мешает нам пользоваться этим светочем"¹³.

В тот период А. Агаоглу категорически не был согласен с авторами, которые считали ислам главным виновником всех бед и несчастий мусульманского мира. "Большая публицистика, - отмечал он, - обыкновенно во всем резкая, прямолинейная, не разбирающаяся между следствием и причинами, и зачастую принимающая одно за другую, как на Западе, так и особенно у нас в России, держится того мнения, что будто бы во всем, что творится на мусульманской земле, виноват один ислам и что не будь этого учения, там, на этой земле, все пошло бы иначе. Для последователей этого взгляда мусульмане, пока они останутся мусульманами, не будут способны ни к какому нравственному и социальному прогрессу"¹⁴.

Не разделяя подобные мнения, А. Агаоглу считал, что политические и гражданские свободы не противоречат духу ислама, наоборот, они являются основой мусульманской религии. В своих публикациях и выступлениях данного периода А. Агаоглу часто использовал цитаты из Корана, чтобы доказать необходимость "свободы вообще, свободы религии и совести в частности".

По мнению А. Агаоглу, "ни Коран, ни шариат сами по себе не противны прогрессу; только их носители – шейхи и улемы – постарались, в личных выгодах, придать исламу характер непримиримости с цивилизацией"¹⁵. Таким образом, в отличие от представителей первого поколения азербайджанских модернистов - М.Ф. Ахундова и Г. Зардаби, объектом критики А. Агаоглу являлся не само исламское учение, а его носители – духовные лица. Именно их он считал ответственными за деградацию и стагнацию исламского мира.

В целом же, как А. Агаоглу, так и другие представители интеллектуальной элиты Азербайджана в первые годы XX века еще не в полной мере осознавали роль национального фактора, оставаясь в рамках традиционных представлений об "умме". Они исходили из того, что мусульманство Российской империи представляет собой единую общность, несущую общую историческую, культурную и религиозную традицию. Это было проявлением того, что даже в начале XX столетия ислам являлся базисным элементом идентичности не только народных масс, но и представителей интеллигенции Азербайджана.

¹³ "Nəyat". 1905. 7 iyun.

¹⁴ Агаев А. Женщина по исламу и в исламе. Тифлис, 1901. С. 4-5.

¹⁵ Цит. по: Исхаков С. Первая русская революция и мусульмане Российской империи. М., 2007. С. 5.

Характеризуя общественно-политическую ситуацию в Азербайджане в начале XX века, М.Э. Расулзаде отмечал, что национальное движение не ставило перед собой задачу освобождения и независимости азербайджанского народа, или спасения всех тюркских народов. В этот период оно стремилось исключительно к налаживанию связей и достижению солидарности между различными мусульманскими народами и государствами. "В этой связи до последнего времени даже понятие "нации" не имело четкого значения, поскольку наиболее продвинутые лидеры национального движения во главе с Ахмед-беком Агаоглу не особо различали исламизм от тюркизма, и боролись не за тюркизм, а за мусульманство", - резюмировал М.Э. Расулзаде¹⁶.

Подобное положение отчасти объяснялось "беспощадной политикой разъединения и русификации" царского правительства в отношении тюркских народов империи. Как писал А.М. Топчибашиев, "русское правительство усердствовало в деле уничтожения всяких следов, говоривших о принадлежности этих народов к тюркской национальности, об общем их языке и пр., желая тем вытравить всякую духовную и этническую связь, как между ними, так и между ними и народами тюркского происхождения вне России"¹⁷.

Русское правительство запрещало издание книг, журналов и газет на языках тюркских народов, использование этих языков в системе образования, переименовало географические, исторические и этнографические названия в тюркских регионах, "дабы достигнуть тем скорее результатов русификаторских тенденций".¹⁸ Подобная политика привела к тому, что тюркские народы, чувствуя себя лишь "терпимыми пасынками", совершенно отшатнулись и от русских властей и вообще от всего русского, плотно замкнувшись в свой внутренний мир – в религию ислама.

Народные массы прекрасно осознавали, что царские власти неослабно бдят за этим миром, но знали и то, что в эту область сойти нельзя проникнуть никаким агентам власти. Царские власти, несомненно, могли не разрешать строить мечети, или назначать на должность муллы и даже высшего официального представителя религии полуграмотного чиновника в чалме. Но, тем не менее, в этой области каждый оставался с самим собой и волен был по своему разумению составить свое миропонимание, свой взгляд на окружаю-

¹⁶ Rəsulzadə M.Ə. İstiqlal məfkurəsi və gənclik // Azadlıq. 1990. 31 dekabr.

¹⁷ Топчибаши А.М. Мусульманские съезды в России // Из истории азербайджанской эмиграции. М., 2011. С. 108.

¹⁸ Там же. С. 109.

щий мир вплоть до выполнения требований религии.

Тюркские массы в такой отчужденности от власти нашли единственное спасение в религии, которую они воспринимали, в соответствии со степенью своего развития. Представители же интеллигенции, ряды которых постепенно пополнялись, совместно с передовыми лицами из среды торгово-промышленной буржуазии, видя невозможность, по условиям существовавшего режима, проведения прогрессивных идей на национальной почве, нашли в религии внешнюю форму, под прикрытием которой можно было начать пока реализовать национальные, социальные, экономические и политические интересы. В этом отношении "религия Магомета оказывалась хорошим цементом, могущим спаять хотя бы внешне и до поры до времени мусульман России в лице их передовых людей"¹⁹.

Впрочем, под влиянием объективных процессов, в особенности, революционных событий 1905-07 гг., происходило постепенное пробуждение национальной жизни у мусульман России. Показателем этой тенденции стало и появление в ходе событий 1905-1907 гг. среди мусульманской политической элиты двух различных подходов относительно перспектив российского мусульманства. Если часть из них по-прежнему стремилась к созданию единого мусульманского движения на всей территории империи, то другая уже ратовала за самостоятельное развитие того или иного мусульманского народа на основе его собственного языка и культуры²⁰.

В этот период существенное влияние на процессы нациестроительства в Азербайджане оказали армяно-азербайджанские столкновения 1905-06 гг., которые стали импульсом к консолидации азербайджанских тюрков. Эти столкновения стимулировали единение азербайджанских тюрков, способствуя сглаживанию существующих в азербайджанском обществе региональных и "сектантских" (суннитско-шиитских) различий.

Эти трагические события, продемонстрировав всю беспомощность и беззащитность азербайджанских тюрков перед злодеяниями дашнаков, вместе с тем, со всей наглядностью высветили слабые стороны азербайджанского общества - неорганизованность и полное отсутствие национально-координационных центров.

Это вынудило азербайджанских лидеров сконцентрироваться на решении данных проблем. В этом смысле можно сказать, что удары дашнакских банд сыграли эффект бумеранга, значительно

¹⁹ Топчибаши А.М. Мусульманские съезды в России. С. 109-110.

²⁰ Исхаков С. Первая русская революция и мусульмане Российской империи. С. 263.

ускорив национальное и политическое пробуждение азербайджанских масс. Неудивительно, что одним из главных последствий армяно-азербайджанских столкновений стало появление первых азербайджанских политических организаций, созданных с целью защиты мирного азербайджанского населения от посягательств армянских вооруженных формирований.

Правда, в программах и прокламациях первых азербайджанских политических организаций, возникших в ходе революции 1905-1907 гг. – "Гейрат" (Честь), "Дифаи" (Защита), "Мудафиз" (Оборона) и т.д., все еще возобладали исламские идеи. Так, целью сформировавшейся летом 1905 года в Елизаветполе партии "Гейрат" являлась "обособление Кавказа с автономией районов, где преобладает мусульманское население"²¹. Другими словами, партия, выступающая с федералистских позиций, ратовала за автономию не на национальной, а религиозной основе.

Идеи исламской солидарности превалировали и в политической программе партии "Дифаи", созданной в первых числах августа 1906 года в Шуше по инициативе А. Агаоглу. Он же возглавил Центральный комитет партии²². Партия добивалась единения мусульман региона при строгом соблюдении норм шариата²³.

Как свидетельствуют программные документы "Дифаи", несмотря на явные признаки пробуждающегося самосознания среди азербайджанских тюрков, еще не стоял вопрос осмысления отношения Азербайджана, как национального целого, к России. Проблемы рассматривались не в национальном, а в более широком контексте отношения России к мусульманским народам - в пределах империи и за ее границами.

Тем не менее, трудно переоценить историческую значимость появления на политической арене партии "Дифаи", которая, по мнению американского исследователя Т. Светоховского, "пробила в Азербайджане первую брешь в многолетнем безропотном подчинении царскому режиму"²⁴. В этом отношении создание партии "Дифаи" явилось ярким проявлением процессов обновления и модернизации азербайджанского общества.

Между тем, общемировая тенденция укрепления идеологии национализма подспудно катализировали процесс дальнейшего

²¹ Багирова И. Политические партии и организации Азербайджана в начале XX века. С. 167.

²² Багирова И. Политические партии и организации Азербайджана в начале XX века. С. 170-171.

²³ "İrşad". 1906. 13 oktyabr.

²⁴ Swietochoski T. Rus Azerbaycanı. 1905-1920. Ankara, 1988. S. 73.

пробуждения национальных чувств у азербайджанских тюрок. Этот процесс не обходил стороной даже верующих азербайджанцев, наиболее подверженных влиянию ислама.

В этой связи достаточно примечательным является наблюдаемая в конце XIX века этническая напряженность между азербайджанцами и персами, обучавшимися в религиозных школах в священном для шиитов иракском городе Неджефе, где были сосредоточены главные шиитские учебные заведения. Этнические различия оказывали существенное влияние на поведение учащихся, прибывших в Неджеф со всех концов исламского мира. И это несмотря на то, что Коран запрещал разделение мусульман по национальному признаку.

Совместное проживание и тесное общение учащихся азербайджанцев с представителями других национальностей в Неджефе лишь катализировал процесс пробуждения у них этнического самосознания²⁵.

Например, учащиеся-азербайджанцы обращались к руководству учебных заведений с просьбой, чтобы их курировали преподаватели азербайджанской национальности, или выходцы из их региона. Подобная просьба азербайджанцев была обусловлена тем, что учащиеся-персы в Неджефе, как правило, находились под покровительством преподавателей, выходцев из Ирана. Поэтому, руководству училища не оставалось иного выхода, как выполнить данную просьбу азербайджанцев, что еще больше усилило разделение учащихся по этническому признаку. Интересно отметить и тот факт, что даже в среде мусульманских улем (богослов) в Неджефе межнациональные браки были очень редким явлением.

Обучавшиеся в этом городе азербайджанцы нередко подвергались притеснениям на этнической почве со стороны улем арабской и персидской национальности. В подобных случаях они, как правило, жаловались преподавателям-азербайджанцам, требуя от них адекватно относиться к учащимся арабам и персам²⁶.

В конечном итоге, чтобы приостановить нарастание этнического противостояния между учащимися, было решено учредить отдельное медресе для учащихся-азербайджанцев в Неджефе. Обращает на себя внимание и тот факт, что объединяющая всех шиитов траурная церемония ашура в Неджефе проводилась отдельно для каждой

²⁵ Litvak M. Shi'I Scholars of Nineteenth-Century Iraq: The 'Ulama' of Najaf and Karbala. Cambridge, 1998. P. 31.

²⁶ Там же. С. 33-34.

национальности²⁷.

Это было проявлением начавшегося процесса выделения азербайджанских тюрков из общемусульманского культурного ареала и наметившегося перехода от исламизма к национальной идее. Хотя религиозная принадлежность все еще оставалась основным структурообразующим компонентом идентичности азербайджанских тюрков, но направление развития окончательно определилось, и процесс становления национального самосознания постепенно набирал обороты.

Тем не менее, в начале XX века в азербайджанском обществе национальное еще окончательно не затмило этнографическое, что было обусловлено зачаточным состоянием модернизационных процессов. Правда, с постепенной ломкой старой экономической и культурной системы происходило разложение этого этнографического фона, и появлялись первые проблески культурного национализма, что в свою очередь, ускорило выработку конкретных взглядов на национальную идентичность азербайджанцев.

В общественно-политической жизни Азербайджана появились первые признаки перехода от идеи "уммы" к идее "нации", от исламизма к тюркизму. Это было проявлением начавшегося процесса выделения тюркских народов Российской империи, и в первую очередь, азербайджанских тюрков и татар из общемусульманского культурного ареала.

Закономерным результатом этого процесса стало зарождение идеологии тюркизма, предполагавшее отказ от прежних исламских модификаций категории "нация", и соответственно, перенос ориентира с ислама на тюркский мир. Учитывая, что само отождествление азербайджанцев-мусульман с мусульманами других народов – персами, арабами и т. п. - мешало такой переориентации, идеология тюркизма объективно способствовала ослаблению влияния ислама.

При этом следует особо отметить, что зарождению тюркского самосознания в Азербайджане способствовали вовсе не турецкие эмиссары, как об этом до сих пор любят разглагольствовать некоторые политически ангажированные исследователи. Пугая жупелом пантюркизма, они пытаются представить эту идеологию чуждой тюркским народам России, и привнесенной им извне с целью разрушения российской государственности.

Подобные утверждения противоречат историческим фактам, поскольку возникновение тюркизма было обусловлено не идеологической экспансией извне, а происходившими внутри тюркских народов объективными процессами. Как отмечает М.Э. Расулзаде,

²⁷ Там же. С. 34.

процесс зарождения идеологии тюркизма был мотивирован, прежде всего, "сильным подъемом национального духа" у тюркских народов бывшей Российской империи²⁸.

Аналогичного мнения придерживаются и многие зарубежные, в том числе российские исследователи, по мнению которых, теория тюркизма возникла именно на российской почве. В частности, еще в 1930 году во введении книги Зареванда (Завен и Вартуи Налбандяны) "Турция и пантуранизм", изданной в Париже, А.Н. Мандельштам подчеркивал, что "настоящие корни пантуранизма" находились не в Турции, а среди тюркских народов тогдашней Российской империи. "Главный толчок к пантуранскому движению, - по мнению А.Н. Мандельштама, - был дан не турками Оттоманской Империи, а тюрко-татарскими элементами России". Он справедливо отмечал, что "идейными основоположниками пантюркизма нужно считать русских выходцев-татар Ахмеда Агаева (Агаоглу – А.Б.), Юсуфа Акчуру, Али Гусейн-заде, Измаила Гаспринского"²⁹.

Британский исследователь Х. Поултон также считает, что именно интеллектуалы из Российской империи – Ю. Акчура, А. Агаоглу, А. Гусейн-заде сыграли ключевую роль в зарождении и популяризации идей тюркизма. Хотя и признает, что окончательное оформление этой идеологии все же произошло именно в Османской империи³⁰.

Не вызывает сомнений, что представители азербайджанской и татарской интеллигенции начали закладывать основы тюркизма в России, и лишь затем, по причине усиления реакции в стране после поражения революции 1905-1907 гг., были вынуждены покинуть родину и продолжить свою деятельность в Османской империи.

В отличие от панисламизма, основу которого составляла традиционная религиозная идеология, тюркизм являлся идеологической новацией. Источником зарождения тюркизма являлись национальные идеи, к тому времени получившие широкое распространение в Европе. В этом отношении возникновение тюркизма было проявлением стремления тюркских народов Российской империи выйти на тот самый путь экономического прогресса и культурного развития, по которому, опираясь на идеи национализма, в течение всего XIX века шла Западная Европа.

²⁸ Расулзаде М.Э. О пантуранизме. В связи с кавказской проблемой. С. 64.

²⁹ Мандельштам А. Введение // Зареванд. Турция и пантуранизм. Париж, 1930. С. 7.

³⁰ Poulton H. Top Hat, Grey Wolf and the Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic. London, 1997. P. 71.

Одновременно тюркизм являлся защитной реакцией тюркского мира на агрессивный панславизм, который позволял Российской империи под прикрытием защиты и освобождения малых славянских народов от притеснений Османской империи осуществлять свои экспансионистские планы, и прежде всего, возделенную мечту многих российских императоров о захвате Стамбула.

Зародившись в условиях нахождения почти всех тюркских народов в колониальной зависимости от Российской империи, и будучи проявлением национального пробуждения тюркского мира, тюркизм опирался на общность этнического происхождения, родства языка, близости культур и исторических судеб тюркских народов.

Причем, поначалу никаких существенных различий между терминами "тюркизм", "пантюркизм" и "пантуранизм" не было. Приставка "пан..." ("все") означала лишь распространение этого понятия на все без исключения тюркские народы и не содержала никакого политического смысла, в частности, не предусматривала политического и государственного единства тюркских народов. Поэтому в данном исследовании понятия "тюркизм", "пантюркизм" и "туранизм" употребляются, по сути, в качестве синонимов, подразумевающих солидарность и сотрудничество тюркских народов в борьбе за достижение независимости, процветания и прогресса.

Впервые попытка разделения этих понятий и их противопоставления друг другу была предпринята в царской России. Именно в царской России тюркизм в обязательном порядке начал употребляться с приставкой "пан", т.е. как "пантюркизм". Это было сделано для того, чтобы придать данному термину исключительно негативный характер. Так, стремясь дискредитировать тюркизм, шовинистические круги Российской империи начали приписывать этой идеологии несвойственные ей имперские черты, характерные для панславизма.

Как отмечает израильский исследователь Я. Ландау, многие панслависты открыто провозглашали своей целью уничтожение Турции как государства и мечтали о том, чтобы славяне сели на ближневосточный "трон"³¹. Но в отличие от панславизма, который использовался правящими кругами Российской империи лишь в качестве трамплина для мирового господства, тюркизм изначально носил освободительный, антиколониальный и демократический характер³².

³¹ Landau J.M. Pan-turkism in Turkey. London, 1981. P. 8.

³² Мухамметдинов Р.Ф. Зарождение и эволюция тюркизма. Казань, 1996. С. 164.

К сожалению, однозначно негативное отношение к тюркизму в России не изменилось и после прихода к власти большевиков в результате октябрьского переворота 1917 года. И это было вполне естественно, поскольку советский режим, как и бывшая царская Россия, пытался реализовать идею о мессианской роли русского народа в качестве "учителя и духовного попечителя" остальных народов. Изменились лишь идеологические установки, под прикрытием которых планировалось решить эту задачу. И любая национальная идеология, препятствующая осуществлению этой мессианской роли, объявлялась реакционной и преступной.

Переход тюркизма из области культуры и просвещения в политическую плоскость, как уже было отмечено выше, связан с именами выдающихся мыслителей Ю. Акчуры, А. Гусейн-заде и А. Агаоглу. Первым среди них сформулировать основные принципы политического тюркизма попытался известный татарский общественный деятель, социолог и историк Юсуф Акчура (1876-1935) в своей работе "Три вида политики" (Üç Tarz-ı Siyaset), написанной в 1904 году. Статья "Три вида политики" Ю. Акчуры является первой теоретической работой по тюркизму, в которой методом подробного систематизированного анализа рассматривалась возможность применения тюркизма в политической сфере³³.

Как справедливо подчеркивает Ю. Акчура, "мысль о создании тюркской политической нации, основанной на этническом принципе, является совершенно новой. Я полагаю, что подобная идея до сих пор не существовала ни в Османском государстве, ни в одном из предшествующих тюркских государствах"³⁴.

Как это ни парадоксально, но выдвинутая в статье "Три вида политики" национальная идея в форме тюркизма, с помощью которой он предлагал консолидировать тюркские народы и превратить их в жизнеспособную современную нацию, без особого энтузиазма была встречена интеллигенцией и политическими кругами Османского государства. Более широкий резонанс работа Ю. Акчуры получила среди представителей тюркских народов Российской империи. Это было вполне естественно, поскольку, по сравнению с османскими турками, российские турки больше нуждались в реализации идеи единства и солидарности тюркских народов, которая красной нитью проходила в статье "Три вида политики". Сам факт принадлежности к необъятному тюркскому миру, к обширной тюркской этноязыковой общности, оказывал вдохновляющее воздействие

³³ Мухамметдинов Р.Ф. Зарождение и эволюция тюркизма. С. 62.

³⁴ A.g.e. S. 16.

не только на идеологов и активистов национального движения, но и на тюркские народные массы Российской империи, придавая им уверенность в своих силах и в конечном успехе национального дела.

Неслучайно, что одним из первых на статью Ю. Акчуры прореагировал азербайджанский ученый, публицист и общественный деятель Али бек Гусейн-заде (1864-1939). Его отношение к работе "Три вида политики" Ю. Акчуры была выражена в статье "Мектуби махсус" ("Специальное письмо"), опубликованной в 56-ом номере газеты "Тюрюк" за 24 ноября 1904 года³⁵. В этом контексте именно А. Гусейн-заде стал первым азербайджанцем, "давшим жизнь политическому направлению тюркизма, тюркского единства и туранизма с центром в Османской империи"³⁶.

Эту мысль подтверждает и Ю. Акчура, который считает Али бека Гусейн-заде первым "пантуранистом" среди мусульманских тюрков. По его мнению, он своим творчеством воспитал следующее поколение туранистов в Османском государстве, вступившее на общественно-политическую арену после 1908 года, в том числе З. Гекалпа. Кстати, З. Гекалп, в работах которого туранизм получил свое окончательное концептуальное и системное оформление, впоследствии признавал Али бека одним из своих учителей.

Детальная разработка основ идеологии тюркизма со стороны А. Гусейн-заде относится к периоду 1905-1907 гг. В этом отношении достаточно плодотворными были периоды деятельности А. Гусейн-заде в газете "Хаят" (1905-1906) и журнале "Фиюзат" (1906-1907), на страницах которых были опубликованы наиболее значительные его труды - "Какие науки нам нужны?", "Кто такие тюрки и из кого они состоят?", "Мы критикуем, нас критикуют" и т.д. Этими своими работами он придал политическому тюркизму характер более или менее системной концепции.

В условиях, когда даже многие представители интеллигенции были плохо осведомлены о происхождении и истоках собственного этноса, когда не существовало даже общепринятого этнонима азербайджанских тюрков (их в то время называли мусульманами, закавказскими татарами, кавказскими тюрками и т.д.), А. Гусейн-заде в статье "Цели нашей газеты", напечатанной в первом же номере газеты "Хаят", открыто заявлял: "Мы тюрки, и поэтому надеемся на прогресс, процветание и счастье всех тюрков мира"³⁷.

³⁵ Akçura Y. Türkçülüğün tarihi. S. 140.

³⁶ Yüksel İ. Azerbaycanda fikir hayatı ve basın. S. 135.

³⁷ "Həyat". 1905. 7 iyun.

Все усилия А. Гусейн-заде в газете "Хаят", а затем в журнале "Фиюзат" были направлены на формирование и развитие тюркского национального духа у азербайджанцев, на преодоление в их среде лени и пессимизма, порожденных отсутствием у них конкретного идеала. По убеждению А. Гусейн-заде, этим идеалом не только для азербайджанцев, но и для всего тюркского мира должно было стать создание Турана – некой идеальной родины, являющейся союзом тюркских народов.

Как отмечает французский исследователь Ф. Жоржон, главная заслуга А. Гусейн-заде в развитии политического тюркизма заключается в том, что именно он впервые сформулировал знаменитую триаду, в последующем получившей большую популярность в тюркском мире и ставшей основным лозунгом этой идеологии – "тюркизироваться, исламизироваться, европеизироваться"³⁸.

Эта триада впервые была выдвинута А. Гусейн-заде в статье "Мы критикуем, нас критикуют", опубликованной в 1907 году в журнале "Фиюзат". В ней автор отмечал, что "путь "Фиюзата" – это путь тюркизации, исламизации и европеизации: тюркское самощущение, исламская религия и приобщение к подлинно европейской культуре"³⁹. Подобным образом А. Гусейн-заде перефразировал лозунг "османизм, исламизм и тюркизм", выдвинутый еще в 1904 году Юсуфом Акчурой.

В то время, как исламисты утверждали, что ислам несовместим с тюркизмом, а западники заявляли, что современную культуру невозможно создать в лоне ислама, А. Гусейн-заде этим лозунгом предлагал формировать новую тюркскую культуру на базе этих трех принципов, добившись синтеза тюркизма, исламизма и модернизма.

Этим лозунгом А. Гусейн-заде призывал тюркские народы идти в ногу со временем и активно использовать достижения современной цивилизации, т.е. европеизироваться, опираясь на свои этнические корни и не забывая о своей принадлежности к исламскому миру.

Лозунг "тюркизироваться, исламизироваться, европеизироваться", по мнению А. Гусейн-заде, должен был служить основой прогресса тюркского мира. Первое место тюркизма в этой триаде не случайно. Тем самым, А. Гусейн-заде стремился подчеркнуть, что первоочередной задачей тюркских народов является возвращение к своим этническим корням и истокам. В этом он видел залог успешного возрождения былого могущества тюркского мира. Одновре-

³⁸ François Georgeon. Türk milliyetçiliğinin kökenleri. S. 103.

³⁹ "Füyuzat". 1907. № 23.

менно это было ответом А. Гусейн-заде на поиски национальной идентичности, которые активизировались не только в азербайджанском обществе, но и среди других тюркских народов.

При этом А. Гусейн-заде вовсе не отрицал значимость мусульманского религиозно-культурного и нравственного начала, считая его важнейшей цементирующей субстанцией тюркской общности: "Я тюрк, кавказский тюрк, тюрк-мусульманин, человек, исповедующий ислам – значит, я пришел в мир с этими четырьмя лицами, и обязан жить этими четырьмя лицами"⁴⁰.

Впервые в истории общественно-политической мысли Азербайджана А. Гусейн-заде своими работами принес конкретность и научно-историческую точность термину "нация". До него этот термин использовался в весьма расплывчатом и абстрактном понимании для обозначения всех мусульман мира, т.е. фактически был синонимом понятия "умма". При всем уважении к исламу, А. Гусейн-заде в статье "Национальность и человечность" вынужден был констатировать, что "мусульманская религия не признает нации и национальности", и в этом отношении она "ассоциируется не с национализмом и капитализмом, а социализмом", который, как известно, также не придавал особого значения национальному фактору⁴¹.

А. Гусейн-заде рассматривал "нацию" не в качестве религиозной, а этнической общности, считая отдельные тюркские народы составной частью единой тюркской нации. Причем, конечной целью проекта национального строительства, сформулированного А. Гусейн-заде, было создание единой тюркской нации.

В утверждении идей тюркизма в общественно-политической жизни Азербайджана в начале XX века, наравне с А. Гусейн-заде значительную роль сыграл и Ахмед бек Агаоглу. Если еще на рубеже XIX-XX вв. во взглядах А. Агаоглу превалировали исламистские идеи, то под влиянием событий 1905-1907 гг. он уже в значительной степени отошел от мусульманского (шиитско-исламского) мировоззрения, став убежденным поборником идей тюркизма. Тем самым, в течение буквально нескольких лет он сделал резкий скачок от исламизма к национализму.

Как было отмечено выше, в начале 90-х гг. XIX века А. Агаоглу предполагал, что "спасителем" исламского мира будут персы. Но уже к 1908 году он несколько не сомневался в том, что движущей силой процессов обновления и модернизации в исламском мире станут тюркские народы, которые, по его мнению, являлись

⁴⁰ Mirzə R. Türkçülüynün babası. Bakı, 2000. S. 21.

⁴¹" Həyat". 1906. 9 aprel.

самым цивилизованным народом Азии после японцев.

При всей приверженности А. Гусейн-заде и А. Агаоглу к политическому тюркизму, а также близости и даже идентичности их взглядов на перспективы развития тюркского мира между ними все же были определенные различия в отношении основополагающих принципов этой идеологии. Эти расхождения проявлялись, в первую очередь, в вопросах европеизации мусульманских народов. В отличие от А. Гусейн-заде, А. Агаоглу занимал более последовательную и радикальную позицию в данном вопросе. Неслучайно, что М.Э. Расулзаде называл его "самым серьезным идеологом исторического движения европеизации на Ближнем Востоке"⁴².

В отличие от А. Гусейн-заде, предлагавшего тюркомусульманским народам ограничиться лишь использованием научно-технических достижений Запада, А. Агаоглу был сторонником более кардинальных преобразований. Он был убежден в том, что внедрение европейских технологий и новаций без кардинального изменения образа мышления и менталитета тюркских народов не только не принесет должного эффекта, а наоборот, причинит вред и еще больше усугубит ситуацию⁴³.

"Мы вынуждены были, - подчеркивает А. Агаоглу, - заимствовать у Европы форму конституционного правления. Однако между этой формой правления в понимании европейцев и нашим образом мышления имеется такая же разница, как между черным и белым"⁴⁴.

Между тем, в тот момент многие "невежественные приверженцы традиций" утверждали, что главной причиной подобной ситуации является якобы непригодность и несоответствие парламента и других заимствованных из Запада учреждений к условиям восточных обществ. Обращаясь к этим "поддельным представителям интеллигенции", А. Агаоглу подчеркивал, что причину неэффективности этих учреждений в странах Востока следует искать не в них самих, а "в недалекости нашего ума и ограниченности нашего мышления", из-за чего любое новшество мы воспринимаем не осознанно, а лишь на словах, чтобы затем при реализации на практике выхолостить всю его сущность⁴⁵.

А. Агаоглу, предупреждая тюркские народы, писал: "Мы,

⁴² Цит. по: Сулейманлы М. Произведение Ахмеда Агаоглу "Три культуры" // Проблемы восточной философии. 2004. № 1-2. С. 64.

⁴³ Ağaoglu A. Üç medeniyet. İstanbul, 1972. S. 35.

⁴⁴ A.g.e. S. 34.

⁴⁵ Ağaoglu A. Üç medeniyet. S. 33, 35.

оставаясь верными уже давно обанкротившимся традициям, полностью исчезнем, или же окончательно и решительно отказавшись от них, построим свою жизнь на новых основах"⁴⁶. Этими "новыми основами" для А. Агаоглу являлись европейские ценности, и в первую очередь, гражданские права и свободы, способствующие раскрепощению личности - обязательного условия возрождения и прогресса тюркского мира.

Но это не означает, что А. Агаоглу недооценивал роль исторического наследия и традиций в возрождении и развитии тюркского мира. Свидетельством тому является его подчеркнуто уважительное отношение к исламу. Вместе с тем, он прекрасно понимал, что в быстро меняющемся современном мире ислам не может оставаться в застывшей форме. В этом контексте под призывами А. Агаоглу "спасти Коран от позднейших искажений и толкований", на самом деле, скрывалось стремление к реформированию ислама и приведению его в соответствие с современными требованиями.

Указывая на пример европейских стран, А. Агаоглу отмечал, что в них сфера деятельности церкви и духовенства строго ограничена лишь религиозными вопросами. Они могут свободно развернуть свою деятельность в этой области, вести религиозную пропаганду, выступать с проповедью, открывать школы, издавать газеты и журналы. Но ни в одной европейской стране церковь не имеет права контролировать государственные структуры, вмешиваться в устройство конституционного правления и принятие законов, указывать обществу на предпочтительность той или иной моды одежды, создавать препятствия развитию различных идеологических течений. Подобные попытки церкви тут же пресекаются светскими органами власти⁴⁷.

Предлагая определить похожий статус и для представителей мусульманского духовенства, А. Агаоглу призывал их отказаться от вмешательства в мирские дела, сосредоточившись исключительно на религиозных проблемах. При этом он напоминал, что застой в исламе начался именно после того, как его стали использовать в качестве политического средства⁴⁸.

Несмотря на определенные разногласия в вопросах модернизации и масштабах восприятия европейских ценностей между А. Агаоглу и А. Гусейн-заде, их объединяла общая стратегическая цель – достижение прогресса тюркского мира. И оба они были едино-

⁴⁶ A.g.e. S. 140-141.

⁴⁷ Ağaoğlu A. Üç medeniyet. S. 29-30.

⁴⁸ Ağaoğlu A. Türk Âlemi // Türk yurdu. 1912/13. C. 2. S. 424-428.

душны в том, что основой этого прогресса должна быть идеология тюркизма.

В этом отношении главная заслуга А. Гусейн-заде и А. Агаоглу заключается в том, что они стали основателями этнической концепции, четко отделяющей тюрков от других мусульманских народов. В то же время эта концепция отрицала качественный характер этнических различий между отдельными тюркскими народами - турками-османами, узбеками, казахами, татарами, азербайджанцами и т.д., считая их единой национальной общностью. В этом смысле ни Али бек Гусейнзаде, ни Ахмед бек Агаоглу не признавали существования самобытной азербайджанской нации. Более того, они крайне нетерпимо относились к любым попыткам разделить единый, по их мнению, тюркский мир на отдельные самостоятельные нации.

С политической точки зрения А. Гусейн-заде считал Османскую империю и турок-османов ядром будущего единого тюркского государства⁴⁹. В этом смысле тюркизм А. Гусейн-заде имел ярко выраженную проосманскую направленность. Он фактически ратовал за отказ представителей отдельных тюркских народов от своей самобытности ради полного растворения внутри османской нации.

Впрочем, несмотря на все эти издержки, идеи А. Гусейн-заде и А. Агаоглу о "единой тюркской нации" сыграли заметную роль в национальном пробуждении тюркских народов, включая азербайджанских тюрков. Общетюркский идеал, сформулированный А. Гусейн-заде и А. Агаоглу, несомненно, "революционизировал народные массы тюркских племен. Каждая в отдельности они, имея перед собой гигантские силы врага, не могли бы даже заикнуться о свободе и независимости. Но сознание того, что они не малочисленные племена, а члены многомиллионной нации, имеющей славную историю и такое же блестящее будущее, естественным образом укрепляло в них надежды и вызывало на активную борьбу против векового врага"⁵⁰.

Впоследствии тюркизму суждено было стать основным принципом самоидентификации тюркских народов, их знаменем в нациестроительстве, а не только формальным признаком языкового сходства. Кроме того, идея "единой тюркской нации" способствовала сближению различных тюркских народов и созданию своеобразного культурно-идеологического заслона на пути насильственной деэтнизации и русификации этих народов.

Концепция тюркизма объективно способствовала активиза-

⁴⁹ Akçura Y. Türkçülüğün tarihi. S. 140.

⁵⁰ Расулзаде М.Э. О пантурсизме. В связи с кавказской проблемой. С. 68.

ции поиска собственной национальной идентичности среди тюркских народов и ослаблению позиций религиозного фактора. По сути, идеи тюркизма положили начало процессу секуляризации национальной идентичности у тюркских народов. Ведь тюркизм, поворачивая тюрков от "Мекки к Алтаю", по своей сущности был глубоко секуляристской идеологией.

Благодаря возникновению и распространению идей тюркизма начался постепенный переход "общественной идеологии тюркских народов от религиозной системы исламизма к национальной системе тюркизма"⁵¹. В этом отношении тюркизм сыграл большую роль в пробуждении тюркских народов к независимой национальной жизни и способствовал освобождению тюркского самосознания из тисков исламской идентичности.

Самым важным результатом деятельности А. Гусейн-заде и А. Агаоглу в Азербайджане стало то, что они в качестве противоядия, столетиями проводившейся политике иранизации азербайджанских тюрков с помощью шиизма, а также начавшейся в последнее время русификации, выдвинули идею тюркизма и тюркского единства, как гарантии сохранения этнической самобытности.

Впрочем, в первые годы XX века и общетюркская идентичность, как массовое явление, еще не существовала. Образ единой тюркской нации, охватывавший все тюркские народы, существовал лишь в сознании определенной части азербайджанской интеллигенции. А в массовом сознании азербайджанских тюрков в первом десятилетии XX века религиозная принадлежность (мусульмане) и локальная идентичность (карабахцы, ширванцы и т.д.) все еще преобладали над общетюркской идентичностью.

Общетюркская идентичность стала своеобразным переходным этапом от религиозной к азербайджанской национальной идентичности. Объясняя причину подобной ситуации, М.Э. Расулзаде отмечал, что, "освободившись от панисламизма, тюркская общественно-политическая мысль не могла сразу прийти к той реально-национальной идее, к какой она пришла теперь. Психологически это и понятно. В условиях войны и всеобщей опасности, отказавшись от такого большого всеобъемлющего лозунга, как единство ислама, националисты должны были вместо него дать такой же, по силе впечатления, лозунг. Таковым могло быть только "единство тюркских народов от Дуная до Алтая!"⁵².

Лишь по мере развертывания модернизационных процессов,

⁵¹ Расулзаде М.Э. О пантурсизме. В связи с кавказской проблемой. С. 66.

⁵² Расулзаде М.Э. О пантурсизме. В связи с кавказской проблемой. С. 67.

во втором десятилетии XX века появляется проект нациестроительства с ориентацией на азербайджанскую национальную идентичность. Этот проект вполне соответствовал процессам, охватившим к тому времени всю восточную и центральную часть Европы, а также западные регионы Российской империи.

Взаимоисключающие проекты формирования азербайджанской и единой тюркской нации в начале XX века были именно проектами с большими или меньшими шансами на осуществление. В этом смысле среди проблем, стоявших в этот период перед азербайджанским народом, самым трудным был выбор между интеграцией в единую тюркскую нацию и утверждением сугубо азербайджанской идентичности. Правда, Е.-М. Аух отмечает наличие и третьего проекта, который с опорой на шиитское наследие предусматривал утверждение шиитско-исламской, а по сути, иранской идентичности⁵³.

В целом же, возникновение идей тюркизма в начале XX века придало национальной идентичности азербайджанских тюрков более зримые очертания, способствуя процессу вычленения тюркского самосознания из общемусульманского контекста, тем самым, создавали почву для появления азербайджанской национальной идентичности.

Окончательное же становление проекта самодостаточной азербайджанской нации, как системной концепции, непосредственно связано с именем и деятельностью М.Э. Расулзаде (1884-1955), который под влиянием идей тюркизма сделал решающий шаг в сторону национальной идеологии.

Следует отметить, что для М.Э. Расулзаде всегда был характерен творческий подход к любой идеологической конструкции. Он никогда не воспринимал ту или иную идеологию в качестве догмы или объекта слепого поклонения. В этом отношении неудивительно, что именно М.Э. Расулзаде принадлежит историческая заслуга творческой переработки идей политического тюркизма в контексте задач национально-освободительной борьбы азербайджанских тюрков.

Творческий подход М.Э. Расулзаде к идеологии тюркизма заключался в том, что он воспринимал "тюркское единство" не в смысле объединения всех тюркских народов в едином государстве, а в качестве их равноправного союза в борьбе за общие цели национального освобождения. Именно подобный подход привел его к разработке на базе идей тюркизма новой оригинальной концепции азербайджанизма, ставшей теоретической основой самобытной

⁵³ Аух Е.-М. Между приспособлением и самоутверждением. С. 52.

национальной идентичности азербайджанских тюрков, и их национальной государственности.

Разработка М.Э. Расулзаде основ теории азербайджанизма, проекта с ориентацией на азербайджанскую национальную идентичность началась в период, предшествующий Первой мировой войне. В этот период М.Э. Расулзаде постепенно, шаг за шагом приближался к признанию азербайджанских тюрков самостоятельной нацией.

В этом отношении между туранизмом, который проповедовал А. Гусейн-заде, и тюркизмом М.Э. Расулзаде была примерно такая же разница, какая имелаась в понимании задач национального движения между двумя видными чешскими общественными деятелями - Ф. Палацким и К. Гавличеком. Как известно, первый из них надеялся на создание великой славянской империи под владычеством России, и предполагал, что освобождение чехов произойдет исключительно при содействии России. К. Гавличек же, оставаясь верным славянству, одновременно исходил из того, что "освобождение чехов произойдет непосредственно их собственными силами".

М.Э. Расулзаде призывал своих соплеменников не сидеть, сложа руки в ожидании турецкой помощи ради спасения от колониального ига России, а самим перейти к самостоятельной и активной деятельности. Он был убежден в том, что общетюркское единство зиждется только на реальности отдельных тюркских народов.

Важным этапом на пути создания теоретических основ азербайджанизма стала серия статей М.Э. Расулзаде под общим названием "Национальное бытие", опубликованных в 1914 году на страницах журнала "Дирилик". Как уже было подчеркнуто, А.Гусейнзаде впервые в общественно-политической мысли Азербайджана научно конкретизировал и уточнил термин "нация", который до него использовался в весьма расплывчатом и абстрактном понимании для обозначения всех мусульман мира, т.е. фактически в качестве синонима понятия "умма". Заслуга же М.Э. Расулзаде состоит в том, что он творчески переработал идеи А. Гусейн-заде в контексте конкретных азербайджанских реалий начала XX века.

Данная работа М.Э. Расулзаде стала, по существу, первой в Азербайджане попыткой систематизации представлений о нации в соответствии с требованиями современной науки. Отвергая отождествление религиозной и национальной общностей, терминов "умма" и "миллет" (нация), М.Э. Расулзаде в этой работе проводил четкую грань между этими понятиями. Он утверждал, что понятие "миллет" не должно употребляться для обозначения религиозной группы, т.к. оно имеет

секулярное значение. М.Э. Расулзаде подчеркивал, что "умма" имеет чисто религиозное содержание, поскольку означает объединение всех мусульман мира независимо от их этнической и культурной принадлежности, т.е. конфессиональную общность. В то же время понятие "нация" относится к этническим общностям, основывающимся на общем языке, культуре, территории и истории, равно как и религии. Но при этом М.Э. Расулзаде считал религию отнюдь не самым основным признаком нации, отводя ей второстепенную роль⁵⁴.

М.Э. Расулзаде выдвинул идею трехступенчатой иерархии этнических общностей – народность (qövmiyyət), национальность (milliyyət) и нация (millət). Причем он определил конкретные качественные параметры их разграничения. Так, по мнению М.Э.Расулзаде, народность – это сложившаяся на определенной территории совокупность людей, связанных между собой кровнородственными связями и языковым единством. Объединение в ходе исторического процесса нескольких таких родственных народностей, говорящих на одном языке и выработавших общую культуру, означает переход на более высокий уровень этнической общности, для обозначения которого М.Э. Расулзаде использует термин "национальность". Что же касается нации, то она, по мнению М.Э. Расулзаде, возникает в момент осознания своего культурного и национального единства большинством представителей национальности. Другими словами, главная отличительная черта нации от национальности заключается в наличии у представителей нации национального самосознания.

Как видно, М.Э. Расулзаде воспринимал эти этнические общности динамическими явлениями, подверженным в той или иной степени изменениям во времени и пространстве, которые нередко заканчиваются их трансформацией. В частности, М.Э. Расулзаде пишет: "...осознание единства и стремление к нему способствует на исторической основе превращению людей из народности в национальность, а из национальности в нацию"⁵⁵.

По словам М.Э. Расулзаде, нация подразумевает единство языка, обычаев, культуры, исторических традиций, а также религии. Именно совокупность этих элементов создает нацию. Хотя важнейшим признаком, отличающим нацию от национальности, М.Э. Расулзаде все же считал наличие национального самосознания: "Национальная жизнь возможно лишь в результате развития национального самосознания, под воздействием которого возникает национальная идеология. В свою очередь, национальные идеалы обеспечивают достойное существование

⁵⁴ Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri. C. 2. S. 468.

⁵⁵ A.g.e.

нации"⁵⁶.

При этом характерно, что М.Э. Расулзаде относил азербайджанских тюрков ко второй группе – национальности⁵⁷. Тем самым, он признавал отсутствие в тот период у азербайджанских тюрков четко выраженной национальной идентичности. Имея в виду азербайджанских тюрков, он писал, что "мы, как и другие российские мусульмане до сих пор придавали значение не национальному, а религиозному фактору. Выпускали тюркскую газету, а называли ее мусульманской. Создавали театры и оперы на тюркском, называя их мусульманским театром и мусульманской оперой. Открывали школы, давая им название русско-мусульманской"⁵⁸.

Далее он подчеркивал, что "хотя все это мы делали на тюркском языке и ради возрождения тюркской культуры, но под влиянием исламского фактора мы считали себя мусульманами, не придавая значения тому, что на самом деле мы являемся представителями тюркской национальности. И до сих пор продолжаем игнорировать эту реальность. Более того, мы даже не протестовали, когда нас называли "татарами" и "персиянами". Виной всему этому является то обстоятельство, что мы не осознали себя, как нация". В силу этого, М.Э. Расулзаде приходил к выводу о том, что для исправления этой ситуации необходимо развитие национального самосознания и разработка национальной идеологии⁵⁹.

Следует отметить, что в период до Февральской революции 1917 года М.Э. Расулзаде публично не выдвигал идею создания национального государства азербайджанских тюрков. Ведь для возникновения настоящей политической программы требуется известный минимум внешних условий, которые в тогдашней России полностью отсутствовали.

Необходимый "политический климат" для открытого выдвижения идеи создания национальной государственности, появился в России лишь с победой Февральской революции 1917 года. Хотя Временное правительство придерживалось политики полумер и оттяжек, откладывая решение всех главных проблем, в том числе национального вопроса, до Учредительного собрания. Тем не менее, даже половинчатые меры Временного правительства способствовали созданию минимальных условий для политической деятельности и стимулировали развертывание процессов политизации этничности в колони-

⁵⁶ Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri. C. 2. S. 469.

⁵⁷ A.g.e. S. 468.

⁵⁸ A.g.e. S. 469.

⁵⁹ A.g.e.

альных окраинах империи.

Политизированная этничность, как известно, означает: 1) предоставление людям возможности осознать роль политики для сохранения их этнокультурных ценностей и наоборот; 2) стимулирование их внимания к этой взаимосвязи; 3) их мобилизацию на формирование этнических групп, обладающих данным самосознанием; 4) направление их поведения в сферу политической деятельности, опираясь на это осознание и групповое самосознание⁶⁰.

Именно интенсивные процессы политизации этничности привели после Февральской революции к невиданному росту национальных движений в колониальных окраинах бывшей Российской империи, в том числе и в Азербайджане. И национальные силы Азербайджана во главе с М.Э. Расулзаде не преминули воспользоваться ситуацией для ускорения и углубления процессов нациестроительства среди азербайджанских тюрок.

Чешский историк М. Хрох разработал периодизацию эволюции национальных движений. По его мнению, в фазе пробуждения национального движения у небольшой группы местной интеллигенции возникает интерес к языку, истории, фольклору своего народа. На данном этапе эта идентичность как массовое явление еще не существует. Поэтому во второй фазе агитации национальное самосознание распространяется в широких слоях этого этноса, а в фазе массового движения народ охватывает идея национального единства и он мобилизуется на борьбу сначала за автономию, а затем за независимость⁶¹.

В этом отношении с победой Февральской революции азербайджанские тюрки вступили в стадию политической мобилизации, хотя следует признать, что задачи культурного и агитационного периода еще не были окончательно решены. Поэтому азербайджанской элите приходилось действовать одновременно на нескольких фронтах и параллельно решать задачи формирования национального самосознания, его распространения среди народных масс путем агитации, а также их политической мобилизации с целью достижения независимости⁶².

Первая политическая программа Азербайджанского национального движения с требованием создания национальной государ-

⁶⁰ Rothschild J. *Ethnopolitics: A Conceptual Framework*. New York, 1981. P. 6.

⁶¹ Хрох М. От национальных движений к полностью сформировавшейся нации. С. 124-125.

⁶² Волхонский М., Муханов В. По следам Азербайджанской Демократической Республики. М., 2007. С. 12.

ственности в форме территориальной автономии была сформулирована и утверждена вскоре после Февральской революции на проходившем с 15 по 20 апреля 1917 года в Баку I Общекавказском мусульманском съезде.

Не случайно, что право выступить с докладом по главному вопросу повестки дня съезда, политическому устройству страны, было предоставлено М.Э. Расулзаде, который к тому времени уже считался одним из лидеров Азербайджанского национального движения. В своем докладе на съезде М.Э. Расулзаде в аргументированной форме обосновал необходимость создания собственной государственности азербайджанских тюрок в форме национально-территориальной автономии.

В своем выступлении на съезде М.Э. Расулзаде отметил, что централизация власти в таком территориально обширном, а в национальном отношении – разнородном государстве, как Россия, не соответствует началам свободного общежития народов и поэтому непригодна для нормального развития государственной жизни России. "Сама история, – подчеркнул М.Э. Расулзаде, – на примере Тамерлана, Чингисхана, Александра Македонского и римских императоров свидетельствует о том, что никакая сила, кроме свободно выраженного желания составить государственный союз, не может создать прочного единения между отдельными национальностями, входящими в государство"⁶³.

Исходя из этого, М.Э. Расулзаде потребовал предоставления национальным группам России права на самоопределение. Обособленные таким путем отдельные народы России, по его мнению, затем должны были образовать государственный союз в форме федеративной демократической республики. Несмотря на противодействие исламистов и представителей различных социалистических группировок, съезд большинством голосов поддержал предложение М.Э. Расулзаде⁶⁴.

Таким образом, впервые в истории национальных движений мусульманских и тюркских народов Российской империи было выдвинуто требование предоставления азербайджанским тюнкам национально-территориальной автономии. Выдвижение данной идеи было одним из проявлений осознания, по крайней мере, со стороны азербайджанской интеллигенции, собственной национальной идентичности, отличной от других мусульманских и тюркских народов. Это было также признаком окончательного перехода азер-

⁶³ "Каспий". 1917. 19 апреля.

⁶⁴ "Каспий". 1917. 21 апреля.

байджанской политической элиты от тюркизма к азербайджанизму. Тюркизм превратился лишь в один из компонентов национальной идентичности азербайджанских тюрков, представлявшей исключительно культурную ценность.

Значимость этого решения еще больше возрастает на фоне того факта, что в то время подавляющее большинство политических сил Азербайджана выступали против идеи национальной государственности в форме автономии. Эти разногласия между различными политическими силами Азербайджана были отражением общей ситуации, сложившейся весной 1917 года в освободительном движении мусульманских народов России, внутри которого шла острая борьба между унитаристами и федералистами. В отличие от федералистов, унитаристы предлагали мусульманским народам довольствоваться национально-культурной автономией в рамках централизованного российского государства.

Это было противостоянием не только двух непримиримых политических направлений, отстаивающих противоположные доктрины будущего государственного устройства – сторонников автономного национально-государственного развития тюркских и мусульманских народов России с поборниками полной интеграции этих народов в российские государственные структуры, но и двух типов идентичности – общему-сультманского и национального.

В этом смысле противостояние между унитаристами и федералистами было отголоском продолжающейся борьбы между сторонниками религиозной и национальной идентичности. Не случайно, что немалую часть унитаристов составляли исламисты, которые исходили из того, что все мусульмане России составляют единую умму. Из тактических соображений серьезную поддержку в этом вопросе исламистам оказывали представители различных социалистических течений, которые всерьез были обеспокоены тем, что федеративная форма правления в России приведет к тому, что народы разбегутся по отдельным "национальным квартирам".

Представители этих противоположных направлений в вопросе национально-государственного устройства России столкнулись в решающей схватке на I Всероссийском мусульманском съезде, проходившем с 1 по 11 мая 1917 года в Москве. Следует отметить, что повестка дня съезда была весьма обширной и разнообразной. Но главным в программе съезда все был вопрос о форме государственного устройства России. Неслучайно, что именно обсуждению данного вопроса съезд уделил особое внимание. Как и прогнозировалось, по данному вопросу делегаты съезда разделились на два течения: сторонников

унитарной демократической республики и сторонников федеративной демократической республики.

Унитаристы считали, что Россия должна стать унитарной демократической республикой с предоставлением мусульманам культурно-национальной автономии. Основным докладчиком от унитаристов на съезде выступил Ахмед Цаликов. Свое негативное отношение к реорганизации российского государства на территориально-федеративных началах он аргументировал тем, что в результате реализации принципа федерализма "мусульмане России расчленились на многочисленные племена и взамен мусульманского единства возникнут чувства татарства, туркменства, казахства, крымства, башкирства, таджикства и азербайджанства"⁶⁵. При этом он утверждал, что федерализация России, "ослабляя политическую мощь и возможности культурного развития мусульман, служит империалистическим планам "разделяй и властвуй", и поэтому не соответствует интересам широких слоев мусульманского населения"⁶⁶.

В отличие от унитаристов, федералисты настаивали на том, что формой государственного устройства России, наиболее обеспечивающей интересы мусульманских народностей, является демократическая республика на национально-федеративных территориальных началах. Докладчиком от федералистов на съезде являлся М.Э. Расулзаде. Он на примере конкретных фактов убедительно доказал всю несостоятельность подхода А. Цаликова и его единомышленников к проблемам национально-государственного развития мусульманских народов России. М.Э. Расулзаде подчеркнул, что унитаристы во главе с А. Цаликовым пытаются препятствовать процессу развития национальной идентичности у отдельных мусульманских и тюркских народов России. Именно на необходимость развития национальной идентичности у мусульманских народов делал упор М.Э. Расулзаде.

Указав на ошибочность позиции унитаристов в отношении понятия "нация", М.Э. Расулзаде, в частности, сказал: "Иногда можно услышать, что ислам является олицетворением нации. Говорят, что ислам, в отличие от христианства, ставит своих приверженцев в положение национальности, поскольку если спросить любого тюрка, какой он национальности, то он ответит: я мусульманин. Но это ошибочная точка зрения. У людей всегда существует национальное чувство, и оно всегда было связано с их племенной принадлежностью... Подобно тому, как эта связь создала среди христианских

⁶⁵ Rusiya'da Birinci Müslüman Kongresi. S. 146-147.

⁶⁶ Программные документы мусульманских политических партий. С. 15.

народов христианскую культуру, точно также ислам создал среди народов, принявших эту религию, мусульманскую культуру. Однако это не означает, что ислам сформировал из своих приверженцев единую нацию. Подобно тому как нет христианской нации, так же не существует мусульманской нации, а есть нации, исповедующие ислам"⁶⁷. М.Э. Расулзаде вновь напомнил, что главным признаком нации является не общность религии, а единство языка, истории, обычаев и традиций"⁶⁸.

Развивая свою мысль, М.Э. Расулзаде вышел далеко за рамки традиционной концепции о "единой тюркской нации" и фактически подтвердил национальную самобытность отдельных тюркских народов. В частности, он заявил: "Тюрко-татарские нации имеют единое происхождение. Вместе с тем неопровержим и тот факт, что они говорят на различных диалектах и отличаются своими особенностями. В настоящее время у поволжских татар имеются собственная литература, печать, свои писатели и поэты. Узбеки также имеют свою богатую литературу. Начинает развиваться казахская и киргизская пресса. Ни один из этих народов, подчинившись насилию, не согласится отказаться от своей сущности. Точно также и азербайджанские тюрки не откажутся от своего языка, литературы и обычаев"⁶⁹.

Эти высказывания М.Э. Расулзаде являются иллюстрацией того, что процесс вычленения азербайджанского самосознания из общемусульманского и общетюркского сознания приобрел необратимый характер. Безусловно, можно спорить о степени зрелости на тот момент национальной идентичности у азербайджанских тюрков, а также о масштабах распространения этого явления среди народных масс. Но ее наличие было уже неоспоримым фактом.

М.Э. Расулзаде в своем выступлении на съезде подчеркивал, что будущая российская государственность должна покоиться на двух началах. Это – общечеловеческие интересы, с одной стороны, и свобода развития отдельных национальностей – с другой. С этой точки зрения он считал, что именно территориальная федерация создает оптимальные условия для свободного национального развития тюрко-мусульманских народов России и раскрепощения их потенциала.

Позиция М.Э. Расулзаде была поддержана большинством делегатов съезда. В частности, возражая унитаристам, представитель казахской делегации Дж. Достмухамедов заявил: "Цаликов пытается создать

⁶⁷ Rusiya'da Birinci Müslüman Kongresi. S. 298.

⁶⁸ A.g.e. S. 164.

⁶⁹ Rusiya'da Birinci Müslüman Kongresi. S. 166.

единую мусульманскую нацию, объединив мусульманские народы. Такова суть его доклада. Но возможно ли это? Безусловно, нет! Господин Цаликов не знает, что означает нация"⁷⁰.

В конечном итоге было принято решение о внесении на рассмотрение делегатов съезда двух резолюций, отражающих позиции унитаристов и федералистов. Их авторами являлись, соответственно А. Цаликов и М.Э. Расулзаде. 7 мая 1918 года на пленарном заседании съезда большинством голосов (446 – за, 271 – против) была принята резолюция, подготовленная М.Э. Расулзаде. В ней говорилось: "...формой государственного устройства России, наиболее обеспечивающей интересы мусульманских народностей, является демократическая республика на национально-территориально-федеративных началах"⁷¹.

Некоторые "исследователи" выступая с позиции сегодняшних реалий, обвиняют М.Э. Расулзаде в том, что он ограничился лишь требованием национально-территориальной автономии, и не выступил за полную политическую независимость Азербайджана. При этом игнорируется тот факт, что весной 1917 года за исключением поляков и финнов, которые являлись уже достаточно зрелыми и сформировавшимися нациями, остальные народы России не требовали политической независимости. Как отмечал в этой связи М.Э. Расулзаде, в тот момент "даже грузины, считавшие себя лидерами кавказской демократии, не стояли на позиции независимости". Более того, обладавшие высоким авторитетом среди народных масс грузинские меньшевики считали "вредным" для революционного дела даже идею федерализации России и "не гнушались при этом применением физической силы в отношении грузинских федералистов, требовавших автономию для Грузии"⁷².

К тому же, М.Э. Расулзаде прекрасно осознавал, что при слабой центральной власти процесс федерализации неизбежно приведет к распаду страны и приобретению политической независимости национальными окраинами.

М.Э. Расулзаде не только смог правильно определить стратегическое направление развития процессов нациестроительства среди мусульманских народов России, но и своей общественно-политической деятельностью значительно ускорил эти процессы. Ведь во многом благодаря его усилиям на московском съезде российских мусульман победила идея не единой мусульманской нации, а проект формирования отдельных наций на основе существовав-

⁷⁰ A.g.e. S. 246.

⁷¹ Программные документы мусульманских политических партий. С. 11.

⁷² Rəsulzadə M.Ə. İstiqlal məfkurəsi və gənclik // Azadlıq. 1990. 31 dekabr.

ших в России мусульманских и тюркских этнических общностей. Тем самым, М.Э. Расулзаде своей деятельностью на общероссийском уровне в значительной мере способствовал разворачиванию процессов нациестроительства у других мусульманских и тюркских народов России.

Важнейшими компонентами азербайджанской национальной идентичности, сформулированной М.Э. Расулзаде, являлись тюркизм, европейская геополитическая ориентация, исламская конфессиональность, республиканско-демократический тип политико-правовой организации и азербайджанский язык как универсальное средство общегосударственной коммуникации.

При этом следует учесть, что М.Э. Расулзаде был не только теоретиком, но и практиком, внесшим значительный вклад в дело реализации идеи формирования азербайджанской нации-государства. Даже его политические оппоненты вроде Н. Нариманова признавались в том, что идея азербайджанской независимости ассоциируется с партией "Мусават", лидером которой являлся М.Э. Расулзаде⁷³.

Таким образом, идеологическое новаторство М.Э. Расулзаде заключается в том, что, опираясь на идеи тюркизма, он разработал стройную концептуальную систему азербайджанизма – проекта создания азербайджанской нации-государства. Именно борьба за реализацию этого проекта на практике и составила содержание всей последующей политической деятельности М.Э. Расулзаде.

⁷³ Нариманов Н. Избранные произведения. Т. 2. Баку, 1989. С. 499.

Азербайджанская государственность в контексте азербайджанства

Азербайджан с самого своего появления в истории является *хартлендом*¹ Кавказского мегарегиона. Поэтому он привлекал внимание иноземных племён и народов, государств и мировых империй как своим географическим, военно-стратегическим и торгово-экономическим положением на стыке Запада и Востока, так и богатой флорой и фауной, природными ресурсами, продукцией сельского хозяйства, скотоводства и ремесленного производства.

Азербайджан и его жители прошли многовековой путь развития от первобытно-общинного строя до сегодняшней независимой Азербайджанской Республики. История страны фиксирована в памятниках материальной и духовной культуры, в том числе в археологических и нумизматических артефактах, а также в письменных источниках.

Азербайджанцы, самоназвание *azərbaycanlı*, второй в мире по численности тюркоязычный этнос². В его составе имеются субэтнические группы: *айрумы*, *афшары*, *байаты*, *бахтийары*, *карадагцы* (*караджадагцы*), *карапапахы*, *падары*, *терекеме*, *шахсевены* (*ильсевены*). В XIX-начале XX веков в российской этнической номенклатуре азербайджанцев именовали *татарами*, *кавказскими татарами*, *тюрками*.

Язык азербайджанцев тюркский, относится к огузской подгруппе западно-хуннской языковой семьи. Различаются диалекты – восточный, западный, южный, северный³.

Азербайджан – одна из прародин человека: здесь сделана четвёртая в мире находка первобытного человека – *неандертальца*, жившего 350 тыс. лет назад⁴.

Азербайджан издавна известен своей богатой и разнообразной флорой и фауной, природными богатствами, в числе которых

¹ *Хартленд* - основное понятие в геополитической концепции британского учёного-географа, профессора Оксфордского университета Хэлфорда Дж.Маккиндера. Впервые опубликовано в его знаменитой статье «Географическая ось истории» (Mackinder H.J. The Geographical Pivot of History. The Geographical Journal, 1904, № 23).

² Подр.см. в книге: Азербайджанцы. Историко-этнографический очерк. Главный редактор А.А.Аббасов. Баку, 1998.

³ Шириалиев М.Ш. Диалекты и говоры азербайджанского языка. Баку, 1982.

⁴ Гусейнов М.М. О результатах археологических раскопок в Азыхской пещере. Сборник «Археологические исследования в Азербайджане». Баку, 1965; Касимова Р.М. Первая находка самого древнего человека на территории СССР. Азербайджанская ССР. Азых. Баку, 1986.

нефть и хлопок, шафран и естественные красители, железное дерево и рыбы осетровых пород, чёрная икра и оливки, драгоценные и цветные металлы, кони и шёлк, ковры и ювелирные изделия, мрамор и травертин, гранит и туф. В стране 9 из 11 природно-климатических поясов: от субтропиков до альпийских. Национальное дерево Азербайджана – *чинар* (восточный платан).

Азербайджан подразделяется на несколько историко-этнографических зон⁵. В северной части страны, ныне Азербайджанская Республика: *Абшеронская, Гарабагская, Губа-Хачмазская, Гянджа-Дашкясянская, Западная, Кура-Араксинская, Лянкяран-Астаринская, Нахчыванская, Северо-Западная, Ширванская*. В южной части страны, находящейся ныне в составе Исламской Республики Иран (ИРИ): *Ардабильская, Занджанская, Восточно-Азербайджанская, Казвинская Западно-Азербайджанская, Хамаданская*.

Подавляющее большинство азербайджанцев сегодня, как и ранее, живут на своей исторической Родине – в Азербайджане. Ныне в мире, по оценке, почти 50 млн. азербайджанцев, из которых более 8 млн. составляют титульную нацию Азербайджанской Республики; 35 млн. проживают в ИРИ – в Южном Азербайджане и других частях этого государства⁶. Остальные – в широкой диаспоре, в том числе в Российской Федерации – 1 млн.300 тыс., Америке – 1 млн., Грузии – 380 тыс., Франции – 170 тыс., Турции – 150 тыс., Казахстане – 90 тыс., Украине – 60 тыс., Узбекистане и Германии – по 50 тыс., Туркменистане – 35 тыс., Израиле – 18 тыс., Кыргызстане и Беларуси – по 15 тыс., Скандинавии – 10 тыс., Молдове – 7 тыс., Балтии – 5 тыс.⁷ До 1988 года в Республике Армения проживали на своей исторической Родине, в бывшем азербайджанском Эриванском ханстве, 200 тыс. азербайджанцев, которые были подвергнуты избиению и изгнаны.

Согласно Конституции 1995 года, Азербайджанская Республика является правовым суверенным унитарным светским демократическим многонациональным государством, которое развивается в духе "Декларации прав человека" и других основообразующих документов ООН, Хельсинкского совещания 1975 года и ОБСЕ, гарантирует всем своим гражданам равные права и возможности. Поэтому не случайно, что, наряду с титульным этносом – азербайджанца-

⁵ Азербайджанцы, с. 41-44; Таğıyeva Ş. Rəhimli Ə. Bayramzadə S. Güney Azərbaycan. Bakı, 2000, s. 70-146.

⁶ Юнусов А.С. Миграционные процессы в Азербайджане. Баку, 2009, с. 147.

⁷ Юнусов А.С. Указ.раб., с. 120, 135, 141-144, 147, 162, 164-165, 197, 207.

ми, - в Азербайджане не одно столетие проживают и развиваются более 20 национальных меньшинств. Это - *аварцы, армяне, белорусы, будуги, грузины, евреи, ингилои, крызы, курды, лезгины, немцы, новоассирийцы, поляки, русские, талыши, татары, таты, турки-ахыска, удины, украинцы, хиналуги, цахуры*.

Истоки кристаллизации этнического самосознания азербайджанцев уходят корнями вглубь веков. В этом процессе, в конечном итоге, важными определяющими стали три общих для народа фактора: *ислам, мусульманская цивилизация, тюркский язык*. На такой базе сложился современный азербайджанский мусульманский тюркоязычный этнос с присущими только ему менталитетом и самоидентификацией, историей и территорией⁸.

В конфессиональном отношении Азербайджан также прошёл ряд этапов. Первоначально, в эпоху первобытного общества, его жители поклонялись небесным светилам, природе, животным. Впоследствии исповедовали зороастризм. В IV-VIII веках в стране распространилось *христианство*. С VIII века и по сегодняшний день господствующей конфессией является *ислам*⁹. Наряду с мусульманами, в Азербайджане свободно исповедуют свою религию местные христиане и иудеи.

Азербайджан – изначальная историческая Родина азербайджанского этноса. Истоки названия страны уводят в глубокую древность. Первое достоверное упоминание оронима *Азербайджан* относится к VI веку. В форме *Адурбадаган* оно фиксировано в том столетии на стене Дербендской крепости (Южный Дагестан, который исторически был частью Азербайджана). Надпись гласит: "*Барзниш – амаргар Адарбайган*" ("*Барзниш – сборщик податей в Азербайджане*")¹⁰. Это означает "Страна, находящаяся под покровительством огня". Однако, согласно легенде, фиксированной в сирийском памятнике VI века – "*История Кархи де бет Селох*" (ныне город Киркук в Ираке), - название страны было известно уже в VII веке до н.э. В легенде говорится: "Когда настал конец царства Ассура, и ослабела власть ассирийская, по приговору Божию, построил крепостную стену Арбак, то есть Адурбад, в царстве мидийцев, названном по его имени землей Адорбайган"¹¹.

⁸ Подр.см.: Сумбатзаде А.С. Азербайджанцы - этногенез и формирование народа. Баку, 1990.

⁹ Буниатов З.М. Азербайджан в VII-IX веках. Избранные сочинения в трёх тома. Том 1. Баку, 1999, глава III.

¹⁰ Гаджиев М.С., Касумова С.Ю. Среднеперсидские надписи Дербенда VI века. М., 2006.

¹¹ Пигулевская Н.В. Города Ирана в раннем Средневековье. М.-Л., 1956, с. 48.

В IX веке в арабских источниках фиксировано название *Азарбайджан*, под которым страна известна уже более 1100 лет¹².

Исторический Азербайджан простирается от города Дербенд и его области на севере до города Хамадан и его области на юге, от Каспийского моря на востоке до Малой Азии на западе. Это единая территория в 410 тыс. кв. км.¹³

История и государственность страны известны на протяжении 3000 лет. Первым значительным местным государством было Маннейское царство (IX-VII века до н.э.)¹⁴. Впоследствии существовали государства - Албанское (IV век до н.э.-VII век н.э.), Атропатенское (IV век до н.э.-III век н.э.), Ширванское (VI век-1549 год), Саджидское (899-941), Саларидское (941-983), Раввадидское (983-1127), Конфедеративное Шаддадидское (951-1199), Ильденизидское (1136-1225), Хулагидское (1256-1353), Джалаиридское (1336-1432, Гара-Гойунлу (1380-1468) и Аг-Гойунлу (1378-1503). Последней значительной местной политической системой в прошлом была обширная Азербайджанская Сефевидская империя (1501-1736). После её падения с середины XVIII века до первой трети XIX столетия существовали 20 азербайджанских ханств: Ардабильское, Бакинское, Гарадагское, Гарабахское, Губинское, Гилянское, Гянджинское, Дербендское, Джавадское, Макинское, Марагинское, Нахчыванское, Сарабское, Табризское, Талышское, Урмийское, Хойское, Шекинское, Ширванское, Эриванское.

В 1828-1917 годы Северный Азербайджан входил в состав Российской империи. После её распада, начиная с 1918 года, Северный Азербайджан прошел три этапа республиканского строя. Это - независимая Азербайджанская Демократическая Республика (1918-1920), Азербайджанская ССР (1920-1991; с 1922 года - в составе СССР), суверенная Азербайджанская Республика, провозглашённая в 1991 году. Южный Азербайджан лишь дважды добивался внутренней автономии в составе Иранского государства. В 1920 году здесь были провозглашены Республика Азадистан и Гилянская советская республика, в 1945-1946 годы существовало Национальное Правительство Южного Азербайджана¹⁵.

Азербайджан дважды в своей истории полностью входил в

¹² Мирзаде Чимназ. Топонимы Азербайджана в средневековых арабских географических источниках. Баку, 1988, с. 38-45.

¹³ Tağıyeva Ş. Rəhimli Ə. Bayramzadə S. Güney Azərbaycan. Bakı, 2000, s. 66.

¹⁴ Кашкай Солмаз. Из истории Маннейского царства. Баку, 1977.

¹⁵ Подр. см. в книге: История Азербайджана. Том II. Баку, 1954, с. 468-484; Тагиева Ш.А. Демократические республики Юго-Восточного Кавказа (Азадистан и Гилянская Советская Республика). Баку, 2005.

состав местных государств – Ильденизидского (1136-1225) и Сефевидского (1501-1736). Известны также два азербайджанских государства - "долгожителя", каждое из которых просуществовало по 1 000 лет: Албанское (III век до н.э.-VII век н.э.) и Ширванское (VI-XVI века).

После завершения русско-иранской войны 1826-1828 годов, которая велась на азербайджанской земле, и подписания Туркманчайского мирного договора судьба Азербайджана и азербайджанцев претерпела коренные изменения. Тогда появились и по сей день существуют два Азербайджана – Северный – 130 тыс.кв.км. и Южный – 280 тыс.кв.км. Вместе с тем Северный Азербайджан, вследствие различных военно-политических событий, разделён на несколько частей. Это:

- 86600 кв.км - Азербайджанская Республика.
- 29800 кв.км – Республика Армения, появление которой на азербайджанской земле связано с событиями недавнего исторического прошлого. Как пишут арменисты, армянская государственность первоначально существовала в Малой Азии. Здесь её четырежды ликвидировали: в 387, 591, 1045 и 1375 годах¹⁶. С тех пор, в течение более 500 лет, армянской государственности не существовало, и появилась, начиная с IV века, армянская диаспора (спюрк), в которой до сих пор проживают большинство армян¹⁷. Армянская государственность появилась в пятый раз в 1918 году, но не там, где ранее была, то есть не в Малой Азии, а – на Кавказе, на земле азербайджанского Эриванского ханства (1747-1828), которое до 1747 года было одним из бейлербейств Азербайджанского Сефевидского государства (1501-1736). Это – область Чухур-Саад и прилегающие к ней земли¹⁸.
- Появление армянской государственности на азербайджанской земле стало следствием того, что, по Туркманчайскому договору, Российская империя

¹⁶ Саркисян Г.Х. Худавердян К.С. Юзбашян К.Н. Потомки Хайка. Очерк истории и культуры Армении с древнейших времён до становления Третьей республики. Ереван, 1998, с. 69, 76, 78, 90; Юзбашян К.Н. Армянские государства эпохи Багратидов и Византия IX-XI веков. Москва, 1988, с. 4-5, 164, 170, 1724 Микаэлян Г.Г. История Киликийского армянского государства. Ереван, 1952, гл. XII.

¹⁷ Саркисян Г.Х. и др. Указ. раб., гл. XIII, XX.

¹⁸ Рахмани А.А. Азербайджан в конце XVI и в XVII веке. Баку, 1981, с. 86.

овладела Северным Азербайджаном и ликвидировала местные ханства. Затем российский император Николай I (1825-1855) в указе от 21 марта 1828 года Правительствующему сенату писал: "Силою трактата с Персией, заключённого 10 февраля 1828 года, присоединённые к России Ханство Эриванское и Ханство Нахичеванское повелеваем во всех делах именовать отныне областю Армянской"¹⁹.

- *Так впервые на Кавказе, причём на земле азербайджанских ханств – Эриванского и Нахчыванского, – появилась физико-географическая дефиниция Кавказская Армения.* С 9 июня 1849 года Армянская область стала Эриванской губернией Кавказского наместничества Российской империи. После распада в 1917 году этой империи, на территории Эриванской губернии провозгласили в 1918 году армянскую Араратскую Республику, наследницей которой стала в 1920 году Армянская ССР, а затем, с 1991 года по сей день – Республика Армения²⁰.
- 10 тыс. кв. км азербайджанской земли находятся в составе Грузии. Это – азербайджанская историческая область Борчалы и прилегающие к ней земли, которые составляли Борчалинский уезд Тифлисской губернии Кавказского наместничества Российской империи. После советизации эту территорию разделили на Болнисский, Гардабанский, Дманисский, Марнеульский, Сигнахский районы Грузинской ССР, в которых основную массу жителей изначально составляют азербайджанцы. Ныне это край Квемо Картли независимой Грузии, включающий административно-территориальные единицы Болниси, Гардабани, Дманиси, Марнеули, Тетрицкаро, Цалкиси²¹. История перехода Борчалы в состав Грузии связана с событиями 1736 года. Тогда всемогущий временщик при последнем главе Азербайджанского Сефевидского государства ша-

¹⁹ Российский государственный исторический архив, ф. 1018, оп. 9. д. 21, л. 1 об.; Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Часть I. Москва, 1833, с. 178-179.

²⁰ Саркисян Г.Х. и др. Указ. паб., с. 217, 235, 307.

²¹ http://info-georgia.ru/index/region_kvemo_kartli/0-31

хе Аббасе III (1732-1736) Надир-хан был провозглашён на Муганском курултае азербайджанской знати шахом, и стал главой созданного им Афшаридского государства. На этом собрании Гарабахский бейлербей Зийад-оглу Гаджар заявил, что избрание Надир-хана на шахский трон незаконно. В отместку, Надир-шах отобрал у него часть земель, в том числе Борчалы, и отдал своему вассалу – вали Грузии²².

- 3600 кв.км находятся в Российской Федерации. Это – часть Южного Дагестана - Чола, историческая область Албанского царства, созданного албанами, принадлежащими к предкам азербайджанцев²³. В Чола с IV по VI века находилась резиденция католикоса Албанской Апостольской Автокефальной церкви²⁴. Ныне это Дербендский, Курахский, Магарамкентский, Сулейман-Стальский районы и город Дербенд Республики Дагестан.
- 230 тыс.кв.км азербайджанской земли находятся в составе ИРИ. Это – провинции Восточный Азербайджан, Западный Азербайджан, Ардабиль, Занджан, Хамадан и Казвин, округа Савэ и Астара²⁵.

Таким образом, если до 1828 года азербайджанцы и их Родина развивались в рамках местных государств как единое целое, с общей историей, территорией, языком, культурой, религией, то после этой даты этот народ и его земля оказались разделены силой оружия между Российской и Иранской монархиями. Появились два Азербайджана - Северный и Южный, которые, как и сам народ, находятся по разные стороны государственной границы и развиваются по различным политическим, социально-экономическим и культурно-идеологическим моделям. Однако их население, как раньше, так и ныне, составляют преимущественно азербайджанцы.

Впервые связанная история Азербайджана изложена в труде

²² История Азербайджана. С древнейших времён до 70-х годов XIX века. Редактор – С.С.Алиев. Баку, 2008, с. 473.

²³ Мамедова Ф.Дж. Политическая история и историческая география Кавказской Албании (III век до н.э.-VIII век н.э.). Баку, 1986, с. 89-92.

²⁴ Геюшев Р.Б. Христианство в Кавказской Албании. Баку, 1984, с. 43; Иеромонах Алексий (Никоноров). История христианства в Кавказской Албании. Баку, 2005, с. 74; Мамедова Ф.Дж. Указ.раб., с. 91.

²⁵ Tağıyeva Ş. Rəhimli Ə. Bayramzadə S. Güney Azərbaycan, s. 66.

"История албан" местного автора VIII века Моисея Утийского²⁶. С его сочинения начинается историография истории страны. После "Истории албан" появились другие местные сочинения, в том числе "История" албанского автора Киракоса Гандзакского (XIII век)²⁷. В XIX веке – труд албанского патриарха в Гандзасаре (Нагорный Карабах) в 1702-1728 годы Есаи Хасан-Джалала "Краткая история страны Албанской (1702-1722 годы)", затем счинения албанского епископа Макара Бархударянца – "История страны Албан", "Страна Албания и её соседи", "Арцах"²⁸. Благодаря Макару Бархударянцу, сохранились "Памятные записи албанских Евангелий", которые являются источником по истории албан XI-XVIII столетий²⁹. В Средневековье появились также труды местных арабоязычных и персоязычных авторов³⁰. Например, "Всемирная история" Рашид ад-Дина, "Всеобщая история" Ибн ал-Ибри, "Сокращение [книги о] "Памятниках" и чудеса царя могучего" Абд ар-Рашида Бакуви, "Тарих-и алем арай-и Аббаси" Искендера Мюнши, "Ахсан ат-таварих" Хасанбека Румлу. Были составлены несколько "Карабах-наме" и историй Карабахского ханства³¹.

В первой половине XIX века появился первый обобщающий труд по истории нашей страны - "Гюлистан Ирам" ("Райский цветник"). Его автор - Аббасгулу-ага Бакиханов (1794-1847) - является основоположником современной азербайджанской историографии³².

Об азербайджанстве

Ислам, мусульманская цивилизация, тюркский язык способствовали выработке у автохтонов Азербайджана понимания общеазербайджанского единства. Оно сохраняется доныне, независимо от территориальной, политической и иной дробности страны и народа. Поэтому истоки осознания азербайджанцами своей общности, выражаемой понятием *АЗЕРБАЙДЖАНСТВО*, восходят к Средневековью.

Суть азербайджанства - в понимании оригинальности и непо-

²⁶ Подр.см. в книге: История албан Моисея Каланкайтукского. Перевод К.Патканова. Санкт-Петербург, 1861.

²⁷ Киракос Гандзакский. История. Перевод Т.И.Тер-Григорьяна. Баку, 1947.

²⁸ Бархударянц М. Страна Алуанк и её соседи. Тифлис, 1893; Гаджиева У. Деэтнизация кавказских албан в XIX веке. Баку, 2004, с. 6,19.

²⁹ Гаджиева У. Указ.раб., с. 19-46.

³⁰ Подр.см.: Буниатов З.М. Обзор источников по истории Азербайджана. Источники арабские. Избранные сочинения в трёх томах. Том 1. Баку, 1999.

³¹ Qarabağnamələr. Birinci və ikinci kitab. Bakı, 1989-1991.

³² Бакиханов А.К. Гюлистан-Ирам. Баку, 1926.

вторимости азербайджанцев, как и любого другого этноса. Каждый народ является создателем и обладателем собственной истории и государственности, материальной и духовной культуры, этнической территории и языка, исторической памяти и присущих только ему этнопсихологии и имиджа. Благодаря этим факторам, азербайджанцы отличают себя от других этносов, исповедующих общую с ними религию и говорящих на родственных с ними языках; да и вообще от любых других народов.

Тогда же, в Средневековье, у азербайджанцев выкристаллизовалось чувство Родины, впервые проявившееся во внешнеполитической деятельности великого князя Албанского Джаваншира в конце VII века. Позднее это чувство было отражено в творчестве Хагани, который в XII веке провозгласил: "Земля Ширвана — свет моих очей. В ней дух Матери всех, кто мне дорог. Она воодушевляет меня. Я отдам за неё жизнь! Если бы родная земля не была дороже материнских объятий, расстаться с ней было бы легко. Но выживет ли дитя, покинувшее объятия Матери?!"

Первым, кто еще в средневековом Азербайджане осознал и понял реальную опасность утраты этнического облика своего народа, был создатель и первый глава обширной Азербайджанской Сефевидской империи шах Исмаил I (1501-1524). Поэтому со времени появления этого государства в 1501 году он дистанцировался от суннитской Османской империи, проводившей политику аннексии и ассимиляции, подчинения себе всех стран мусульманского и прилегающего христианского мира. Для сохранения независимости и самобытности родного этноса, как и азербайджанства, шах Исмаил I провозгласил в своей империи официальной формой ислама шиизм, а государственным языком объявил азербайджанский. И то, и другое было провозглашено впервые в истории азербайджанской государственности.

Таким образом, Джаваншир, Хагани и Исмаил I знали и помнили свои корни. Вместе с тем их деятельность и пример явились этапными вехами в становлении и развитии азербайджанства.

Продолжателями идей этих выдающихся сынов азербайджанского народа в эпоху становления и развития капитализма в Азербайджане на рубеже XIX-XX веков стали первые представители национальной интеллигенции, обосновавшие понятие азербайджанства как осознание того, что азербайджанцы со своей территорией и историей, государственностью, материальной и духовной культурой, этнопсихологией и языком являются неповторимым и уникальным этносом. Мамед-ага Шахтахтинский в 1891 году через

газету " Каспий" объяснил, почему коренное население Азербайджана следует называть азербайджанцами, а не тюрками. Кямал-бей Унси-заде в 1892 году, приступая к изданию газеты "Азербайджан", задался целью пробудить у своих соотечественников национальное самосознание. Фиридун-бей Кочарли в 1903 году опубликовал для русскоязычного читателя свое исследование "Азербайджанская литература", демонстрируя тем самым, что, несмотря на принадлежность языка азербайджанцев к тюркской семье, они имеют оригинальную, неповторимую, именно азербайджанскую культуру, в том числе собственную литературу, являющуюся составной частью общетюркской, еще шире - общемусульманской и вообще - мировой литературы.

Заслугой их соратника и единомышленника Мамед Эмина Расул-заде явилось теоретическое обоснование и оформление в 1911-1914 годах идеи азербайджанства как политической доктрины и её восприятие передовыми умами Азербайджана в качестве руководства к действию в процессе демократических и национальных преобразованиях в стране.

Что касается азербайджанской культуры, то её истоки восходят к глубокой древности. Имея местные корни, она на протяжении многих столетий обогащалась благодаря обширным контактам азербайджанцев с окружающим миром и внесла собственную лепту как в мусульманскую, так и в общечеловеческую цивилизацию. К достижениям мирового уровня принадлежат наскальные пиктограммы Гобустана, около Баку, созданные 10-12 тыс. лет тому назад; средневековая поэтическая школа, подарившая человечеству Давдака и Низами, Мехсети и Хагани, Физули и Исмаила Хатаи, Вагифа и Сабира, Микаила Мушвига и Гусейна Джавида, Самеда Вургунa, Расула Рзу и Мирварид Дильбази. А в новейшее время - выдающегося поэта-лирика современного мусульманского мира Шахрийара. В 1875 году появилась первая газета на родном языке - "Экинчи". В начале XX века зародилась национальная опера, у истоков которой стояли корифеи Узеир Гаджибеков и Муслим Магомаев. Мировой известностью пользуются созданные в XX столетии балеты и симфонические произведения Кара Караева и Арифа Меликова, Фикрета Амирова и Ниязи.

Многие страны Востока могли познакомиться с достижениями Абшеронской, Аранской, Нахчыванской, Табризской и Ширванской архитектурных школ, среди шедевров которых уникальные средневековые комплекс Бакинской крепости с Девичьей башней XII века; ансамбль дворца ширваншахов XV века в Баку; многочис-

ленные дворцы и мавзолеи, крепости и общественные здания, мечети и замки в Дербенде и Табризе, Шабране и Мараге, Барде и Урмийи, Ардабиле и Шеки. Уникален и не имеет аналогов в мире возведённый в XVII веке около Баку, в Сураханы, купцами-парсами (зороастрийцами) из Индии оригинальный культовый комплекс - храм Атешгях, где сохранились единственные на Кавказе эпиграфические надписи на санскрите.

Всемирно известны ковры Азербайджана, созданные в Бакинской, Газахской, Гарабахской, Губинской, Гянджинской, Табризской, Ширванской зонах ковроткачества. Привлекают внимание шедевры декоративно-прикладного искусства, богато представленные коврами и ковровыми изделиями, художественными шелковыми, хлопчатобумажными и шерстяными тканями, полихромной керамикой и печатями, каменной пластикой и геммами, ювелирными изделиями и шебеке. Табризская школа миниатюры превзошла все другие, что были известны в средневековом мусульманском мире. Высшие достижения этой школы в XVI веке нашли воплощение в творчестве устада Султана Мухаммеда.

Проблема азербайджанства в истории Азербайджана

Эта проблема непосредственно и органично связана с эволюцией взглядов на историю Азербайджана и его жителей, в том числе – на титульную нацию и более чем 20 национальных меньшинств страны. Вместе с тем она соплагается как с борьбой мнений, так и с разными точками зрения и направлениями. Всё это вместе создавало и продолжает быть причиной различных толкований истории страны и ее полиэтнического населения, взаимоотношений с ближним и дальним зарубежьем.

С перечисленными положениями логически и закономерно соприкасаются *основы азербайджанства*. Они – суть, красная нить истории Азербайджана, ибо являются началом и базисом принципов государственности, этно-конфессиональных проблем, национальной символики и атрибутики³³. Вместе с тем основы азербайджанства включают в себя и такие стержневые дефиниции, как *национальная идея - национальная идеология - национальная политика*.³⁴

Важной составной частью и отличительной особенностью современной историографии истории Азербайджана является её *светскость*. Эта историография в период с середины XIX века по начало XXI столетия прошла непростой путь и состоит из несколь-

³³ Подр.см в книге.: *Azərbaycanda dövlətçilik və onun rəmzləri*. Bakı, 2000.

³⁴ Подр.см.: Гусейнов Р.А. Концепция национальной политики Азербайджанской Республики. Баку, 2003.

ких этапов, которые характеризуют преимущественно внутренние проблемы Азербайджана в сфере истории.

Первый этап – середина XIX - начало XX веков - имел лейтмотивом стремление донести до читателя деяния прошлого, как основы азербайджанства, в качестве руководства и назидания будущему, привить читателю интерес к своей земле и истории, языку и культуре, соблюдая беспристрастность и обратив внимание на то, что весь род человеческий представляет собой одно семейство, а шар земной – его общее Отечество. Эта принципиальная схема была предложена в середине XIX века основоположником современной историографии истории Азербайджана А.А.Бакихановым. С тех пор для наших историков базисным руководством является тезис: "Историк - тот, кто знает ответы на вопросы – "Почему произошло событие?", "Как оно произошло?", "Каковы его последствия?" Это позволяет объективно определить, кто, действительно, *историк*.

Второй этап - 1920-1930 годы - тогда наметились два взгляда на историю Азербайджана. Первый повёл часть историков в "южном направлении". Это было следствием того, что "вождь всех времен и народов" Сталин в одном из своих выступлений обмолвился, будто предками азербайджанцев являются ираноязычные мидяне. Второй взгляд увёл другую часть историков в "восточном направлении": они стали искать корни азербайджанцев в тюркском мире. Однако, стремление того же вождя оторвать тюркоязычные народы СССР от Турции привели к борьбе с пантюркизмом, а заодно с надуманным национализмом. На дворе стоял 1937 год, и вовсю свирепствовала советско-коммунистическая машина репрессий, жернова которой перемололи не только местных пантюркистов, но заодно цвет национальной интеллигенции, в том числе историков. Тогда же в СССР началось разрушительное наступление на историческую науку. Главной целью являлось "огосударствление" памяти о прошлом. В 1935 году Сталин опубликовал свои "Заметки" об учебниках истории, что положило начало фундаментальному пересмотру истории отношений России с нерусскими народами. Те историки, которые не приняли "постулаты и аргументацию вождя", оказались маргиналами и подверглись репрессиям.

Поэтому на **третьем этапе** - 1930-1950 годы - исследование истории Азербайджана пришлось начинать фактически с нуля, ибо историков не осталось. Вместе набирало темпы иранское направление: старались связать нашу историю с иранской.

Четвёртый этап - 1960-1980 годы - время возврата на "тюркскую тропу" истории Азербайджана. Эпоха "перестройки"

позволила более "вольнo" излагать национальную историю. Тогда же муссировалась идея "объединения Северного и Южного Азербайджана", что в определённой степени взволновало руководство ИРИ. Одновременно возрос интерес к собственному прошлому, к переосмыслению истории и реалий советского периода. В итоге, появилось его огульное отрицание, что выразилось в публикации разнокалиберных "историй Азербайджана", в которых присутствуют кардинально противоположные концепции: то – проиранская, то – протюркская, то – ещё какая-то новационная.

Пятый этап (1980-1990 годы) ознаменовался почти полным доминированием тюркских идей и появлением значительного количества разношёрстных, в том числе околonaучных, публикаций по истории Азербайджана. Они однозначно связали нашу страну, её прошлое и настоящее исключительно с тюркским миром. Тем самым продолжилось "свободное парение" в облаках истории Азербайджана.

Шестой этап - с 1990-х годов по наши дни – ознаменован энергичными попытками "перетягивания каната" между двумя группами наших историков: одни – *пантюркисты*, другие - *панисламисты*. Вместе с тем, хотя верх одерживает тюркская доминанта, "проклюнулись" попытки связать нашу историю и титульный этнос, ни много, ни мало, с аvaraми. Поклонники этой идеи не знают, что ещё средневековые русские летописи сообщали о полном исчезновении авар: "Погибоша аки обры". А попытки связать наше прошлое с современными аvarцами не выдерживает никакой критики. Во-первых, аварцы – не потомки тюркоязычных авар, которые на Кавказе были пришлым этническим элементом. Во-вторых, аварцы – один из коренных народов Дагестана, и самый многочисленный в этой стране. В-третьих, аварский язык относится к нахско-дагестанской группе северокавказской семьи³⁵. В-четвёртых, в Северном Азербайджане есть около 50 тыс. аварцев, но они переселились сюда в XVIII веке из приграничной зоны Дагестана из-за малоземелья на своей родине³⁶. В-пятых, тем самым предпринимаются попытки не аваризировать, а – *авараизировать* историю и титульный этнос Азербайджана (*авара* по-азерб. означает "бродяга")..

Все перечисленные выше этапы свидетельствуют, во-первых, о том, что до сих пор нет устоявшихся взглядов на историю Азербайджана. Более того, каждый, кто имеет финансовые возможности,

³⁵ <http://ru.wikipedia.org/wiki/Аварцы>

³⁶ История народов Северного Кавказа. С древнейших времён до конца XVIII века. Москва, 1988, с. 372.

"создаёт" и издает свою мифическую версию истории страны. Во-вторых, такой горе-историк старается навязывать обществу собственное видение истории своего народа. В-третьих, те структуры, в том числе соответствующее министерство, от кого зависит содержание учебников по истории Азербайджана, самоустранились от контроля.

Одна из главных причин всего этого в том, что до сих пор нет общепринятой *концепции истории Азербайджана*. Тем более что, говоря о базисных устоях нашей истории, следует отталкиваться от основ азербайджанства, суть которого зиждется на государственных, политико-правовых и этно-исторических аспектах, закономерно совпадающих с концепцией истории страны и национальной политики. Имея в виду эту последнюю, следует подчеркнуть, что у нас нет не только концепции истории Азербайджана, но и *концепции национальной политики*.

Вместе с тем, основы азербайджанства приоритетны в таких проблемах, как этническая ассимиляция и демографические процессы; миграции и диаспора; сложности в этно-лингвистической и этно-конфессиональной, этно-политической сферах; видение страны в зеркале полиэтничности; религиозная политика; национальные меньшинства и проблемы автономии; общее и особенное в национальной сфере; национальная символика и атрибутика; взаимоотношения титульного этноса с национальными меньшинствами; сепарационные движения; традиционные и нетрадиционные конфессиональные течения и взаимоотношения между ними; разработка триады "национальная идея-национальная идеология-национальная политика".

Последствия сопоставления азербайджанства и тюркизма

При интерпретации неясных либо спорных проблем и сюжетов истории, отдельных её периодов важен не описательный подход и метод, а строгий структурный анализ, который необходим для понимания как базисных, так и надстроечных явлений, как для основополагающих, так и для концептуальных принципов. Только так возможно смоделировать объективный характер спорных проблем и сюжетов истории, отдельных её периодов. Сторонники же изначального тюркизма в Азербайджане идут от априорно эмоционального либо конъюнктурного настроения, как своего, так и тех, кто стоит на тех же позициях. Однако в обоих случаях-вариантах это – виртуальные категории, так как объективных доказательств, даже простых артефактов для этого нет. А когда их не могут представить, то

апеллируют к сердцу, а не к разуму. То есть налицо типичная модель *ad hominem*. Иными словами, пытаются выдать желаемое за действительное. Однако таким путём невозможно смоделировать как истинную историю страны, так и само азербайджанство.

Вот почему таким "специалистам-виртуозам", витающим в облаках протюркского или иного субъективистского фимиама, присущ описательный подход к проблемам и сюжетам истории, отдельных её периодов. Причём они работают по принципу "авось, кто-то и поверит!", ибо, во-первых, как правило, не обладают суммой необходимых знаний, базирующихся на первоисточниках и серьёзных исследованиях. Во-вторых, такие горе-историки, как свидетели, утверждают реалии не одного столетия, и не одной страны, обычно являются агентами влияния околонучных зарубежных сил. В-третьих, в системе исторического образования есть определённые изъяны, следствием чего стали шатания в поисках истинного либо мнимого пути исторического развития страны. В-четвёртых, сыграл свою роль распад СССР в 1991 году, сопровождавшийся взрывом национализма в его наихудшем варианте. Политическая независимость оказалась под давлением парада суверенитетов.

Однако подобная реакция на свободу, возможно, приемлема в политической сфере. В научной сфере она чревата негативами, ибо вместе с наносной шелухой периода партийно-советской тоталитарной Системы, когда национальная периферия управлялась из Москвы, подвергаются остракизму и гиперкритике позитивные и объективные научные построения и достижения.

По этим причинам важен и обязателен структурный и комплексный анализ суммы материала, сопоставление общего и особенного в историческом процессе, местных и привнесенных извне факторов. Ведь всё имеет причинную связь, свою форму проявления и выражения, взаимодействия и взаимовлияния. Весь этот комплекс должен способствовать выявлению, интерпретации и доказательству эволюции многоуровневых контактов, существования столь характерных для каждого периода истории зон синтезного развития и континуитета.

Важны поэтому не эмоции, а фактура - в политической и военной, социальной и экономической, культурной и идеологической, этнической и национальной, этнопсихологической и языковой сферах. Поэтому следует отталкиваться от перечисленных выше постулируемых положений, опираясь при этом на научные факты. Ибо анализировать надо именно факты, а не домыслы. В противном случае, конечный результат историко-этнического и политико-

конфессионального развития и его осмысления будет выглядеть не-серьёзно и малоэффективно.

Всё вышеизложенное позволяет прийти к следующим выводам относительно проблемы азербайджанской государственности в контексте азербайджанства:

- Азербайджанцы принадлежат к древнейшим насельникам, как Кавказа, так и своей земли – Азербайджана, который является их исконной исторической Родиной. Кроме вышеприведённых фактов, можно отметить и такой немаловажный, как данные этнической одонтологии³⁷.
- Азербайджанцы создали свою страну, государственность и культуру. Они же являются создателями первого государства в Кавказском регионе – Маннейского царства.
- На азербайджанской земле в 1918 году появилась первая на Востоке республика – Азербайджанская Демократическая Республика, преемником и наследником которой является сегодня Азербайджанская Республика.
- Азербайджанский народ толерантен как в сферах политики и религии, так и в этно-национальной.
- Ныне азербайджанцы, возродив свои суверенитет и многовековую государственную независимость, строят на собственной земле современное светское, демократическое, полиэтничное общество.

³⁷ Подр.см.: Кочиев Р.С. Закавказье и Северный Кавказ. В книге: "Этническая одонтология СССР", Москва, 1970.

**Şimali Qafqazda etnosiyasi vəziyyət və müstəqillik uğrunda
hərəkətlər**

Müasir dövrdə Qafqazda yaranmış gərgin etnosiyasi vəziyyət və etnik münaqişələrin böyük tarixi kökləri və səbəbləri var. Bu səbəblər içərisində Çar Rusiyası, İran və Osmanlı İmperiyası bu region uğrunda çoxəsrlük mübarizəsi və onun nəticələri, Rusiyanın Qafqaz regionunu bütövlükdə öz nüfuz dairəsində saxlamaq məqsədilə yürütdüyü özünəməxsus milli siyasəti göstərmək olar. Qafqazda yaşayan xalqlar bu üç dövlətin Qafqaz maraqlarının reallaşdırılmasında hədəfə çevrilərək böyük və çoxlu sayda müharibələrlə qarşılaşdılar. Bu baxımdan Qafqaz xalqlarının tarixdəki yeri və rolu da xeyli dərəcədə Çar Rusiyası, İran və Osmanlı İmperiyası rəqabətində müəyyənləşdi. Bütün bunları əsaslandırmaq üçün Rusiyalı mütəxəssis V. Deqoev qeyd edir ki, "XVI əsrdən etibarən Moskva dövləti, İran, Türkiyə (onun təbəbəliyində olan Kırım xanlığı ilə birlikdə) arasında, bir neçə əsr ərzində Qafqaz xalqlarının taleyini həll edən "güc üçbucağı" yarandı"¹.

Rusiya imperiyasının siyasətində Qafqaz məsələsinin aktuallaşması XVII əsrin əvvəllərinə təsadüf edir. Konkret olaraq Qafqaz Rusiya üçün vacib xarici siyasət problemi kimi I Pyotrun 1722-ci ildəki Xəzər yürüşündən sonra ortaya çıxdı. XVIII əsrin sonlarında isə Qafqaz problemi Rusiya xarici siyasətinin əsas istiqamətlərindən birini təşkil edirdi. V. Çernous və S. Sixoskinin bu məsələ barədə fikirlərinə diqqət yetirək: "Rusiyanın Şərq siyasətində Qafqaz amili XVI əsrin ortalarından başlayaraq daima aktuallaşsa da, Qafqaz məsələsi Şərq məsələsi kimi beynəlxalq əlaqələr sistemində geopolitik problem olaraq XVIII əsrdə yarandı"².

Geopolitik maraqlar zonasında olan Qafqaza Çar Rusiyası, Osmanlı İmperiyası, İrandan başqa Fransa və İngiltərə də iddiaçı idilər. Lakin Çar Rusiyası XVIII əsrin 60-cı illərindən etibarən Qafqaza yiyələnmək uğrunda daha açıq mübarizəyə başladı və öz rəqiblərini sıxışdırdı. Rusiya-Türkiyə müharibələrində (1768-1774, 1787-1791-ci illər) Rusiyanın qazandığı qələbələr ona Şimali Qafqazın müəyyən hissəsini ələ keçirməsinə, Cənubi Qafqazda isə mövqelərini möhkəmləndirməsinə şərait yaratdı. XIX əsrin birinci yarısında Rusiya İranla (1804-1813, 1826-1828-ci illər) və Türkiyə ilə (1806-1812 və 1828-1829-cu illər) müharibələrində qələbə çaldı və bununla demək olar

¹ Дегоев В.В. Большая игра на Кавказе: история и современность. Статьи, очерки, эссе. Москва: Русская панорама, 2001, с.310.

² Черноус В., Цихоцкий С. Кавказский вопрос в истории Российской геополитики // Россия и мусульманский мир, 1998, №12, с. 37-38.

ki, bütün Qafqazı işğal etdi.

Qafqazın Rusiyaya birləşdirilməsi üçün ideoloji əsas da hazırlanmışdı. Güya ki, Rusiyanın yeganə məqsədi Qafqazın xristian xalqlarını məhv edilməkdən qorumaq, onların himayəçisi funksiyasını yerinə yetirmək idi. Bunu məsələnin dini - mənəvi tərəfi hesab etmək olar. Əslində isə Rusiyanın Qafqaz planlarında hərbi-siyasi maraqlar üstünlük təşkil edirdi. Geopolitik baxımdan Rusiya Qafqazdan plasdarm kimi istifadə etdi. Osmanlı İmperiyasına, İrana, İngiltərəyə, Fransaya qarşı mübarizə apararaq Qafqaza yiyələnən Rusiyanın dünyanın hegemon dövlətinə çevrilməsi məsələsi daha da reallaşdı. "Rusiya-İran, Rusiya-Türkiyə müharibələrinin Rusiya üçün qələbə ilə bitməsi, Qafqazda dağlıların müqavimətinin qırılması, Şərq (Kırım) müharibəsinin nəticəsində Qafqazın Rusiya imperiyasına birləşdirilməsi beynəlxalq miqyasda tanındı və Qafqaz məsələsi xarici siyasət problemindən daxili geopolitik problemə çevrildi"³. Hərçənd ki, Rusiyanın Qafqazı istila etməsi prosesi böyük və ağır müharibələrlə müşayiət olundu. Belə ki, Qafqaz xalqları Rusiyaya asanlıqla, yaxud öz istəklərilə təbə olmadılar və ciddi müqavimət göstərdilər. Qafqaz xalqları Çar Rusiyasının işğalçılıq siyasətini qəbul etmədilər və könüllü olaraq vassala çevrilmədilər. Həm Cənubi, həm də Şimali Qafqazda ruslara qarşı üsyanlar, çıxışlar, müharibələr oldu. 1785-ci ildən Çeçenistanda Şeyx Mənsurun rəhbərliyi ilə dağlıların başladığı mübarizə 1817-1861-cü illər (əslində müharibə 1864-cü ildə Çərkəzin alınması ilə başa çatdı - R.R.) müharibəsi ilə davam etdi. O vaxt Qafqaza çar Rusiyası ordusunun üçüncü hissəsi göndərilmişdi. Lakin Rusiyanın Şimali Qafqaz siyasəti heç də uğurlu olmadı. Cənubi Qafqazdan fərqli olaraq burada ruslar heç kimə təbə olmayan, kiçik hissələrə parçalanmış, bir-birilə münafiqlik və silahlı mübarizə aparan icmalarla qarşılaşdılar. Bu icmalar müxtəlif din, dil və etnik qruplara mənsub idilər və sosial-mədəni baxımdan inkişaf etməmişdilər. Onların həyat tərz, adət-ənənələri, psixologiyası rus kolonizatorlarının məntiq və qavrayışı üçün qəbul edilməz idi.

Rusiya imperiyası Qafqazın ilhaqı prosesində müstəmləkəçiliyin "parçala və hökm sür" klassik prinsipindən geniş surətdə istifadə etdi. İşğaldan sonra Qafqazın inzibati ərazi bölgüsü milli amilləri qətiyyənlə nəzərə almadan aparıldı və bu da ayrı-ayrı etnosların hüquqlarının kobud surətdə pozulmasına gətirib çıxardı. Rusiya imperiyasına birləşdirildikdən sonra Qafqaz xalqları siyasi muxtariyyətdən məhrum oldular. Bütün Şimali Qafqaz əraziləri Stavropol quberniyası, Kuban, Ter, Dağıstan vilayətlərinə bölündü, hərbi idarəetmə yaradıldı. Çar hökumətinin Qafqazda rusların sayını süni surətdə çoxaltmaq siyasəti

³ Черноус В., Цихоцкий С. Там же, с. 38.

vəziyyəti daha da gərginləşdirdi. Beləki, məsələn, Qafqaz müharibəsindən sonra Rusiya imperiyası Tar vadisindən (Şimali Qafqazda, inquşların yaşadığı ərazilər - R. R) inquşları köçürərək, bu yerlərdə kazak stanitsalarını yerləşdirdi. Kazakların bu ərazidə və qonşu dağlıq bölgədə yerləşdirilməsi inquşları iki yerə, dağlıq və düzənlik (Nazran bölgəsi) hissələrə parçaladı ⁴. Bundan sonra inquşların məskunlaşması üçün torpaq çatışmazlığı yarandı. Nəticədə inquşlarla kazaklar arasında düşmənçilik yarandı və XIX əsrin ikinci yarısı və XX əsrin əvvəllərinə qədər münafişə aradan qalxmadı.

Qeyd etmək lazımdır ki, Rusiya imperiyası dövründə, sonradan isə bolşevik hakimiyyətinin ilk illərində Qafqazda mövcud olan etnik problemlərə dini aspektdən yanaşılması tendensiyası da yaranmışdı. Düzdür, Şimali Qafqaz xalqları arasında dini dəyərlər bir çox hallarda etnik amilləri üstələyirdi. Bu vəziyyət bir sıra hallarda rus kolonizatorlarının maraqlarına uyğun gəlsə də, işğalçılar üçün bu siyasətin mənfi tərəfləri də az deyildi. Belə ki, müsəlman faktoru islam dininə sitayiş edən Qafqaz millətləri üçün birləşdirici amilə çevrilirdi. Beləliklə, 1917-ci il fevral inqilabından sonra Şimali Qafqaz müsəlman xalqlarının müstəmləkəçiliyə qarşı mübarizəsi Cihad mübarizə formasında inkişaf etdi. 1917-ci ilin mayında Qafqaz dağlı xalqlarının I qurultayı islam dövlətinin yaradılması ideyasını bir tələb kimi irəli sürdü. Sonradan belə bir dövlət "Şimali Qafqaz əmirliyi" adı altında imam Uzun-Hacı tərəfindən yaradıldı. Bir tərəfdən tam müstəqillik, digər tərəfdən muxtariyyət tələbləri irəli sürüldü. Ümumiyyətlə, 1917-ci il fevral inqilabından sonra Şimali Qafqazda bir neçə müstəqil dövlət qurumları var idi. Bunlardan Dağlı Federasiyasını və Kazak ərazilərini göstərmək olar.

Bolşevik hakimiyyətinin ilk illərində müsəlman məsələsinə bir qədər ehtiyatlı yanaşıldı. Ona görə ki, Qafqaz və Türkünstan xalqları istiqlalçılıq uğrunda mübarizə aparırdı və İslam ordusunun formalaşdırılması prosesi başlamışdı. Bütün bunlar bolşeviklər üçün qorxulu bir faktora çevrilmişdi və buna görə də müsəlman xalqlarının rəğbətini qazanmaq lazım idi. Beləliklə inqilabçılar məcburiyyət qarşısında qalaraq bir sıra aksiyalar həyata keçirdilər. Məsələn, 1917-ci ilin dekabrında sovet hökuməti çar hakimiyyətinin müsəlmanlardan müsadirə etdiyi "Osmanın Müqəddəs Quranı" nın geri qaytarılması haqqında qərar verdi. Bir sıra müsəlman abidələri, məscidlər Qafqazda yaşayan müsəlman xalqlarına qaytarıldı. 1918-ci ildən yerlərdə "Müsəlman komissarlığı" adlı qurumlar yaradıldı. Bu təşkilatlar

⁴ Карпов Ю.Ю. К проблеме ингушской автономии // Советская этнография, 1990, №5, с. 29-33.

çərçivəsində bolşeviklər "müsəlman qurultayları" keçirirdilər. Müsəlman qurultaylarında irəli sürülən milli müstəqillik, əqidə və dini azadlıqların verilməsi kimi vədlər isə yerinə yetirilmədi.

Sovet hakimiyyətinin ilk illərində bolşeviklərin müsəlman millətlərinə qarşı işğalçılığı siyasi metodlarla davam edirdisə, 1919-cu ildən başlayaraq artıq hərbi yola üstünlük verildi. Buna da səbəb müsəlman xalqlarının bolşeviklərə müqavimət göstərməsi, onların milli-mənəvi, dini dəyərlərlə alver etməsinə etirazı idi.

Qafqazda etnosiyasi tarazlıq Sovet hakimiyyətinin ilk illərindən pozulmağa başladı. 20-30-cu illərdə inzibati-ərazi dəyişiklikləri ilə xarakterizə olunan islahatlar, xalqlara qarşı repressiyalar, deportasiyalar, ədalətsiz ərazi bölgülərini milli münaqişələrin əsasını qoyan əsas faktorlar kimi qeyd etmək olar. Yaranan narazılıqlar isə böyük problemlərə çevrilərək nəticədə SSRİ-nin əsasını sarsıtdı. "Zamanın dərinliyinə, 1930-cu illərin birinci yarısı-ortalarına doğru qayıdarkən biz, məhv etmə siyasətinin işə düşməsi, milli ziyalılar və administrativ kadrlara qarşı kütləvi repressiyalar, qulaq edilmə, aclıq, milyonlarla kəndlinin sürgün edilməsi mərhələsinə qədəm qoyuruq"⁵.

Sözdə xalqların, milli azlıqların özünüdəstədiq hüquqlarını dəstəkləyən bolşevik liderləri realıqda unitar dövlət tərəfdarları idilər. 1922-ci ildə imzalanan İttifaq müqaviləsindən sonra müttəfiq respublikalara, muxtar vilayətlərə verilən hüquqlar kağız üzərində qaldı. 20-ci illərin ikinci yarısından sonra yaranan inzibati-amirlik sistemi federalizm prinsipini inkar etdi və Stalinin unitar dövlət ideyasının reallaşdırılmasına başlandı. Ümumiyyətlə "bu dövrdən etibarən milli-ərazi muxtar qurumlarının inkişafı və bu qurumların xalqların həqiqi özünüidarəetməsinə çevrilməsi prosesi tormozlandı"⁶. Ümumdövlət maraqlarının müdafiə olunması adı altında müttəfiq respublikaların müstəqilliyi minimum səviyyəyə endirildi, unitar mərkəzçilik federativ quruluşu əvəz etdi. 1924-cü il SSRİ Konstitusiyası ilə respublikaların bir sıra səlahiyyətlərinə məhdudiyyətlər qoyuldu. Bununla da Rusiya müttəfiq respublikaları və orada yaşayan xalqları özünə tabe etdi. Müttəfiq respublikalara Konstitusiya ilə verilən ayrılmaq hüququ Lenin nəzəriyyəçiləri tərəfindən belə xarakterizə edilirdi - müttəfiq respublikalara verilən hüquqları ər və ya arvadın ayrılmaq kimi demokratik hüquqları ilə müqayisə etmək olar, lakin bu, ayrılmaq üçün çağırış demək deyil. "Kazarma sosializmi" yaradılması "sosialist milləti"nin formalaşmasını tələb edirdi. Hələ əsası Lenin tərəfindən qoyulan

⁵ Кузнецов А.И. Автономия или самоуправление? // Советская этнография, 1990, №2 с.7.

⁶ Yənə orada, s.9.

"sosialist milləti" ideyasını Stalin özünüküləşdirmişdi. Bu ideyanın həyata keçməsi üçün bir çox planlar reallaşdırıldı. "Sosialist milləti" nin yaranması ilə SSRİ-də millətlər, xalqlar, etnik azlıqlar anlayışları aradan qalxmalı, köhnə xalqların əvəzində yeni vahid sosialist milləti formalaşdırılmalı idi. Stalinin düşüncələrinə görə, "ümumdünya proletariat diktaturasının ikinci mərhələsində" millətlər tamamilə ləğv olacaq və ümumbəşəri dil formalaşacaqdı. Bu prosesə mane ola biləcək hər bir şey məhv edilməli idi. Stalin kəndi milli varlığın qorunub saxlandığı yer adlandırdı. Yəni kəndlərdə milliyyət məsələsinin aradan çıxması və yaxud gələcək üçün qorunub saxlanması Sovet hökumətini narahat edirdi, bunun qarşısını almaq üçün isə kəndlər və kəndlilər məhv edilməyə başlandı. 1933-cü ildən Rusiya, Ukrayna, Belorusiya, Don, Qafqaz, Qazaxıstan və Orta Asiya kəndlərinə qarşı aparılan məqsədyönlü siyasət nəticəsində aclıq və səfalət kəndlərlə yanaşı demək olar ki, kəndliləri də məhv etdi. Sonradan Stalin "yerli millətçilik" ideyasını ortaya atdı. Yerlərdə kütləvi repressiyalar başlandı. Bu siyasətin məqsədi millətlərin milli özünüdərk, milli təəssübkeşlik hissini məhv etmək, millətlərin bir millət olaraq formalaşmasının qarşısını almaq və ümumi sovet millətinin formalaşmasına optimal şərait yaratmaq idi.

Stalin repressiyaları – xalqların sürgün edilməsi, milli ərazilərin yerdəyişməsi və yaxud bir xalqın yaşadığı tarixi ərazidə başqa xalqların nümayəndələrinin yerləşdirilməsi (bununla xalqlar süni surətdə bir neçə hissəyə parçalandılar - R. R), məcburi vahid ünsiyyət vasitəsinin bərqərar edilməsi, milli respublikalarda etnik tərkibin dəyişdirilməsi xalqların böyük hissəsinin fiziki məhv edilməsi ilə nəticələndi.

Qafqaz xalqları 30-40-cı illər repressiyalarının əsas hədəfinə çevrildilər. Cənubi Qafqazda əsasən azərbaycanlılar və ahısxa (məshəti) türkləri deportasiya və milli qırğınlara məruz qaldılar. Azərbaycanlılar öz tarixi etnik ərazilərindən - Qərbi Azərbaycandan (indiki Ermənistan), ahısxa türkləri isə əvvəlcə Gürcüstandan, sonradan isə Özbəkistandan məcburi qaydada köçürüldülər.

Qeyd etmək lazımdır ki, azərbaycanlılar həm çar Rusiyası, həm Sovet hakimiyyəti, həm də ermənilərin təcavüzkarlığı nəticəsində XIX və XX əsrlərdə bir neçə dəfə deportasiya olundular, azərbaycanlıların əsrlər boyu yaşadıkları ərazilərə ermənilər məskunlaşdırıldılar. Gülistan (1813) və Tükmənçay (1828) müqavilələrindən sonra çar Rusiyası İrandan və Türkiyədən erməniləri İrəvan xanlığı ərazisinə köçürərək burada bir erməni vilayəti yaratmağa başladı. Dəxxarkandakı (İran) sülh danışıqlarında (Rusiya-İran arasında, 1827) belə qərara alındı ki, ermənilər İrandan İrəvana, Naxçıvana, Qarabağa köçürülsün. Çar Rusiyasının Qafqazdakı hərbi canişini Paskeviç İrəvan müvəqqəti

idarəsinə yazdığı məktubda göstərir ki, köçkünləri (yəni erməniləri-R.R.) "əsasən İrəvan və Naxçıvan, qalanlarını isə Qarabağda yerləşdirsinlər"⁷.

XX əsrdə azərbaycanlılar bir neçə dəfə – 1905-1907, 1918-1920, 1948-1953, 1988-1989-cu illərdə Ermənistan ərazisindən, 1988-ci ildən başlayaraq isə Azərbaycanda Dağlıq Qarabağ və ona bitişik rayonlardan kütləvi surətdə qovuldu və milli qırğınlara məruz qaldılar. Deportasiya və milli qırğınlara hesabına ermənilər əlbəttə ki, demoqrafik vəziyyəti öz xeyirlərinə dəyişmək niyyətində olublar. Lakin bir fakt danılmazdır ki, ermənilərin azərbaycanlılara qarşı kütləvi deportasiyasının nəticəsində belə yerli xalq olan azərbaycanlılar say etibarlı ilə ermənilərdən üstün idi. "1916-cı il yanvarın 1-nə olan məlumata görə İrəvan qəzasında 74,2 min nəfər 48%, Zəngəzur qəzasında 119 min nəfər və ya 53,3%, Yeni Bəyazid qəzasında 50,7 min nəfər, Sürməli qəzasında 45 min nəfər azərbaycanlı olmuşdur"⁸.

Azərbaycanlıların Ermənistandan deportasiyası Sovet hakimiyyəti illərində də davam etdirilib və bu aksiya Sovet rəhbərliyinin birbaşa planları nəticəsində həyata keçirilib. 20-30-cu illərdə kommunist rejiminin qərarlaşması və möhkəmlənməsi dövründə on minlərlə azərbaycanlı repressiyaya məruz qaldı, Orta Asiya və Qazaxstana sürgün edildi. II Dünya müharibəsindən sonra SSRİ Nazirlər Sovetinin 23 dekabr 1947-ci il və 10 mart 1948-ci il tarixli qərarları ilə azərbaycanlılar Ermənistanda, əsrlər boyu yaşadıkları doğma yurdlarında kütləvi surətdə (100 min nəfərdən çox) deportasiya edildilər, onların bir çoxu Kür-Araz ovalığının isti iqlim şəraitinə dözə bilməyərək həlak oldular. Ermənistan ərazisində etnik təmizləmə açıq və gizli formada davam etdirildi⁹.

Sovet rəhbərliyi Ermənistandan köçürülən azərbaycanlıların Dağlıq Qarabağda yerləşdirilməsinin qəti əleyhinə çıxdı. Ona görə ki, Dağlıq Qarabağda azərbaycanlılar say etibarlı ilə erməniləri üstələyə bilirdi. Ermənistanı azərbaycanlılardan təmizləyən Sovet hökuməti Dağlıq Qarabağda da azərbaycanlıların demoqrafik üstünlüyünün qarşısını aldı və yaxud Dağlıq Qarabağı azərbaycanlılardan təmizlədi. "Dağlıq Qarabağda yaşayan 132 (549 nəfər) azərbaycanlı ailəsi "daxili köçürmə" adı altında qonşu Xanlar rayonuna köçürüldü. Bütün bunların nəticəsində Azərbaycanın Dağlıq Qarabağ bölgəsi azərbaycanlılardan təmizləndi"¹⁰.

Ermənistandakı azərbaycanlı əhaliyə qarşı kütləvi təzyiqlərin yeni mərhələsi 1960-cı illərdən başlandı. Hələ SSRİ hökumətinin güclü siyasi

⁷ Ениколопов И. Грибоедов и Восток. Издательство "Айастан" Ереван, 1974, с.119.

⁸ Məmmədov İ., Əsədov S. Ermənistan azərbaycanlıları və onların acı taleyi. Deportasiya. Toplu. Azərbaycan ensiklopediyası. NPB. Bakı. 1998, s.131.

⁹ Yəni orada, s.7.

¹⁰ Məmmədov İ., Əsədov S. Göstərilən əsər, s.7.

sistemə malik olduğu dövrdə Ermənistanda milli hissləri qızıqsıran, təcavüzkar millətçiliyi təbliğ edən, yeni-yeni ərazilər əldə etmək iddiasını irəli sürən, azərbaycanlılara, ümumiliklə türklərə qarşı kin və nifrət hisslərini oyadan çıxışlar edilməyə başlandı. "1965-ci il aprelin 23-24-də Yerevanda erməni genosidinin 50 illiyinin qeyd edilməsi, qisas almaq, Qarabağa, Naxçıvana, Türkiyə ərazilərinə sahib olmaq şüarlarının irəli sürülməsi Ermənistanda azərbaycanlılara qarşı kütləvi təzyiqlərin güclənməsinə səbəb oldu. Bu təzyiqlər nəticəsində 350-500 min nəfər azərbaycanlı yavaş-yavaş öz doğma yurdlarını yenə tərk etdi"¹¹. 1987-1988-ci illərdə azərbaycanlılar Ermənistan ərazisində növbəti dəfə deportasiyaya və milli qırğınlara məruz qaldılar. 1989-cu ilə qədər Ermənistanda yaşayan azərbaycanlı əhali bütünlüklə bu ölkədən çıxarıldı. 1988-1989-cu illərdə azərbaycanlıların (Ermənistanda) tərk etdikləri ərazi 9,800 kv.km.-dən çoxdur¹².

1990-cı ilin sentyabrında Azərbaycandan olan SSRİ xalq deputatları SSRİ Ali Sovetinin sessiyasına ilk dəfə olaraq "Ermənistandan azərbaycanlıların zorla qovulması haqqında" sənədlə müraciət etdilər. (Baku qəzeti, 23 sentyabr 1990). Lakin SSRİ rəhbərliyi heç bir qəti tədbir görmədi. Hətta 1989-cu ildə SSRİ hökuməti 40-cı illərdə deportasiya edilmiş xalqların hüquqlarının bərpası haqqında qərar qəbul etsədə 1948-1953-cü illərdə Ermənistandan deportasiya edilən azərbaycanlılar həmin xalqların siyahısına daxil edilmədi. Beləliklə XX əsrin sonunda azərbaycanlılar Qərbi Azərbaycanda yaşamaq hüququndan məhrum edildilər və bu əraziləri birdəfəlik itirdilər.

Cənubi Qafqazda ən böyük deportasiyaya məruz qalan türk xalqlarından biri də ahısxa türkləridir. Sovet hökuməti II dünya müharibəsinin sonlarında sərhədlərin təhlükəsizliyini təmin etmək adı altında 1944-cü ilin noyabrın 14-də Gürcüstanın 5 rayonundan ahısxa türklərini Orta Asiya və Qazaxıstana sürgün etdi. Bu köçürmə əməliyyatına Axalsix, Adigey, Aspinza, Axalkələk və Boqdanovka rayonlarının təxminən 115 min nəfər əhalisi məruz qaldı¹³.

Qafqazda oxşar repressiyalar Şimali Qafqaz xalqlarına qarşı da baş verdi. 1943-cü il noyabrın 2-də Qaraçay muxtar vilayətinin bütün əhalisi (təxminən 70 min nəfər) Orta Asiya və Qazaxstana sürgün edildi¹⁴. Qaraçay şəhərinin adı dəyişdirildi və 1957-ci ilin yanvarına qədər bu şəhər Kluxori adlandı. Vilayətin böyük hissəsi Gürcüstan SSR-nin

¹¹ Vəliyev Ə. "Qaçqınlıq" Bakı, Göytürk nəşriyyatı, 1996, s.6.

¹² Məmmədov İ., Əsədov S. Göstərilən əsər, s.141.

¹³ Вопросы истории, М. 1991, №9-10.

¹⁴ Авторханов А. Империя Кремля. Минск-Москва: Полифакт Дружба народов, 1991, 112 стр.

tərkibinə qatılaraq Kluxori rayonu yaradıldı. Gürcüstan SSR Ali Sovetinin qərarı ilə 1944-cü ilin oktyabrın 4-dən bütün yaşayış yerlərinə gürcü adları verildi.

Qaraçaylardan sonra kalmıqlar da repressiyalara məruz qaldılar. 1943-cü ilin dekabrın sonlarında 230 min kalmık SSRİ-nin Şərq rayonlarına köçürüldü¹⁵. Kalmık MSSR ləğv edildi və onun ərazisi RSFSR-in Həştərxan, Rostov, Stalinqrad vilayətlərinin tərkibinə qatıldı. Ərazidəki bütün kalmık adları dəyişdirildi və bu yerlərə rus adları verildi və mərkəzi şəhər Elistanın adı dəyişdirilərək Stepnoy adlandırıldı.

Şimali Qafqazda yaşayan türk xalqlarından biri olan balkarlar da 40-cı illərdəki repressiyaların əsas hədəfinə çevrildilər. 1944-cü il martın 8-də 40 mindən çox balkar Qazaxıstan və Qırğızıstana sürgün edildi¹⁶. Kabardin-Balkar MSSR-in adı dəyişdirilərək Kabardin MSSR adlandırıldı və ərazinin bir hissəsində yer adları dəyişdirildi. 1944-cü ilə qədər mövcud olan və balkarların yaşadıkları inzibati rayonlar reabilitasiya dövründən (1957-ci il) sonra da yaradılmadı.

1944-cü il fevralın 23-də isə Şimali Qafqazın digər xalqları kimi çeçenlər və inquşlar da Şimal-Şərqi Qazaxıstana və Qırğızıstana sürgün edildilər. SSRİ Ali Sovetinin qərarı ilə Çeçen-İnquş MSSR ləğv edildi, onun əvəzində isə Qroznı vilayəti yaradıldı. Vilayətin cənub-qərbindəki dağlıq hissə Gürcüstan SSR-in Duşet və Kazbek rayonlarına daxil edildi. Digər rayonlar Şimali Osetiya MSSR-in tərkibinə birləşdirildi. Muxtar respublikadan kənarda yaşayan çeçen və inquşlar da deportasiyanın qurbanı oldular.

Sürgün bütün çeçenlər və inquşlara aid edildi. Sürgün illərində çeçenlər təxminən 300-310 min nəfər itirdilər, bu isə çeçenlərin ümumi sayının 45 faizi demək idi¹⁷. Qeyd etmək lazımdır ki, deportasiya edilən xalqlara qarşı əsl genosid törədildi. 1948-ci il noyabrın 26-da SSRİ hökuməti tərəfindən belə bir fərman verildi ki, hansı xalqlar sürgün ediləblərsə onlar bir daha öz yerlərinə qayıda bilməzlər. Bu isə sürgünə məruz qalan xalqlara əlavə bir zərbə oldu.

Dağıstanın Auxov və Xasavyurt rayonlarında yaşayan çeçen-akınlar da (30 min nəfər) sürgün edildilər və Auxov rayonunun adı dəyişdirilərək Novolak rayonu adlandırıldı. "1944-cü il iyun ayının 1-nə qədər Auxov, Xasavyurt rayonlarının çeçenlər yaşayan kəndlərində Kulin rayonundan laklar, Kazbek rayonundan avarlar, Mahaçqala və digər qəsəbələrdən kumuklar, ayrı-ayrı xalqların nümayəndələri zor gücünə

¹⁵ Yenə orada.

¹⁶ Yenə orada.

¹⁷ Авторханов А. Göstərilən əsər.

yerləşdirildi"¹⁸.

Ümumiyyətlə deportasiya illərində Çeçen-İnquşetiyanın boşaldılmış rayonlarına digər xalqların nümayəndələri, ruslar, ukrayınlar, osetinlər, avarlar, darqinlər, laklar yerləşdirildi. Analoji siyasət Qaraçay, Balkar, Kalmık və Şimali Qafqazın digər bölgələrində də aparıldı. SSRİ Ali Sovetinin 1957-ci il 9 yanvar tarixli qərarına görə çeçen, inquş, balkar, qaraçay, kalmık xalqlarının muxtariyyatları yenidən bərpa olundu. Lakin günahsız xalqlar reabilitasiya olunsalar da, ortaya yeni problemlər çıxdı. Məsələn, inquşlar tələb etməyə başladılar ki, onların ərazisinin Şimali Osetiya MSSR - a verilmiş 1000 kv. km-lik bir hissəsi geri qaytarılmalıdır. Lakin Terek çayının sağ sahilindəki həmin tarixi inquş əraziləri yenidən bərpa edilən Çeçen-İnquş MSSR-ın tərkibinə qatılmadı. Priqorodni adlanan bu rayon inquşlarla osetinlər arasında mübahisəli ərazi olaraq qaldı. 1973-cü ilin yanvarında inquşlar öz tarixi torpaqlarının geri qaytarılması, Şimali Osetiya ərazisində olan inquş kəndlərinin taleyi, İnquşetiya məsələsinin həll edilməsi üçün Qroznıda mitinqlərə başladılar. Bu mitinqlərin aktiv iştirakçılarına qarşı müəyyən sanksiyalar, cəzalar tətbiq edildi. "Şimali Osetiya MSSR ərazisində yaşayan inquşlarla osetinlər arasında münasibətlər daha da gərginləşdi. 1981-ci ilin oktyabrında etniklərarası toqquşmanın baş verməməsi üçün Orcanikidze şəhərinə qoşun yeridildi"¹⁹. Milli-ərazi mübahisələrini SSRİ hökuməti zor gücünə həll etsədə, bu müvəqqəti xarakterli idi və müəyyən bir dövrdən sonra yenidən qızıışırdı. Ona görə ki, xalqın milli mənlilik, milli təəssübkeşlik hissi həmişə yaşardır və heç bir sovet xalqı ideyası, beynəlmiləçilik prinsipi xalqların öz tarixi ərazilərindən məhrum olması, hüquqlarının tapdanması üçün əsas ola bilməz. Dediklərimizə sübut odur ki, məsələn, 1989-cu ildə inquşlarla osetinlər arasında milli-ərazi məsələsində münasibətlər yenidən korlandı və hadisələr silahlı toqquşma səviyyəsinə qədər yüksəldi. 1989-cu ilin 9-10 sentyabrında Qroznıda keçirilən inquş xalqının II qurultayında İnquşetiya MSSR-in yaradılması, Şimali Osetiya MSSR tərkibində olan inquş torpaqlarının geri qaytarılması və digər məsələlər müzakirə edildi. Qurultayda İnquşetiya MSSR-in 6 inzibati rayondan ibarət olması haqqında məsələ qaldırıldı. Bu rayonlar Nazran, Malqobəy, Qalaşkin, Qarabulaq, Sunjen və Bazarkin (Şimali Osetiya MSSR Priqorodni rayonunun bir hissəsi) idi. Qurultayda İnquşetiya MSSR-in paytaxtının Şimali Osetiya MSSR-in mərkəzi şəhəri olan Vladıqafqazda yerləşdirilməsi haqqında qərar qəbul edildi. Bir şəhərdə iki vilayətin paytaxtının yerləşdirilməsinin mümkün olduğu bild-

¹⁸ Гушпер А. Ключ к Кавказу // Азия и Африка сегодня, 1999, № 5, с.53.

¹⁹ Карпов Ю.Ю. К проблеме ингушской автономии // Советская этнография, 1990, №5, с. 29.

irildi. Qeyd edək ki, 1921-1924-cü illərdə Dağlılar MSSR-in tərkibində olan Osetin və İnquş dairələrinin inzibati mərkəzləri Vladıqafqaz olub. Şəhərin sağ sahilində inquşların inzibati-idarəetmə orqanları yerləşib. Beləliklə hazırda inquşlar Vladıqafqazın sağ sahilini öz əraziləri hesab edirlər. Qurultay Sov.İKP MK və SSRİ Ali Sovetinə müraciət qəbul etdi. Müraciətdə bildirildi ki, 1934-cü ilə qədər mövcud olan sərhədlər çərçivəsində respublika formalı inquş muxtariyyatının bərpa edilməsi məsələsinə baxılsın. Lakin inquşların tələbləri yerinə yetirilmədi və təbii ki, osetin-inquş münaqişəsi də öz həllini tapmadı. 1990-cı il fevralın 23-də inquşlar Qroznıda toplaşaraq muxtariyyat hüquqlarını tələb etdilər. 1990-cı ilin martında Nazranda da nümayişlər keçirildi.

XX əsrin 90-cı illərinin əvvəllərində Şimali Qafqazda milli oyanış prosesi

Artıq XX əsrin 80-ci illərin ikinci yarısından başlayaraq cəmiyyətdə aşkarlıq və demokratiya elementlərinin yaranması nəticəsində SSRİ xalqları arasında milli özünüdərk prosesi yüksək tempə inkişaf etməyə başladı. Milli özünüdərk ilk əvvəl milli mədəniyyətə, dilə, tarixə münasibətdə özünü göstərdi. Qafqaz xalqları da sovet siyasi rejiminin onların milli dəyərlərinə qoyduğu qadağa və ruslaşdırma siyasəti ilə barışmaq istəmirdilər. Qeyd etmək lazımdır ki, millətlərin elitar təbəqəsi hesab olunan ziyalılar, yazıçılar, şairlər, mədəniyyət xadimləri milli dirçəlişə dəstək verdilər və bu prosesin önündə getdilər. "Böyük qardaş" özünə rəva bildiyi şeyləri məsələn, knyaz İqoru, Aleksandr Nevskini, Dmitri Donskoyu, Suvorovu, Kutuzovu, Naximovu və sairələrini qəhrəman kimi tərənnüm edirdisə və bu məsələdə ruslara heç bir məhdudiyyət yoxidisə Qafqaz xalqlarına Şeyx Mənsuru və Şamili tərənnüm etmək, onun haqqında həqiqətləri bilmək belə, qadağan idi. Bu şəxsiyyətlər sovet ideologiyasının prinsip və tələblərinə uyğun qiymətləndirilirdi. Ümumiyyətlə Rusiya və Qafqaz xalqlarının münasibətlərinə Şamil hərəkətinə münasibət kontekstində baxmaq daha düzgün olar.

Sovet tarixşünasları Qafqaz müharibəsini marksist ideologiyası baxımından dərk edirdilər və onu marksist metodları ilə öyrənirdilər. Qafqaz müharibəsinə çarizmin müstəmləkə zülmü və Rusiya hökuməti tərəfindən müdafiə edilən yerli feodalların özbaşnalığına qarşı milli-azadlıq mübarizəsi kimi baxılırdı. Burada maraqlı cəhət ondan ibarət idi ki, mübarizə aparan tərəflər mədəni-etnik xüsusiyyətlərinə görə deyil, sosial-sınıf əlamətlərinə görə bir-birindən fərqləndirilirdi. Güya ki, yerli istismar olunan siniflər (yəni dağlılar - R. R) istilaçılara və onların mütəfiqlərinə, burjuaziyaya qarşı mübarizə aparırlar. Artıq XX-ci əsrin 30-cu illərində Qafqaz müharibəsinə baxışlarda yaranan fərqli cəhətlər üzə

çıxmağa başladı və bu müharibəni milli-azadlıq mübarizəsi kimi qiymətləndirənlərin sayı çoxaldı. Əlbəttə ki, bunun əsasında yenə də marksist-leninçi nəzəriyyə dayanırdı. 40-cı illərin əvvəllərindən başlayaraq Qafqaz müharibəsinə partiya-ideoloji baxışlar dəyişdi. Burada bir sıra səbəblər var ki, bunlardan biri də sovet xalqının müharibədən çıxması və bunula bağlı düşməyə qarşı mənəvi birliyinin yaranması idi. Belə bir vəziyyətdə Şamil Rusiya qəhrəmanları ilə bir cərgədə dayana bilməzdi. İ.Deqoev bu haqda yazır: "marksist-leninçi nəzəriyyənin ən korrekt müəyyənedici faktları bir faktı inkar edə bilmədilər ki, Qafqaz müharibəsində dağlılar və ruslar bir-birlərini öldürüblər və imamın da bu məsələdə məsuliyyəti var. Bundan başqa Şamilin qəhrəman obrazı Şimali Qafqaz xalqlarının milli (millətçi) özünüdərkini stimullaşdırdı və bu, onlar üçün həm konsolidasiya faktoru həm də mərkəzi partiya-sovet (rus) hakimiyyətinə münasibətdə müxalifətçi tendensiylər idi"²⁰. Moskva millətlərarası münasibətləri hər an qızıqdır biləcək prosesləri ciddi nəzarətdə saxlayırdı. Sovet siyasətçiləri hiyləgər metoda da əl atdılar. Bu ondan ibarət idi ki, artıq çarizmin işğalçı siyasətindən danışmaq yasaq edildi, Rusiya və Qafqaz xalqları arasında dostluq, siniflərin birliyi, mədəni, məişət, etnoslararası ailə-nigah münasibətləri ön cərgəyə çıxdı və üstünlük təşkil etdi.

Stalinin ölümündən sonra Şamil hərəkətinə münasibət dəyişdi. 1956-57-ci illərdə Qafqaz müharibəsi böyük bir diskussiyaya çevrildi. Cəmiyyətdə yaranmış azad fikirlilik atmosferi Şamil hərəkətinə də öz təsirini göstərdi və hərəkətdə münasibətdə ikitirəlik yarandı. Şamil tərəfdarları hərəkətin antikolonial və antifeodal cəhətlərinin yüksək qiymətləndirilməli olduğunu və Şamilin müsbət obrazının yaradılmasını bildirdilər. Şamil əleyhidarları isə Şamil hərəkətinin sinfi mübarizəsinin davamlı olmadığını və onun açıq feodal-klerikal xarakterini göstərdilər. Şamilin Qafqazın Rusiyaya birləşdirilməsinə qarşı çıxış etməsi pislənilirdi. 80-ci illərin birinci yarısından etibarən Moskva artıq dağlıların hərəkətini özü istədiyi formalarda təqdim etməyə çətinlik çəkməyə başladı. Hələlik gizli şəkildə də olsa bu məsələdə mübahisələr gedirdi. Şamil tərəfdarları Qafqaz müharibəsi ilə Asiya və Afrika xalqlarının milli-azadlıq mübarizəsi arasında oxşarlığın olduğu fikirlərini ortaya qoydular. Artıq Qafqaz xalqlarında milli özünüdərk prosesi aktivləşmə mərhələsində idi və onlar Şamilin quldur kimi cəmiyyətə təqdim olunması, Rusiyanın müdafiə olunan tərəf, dağlıların isə aqressor kimi göstərilməsi ilə barışmaq istəmirdilər. Bu onların milli heysiyyətinə toxunurdu. 1985-ci ildən sovet cəmiyyətinin liberallaşmaya başlaması xalqların öz maraqları uğrunda daha cəsarətli çıxışlar etməsinə şərait

²⁰ Дегоев В.В. Гөстəрилəн əсəр, s.310.

yaratdı. Cəmiyyətdə Şamilin reabilitasiya olunması kompaniyasına başlandı, İmam artıq yenidən dağlı xalqlarının kultuna çevrildi. Şamil Şimali Qafqaz xalqlarının qəhrəmanı, Qafqaz müharibəsi isə milli-azadlıq mübarizəsi kimi təqdim olunmağa başladı. Şamilin kütləvi şəkil-də ədəbiyyatda, kinoda, kütləvi informasiya vasitələrində təbliğ olunması, ona Mahaçqala və Qimridə (Şamilin doğma aulu) heykəllər qoyulması, Dağıstanın bir neçə şəhərinin və kəndinin, həmçinin paytaxtın adının ona verilməsi məsələsi təklif edildi. 1980-si illərin sonu 1990-cı illərin əvvəllərində Şamil separatçı əhval-ruhiyyəli siyasətçilər üçün yeni imperiya mərkəzi ilə azadlıq mücadiləsində bayraq və ruhlandırıcı bir simvola çevrildi. Azərbaycanlı alim Heydər Hüseynov bəzi Rusiyalı həmkarlarından fərqli olaraq Şeyx Şamili Qafqazın milli qəhrəmanı kimi qiymətləndirir²¹.

SSRİ-nin dağılması Rusiyada idoloji və dini-mənəvi sahədə problemlərin yaranması ilə nəticələndi. Bir tərəfdə qafqazofobiya, digər tərəfdə isə rusofobiya yarandı. Artıq Şamil hərəkəti dağlıların rus istilacılarına qarşı qəhrəmanlıq obrazına və hərəkətverici qüvvəsinə, Qafqaz müharibəsi isə Şimali Qafqaz xalqları üçün ideoloji bir əsasa çevrildi.

XX-əsrin 90-cı illərinin əvvəlləri Şimali Qafqaz regionunda etnosiyasi gərginliyin artması ilə müşahidə olundu. Etnik və konfessional dəyərlər insani və yaxud vətəndaş dəyərlərindən üstün mövqeyə keçdi. Kütləvi işsizlik, korrupsiya və rüşvətxorluq, ərazi mübahisələrinin həll edilməməsi millətlərarası münasibətlərin kəskinləşməsinə, separatizmin yaranmasına, ictimai-iqtisadi və siyasi sahələrin kriminallaşmasına gətirib çıxardı. SSRİ-nin iflasından sonra Şimali Qafqazda yaşayan xalqlar arasında mövcud olan milli-ərazi, siyasi-statusla bağlı problemlər, torpaq mübahisələri potensial münaqişələrin qızışması üçün mümkün şərait yaratdı.

Qeyd etmək lazımdır ki, Şimali Qafqaz bütün keçmiş SSRİ ərazisində ən güclü münaqişə potensialının formalaşdığı bir bölgədir. Əsasən də millətlərarası konfliktlər burada ön cərgədədir. Rusiyalı alim K.Qadjiev Qafqazın "balkanlaşması"nı qeyd edir və Cənubi Qafqazdakı etnosiyasi münaqişələri buna misal göstərir. O yazır: - "Şimali Qafqaz respublikaları qarşısında anoloji kəskin problemlər dayanır. Bu regionun balkanlaşması tezisinin tərəfdarları Çeçenistanı misal göstərirlər"²².

Rusiyalı tədqiqatçı A. Duqin Qafqazda milli azadlıq hərəkətini

²¹ Hüseynov H. XIX əsr Azərbaycanda ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, 2007, 399 s.

²² Гаджиев К. Геополитические перспективы Кавказа в стратегии России // Мировая экономика и международное отношение, 1993, №2, с. 23.

Türkiyə, Səudiyyə Ərəbistanı və həhabilər, sufizmin təsiri ilə yaranan dini hərəkət ilə əlaqələndirir. Onun konsepsiyasına görə Rusiya və həhabizmi ləğv etmək üçün Şimali Qafqazda İran şialiyinin güclənməsinə şərait yaratmalıdır²³. Göründüyü kimi Rusiyalı mütəxəssis problemi əsas hədəfindən yayındırmağa və yeni dövr Qafqaz milli azadlıq hərəkətini arxa plana keçirərək onu dini hərəkət kimi qələmə verməyə çalışır. Qafqazda isə Rusiya və onun sələfləri SSRİ və Çar Rusiyasının yaratdığı milli problemlər, millətlərarası mübahisələr və onlar üçün yaradılmış əsaslar son nəticədə Şimali Qafqazda millətlərin əks reaksiyası ilə nəticələndi və xalqlar öz azadlıqları, milli problemlərinin həlli uğrunda mübarizəyə başladılar.

Şimali Qafqazda ərazi mübahisələrinin səbəbləri ayrı-ayrı dövrlərdə sərhədlərin dəyişdirilməsidir. Təkcə Şimali Qafqazda Sovet hakimiyyəti illərində sərhədlər on dəfələrlə yenidən dəyişdirilib. Bir sıra hesablamalara görə bu ərazi dəyişdirilmələri regionun 36 nöqtəsində yüksək gərginlik zonası yaradıb. Burada bir çox münaqişəli ərazilər vardır ki, bunlara da eyni zamanda iki və daha çox xalq, yaxud respublika iddia edir. Bəzi millətlər respublikadaxili sərhədlərlə bir-birindən ayrılıb, qohum millətlər və ya eyni bir millət bir neçə respublikanın ərazisində yaşamağa məcbur edilib. Məsələn, Şimali Qafqazda kabardinlər, çərkəzlər, adıgeylər vahid etnik birlik təşkil edirlər və bu xalqlar mədəniyyət və dini baxımdan da bir-birinə yaxındırlar. Hazırda isə adıgeylər üç respublika ərazisində Adıgey, Qaraçay-Çərkəz və Kabardin-Balkarda yaşayırlar. Qeyd edək ki, qaraçaylar və bəlkələr qohum xalqlardır və onlar arasında dil fərqləri də yoxdur. Lakin Rusiyanın imperiya maraqlarına xidmət edən milli siyasəti nəticəsində bəlkələr və qaraçaylar ayrı-ayrı respublikalarda yaşamağa məcbur ediliblər. Noqaylar da üç respublika ərazisində - Dağıstan, Qaraçay-Çərkəz və Stavropol vilayətində yaşayırlar. Osetinlər isə Cənubi və Şimali Osetiya ərazilərində məskunlaşıblar. Həm Cənubi həm də Şimali Osetiya ərazisi münaqişə zonası hesab edilir.

Bir fakta diqqət yetirək ki, Qafqazda böyük və qohum xalqların birliyini Sovet hakimiyyəti özü üçün təhlükə hesab edirdi. Bu birliyi dağıtmaq məqsədilə köçürmə siyasətindən, sərhəd dəyişdirmələrindən istifadə olundu. Məsələn, Şimali Qafqazda ortaq mədəniyyət, dil, dini baxımdan qohum olan türk xalqlarının eyni bir muxtar qurum çərçivəsində inkişafına imkan verilmədi, əksinə, onlar bir neçə yerə parçalandı. Adıqdillə xalq hesab olunan kabardinlərlə türkdillə bəlkərlərdən ibarət respublikanın təşkil edilməsi bolşeviklərin qohum xalqların konsolidasiyasının qarşısını almaq, onları assimilyasiyaya uğratmaq məqsədilə

²³ Дугин А. Основы геополитики. Москва, 1999.

edildi. Güman ki, kabardinlərin çoxluqda olduğuna görə balkarları assimilyasiyaya uğradacağına ümid edildi. Anoloji situasiya qonşu Qaraçay-Çərkəzdə də baş verdi. Adıqdilli xalqlara qarşı da bu metoddan istifadə olundu.

Ümumiyyətlə Qafqazda türkdilli xalqlar təqiblərə daha çox məruz qalıblar. Bunlar Şimali Qafqazda balkarlar, qaraçaylar, noqaylar, kumıqlar, Cənubi Qafqazda azərbaycanlılar və ahısxa türkləridir. Bunun bir neçə səbəbi var. Ruslar monqol-tatar yürüşlərindən başlayaraq XV əsrə qədər türklərin əsarətində olublar və bu fakt rusları hər zaman qorxu altında saxlayaraq onların öz sərhədlərini genişləndirməsi və türk ərazilərini işğal etməsinə gətirib çıxarıb. Türklərə qarşı cavab tədbirlərini onlar artıq beş əsrdir ki davam etdirirlər. "1552-ci ildə Kazanın İvan Qroznunun qoşunları tərəfindən zəbt edilməsindən başlayaraq XIX yüzilliyin sonlarına qədər ("ağ general" Skobelevin Türküstandakı qələbələrindənək) tədricən cənubdakı islam dininə mənsub türkdillilərin Şimali rus-xristianlar tərəfindən tabe etdirilməsi prosesi getdi. Dörd yüz il ərzində Rusiya dövlətinin Volqa və Oka sahillərindən Krım və Xəzər sahillərinə, Qafqaz dağlarına və Türküstan səhralarına qədər genişlənməsi davam etdi"²⁴. Beləliklə türklərin Volqa-Ural və Qafqazda böyük üstünlük təşkil etməsi və kompakt halda yaşaması Rusiya üçün təhlükəli faktor hesab olunur. Onların burada pərakəndə halda yaşaması və digər xalqlarla münəfişəli vəziyyətdə olması Rusiyanın milli siyasətinin bir tərəfidir.

Şimali Qafqazda balkar məsələsi də gündəlikdədir. Balkarlar onlara qarşı edilən ədalətsizliklərin aradan qaldırılmasına, itirilmiş ərazilərinin reabilitasiyasına çalışırlar. 90-cı illərin əvvəllərindən balkarlar və kabardinlər arasında tarixi sərhədlər məsələsində ziddiyyətlər yaranmağa başladı. Yenidənqurma illərində Kabardin-Balkarda "Nıqış" və "Birlik" ictimai təşkilatları mübarizə aparırdı. 1990-cı ilin iyulunda Balkar milli hərəkəti "Tere", yaxud "Balkar forumu" da yarandı ki, bu da balkarların ümumimilli təşkilatına çevrildi. 1991-ci il noyabrın 17-də Balkar forumunun qurultayında Rusiya Federasiyasının tərkibində Balkar respublikasının yaradılması haqqında deklarasiya qəbul edildi. "1991-1992-ci illərdə balkar və kabardin kəndləri sakinləri arasında, torpaq və məişət zəminində bir neçə münəfişə qeydə alındı. 1992-ci ilin mayında Yeni Balkariya kəndinin sakinlərinə qarşı bandit hücumu oldu...Kabardin xalqının qurultayının Kabardin respublikasının yaradılması haqqında qərarından sonra (1992-ci il yanvar) vəziyyət daha da

²⁴ Малашенко А. Исламские ориентиры Северного Кавказа. Москва: Гендальф, 2001, с.9.

kəskinləşdi"²⁵.

1990-cı ilin əvvəllərində çərkəzlərin "Camaat" adlı təşkilatı Qaraçay-Çərkəzdə Çərkəz muxtariyyatının yenidən bərpası üçün 70 min imza topladı. Rusiyalı alim M. Botaşev öz araşdırmasında Qaraçay-Çərkəzdə müstəqilliyini elan etmiş yeddi muxtar qurumun adını çəkir. Bunlar "Qaraçay, Çərkəz, Abazin, Noqay, Zelençuk-Urup, Batalpaş respublikaları və Batalpaş kazak bölgəsi idi"²⁶. Qaraçay-Çərkəzdə əsas problemləri sadalayarkən bunları göstərmək olar: Qaraçay və Noqaylar tələb edirlər ki, şəhərin, yəni Çerkeskin adı dəyişdirilsin, bir millətin adı ilə şəhər adlana bilməz. Noqayların tələbi isə budur ki, onların 1957-ci ildə Adıq-Habl rayonu adlandırılaraq Çərkəz respublikasına verilmiş İkon-Halk rayonu geriyyə qaytarılsın. Bir məsələyə diqqət yetirmək lazımdır ki, Mərkəzi Qafqazda potensial konfliktlər öz miqyasına görə rus - çeçen müharibəsini geridə qoya bilər. Lakin bir fərqlə, yerli xalqlar bu dəfə mərkəzi hakimiyyətlə deyil bir-birilərlə vuruşacaqlar. Subregionun müsəlman çoxluğu ilə xristian azlığı arasında toqquşma da inkar edilmir. Bu isə öz növbəsində RF-in qonşu vilayətləri və Cənubi Qafqaz dövlətlərinə ağır nəticələr verə bilər. Cənubi osetinlərlə gürcülər, şimali osetinlərlə inquşlar arasında baş verən hərbi münaqişələr, Qaraçay-Çərkəzdə və Kabardin-Balkarda etnoslar arasında qarşıdurma, etnosiyasi gərginlik regionun gələcəyi haqqında bədbin fikirləşməyə əsas ola bilər.

Bir sıra tədqiqatçılar repressiyaya məruz qalan xalqların Şimali Qafqazda əlavə gərginlik yaradacaqlarını qeyd edirlər. Şimali Qafqazda gərginlik yaradan əlavə faktor repressiyaya məruz qalan xalqların reabilitasiyası problemidir, xüsusilə ərazi reabilitasiyası məsələsi daha ciddidir. Şimali Qafqazın çoxmillətli respublikalarından hesab olunan Dağıstanda da milli münasibətlər kifayət qədər gərgindir. Respublikanın daxili etnosiyasi xüsusiyyətləri və geopolitik vəziyyəti onu regionda potensial münaqişə ocağına çevirib. Dağıstan post-sovet məkanı respublikaları arasında etnosların və etnik qrupların say tərkibi baxımından öndə gedir. Təsadüfi deyil ki, onu qədim "Bibliya Vavilonu"²⁷ ilə müqayisə edirlər. Etnik rəngarənglik baxımından unikal bir yer hesab olunan Dağıstanda ümumilikdə 30-dan artıq yerli xalq yaşayır. Respublika əhalisinin 28 faizini avarlar təşkil edir. Avarların da tərkibində andiy, arçin axvas, bahulal, bejtin, botlix, genuj, qodabərin, qunzib, didoy, karatin, tindin, xvarşin və çəmalin dillərində danışan 14 etnos var. Əhalinin 16,2 faizini

²⁵ Скоков А. Кабардино-Балкария: угрозы стабильности // Центральная Азия и Кавказ, 2001, №1, с.125.

²⁶ Боташев.М. Этнический конфликт в Карачаево – Черкессии // Россия и мусульманский мир, 2001, №3, с.35.

²⁷ Московский Комсомолец, 10 июня 2003 г.

təşkil edən darginlərin tərkibində də kubaçin və qaytaq etnosları fərqləndirilir. Dağıstanda digər etnosların say göstəriciləri belədir:

- kumıqlar 13 faiz
- ləzgilər 12,5 faiz
- ruslar 7,1 faiz
- laklar 5 faiz
- tabasaranlar 4,7 faiz
- çeçenlər 4,5 faiz
- azərbaycanlılar 4,3 faiz
- noqaylar 1,6 faiz
- rutullar 0,8 faiz
- aqullar 0,8 faiz
- tatlar 0,4 faiz
- saxurlar 0,3 faiz²⁸

Dağıstanda etnosiyasi vəziyyətə etnik, sosial-siyasi, dini-mənəvi faktorlar ayrı-ayrılıqda təsir göstərir və bunların da konfliktogen situasiyanın ortaya çıxmasında öz rolu var. Qeyd edək ki, yenidənqurma illərində bütün sovet məkanında olduğu kimi Dağıstanda da millətçilik respublikanın siyasi və ictimai həyatında öz mənfi təsirini göstərməyə başladı. Dağıstanlı alim E. Kisriyevin bu barədə fikirləri maraq doğurur: "Millətçiliyin yüksəlişi inkişaf edən böhran və sonra kommunist rejiminin iflası dövründə davam etdi. Keçid dövründə hakimiyyət uğrunda çətin mübarizədə ayrı-ayrı Dağıstan xalqlarının milli hərəkətləri böyük əhəmiyyətə malik oldu və respublikanın çoxmillətli strukturu müəyyənədicisi siyasi faktora çevrildi. Heç bir siyasi rola malik olmayan və böyük imperiyanın milli siyasətinin obyektinə hesab edilən millətçilər siyasi prosesin əsas "subyektinə" çevrildilər"²⁹. Kisriyev bildirir ki, millətdaxili birlik və millətlərarası qarşılıqlı Dağıstanda daimi təsiredici gücdür və o cəmiyyətə bir çox formalarda təsir edir³⁰.

Dağıstan xalqları arasında narazılıqların əsasları XX əsrin 30-40-cı illərində qoyulmuşdu. Məsələn, 1944-cü il deportasiyaları dövründə sürgün edilən çeçen-akınların yaşadıkları ərazilərə dağlıq bölgələrdən lak və avarların güc yolu köçürülməsi yenidənqurma illərində çeçen-akınlarla lak və avarlar arasında münaqişənin yaranması ilə nəticələndi. Ümumiyyətlə 1952-ci ildən etibarən Dağıstanın dağ ərazilərində yaşayan xalqlarının düzən ərazilərə köçürülməsinə başlanıldı. Özü də bu proses hakimiyyət tərəfindən planlı şəkildə aparıldı. Düzən torpaqları dağ

²⁸ Кисриев Э. Дагестан: Причины конфликтов и факторы стабильности // Центральная Азия и Кавказ, 2000, № 4, стр. 143-152.

²⁹ Yenə orada, s.144.

³⁰ Yenə orada.

əhalisi arasında bölüşdürüldü. Artıq 70-ci illərin əvvəllərindən gəlmələrlə, yəni dağ əhalisi - avarlar, darginlər, ləzgilər, laklar, tabasaranlar, aqullar, rutullar, saxurlarla yerlilər, yəni düzən əhalisi - noqaylar, kumıklar, çeçen-akınlar, azərbaycanlılar, ruslar arasında sosial gərginliklər yaranmağa başladı. Düzən bölgələrdə yeni çoxmillətli kəndlərin yaranması ilə etnik vəziyyət bir qədər də mürəkkəbləşdi. Düzən yerlərdə yaşayan xalqların sıxışdırılması prosesi bu yerlərdə yaşayan xalqların öz hüquqları uğrunda mübarizəsi ilə nəticələndi. Təsadüfi deyil ki, sovet siyasi rejiminin çökməsi mərhələsində ilk milli təşkilatlar çeçen-akınlar, kumıklar və noqaylar arasında yarandı. Respublika hakimiyyətinə qarşı dağ əhalisinin düzən yerlərə köçürülməsinin qarşısının alınması, ərazilərin geriyyə qaytarılması ilə yanaşı siyasi və iqtisadi tələblər də irəli sürüldü. Konkret olaraq Xasavyurtda avarlar və kumıklar arasındakı etnik münaqişə barədə dağıstanlı politoloq Maqomed Maqomedovun sistemləşdirməsinə diqqət yetirək: "1) avar-köçkünlərin, yerli əhalinin etirazlarına səbəb olan, həm şəhərdə, həm də rayonda say etibarilə üstünlük təşkil etməsi; 2) Xasavyurtda və rayonda avar etnoqrupunun nümayəndələrinin qalib gəldiyi hakimiyyət uğrunda mübarizə; 3) dini qarşıdurma: şəhərdə cümə namazları kumıklar və avarlar tərəfindən ayrı-ayrı məscidlərdə yerinə yetirilir. Kumıkların ayrıca cümə məscidləri Mahaçqalada da fəaliyyət göstərir"³¹. Laklar da kumıklar yaşayan tarixi ərazilərə məskunlaşdırılıblar ki, bu fakt da kumık və laklar arasında əlavə gərginliyə səbəb olur.

Dağıstan hakimiyyəti ilə ləzgilər arasında etnosiyasi sahədə bir sıra problemlər vardır. Ləzgilər Dağıstanın cənub bölgəsində Ləzgistan muxtar qurumunun yaradılmasına çalışırlar. Bu ideya uğrunda mübarizə 90-cı illərin əvvəllərində daha intensiv xarakter aldı. Ləzgilərlə mərkəzi Mahaçqala hakimiyyəti arasında digər problem cənub bölgəsində iqtisadiyyatdan əldə edilən bütün gəlirlərin ləzgilərə çatmalı olması və onların problemlərinə sərf edilməsi məsələsindədir. Cənub bölgəsində hakimiyyət postlarına ləzgilərin yerləşdirilməsi bir tələb kimi irəli sürülür. Respublikanın şimal ərazilərində çeçen mənşəli çeçen-akınlar yaşayırlar. Demək olar ki, bu bölgə Dağıstan rəhbərliyindən daha çox çeçenlərin nəzarətindədir. "İzvestiya" qəzetinin 1995-ci il 8 fevral tarixli sayında "Dağıstan ərazisi yeni müharibə plasdarmına çevrilə bilər" başlıqlı yazıda çeçen-akınlarla bərabər dargin və avarların da birinci Rusiya-Çeçenistan müharibəsi dövründə çeçenlərin auxov batalyonunun tərkibində vuruşduğu iddia edilir.

³¹ Магомедов М. Дагестан: Национальный и конфессиональный факторы // Россия и Мусульманский Мир, 2000, №4, с.69.

Ümumiyyətlə Dağıstanda etnoslar arasında münasibətləri dini aspektdən təhlil etmək daha düzgün olardı. Ona görə ki, Dağıstan dini-konfessional müxtəliflik baxımından mürəkkəb bir yerdir. Burada çoxlu sayda təriqətlər mövcuddur ki, bu da xalqlar arasında dərin sərhədlər yaradır. Dağıstan xalqları əsasən islam dininə sitayiş edir, lakin təriqətdə fərqlilik vardır. Ümumiyyətlə Şimali Qafqaz xalqları islamın sünni cərəyanına sitayiş edirlər. Dağıstanda sufi islamı daxilində şəziliyə təriqəti əsasən Şərqi Dağıstanda daha geniş yayılmışdır. Qərb və mərkəzi bölgələrdə yaşayan kumıqlar və noqaylar hənifəlik təriqətinə sitayiş edirlər. Cənub bölgəsində yaşayan azərbaycanlılar isə şiə müsəlmanlarıdır. Respublikada 15 mürid qardaşlığı qeydə alınmışdır.

Ənənəvi islam Dağıstan xalqları arasında demək olar ki, zəifləyib. Bu da ondan irəli gəlir ki, 1989-cu ildə Şimali Qafqaz müsəlmanlarının I qurultayında Müsəlmanların Dini İdarəsi (MDİ) parçalandı, onun birliyini qoruyub saxlamaq mümkün olmadı. MDİ-nin əvəzinə 7 müstəqil dini idarə yarandı. Dağıstanda da Dağıstan Müsəlmanlarının Dini İdarəsi (DMDİ) yekdil formada çıxış edə bilmədi və 1992-ci ilin fevralında Dağıstan müsəlmanlarının III qurultayında vahid DMDİ-nin yerində kumık, dargin, avar (asaylar), lak və ləzgi dini idarələri yarandı. Lakin sonradan bu idarələr mərkəzləşdirildi və dini idarələri koordinasiya edən şura formalaşdırıldı. İ.Dobaev öz araşdırmasında göstərir ki, "Dağıstanda DMDİ rəhbərliyində əsasən avarlardır. DMDİ-nin əsas ideoloqu nəqşbəndi və şəziliyə təriqətlərinin şeyxi, avar Səid Çirkeyskidir (Səid Əfəndi Asayev). Onun on mindən çox müridi vardır ki, bunların da yarı hissəsi aktivdir. DMDİ rəhbərliyi və respublikada hakimiyyət strukturundakıların çoxu şeyxin müridləridir"³². DMDİ-nin nəzarətində "Assalam" adlı qəzet var və bu qurum televiziya və radioya da çıxış əldə edir. Demək olar ki, DMDİ yuxarı hakimiyyət orqanlarından lazımı dəstək alır. Dobaevin yazdığına görə dini idarə ictimai-siyasi proseslərdə aktiv rol oynayır və hətta bu proseslərə təsir etmək imkanlarına da malikdir³³. Qeyd edək ki, dargin, kumık, ləzgi və avar dini qurumunun müəyyən hissəsi DMDİ-yə qarşı müxalif mövqedə dayanır və onun legitimliyini tanımır.

Dağıstanda ictimai-siyasi həyatı, etnik və dini mühiti gərginləşdirən digər bir faktor vəhhabilikdir. Vəhhabilik Şimali Qafqazda, xüsusilə Dağıstanda geniş yayılıb. Burada təmiz islam tərəfdarları XX-əsrin 80-90-cı illərin əvvəllərindən çoxalmağa başladı. Rusiyalı mütəxəssis A. Kudryavsev öz araşdırmasında qeyd edir ki, "90-

³² Добаев И. Состояние и перспективы развития исламского движения на Северном Кавказе // Россия и мусульманский мир, №11, 2002, стр.50.

³³ Yenə orada.

cı illərdə vəhəbilik Dağıstanda parlaq bir sosiomədəni fenomenə çevrildi"³⁴. Hələ 80-ci illərdə Dağıstanlı ilahiyyatçı alim, milliyyətçə avar Bahautdin Kebedov (Bahautdin Məhəmməd) Qızılyurtta vəhhabiliyi təbliğ edən ilk məktəbi yaratdı. Burada Dağıstanla yanaşı Çeçenistandan, Qaraçay - Çərkəzdən olan gənclər də təhsil alırdılar. Vəhhabizmin respublikada geniş yayılmasında İslam Dirçəliş Partiyası və onun ilk sədri olmuş Əhmədkadi Axtayev böyük fəallıq göstərdi. Qeyd edək ki, Ə. Axtayev də milliyyətçə avar idi.

Dağıstanda vəhhabilik bir sıra etnoslar arasında daha geniş yayılıb. Məsələn avarlar, darginlər, çeçen-akınlar, laklar yaşayan bölgələrdə bu dini cərəyan yüksək tempdə inkişaf edib. Bir sıra mütəxəssislər bunun səbəbini etnosların siyasi hakimiyyətdən narazı olmasında axtarırlar. İslam fundamentalizmi respublika hakimiyyətindən narazı olan avar, ləzgi, lak etnik qrupları arasında yayılmağa başladı. Vəhhabiliyin əsasən Qızılyurt, Xasavyurt, Kazbek, Buynaksk, Qunib və həmçinin Mahaçqalada böyük sosial bazası mövcuddur. Qızılyurt şəhəri və Pervomaysk kəndi (Xasavyurt rayonu) vəhhabiliyin əsas yayılma mərkəzləri hesab olunur. Respublikanın əksər kənd və şəhərlərində camaat adlı vəhəbi icmaları formalaşdırılıb.

1994-cü ildə vəhhabilər sufi təriqətləri şeyxləri ilə münaqişəyə girdilər və hadisələr mənfi istiqamətdə o dərəcə inkişaf etdi ki, cəmiyyətdə dini parçalanma yarandı, məscidlərdə imamlar əhalini islamın düşmənləri hesab etdikləri vəhhabiləri öldürməyə çağıran çağırışlar etdilər.

Dağıstanda vəhhabiliyin böyük vüsət almasına səbəb olan faktorlar müxtəlifdir. Bu bir tərəfdən sovet siyasi sisteminin iflasa uğraması nəticəsində Dağıstan kimi islam dini təriqətlərinin dərin kök saldığı bir respublikada dini azadlığın və dini fəaliyyət sərbəstliyinin yaranması, ərəb ölkələrindən vəhhabilik ideologiyasının Qafqaza sürətlə ixrac olunması və burada islam dövləti yaradılması ideyasının reallaşdırılması cəhdləri, vəhhabizmin həm ideya-siyasi həm də hərbi müstəvidə regionda möhkəmləndirilməsi məqsədilə xaricdən külli miqdarda vəsaitin daxil olması, digər tərəfdən ağır iqtisadi vəziyyət, kütləvi işsizlik, korrupsiya, narkomaniya və cinayətkarlığın artması, Rusiya qoşunlarının Çeçenistana yeridilməsi və müharibənin sonradan dini xarakter alması idi. Çeçen silahlı qüvvələri tərkibində vəhhabilərin nəzarətində olan "Camaat" adlı islam batalyonu yaradılmışdı. Bu silahlı qruplaşmanın tərkibində Dağıstandan (əsasən çeçen-akınlar, avarlar, darginlər), İnquşetiyan, Qaraçay-Çərkəzdən könüllülər vuruşurdular.

³⁴ Кудрявцев А. Ваххабизм: Проблемы религиозного экстремизма на Северном Кавказе // Центральная Азия и Кавказ, 2000, № 3, с.117.

Çeçenlərin qələbəsi ilə vəhhabilərin Dağıstana nüfuz etməsi daha da gücləndi, burada islam dövləti yaratmaq məsələsi qətiləşdi. Dağıstan vəhhabiləri ilə çeçen vəhhabiləri arasında əlaqələrin genişlənməsi və aktivləşməsi Dağıstan hakimiyyətinin 1995-ci ildə Dağıstanda vəhhabiliyə qarşı irimiqyaslı cəza tədbirlərinin görülməsi ilə nəticələndi.

İ.Dobaevin Dağıstanda vəhhabiliyin səbəbləri haqda fikirləri maraq doğurur. O yazır: "Onun (yəni vəhhabiliyin - R. R) kökləri respublikanın (Dağıstanın) sosial-iqtisadi reallıqları, ənənəvi adətlərə dözülməz bağlılıq, ənənəvi islam mollaları və şeyxləri arasında düşkünlükdən bəhrələnir"³⁵. Qeyd edək ki, Dağıstanda etnosiyasi vəziyyətə sosial-siyasi faktorlar da təsir edir. Rusiya Federasiyası regionları arasında həyat səviyyəsinə görə Dağıstan axırıncı yerlərdən birini tutur. Rusiyanın ən varlı subyektləri ilə müqayisədə respublika səkkiz dəfə geri qalır. Bunlarla yanaşı milli gəlirlərin bölüşdürülməsi məsələsində də problemlər var. Yəni milli gəlir düzgün bölüşdürülmür və bunun da nəticəsində əhalinin böyük hissəsi aşağı səviyyədə yaşayır. Məsələn, Kisriyevin hesablamalarına görə, Dağıstanda 200 soyadı vardır ki, bunlar da böyük resurslara malikdirlər və respublikada daxili siyasi münasibətlərin sistemini müəyyənləşdirirlər. Bu təxminən 1000 ailə (6500-qədər insan), respublika əhalisinin 0,3 faizi deməkdir³⁶. M.Barisov da öz tədqiqatında əsasən cənubi Dağıstanda sosial-iqtisadi vəziyyətin ağırlığını göstərir və bunun da digər problemlərin ortaya çıxmasına əlverişli imkanlar yaratdığını əsaslandırır³⁷.

Çeçenistanın müstəqillik uğrunda mübarizəsi

SSRİ-nin iflası ilə bir mərhələdə başlayan milli oyanış prosesi Şimali Qafqazdan da yan keçmədi. Burada müstəqilləşmə prosesi iki formada özünü büruzə verirdi - tam müstəqillik və Rusiya Federasiyası tərkibində suverenlik. Məsələn, çeçenlər RF tərkibində yaşamaq istəmədiklərini bəyan edərək tam müstəqilliyə üstünlük verdilər. Artıq 1989-cı ildən çeçenlərin başladığı müstəqillik uğrunda mübarizə 1991-ci ildə inqışların iştirakı olmadan müstəqil Çeçenistan dövlətinin yaradılması ilə başa çatdı. Lakin Çeçenistandan fərqli olaraq digər Şimali Qafqaz respublikaları Adıgey, Kabardin-Balkar, Qaraçay-Çərkəz, Şimali Osetiya-Alaniya, Dağıstan, İnquşetiya respublikaları RF tərkibində qalmağa üstünlük verdilər.

Çeçenlərin tam müstəqillik tələbləri nəticəsində Şimali Qafqazda

³⁵ Добаев И. Состояние и перспективы развития исламского движения на Северном Кавказе // Россия и мусульманский мир, №11, 2002, стр.58-59.

³⁶ Кисриев Э. Дагестан: Причины конфликтов и факторы стабильности // Центральная Азия и Кавказ, 2000, № 4, стр.145.

³⁷ Борисов М. Новые времена и новые проблемы // Азия и Африка сегодня, 1997, №5, с.7.

ortaya çıxan Rusiya-Çeçenistan münaqişəsi ümumilikdə Qafqaz regionunda qeyri-stabil vəziyyəti bir qədər də mürəkkəbləşdirdi. Qafqazda etnosiyasi vəziyyəti kökündən dəyişən bu münaqişə yarandığı vaxtdan (1991-ci il) etibarən Azərbaycan-Rusiya münasibətlərinə də təsir etdi, Çeçenistanla bağlı gərgin etnosiyasi vəziyyət Azərbaycana böyük problemlər yaratdı. Buna görə də Çeçenistanda başlayan milli-azadlıq hərəkatı, bunun doğurduğu nəticələr, Qafqazdakı etnosiyasi proseslərə, dövlətlərsə əlaqələrə təsirinin öyrənilməsi böyük əhəmiyyət kəsb edir.

80-cı illərin sonlarından Sovet rejiminə qarşı çıxış edən Şimali Qafqaz xalqları arasında çeçenlər əsas aparıcı qüvvəyə çevrildilər. 1989-cu ilin iyununda Çeçen-İnquş MSSR-da "Stela Ad" jurnalının redaktoru olmuş Zəlimxan Yandarbiyev "Bart" komitəsini yaratdı. Bu komitə 1990-cı ilin fevralın 12-də Vaynax Demokratik Partiyasına çevrildi. Qeyd edək ki, bu partiya yarandığı ilk vaxtlarda Çeçen-İnquş MSSR-a SSRİ tərkibində müttəfiq respublika statusu verilməsi uğrunda mübarizə aparıb və müstəqillik hərəkatının ilk hərəkatverici qüvvəsi olub.

1990-cı ildən fəaliyyətə başlayan və təşəbbüsü ələ alan Çeçen Xalqının Ümummilli Konqresi radikal millətçiləri özündə birləşdirdi və digər təşkilatlarla müqayisədə daha nüfuzlu qüvvəyə çevrildi. Bu təşkilat Çeçenistanın tam müstəqilliyi məsələsini mübarizəsinin əsası kimi irəli sürdü. "Çeçenistanın müstəqilliyi tarixi 1991-ci ilin yayından, Vaynax Demokratik Partiyasının əsasında çağırılan Çeçen Xalqının Ümummilli Qurultayının Çeçen-İnquşetiyanın ərazisində müstəqil Çeçenistan respublikasını elan etməsi ilə başlayır"³⁸.

1991-ci ilin sentyabrından Çeçenistanda milli-azadlıq hərəkatı həlledici mərhələyə keçdi. Çeçen Xalqının Ümummilli Konqresinin rəhbəri Cöhrər Dudaev 1991-ci il sentyabrın 6-da Çeçenistan parlamenti və Nazirlər kabinetinin buraxıldığını bəyan etdi. Konqresin III Qurultayı Çeçenistanın müstəqilliyini elan etdi və təşkilatın İcraiyyə komitəsi bu vaxtdan etibarən dövlətin Ali orqanı oldu.

Qeyd etmək lazımdır ki, Çeçenistanda milli hərəkata təkan verən hüquqi şərait də yaranmışdı. Bu dağılmaqda olan SSRİ-nin son hüquqi islahatları nəticəsində mümkün olmuşdu. Belə ki, Sovet rəhbərliyi reallıqla barışaraq milli məsələ ilə bağlı siyasətinə yenidən baxdı və yeni qərarlar qəbul etdi. Hələ 1990-cı ildə SSRİ Ali Soveti "Öz milli - dövlətlərində yaşayan və yaxud belə birliklərə malik olmayan SSRİ vətəndaşlarının azad milli inkişafı haqqında" qanun qəbul etmişdi. 1990-cı il iyunun 12-də isə RSFSR Ali Soveti "RSFSR-nin dövlət suverenliyi haqqında" bəyannamə qəbul etdi. Bu bəyannamədə SSRİ-nin

³⁸ Паин Е. Попов А. Чеченская политика России с 1991 по 1994 гг // Мировая экономика и международные отношения, 1995, №5, стр. 19.

müstəmləkə vəziyyətində yaşayan xalqlarının suverenlik və müstəqillik hüquqlarının tanınması, bərpa edilməsi məsələsi geniş qeyd edilirdi. Bəyannamənin preambula və 4-cü, 5-ci hissələrində muxtar respublikalara öz suverenliklərini elan etmələrindən tutmuş, müstəqil quruluşlarını yaratmağa qədər geniş hüquqlar verildi. Bu hal SSRİ dövründə RSFSR - ə zorla birləşdirilən respublikalara da şamil edildi. Formal da olsa xalqlar müstəmləkə statuslarını dəyişdirmək şansları qazandılar, milli dövlət qurumlarını yaratmaq üçün hüquqi baza yaradıldı. RSFSR Ali Soveti suverenlik istəyi ilə çıxış edən hər bir respublikanın suverenliyini tanımağa başladı və milli regionlardakı kommunist liderləri verilmiş hüquqlardan kənara çıxmaq şərtilə, yəni RSFSR tərkibində qalmaqla suverenlik aktlarını qəbul etdilər.

Beləliklə, Çeçen-İnquş MSSR Ali Soveti RSFSR-in qəbul etdiyi (1990, iyun) Bəyannaməyə ciddi surətdə əməl edərək 1990-cı il noyabrın 27-də Çİ MSSR-in statusunu dəyişərək, onu İttifaq statuslu Çeçen-İnquş respublikası elan edib və "Çeçen-İnquş respublikasının Dövlət suverenliyi haqqında" Akt bəyan edilib. Bu qərar RSFSR Ali Soveti tərəfindən qəbul edilib. Bu aktın qəbul olunmasından iki gün əvvəl, 1990-cı il noyabrın 25-də Çeçen Xalqının Ümumilli Konqresinin qurultayında bütün Çeçen-İnquş respublikasında min nəfərdən çox nümayəndənin, İttifaq daxili və xarici diasporun iştirakı ilə Çeçen Respublikasının müstəqil inkişaf yolu bəyan edilib. Muxalifət tam müstəqillik yolunu tutub və üç rəqiblə - SSRİ, RSFSR rəhbərliyi və yerli kommunistlərlə mübarizəyə başlayıb. Çeçenlərdən fərqli olaraq inquşlar Rusiya Federasiyası tərkibində qalmağa üstünlük verdilər. 1991-ci ilin sentyabrında İnquş xalqının III qurultayı inquş torpaqlarının Rusiya Federativ respublikası tərkibində qalmasını qərarlaşdırdı.

Beləliklə 1991-ci il oktyabrın 27-də 26 xarici müşahidəçinin iştirakı ilə Çeçenistan respublikasında icra və qanunverici hakimiyyət orqanlarına seçkilər keçirildi. Çeçen xalqı öz Prezidentini 90,1 faiz və Parlamentini 72 faiz səsle seçdi. Çeçenistanın ilk prezidenti Cəhər Dudayev oldu. E. Pain və A. Popov öz birgə araşdırmalarında yazırlar: "RSFSR Xalq deputatları Qurultayının bu seçkiləri tanımaması qərarı gecikmiş görünürdü, Çeçenistanda iş görülmüşdü. Onun tarixində birinci dəfə olaraq Ümumxalq seçkili prezident meydana gəlmişdi"³⁹. RSFSR Xalq deputatları Qurultayının bu seçkiləri tanımaması qərarı gecikmiş görünürdü və artıq Çeçenistanda iş görülmüşdü. Onun tarixində birinci dəfə olaraq ümumxalq seçkili prezident meydana gəlmişdi.

Çeçenistanda 130 teyp var. Teyp bir neçə nəsəl icmasından ibarət,

³⁹ Паин Е. Попов А. Чеченская политика России с 1991 по 1994 гг // Мировая экономика и международные отношения, 1995, №5, стр.23.

yaxud konkret şəxs tərəfindən formalaşdırılan və ya hər hansı bir məşğuliyyətin adı ilə adlandırılmış nəsl-qəbilə birliyi.

1991-ci ilin noyabr ayında Çeçenistan Respublikası ərazisinə atılan Rusiya desant qüvvələri darmadağın edildi və bu, Rusiyanın Çeçenistandakı siyasi məğlubiyyətinin davamı oldu. Demək olar bütün 1992-ci il Moskva çalışdı ki, Çeçenistandan danışmasın, elə bil o heç mövcud deyildi. Bu siyasət Çinin Tayvana olan münasibətini xatırladırdı, yəni siz özünüzü müstəqil dövlət hesab edirsiniz lakin, biz isə sizi tanımırıq və başqalarına da imkan vermərik, ancaq toxunmayacağıq. Rusiyanın bu "susmaq siyasəti" əslində Çeçenistanın müstəqil dövlət olmasını daha da reallaşdırdı. Müstəqilliyi qətiləşdirən hüquqi baza da yaradıldı. 1992-ci il martın 12-də Çeçenistan Respublikası öz Konstitusiyasını qəbul etdi. Bu o vaxt edilmişdi ki, Rusiya Federasiyası hələ öz Konstitusiyasını qəbul etməmişdi. 1992-ci il martın 31-də Moskvada Rusiya xalqlarının və Federasiyaya daxil olan respublikaların yeni statusunu müəyyənləşdirən Federasiya müqaviləsi imzalandı. Bu müqaviləyə əsasən RSFSR ləğv edildi, onun yerində - Rusiya Federasiyası yaradıldı. RSFSR prezidenti vakant qalmış Rusiya Federasiyası prezidenti postunu tutdu. Rusiyalı tədqiqatçı Aleksandr Krasnov yazır: "Qorbaçovu devirərək əsas məqsədinə çatan Yeltsin komandası indi "suverenlik məsələsini unutdu" və tədricən "bölünməz aspektə" istiqamətləndi"⁴⁰. Çeçenistan Respublikası Federasiya müqaviləsini imzalamadı. Tatarıstan və Başqırdıstan da Çeçenistan kimi eyni hərəkətlər edərək bu müqaviləyə imza atmadılar. Lakin Tatarıstanla Başqırdıstanın inadı çox çəkmədi və 1992-1993-cü illərdə onlar da Federasiya müqaviləsini imzaladılar.

Faktiki müstəqil olan Çeçenistan respublikası Federasiya müqaviləsini imzalamamaqla öz müstəqilliyini bir daha təsdiq etdi. Bir faktı qeyd edək ki, Çeçenistan Respublikası digər postsovet ölkələri ilə müqayisədə Rusiya qoşunlarını öz ərazisindən daha tez çıxardı. 1992-ci il mayın 26-da Çeçenistan Respublikası Rusiya hökuməti ilə Rusiya qoşunlarının ÇR ərazisindən çıxarılması və silahın bölünməsi haqqında müqavilə imzaladı. 1992-ci il iyulun 7-nə kimi Rusiya silahlı qüvvələri Çeçenistan Respublikasını tərk etdilər. Bu fakt onu deməyə əsas verir ki, əgər Rusiya hökuməti öz qoşunlarını qarşılıqlı müqavilə əsasında ÇR ərazisindən çıxarıbsa, demək bu ölkənin müstəqilliyini müəyyən dərəcədə tanıyıb. Əks təqdirdə Rusiya öz ərazisi hesab etdiyi Çeçenistandan əsgərlərini hökumətlərarası müqavilə əsasında çıxarmazdı.

Çeçenistan Respublikasının müstəqilliyini təsdiq edən başqa bir

⁴⁰ Краснов А. Чеченский феномен. Выпуск №1, 1996, с.13.

fakt odur ki, Rusiya Çeçenistanla sərhədləri qorumaq məqsədilə sərhəd postları yaratdı. Müstəqil Çeçenistan Respublikasını Dağıstandan ayıran, Rusiya-Çeçenistan sərhəddində yerləşən 10 post Rusiya Daxili Qoşunlarının Dzerjinski adına Moskva xüsusi təyinatlı motoatıcı diviziyasının əsgərləri tərəfindən təşkil edildi.

1992-ci ilin oktyabrından qızıışmağa başlayan osetin-inquş münaqişəsi Rusiya-Çeçenistan münasibətlərini kritik həddə çatdırdı. 1992-ci il noyabrın 10-da İnquşetiya ərazisinə daxil olan Rusiya qoşunları Çeçenistan respublikasının sərhədlərinə yaxınlaşdılar. Rusiya qüvvələri ilə Çeçen qüvvələrinin qarşı-qarşıya dayanması genişmiqyaslı müharibə təhlükəsi yaratdı. 1992-ci il noyabrın 10-da ÇR prezidenti C.Dudayev Çeçenistan ruspublikası ərazisində fəvqəladə vəziyyət elan edilməsi haqqında fərman imzaladı. C.Dudayev səfərbərlik haqqında da əmr verdi və 15 yaşından 55 yaşına qədər bütün kişi əhalisi səfərbərliyə alınmağa başladı. "Münaqişə zonasına təcili olaraq RF-in o vaxtki baş naziri Yeqor Qaydar gəlib. O, ÇR baş nazirinin müavini Y.Mamadayevlə görüşərək onunla qoşunların bir-birindən ayrılması razılığına gəlib"⁴¹. Qroznıda, Nazranda və Vladiqafqazda Çeçenistan, Rusiya və İnquş respublikası nümayəndələrinin iştirakı ilə məsləhətləşmələr keçirilib.

Münaqişə dövründə Çeçenistan Respublikası ilə Rusiya Federasiyası arasında iqtisadi, eyni zamanda siyasi əlaqələr tamamilə kəsilməmişdi. Hökumət, parlament üzvləri və ayrı-ayrı siyasətçilər arasında münasibətlər və qarşılıqlı əlaqələrin olduğunu inkar etmək olmaz. 1992-ci ilin noyabrından 1994-cü ilin yayına qədər olan dövr çeçen böhranı tarixinə hətta "diplomatik cəhdlər epoxası" kimi də daxil ola bilər.

1993-cü ilin yanvarında ÇR Parlamentinin dəvətilə Rusiya nümayəndə heyəti Qroznıda olub. Nümayəndə heyətinə Millətlər palatasının sədri R.Əbdülətipov və baş nazirin müavini S.Şaxray rəhbərlik ediblər. O vaxt hətta RF-la ÇR arasında səlahiyyətlərin bölgüsü haqqında müqavilənin hazırlanması üçün protokol da imzalanıb. Lakin sonradan bütün bunlara görə prezident C.Dudayev Y.Mamadayevi, parlament rəhbərlərini günahlandırır. Bununla da Rusiya ilə Çeçenistan arasında münasibətlərin qurulmasına, daha doğrusu Rusiya siysətçilərinin Çeçenistanı ələ keçirmək üçün apardıqları "bic siyasətə" nöqtə qoyulub.

Münaqişənin gərgin olduğu vaxtlarda da, 1993-cü ildə Rusiya Federasiyası Çeçenistana Federal büdcədən 10,5 mld. rubl vəsait ayırmışdı.

1993-cü ili Rusiya-Çeçenistan münasibətlərini, Rusiyadakı

⁴¹ Паин Э., Попов А. Чеченская политика России с 1991 по 1994 гг. \\\ Мировая экономика и международные отношения. 1995, №5, с.27.

hakimiyyət qalmaqalı səbəbindən sakit dövr adlandırmaq olar. Əlaqələrin dondurulmasının bir səbəbi də Rusiya prezidentinin Çeçenistan prezidenti ilə görüşdən yayınması olub. Moskvada Çeçen prezidenti ilə birbaşa danışıqlardan qaçmağa cəhd ediblər. Dudayevin rəsmi danışıqlar aparmağa razılıq verdiyi yeganə federal rəhbər Rusiya prezidenti idi.

1993-cü il dekabrın 12-də Rusiya Federasiyasının Konstitusiyası təsdiq edildi. Bu konstitusiyada göstərilirdi ki, Çeçenistan Respublikası Rusiya Federasiyasının subyektidir (65-ci maddə). RF Konstitusiyasında Çeçenistan Respublikasının Rusiya Federasiyasının subyekti olduğunun qeyd edilməsi Çeçenistan Respublikası vətəndaşları arasında heç bir rəy sorğusu, referendum keçirilmədən edildi. Digər tərəfdən, Çeçenistan Respublikası 1992-ci ildə RF Konstitusiyasının təsdiq edilməsi üçün keçirilən ümumrusiya referendumunda iştirak etməmişdi. Çeçenistan Respublikası 1993-cü il 12 dekabr RF Dövlət Dumasına seçkilərdə də iştirak etmədi və Rusiyanın Ali hakimiyyət orqanlarına öz nümayəndələrini göndərmədi. Beləliklə, Çeçenistan Respublikası 1991-ci ildən 1994-cü ilin sonuna, I Rusiya-Çeçenistan müharibəsinə qədər tamamilə müstəqil olaraq yaşadı və bu respublikanın Rusiya ilə heç bir hüquqi və siyasi bağlılığı olmadı. Çeçenistan Rusiya ilə ancaq bərabərhüquqlu səviyyədə əməkdaşlıq etməyə hazır olduğunu bildirirdi və siyasətini də bu istiqamətdə qururdu.

Əlbəttə Rusiya ilə əlaqələri kəsilən və demək olar ki, təcrid vəziyyətində qalan Çeçenistan regionda özünə tərəfdaşlar toplamağa, Şimali Qafqaz və Cənubi Qafqaz respublikaları ilə daha yaxın əlaqələr qurmağa çalışırdı. Blokada vəziyyətindən çıxmaq, respublikanın iqtisadi ehtiyaclarını ödəmək üçün Cənubi Qafqaz ölkələri - Azərbaycan, Gürcüstanla əlaqələrin qurulmasının Çeçenistan üçün böyük əhəmiyyəti ola bilərdi. Beləliklə, Çeçenistan Qafqazda ilk diplomatik əlaqələrini Gürcüstanla qurdu. "Gürcüstan prezidenti olarkən Zviad Qamsaxurdiya özünün 1992-ci il 13 mart tarixli fərmanı ilə Çeçenistanın dövlət müstəqilliyini tanıdığını bəyan etmişdi"⁴². Qeyd edək ki, Z. Qamsaxurdiya ilə C. Dudayev arasında şəxsi münasibətlər də var idi və bu şəxsi münasibətlər Gürcüstan-Çeçenistan arasında ölkələrarası əlaqələrin inkişafına kifayət qədər təsir etdi.

1992-ci ildə Çeçenistan Azərbaycanda da öz nümayəndəliyini yaratdı və əlaqələrin hərtərəfli səviyyədə inkişaf etdirilməsi xəttini tutdu. Azərbaycanla Çeçenistan arasında münasibətlər bir sıra ictimai təşkilatlar çərçivəsində inkişaf etdi. Qafqaz evinin yaradılması strateji xətti üzrə Azərbaycanla Çeçenistan yekdil fikrə gəldilər və hər iki tərəfin daxilində fəaliyyətdə rəsmi dövlət nümayəndələri də iştirak edirdilər. İctimaiyyətin

⁴² On ikinci Şeyxülislam. Bakı: Əlhudə nəşriyyatı, 2000, s.216.

qabaqcıl nümayəndələri, nüfuzlu şəxslər, din xadimləri arasında geniş əlaqələr mövcud idi.

Rusiya ilə Çeçenistan arasında münasibətlərin aydın olmadığı və münaqişə vəziyyətinin mövcudluğu şəraitində Çeçenistanla siyasi əlaqələrin qurulması Azərbaycanın dövlət maraqlarına uyğun gələ bilməzdi, bu hal Rusiya ilə onsuz da yaxşı olmayan münasibətləri daha da kəskinləşdirə bilərdi. Bu cür vəziyyətdə düzgün seçim xalqlar arasında əlaqələrin qeyri-rəsmi yollarla, məsələn, ictimai təşkilatlar vasitəsilə inkişaf etdirilməsi idi. Burada "Qafqaz evi" təşkilatını və onun qarşılıqlı əlaqələrdəki rolunu qeyd etmək lazımdır.

**Rusiyada yaşayan azərbaycanlıların etnik iqtisadi şəbəkələri
(Sankt-Peterburq şəhərinin materialları əsasında)**

Miqrasiya proseslərinin artması nəticəsində xüsusilə, sənayecə inkişaf etmiş ölkələrdə etnik qruplarla əlaqədar bəzi anlayışlar yaranmışdır. Bu anlayışlara misal olaraq "etniklik", "etnik identifikasiya", "etnik media", "etnik siyasət", "etnik iqtisadiyyat" və başqa etnikliyi özündə cəmləşdirən terminləri göstərmək olar¹.

Yuxarda adı çəkilən anlayışlar arasında "etnik iqtisadiyyat" son dövrlərdə öz xüsusiyyətinə və aktuallığına görə elmi ictimaiyyətin diqqətini çəkmişdir. Qeyd etmək yerinə düşər ki, bu proses əsasən inkişaf etmiş və ya iş bazarı mühacirlər üçün açıq və ya cazibədar olan ölkələrdə daha geniş yayılmışdır. Ümumiyyətlə etnik iqtisadiyyatın nümunələrinə ilk olaraq inkişaf etmiş qərb ölkələrində rast gəlmək mümkündür.

Etnik iqtisadiyyat keçmiş sovet ittifaqının şəhərlərində təsadüf edilməyən bir anlayış idi, çünki adı çəkilən dövlətdə iqtisadiyyatın yalnız bir növü, planlı iqtisadiyyat mövcud olmuşdur və bu iqtisadiyyatda vahid sovet xalqının mənafeyinə xidmət edirdi. Etnikliklə əlaqədar bütün problemlər mövcud olduğu halda inkar edilmişdir. Belə olduqda qeyd etmək yerinə düşər ki, nə qədər ziddiyyət təşkil etsədə, əslində elə sovet ittifaqi dövründə də etnik iqtisadiyyatın nümunələrinə rast gəlmək olardı.

Sovet ittifaqi dağıldıqdan sonra adı çəkilən problemlər müxtəlif şəkillərdə özünü biruzə verməyə başladı. Bazar münasibətlərinin yaranması ilə əlaqədar olaraq iqtisadiyyatda canlanma yandı. Konkret etnik qrupların nəzarətində olan müəssisələrin meydana çıxması ilə əlaqədar etnik iqtisadiyyat anlayışı istifadə edilməyə başlandı.

Sovet ittifaqi dağıldıqdan sonra Azərbaycanda yaranmış ağır sosial-iqtisadi vəziyyətin gətirdiyi problemlərin nəticəsində milyonlarla azərbaycanlı Rusiyanın və keçmiş Sovet İttifaqının müxtəlif şəhərlərinə işləmək üçün mühacirət etdilər. Getmiş olduqları şəhərlərdə özlərinə iş yerləri quraraq, sahibkarlara çevrildilər. Elm ictimaiyyəti də yaranmış vəziyyətə öz qiymətini vermiş, azərbaycanlıların qurmuş olduqları müəssisələri etnik iqtisadiyyatın növləri kimi səciyyələndirmişdir². Əslində inkişaf edən proseslər Rusiyada və digər keçmiş sovet respublikalarında etnik iqtisadiyyatın formalaşdıran əsas etnik qruplarda biri olaraq azərbaycanlıların simasında baş verirdi.

¹ İvan L., Stevens. J.G. Ethnic economies. New York, Academic Press, 2006, 302 p.

² Синисаренко А.Б. Этническое предпринимательство в большом городе современной России на примере исследования азербайджанской общины в Петербурге. Неформальная экономика. // Россия и мир. Москва.: 1999, с138-155.

Təqdim olunan tədqiqat işində bu aktuallığı nəzərə alaraq, Sankt-Peterburq şəhərinin nümunəsində Rusiyada azərbaycanlıların formalaşdırdıqları etnik iqtisadiyyatın mövcudluğunu və xüsusiyyətlərini öyrənmişdir. Tədqiqat işi 2006-2007 ci illərdə aparılmış və çöl tədqiqatı nəticəsində toplanılmış verilənlər əsasında hazırlanmışdır.

İstifadə olunan tədqiqat metodları

İstənilən elmi tədqiqat konkret obyektin öyrənilməsi üçün bütün biliklərin səfərbər edilməsini tələb edir, amma tədqiqat obyektinin spesifikliyi istənilən problemin həll edilməsində daha səmərəli üsulların seçilməsi ilə müşayiət olunmalıdır³.

Təqdim olunan tədqiqat işi üçün verilənlərin toplanılması və analizi zamanı müxtəlif etnososioloji tədqiqat metodlarından istifadə olunmuşdur. Tədqiqat işi etnoloji əhəmiyyət kəsb etdiyi üçün tədqiqatın nəticələrinin obyektivliyinin təmin olunması məqsədilə empirik müşahidələr metodlarının istifadəsinə üstünlük verilmişdir. Bu metodlardan çöl tədqiqatı metodu, əsasən müstəmləkə xalqları haqqında sisteməlik məlumatların toplanması üçün istifadə edilmişdir⁴. Bu zaman tədqiqatçı bir müddət tədqiq edilən ərazidə yaşayır, orada baş verən prosesləri canlı izləmək imkanı əldə edir. Məhz bu xüsusiyyətləri nəzərə alaraq həyata keçirilmiş tədqiqat işində də adı çəkilən metodda üstünlük verilmiş, bir neçə ay ərzində Sankt-Peterburq şəhərində çöl tədqiqatı aparılmış, orada fəaliyyət göstərən, etnik iqtisadi münasibətlərə cəlb olunan azərbaycanlıların xüsusiyyətləri birbaşa olaraq öyrənilmişdir.

Tədqiqat aparılarkən müsahibə metodundan geniş istifadə edilmişdir. Müsahibə metodunun müxtəlif formaları vardır. Bunlardan bioqrafik müsahibə, dərin müsahibə və ekspert müsahibələrini göstərmək olar. Ekspert müsahibəsi aparılarkən əlaqədar məsələlər haqqında kifayət qədər biliyi və təcrübəsi olan şəxslər seçilməlidir⁵. Məsələn, etnik məsələlərlə əlaqədar mövzuda tədqiqat apararkən bu sahədə araşdırmalar aparmış elmi tədqiqatçılar, jurnalistlər, gündəlik iş həyatında mövcud problemlərlə üzləşən vəzifəli şəxslər, siyasi və ictimai xadimlər mütəxəssis kimi qəbul olunaraq onlardan müsahibə alına bilər. Bir sözlə mütəxəssislər seçilərkən onların intellektual keyfiyyəti şübhə oyatmamalıdır.

Dərin müsahibə sərbəst şəraitdə tədqiqatçıyı maraqlandıran istənilən mövzuda aparıla bilər⁶. Müsahibə zamanı respondentə maksimum dərəcədə sərbəst mühit yaradılır ki, o istənilən suala

³ Садохин А.П. Этнология: Учебник для вузов. М.: Гардарики, 2002, 254 с.

⁴ Yəni orada, s.23.

⁵ <http://md-marketing.ru/research/expert.html>

⁶ <http://md-marketing.ru/articles/html/article23195.html>

sıxılmadan daha ətraflı cavab verə bilsin. Bundan başqa, sərbəst söhbət zamanı yaradılmış imkan sayəsində müsahib konkret faktları xatırlamaqda da çətinlik çəkmir. Müsahibənin gedişatı müsahibin razılığı ilə audio və video aparatlara yazılır, daha sonra bu materiallar təhlil edilərək tədqiqatın əsas materiallarından birinə çevrilir.

Tədqiqat zamanı müsahibə metodunun bütün formalarından istifadə olunmuşdur. Tədqiqatın obyektləri kifayət qədər müəyyən olduğu üçün konkret qrup arasında aparılmışdır. Yəni respondentlərlə əlaqədar tələb olunan, yaş, təhsil, cinsiyyət və digər kimi xüsusiyyətlər çox müxtəlifləşdirilmədən diqqətə alınmışdır. Qrupun tərkib hissəsi artıq işləmə həddi buluğuna çatmış və bu imkanı özündə hələdə davam etdirən kişilər arasından müəyyən edilmişdir. Bununla yanaşı bəzi əlaqələrin qurulması üçün onların təhsil səviyyəsində nəzərə alınmışdır.

Müsahiblərdən əsasən bioqrafiyaları haqqında suallar soruşulmuş, şəxsi təcrübələrinə əsaslanaraq qarşılaşdıqları məsələlər haqqında söhbət edilmişdir. Anket sorğularından fərqli olaraq müsahibə zamanı respondent məsələlərə daha əhatəli və daha spesifik cavab vermək imkanı əldə edir. Məhz bu səbəbdən son dövrlərdə tədqiqatçılar bu metodun istifadə edilməsinə üstünlük verirlər.

Azərbaycanlılarla yanaşı mövcud məsələlər ilə əlaqədar araşdırmalar aparmış, yerli tədqiqatçılarla da müsahibə aparılmışdır. Nəzərə alsaq ki, bu tədqiqatçılar uzun müddət və geniş kollektivlə əlaqədar məsələlər haqqında tədqiqatlar aparıblar, onların fikirləri tədqiqatın aparılması üçün əhəmiyyətli mənbə rolunu oynayır. Məhz bütün bu deyilənləri nəzərə alaraq qeyd etmək yerinə düşər ki, nəzərdə tutulan tədqiqatda qarşıya qoyulan sualların təhlil edilməsi üçün müsahibə zamanı toplanılan verilənlərə daha geniş yer verilmişdir.

Müsahibə metodundan başqa tədqiqat zamanı birbaşa müşahidə metodundan da istifadə edilmişdir. Birbaşa müşahidə metodu kultural antropologiyaya aid metodlardan biridir⁷. Bu zaman tədqiqatçı tədqiq edilən icmanın arasında olur, orada baş verən prosesləri daxildən izləmək imkanı əldə edir. İcmanın gündəlik həyatını, adət-ənənələrini, vərdişlərini yaxından müşahidə etməklə o etnik qrup haqqında dolğun məlumat əldə etmək olar, amma tədqiqatçı tədqiq edilən qrupla eyni etnik köklərə aiddirsə, həmin tədqiqatçının məsələlərə obyektiv yanaşmaqda çətinlik çəkə bilər. Bununla belə həmin icmanın davranış stereotiplərinə, mentalitetinə və mədəniyyətinin xüsusiyyətlərinə əvvəlcədən bələd olan tədqiqatçı üçün də həmin qrupun mövcud vəziyyətini təhlil edib düzgün

⁷ Синисаренко А.Б. Этническое предпринимательство в большом городе современной России на примере исследования азербайджанской общины в Петербурге. Неформальная экономика. // Россия и мир. Москва.: 1999, с.141.

nəticə çıxarmaq da asan olur.

Tədqiq etdiyimiz qrupla eyni etnik mənsubiyyətə malik olmağımıza baxmayaraq müşahidələrin nəticələrini obyektiv təhlil etməyə çalışdıq. Müşahidələr ilk öncə Sankt-Peterburqun beş ən böyük bazarında aparılmış, azərbaycanlı mühacir işçilərin gündəlik iş fəaliyyəti öyrənilmişdir. Müşahidələrin ilk günlərində müşahidə edilən qrupun bizə qarşı inamsızlığı hiss olunurdu. Onlar konkret məsələləri gizlətməyə çalışırdılar. Daha sonra inam qazanıldıqdan sonra orada baş verən prosesləri daha ətraflı öyrənmək imkanı əldə etdik.

XX əsrin ortalarından başlayaraq etnologiya sahəsində statistik məlumatların mənbə olaraq istinad edilməsi tendensiyası geniş yayılmışdır⁸. Təqdim olunan tədqiqat işində də geniş olmasada bəzi statistik rəqəmlər istifadə olunmuş, digər məsələlərin izah edilməsi qüvvətləndirici vasitə olaraq istifadə olunmuşdur.

Etnik iqtisadiyyat: tarixi, tərfi və xüsusiyyətləri

Etnik iqtisadiyyat qisaca olaraq ifadə etsək, sahibkardan və onunla eyni etnik kökə aid işçilərdən ibarətdir. Etnik iqtisadiyyat bir elm sahəsi kimi XX əsrin 60-70-ci illərində formalaşmağa başlamışdır. Maraqlısı budur ki, bu sahə ənənəvi iqtisadçılar tərəfindən deyil, sosioloqlar tərəfindən tədqiq olunmağa başlanılmışdır. Marks, Veber, Sombart kimi alimlər hesab edirlər ki, müasir kapitalizm bəsit etnik təməllərə əsaslanan iqtisadi münasibətlərdən yaranıb⁹. Tarixə də nəzər salsaq görərik ki, çağdaş iqtisadiyyat xırda ticarətin inkişaf etməsi ilə formalaşmış. Bütün dövrlərdə bu sahə ilə məşğul olan etnik qruplar mövcud olmuşdur. Həmin etnik qruplardan xüsusilə yəhudiləri misal göstərmək olar. Avropada orta əsrlərdə yəhudilərin torpaq sahibi olmalarına edilən qadağa onların əkinçilik və maldarlıqla deyil, kiçik sahibkarlıqla məşğul olmasına gətirib çıxartmışdı. Bununla yanaşı zadəganlarında ticarətlə məşğul olmasının qəbul edilməməsi yəhudilər üçün adı çəkilən sahədə boşluğu doldurmağa imkan yaratmışdı. Zəngin yəhudilər sələmçilik, zərgərlik və ticarətlə, nisbətən kasıb olanları sənətkarlığın müxtəlif sahələri ilə məşğul olurdular. Onların qurmuş olduqları bu iqtisadi münasibətlər etnik təməllərə əsaslanırdı. Bu etnik biznes qurumları bir-birləri ilə işləməyə üstünlük verirdilər. Bunun əsas səbəblərindən biri yəhudi qanunları idi. Bu qanunlar onların digər qruplar ilə qarşılıqlı münasibətini məhdudlaşdırırdı. Sahib olduqları dəyərlər, inanc, müəssisələşmə və sosial şəbəkələr yəhudilərin bu sahədəki uğurlarına təsir edən amillərdən idi. Sosial şəbəkələrin təsirini xüsusilə qeyd etmək lazımdır. Bu sistemə əsasən tacirin və ya sənətkarın oğlu

⁸ Садохин А.П. Этнология: Учебник для вузов. М.: Гардарики, 2002, с.23.

⁹ Ivan L., Stevens. J.G. Ethnic economies. New York, Academic Press, 2006, p.4.

avtomatik olaraq ailənin sahib olduğu işin başına keçirdi və mövcud ənənəni davam etdirirdi.

Sənaye inqilabından sonra istehsalın artması, yeni istehsal vasitələrinə ehtiyacı artırdı. İri fabrik və zavodların qurulması, iri həcmli maliyyə kapitalı tələb edirdi. Lazım olan sərmayə isə əsrlər boyu ticarət, sələmçilik, zərgərlik və sənətkarlıqla məşğul olan yəhudilərin əlində cəmləşmişdi. Qısa müddət ərzində sələmçilər bank sahiblərinə, tacirlər iri iş adamlarına, sənətkarlar da fabrik və zavod sahiblərinə çevrildilər. Hal-hazırda onların qurmuş olduqları şirkətləri etnik sahibkarlıq nümunələri adlandırmaq çətindir, amma tarixə nəzər saldıqda açıq şəkildə görünür ki, onların hakim olduqları müasir kapitalizmin ilk öncə etnik münasibətlərə əsaslanan müəssisələr olmuşdur.

XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində ABŞ-da Buker T. Vaşinqton, qara dərililərin lideri, öz soydaşlarının maddi vəziyyətini yaxşılaşdırmaq üçün xüsusi proqramla çıxış etdi. O, 1900-cü ildə "qaradərililərin milli liqası" nı qurdu. Vaşinqton özünün "qaradərililər biznesdə" adlı kitabında iddia etdiyi iqtisadi proqramın detallarını açıqladı¹⁰. Onun bu iqtisadi fəlsəfəsi bir çox qaradərili ziyalılarda maraq oyandıra bilmişdi. Bunun nəticəsində XX əsrin 40-ci illərində qaradərililərə aid müəssisələrin yaranması intensiv hal aldı. Həmin biznes təşkilatlarını etnik sahibkarlığın nümunəsi hesab etmək olar, çünki yaranmış şərait tamamilə etnik münasibətlərə əsaslanırdı.

Elm dünyasının etnik iqtisadiyyata marağı 1972-ci ildə İvan Laytın "Amerikada etnik sahibkarlıq" adlı kitabının nəşrindən sonra başladı¹¹. Müəllif öz əsərində 1880 -1940-ci illərdə ABŞ-da fəaliyyət göstərən yapon, çinli və afroamerikalılara məxsus etnik müəssisələrin müqayisəli təhlilini vermişdi. Amma müəllif nədənsə etnik iqtisadiyyata tərif verməkdən yayınmışdır.

Edna Bonasiç və Con Model bu sahəyə ilk tərif verən şəxslərdir. Onlar etnik- iqtisadi müəssisələri aşağıdakı kimi xarakterizə edirlər; etnik və ya mühacir qruplar tərəfindən qurulan iş yerləri, onları idarə edən müəyyən bir etnik qrupa aid olan sahibkar, onun üçün çalışan həmyerliləri və ailə üzvləri¹².

Etnik sahibkarlıq nümunələrini müəyyənləşdirmək çox çətindir, çünki hər bir şəxs mütləq hər hansısa bir etnik qrupa aiddir. Onda belə çıxır bütün iqtisadiyyat etnikdir? Əvvəla onu demək lazımdır ki, etnik iqtisadiyyatla iqtisadçılar deyil, sosioloqlar, etnoloqlar, kultural

¹⁰ Booker. T. W. The Nigros in Business. DeVore & Sons, 1992, 280 p

¹¹ . Ivan L. Ethnic Enterprise in America. Berkeley, University of California Press, 1972, 209 p.

¹² İvan L., Stevens. J.G. Ethnic economies. New York, Academic Press, 2006, p.9.

antropoloqlar məşğul olurlar. Bu sahəyə maraq inkişaf etməkdə olan ölkələrdən, inkişaf etmiş ölkələrə və ya daha kobud desək, iqtisadiyyatı zəif inkişaf etmiş ölkələrdən, iqtisadiyyatı daha yaxşı inkişaf etmiş ölkələrə miqrasiya proseslərinin fəallaşmasından sonra artmışdır, çünki bir yerdən başqa bir yerə köç etmək özü ilə hər zaman yeni problemlər gətirir. Gəlmələrin yeni sosial mühitə uyğunlaşması, dilin və mədəni normaların öyrənilməsi və ən başlıcası işə təmin olunma əsas problemlərdəndir. Bu mühacir işçilər yeni ölkələrə köç etmələrinin başlıca səbəbi yaxşı iş tapıb, daha yaxşı yaşamaqdır. Amerika qitəsi kəşf edildikdən sonra yeni həyat qurmaq ümidilə oraya gedən avropalıların, XX əsrin 70-ci illərində Almaniyaya köç edən türklərin, dünyanın hər tərəfinə səpələnmiş çinlilərin, Rusiyaya pənah gətirmiş azərbaycanlıların və daha neçə-neçə etnik qrupların öz yurd-yuvalarını tərk edib, getmələrinin şübhəsiz ki, əsas səbəbi daha yaxşı həyat standartı tapmaqdır. Ancaq hər zaman gözlənilən baş vermir, yeni vətənlərinə böyük ümidlər bəsləyən mühacir işçilər arzuladıqları işlə təmin edilmirlər. Alçaldıcı işlərdə çalışmaq, daima irqi və milli zəmində ayrıseçkiliyə məruz qalmaq onları daha çalışqan və cəsarətli olmağa sövq edir. Onlar çıxış yolunu öz iş yerlərini qurmaqda görürlər. Əsasən xidmət sektoruna maraq göstərən bu etnik azlıqlar restoran, ticarət, kiçik həcmli istehsal sahələri ilə məşğul olurlar. Bu kimi iş yerlərinin sahibləri öz həmyerliləri və ailə üzvləri ilə işləməyə üstünlük verirlər. Bunun əsas səbəbi digər qruplara qarşı olan inamsızlıqdır. Buna baxmayaraq müəssisə böyüdükcə daha çox və keyfiyyətli işçilərə ehtiyac duyulmağa başlanır və bu zaman işə qəbul kriteriyası dəyişir, artıq işçinin etnik kimliyi yox, onun qabiliyyəti ön plana çıxır. Tədricən müəssisənin monoetnikliyi dəyişir. Bu zaman belə bir sual meydana çıxır. Bu müəssisə etnik iqtisadiyyata aiddir mi? İkili əmək bazarı nəzəriyyəsinə görə bu cür müəsisələr etnik iqtisadiyyatın nümunəsi hesab edilə bilməzlər ¹³. Bu təlimin nümayəndələrinin fikrinə görə, etnik iqtisadiyyatda müəyən bir etnik qrup hər hansı bir sahəni öz inhisarı altına salır və digər etnik qrupları özlərinə yaxın buraxmırlar. Onlar üçün öz etnik qruplarının nümayəndələri ilə iş görmək daha asandır, çünki onlar eyni dildə danışdıqları üçün ünsiyyətdə problemlərlə qarşılaşmır, bir-birlərinə qarşılıqlı inamın olması əməkdaşlıqlarının başqa bir səbəbidir.

Etnik iqtisadiyyata tərif vermək istəyənlər onu müxtəlif cür izah etməyə çalışmışdır. Bəziləri belə hesab edir ki, etnik iqtisadiyyatda alan və satan eyni etnik qrupun nümayəndələri olmalıdır. Əgər alan və ya satan fərqli etnik qrupların nümayəndələridirlərsə bu zaman etnik

¹³ İvan L., Stevens. J.G. Ethnic economies. New York, Academic Press, 2006, 302 p.

iqtisadiyyatdan danışmaq olmaz¹⁴. Digərləri bu fikri qəbul etməyərək iqtisadiyyatın etnik olması üçün hər ikisinin də eyni etnik qrupa aid olmasının vacib olmadığını, yalnız işin təşkilində etnik faktorların mühüm rol oynamasını bildirirlər¹⁵.

Etnik iqtisadiyyatı ərsəyə gətirmək üçün sərmayəyə ehtiyac vardır. Sərmayə müxtəlif məzmunlu olur. Buna misal olaraq maliyyə, insan və mədəni sərmayəni göstərmək olar.

Kiçik biznes sahələrində fəaliyyət göstərmək üçün o qədər də böyük maliyyə sərmayəsinə ehtiyac yoxdur. Etnik sahibkarlar öz ilkin sərmayələrini çox vaxt işləyərək toplayırlar və bu mənbə ilə işə başlayırlar. Bəzi hallarda ilkin sərmayə qrupdaxili münasibətlərlə təklif edilir. Etnik sahibkarlar banklarla işləməkdənsə bu mənbələrə üz tutmağa üstünlük verirlər¹⁶, çünki bu təşkilatlarda faizlər daha aşağı olur və borc vaxtında qaytarılmadıqda banklara xas olan sərt tədbirlər burada həyata keçirilmir.

İkinci ən əhəmiyyətli sərmayə insandır. İnsana qoyulan sərmayə gələcəkdə işin məhsuldarlığına qoyulan sərmayə ilə düz mütənasibdir. İnsanın sərmayəsi təhsildən və iş təcrübəsindən ibarətdir. İşçinin yüksək qabiliyyəti işin gedişinə də öz müsbət təsirini göstərir və məhsuldarlığı artırır.

Üçüncü ən əhəmiyyətli sərmayə mədəni sərmayədir. Bu sərmayə konkret bir etnik qrupun ümumi sərmayəsidir. Tarix boyu formalaşan bu sərmayəyə incəsənət, tarix, ədəbiyyat, dil, din, mətbəx və başqa maddi-mənəvi sərvətlər aiddir. Etnik iqtisadiyyatın formalaşmasında bu sərvətlər müstəsna rol oynayır. Dünyanın hər tərəfində rast gəlinən "çin restoranları" çin xalqının maddi-mənəvi sərvəti olan mətbəxində formalaşib.

Bundan başqa digər mədəniyyət nümunələri də bilavasitə və ya birbaşa etnik iqtisadiyyatın qurulması üçün sərmayə rolunu oynayır.

Etnik iqtisadi birliklərin qurulmasını zəruri edən bir neçə faktor vardır. Bunlara etnik azlıqların mövcud cəmiyyətin dilini zəif bilməsi, adət ən-ənələrdən, sosial normalardan xəbərsiz olması, qanuni iş haqqının olmaması, pula duyulan ehtiyac və nəticədə ayrışeçkiliyin müxtəlif növləri daxildir. Bu kimi faktorlar hər bir etnosun özünü qorumaq immunitetini işə salır və onlar çıxış yolunu birləşməkdə görürlər.

¹⁴ Pachenkov O., Brednikova O. Ethnicity of "Etnic Economy": Economic Immigrants to St-Peterburg // Ethnicity and Economy. CISR Publication, St-Petrburg, 2000, p.109.

¹⁵ İvan L., Stevens. J.G. Etnic economies. New York, Academic Press, 2006, p.9.

¹⁶ Синисаренко А.Б. Этническое предпринимательство в большом городе современной России на примере исследования азербайджанской общины в Петербурге. Неформальная экономика. // Россия и мир. Москва.: 1999, с.153.

Yaxşı təşkilatlanmış etnik qruplar öz üzvlərinə bir çox sahələrdə yardım edə bilirlər. Öz işini qurmaq istəyən şəxs aid olduğu etnik qrupdan daha sərfəli şərtlərlə kredit ala bilər. Ümumiyyətlə, bu şəkildə təmin edilən kreditlər aşağı faizlə və daha təhlükəsiz olur, çünki etnik qruplar öz nümayəndələrinin müvəffəq olmalarında maraqlıdırlar. Onların bu günkü müvəffəqiyyəti həmin etnik qrupun gələcək uğurlarının zəmanəti ola bilər.

Tədqiqatlar göstərir ki, bir etnik qrupun müvəffəqiyyəti yalnız onun nümayəndələrinin bacarığından asılı deyil. Fəaliyyət göstərdikləri cəmiyyətin sosial, siyasi vəziyyəti onların işinə birbaşa təsir göstərir. Bu şəraitdə siyasi dəstəyin olması çox vacibdir¹⁷. Bu fikrin təsdiqini tapmaq üçün tarixə nəzər salmaq lazımdır. XVIII əsrin əvvəllərində yəhudilərin Şimali Amerikaya köçlərinin qarşısını almaq üçün bu ərazidə holland koloniyasına aid olan Yeni Amsterdam şəhərinin valisi onların şəhərə daxil olmasını qadağan edən sərəncam vermişdi. Amma Hollandiyanın Qərbi Hindistan şirkətinin yəhudi səhmdarları bu sərəncamın həyata keçməməsi üçün öz nüfuzlarından ali siyasi dairələrə təzyiq göstərərək istifadə etmişlər¹⁸. Konkret bir siyasi gücə sahib olan etnik qrup hökumətin həyata keçirdiyi iqtisadi layihələrdə məhdudiyyətsiz imkanlar əldə edə bilər. Məsələn, XIX əsrdə ABŞ-da irland mənşəli siyasətçilər irland tikinti şirkətlərinə hamilik edərək, məhz həmin şirkətlərin hökumətin təşkil etdiyi tenderlərdə qalib gəlməsini təmin edirdilər. Təsadüfi deyil ki, həmin dövrdə tikilən hər beşinci tikili irland şirkətləri tərəfindən həyata keçirilirdi.

Eynilə də etnik iqtisadiyyat siyasi dairələrə çox əhəmiyyətli yardım göstərir. Xüsusilə, səs vermə hüququ olmayan mühacirlər öz şəraitlərini yaxşılaşdırmaq üçün onlara kömək edə biləcək, onların xeyrinə qanunlar çıxaracaq siyasətçilərə daima maliyyə yardımı etməyə hazırdırlar. Bu siyasətçilər onların həmvətənləri olmaya da bilərlər. Belə sistem mühacirlərin çoxluq təşkil etdiyi, siyasi və iqtisadi cəhətdən demokratik ölkələrdə geniş yayılmışdır.

Etnik sahibkarlığın müvəffəqiyyətinin başqa bir təminatçısı etnik medianin olmasıdır. Etnik media özü-özlüyündə etnik iqtisadiyyatın bir hissəsidir. O etnik ictimaiyyətdə həmrəyliyin qorunmasında, lazımı məlumatın çatdırılmasında və ümumi fikrin formalaşdırılmasında xüsusi rol oynayır. Media deyildiyi zaman buraya yalnız radio, televiziya, qəzetlər deyil, eləcə də çəkilməmiş filmlər, çap edilmiş kitablar və internet daxildir. Göründüyü kimi media hər hansısa bir etnik qrupun nəzərinə nəinki iqtisadi, hətta mədəniyyət, siyasət, əyləncə proqramlarını da

¹⁷ İvan L., Stevens. J.G. Ethnic economies. New York, Academic Press, 2006, p.181.

¹⁸ Yenə orada, p.122.

çatdıra bilər. Media eyni zamanda tarixi vətənlə də körpü rolunu oynayır.

Qərbi Avropa ölkələrində etnik sahibkarlığın nümunələrinə XX əsrin 50-60-cı illərində rast gəlinir. Bu proses ingilis, holland və fransız müstəmləkələrinin dağılmasından sonra daha da sürətləndi. Həmin mərhələdə Almaniyada baş verən iqtisadi yüksəliş işçi qüvvəsinə olan tələbatı artırdı. Bu tələbat da Türkiyə tərəfindən təmin edildi və yüz minlərlə türk iş tapmaq ümidi ilə Almaniya gəldi. Həmin bu qonaq işçilər daha sonra "qastarbayter" termini ilə adlandırıldılar. Türkiyə ilə yanaşı İspaniya, İtaliya və Portuqaliyadan da çox saylı işçilər gəlmişdi, amma onların arasından yalnız türkiyəli "qastarbayter"lər etnik iqtisadiyyatın nümunələrini nümayiş etdirə bildilər.

Alman sosioloqlar bu faktı tədqiq edib belə bir qərara gəldilər ki, türk işçilərin lazımı texniki bilgilərə sahib olmamaları, etnik və irqi məzmunlu ayrı-seçkilik onları və gələcəkdə övladlarının daha yaxşı işə qəbul olunmaq imkanlarını məhdudlaşdırırdı. Məhz bu faktın mövcudluğu türklərin kiçik sahibkarlıq nümunələrinə üz tutmalarına səbəb olurdu, çünki burada onlar həm işçi, həm də sahibkar idilər¹⁹.

Qərbi Avropada etnik biznes təşkilatları ilk qurulduğunda yalnız öz etnik qrupunun nümayəndələrinə xidmət göstərirdisə də, artıq 80-ci illərdən başlayaraq iqtisadiyyatın digər sahələrinə də nüfuz edərək, etnik sərhəddi aşıb özünə yeni müştərilər tapdı. Bundan sonra etnik sahibkarlıq iqtisadiyyatın daha gəlirli və prestijli sahələrini formalaşdırmağa başladı. Bu sahələrə nəzarət edən etnik qruplar bir-birlərini əvəz etsələr də, etnik sahibkarlığın təməllərinin reallıqları dəyişməz qalır²⁰.

Keçmiş Sovet İttifaqının bəzi respublikalarında artıq XX əsrin 60-cı illərində etnik sahibkarlığın elementləri hiss edilirdi. Bu illərdə "şabaşniklər" adlanan etnik briqadalar mövcud idi²¹. Bu briqadalar sovxoz və kolxozlarda mövsümi işlərdə çalışırdılar. Hər bir etnik qrup müəyyən bir sahədə ixtisaslaşmışdı. Amma təəssüflər olsun ki, əlaqədar orqanlar bu prosesə laqeyd yanaşmış və heç bir statistik tədqiqat aparılmamışdır. İş ondadır ki, planlı təsərrüfatın hakim olduğu keçmiş SSRİ-də bu formada mövcud olan iqtisadi münasibətlər çoxsaylı qanun pozuntuları ilə müşayiət olunurdu. Bu kimi faktların mövcudluğu rəsmi dairələrin narahatçılığına gətirib çıxardır, "etnik sahibkarlığın" qeyri-qanuni olduğunun qəbul edilməsi tezliklə onun fəaliyyətinin

¹⁹ Grotenberg H., Joseph I., Morokvasic M., Ward R. 1990 European Trends in Ethnic Business // Ethnic Entrepreneurs. Immigrants Business Industrial Societies. SAGE Publications, Inc., 1990.

²⁰ Синисаренко А.Б. Этническое предпринимательство в большом городе современной России на примере исследования азербайджанской общины в Петербурге. Неформальная экономика. // Россия и мир. Москва.: 1999, с.142.

²¹ Yənə orada, c.140.

dayandırılmasını zəruri edirdi.

Etnik briqadaların fəaliyyəti təkcə rəsmi dairələri narahat etmirdi, eyni zamanda yerli əhali də onlardan narazı idi, çünki yerli mütəxəssislər etnik briqadaların simasında onlara lazım olmayan rəqabətlə üzləşirdilər. Amma yerli idarə rəisləri bu briqadaların işindən çox razı idilər. Onlar işi daha tez və keyfiyyətli görür, eyni zamanda onlardan rüşvət almaq da daha asan idi.

Sovet İttifaqında etnik iqtisadiyyat qərb modelindən fərqlənirdi. Burada etnik iqtisadiyyat ticarətdə xüsusilə, bazarlarda formalaşmış, alqı-satqı isə konkret bir etnik qrupa hədəflənməmiş, geniş kütləyə təklif edilmişdi.

Azərbaycanlıların etnik biznes təşkilatlarının yaranma mərhələsi

SSRİ dövründə Rusiyanın böyük şəhərləri xüsusilə, Moskva, Leninqrad (indiki Sankt-Peterburq) digər sovet şəhərlərindən öz iqtisadi və sosial səviyyəsinə görə seçilirdilər. Bu şəhərlərin sakinlərinin iş və sosial müdafiə tədbirləri ilə təminatı digər sovet respublikalarının şəhərlərinin sakinləri ilə müqayisədə çox yüksək idi.

Xüsusilə, Azərbaycan rifah halına görə digər respublikalardan "fərqlənirdi". Əhalisinin sayına və iqtisadiyyatının dinamikliyinə görə bir çox ittifaq respublikalarından irəlidə olmasına baxmayaraq, büdcəsinin həcminə və əhalisinin həyat səviyyəsinə görə adını çəkdiyimiz respublikalardan geri qalırdı. Bunu demək kifayətdir ki, 1989-cu il statistikasına görə bütün Sovet İttifaqında əhalinin orta aylıq əmək haqqı 182 rubl hesab edildiyi halda, Azərbaycanda bu rəqəm 135 rubl həcmində müəyyən edilmişdi ²². Gəlirlərindən narazı olan azərbaycanlılar alternativ iş imkanları əldə etmək üçün münbit coğrafi mövqeyin yaratmış olduğu imkanları dəyərləndirərək müxtəlif növ meyvə-tərəvəz məhsulları yetişdirib onların satışı ilə məşğul olurdular. Ruslardan fərqli olaraq onlar üçün bu sahə ilə məşğul olmaq ayıb deyil, hətta prestijli iş hesab edilirdi. Bunun əsas səbəbləri Azərbaycan adət-ənənələrinə, tarixinə söykənir. İslam dininin peyğəmbəri Məhəmməd Əleyhisalam (S.A.V) özü ticarətlə məşğul olmuş və ümmətinə də bu işlə məşğul olmağı təbliğ etmişdir. Bu inanc yüz illərlə azərbaycanlıların şüurunda yaşamış və görünür sovet dövrünün təzyiqi də bu fikrə təsir edə bilməmişdir.

Yeni bazar münasibətləri qurulduğu zaman azərbaycanlılar daha çox meyvə-tərəvəz və gül işi ilə məşğul olmağa başladılar.

²² Юнусов А.С. Азербайджанская диаспора. История, экономика, институты. Азербайджанцы в России. Смена имиджа и социальных ролей.// Диаспоры, 2001, с.109-130.

Mütəxəssislərin hesablamalarına görə onlar yalnız Moskva şəhərinə ixrac edilən meyvə-tərəvəz məhsullardan 800% gəlir əldə edirdilər²³.

Meyvə-tərəvəz məhsullarına tələbatın yüksək olmasına baxmayaraq, həmin dövürün ən çox satılan məhsulu gül idi. Biznesin bu sahəsi çox sərfəli idi. Güllər adətən bazarlarda və metro stansiyalarının yaxınlıqlarında satılırdı. Gül satışından yüksək gəlir əldə edilirdi. Aparılan tədqiqatlar gəlirin iki milyard rubldan artıq olduğunu göstərir²⁴. Nəzərə alsaq ki, həmin dövrdə rublun məzənnəsi dollara nisbətə demək olar ki, iki dəfə çox idi o zaman bu məbləğin az olmadığı bir daha aydın olur.

Bu sahənin cazibəsi Azərbaycanda da hiss edilməyə başlandı. İldən-ilə Rusiyada ticarətlə məşğul olmaq istəyən azərbaycanlıların sayı artırdı, amma hər şey göründüyü kimi asan deyildi. Rusiya bazarlarını nəzarət altına almaq üçün onları ukraynalı və baltikyanı ölkələrin nümayəndələri ilə ağır rəqabət gözləyirdi. 1986-1987-ci illərdə bu ağır mübarizədə azərbaycanlılar qalib gəldilər və SSRİ-nin "gül ticarəti"nin demək olar ki, 80%-ni nəzarət altına aldılar. Məhz bundan sonra "gül satanlar" azərbaycanlıların simvoluna çevrildi.

Ağır mübarizədə əldə edilən qələbə öz müsbət nəticələrini gəlirlərdə də hiss etdirdi. 1989-cu ildə Azərbaycandan təxminən dörd milyard rubl dəyərində iki milyard ədəd qərənfil gülü ixrac edildi. Bu sahəni inkişaf etdirməklə azərbaycanlılar çox geniş ticarət şəbəkələri qurdular. Bu şəbəkələr öz mənbəyini istehsalçıdan götürüb, keçmiş ittifaqın bütün ərazilərinə uzanan satıcılara qədər aparırdı. Məhsulun 90%-i demək olar ki hava, geridə qalan 10%-i isə dəmiryolu və avtomobillər vasitəsilə gətirilirdi. Orta hesabla yalnız Moskvaya həftədə 300-400 min ədəd gül gətirilirdi. Moskva Rusiyanın digər şəhərləri üçün baza rolunu oynayır. Yəni "mallar" ilk öncə Moskvaya gətirilir, daha sonra tələbə uyğun olaraq başqa şəhərlərə də göndərilirdi. Bu proseduralar təbii ki, rəsmi şəkildə qeydiyyatdan keçmirdi və azərbaycanlıların real gəlirlərinin dəqiq nə qədər olduğunu söyləmək çətindir, amma onların göstəriləndən dəfələrlə çox olduğu şübhəsizdir. Hətta SSRİ dağıldıqdan sonra mütəxəssislər azərbaycanlıların bir başa investisiya imkanlarını 26-28 milyard dollar həcmində təxmin edirdilər.

Amma gül ticarətinin ömrü uzun olmadı və bu sahəyə maraq getdikcə azaldı, öz rentabelliğini itirdi. Bunun əsas səbəblərindən biri Avropadan, xüsusilə Hollandiyadan gətirilən müxtəlif növ güllərlə

²³ Yenə orada, s.113.

²⁴ Юнусов А.С. Азербайджанская диаспора. История, экономика, институты. Азербайджанцы в России. Смена имиджа и социальных ролей.// Диаспоры, 2001, с.114.

Azərbaycandan gətirilən qərənfillərin rəqabət apara bilməməsi idi.

1990-ci ildən başlayaraq Rusiyada azərbaycanlılara münasibət dəyişməyə başladı. Bir çox Azərbaycan kooperativləri bağladılaraq, azərbaycanlı satıcılar bazarlarda sıxışdırılmağa başlandı. Bütün bu neqativ proseslərə baxmayaraq onlar öz mövqeylərini qoruya bildilər. Bununla yanaşı ticarətin məzmunu da dəyişdi. Əgər əvvəllər azərbaycanlılar həm istehsalçı, həm də satıcı rolunda çıxış edirdilərsə, Azərbaycan-Rusiya sərhədlərinin bağlanması məhsulun ixracını xeyli dərəcədə məhdudlaşdırdı, amma onlar mövcud şərait qarşısında acıq qalmadılar və lazımı məhsulları Orta Asiya və Ukraynadan gətirməyə başladılar. Tezliklə azərbaycanlılar beynəlxalq ticarətlə məşğul olan şirkətlər qurdular.

Bu etnik qrupun nümayəndələrinin fəaliyyəti gündən-günə genişlənirdi. Onlar ənənəvi sahələrlə yanaşı yeni perspektivlərə də hazır olduqlarını nümayiş etdirdilər. Kiçik ticarətlə yanaşı onlar kafe və restoranlar açır, kazinolar işlədirdilər.

1997-ci ildə azərbaycanlıların dövriyyədə olan pullarının 12%-i sənayenin, 20%-i ticarətin, 23%-i bank əməliyyatlarının, 38%-i isə kriminalın payına düşürdü²⁵. Bir neçə il ərzində azərbaycanlı etnik sahibkarların arasında "elit" təbəqə formalaşmağa başladı və onlardan bir çoxu yerli sahibkar statusu alaraq, öz mövqelərini Rusiyanın iş dünyasında möhkəmləndirdilər.

Sankt-Peterburq şəhərində fəaliyyət göstərən azərbaycanlılara aid etnik biznes təşkilatlarının xüsusiyyətləri

Sankt-Peterburq şəhəri bəzi xüsusiyyətlərinə görə Rusiyanın digər iri şəhərlərindən fərqlənir. Bu şəhər qeyri-rəsmi olaraq "şimal paytaxtı", "mədəniyyət paytaxtı" kimi epitetlərlə adlandırılır. Şəhərin tarixi keçmişi və Rusiyanın həyatında oynadığı rol onun əhalisinin mentalitetinə və davranış normalarına birbaşa təsir göstərmişdir. 80-ci illərin sonlarından başlayaraq SSRİ-də baş verən proseslər Rusiyanın başqa şəhərləri ilə yanaşı Sankt-Peterburq şəhərinə də öz təsirini göstərmişdir. Ölkədə baş verən "perestroyka" hərəkəti bu şəhərdə də azərbaycanlıların fəallaşmasına səbəb oldu. Nəticədə çoxsaylı azərbaycanlı "mühacir işçilər" in buraya da axını başladı. 1989-cu il siyahıyaalmanın nəticələrinə əsasən şəhərdə 12 min nəfərə qədər azərbaycanlı yaşayırdı²⁶, amma qısa müddət ərzində onların sayı bir neçə dəfə artdı. 2006-2007-ci illərdə

²⁵ Юнусов А.С. Азербайджанская диаспора. История, экономика, институты. Азербайджанцы в России. Смена имиджа и социальных ролей.// Диаспоры, 2001, с.117.

²⁶ Синисаренко А.Б. Этническое предпринимательство в большом городе современной России на примере исследования азербайджанской общины в Петербурге. Неформальная экономика. // Россия и мир. Москва.: 1999, с.140.

onların sayı qeyri-rəsmi rəqəmlərə görə 300 min ilə 500 min arasında dəyişir.

80-ci illərin sonu 90-ci illərin əvvəllərində azərbaycanlılar demək olar ki, şəhərin bütün bazarlarına nəzarət edirdilər, amma Moskvadan fərqli olaraq Sankt-Peterburqda yerli hakimiyyət orqanları azərbaycanlılar tərəfindən bazarların sahibliyini ələ keçirilməsinə imkan vermədilər. Azərbaycanlılar bazarların sahibliyini ələ keçirə bilməsələr də, özlərini burada şəriksiz sahib kimi aparırdılar. Demək olar bu bazarlarda onlardan başqa heç kim ticarətlə məşğul ola bilmirdi. Bu şəraitin yaranması üçün aşağıdakı amillər təsir etmişdir:

1) azərbaycanlıların ticarətə olan münasibəti və bu sahədə olan təcrübələri

2) Azərbaycanın sahib olduğu iqlimi, coğrafi mövqeyi ona il ərzində müxtəlif növ meyvə-tərəvəz məhsullarının yetişdirilməsinə imkan verirdi. Yerli tələbat tam ödənilirdi üçün məhsulun qalan hissəsi ixrac edilirdi

3) "perestroyka" dövründə yaranmış qıtlıq azərbaycanlıların fəaliyyətini əsaslandırdı. Boş qalmış dükanlar azərbaycanlı sahibkarlar tərəfindən dolduruldu. Sahibkarların öz dili ilə desək hər nə gətirsən sata biləcəyin şəraitdən istifadə edərək varlandılar

4) azərbaycanlıların öz aralarında yaxşı təşkil olunaraq, bir-birlərinə qarşılıqlı yardım göstərmələri qarşıdakı məqsədə çatmağın başlıca səbəblərindədir.

5) Sovet İttifaqı dağıldıqdan sonra yeni yaranmış bazar münasibətlərinə hazır olmaları. Sovet İttifaqı planlı iqtisadi sistemə malik idi. Bu sistemdə bütün iqtisadiyyat vahid mərkəzdən planlaşdırılaraq idarə edilirdi. İttifaq dağıldıqdan sonra digər respublikalar kimi Rusiya da bazar iqtisadiyyatına keçəcəyini bildirdi. Yeni sistem əvvəlkindən məzmun baxımından tamamilə fərqlənirdi. Yəni bu sistemdə iqtisadi-sosial münasibətlərin qurulmasında dövlətin rolu məhdudlaşdı. Siravi rusiyalılar yaranmış bu yeni sistemə hazır deyildilər, çünki dövlətin dəstəyi ilə yaşamağa vərdiş almışdılar. Onlar özlərini yeni şəraitdə necə aparacaqlarını bilmirdilər. Ağır sosial-iqtisadi vəziyyətdə yenə də köməyi dövlətdən gözləyirdilər, amma dövlətin buna nə gücü, nə də istəyi var idi. Bu sözləri azərbaycanlılar haqqında söyləmək olmaz, çünki onlar mövcud şəraitə demək olar ki, hazır idilər. Əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi başqa xalqların məşğul olmaq istəmədikləri ticarətlə azərbaycanlılar sevə-sevə məşğul olurdular.

6) Rusiya cəmiyyətində azərbaycanlılara və ümumiyyətlə gələn xalqlara qarşı yönəlmiş ayrışdırıcılıq, qeyri-bərabərlik və cəmiyyətdəki aşağı statusları qərribə də olsa onların sahibkarlıq fəaliyyətini canlandırır.

Tədqiqatlar göstərir ki, xüsusilə, bazar iqtisadiyyatına keçid dövründə ticarətlə məşğul olan etnik azlıqlar bazar münasibətlərinin canlanmasına və inkişafına müsbət təsir göstərir. Onların bilik, bacarıqları, iş təcrübələri, ağır şəraitdə mübarizlik keyfiyyətləri cəmiyyətin bazar iqtisadiyyatına keçidini sürətləndirir. Ticarət iqtisadiyyatın özünəməxsus strukturu, sistemi, peşəkar və ictimai bilikləri və xüsusi həyat tərzini olan sahəsidir. Ticarəti sahibkarlıq fəaliyyəti də adlandırmaq olar. Sahibkarlıq fəaliyyəti ilə məşğul olan insanın həyat tərzində dinamiklik, pul qazanmaq arzusu və istəyi xüsusi yer tutur və bu cəmiyyətdə şəxsin ictimai statusu onun nə qədər çox pul qazanmaq potensialından asılı olur. Sadaladığımız bu ünsürlər azərbaycanlıların sahib olduqları keyfiyyətlərdir və qeyd etdiyimiz kimi bu keyfiyyətlər onların müvəffəqiyyətlərinin təminatçısıdır.

7) azərbaycanlıların bazarlarda nəzarəti ələ keçirmələrində OMON işçilərinin və "banditlər" in xüsusi rolu oldu. Hər iki qrup azərbaycanlılardan qeyri-qanuni yolla pul aldıkları üçün onları daima himayə edir, daha çox pul qazanmalarına şərait yaradırdılar. Adı çəkilən etnik qrup nə qədər çox pul qazanardısı, bir o qədər də onlardan pul qopartmaq olardı. Tədqiqatın gedişində müsahiblərin birindən banditlərlə münasibətinin necə olduğunu soruşanda onun cavabı çox maraqlı olmuşdur: (kişi, 1969) "*bizə biznesimizi qurmaqda kömək edirlər*"²⁷.

Qeyd etdiyimiz kimi 80-ci illərin sonlarından başlayaraq azərbaycanlıların sayı Sankt-Peterburq şəhərində artmış və xırda ticarət sahəsində fəallaşmışdılar. Təbii ki, bu proses yerli tədqiqatçıların, sosioloqların diqqətindən yayınmamış, azərbaycanlıların tədqiq edilməsinə maraqlarını artırmışdı. Bu sahədə Sankt-Peterburq dövlət universitetinin sosioloqiya fakültəsinin kompleks sosioloji tədqiqatlar institutunun və müstəqil sosioloji tədqiqatlar mərkəzini misal göstərmək olar. Bu mərkəzlər 90-ci illərin əvvəllərindən başlayaraq 2000-ci ilə qədər müxtəlif illərdə tədqiqatlar aparmış və əlaqədar şəxslər araştırmalarının nəticəsi kimi çoxsaylı elmi məqalələr yazmış, kitab buraxmışlar. Bu məqalələrdən Anatoliy Sinesarenkanın, Olqa Brednikovanın və Oksana Karpenkanın²⁸ işləri diqqəti cəlb edir. Amma bizim tədqiqatımızın

²⁷ Qafqaz Universiteti. Qafqaz Araştırmaları İnstitutunun arxivı (Sankt-Peterburq şəhərində azərbaycanlılar arasında aparılmış etnososioloji tədqiqatın audio materialları): siy.1, iş 1.

²⁸ Синисаренко А.Б. Этническое предпринимательство в большом городе современной России на примере исследования азербайджанской общины в Петербурге. Неформальная экономика. // Россия и мир. Москва.: 1999, с138-155; Бредникова О.Е., Паченков.О.В. Азербайджанские торговцы в Петербурге: между "воображаемыми сообществами" и "превечными группами" //Диаспоры, 2001, с.131-147; Карпенко О.В. "Эти гости похоже контролируют сегодня всю рыночную торгов-

nəticələri ilə bu tədqiqatların nəticələri arasında bəzi ziddiyyətlər ortaya çıxdı. Mövzunu təhlil edərkən bu fərqləri müqayisə etməyə çalışacağıq.

Əvvəlcə də qeyd etdiyimiz kimi tədqiqat apararkən bioqrafik intervyu, müşahidə və statistik məlumatların təhlili kimi elmi metodlardan istifadə etdik. Tədqiqata başlayarkən qarşıya suallar qoyur ona cavab tapmağa çalışırıq. Qarşıya qoyulan ilk sual belə idi: "nə üçün azərbaycanlılar öz yurd-yuvalarını, ailələrini, yaxınlarını tərk edib Rusiyanın ikinci böyük şəhəri olan Sankt-Peterburqa gəliblər?". Cavablar demək olar ki, eyni məzmununda oldu. Müsahiblərdən biri gəlişinin səbəbini belə izah edir. (İsmailov Nurəddin, 1953) *"altı uşağım var idi.. vəziyyət ağır idi... dedim gedim orada vəziyyət daha yaxşı olar. Azərbaycanda vəziyyət pis idi, rəhbərlik də camaata o qədər də fikir vermirdi.... əvvəllər bura mövsümi olaraq mal gətirirdik, sonra yollar bağlandı, biz də burada qalıb işləməyə qərar verdik. Biz dədə-babadan meyvə-tərəvəz işi ilə məşğul oluruq. Buradaki uşaqların çoxu kəndçidirlər. Hamısı da kənd təsərrüfatı ilə məşğul olan insanlardır. Onlar bu işləri çox gözəl bildikləri üçün bura gələndə də məhz bu işlə məşğul olmağa başladılar"*²⁹. Müsahibimizin sözlərindən aydın olur ki, onlar buraya Azərbaycanda olan ağır sosial-iqtisadi vəziyyətin nəticəsində yaranmış çətin şəraitdən yaxa qurtarmaq üçün gəlmişlər. Sərhədlərin bağlanması onların Azərbaycana gediş-gəlişini çətinləşdirdiyi üçün burada qalmağa qərar veriblər. Meyvə-tərəvəz işinə yaxından bələd olmaları məşğulluq problemlərini də həll edib.

Yeni gəlmiş mühacir ilk növbədə öz qohum-əqrəbalarının, qonşularının və ya sadəcə olaraq həmkəndlisinin yanına gəlir. Adətən yeni gələnlər gözlədikləri köməyi görürlər, çünki biznesin böyüməsi üçün daha çox azərbaycanlıya ehtiyac var. Aparılan tədqiqatlar göstərir ki, azərbaycanlı sahibkarlar öz həmyerliləri ilə işləməyə üstünlük verirlər. Bunun bir çox səbələri vardır, amma ən başlıcası qarşılıqlı inamın olmasıdır yad yerdə onlar istər-istəməz yalnız özününkülərinə inanmağa məcburdurlar, çünki ətraf mühit onlar üçün yaddır və yerli əhali üçün də onlar "çujakdırlar", yəni yaddırlar. Bu çarəsiz vəziyyət azərbaycanlıları yalnız bir-birlərinə inanmağa məcbur edir. Hətta qarşılıqlı inam sarsıldığı zaman aldadılmış şəxs növbəti dəfə də öz etnik qrupunun nümayəndələri ilə iş görməyə üstünlük verəcəkdir. Dil faktoru da biznesin təşkil edilməsində böyük rola malikdir. Demək olar ki, yeni gələn, hətta uzun

лю": концепция "этнической экономики" через призму российской прессы // Этничность и Экономика. ЦНСИ, 2000, с 59-66.

²⁹ Qafqaz Universiteti. Qafqaz Araşdırmaları İnstitutunun arxivi (Sankt-Peterburq şəhərində azərbaycanlılar arasında aparılmış etnososioloji tədqiqatın audio materialları): siy.1, iş 1.

müddət bu şəhərdə yaşayan kənd yerlərindən gəlmiş azərbaycanlılar rus dilini bilmədiyi və ya çox zəif bildiyi üçün digər xalqların nümayəndələri ilə çox az ünsiyyətə girə bilirlər. Bu halda onların ətrafının əsasən azərbaycanlılardan olmasına gətirib çıxarır. Başqa bir faktor davranış normaları və ya azərbaycanlılara məxsus yazılmayan qanunlar və bu qanunlardan kənara çıxma bilməmənin çətinlikləridir. Məsələn, borc almış azərbaycanlı bu borcu ödəmədən heç bir yerə qaça bilməz. Əgər qaçarsa belə onun əvəzinə bu borcu yaxınları ödəməli olacaqdır.

Başqa bir faktor isə qarşılıqlı mənfəətə əsaslanır. Müsahiblərdən birinə " niyə məhz öz həmyerlilərinizlə işləməyə üstünlük verirsiniz" sualına belə cavab vermişdi. (Salmanov Vəli, 1954) *"bazarda işləyən azərbaycanlılar ancaq özləri ilə işləyirlər, çünki özününküdür, öz rayonunun uşağıdır. Ruslarla işləmirlər, çünki onlar lazım gələndə qiyməti aşağı salmırlar. Amma azərbaycanlılarla isə belə olmur, hətta kiminsə pulu olmayanda realizasiya buraxırlar....sat balam, pulu gətir"*³⁰.

Sinesarenka apardığı tədqiqat nəticəsində belə qərara gəlir ki, azərbaycanlılar arasındakı ticari münasibətlər etnik köklərə əsaslanır³¹. Yəni bir azərbaycanlı başqa bir azərbaycanlı ilə ona görə işləyir ki, o azərbaycanlıdır. Bu fikir ilə tam razılaşmaq olmaz, çünki apardığımız sorğular göstərdi ki, azərbaycanlılar arasında başqa etnik qrupun nümayəndələri ilə işləməyə üstünlük verən şəxslər də çoxdur. (Quliyev Elxan, 1969) *"mənim üçün millət fərq etmir. Mənim işlədiklərimin çoxusu ruslardır."* Bundan başqa müşahidə apardıqda gördük ki, azərbaycanlılar taciklərlə, özbəklərlə və digər xalqların nümayəndələri ilə də ticari ünsiyyətə girir, lazım gələndə onlara borc verir, borc alır, nisyə mal verir və eyni zamanda nisyə mal alır. Bu faktları nəzərə alaraq qeyd etmək lazımdır ki, azərbaycanlılar arasında ticari münasibətlər tam mənası ilə etnikliyə əsaslanmır. Bazarlarda işləyənlərin çoxunun azərbaycanlı olması onları bir-biriləri ilə ünsiyyətə girməyə məcbur edir. Əgər bazarlarda digər etnik qrupun nümayəndələri olsa, onlar biznesin tələb etdiyi, qarşılıqlı mənfəət qaydalarına əsaslanaraq həmin qrupun üzvləri ilə də ticari münasibətə girməyə hazırdılar. Unutmamalıyıq ki, azərbaycanlıların öz aralarında olan biznes münasibətləri də tam iqtisadi qaydaların tələb etdiyi ölçülərlə nizama salınır.

Azərbaycanlılar əsasən bazarlarda və ticarət mərkəzlərində işləyirlər. Müsahiblərin sözlərinə görə maddi imkanı yaxşı olanlar ticarət

³⁰ Qafqaz Universiteti. Qafqaz Araşdırmaları İnstitutunun arxivi (Sankt-Peterburq şəhərində azərbaycanlılar arasında aparılmış etnososioloji tədqiqatın audio materialları): siy.1, iş 1.

³¹ Синисаренко А.Б. Этническое предпринимательство в большом городе современной России на примере исследования азербайджанской общины в Петербурге. Неформальная экономика. // Россия и мир. Москва.: 1999, с.154.

mərkəzlərində, imkanı çatmayanlar isə bazarlarda işləyirlər. Ticarət mərkəzlərində işləyənlər geyim və məişət əşyalarının, bazardakılar isə əsasən meyvə-tərəvəz məhsullarının satışı ilə məşğul olurlar. Ticarət mərkəzlərində onlar özlərini istədikləri kimi apara bilmir, mərkəzin qayda-qanunlarına tabe edirlər. Onlar müştəriləri ilə daha nəzakətlə və hörmətlə davranırlar, amma bazarda işləyən azərbaycanlılar hamısı haqqında bunu demək çətindir. Son illərdə şəhər rəhbərliyinin apardığı islahatlar bazarların məhdudlaşdırılmasına, iri ticarət mərkəzlərinin genişləndirilməsinə istiqamətləndirilmişdir. Buna baxmayaraq, bazarlar hələ də bu şəhərin əsas ticarət yerlərindən biri olmaqda qalır və azərbaycanlı mühacir işçilər burada çalışırlar.

Sankt-Peterburq şəhərində on iki böyük bazar mövcuddur və bu bazarların hamısında azərbaycanlılara rast gəlmək olar. Onlar bu bazarlarda Azərbaycanın demək olar ki, bütün rayonlarından təmsil olunurlar. Daha çox Şəmkirdən, Gəncədən, Gürcüstandan və Yevlaxdan gələn azərbaycanlılara rast gəlmək olar. Düzdür, konkret olaraq bu bazarlar Azərbaycanın bölgələrinə görə nəzarət sahələrinə bölünməsə də, hər bir bazarda bu bölgələrə uyğun olaraq çoxluğa sahib azərbaycanlılar vardır. Məsələn, Vıorsk bazasında lənkəranlılar, Zvyozdny bazarında Gürcüstan azərbaycanlıları, Pionersski bazarında isə şəmkirliyə çoxluğa malikdirlər, amma qətiyyənlə bu o demək deyil ki, Azərbaycanın başqa bölgələrindən gələn mühacir işçi burada işləyə bilməzlər.

Bazarda işləmək istəyən azərbaycanlı ilk növbədə bazarın ağsaqqalı ilə görüşməlidir. Həmin şəxs ona bazarda yer tutmağa köməklik göstərəcəkdir. Ümumiyyətlə, ağsaqqal bazarda azərbaycanlılar arasında qeyri-rəsmi liderdir. O şəraitdən asılı olaraq özü-özünə seçilir. Onu seçmək üçün konkret seçkilər keçirilmir. Ağsaqqal savadlı və dünyagörüşü geniş olmalıdır, ağır vəziyyətlərdə düzgün yol göstərməyi bacarmalıdır. Bu vəziyyətlərdə maddi və mənəvi dəstəyini əsirgəməməlidir. Rus dilini bilməyi və səlis nitq qabiliyyəti ona milislər və banditlərlə ünsiyyət qurmaq üçün lazımdır. Bazarda işləyən mühacir işçilərin hamısından bu iki qrup tərəfindən "pay" istənilir. Bu "pay"-in verilib-verilməməsi camaatın ümumi yığıncağında qərarlaşdırılır. Ağsaqqal camaatın qərarına bir-başa təsir edə bilmir, yəni "pay" verməyi rədd edənlərə qarşı heç bir tədbir görmür. Onun vəzifəsi camaatın fikrini adını çəkdiyimiz bu iki qrupa çatdırmaq olur. Ağsaqqalın əsas vəzifəsi bazardakı yerlərin bölüşdürülməsidir.

Əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi Sankt-Peterburq şəhərində Moskvadan fərqli olaraq azərbaycanlılar bazarların sahibliyini ələ keçirə bilmədilər və nəticədə bu şəhərdəki bütün bazarların sahibkarları qeyri-azərbaycanlılar oldu. Ağsaqqalın vəzifələrindən biri bazar sahibi

qarşısında azərbaycanlıları təmsil etməkdir. Bazar sahibləri ağsaqqallara güvənir, onların tövsiyyə etdikləri şəxslərə bazarda işləmək üçün yer ayırırlar. Qeyd etmək lazımdır ki, ağsaqqallar nəinki azərbaycanlılara, eyni zamanda başqa etnik qrupların üzvlərinə də bazarda yer tutmaq üçün köməklik etməlidirlər. Amma çox vaxt onlar ayrışeçkiliyə yol verir, digər etnik qrupların nümayəndələrinə bazara girməkdə mane olur, yerlərin böyük əksəriyyətini azərbaycanlılar arasında paylaşıdır. Bazarda yer təmin etmiş və meyvə-tərvəz işi ilə məşğul olan mühacir işçilər mallarını topdan satış bazarları olan Safiski və Kalinski bazarlarından təmin edirlər. Qeyri-rəsmi məlumatlara görə topdan satış bazarlarının da böyük bir hissəsinə azərbaycanlılar nəzarət edir. Topdan satışla məşğul olan sahibkarlar mallarını Rusiyanın Astraxan, Volqoqrad, Krasnodar kimi şəhərlərindən, yaxın və uzaq xaricdən gətirirlər. Kartofu Belarusiyadan, müxtəlif növ meyvələri Moldovadan, nar, heyvə və bəzi tərəvəz məhsullarını Azərbaycandan, üzümü və qarpızı Özbəkistandan, portağalı və mandarini Türkiyədən və başqa bir neçə adda məhsulları dünyanın müxtəlif ölkələrindən idxal edirlər. Azərbaycanlı mühacir işçilər istədikləri malları nəgd pulla və ya borc şəklində ala bilirlər. Amma azərbaycanlılar arasında xüsusi borc verən qruplar yoxdur. Sinesarenka öz məqaləsində bu qruplar haqqında danışır, onları xüsusi olaraq bu işlə məşğul olmalarını bildirir³². Apardığımız müşahidələr və müsahibələr belə qrupların mövcudluğunu inkar edir. Pula ehtiyacı olan şəxslər bu ehtiyaclarını qohumları və yaxın dostları vasitəsilə təmin edə bilirlər. Xüsusi bank funksiyası daşıyan sələmçilərə rast gəlinmir.

Son zamanlar azərbaycanlı sahibkarlar birbaşa satıcılıq fəaliyyəti ilə məşğul olmur, bu iş üçün yerli və ya gəlmə qadın satıcıları işə götürürlər. Bunun əsas səbəblərindən biri yerli alıcıların onlara qarşı xoş olmayan münasibətləri və özlərinin də bu müştərilərlə ünsiyyətə girməkdə çəkdikləri çətinliklərdir. Rus dilini pis bilmələri, yerli davranış normalarına bələd olmamaları yerli vətəndaşlar tərəfindən pis qarşılanır və cavab tədbiri olaraq azərbaycanlılar adını çəkdiyimiz qrupun üzvlərini özlərinin də görə biləcəyi işi görmək üçün işə götürürlər. Polis və banditlərin hücumundan qaçmaq üçün də azərbaycanlılar bu satıcılardan istifadə edirlər. Milislər və banditlər yerli və qadın olan satıcılara nisbətən loyallı yanaşır, bu da mühacir işçilərin işini bir qədər yaxşılaşdırır.

Tədqiqatımız zamanı bazarda alverlə məşğul olan azərbaycanlılar polislərlə çox böyük problemlərinin olmadıqlarını dilə gətirdilər. Yarana biləcək çətinliklər yalnız qanuni qeydiyyatı olmayanlara aiddir. Amma

³² Синисаренко А.Б. Этническое предпринимательство в большом городе современной России на примере исследования азербайджанской общины в Петербурге. Неформальная экономика. // Россия и мир. Москва.: 1999, с.153.

90-ci illərin əvvəllərində OMON-un bazarlara müntəzəm reydləri olurdu. Bu reydlər zamanı azərbaycanlılar saxlanılır, pulları və malları əllərindən alınır. Nə qədər paradoksal olsa da demək lazımdır ki, məhz omon-lar azərbaycanlıların inkişaf etməsində maraqlı idilər. Çünkü, onların maddi rifahi azərbaycanlıların nə qədər çox qazanmalarından asılı idi. Bunun üçün də onlar yeri gələndə bu mühacir işçilərə himayədarlıq edir, işlərinin gedişinə mümkün qədər yardım edirdilər. Hər halda, bu vəziyyət azərbaycanlılar üçün məqbul sayıla bilməzdi, çünkü heç kim işləyib başqasını havayidan dolandırmaq istəməz. Nəzərə alsaq ki, azərbaycanlılar pulu çətinliklə qazanırdılar onların bu mövqeyini başa düşmək çətin deyil. Bunun üçün də Azərbaycan prezidenti Sankt-Peterburq şəhərinə səfəri zamanı bu problemi şəhər rəhbərliyinə çatdırmış, əvəzində də yerli rəhbərlər lazımi tədbirlərin görülcəyinə söz vermişlər. Həqiqətən də lazımi tədbirlər görülmüş və son vaxtlar OMON-larla heç bir problemin qalmadığı azərbaycanlı mühacir işçilər tərəfindən də təsdiqlənir. Amma polisrlərlə vəziyyət fərqlidir. OMON-lardan fərqli olaraq onlara müntəzəm və külli miqdarda pul verilmir, sadəcə olaraq işçi mühacirlərin dili ilə desək "şirinlik" verilir. Müsahiblərdən biri polisrlərlə əlaqədar vəziyyəti belə izah edir. (İsmailov Nürəddin, 1953) *"Konkret omon-lar pula gəlirdi, qorxudurdular, pul alırdılar. 1993-1995-ci illərdə, amma 1996-cı ildən sonra azaldı. Hal-hazırda incitmək yoxdur. Qabaqlar çox idi. O vaxt buralarda qarışıqlıq idi, xüsusilə çeçen müharibəsindən sonra daha da pisləşdi. Amma sonra düzəldi. Heydər Əliyev gələndən sonra bizə daha yaxşı münasibət bəsləməyə başladılar..... Milislərə gələndə, onlara elə belə "şirinlik" veririk. Bir dəfə bizi yığib dedilər ki, milis bölməsi üçün kompyuterlər almaq lazımdır. Düzdür bizi məcbur etmədilər, dedilər ki, kömək edək. Biz də elə belə kömək olsun deyə pul verdik. Hə nə olar?"*³³.

Bazarda işləyənlərin bir çoxunun qanuni qeydiyyatı yoxdur. Amma qeydiyyatsız da olsa onlar arxayın şəkildə öz işlərini görür və burada yaşayırlar. (Məmmədov Çingiz, 1970) *"düz on ildir ki, Sankt-Peterburq şəhərində yaşayıram, tarqoviy sentrdə işləyirəm. Amma hələ də emmiqrasyonnu kartım yoxdur..... Çox yaxşı yaşayıram. Burada ev də snumat eləmişəm, işləyirəm də heç kim mənə dəyib- dolaşmır, çünkü hamı mənə tanıyır, bilirlər harada işləyirəm, harada yaşayaram. Lazım gəlsə gəlib taparlar."*³⁴. Amma hər kəs bu şəxs kimi, qeydiyyatsız sərbəst gəzib-dolaşa bilmir. Qeydiyyatı olmayanların çoxu "oblava" vaxtı

³³ Qafqaz Universiteti. Qafqaz Araştırmaları İnstitutunun arxivi (Sankt-Peterburq şəhərində azərbaycanlılar arasında aparılmış etnososioloji tədqiqatın audio materialları): siy.1, iş 1.

³⁴ Yəni orada.

günlərlə evdən bayıra çıxmır, iş yerlərinə gəlmirlər. Mühacir işçilərin qeydiyyatı məsələsi Rusiya mühitində çox dolaşıqdır. 2006-2007-ci illərdəki proseduralara görə ölkəyə gələn hər bir şəxs üç gün ərzində qeydiyyatdan keçməli idi. Adətən, qeydiyyat ya mehmanxanalar, ya da yaşayış evlərinə aparılır, amma Rusiya şəhərlərində bu işlə məşğul olan özəl şirkətlər də vardır. Bu şirkətlərin hazırladığı sənədlər çox vaxt saxta çıxır. Məsələn, sizi hər hansısa bir mehmanxanaya qeydiyyatdan keçirir və sənədlərinizin də tam qaydada olduğunu bildirilər. Polis isə sizi saxladığında aydın olur ki, həmin mehmanxana ya bağlanıb, ya da onun qeydiyyata alma hüquq yoxdur. Bu zaman siz polisə də rüşvət verməyə məcbursunuz, əks təqdirdə sizi məhkəməyə aparıb ölkədən deportasiya edirlər. Bu isə an azı beş il ərzində Rusiyaya girməyi qadağan edir. Göründüyü kimi, qurulmuş bu şəbəkə qətiyyənlə mühacirlərlə əlaqədar məsələləri tənzimləmir, yalnız bir qrup insanların qeyri-qanuni pul qazanmasına imkan yaradır, çünki adını çəkdiyimiz şirkətlər hüquq mühafizə orqanları tərəfindən qeyri-qanuni şəkildə fəaliyyət göstərdikləri bildirilsə də, onlara qarşı heç bir tədbir görülmür. Son dövrlərdə Rusiyada mühacirlərlə əlaqədar bir neçə dəfə qanunvericilikdə dəyişikliklər olsada hələdə bu prosesi tam tənzimləmək mümkün olmamışdır.

"Banditlərlə" vəziyyət fərqlidir. Onlar bir növ sahibkarların himayədarları rolunu oynayır. Ortalama hər bir bazarda "toçka" işlədən şəxs 500-1000 rubl arasında "banditlərə" xərac verirlər. Əvəzində onlar həmin "toçka"-nın itirilməməsi üçün təminat verirlər. Belə çıxır ki, bazarda yer tutmaq istəyən şəxs həm bazar sahibinə, həm də "banditlərə" yer haqqı verməlidir. "Bandit" ə pul verməsən də olar, amma növbəti ay işlədiyin yeri itirməyəcəyinə heç kim zəmanət vermir. "Banditlər" adətən yerli əhəlidən təşkil olunub. Əvvəllər bu funksiyani azərbaycanlı kriminal qüvvələr həyata keçirirdilər son vaxtlar onların fəaliyyəti kifayət qədər azalıb. Azərbaycanlıların Rusiyadakı etnik biznes təşkilatlarından danışdıqda kriminal qüvvələri də xatırlamaq lazımdır, çünki məhz onların yardımı ilə azərbaycanlılar bir çox sahələrdə üstünlüyə sahib olublar. Sankt-Peterburq şəhərində 90-ci illərin əvvəllərində "Vostok" adlı, rus mətbuatının "Azərbaycan mafiyası" adlandırdığı qrup çox aktiv idi. Öz kriminal keçmişi ilə Rusiya şəhərləri arasında seçilən Sankt-Peterburqda 90-ci illərin əvvəllərində tatar, çeçen və Azərbaycan mafiyaçıları şəhəri öz nəzarət dairələrinə bölmüşdülər. Amma son bir neçə ildə Rusiyada baş verən dəyişikliklər kriminal qüvvələrin də fəaliyyətini zəiflədi. Azərbaycan mafiyasının da aqibəti fərqli olmadı. Mafiya başçısının öz məşinində partladılması mafiyanın da dağılmasına gətirib

çıxartdı³⁵.

Mütəxəssislərlə və xüsusilə azərbaycanlı iş adamları ilə aparılan müsahibələrdə mafianın Rusiya hökumətinin ayrı-ayrı vəzifəli şəxsləri ilə əlaqədə olduğu bildirilir, yeri gələndə bu qüvvədən azərbaycanlılara qarşı da çox məharətlə istifadə olunurdu. Beləliklə, çirkli işləri onlara gördürərək hökumət özü ictimaiyyət qarşısında təmiz qalır və mövcud problemləri azərbaycanlılar arasındakı məsələ kimi qələmə verirdi.

Keçmiş iş adamlarından biri özünün müflis olmasını belə izah edir. (kişi,1955) *"Peterburqda azərbaycanlılar Moskvadakı kimi iri sahibkarlara çevrilə bilmədilər. Bu gün baxsanız iri biznes sahibi azərbaycanlılar çox deyil. Bir, iki dən. Məsələn: Mamişovdur. O, fikirləşin ki, min dənə oligarx varsa, o da min birincidir. Amma Azərbaycan mafiyası olmasa idi ən azından 10-15 samballı iş adamı çıxardı. Məsələn, mən özüm çox yaxşı iş qurmuşdum, biznesim də çox yaxşı gedirdi. Türkiyə ilə ticarət edirdim. Ora taxta-şalban aparırdım. O vaxt şəhərdə ən müasir pekarnim var idi. Özümün şəxsi priçalım da var idi. Bir gün mafiya yapışdı ki, bunları bizə verəcəksən. Hər yerə şikayət elədim, mvd-yə, fsb-yə amma bir şey çıxmadı. Dedilər özün get həll et. Günlərin biri bir dəstə yaxşı hazırlanmış qrup başda da sözdə azərbaycan mafiyasının başçısı olmaqla pekarnıya girib məni təhdid etdilər. Amma mən özüm vaxtı ilə milis məktəbində mühazirə oxuduğum üçün uşaqların formasından tanıdım ki, bunlar milis məktəbinin kursantlarıdır. Mən onlara deyəndə ki, sizi tanıyıram siz milis məktəbinin kursantlarısınız. Tez fikirlərindən dönüb "pekarnını"tərk etdilər. Mən anladım ki, burada birbaşa dövlətin və ya hər hansısa qrupların maraqları var. Onlar istəmirlər ki, azərbaycanlılar varlansınlar, güclənsinlər. Nəticədə, hər şeyimi dəyər-dəyməzinə satıb, biznesdən uzaqlaşdım"*³⁶. Müsahibimiz çox aydın şəkildə bu prosesləri izah edir və şəxsi təcrübəsilə bəzi sualların cavabını verir.

Bu gün Sankt Peterburq şəhərində azərbaycanlılara aid iri biznes təşkilatları çox azdır. Düzdür, tək-tək sahibləri azərbaycanlı olan müəssisələr vardır. Amma burada işlər etnik əsaslar üzərində deyil, tam biznes qanunları ilə aparılır. Beləliklə, azərbaycanlı etnik biznes təşkilatlarının arasında etnik iqtisadiyyatın müəyyən xüsusiyyətlərini yalnız bazarlarda müşahidə etmək olar.

³⁵ Qafqaz Universiteti. Qafqaz Araştırmaları İnstitutunun arxivi (Sankt-Peterburq şəhərində azərbaycanlılar arasında aparılmış etnososioloji tədqiqatın audio materialları): siy.1, iş 1.

³⁶ Qafqaz Universiteti. Qafqaz Araştırmaları İnstitutunun arxivi (Sankt-Peterburq şəhərində azərbaycanlılar arasında aparılmış etnososioloji tədqiqatın audio materialları): siy.1, iş 1.

Характер межэтнических взаимодействий в семейно-бытовой сфере в Лянкяран-Астаринском регионе

Изучение семейно-бытовых особенностей различных народов является одной из актуальных тем этнографической науки. Проблемы, связанные с этнографическими особенностями семьи и быта всегда были и в центре внимания азербайджанских этнографов. В их исследованиях рассматривались отдельные стороны свадебной обрядности, нормы поведения в различных семейно-бытовых ситуациях, формы и структура семьи¹.

Традиционно, как во всем Азербайджане, так и в Лянкяран-Астаринской зоне семьи имели различные формы. В частности, различались большие и малые семьи. Каждая большая семья управляла хозяйством на основе собственной силы. Разделение труда при введении хозяйства заранее было распределено среди всех членов семьи. У талышей семьей руководил "Yolə-dədə", т.е. дед. В доме каждый член семьи с почтением относился к его воле и с его ведома выполнял возложенные на себя обязательства. В свою очередь, "yolə-dədə", как глава семьи с уважением относился к каждому из ее членов, способствовал поддержанию в ней нормальной и здоровой атмосферы. Никто не имел права ослушаться "Yolə-dədə" и не пренебрегать его советами. Решение как внутренних, так и внешних проблем семьи были в его функции, но при этом "Yolə-dədə" согласовывался и с другими членами семьи, где большое значение имело мнение старшей женщины в семье или старшего брата. Одним словом "Yolə-dədə" в талышской семье выполнял те же функции, что и "агсаккал" (baba) в азербайджанской.

В семейной иерархии второе место по авторитету занимала старшая мать, т.е. бабушка. У талышей она называлась "Yolə-moə". В тех вопросах, которые не касались мужчин, решение принимала она. Сюда входило приготовление еды, резервирование продуктов питания, вопросы воспитания детей, последовательность традиции почитания старших и т.д. Все это позволяет судить о том, что как среди азербайджанских семей, также у талышей существовало разделение труда. Примечательно и то, что глава семьи и взрослые ее представители назывались детьми и ее молодыми по возрасту чле-

¹ Qeybullayev Q.Ə. Azərbaycanlılarda ailə və nigah XIX əsr – XX əsrin əvvəlləri. Bakı: Elm, 1994, 440s.; Quliyeva N.M. Azərbaycanda müasir kənd ailəsi və ailə məişəti. Bakı: Elm, 2005, 346s.; Quliyev H.A. Azərbaycan ailə məişətinin bəzi məsələləri. Bakı: Elm, 1989, 96s.; Səlimov T.A. Abşeronlular. Bakı: Elm, 1993, 311s.; Атакишиева М.И. Семейный быт азербайджанцев в прошлом и настоящем (по материалам Халданского р-на): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1953, 19с.

нами не по имени, а общепринятыми терминами. Так, в талышских семьях дети обращались к отцу "dədə", к матери "moə", "mamə", к тете с отцовской стороны – "bibī", "mamə", к тете с материнской стороны – "xala", невестки же обращались к свекру как "həsua", к свекрови – "həsi"². В азербайджанских же, соответственно, к отцу – "ata", к матери – "ana", к тете со стороны отца – "bibī", со стороны матери – "xala", к свекру – "ata", "qayınata", к свекрови – "ana", "qayınana".

Как и у всех народов, в семейном быту азербайджанцев и талышей большое значение имеют брачные отношения. Этнографические материалы показывают, что эндогамная форма брака, т.е. его заключение между близкими родственниками широко распространено в Азербайджане, и Лянкяран-Астаринская зона не является исключением. Особенно преобладают браки, заключенные между двоюродными братьями и сестрами, которые известны в научной литературе, как ортокузенные браки. Многие связывают истоки этой традиции с исламской религией, но исследования проведенные в течении многих лет в сфере семейных проблем народов мира доказывают обратное. К. Иностранцев отмечал о наличии родственных браков у народов Передней Азии за долго до появления исламской религии³. Некоторые исследователи совершенно объективно рассматривают происхождение эндогамии в контексте социально-экономических вопросов. Другими словами, для того, чтобы предотвратить переход имущества из рук одной патронимии к другой, родственные браки, особенно, браки между двоюродными братьями и сестрами были очень востребованными. В этом случае приданое, предназначенное для девушки в качестве земли, либо другого имущества оставалось в распоряжении одного рода, т.е. экономическая база патронимии не терпела убытки. В противном же случае, если девушка выходила замуж за представителя другого рода, то приданое, предназначенное для нее, в некоторой степени способствовало раздроблению отцовского имущества. Значит, вступая в родственные браки люди, прежде всего, брали за основу экономические факторы, нежели религиозные, свидетелями чего мы также становимся в семейном быту народов, проживающих в Лянкяран-Астаринской зоне. Д.А. Ольдерогге также подтверждает то, что широкое распространение родственных браков при эндогамии, обусловлено экономическими соображениями и, прежде всего, направлено на предотвращение потери своего имущества большой патри-

² Cavadov Q.C. Talışlar. Bakı: Elm, 2004, s 444.

³ Иностранцев К.А. Сасанидские этюды. СПб, 1903, с 11.

архальной семьей⁴.

Как у азербайджанцев, также и у талышей важным моментом семейно-бытовых отношений является свадебный обряд, состоящий из нескольких этапов. Каждый из этих этапов – выбор девушки, малый и большой нишан (обручение), хынайахды и свадьба – сами по себе характеризуются своеобразными обычаями и традициями. В азербайджанских и талышских семьях выбор девушки для сына падает на обоих родителей, но в основном будущую избранницу для сына советуют либо мать, либо сестра. После сделанного предложения сам парень выражает личное мнение относительно этого выбора своей матери или сестре и только после этого начинается первый этап сватовства девушки. Но при этом ничего не может вершиться без согласия на это главы семьи, т.е. отца. Только после его разрешения мать, сестра, тетя парня могут идти в дом девушки и просить ее руки. У талышей этот этап сватовства называется "ha-ne", у азербайджанцев – "hə" или "həgi". Гостей встречает мать девушки и после разъяснения ей своих целей она просит времени для раздумья. Этим завершается первый этап сватовства. После этого мать девушки оповещает об этом ее отца и если отец благожелательно относится к родителям парня, к их роду, осведомлен о не порочности их семьи, то он выражает согласие своей жене. После этого начинается вторая, официальная часть сватовства, для этого выбирается специальный день. В этот день все близкие родственники парня и соседи женского пола идут на сватовство. Со стороны девушки их встречают также женщины, в этом процессе мужчины не участвуют. После ответа "hə", т.е. согласия самой старшей по возрасту женщины (ею могла быть бабушка или тетя девушки), как полагается по обычаю, всем подают сладкий чай. И, наконец, начинается третий этап, что у талышей именовалось, как "sirpişə polo", на азербайджанском – "ağsaqqal plovu"⁵.

Церемония обручения (нишан) также сопровождается своеобразными традициями, практически идентичными у азербайджанцев и талышей. Родственники парня несут в дом девушки специально наряженные хончи, полные различными подарками. Важным атрибутом этой церемонии считается "kəllə qənd" (сахар в конусообразной форме). По традиции, девушка, когда покидает отцовский дом, забирает его и только после рождения первого ребенка его ломают и кушают.

Этнографические материалы свидетельствуют о том, что у

⁴ Ольдерогге Д.А. Из истории семьи и брака // Сов. этнография, 1947, №1, с. 21.

⁵ Hacıyev M.İ. Toy-düyün xəzinəmizdən. Bakı: Bayatı, 1995, s.163.

азербайджанцев и талышей традиционно мужские свадьбы проводились в течение нескольких дней подряд. Они продолжались по семь, а в богатых семьях, даже, по пятнадцать дней. Каждый день свадьбы имел свои характерные обычаи. В 21 веке традиция проведения свадьбы в несколько дней устарела, и обычно ее справляют за один день, хотя, при этом традиция отдельной женской и мужской свадьбы еще сохраняется.

По обычаю азербайджанцев и талышей жених и невеста не должны выходить на люди, т.е. показываться среди родственников, взрослых и соседей в течение 3-х дней после свадьбы. У талышей этот обычай называется "se gij", т.е. (üç gün - три дня). Согласно обычаю, по истечению трех дней все родственники и соседи собираются в доме молодоженов и устраивают торжество. После подачи еды на стол жених и невеста выходят к гостям. У азербайджанцев этот обычай называется "üzəçıxdı" или "gəlinin üzə çıxdığı gün", у талышей аналогичный обряд именуется "vəyu" или "dimbeşə rü", что имеет то же значение. Следует отметить и то, что в некоторых областях Азербайджана обряд "üzəçıxdı" приходится на седьмой день после свадьбы и относится исключительно к невесте, так как мужчина мог и до этого выходить на люди. Участие при "üzəçıxdı" родителей и родственников девушки считается обязательным, они приносят с собой в основном подарки, а иногда и специально приготовленные к этому дню разнообразные блюда.

Собранные этнографические материалы по семейной обрядности азербайджанцев и талышей еще раз подтверждают большое сходство культур и семейно-бытовых отношений этих народов. Тому свидетельством является постепенное искоренение и выход из обихода специфических, узколокальных обычаев и приобретение ими общенационального характера.

Традиционная обрядность продолжает занимать, как об этом свидетельствуют данные этносоциологического исследования, значительное место в этнокультурной жизни населения Лянкяран-Астаринского региона. С целью выяснения данной стороны современной этнической культуры азербайджанцев и талышей в анкету для опроса был включен блок вопросов, относящихся к обрядовой и религиозной жизни. В первую очередь, ставился вопрос призванный определить уровень знания азербайджанцами и талышами традиционных обрядов и обычаев. Результаты опроса показали, что 68,4% опрошенных азербайджанцев и 71,8% талышей считают, что хорошо знают эти обряды и обычаи. Чуть меньше, 41,2% азербайджанцев и 39,2% талышей более самокритичны и считают, что знают, но

не очень хорошо. Слабо знают только 11,3% опрошенных азербайджанцев и 9,5% талышей. Между мужской и женской половинами азербайджанского и талышского общества не существует значительных различий в знании традиционной обрядности. Но в то же время по-разному оценивают свое знание представители молодого и старшего поколения.

Чем моложе респондент, тем ниже оценивает он свое знание традиции. Если до 20 лет 40,3% опрошенных азербайджанцев и 43,1% талышей очень и не очень хорошо знают обрядность, то в возрасте 31-40 лет таких респондентов-азербайджанцев уже 77,2%, а талышей – 80%. Свыше 60 лет доля азербайджанцев очень и не очень хорошо знающих обрядность достигает 92,4%, а талышей 95,3%. Примерно в такой же последовательности уменьшается доля слабо или вообще не знающих. Таким образом, люди пожилого возраста считают, что они значительно больше осведомлены о традиционных обрядах и обычаях, чем молодые. В принципе, это соответствует реальному положению дел, поскольку знания о традиции накапливаются на протяжении многих лет, наряду с жизненным опытом. Но, вместе с тем, вряд ли можно утверждать, что знание нынешних 20-летних будет на том же уровне через 40-50 лет, что и у современных стариков, здесь "дело не в том, что эти обряды уходят из памяти народа, а в том, что современная жизнь все меньше и меньше испытывает в них потребность"⁶.

Существенным элементом традиционной обрядности населения Лянкяран-Астаринской зоны является отмечаемый в день весеннего равноденствия 20-21 марта, праздник нового года Новруз байрамы. О его широком распространении говорит тот факт, что 97,8% опрошенных нами азербайджанцев и 98,9% талышей отметили, что постоянно справляют этот праздник. Известно, что ислам очень тесно вплетен в бытовую культуру азербайджанского и талышского народов. Именно поэтому часто традиционные народные ритуалы, обряды, уходящие своими корнями в глубокую древность, выдаются за религиозные, мусульманские. В целях определения, как в сознании азербайджанцев и талышей происходит размежевание между народными и религиозными праздниками, задавался вопрос об известных им праздниках такого рода. Среди народных праздников 79,7% опрошенных нами азербайджанцев и 76,3% талышей назвали Новруз байрамы. Только 0,7% азербайджанцев и 1,2% талышей назвали народным праздником религиозный. Среди религи-

⁶ Мамедов А.Э. Современные этнокультурные процессы в азербайджанском селе: Дис. канд. ист. наук. М., 1988, с.125.

озных праздников, в первую очередь, назывался Курбан байрамы, 92,4% азербайджанцев и 93,8% талышей назвали этот праздник, а также Оруджлук (Рамазан) – 93,2% азербайджанцев и 94% талышей. Как видно азербайджанцы и талыши проводят довольно четкую грань между праздниками народного и религиозного характера.

С последним вопросом непосредственно связана проблема религиозности населения Лянкяран-Астаринской зоны. Даже в период атеистического советского государства эта зона по сравнению с другими областями страны отличалась более высоким показателем приверженности населения к религии, а после приобретения Азербайджаном независимости количество верующих еще более возросло. Ответы на вопрос об отношении к религии показывают, что более 87% опрошенных нами азербайджанцев и 91,2% талышей считают себя верующими. Неверующих или безразлично относящихся к религии гораздо меньше – 3,2% среди азербайджанцев и 1,9% среди талышей. Необходимо отметить, что среди различных групп сельского населения в регионе отношение к религии не одинаково. Так, например, в малых селах, где население составляет менее 500 человек верующих больше, чем в крупных. Если, в первых доля верующих составляет 94,3% (данные общие для азербайджанцев и талышей), то в крупных селах 87,8%. По всей видимости, малые села, в основном горные, больше замкнуты, там более сильные традиционные связи. Вследствие этого "малые села отличаются сильным социальным контролем, большей значимостью общественного мнения, которое не одобряет вольности к традиционному образу жизни и все эти факторы в какой-то мере оказывают влияние на повышенную религиозность в малых селах"⁷.

Незначительная разница наблюдается в отношении к религии среди мужчин и женщин. Так, если среди мужчин-азербайджанцев верующими считают себя 82,5%, то среди женщин азербайджанок этот показатель составляет 89,1%. Такая же тенденция наблюдается в разнице между мужчинами и женщинами среди талышей в отношении к религии (84,6% – мужчины, 92,3% – женщины). Это еще раз подтверждает, что традиционные нормы поведения, и вообще, традиционные элементы жизни больше сохраняются у женщин, чем у мужчин.

Не менее значительные различия в отношении к религии существуют между представителями разных поколений населения региона. Среди молодежи до 20 лет 69,4% опрошенных азербайджанцев и 71,3% талышей считают себя верующими, а 4,8% азербай-

⁷ Там же, с.128.

джанцев и 2,8% талышей не веруют или безразлично относятся к религии. В дальнейшем, по мере перехода из одной возрастной группы в другую, увеличивается доля верующих. Так, в возрасте 31-40 лет среди респондентов-азербайджанцев верующих уже 86,2%, талышей – 88,7%, среди тех, кому за 60 лет веруют 94,2% азербайджанцев и 96,1% талышей. Таким образом, можно определить данные изменения, как тенденцию к ослаблению религиозности по мере уменьшения возраста, но вместе с тем нельзя забывать, что с увеличением возраста человека увеличивается и его потенциальная религиозность. Так что, наверняка среди молодежи, кому сейчас 20 лет, к пожилому возрасту увеличится доля верующих. Есть и другая сторона этой проблемы. Это соотношение ответа на вопрос и реального поведения. "Во многих случаях социальный контроль и принятая норма поведения вольно или невольно вынуждает респондента, особенно молодого, отвечать как принято, а не как он считает"⁸. Исходя из этого, можно предположить, что количество отвечающих положительно не всегда соответствует количеству верующих. Здесь мы подходим к еще одной проблеме, это признание верования и отправление необходимых для этого действий. С целью внесения ясности в проблему отправления религиозных действий нами задавался вопрос о соблюдении среди респондентов религиозных обычаев и обрядов. Данные опроса подтвердили, что религиозные действия и утвердительный ответ не всегда совпадают, особенно среди молодого поколения. Так, совершение намаза, одного из принципиальных положений ислама отметили только 59,6% азербайджанцев и 63,1% талышей, хотя вообще к верующим относят себя 87% азербайджанцев и 91,2% талышей. Во время Курбан-байрамы жертвоприношение делают 39,6% азербайджанцев и 43,8% талышей, тогда как этот праздник популярным и почитаемым религиозным праздником считают 92,4% азербайджанцев и 93,8% талышей, а пост при месяце Рамазан (Оруджлук) соблюдают 65,3% азербайджанцев и 69,7% талышей, при этом не стоит забывать, что ранее почтительное отношение к этому месяцу и самому празднику Рамазан отметили 93,2% азербайджанцев и 94% талышей. При всем этом довольно высокой оказалась доля тех, кто в реальном поведении справляет месяц Мехеррем (траурный для мусульман-шиитов месяц, когда поминают память убитых имамов), так среди опрошенных нами азербайджанцев его справляют 74,4% азербайджанцев и 77,2% талышей. Также высока доля азербайджанцев, отметивших, что они хотя бы раз в месяц посещают пир или же мечеть – 69,4%, среди талышей этот

⁸ Там же, с.129.

показатель еще выше – 72,8%. Как и было отмечено выше, чем больше возраст тем меньше разница между признанием верования и отправления необходимых для этого действий и, наоборот.

В целом же, результаты исследований показали, что уровень веры, и почтительное отношение к обрядам и традициям, к религии в Лянкяран-Астаринской зоне довольно высокий. Причем среди талышей этот показатель, хотя и не значительно, но больше, чем среди азербайджанцев. Но, несмотря на это, в процентном соотношении по количеству населения в каждой из областей Азербайджана, в исследуемом регионе доля азербайджанцев, выполняющих религиозные обряды и следующих канонам ислама достаточно высока по сравнению с количеством азербайджанцев по всей стране. Такой вывод напрашивается по ряду причин: во-первых, полевое наблюдение позволяет нам убедиться в реальности этих предположений, во-вторых, немаловажен тот факт, что большинство людей, представленных в иерархии духовенства Азербайджана, являются выходцами из этого региона, и, наконец, непосредственная близость Исламской Республики Иран.

При исследовании была сделана попытка выявить, насколько же иранское влияние формирует проиранские настроения в регионе, как среди талышского, так и азербайджанского населения. Отраден тот факт, что общеазербайджанские ценности, достигнутые и развивающиеся, благодаря многовековым традициям, общности культур и тесных контактов двух народов, а также наставления конструктивного исламизма продолжают доминировать в регионе. Но есть причины и для беспокойства, поскольку, иранское влияние, базирующееся в основном на религиозном фанатизме, все больше проникает в регион и одинаково воздействует, на умонастроения и талышей и азербайджанцев, но больше всего такому влиянию и опасности подвергается молодежь. Прежде всего, оно происходит посредством незаконного вещания иранских теле- и радиоканалов на территорию Азербайджана и проникновением через общую границу отдельных граждан этой страны в регион, целью которых является идеологическая агитация.

Семья является источником первичной этнокультурной информации, в которой в первую очередь содержатся сведения о нормах обыденной жизни, выработанных данным этносом на длительном пути своего исторического развития. В процессе тесных интеграционных процессов на смену этнических различий приходят различия именно социально-группового характера. Данные этносоциологического опроса в регионе позволяют выявить специфику соци-

ально групповых различий и норм поведения, обусловленных этими различиями.

Необходимой основой жизнедеятельности семьи является быт и те условия, которые созданы для его устройства. В данном случае имеются в виду такие вопросы как решение жилищной проблемы, обеспеченность коммунальными услугами и т.д. Поэтому при изучении характера и направленности изменений в семейном быту азербайджанцев и талышей, проживающих в Лянкяран-Астаринском регионе, научный интерес представляет оценка ими условий и результатов деятельности в этой области. Выражением данной оценки явились результаты опроса, в который был включен значительный блок вопросов, касающихся различных сторон быта. Прежде всего, следует отметить, что каких-либо существенных этнических отличий при ответах на поставленные вопросы у респондентов не было. Среди азербайджанцев и талышей на вопрос об удовлетворенности бытовыми условиями утвердительно ответили соответственно 42,5% и 39,3% опрошенных. Чуть больше, а именно 47% азербайджанцев и 49,6% талышей не удовлетворены или не вполне удовлетворены этими условиями. Значительные изменения в жизни азербайджанского общества, в том числе и жителей данного региона за последние годы серьезно отразились на улучшении бытовых условий. Тем не менее, полученные данные дают основание утверждать, что жители региона предъявляют к бытовым условиям более строгие требования. Это вполне укладывается в общесоциологические закономерности, согласно которым повышающийся уровень жизни обуславливает и повышение требований к жизненным условиям.

Большое значение в отношении респондентов к обеспеченности бытовыми условиями имеет тип поселения. В зависимости от этого меняется отношение жителей к бытовым условиям. Так, в малых селах, в основном горных, этими условиями удовлетворены только 10,4% опрошенных, а более 80% не вполне или вовсе не удовлетворены. Несколько иная картина наблюдается в селах предгорного типа, с населением от 500 до 1000 человек, здесь удовлетворены бытовыми условиями 31,9% респондентов, а около 64% не вполне или не удовлетворены. В крупных селах, где проживает свыше 1000 человек, в основном расположенных в равнинной зоне, бытовыми условиями довольны 39,7% опрошенных, а около 53,7% не вполне или не удовлетворены. Такая же ситуация как в селах, прослеживается и в районных центрах. В горных районах количество не удовлетворенных бытовыми условиями больше, в равнин-

ных таковых относительно меньше. Неудовлетворенность этими условиями около трети респондентов свидетельствует о том, что в регионе еще много нерешенных проблем, связанных с бытом населения. Основные жалобы людей, независимо от этнической принадлежности, связаны с энерго- и газоснабжением, а также с пребыванием в тяжелых для эксплуатации условиях путей сообщения.

Интересная тенденция прослеживается в отношении к бытовым условиям в различных возрастных группах респондентов. В самой младшей возрастной группе, где возраст респондентов не превышает 20 лет, бытовыми условиями довольны 47,8% опрошенных, а 49,6% не вполне или не удовлетворены. Но уже в следующей возрастной группе доля удовлетворенных резко падает вниз, в то время как доля неудовлетворенных и не вполне удовлетворенных соответственно вырастает. Так, в возрастной группе после 20 лет, удовлетворенными оказались 34,8%, а не удовлетворенными и не вполне удовлетворенными – 51,2%. Чем же вызваны такие резкие перепады? В первую очередь следует отметить, что более 85% респондентов до 20 лет еще не завели семью и живут с родителями, в условиях более или менее устоявшегося быта. Следующая возрастная группа – это время вступления в брак. Здесь-то большинство и сталкивается с трудностями быта, в первую очередь с жилищной проблемой. В дальнейшем, достигая 50 лет, постепенно возрастает доля удовлетворенных. К этому времени люди обладают, в основном, собственным домом, в какой-то степени обустроенным бытом. Самые низкие показатели в возрастных группах 20-30 и 51-60 лет, по всей видимости, взаимосвязаны. Дело в том, что дети у 51-60-летних, в основной массе, начинают вступать в брак, а это значит, что в доме проживают уже две или три семьи. Естественно, что эти обстоятельства создают известные неудобства в быту. О возрасте впервые вступающих в брак и о количестве поколений в одной семье мы еще поговорим ниже.

Известно, что чем выше образование индивида, тем более серьезные требования он предъявляет к условиям своей жизнедеятельности. Это хорошо иллюстрируется данными нашего исследования. Наибольшая доля удовлетворенных, причем как у азербайджанцев, так и у талышей, оказалась среди респондентов с начальным образованием 62,6%, и в то же время меньше всех удовлетворены своими бытовыми условиями респонденты с высшим образованием – 32,9%.

Значительные различия существуют в отношении к бытовым условиям у представителей разных социально-профессиональных

групп. Во многом характер данного отношения зависит как от уровня благосостояния индивида, так и от уровня требований, предъявляемых к быту. Так среди рабочих малоквалифицированного и не квалифицированного труда своими бытовыми условиями удовлетворены 35,8% опрошенных. Для сравнения можно привести отношение, высказанное местной интеллигенцией (учителя, работники квалифицированного и высококвалифицированного труда). Только 28,7% из них ответили, что они удовлетворены своими бытовыми условиями. Это вызвано как низким жизненным уровнем интеллигенции, так и более высокими запросами данной социальной группы к организации быта.

Большое значение в укладе жизни среди жителей региона имеют отношения с соседями. Следует отметить, что этническая специфика может в какой-то мере влиять на характер этих отношений, но в принципе для всех жителей, особенно сельских местностей, независимо от этнической принадлежности, они остаются одним из основных признаков местного уклада жизни, а последнее предполагает частые и тесные соседские отношения. Как и следовало ожидать, в результате опроса выяснилось, что более 92% азербайджанцев и около 95% талышей постоянно общаются с соседями по разным вопросам быта, и не только быта. Ведь соседи в Лянкяран-Астаринском регионе и товарищи по работе, и первые из приглашенных на семейные торжества, и частые партнеры по проведению досуга и т.п. Данные отношения, как показывают результаты опроса, складываются независимо от половозрастных и социально-профессиональных различий.

Одним из показателей структуры семьи является количество проживающих в ней поколений. В Лянкяран-Астаринской зоне наряду с нуклеарными семьями, распространены и расширенные семьи с тремя, а иногда, правда, очень редко, с четырьмя поколениями. Так, в ответ на вопрос о составе семьи 57,8% опрошенных ответили, что живут с женой\мужем и детьми, а более 22% опрошенных ответили, что живут в расширенных семьях. Так, 15,6% со своей семьей живут в доме своих родителей, а 7% живут со своей семьей в семье родителей жены\мужа.

Большое влияние на различные стороны социальной жизни оказывают размеры поселений. В зависимости от него меняется уровень развития социальной сферы, а это, в свою очередь, существенно влияет на семейно-бытовую сферу жизнедеятельности. В частности, в зависимости от размера поселения в значительной степени меняется доля различных типов семей. Если в малых поселе-

ниях 35,2% семей представляют собой расширенные трех-, четырехпоколенные, то в крупных поселениях с населением более 1000 человек таких семей около 20%. Соответственно в малых селах меньше и доля нуклеарных 52,1%, по сравнению с 59,7% в крупных поселениях. Причина таких различий заключена, прежде всего, в различных уровнях развития социальной сферы. В первую очередь, это касается жилищной проблемы. В малых селениях, в основном горных, строительство нового дома сталкивается с еще большими трудностями, чем в крупных поселениях. Это является одной из причин большого числа расширенных, неразделенных семей.

Рассмотрение проблемы структуры азербайджанских и талышских семей в аспекте возрастной характеристики респондентов позволяет нам проследить этапы изменения типов семьи в Лянкяран-Астаринской зоне. Прежде всего, отметим, что подавляющее большинство молодежи в возрасте до 20 лет, не состоящих в браке, живут с родителями и другими родственниками. С увеличением возраста респондентов, растет доля нуклеарных семей, значительный скачок происходит в возрасте 31-40 лет, когда их доля увеличивается до 61,3% вместо 32,6% в предыдущей возрастной группе. Это значит, что к этому времени, в основном, семьи обзаводятся собственным домом. Хотя следует отметить, что в возрастной группе все еще высока доля расширенных семей, около 35%. Наивысшего показателя нуклеарные семьи достигают у респондентов в возрасте 51-60 лет, когда их доля равна 80,3%.

Характерной чертой для семей Лянкяран-Астаринского региона является многодетность. Данное явление продолжает, в значительной мере, сохраняться в современных условиях, особенно, среди талышей. Об этом свидетельствуют и результаты этносоциологического опроса. Так, среди респондентов-азербайджанцев около 38% ответили, что имеют 5 или более 5 детей, а 20,8% имеют 3-4 ребенка. Только 17,4% опрошенных ответили, что имеют 1-2 детей. Среди талышских респондентов 43,2% ответили, что имеют 5 и более детей, 22% – 3 или 4 ребенка и 11,8% опрошенных имели 1 или 2 детей в момент опроса. Степень детности во многом определяют также такие факторы как возраст, образование, характер труда. Как обычно больше детей у тех респондентов, которые имеют низкий уровень образования, заняты малоквалифицированным трудом. Так, при рассмотрении образовательного уровня респондентов, имеющих 5 и более детей, мы видим, что среди имеющих начальное образование таких 69,2%. В дальнейшем эта доля уменьшается и доходит среди респондентов с высшим образованием до 38,4%.

Большое значение в сфере семейно-бытовых отношений имеют связи семьи с другими семьями, родственными и не родственными, иерархия семейных отношений, а также роль различных групп людей в жизни людей. В этом отношении интересным представляются ответы респондентов на вопрос о значимости совета или мнения при серьезных затруднениях и проблемах личного характера. Респондентам предлагался большой выбор вариантов ответа из числа лиц их непосредственного окружения. Среди всех этих вариантов наиболее часто встречаются, где уважаемые в округе старые люди, т.е. агсаккалы, так ответили 69,6% опрошенных. Следующей по значимости группой являются родители и родственники, так ответили более 52,6% как азербайджанцев, так и талышей. И, наконец, третья группа – это жены\мужья.

Следует отметить, что в зависимости от возраста, пола и других параметров ответы респондентов несколько различны. Так, для мужчин на первом месте стоят советы уважаемых старых людей – 41,3%, в то время как среди женщин эту категорию отметили 33,1%. Вторым по значимости у мужчин являются советы родителей и родственников. Советы жены\мужа назвали 17,2% мужчин и 25,3% женщин.

Значительные различия наблюдаются в ответах на этот вопрос у представителей различных возрастных групп. Показательно, что 43,8% опрошенных в возрасте 51–60 лет (данные общие, как для азербайджанцев, так и для талышей) отметили агсаккалов, а родственники и родители имеют наибольшую значимость для молодежи до 20 лет. Их отметили более 72% опрошенных в этой группе. Среди остальных групп предпочтительнее советы жены\мужа, что отмечается респондентами старше 40 лет. Таким образом, можно констатировать, что в младших возрастных группах большая значимость придается родительским советам и решениям. В дальнейшем возрастает роль уважаемых старых людей, советы и решения которых многое значат в семейной жизни жителей региона. Но из этого не следует, что значимость родительского совета уменьшается, просто с возрастом происходит смещение этих двух понятий, поскольку в данном случае родители переходят в категорию старых и уважаемых людей.

Результаты опроса показывают, что значение образовательного уровня уступает возрастному показателю, поскольку в соционормативных вопросах, как видно, образование менее значимо, чем возраст. Так большое значение советам и мнениям агсаккала придают как респонденты с начальным образованием (41,5%), так и ре-

спонденты с высшим образованием (43,1%). Таким образом, в этом случае можно констатировать, что более значимыми факторами, определяющими тенденции в развитии данной сферы этнической культуры, являются пол, возраст и только после них, и под большим влиянием, образование и социально-профессиональная группа.

Одной из значимых этноспецифических сторон семейно-бытовой сферы жизнедеятельности людей является свадебная обрядность. В ней стойко сохранились традиционные элементы этнической культуры азербайджанцев и талышей. Данные нашего опроса также свидетельствуют об этом. Из всех опрошенных азербайджанцев и талышей 61% ответили, что справляли свадьбу полностью по традиционному национальному обряду. По гражданскому обряду, с некоторыми элементами традиционной обрядности, справляли свадьбу более 15% респондентов и только 6,8% респондентов отмечали свадьбу по гражданскому обряду. Рассматривая данный вопрос, следует отметить, что современная гражданская обрядность в Лянкяран-Астаринской зоне представляет собой несколько трансформировавшуюся традиционную свадьбу. И поэтому можно говорить о стойко сохраняющемся в регионе традиционном свадебном обряде.

Рассмотрим межпоколенную динамику форм проведения свадебного торжества по результатам опроса. Как мы отмечали ранее, свадьба организуется и проводится в основном родителями и поэтому существенного воздействия на характер свадебного обряда возраст вступающих в брак не оказывает. Вместе с тем, прослеживается тенденция изменения данного отношения от поколения к поколению. В самой младшей возрастной группе до 20 лет, как уже отмечалось, мало семейных, и в связи с этим здесь только 9,1% ответили, что справляли свадьбу по традиционному обряду.

Более ясная картина создается при рассмотрении других возрастных категорий, когда все большее число людей охватывается браком. В возрасте 20-30 лет по традиционному обряду свадьбу справляли 44,3% азербайджанцев и 48,9% талышей, в то время как другие формы проведения свадеб отметили 16,8% азербайджанцев и 13,9% талышей. Как и следовало ожидать, наибольшая доля традиционных свадеб приходится на старшие возрастные группы: 51-60 лет – 86,5% и свыше 60 лет – 88,1%. Чем моложе возраст респондентов, тем доля традиционных свадеб уменьшается, достигая в возрасте 31-40 лет 65,6% у азербайджанцев и 70,2% у талышей.

Таким образом, налицо тенденция некоторого уменьшения доли традиционного характера проведения свадеб среди жителей

региона, наряду с увеличением смешанной формы. И в то же время необходимо отметить, что смешанная форма представляет собой, в принципе, ту же традиционную свадьбу, но с некоторыми инновационными элементами, что выражается в упрощении и уменьшении числа ритуалов и обрядов. При этом особо следует отметить, что смешанная форма вбирает в себя традиционные элементы как азербайджанской, так и талышской свадебной обрядности, что в свою очередь свидетельствует о глубоких межэтнических интеграционных процессах в наиболее консервативной сфере этнической культуры.

Приведенную выше тенденцию подтверждает и зависимость характера свадьбы от образовательного уровня. Чем выше образование респондента, тем меньше доля традиционной свадебной обрядности и в то же время выше доля свадеб смешанного характера. Так, среди опрошенных, имеющих начальное образование, 88,9% проводили свою свадьбу в традиционной форме. Среди респондентов с высшим образованием эта доля опускается до 56,8%. Эта тенденция характерна как для талышей, так и для азербайджанцев.

Мы уже отмечали традиционную для Азербайджана большую роль родителей в свадебной обрядности. Именно поэтому одним из решающих актов предстоящего бракосочетания является получение согласия родителей. Традиционное общество, осуществляющее жесткий контроль через родителей, агсакалов и т.д., не может упускать из виду такое явление как брак, кроме того, очень сильные семейные узы не позволяют игнорировать мнение родителей. Именно поэтому 87,2% опрошенных как среди азербайджанцев, так и талышей считают обязательным получение согласия родителей на брак. Только 3,6% считают согласие родителей не обязательным. Что же касается отношения мужчин и женщин в отдельности к получению согласия родителей на брак, оно не одинаково. Так, если среди опрошенных мужчин 87,8% считают это необходимым, то среди женщин этот показатель намного выше. Так, 98,6% женщин высказались за то, чтобы получать согласие родителей. Вместе с тем некоторые расхождения наблюдаются в отношении к данному вопросу у различных возрастных групп. Так, среди молодежи до 20 лет 68,9% опрошенных считают обязательным согласие родителей. В следующей возрастной группе уже 79% респондентов придерживаются такого мнения. В дальнейшем доля придерживающихся обязательного согласия родителей увеличивается вплоть до 94,4% среди возрастной группы 51-60 лет.

Следует отметить, что в данном случае есть определенные

различия между реальным и предполагаемым поведением. Как известно, в возрасте до 20 лет многие молодые люди еще не вступили в брак и не исключено, что считающие не обязательным согласие родителей в реальном поведении будут руководствоваться их мнением. Об этом говорит и большая доля затрудняющихся ответить на данный вопрос в этой возрастной группе – 18,1%. Что же касается опрошенных в возрасте 20-30 лет (79% опрошенных), считающих согласие родителей обязательным, то это вполне отражает реальную ситуацию. Таким образом, можно сделать вывод о постепенном изменении роли родителей в браке детей, хотя не следует забывать, что молодые люди не имеют детей брачного возраста, а это существенный фактор, определяющий отношение в рассматриваемом вопросе. Ведь респонденты старшего возраста относят данный вопрос исключительно к своим детям.

Среди образовательных групп населения есть также некоторые расхождения по поводу согласия родителей на брак. Если среди респондентов с начальным образованием доля считающих обязательным получение согласия родителей составляет 93,6% (данные общие для азербайджанцев и талышей), то среди респондентов с высшим образованием такого мнения придерживаются только 84,2%. Это еще раз подтверждает предположения о тенденции некоторого ослабления родительского контроля над поведением детей по мере повышения образовательного уровня.

Современное общество в Лянкяран-Астаринской зоне в отношении семьи и быта в значительной степени остается традиционным. И во многих случаях такие социальные факторы, как образование, характер труда не оказывают существенного влияния на выбор реального или предполагаемого поведения. В данном случае более значимыми факторами являются половозрастные параметры. Хотя не следует упускать из виду слабое развитие социально-бытовых и социально-культурных условий в Лянкяран-Астаринской зоне, ограничивающее выбор вариантов поведения, как и в целом отставание инфраструктуры, отражающей численное преобладание лиц малоквалифицированного труда.

Одним из важных индикаторов изменений в соционормативной культуре этноса является отношение респондентов к межэтническим бракам. Респондентам предлагалось высказать свое мнение на предмет, если бы их близкий родственник, либо они сами вступили или предполагали вступить в брак с представителем другого этноса. Как известно, традиционная культура предполагает устойчивую ориентированность в браке на свой этнос. Но ввиду того, что

в исследуемом регионе основную массу населения (99%) составляют близкие друг другу по культуре азербайджанцы и талыши, здесь к межнациональным бракам, именно, между этими народами относятся одобрительно. Прежде всего, отметим, что всего лишь 4,2% респондентов среди азербайджанцев и 3,8% среди талышей отметили нежелательность такого брака. Более 80%, как среди азербайджанцев, так и среди талышей, считают, что национальность в браке не имеет значения, при условии, если один из брачующихся талыш, а другой азербайджанец. И, наконец, 14,3% среди азербайджанцев и 16,1% среди талышей предпочли бы человека своей национальности, но возражать против выбора другой национальности не стали бы.

Среди опрошенных мужчин и женщин практически нет различий в отношении к межэтническому браку. Также не существенны различия в возрастных группах. Здесь четко прослеживается тенденция изменения отношения к таким бракам от поколения к поколению. Эта тенденция заключается в уменьшении нежелательного отношения и увеличении доли тех, кто считает, что национальность не играет главной роли в браке. Так, нежелательным межэтнический брак считают 6,4% опрошенных азербайджанцев до 20 лет, 6,6% от 20 до 50 лет и 7,8% в возрасте старше 50 лет, в то время как, среди талышей нежелательно к межэтническому браку относятся 5,9% респондентов до 20 лет, 6,3% от 20 до 50 лет и 7% в возрасте старше 50 лет. С другой стороны, чем младше возраст, тем больше людей, считающих, что в браке национальность не имеет значения.

Большое значение в определении отношения к межэтническим бракам имеет образовательный уровень. Данные опроса показывают, что чем выше образование респондентов, тем меньше значения придается национальному фактору. Так, если 7,6% имеющих начальное образование считают такой брак нежелательным, то в дальнейшем с ростом образовательного уровня эта доля уменьшается и составляет 6,5%.

Межнациональные браки, как и любые другие социальные явления, можно изучать с двух сторон. Можно взглянуть на них как бы "изнутри", т.е. сравнить взаимоотношения в однопациональных и межнациональных семьях, распределение обязанностей между их членами, соблюдение обычаев и обрядов каждого из народов, к которым принадлежат супруги. При таком подходе, распространенном, прежде всего, среди психологов и этнографов, межнациональная семья рассматривается в первую очередь как микросоциальная

группа⁹.

Однако не менее, а на первых этапах изучения, быть может, и более важен взгляд, так сказать, "снаружи", с точки зрения места национально-смешанных семей в сложных социальных процессах. В этом случае межнациональные семьи рассматриваются как социальный институт. Так лучше видна общая картина развития межнациональной брачности, взаимосвязь данного процесса с основными тенденциями развития семьи, этнокультурной интеграцией, с процессами миграции и т.д.¹⁰.

Стратегия выбора брачного партнера иной национальности - это шаг по пути размывания этнической группы, усиления ее этнокультурной мозаичности, а позднее и межэтнической интеграции. Кроме того, межнациональные браки, как показывают этносоциологические исследования, являются мощным фактором, детерминирующим межэтнические и межкультурные контакты в полиэтнических регионах. Браки представителей этнических меньшинств с азербайджанцами и наоборот, как правило, усиливают социально-культурную общность.

Национально-смешанные браки отражают в себе многие этносоциальные и этнодемографические процессы, особенно характерные для этноконтактных регионов. Их изучение позволяет порой лучше понять данные процессы, глубже раскрыть их закономерности и последствия. Таким образом, изучение межнациональных браков становится важным не только с академической точки зрения, но и для решения практически значимых проблем современного общества. "Конечный результат" подобных браков (т.е. определение национальности ребенка в таких семьях) напрямую влияет на воспроизводство численности какого-либо этноса на данной территории, в том или ином государстве.

Семейная жизнь представителей различных этносов неизбежно сопровождается всесторонним взаимодействием народов, в большинстве случаев обуславливает смешанный характер быта, традиций, обычаев, распространение языка межэтнического общения. На уровне межнациональных семей можно утверждать об упрочении процессов межэтнической интеграции не только материально-бытовой, но и духовно-нравственной сфер жизни.

В контексте изучения процессов этнокультурного взаимодействия в Лянкяран-Астаринском регионе целесообразно рассмотреть современное состояние национально-смешанной брачности в реги-

⁹ Стефаненко Т.Г. Этнопсихология, М.: Акад. Проект, 1999, с.11.

¹⁰ Там же, с.12.

оне на примере регионального центра – города Лянкяран. В этом регионе национально-смешанные браки имеют длительную историю. Совместное проживание, общее вероисповедание, во многом схожие обычаи и традиции обуславливали наличие здесь браков между азербайджанцами и талышами с древнейших времен.

Исследуя отражение этнических процессов в семейном быту, следует учитывать, что в прошлом в каждой историко-культурной области у народов, находящихся на одной и той же ступени социально-экономического развития, исповедовавших одну религию, складывались общие основы брачно-семейных отношений. Существенное влияние на распространенность национально-смешанных браков оказывали факторы, обуславливающие собственно этнические процессы: территориальная смешанность, общность религии, понимание языка, близость культуры, социальная мобильность, отсутствие сильных этнических предубеждений. Так, территориальное взаимопроникновение народов или отдельных этнических групп не только способствовало развитию личных контактов на бытовом уровне, в производстве, но и облегчало само вступление людей в этнически смешанные браки.

В городах этнокультурные взаимодействия и взаимовлияния происходят более интенсивно, чем в сельской местности. Это обусловлено широким диапазоном социально-экономических функций города в современном обществе и сложностью миграционных процессов, формирующих городское население. Многообразие городской культуры оказывает существенное влияние и на общенациональное социокультурное развитие¹¹. Действительно, урбанизация – сложное социально-экономическое явление, сферой действия которого оказывается не только городское население, но и общество в целом. Городская культура оказывает существенное влияние и на ход этнических процессов. Этнокультурное развитие, связанное с урбанизацией, может изменять традиционную материальную и духовную культуру, этническую психологию людей даже в тех случаях, когда эти изменения не приводят непосредственно к смене их этнической принадлежности. Однако весьма частыми последствиями приобщения к городской полиэтнической среде являются "перестройка структуры этнического самосознания, изменение значимости факторов этнической принадлежности личности и даже смена этнической самоидентификации"¹².

¹¹ Старовойтова Г.В. Этнические группы в современном городе // Расы и народы, 1987, №17, с.110.

¹² Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. М.: Наука, 1981, с.291.

Город Лянкяран является одним из показательных примеров подобных этнокультурных процессов, проявляющихся в интеграции азербайджанской этнической культуры с культурой контактирующих с ней этносов. Анализ тенденций в сфере межэтнической брачности произведен на основе данных городского ЗАГСа за 1994-1995 гг. и 2004-2005 гг. Следует сразу оговориться, что в советский период, как это было ранее отмечено, этнические талыши при регистрации именовались азербайджанцами и такая тенденция практически не изменилась, даже после распада Советского Союза. Этот факт создает определенные трудности по выявлению конкретных фактов межэтнических браков. Но для того, чтобы восстановить подлинную картину и проследить относительную динамику национально-смешанных браков в регионе, в настоящей работе помимо данных ЗАГС использовались и результаты этносоциологического опроса.

За обследуемые годы число зарегистрированных браков различается: в 1994г.-1207 ; в 1995г.- 1200 ; в 2004г.- 1438 ; в 2005г.- 1590. Всего, таким образом, за четыре года зарегистрировано 5435 браков. Неуклонный рост числа регистрируемых в ЗАГСе браков представляется более или менее естественным. Но нас интересовала динамика изменений количества именно межнациональных браков. В 1994 г. от всего числа браков межнациональных было зарегистрировано 10, что составило 0,8% от всех заключенных в этом году браков; в 1995г. – 3 брака, что составило 0,25%. Таким образом, за исследуемые годы 90-х процент межнациональных браков от всего числа составляет 0,5%. В 2004 г. зарегистрировано всего 2 межнациональных брака, а в 2005 г. – межнациональных браков, вообще, заключено не было. За первые пять лет 21 века процент межнациональных браков составил 0,06%, что на 15% составляет убыль за десять лет.

Как мы видим, согласно официальным данным, количество межнациональных браков неуклонно сокращается, это, в свою очередь, обусловлено объективными причинами: 1) миграция жителей не азербайджанской и не талышской национальности из региона, 2) желание преобладающего большинства этнических талышей именоваться азербайджанцами, что не могло не найти своего отражения в ведении документации и при заполнении формы бланков для регистрации брака, а также оказать существенного влияния на само количество национально-смешанных браков.

Результаты этносоциологического исследования дают основание утверждать, что реальная ситуация в сфере межэтнических браков отличается от той, что представляет нам официальная статисти-

стика. Согласно результатам исследования, если количество браков с русскими и представителями других национальностей за последние 10 лет неизменно сокращается пропорционально данным официальной регистрации, то положение дел по национально-смешанным бракам между азербайджанцами и талышами несколько иное. Количество таких браков увеличивается из года в год. Из 174 этнически смешанных семей, привлеченных к опросу, 7 были созданы в 1994 году, 9 – в 1995 году, 12 – в 1996 году, 12 – в 1997 году, 13 – в 1998 году, 15 – в 1999 году, 13 – в 2000 году, 15 – в 2001 году, 18 – в 2002 году, 19 – в 2003 году, 20 – в 2004 году, 20 – в 2005 году. Таким образом, налицо тенденция роста подобных браков. Эти данные позволяют восстановить более объективную картину в сфере межнациональных браков в регионе.

Сам по себе рост численности национально-смешанных браков – одно из следствий стирания традиционного образа жизни. Наиболее характерная черта традиционной системы межличностных отношений – зависимость отдельного человека от родственных и соседских связей, имеющая как социально-психологическое, так и экономическое выражение¹³. За весь период 1994 - 2005-х годов мужчины, как азербайджанской, так и других национальностей чаще вступают в такой брак, чем женщины. Сохранение элементов традиционного образа жизни способствует тому, что старшее поколение оказывает значительное влияние на выбор брачного партнера для своих детей и внуков. Причем подобное влияние больше сказывается на девушках и меньше на юношах. Связано это, прежде всего, с более активной экономической ролью мужчин, они более самостоятельны и в выборе брачного партнера. Этносоциологические исследования показывают, что женщины не только реже мужчин вступают в межнациональные браки, но и несколько осторожнее относятся к самой возможности таких браков. Однако, как уже было отмечено выше, согласно данным нашего этносоциологического исследования, число женщин, благожелательно относящихся к таким бракам, значительно превышает число женщин, реально вступающих в такие браки.

Всего за исследуемые годы в нашем распоряжении имеются данные о 189 межнациональных браках, из которых 15 взяты из официальных регистрационных карточек ЗАГСа, 174 выявлены в результате опроса. В 90-х годах из 86 межнациональных браков, заключенных в Лянкяране, 77,9% были заключены между азербайджанцами и талышами. Браки между азербайджанцами и русскими

¹³ Сусоколов А.А. Межнациональные браки в СССР. М.: Мысль, 1987, с.98.

составили 13,9%, браки между талышами и русскими 4,6%. В 2000 – 2005 годах из 103-х межнациональных браков – браки между азербайджанцами и талышами составили 92,2%, между азербайджанцами и русскими – 5,8%.

Немаловажное значение в контексте рассматриваемых вопросов имеют возрастные категории брачующихся отдельно в национально-смешанных браках, и отдельно в однонациональных браках. Одна из важнейших демографических характеристик брака – возраст жениха и невесты. Материалы ЗАГСов показывают, что по данному показателю межнациональные браки заметно отличаются от однонациональных. В межнациональные браки чаще вступают люди более взрослые. В однонациональные браки значительно чаще вступают ровесники. К ровесникам мы отнесли женихов и невест, разница в возрасте которых не превышала двух лет. Исключение составляют случаи, когда он и она студенты и часто даже являются сокурсниками одного и того же ВУЗа. Это объясняется близостью их общих интересов, взглядов, более продолжительным и частым общением вместе в стенах университета. Они одинаково думают, говорят, придерживаются одних и тех же ценностей.

Разновозрастные браки, где жених заметно старше невесты или невеста старше жениха, чаще встречаются среди межнациональных браков. В однонациональные браки вступают люди более молодого возраста. В 18-20 лет чаще женятся на бывших одноклассниках, родственниках, т.е. брачные пары подбираются в пределах одной возрастной когорты. В межнациональные браки, как мы помним, вступают люди более зрелые. Здесь уже связи внутри возрастной когорты в значительной степени ослаблены, поэтому чаще заключаются разновозрастные браки.

Для полиэтнических регионов в доиндустриальную эпоху были характерны определенные межнациональные различия в сферах приложения труда. Этнические группы как бы располагались в разных "нишах" социально-экономической структуры районов, что в определенной степени замедляло рост числа национально-смешанных браков. Занятие разными видами труда мешало вступлению в брак, прежде всего, потому, что различие в занятиях в те годы зачастую означало и принадлежность к разным классам общества. Этнические и социально-профессиональные границы тесно переплетались друг с другом, дополнялись зачастую границами расселения этносов в регионе. Все это создавало препятствия для развития межнациональной брачности.

За последние 50-60 лет ситуация изменилась. Практически

исчезли условия для возникновения замкнутых социально-этнических групп, что создало возможности для интенсивных межэтнических контактов. Мужчины и женщины разной этнической принадлежности представлены во всех социально-профессиональных и отраслевых группах населения. В то же время на развитие межнациональной брачности продолжают влиять особенности социально-профессионального состава национальностей. Выравнивание социальных характеристик, стандартизация образа жизни разных профессиональных групп снижают влияние данного фактора на межэтническую брачность.

Рассматривая за эти годы межнациональные браки, мы выяснили, что вступая в брак, молодые люди чаще имеют какой-то определенный профессиональный статус. Как правило, азербайджанские и талышские мужчины, создавая семью, имеют высшее или среднее специальное образование. Высшее образование – азербайджанцы (46,4%), талыши – (44,8%). Среднее специальное – азербайджанцы (31,1%), талыши (29%). В свою очередь, женщины ненамного отстают от мужчин, имея высшее образование среди женщин-азербайджанок – (32%), у женщин талышской национальности – (29,6%) и среднее специальное среди 25% азербайджанок, и 20,2% соответственно среди талышских женщин. Количество молодого студенческого поколения, лишь только набирающего свой профессиональный потенциал у мужчин и женщин примерно одинаков: 21,5% (мужчины-азербайджанцы) и 19,4% (женщины-азербайджанки). 20,2% (мужчины-талыши) и 16,8% (женщины-талыши). Что касается совсем юного поколения брачующихся – учащихся средних учебных заведений или не работающих и имеющих только среднее образование, то у женщин этот показатель почти в два раза больше, чем у мужчин: 6,48% и 13,88% – у азербайджанцев, 10,2% и 17,9% – у талышей. Очень мал процент брачующихся, имеющих начальное и ниже образование: 0,92% – у азербайджанцев и 1,3% – у талышей. Это обусловлено тем, что в этих случаях в брак вступают люди более преклонного возраста, как правило, пенсионеры. И, наконец, совсем не обустроенных или "не работающих" женщин опять в два раза больше, чем мужчин: 6,48% и 12,96% – у азербайджанцев, 7,8% и 16,8% – у талышей.

За эти годы процесс стандартизации и консолидации культур этносов, проживающих в Азербайджане, интенсивно идет за счет распространения образования. Это находит отражение в выравнивании уровня образования людей разных национальностей. Так как образование дает не только в основе своей общий запас знаний, но и

направленное воспитание, оно дает представление о других народах. Все это создает основу для формирования схожести восприятий, склонности к одинаковым реакциям на события и явления, заинтересованности в одной и той же информации, общности в образе жизни. В свою очередь все это способствует взаимопониманию в межнациональном общении.

Своеобразие этнической психологии народа формируется в первую очередь и главным образом под воздействием способа производства материальных благ, характера его трудовой деятельности и общественных отношений¹⁴. Вступая в межнациональный брак, "высокообразованные мужчины" азербайджанской национальности предпочитают брать в жены женщин другой национальности имеющих высшее образование. Среди опрошенных 25% выбрали своих спутниц жизни по этому критерию. Женщины азербайджанской национальности, вступая в межнациональный брак, выходят замуж за молодых людей не азербайджанской национальности с примерно такими же предпочтениями. Супругов с высшим образованием предпочли 25% опрошенных. Согласно данным исследования можно обнаружить определенную обусловленность между уровнем образования и вступлением в межэтнический брак. Таким образом, выявляется определенная тенденция, чем выше образовательный уровень, тем больше вероятность вступления в межнациональный брак.

Люди реагируют на внешние обстоятельства по-разному в зависимости от возраста, пола, физической конституции, умственных способностей и, наконец, прошлого опыта. Почему столь разные люди вступают в смешанные браки? Исследуя фактор "образование", мы обнаружили в смешанных парах "муж-азербайджанец, жена не азербайджанской национальности" – образование первого чаще выше, чем второй. Т.е., как правило, женщины другой национальности выходят замуж за мужчин-азербайджанцев с высоким образовательным уровнем, в то время как сами имеют уровень ниже, и чаще значительно ниже. Касательно смешанных пар "муж – не азербайджанской национальности, жена-азербайджанка", то здесь категория "образование" выглядит несколько по-другому. Для женщин азербайджанок вообще, и в частности с высшим образованием, характерно заключение брака с мужчинами не азербайджанцами более низкого образовательного уровня.

Показатель разводимости межнациональных пар в отноше-

¹⁴ Джандильдин Н.Д. Природа национальной психологии. Алма-Ата, 1971, с.38-45.

нии образовательного и профессионального уровня абсолютно независим. В традиционной азербайджанской и талышской семьях развод сильно осуждался старшим поколением. И если это даже и случалось, то об этом даже не принято было говорить вслух. Поводом к разводу служили супружеская неверность, чрезмерная ревность, бесплодие и другие болезни, болтливость и нечестность, а также непочтительное отношение к родителям мужа.

За последние десятилетия в семейном быту народов, населяющих Лянкяран-Астаринский регион, произошли значительные изменения. Увеличился возраст вступающих в брак, сократилась детность семей, значительно уменьшилось количество расширенных семей, существенно изменилось положение женщины. Заметные сдвиги наблюдаются в характере межличностных отношений, нормах поведения. Тем не менее, данная сфера представляет собой наиболее консервативную область в жизнедеятельности людей и поэтому изменения здесь в значительной мере инертны. Об этом свидетельствует сохраняющаяся в регионе в вопросах семьи и быта значимость принадлежности к определенной половозрастной группе и вытекающие отсюда характер межличностных отношений и норм поведения. Это хорошо иллюстрируется функционирующими в Лянкяран-Астаринской зоне обрядами, родственными и межпоколенными отношениями.

Говоря о семейно-бытовой сфере, следует отметить, что одним из объектов настоящего исследования явились национально-смешанные браки среди народов региона, так как одним из важных факторов, способствующих интенсификации культурных взаимодействий и межэтнической интеграции, является распространность этнически-смешанной брачности. Согласно результатам исследования, если количество браков с русскими и представителями других национальностей за последние 10 лет неизменно сокращается пропорционально данным официальной регистрации, то положение дел по национально-смешанным бракам между азербайджанцами и талышами несколько иное. Количество таких браков увеличивается из года в год. Сам по себе рост численности национально-смешанных браков - одно из следствий стирания традиционного образа жизни. Семейная жизнь представителей различных этносов неизбежно сопровождается всесторонним взаимодействием народов, в большинстве случаев обуславливает смешанный характер быта, традиций, обычаев, распространение языка межэтнического общения. На уровне межнациональных семей можно утверждать об упрочении процессов межэтнической интеграции не только матери-

ально-бытовой, но и духовно-нравственной сфер жизни.

**Azərbaycan üçün qeyri-ənənəvi olan dinlərin və təriqətlərin
yayılması milli təhlükəsizlik kontekstində**

Qloballaşan dünyanın tərkib hissəsi kimi Azərbaycanın xarici əlaqələrində, eləcə də ölkəmizə münasibətdə din faktorunu iki qrupda təsnifatlaşdırmaq mümkündür. Birincisi, rəsmi strukturlar, yaxud ictimai-elmi institutlar səviyyəsində əməkdaşlıqdır. Bu əməkdaşlıq XX əsrin 90-cı illərində daha çox beynəlxalq islam humanitar təşkilatlarının qaçqın və məcbur köçkünlərə yardımı, İslam Konfransı Təşkilatı (indiki İslam Əməkdaşlıq Təşkilatı) və s. çərçivəsində həyata keçirilirdi. Lakin dini siyasət yürüdən rəsmi strukturun olmaması beynəlxalq əlaqələrdə ardıcılığın müəyyən qədər zəifləməsində özünü göstərirdi. Dini İşlər üzrə Dövlət Komitəsinin yaradılması 2001-ci ildən bu sahədə ciddi dönüş yaratdı. Komitə fəaliyyətində xarici ölkələrin müvafiq qurumları ilə əməkdaşlığa böyük önəm verir. Dini fəaliyyət sahəsində qarşılıqlı işgüzar münasibətlərin qurulması məqsədilə Türkiyə Respublikası, Rusiya Federasiyası, Gürcüstan, İran İslam Respublikası, Səudiyyə Ərəbistanı Krallığı, Küveyt və digər ölkələrin müvafiq qurumları ilə əlaqələr yaradılmışdır. Dini sahədə beynəlxalq əməkdaşlığın qurulması baxımından XX əsrin 90-cı illəri ilə XXI əsrin birinci onilliyi bir-birindən ciddi şəkildə fərqlənir. Əgər birinci onildə dini sahədə beynəlxalq əməkdaşlıq əsasən böyük və tanınmış ictimai təşkilat olan Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin xətti ilə qurulurdusa, ikinci onillikdə xarici dini strukturlarla əməkdaşlıq rəsmi xarakter aldı. Bu isə əsasən, Dini İşlər üzrə Dövlət Komitəsinin yaradılması ilə sıx bağlı idi. Birinci onillik üçün xüsusilə dini sahədə beynəlxalq əməkdaşlıq, xarici dini strukturlarla əlaqələrin qurulmasında qeyri-ardıcılıq hökm sürürdüsə, ikinci onillikdə Azərbaycan Respublikasının din siyasətinin formalaşdığını, get-gedə daha da təkmilləşdiyini iddia etmək mümkündür.

Azərbaycanın beynəlxalq münasibətlərində, xarici dini əlaqələrində din faktorunun ikinci qrupu isə xarici dini strukturların ölkəmizə münasibəti, əsasən qeyri-ənənəvi təriqətlərin ölkəmizdə fəaliyyətidir. Həmin təriqətlər, dini icmalarla bağlı isə müxtəlif təsnifatlar vardır. XX əsrin 90-cı illərində xarici dini strukturlarla əlaqələr QMİ vasitəsiylə qurulduğundan və bu təşkilatın özünün qeyri-rəsmi struktur olması səbəbindən münasibətləri normal din-dövlət münasibətləri müstəvisində qurmaq xeyli çətin olmuşdu. QMİ-nin özünün dini siması bəzən əlaqələr qurulmasını asanlaşdırsa da, bəzən də qeyri-ənənəvi təriqətlərin, icmaların fəaliyyətinin tənzimlənməsinə çətinliklər yaratmışdır. Dövlət-din münasibətlərinin sonuncu mərhələsi

sayılan inzibati yollardan istifadə olunması, hüquq-mühafizə orqanlarının proseslərə müdaxiləsi isə konkret bir məsələyə effektiv olsa da, uzunmüddətli din siyasətinin qurulması baxımından yalnız XXI əsrin birinci onilliyi əlamətdardır. Azərbaycan Respublikasının dünyəvi quruluşunun mahiyyətinə uyğun olaraq, dövlət-din münasibətlərinin tənzimlənməsi üçün müvafiq rəsmi institutun yaradılması, bu sahədə müvafiq təcrübənin toplanmasına, din siyasətinin ardıcılıq yürüdülməsi üçün geniş imkan yaratmışdır.

Azərbaycan Respublikasında məqsədyönlü dövlət-din siyasətinin yürüdülməsi üçün yerli, ənənəvi dini icmalarla yanaşı, xarici dini strukturlar, qeyri-ənənəvi dini icmaların təsnifatlaşdırılması vacibdir. Bu qlobal dünyanın çağırışlarına cavab vermək, insan hüquq və azadlıqlarına, demokratik dəyərlərə əməl olunması, eyni zamanda milli-dövlətçilik maraqlarının qorunması üçün gərəkliidir.

Əksərən XX əsrin 90-cı illərinin materiallarını araşdıran Ş.Əhmədovlu bildirir ki, dini ədəbiyyat müəyyən qədər dini-konfessional vəziyyəti göstərir. Dini ədəbiyyat yoluyla gələn məlumatlar Azərbaycandakı din adamları və mütəxəssislərin əsərləridir. Dini ədəbiyyatın ikinci qismi isə tərcümələrdən meydana gələn materiallardır. Bunlar rus, ərəb, fars, ingilis və digər dillərdən tərcümə edilən və Türkiyə türkcəsindən uyğunlaşdırılanlardır. Buna bir də qloballaşan dünyanın mayakı olan interneti əlavə etmək lazımdır. Bu tərcümələrin işığında Azərbaycandakı dini durumun istiqamətini aşağıdakı kimi müəyyən etmək olar: 1. Türkiyə yönümlü (nurçuluq, süleymançılıq, xüdayilik); 2. İran yönümlü (şiə məzhəbi); 3. Səudiyyə Ərəbistanı yönümlü (sələfilik-vəhəbilik); 4. Xristian yönümlü; 5. İudaizm yönümlü; 6. Qeyri-ənənəvi (Bəhailik, Yehova şahidləri). Son illərdə ölkədə Baptist, Adventist, Protestant, Alman-Lüteran, Roma-Katolik, Yeni Həvari, Nehemiya Missiyası, Məhəbbət kilsəsi icmaları fəaliyyət göstərir¹.

Yuxarıdakı təsnifatları nəzərə alaraq, çoxsaylı KİV məlumatlarını, internet və ədəbiyyat materiallarını təhlil edərək, eyni zamanda zaman-zaman müxtəlif təriqətlər və dini icmalarla bağlı müzakirələri araşdıraraq, ənənəvi və ya qeyri -ənənəvi xarici dini strukturları, icmaları aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

İrənin fars dövlətçilik ideyasına, həddən artıq siyasiləşmiş şiəçilik ideologiyasına xidmət edən dini strukturlar. Bu ideologiya bəzən cəfərilik, bəzən də radikal ismailik və s. şəkillərdə təzahür edir.

Türkiyənin müasir dünyəvi quruluşuna ciddi təhlükə yaradan təriqətçi ideologiyalara xidmət edən təşkilatlar. Nurçuluqdan başqa,

¹ Əhmədovlu Ş. Azərbaycanda din-dövlət münasibətlərində dini təhsil məsələsi //Türk Eli, oktyabr, 2008, №2, s.47.

nəqşibəndilik, süleymaniyyəçilik və s. camaatlar (dini icma) da özlərini göstərir.

Səudiyyə Ərəbistanı, Küveyt və Rusiyanın təsir dairəsində olan vəhəbi-sələfi dini icmaları, radikal ixvanilik, təkfircilik.

Qərb ölkələrinə məxsus xristian missioner təşkilatları.

Maraqlıdır ki, 1991-2009-cu illərdə müəyyən vaxt kəsində yuxarıdakı təriqət və məzhəblərin hər biri önə çıxmış, gündəmi daha çox məşğul etmişdir. Təsnifatdakı dini qurumlara yalnız dini icma kimi baxmaq yanlış olardı. Çünki həmin qurumlar Azərbaycanın ənənəvi sünni və şiə məzhəbli dini icmalarından ciddi şəkildə fərqlənir. Onların fəaliyyətində dini icmalara məxsus xüsusiyyətlərlə ilə yanaşı (normal dini təbliğatdan daha çox), daha çox siyasi, biznes maraqları, başqa ölkələrin xüsusi xidmət orqanları ilə bağlı casus fəaliyyəti, radikal davranışlar, hətta terrorçuluq əməlləri özünü göstərir. 1991-2009-cu illərdə cəmiyyətimizdə Azərbaycanda fəaliyyət göstərən bütün xarici ənənəvi və qeyri-ənənəvi dini qurumlar, icmalarla bağlı geniş müzakirələr aparılmışdır. XXI əsrin birinci onilliyində həm dövlət qurumları, həm də ictimai rəy xaricə bağlı, ənənəvi və ya qeyri-ənənəvi dini strukturları XX əsrin 90-cı illərinə nisbətən daha yaxşı tanıyır, onların fəaliyyətini ölkənin milli təhlükəsizliyi müstəvisində dəyərləndirir. Məhz bu baxımdan xarici dini strukturları özlərinin təhlükəlilik dərəcəsinə görə, iki yerə bölmək mümkündür: Az təhlükəli və təhlükəli xarici dini strukturlar. Əslində ölkəmizdə dini təbliğatla məşğul olan hər hansı qeyri-ənənəvi dini icma təhlükəli sayıla bilər. Lakin ötən illər ərzində bir sıra qeyri-ənənəvi dini icmaların Dini İşlər Üzrə Dövlət Komitəsində qeydiyyatı və təkrar qeydiyyatı alınması göstərir ki, həmin dini icmalar fəaliyyətlərini yerli qanunvericilik əsasında qurur. İkinci qrupa aid etdiyimiz, fəaliyyətlərini qanunvericilik əsasında quran, ancaq tədricən şəbəkələşməyə, cəmiyyətimizdə özlərinə sosial baza yaradaraq mövqe tutmağa, bununla da dinin siyasiləşməsinə çalışan dini icma - xarici dini strukturlar milli təhlükəsizliyimizə hədə kimi qəbul olunmalıdır. Bu qrupda radikallığı ilə seçilən, hətta terror aktlarına əl atan qeyri-ənənəvi xarici dini strukturların və ya xaricə əlaqəli dini icmaların fəaliyyəti isə milli maraqlarımıza ciddi təhlükədir.

Xristian missioner təşkilatların, qeyri-ənənəvi dini təriqətlərin sayı XX əsrin 90-cı illərində xüsusilə çoxaldı. Həmin dövrdə xarici dini təşkilatlar çox vaxt müharibə nəticəsində yurd və yuvalarından didərgin düşmüş qaçqın və məcburi köçkünlərə, iqtisadi-sosial vəziyyətləri ağır olan insanlara yardım, humanitar kömək adı altında ölkəyə daxil olur, bir qədər fəaliyyət göstərdikdən sonra özlərinə sosial baza yaradırdılar,

qeyri-ənənəvi dini təbliğata qurşanırdılar. Missionerlər humanitar yardım göstərməklə yanaşı, müxtəlif dini təriqətlərin təbliği üçün fəal iş görürdülər. Belə vəziyyətlə mübarizə üçün isə dövlət orqanları, Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi hazır deyildi.

XX əsrin 90-cı illərində Azərbaycan cəmiyyətini ən çox narahat edən qeyri-ənənəvi xristian təriqətlərinin, icmalarının fəaliyyəti idi. Ən birinci səbəb o idi ki, insanlar nə qədər az dini biliklər alsalar da, xristian dini təbliğatına ciddi şəkildə əks müqavimət göstərirdi. Qarabağ müharibəsi fonunda bir sıra böyük təşkilatların, xüsusilə ATƏT Minsk qrupunun həmsədri olan dövlətlərin ermənipərəst mövqe tutması, xristian təəssübkeşliyindən çıxış etməsi də Azərbaycan cəmiyyətində qeyri-ənənəvi xristian təriqətlərinə ilkin və mənfi münasibətin formalaşmasında mühüm rol oynayırdı. Qeyd etmək lazımdır ki, məhz dini maarifçiliyin və dini biliklərin aşağı səviyyədə olması qeyri-ənənəvi islam təriqətlərinin müəyyən qədər möhkəmlənməsinə gətirib çıxardı. Lakin xristian missionerliyindən fərqli olaraq, ilk onillikdə qeyri-ənənəvi müsəlman icmalarının mahiyyəti geniş ictimaiyyətin diqqətini cəlb etmirdi.

Xristian missioner təşkilatları Ermənistanın işğalı nəticəsində qaçqın və məcburi köçkünə çevrilmiş insanlara yardım layihələrinə elə də diqqət yetirmirdilər. Onları ən çox daha kiçik və geniş ictimaiyyət üçün qapalılığı asanlıqla təmin olunan layihələr maraqlandırır. Məsələn, XX əsrin 90-cı illərində müharibə görmüş uşaqları himayə etmək bəhanəsi ilə missionerlər Azərbaycanda uşaq kəndi qurma proyektini həyata keçirdilər. İkinci Dünya Müharibəsindən sonra qurulan, mərkəzi Vyanada olan "S.O.S. Kinderdorf International Uşaq Kəndləri Fondu" Azərbaycana da göz dikmişdir. Müsəlman ölkələrində qurduğu uşaq kəndləriylə diqqəti cəlb edən Fond Azərbaycanda iki uşaq düşərgəsinin açılması üçün icazə almışdı. Bakının Xətai rayonunda və Xızı rayonunda qurulacaq uşaq düşərgələri üçün "S.O.S." səlahiyyətliləri Azərbaycanın vəzifəli şəxsləri ilə razılaşıbmışdılar. Bu çərçivədə Xətai rayonunda uşaq kəndi üçün 5 hektar yer ayrılmışdı. Bundan başqa, fəaliyyətlərinin həyata keçirilməsinə mane olunmaması üçün S.O.S. səlahiyyətliləri, ölkədə böyük hörməti olan Azərbaycan Qadınlar Cəmiyyətindən dəstək almışdı. S.O.S. Fondu Qarabağ müharibəsində şəhid olanların ailələrini və qaçqın düşərgələrində ağır şəraitdə yaşayan kimsəsiz uşaqları hədəf seçdiklərini açıqlamışdı. Bundan başqa, Azərbaycanda yetim uşaqlar üçün sovet dövründə qurulan, hazırda da baxımsızlıqdan sökülüb gedən internat tipli məktəblərə maddi yardım edəcəyinə söz vermişdi. 1997-ci ilin fevral ayında Azərbaycan Uşaq Fondu ilə 10 illik müqavilə

bağlayaraq Lənkəran şəhəri və işğaldan azad edilərək bərpa edilən Horadiz qəsəbəsində uşaq düşərgəsi qurmaq üçün müraciət edən S.O.S. Fondunun fəaliyyəti bir müddət sonra şübhəli bilinərək dayandırılmışdır. Azərbaycan hüquq mühafizə orqanlarının apardığı təhqiqatın nəticəsində, missionerlik fəaliyyəti ilə məşğul olduğu aşkarlanan fondun fəaliyyətləri Azərbaycan Respublikasının Prezidenti Heydər Əliyevin imzaladığı əcnəbi vətəndaşların dini təbliğat aparmasını qadağan edən qərarı rəhbər götürülərək dayandırılmışdır. Fond bu qərardan yaxa qurtarmaq üçün uşaq kəndlərində işləyəcək subay qadınların Azərbaycan vətəndaşlarından ibarət olacağını vəd vermişdi. Lakin S.O.S. səlahiyyətliələrinin uşaq kəndlərinə təyin edəcəyi nəzarətçiləri xristianlığı qəbul etmiş Azərbaycan vətəndaşlarının içindən seçməsi böyük reaksiya doğurdu². Bundan başqa, Bakı Dövlət Universitetində fəaliyyət göstərmiş, sonralar fəaliyyəti dayandırılmış Bibliya İnstitutu 250 nəfər Azərbaycan vətəndaşına keşiş diplomu vermişdir³. Həmin şəxslərin əksəriyyəti bu gün potensial missionerlər kimi ölkəmizdə yaşayırlar. Sovet İttifaqının dağılmasından bəri Azərbaycanda missioner təşkilat olduğunu gizlətməyən 11, gizlədən 38 xarici təşkilat olmuşdur. Bu gün Azərbaycan hüquq-mühafizə orqanları və xalqın mübarizəsi nəticəsində bunların 20-sindən artığı öz fəaliyyətini dayandırmışdır⁴.

Qərb ölkələri öz maraqlarını qeyri-ənənəvi dini təriqətlərin əli ilə "dinc" yollarla həyata keçirməyə çalışır. Əslində isə bu "dinc" vasitələr nisbi mənada qəbul edilməlidir. Azərbaycanda ötən əsrin 90-cı illərində ictimai-siyasi gərginlikdən doğan mənəvi boşluqlardan, iqtisadi çətinliklərdən istifadə edərək, cəmiyyətimizi "dinc zorakılıqla" xristianlaşdırmağa, Azərbaycanın milli maraqlarına, təhlükəsizliyinə zərbə vurmağa, öz maraqlarını həyata keçirməyə çalışırdılar. Bu zaman insanların şüuruna gizli zorakı təzyiq, iqtisadi vasitələrlə ələ alma, şüurun aşağı səviyyəsindən istifadə, Qərbin daha yüksək sosial, iqtisadi, mədəni səviyyəsilə şirnikləndirmə, özünə inamsızlıq, laqeydlilik, kosmopolitizm, islama düşmənçilik, Azərbaycan cəmiyyətinə ikrah, öz dinindən olmayanlara nifrət, xristian qardaşlığı kimi vasitələrdən istifadə olunurdu. Hətta işğalçı ermənilərlə qardaşlıq təbliğ edilir, dövlətin, ölkəmizin milli təhlükəsizliyinə zərbə endirilir, millətin birliyinə təhlükə yaradılır, cəmiyyət, hətta ailə daxilində ixtilaflar üçün zəmin formalaşdırılırdı.

² Qəniyev R.. Milli mənəvi dəyərlərimizə zərbə: Azərbaycanda xristianlıq təbliğatı <http://www.irfandergisi.com/06/42.php>

³ Yənə orada.

⁴ Yənə orada.

"Qadın Konsesus Mərkəzi" İctimai Birliyinin rəhbəri, millət vəkili Aynur Quliyeva qeyd etmişdir ki, hazırda ölkəmizdə bir sıra missioner təşkilatlar rahatlıqla fəaliyyət göstərir və onlar insanları öz tərəflərinə cəlb etməyə çalışırlar: "Ən böyük təhlükə ondadır ki, bu təşkilatlar daha çox qadınlar, uşaqlar və gənclərlə işləməyə meyillidirlər. Məncə, bu bizim milli təhlükəsizliyimizə, dövlətçiliyimizə təhiddir. Düzdür, bu yöndə müvafiq dövlət qurumları fəaliyyət göstərir, amma biz də media və vətəndaş cəmiyyəti olaraq bu mövzuda araşdırma aparmalıyıq. Bu cür təriqətlərin bəziləri Azərbaycanda erkən nikah, ailədaxili zorakılığı təbliğ edirlər. Bəzi dini təriqətlər var ki, onlar, ümumiyyətlə, təhsilin əleyhinədir. İslamdan fərqli olaraq, bu cərəyanlar qadın və kişi arasında bərabərlik işarəsinin götürülməsinə çalışır. "İbrahimilər", "Yehova şahidləri" təriqətləri və digər dini cərəyanlar Azərbaycanın dövlətçiliyinə, ölkəmizin milli təhlükəsizliyinə, xalqımızın milli adət-ənənələrinə zidd fəaliyyət göstərən təriqətlərdir"⁵.

Ölkəmizdə müxtəlif adlarla fəaliyyət göstərən xarici dini strukturlardan biri adventizmlə bağlı təşkilatlar olmuşdur. Adventizm 1831-ci ildə ABŞ-da Uilyam Miller (1782-1849) adlı fermerin yaratdığı protestant təmayüllü xristian dini cərəyandır. Sonradan adenstislər bir neçə qrupa bölünmüşlər: "Yevangelist adventistləri", "Allah kilsəsi", "İkinci günün adventistləri", "Yeddinci günün adventistləri" və s. Adıçəkilənlərdən sonuncusu adventizmin ən böyük missioner qolu sayılır. Onlar xristianlıqda ibadət günü sayılan bazar günü əvəzinə, ibadət üçün şənbə gününü seçirlər. "Yeddinci günün adventistləri"nin əsas mərkəzi Vaşinqton şəhərində yerləşir, təxmini rəqəmlərə görə dünyada 2,5 milyon tərəfdarı var. Eyniadlı dini icma Azərbaycanda da fəaliyyət göstərir ⁶. Dini Araşdırmalar Mərkəzi Gəncədə "Yeddinci günün adventistləri" prosviterianlığının fəallıq göstərdiyinə dair məlumatlar vermişdir: "Qeyri-ənənəvi xristian missioner təşkilatı olan prosviterianlıq 1860-cı ildə yaranmış, qısa müddətdə Rusiyaya tabe olan ərazilərə ayaq açmışdır. Hazırda onların Ukrayna, Belarus, Orta Asiya və Baltıqyanı ölkələrdə şöbələri var. İndi bu qurum bütün dünyada "humanitar yardım" pərdəsi altında dini təbliğatla məşğuldur. Kilsənin yaratdığı "ADRA" (Adventist İnkişaf və Yardım Agentliyi) təşkilatı 120-dən artıq ölkədə bu istiqamətdə işləyir. "ADRA" Türkiyədə də fəaliyyət göstərmiş Amerika mərkəzli "Yeddinci Günün Adventistləri"nin yardım təşkilatıdır, bütöv adı "Adventist Development and Relief Agency"dir. Təşkilatın rəsmi saytında onların Azərbaycanda 531 min insana humanitar yardım

⁵ Millət vəkildən çağırış. http://olaylar.az/haber/Millet_vekilinden_cagiris.html

⁶ Abbasov P. Qeyri-ənənəvi din və təriqətlərlə bağlı inanılmaz faktlar. 09.08.10 | <http://www.qhtxeber.az/news/a-4042.html>

göstərməsi qeyd olunur. Amma əlaqədar təşkilatlardan aldığımız məlumatlar həmin rəqəmin çox-çox kiçik olduğunu göstərir"⁷. Bundan əlavə məlumatda göstərilir ki, "Yeddinci günün adventistləri" kilsəsinin Gəncədə iki ibadət evi var. Burada mütəmadi olaraq kilsəyə yeni qoşulanların "xaç suyuna çəkilmə" mərasimi keçirilir: Kilsəyə daxil olan hər kəsin qarşısına daha 12 nəfəri bura cəlb etmək öhdəliyi qoyulur. Adventistlərin ailə qurmaq məsələlərində də dəqiq qanunları mövcuddur: nikaha girən hər iki tərəf mütləq adventist kilsəsinin üzvü olmalıdır. Onların əsas şüarı ümumdünya xristian həmrəyliyinə nail olmaqdır. Elə buna görədir ki, kilsəyə daxil olan həmvətənlərimiz Qarabağı işğal etmiş erməni separatçılarına "xristian qardaş" münasibəti bəsləyirlər. Kilsə üzvləri ilə söhbətlərdən məlum olur ki, onlar işğal olunmuş torpaqların birdəfəlik ermənilərə bağışlanmasına razıdırlar. Naxçıvanda "ADRA" (hazırda fəaliyyəti dayandırılmış) adlı missioner yardım təşkilatı daha çox gənclərə təsir göstərməyə çalışmış, ingilis dili kursları adı altında missionerlik fəaliyyəti göstərmişdir. Qurum "İdrak və proqnozlar" adlı bir jurnal yayımlamışdır.

Azərbaycanda fəaliyyət göstərən missioner təşkilatlardan biri də "UMCOR" olmuşdur. Missionerlər öz işlərini əsasən aşağıdakı təbəqələr üzərində geniş qurublar: imkanlı, rusca təhsil almış və dini təlimdə də rus dilinə üstünlük verən ailələr; Azərbaycan xalqının 15 faizini təşkil edən insani yardıma ehtiyac duyan və sui-istifadəyə əlverişli olan qaçqın və məcburi köçkünlər; uşaq bağçasında tərbiyə alan uşaqlar; universitetlərdə təqaüdlə oxuyan tələbələr. Missionerlərin orduya nüfuz etməsi də baş vermişdir. Xristian missionerlərin orduda ən fəal işləyən təşkilatlarından öndə gələn "Qayğı cəmiyyəti" olmuşdur. Orduda belə vəziyyət yarandığı vaxtlarda ölkədəki bəzi yayım orqanları da, təzə xristian olmuş zabitlərin "din qardaşlığı" bəhanəsi ilə ermənilərlə döyüşməkdə istəksiz ola biləcəkləri təhlükəsinə diqqət çəkərək, bu vəziyyətin ölkə üçün böyük bir zərbə olduğunu yazmışlar⁸.

Qanuna zidd olaraq əsasən dini üstünlük mövqeyindən çıxış edən "Həyatverici lütf" (Qreyter Qreys), "Həyat sözü", "Mədh kilsəsi", "Yehovanın şahidləri" və "Nehamiya" dini dözümlülük ənənəsinə laqeyd olan dini icmalar və təriqətlər sayılır. "Həyatverici lütf" kilsəsinə mənsub olanlar özlərini humanist və xeyirxah insanlar kimi qələmə verir, kimsəsiz və yaşlı insanlara yardım göstərirlər. İcma üzvləri təbliğat işini ianə nəzir qutularından toplanmış vəsait hesabına apardıqlarını bildirsələr

⁷ Qəniyev R.. Milli mənəvi dəyərlərimizə zərbə: Azərbaycanda xristianlıq təbliğatı - <http://www.irfandergisi.com/06/42.php>

⁸ Qəniyev R.. Milli mənəvi dəyərlərimizə zərbə: Azərbaycanda xristianlıq təbliğatı - <http://www.irfandergisi.com/06/42.php>

də bu, inandırıcı deyil. Çünki ianələr hesabına xeyli sayda insana maddi yardım göstərmək qeyri-mümkündür. Maddi imkanların genişliyinə görə bu icma digər xristian icmalardan fərqlənir⁹.

XX əsrin 90-cı illərində Qarabağ müharibəsi, aktiv döyüşlərin getməsi, ciddi sosial, siyasi, iqtisadi problemlər missionerlərin, xüsusilə xristian missionerlərin ölkəmizə axışmasına bir növ imkan yaratmışdı. Həmin illərdə təbliğat məqsədiylə ölkəmizə 100 mindən çox kitab və 175 min nüsxə qəzet ("Müjdə" və "Blaqovestie" qəzetləri) gətirilmişdir. Hətta Malta və Livandan ölkəmizə yönəlmiş, xristian təbliğatı aparan radio verilişləri yayımlanmışdır¹⁰.

"Mədh kilsəsi" dini icması paytaxt Bakı ilə yanaşı, ölkənin bölgələrində də iş aparmışdır. İcmanın əsas kontingentini orta yaşlı qadınlar təşkil edir. İcmanın rəhbərliyi icma üzvlərinin şəxsi işlərinə, hətta ailə münasibətlərinə də müdaxilə etmişdir. Onlar üçün önəmli ailə yox, icma üzvləri arasındakı münasibətlərdir. İcmanın xarakterik xüsusiyyətlərindən biri də odur ki, icma rəhbərliyi qazanc əldə etmək üçün qalmaqallı məsələlərə müdaxilə edir. "İncil"ə iman edən məsihçilərdən "Nehemiya" dini icmasına üzv olanlara qarşı milli hislərdən uzaq və tolerantlıq münasibətlərini kəskin şəkildə rədd etmək tələq olunur. Maddi imkanları geniş olan icma rəhbərliyi üzvlərə, tez-tez pul paylamışdır¹¹.

"Məhəbbət kilsəsi" Azərbaycanda dini icma kimi rəsmən qeydiyyatdan keçsə də, 2002-ci ildə bu icmanın qeydiyyatını Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin müraciəti əsasında məhkəmə ləğv etmişdir. Buna baxmayaraq, icma hələ də qeyri-qanuni fəaliyyətini davam etdirir. İcma əsasən azərbaycanlı gənc oğlan və qızlarla iş aparır.

Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin yaradılmasından sonra xeyli missioner təşkilatları fəaliyyətlərinin dövlətçilik və milli maraqlarımıza zidd olduğuna görə məhkəmə qərarı ilə dayandırılmasına nail olunmuşdur. Bunlardan biri də müsəlmanların dini hisslərini təhqir edən "Məhəbbət kilsəsi" olmuşdur. Belə hallar qarşısında bəzi beynəlxalq təşkilatlar və ABŞ Dövlət Departamenti Azərbaycanı tolerantlıq məsələsinə önəm verməməklə təqsirləndirsə də, milli-mənəvi dəyərlərimizin qorunması baxımından bu tədbirlər böyük əhəmiyyət daşıyırdı.

⁹ Abbasov P. Qeyri-ənənəvi din və təriqətlərlə bağlı inanılmaz faktlar. 09.08.10 - <http://www.qhtxeber.az/news/a-4042.html>

¹⁰ Qəniyev R.. Milli mənəvi dəyərlərimizə zərbə: Azərbaycanda xristianlıq təbliğatı - <http://www.irfandergisi.com/06/42.php>

¹¹ Abbasov P. Qeyri-ənənəvi din və təriqətlərlə bağlı inanılmaz faktlar. 09.08.10 - <http://www.qhtxeber.az/news/a-4042.html>

"Yehovanın şahidləri" xristian-sinkretist hərəkatının əsasını 1896-cı ildə Çarlz Teyz Rassel (1852-1916) qoymuşdur. Hərəkatın adı "İncil"dəki "Siz mənim şahidlərimsiniz – deyir Yehova" cümləsindən götürülmüşdür. "Yehovanın şahidləri" bir sıra psixoloji üsulları və təsir metodları var. Məsələn, qorxu içində saxlamaq, iş və mənfəət əldə etmək üçün şərait yaratmaq, aylıq əməkhaqqı vermək və digər maddi vasitələrlə insanları cəlb etmək və s. "Yehovanın şahidləri" milli marşı, milli duyğuları, milli sərhədləri qəbul etmirlər. Bu adda icma Azərbaycanda 2002-ci ildə dövlət qeydiyyatından keçmişdir. "Dini etiqad azadlığı haqqında" qanuna edilən əlavə və dəyişikliklərdən sonra isə təkrar qeydiyyatdan keçmədiyindən, hazırda qeydiyyatsız sayılır¹².

XX əsrin 1990-cı illərinin sonunda olduğu kimi, son illərdə də mətbuat səhifələrində, eyni zamanda internet portallarında qeyri-ənənəvi xristian dini təriqətlərin, o cümlədən "Yehova şahidləri" icması ilə bağlı məlumatlar əksini tapmışdır. Hətta bir sıra xristian ölkələrində fəaliyyəti qadağan olunan icma ilə bağlı informasiyalar 2007-ci ildə dərhal beynəlxalq informasiya kanallarının gündəminə gətirilmişdir. Həmin məlumatlarda göstərilmişdir ki, bu icmanın dövlət əleyhinə fəaliyyət göstərməkdə şübhəli bilinən Hollandiya, Böyük Britaniya, iki Rusiya, eləcə də Gürcüstan vətəndaşları olan rəhbərləri saxlanılmış, binada aparılan axtarış zamanı xüsusi xidmət işçilərinin istifadə etdiyi mini-ATS, yüksək keyfiyyətli dərslər vəsaitlərinin iri partiyası, video-audio kasetlər, Qərbdə istehsal olunan CD disklər aşkarlanmışdır. Dini Qurumlarla İş üzrə dövlət Komitəsinin sədri Hidayət Orucov 2007-ci il noyabr ayının 1-də "Yehova şahidləri" icmasının bağlanması və bu təşkilatın rəhbərlərinin həbsi barədə xəbərləri təkzib etmiş, eyni zamanda demişdir ki, Dini Komitəyə rəhbərlik etdiyi 5 ay ərzində Azərbaycanda hər hansı icma və ya dini təşkilat bağlanmamışdır¹³.

"Yehova şahidləri" sektasının Rusiyada azərbaycanlıların yaşadığı ərazilərdə güclü təbliğat aparması da ciddi narahatçılıq yaratmışdır. Rusiyada bu sektaya maraq göstərən azərbaycanlılar təkcə rus dilində deyil, həm də Azərbaycan dilində kiril və latın qrafikalı ədəbiyyatla təmin olunurlar. Moskvada bu sektanın üzvlərinin toplaşdığı ünvanda 70 nəfərdən 50 nəfəri azərbaycanlı olmuşdur. Sekta insanları cəlb etmək üçün onlara maddi, tibbi yardım göstərir. Üzvlüyü qəbul edib sadiqliyinə and içəndən sonra, insanlar tədricən bu təşkilatdan asılı vəziyyətə salınır və qarşılarına qoyulan şərtləri yerinə yetirməyə məcbur edirlər. Daha

¹² İskəndərli C. A. Azərbaycanda qeyri-ənənəvi dinlər və təriqətlər. Bakı, 2008, s.56.

¹³ Hidayət Orucovla müsahibə. - http://www.interfax.az/az/index.php?option=com_content&task=view&id=1140&Itemid=35, 11.01.2007.

cox insanın cəlb edilməsi üçün hər bir uzvun qarşısına öhdəlik qoyulur¹⁴.

"Yehova şahidləri" təkcə paytaxt Bakıda deyil, bölgələrdə də fəaliyyətini genişləndirməyə çalışmışdır. 2008-ci ilin aprel ayının əvvəlində Bərdə rayonunda "Yehova şahidləri" dini icmanın üzvləri zərərsizləşdirilmişdir. Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsindən bildirmişlər ki, dini icmanın Bakıda fəaliyyəti üçün icma komitədə qeydiyyatla alınmışdır, onların bölgələrdə fəaliyyəti isə qanunsuzdur. Çünki icma Dövlət Komitəsinin bölgələr üzrə nümayəndəliyində qeydiyyatla alınmamışdır. Bərdə polisinin keçirdiyi əməliyyat nəticəsində müəyyənləşdirilmişdir ki, rayonun 2 saylı orta məktəbinin ingilis dili müəlliməsi Nəsimə Quliyevanın rəhbərliyi altında "Yehova şahidləri"nin üzvləri əhalini islam dininə xas olmayan yalanlarla və əsasən yeniyetmələri, gəncləri müəyyən məbləğdə pul verməklə özlərinə cəlb etmişlər. Əməliyyat zamanı zərərsizləşdirilən qrupdan yayımı qadağan olunan dini kitablar götürülmüşdür¹⁵.

2007-ci ildə hüquq-mühafizə orqanları Xaçmaz şəhərinin M. Hüseynzadə küçəsindəki evlərin birindən "Yehova şahidləri" sektasına məxsus 210 ədəd ədəbiyyat aşkarlanmışdır. Aydın olmuşdur ki, müsadirə edilən ədəbiyyat Rusiya Federasiyasının vətəndaşları olan iki qadına məxsusdur. Yoxlamalardan sonra hər iki şəxs mövcud qanunvericiliyi pozduqlarına görə ölkə hüdudlarından çıxarılmışdır. Sektaçılar ədəbiyyatın müəyyən hissəsini Xaçmaz şəhərində paylaya bilmişlər¹⁶.

Rəsmi adı Dünya Xristianlığının Vəhdəti uğrunda Müqəddəs Ruh Cəmiyyəti olan və "Vəhdət kilsəsi" kimi tanınan munçuluq bu gün dünyada aktual dini cərəyanlardan birinə çevrilmişdir. Cərəyanın banisi San-Myen Munun 1950-ci ildə Cənubi Koreyada başladığı dini hərəkətini yaymaq üçün dünya səyahətinə çıxmış, 1971-ci ildə ABŞ-a köçmüşdür. 1992-ci ildə o, özünü yeni bəşəriyyətin "həqiqi atası" adlandırmış, 1993-cü ildə dünya üçün Mun dövrü gəldiyini bəyan etmişdir. 1980-ci illərin əvvəllərində isə "Vəhdət kilsəsi" artıq bir çox ölkədə müxtəlif sənaye müəssisələrinə sahib idi. Munçular xristian terminologiyasını öz dini təlimlərinə uyğunlaşdırmışlar, xristianları birləşdirmək cəhdlərinə baxmayaraq, onlar ənənəvi mənada xristian sayılmırlar. Munun tərəfdarları "təslis" inancını, İsa Məsihin çarmıxa

¹⁴ Aynur Azəri. Azərbaycan üçün daha bir təhlükə. Rusiyada yaşayan soydaşlarımız missioner təşkilatlara cəlb olunurlar, "Bizim Yol" qəzeti, 2008, 27 may.

¹⁵ "Yehova şahidləri" icmasının üzvləri zərərsizləşdirilib, «Həftə içi» qəzeti», 2008, 26 aprel.

¹⁶ Xaçmazda "Yehova şahidləri" sektasına mənsub 210 ədəd ədəbiyyat müsadirə olunub. (27 İyul 2007 14:42) -<http://az.apa.az/news.php?id=65337>

çəkilməsini onun missiyasının iflasa uğraması kimi qiymətləndirirlər¹⁷.

"Vəhdət hərəkatı" San-Myen Munun fikirlərini yaymaq məqsədi daşıyan və onun yaratdığı bir sıra dini, siyasi-ictimai və mədəni təşkilatların birliyidir. "Vəhdət hərəkatı"na bir sıra fond, təşkilat, federasiya və assosiasiyalarla yanaşı, dəzgəhqayıрма, gəmiqayıрма, balıq emalı, hərbi silah və texnika istehsal edən müəssisələr də daxildir. Cərəyanın xüsusən təhlükə doğuran cəhətlərindən biri də ölkə daxilində siyasi hakimiyyəti və ölkəni idarə edən iqtisadi mənbələri ələ keçirməyə can atmaqdır. SSRİ dağıldıqdan sonra munçuların fəaliyyəti digər postsovet məkanlarında olduğu kimi, Azərbaycanda da yayılmağa başlamışdır. Azərbaycanda əsasən qocalar, kimsəsizlər və uşaq evlərinə yol tapan munçular keçirdikləri "xeyriyyə tədbirləri" altında Mun ideyalarını yaymağa çalışırlar. Munçular əsasən gəncləri öz tərəflərinə çəkməkdən ötrü onları maraqlandıra biləcək seminarlar təşkil edir, müəyyən psixoloji testlər vasitəsilə meyarlarına uyğun gələnləri sıralarına qatırlar¹⁸.

Qeyd edək ki, bir sıra dini icmalar Dini İşlər üçün Dövlət Komitəsində qeydiyyatla alınmamışdır. 2010-cu il dekabr ayının 3-də Milli Məclisdə İnsan haqları komitəsində dövlət qeydiyyatına alınmayan dini icma nümayəndələri ilə keçirilən görüşdə məlum olmuşdur ki, fəaliyyətləri cəmiyyətdə narahatçılıqla qarşılanan qeyri-ənənəvi dini icmaların qeydiyyatla alınmamasının səbəbi daha çox onların özləri ilə bağlıdır. Məqsədyönlü şəkildə yol verilən məsuliyyətsizlik son nəticədə Azərbaycan dövlətinə və cəmiyyətinə təzyiq cəhdlərinə gətirib çıxarır. Qeydiyyatla alınmayan dini icmalar isə qeyri-dəqiq və qərəzli informasiyanı dünya KİV-inin gündəminə çıxarmaqla isə özlərinin "məzlum" imiclərini formalaşdırmağa, bununla da xarici dairələrdən maliyyə ayrılmasına nail olurlar. "Rəbbin məbədi" xristian təmayüllü dini icmanın rəhbəri Rasim Həsənov ("Allahın Assambleyası" qurumunu dini mərkəz kimi qəbul edib), "Nehemiya" dini icmasının rəhbəri Rauf Hüseynov, özünə dini mərkəz kimi "İsveç Həyat sözü" cəmiyyətini seçən "Mədh kilsəsi" icmasının rəhbəri Rasim Xəlilov, "Yehova şahidləri" dini icmasının təmsilçisi Kirill Stepanovun çıxışlarından məlum olmuşdur ki, ya özlərinin həll etmədikləri ki, texniki problemlər, sənədlərindəki, hüququ ünvanları və təsisçiləri ilə bağlı çatışmamazlıqlar və yerli qanunvericiliyə uyğun fəaliyyət göstərmədiklərinə görə

¹⁷ Abbasov P. Qeyri-ənənəvi din və təriqətlərlə bağlı inanılmaz faktlar. 09.08.10 - <http://www.qhtxeber.az/news/a-4042.html>

¹⁸ Abbasov P. Qeyri-ənənəvi din və təriqətlərlə bağlı inanılmaz faktlar. 09.08.10 - <http://www.qhtxeber.az/news/a-4042.html>

qeydiyyatlarından imtina olunur¹⁹.

Məqsəd və vəzifələri, mübarizə metodları məlum olan dini təriqətlərə qarşı müxtəlif mübarizə vasitələrindən istifadə edilməsi, milli təhlükəsizliyə yaranan təhlükənin aradan qaldırılması zəruridir. Lakin XX əsrin 90-cı illərində bir sıra obyektiv və subyektiv reallıqlar bu mübarizənin sistemli forma almasına maneçilik törətmişdir. Azərbaycan torpaqlarının işğalı, bir milyon qaçqın və məcburi köçkün ordusu, siyasi –iqtisadi böhran, ağır sosial vəziyyət və s. məsələlər özünü göstərmişdir. Əhalinin əksəriyyətinin müsəlman olması faktı dinin siyasiləşdiyi islam ölkələrinin Azərbaycan Respublikasının ictimai-siyasi həyatına dini müstəvidə müdaxilə imkanlarını artırmışdır.

Müxtəlif təriqətlərə, icmalara xarici dini struktur kimi baxdığımız halda, İran İslam Respublikasına bütün rəsmi və dini strukturları ilə Azərbaycana təsir və təzyiq göstərməyə çalışan xarici dini struktur kimi yanaşmaq vacibdir. Tədqiqat dövründə İİR-in Azərbaycana dini təsirinin başqa xarici dini strukturlarının fəaliyyəti ilə müqayisəsi müəyyən qədər real deyil. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, İİR bütövlükdə xarici dini strukturdur.

Sovetlər Birliyi dağıldıqdan sonra Cənubi Qafqazda strateji marağı olan dövlətlər sırasında İran özünün xüsusi doktrinasını hazırlamaq üçün ölkənin Qum şəhərində dini, paytaxt Tehranda Xarici İşlər Nazirliyinin tərkibində isə "İranın Qafqaz və Orta Asiya Araşdırmalar Mərkəzi"ni yaratdı. Hətta nazirliyin nəzdində "Risalət" adlı dərgi nəşr etməklə bu strategiyanın elmi-nəzəri əsasları barədə araşdırmaları gündəmə gətirməyə başladı. "Risalət" dərgisinin ilk saylarında (1991-ci il 2-ci sayı, səh.4) belə qeyd olunurdu: "Azərbaycan Respublikasının quruca adı belə, İran dövləti üçün daim təhlükə mənbəyi olacaq"²⁰.

İran İslam Respublikası hökuməti XX əsrin 90-cı illərində Azərbaycanda islam dövlət quruluşu ideyasını həyata keçirmək, "islam inqilabı ixrac etmək", siyasi təmayüllü dini təşkilatları dəstəkləmək siyasəti yürüdü. Müştərək müəssisələrin açılması, yalnız şiə məzhəbli Azərbaycan vətəndaşları üçün məscidlərin inşası, ali və orta məktəblərdə "islami təbliğatın" (islamin təbliğatı ilə qarışdırılmamalıdır) aparılması, İİR dini dövlət modelinin üstünlüklərindən bəhs edən kitabların yayılması, bəzi üzüyümşaq vəzifə sahiblərinin və jurnalistlərin

¹⁹ Pərviz. Dövlətdən narazı dindarlar Milli Məclisə yığıldı. Parlamentdə qeydiyyata alınmayan dini icmaların rəhbərləri ilə görüş keçirildi. "Bizim yol" qəzeti, 2010, 4 dekabr.

²⁰ Börüsoy Ə. İranın "Qafqazda 17 şəhəri" strategiyası. "Təzadlar" qəzeti, 2011, 2 fevral.

şirnikləndirilib ələ alınması, guya Azərbaycanın bir vaxtlar İranın əzəli torpaqları olması barədə televerilişlərin efirə çıxarılması və s. həmin fondan maliyyələndirilməli idi. Həmin kampaniyada "Sepah"-ın (İran İnqilabı Mühafizəçiləri Korpusunun) vasitəçilərindən biri Abşeron üzrə Azərbaycan İslam Partiyasının Ali Şurasının sədri Hacı Əlikram Əliyev olmuşdur²¹.

XX əsrin 90-cı illərinin ortalarında İslam Partiyasının bir sıra rəhbərlərinin və üzvlərinin vətənə xəyanətdə təqsirləndirilərək həbs olunması, bu qurumun İranın siyasi maraqlarından çıxış etməsi və s. islam adı ilə Azərbaycanda fəaliyyət göstərən xarici ölkələrin, beynəlxalq təşkilatların mahiyyətinin üzə çıxarılması baxımından mühüm əhəmiyyət daşıyır. KİV-də dinin əks olunması bölməsində İranın teokratik rejiminin Azərbaycan Respublikasına "islam inqilabı ixrac etmək" planı, dini təhsil almaq adı altında yüzlərlə gəncin İrana aparılaraq başqa məqsədlər üçün yetişdirilməsi kimi məsələləri təhlil etmişik. Xarici dini strukturların fəaliyyətini araşdırarkən birmənalı şəkildə qeyd etmək olar ki, son 20 ildə İİR-in müxtəlif rəsmi və qeyri rəsmi qurumlarının Azərbaycana dini müstəvidə yanaşması, hər hansı səviyyədə münasibətlərin qurulması həddən artıq siyasiləşmiş xarakter daşmışdır. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, əsas məqsəd Azərbaycan Respublikasını təzyiqlərə məruz qoymaq planını və ölkəmizə qarşı müxtəlif əsassız iddiaları həyata keçirmək olmuşdur. "İran Qafqazda başda ABŞ, İsrail, Avropa Birliyi daxil olmaqla böyük güclərin və NATO siyasətinin genişlənməsinin qarşısını almaq, regionda sosial, iqtisadi və demokratik proseslərin inkişafına mane olmaq istəyir"²².

Azərbaycan Respublikasının qlobal enerji layihələrinə qoşulması, dünyəvi quruluşu, inkişafı və s. məsələlər daim İranın din müstəvisində təzyiq və təxribatları ilə üzləşmişdir. Bu da təsadüfi deyildi, məsələn, "Uzun müddət İranın Azərbaycandakı səfirliyinin əməkdaşı olmuş Əliəsgər Şerdust yazır ki, "Azərbaycan Respublikasının dövlət müstəqilliyinin ömrü uzandıqca, İran üçün daha böyük təhlükə mənbəyinə çevrilir. Çünki Azərbaycanın milli gəlirləri artmaqla, bu dövlətin mədəni həyat tərzinin güclənməsi birbaşa Güney Azərbaycan məsələsinə çox ciddi şəkildə təsir göstərir"²³. 1997-ci ildə qeyri-qanuni Azərbaycan İslam Partiyasının rəhbərlərinin xəyanətkar fəaliyyətinin üzə çıxması, 2002-ci ildə Nardaran kəndində bir qrup insanın törətdiyi təxribatlar, "hicab aksiyaları" və s. hadisələr dönə-dönə təsdiqləyir ki,

²¹ Qurbanov A. Səssiz müharibə, Bakı, 1999, s.110.

²² Börüsoy Ə. İranın "Qafqazda 17 şəhəri" strategiyası. "Təzadlar" qəzeti, 2011, 2 fevral.

²³ Yenə orada.

İranın təsir dairəsində olan dini icmalar mahiyyətdə Azərbaycan cəmiyyəti üçün kifayət qədər təhlükəli qrupuna aid olunmalıdır. "Yəzd Ünivesitetinin professoru, "Qafqazdakı böhranlar" üzrə ən böyük mütəxəssislərdən biri hesab olunan Əmir Əhmədiyan "Qafqaza doğru" tədqiqatında yazır: "Qafqazda İranın təhlükəsizliyi strateji hədəflər coğrafi hədəflər müstəvisində inkişaf etdirilməlidir. Bu sırada Qafqazın 17 şəhəri ən böyük strateji maraq dairəmiz olmaqla yanaşı, həmin regionları daim İranın təsir dairəsində saxlamalıyıq. Xüsusilə, cəmiyyətə təsir vasitəsi kimi İranda dini təhsil almış kadrların "teoloq alimlər" modeli qismində dini-mənəvi sahədə ön sırada durmalıyıq. Məhz bu kadrlar ordusunun sayəsində Qafqazın keçmiş İran ərazisi olmasını ictimai fikirdə təsirini gücləndirə bilərik. Bu sırada Azərbaycanın vilayətlər (region) qismində idarə olunması modelinin tətbiq olunmasına çalışmalıyıq. Çünki hər bir region özünün coğrafi şəraitlə uzlaşan iqlim qurşağının fəlsəfəsinə bağlıdır"²⁴.

XX əsrin 90-cı illərində radikal və qeyri-ənənəvi islam təşkilatlarından biri fəallığı ilə seçilən "Hizbullah" təşkilatı idi. Bu dini-siyasi təşkilat İran İslam Respublikasının dini rəhbəri, ayətulla Xomeyninin "vilayəti-fiqh" və ya "hökuməti islam" (islam idarəçiliyi) konsepsiyası əsasında yaradılmışdır. Bu konsepsiyanın əsas mahiyyəti ümmətin qanuni rəhbəri-imam olmadıqda liderliyin Qurani-Kərimin düzgün təfsirinin etibar edildiyi ilahiyyətçilərə keçməsindən ibarətdir²⁵. Daha konkret desək, islam idarəçiliyi, teokratiyanın Azərbaycanda yaradılması təşkilatın əsas məqsədi olmuşdur. Bu konsepsiyanın iranlı təbliğatçıları Bakıda "Hizbullah" təşkilatını 1993-cü ildə yaratmış və əsasən gəncləri bu təşkilata cəlb edə bilmişlər. Təşkilatın Bakı bölməsinin rəhbəri Təriyel Ramazanov olmuş, sonradan "Hizbullah"ın Lənkəranda da kiçik bir bölməsi yaradılmışdır. Bu terror təşkilatı 1997-ci il fevralın 21-də akademik Ziya Bünyadovu qətlə yetirməsi ilə yadda qaldı. Milli Təhlükəsizlik Nazirliyinin məlumatına görə, təşkilat akademikə ölüm hökmünü guya onun İsrail xüsusi xidmət idarəsi "Mossad"-ın agentli olmasında təqsirləndirildiyinə görə çıxarmışdı²⁶. 2000-ci ildə MTN-nin keçirdiyi əməliyyat nəticəsində təşkilatın 5 üzvü həbs olunmuş və məhkəmə onların ikisinə ömürlük, üçünə isə müxtəlif müddətə həbs cəzası kəsmişdir. Təşkilatın rəhbəri T.Ramazanov və bir neçə üzvü Azərbaycandan qaça bildi. 2001-ci ildə MTN Cəlilabadda 6

²⁴ Yenə orada.

²⁵ Quluzadə M. İkinci Dünya Müharibəsindən sonra dinə qarşı mübarizənin yeni mərhələsinin başlanması. // AMEA, Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutu "Elmi əsərlər" elmi-nəzəri jurnal, 2009, №1-2, Bakı, s. 180.

²⁶ Qasımlı İ. Azərbaycanda "Hizbullah" təhlükəsi reallaşa bilər. "525-ci qəzet", 2000, 26 dekabr.

nəfər yerli sakini həbs etdi və onlardan 30 nəfər "hizbullahçı"nın siyahısı çıxdı²⁷. İstintaqda onlar terror təşkilatına üzv olduqlarını etiraf etdilər və ölkədə teokratik dövlətin qurulmasını istədiklərini bildirirdilər. Bundan sonra "Hizbullah"ın Azərbaycanda fəaliyyətinin nəzərə çarpmaması onların azsaylı olması və ya gizli fəaliyyətə keçməsi ilə izah oluna bilər.

Azərbaycanın cənub-şərq regionu– Lənkəran-Astara bölgəsində İranın 1990-cı illərdə fəaliyyəti diqqəti xüsusi cəlb edir. Bu fəaliyyəti asanlaşdıran əsas cəhət isə əhalinin dindarlığı, şiə təriqətinə mənsubluğu və həmsərhəd olması idi. 1999-cu ildə Arus və Telaver kəndlərində ayətullah Xomeyninin ardıcılıarı "İmamı" dini cəmiyyətini yaratdılar, lakin 2001-ci ildə onlar gizli fəaliyyətə keçməyə məcbur oldular. Cəmiyyətin üzvləri Yardımlı və Lerikdə islam cəmiyyətini yaratmağı qarşılarına məqsəd qoymuşdular. Sonralar regionun bir sıra kəndlərində "Gənc İmamilər", "Zeynəbilər" fəaliyyətə başladı. Bu dövrdə təkcə Yardımlıda 12 dini qrup və təşkilat fəaliyyət göstərirdi. Bundan başqa, "Doktor Zöhtabi məktəbi", "Ənsari məktəbi" kimi məktəblər fəaliyyətə başlamışdı. 2001-ci ildə Yardımlının Mahmudavar və Yeddioymaq kəndlərində "Hüseyniyə" təşkilatı yaradıldı. Bu təşkilatın əsas hədəfi Bakıda ali məktəblərdə oxuyan tələbələr arasında təbliğat aparmaq idi.

İranın Azərbaycanda dini-ideoloji təbliğatının aparılması işində "İmdad İmam Xomeyni" humanitar təşkilatı xüsusi rol oynamışdır. 1993-cü ildə Bakıda təşkilatın nümayəndəliyi açılmışdır. Artıq 2001-ci ilədək Azərbaycanın 19 rayonunda və 415 kəndində təşkilatın öz nümayəndələri var idi. İran meylli təşkilatlardan "Əhli Beyt" 1995-2001-ci illərdə fəaliyyət göstərmiş və dini-milli ayrıseçkilik saldıdığı üçün fəaliyyəti dayandırılmışdı. Gizli fəaliyyət göstərən "Ceyşullah" ("Allahın ordusu") terrorçu təşkilatının fəaliyyəti isə yalnız 1997-ci ildə ekstrəsens Etibar Erkin və onun iki oğlunun öldürülməsi, Krişna Şüuru Cəmiyyətinin binasının partladılması cəhdindən sonra Azərbaycan cəmiyyətinə məlum olmuşdur. Bu təşkilat üzvləri 1998-ci ildə qarət məqsədilə Avropa Yenidənqurma və İnkişaf Bankına basqın təşkil etmişlər. Cəmiyyətin üzvləri 1999-cu ildə "Azalavia" şirkətinə məxsus Mİ-8 vertolyotunu da Çeçenistana qaçıрмаğa cəhd göstərmişlər.

Azərbaycanda ötən əsrin 90-cı illərinin sonunda Misirin "Əl-Cihad", "İslam terroru", beynəlxalq "Müsəlman qardaşları" kimi ərəb radikal dini siyasi təşkilatları da fəaliyyət göstərirdilər. Bu təşkilatlar bilavasitə ərəb dövlətlərilə bağlı idi. "Hizbut-təhrir əl-İslami" təşkilatını da ərəblər yaratsa da, Azərbaycanda islam dövləti – xilafət yaratmaq uğrunda mübarizə aparırdılar. Lakin bu təşkilatın fəaliyyəti uzun sürmədi və Milli Təhlükəsizlik Nazirliyi bu terror təşkilatının Bakı qrupunun

²⁷ Yunusov A. Azərbaycanda islam, Bakı: Zaman, 2004, s.220.

bütün üzvlərini həbs etmişdir²⁸.

Azərbaycanda "sakit təhlükəli" xarici dini strukturların başında nurçular gəlir. Səid Nursinin ardıcılıarı (yəni nurçular) içərisində aktiv-radikal şəxslər hələ ki, nəzərə çarpmır. Nurçuluğun yaranma və yayılma tarixindən irəli gələrək, belələrinin meydana çıxacağını istisna etmək olmaz. Nurçular – cərəyanın bir qrup savadlı və gənc ardıcılıarının düzgün tərbiyəsi metodu ilə və mülayim yollarla hakimiyyətə gəlməyin tərəfdarlarıdır. Lakin Səid Nursinin şəxsi fikirləri bu gün çox az yayılmışdır. Hazırda baş qərarqahı Vaşinqtonda olan, Rusiya, Mərkəzi Asiya, həmçinin Qafqazda təhsil və mətbuat strukturlarının geniş şəbəkəsinə malik Fətullah Gülən önəmli rol oynayır. Beləliklə, bu gün Azərbaycanın gələcəyi ilə bağlı dini xəritə masası ətrafında üç əsas "oyunçu" əyləşmişdir: 1. Vəhabilik, 2. Şiəlik, 3. Nurçuluq. Birincisi və üçüncüsü sünni məzhəbinə aiddir, baxmayaraq ki, hər biri dinin və hətta müqəddəs Quranın mahiyyətini müxtəlif cür başa düşür. Masa arxasında geniş təcrübəsi, külli miqdarda maliyyə və intellektual kapitalı olan, ciddi "oyunçular" əyləşib²⁹. İranın din təbliğatçılarından fərqli olaraq türk dini təriqətçiləri dini təbliğatla məşğul olur, qarşıya açıq şəkildə siyasi məqsədlər qoymur və buna görə də daha asan fəaliyyət göstərə bilirlər.

Nurçuluğun banisi Səid Nursi 1873-cü ildə Türkiyənin Bitlis vilayətində anadan olmuşdur, o, "Risaleyi-Nur" külliyyatının müəllifidir, guya həmin kitabı 23 ilə yazmışdır. Müxtəlif vaxtlarda həbsxanaya düşən və sürgün edilən, heç vaxt evlənməyən, bütün ömrü boyu tək yaşayan Səid Nursi 24 mart 1960-cı ildə Urfada vəfat etmişdir. Nursi heç vaxt dialoq tərəfdarı olmamışdır. Hətta xristianlarla müsəlmanlar arasında arasında bir uçurumun olduğunu və qarşı tərəflə dialoq aparan islam nümayəndələri üçün "ya həmin uçuruma yuvarlanacaqlar, ya da xaçpərəstlərin tərəfinə keçəcəklər" söyləmişdir. Səid Nursidən fərqli olaraq onun davamçısı, nurçuların hazırda özlərinə lider kimi qəbul etdiyi Fətullah Gülən dialoq tərəfdarıdır³⁰. O, hazırda ABŞ-da yaşayır. Fətullah Gülən qrupu Orta Asiya ölkələrində və Azərbaycanda bir çox liseylərin fəaliyyətini maliyyələşdirir. Azərbaycanda geniş xeyriyyəçilik işi aparırlar. Fətullah Gülənin "Zaman" qəzeti Moskvada, Kazanda, Urfada, Bakıda və digər yerlərdə çap olunur. Onun xütbə və moizələri, müsahibə

²⁸ Börüşoy Ə. İranın "Qafqazda 17 şəhəri" strategiyası. "Təzadlar" qəzeti, 2011, 2 fevral; Qasımlı İ. Azərbaycanda "Hizbullah" təhlükəsi reallaşa bilər. "525-ci qəzet", 2000, 26 dekabr; Qəniyev R.. Milli mədəni dəyərlərimizə zərbə: Azərbaycanda xristianlıq təbliğatı <http://www.irfandergisi.com/06/42.php>; Yunusov A. Azərbaycanda islam, Bakı: Zaman, 2004.

²⁹ İbrahimov M. Missionerlik əhalinin vahidliyinə mənfi təsir göstərir //Qütb, №5 (13) aprel 2001, s.28-30.

³⁰ Səid Nursi kimdir? <http://www.muselmanlar.com/fitvalar/2168.html>.

və məruzələri yazılmış disklər, kitablar başqa yerlərdə olduğu kimi, Azərbaycanda da yayılır. Bəzi özəl ali məktəblərində fətullahçı müəllimlər dərs deyir, onlar nurçu ədəbiyyatını yaymaqla da məşğul olurlar. Bu gün Azərbaycanda çalışan türk iş adamları, universitet və lisey müəllimləri, ölkədə təhsil alan türk tələbələr, habelə yerli "Nur" məktəblərindəki şagirdlər arasında nurçuluğun daşıyıcıları çoxdur. Nurçuların əsas ideyaları STV telekanalı (hazırda cildini dəyişmiş şəkildə "Xəzər"), Bürc FM radiosu vasitəsilə yayılır. "Çağ öyrətim" və "Fəza" şirkətlərinin təhsil müəssisələri (birincinin 11, ikincinin 3) vasitəsilə yayılır. "Qafqaz Universiteti" də bu siyahıya daxildir. Onların orta məktəbləri və litseyləri isə Bakıda, Ağdaşda, Mingəçevirdə, Qubada, Lənkəranda, Şəki, Naxçıvan, Ordubad, Şərur şəhərlərində, o cümlədən Sumqayıtda (2 litsey) fəaliyyət göstərir. Nurçuluq cərəyanının tərəfdarları sırf islam carçıları kimi görünsələr də onların dərslərində Qurani-Kərimin sur və ayələrindən daha çox Səid Nursinin "Risaleyi-Nur" külliyyatından seçmə aforizmlər oxunur³¹.

Süleymançılıq 1888-ci ildə Osmanlı imperiyasının Silistrə bölgəsinin Fərhadlar kəndində anadan olmuş Süleyman Helmi Tunahanın adı ilə bağlıdır (1959-cu il oktyabrın 17-də İstanbulda vəfat edib). Süleymançılığa görə, qadın-kishi münasibətlərində bərabərlikdən danışmaq mənasızdır. Onlara görə, kişilər özlərilə yanaşı, analarını, bacılarını və xanımlarını himayəsində saxlamağa borcludurlar. Qadınların işləməsinə gəlincə, dinə zidd olmayan hallarda zərif cinsin nümayəndələrinin çalışmasında problem yoxdur. Lakin süleymançılar bu qənaətdədir ki, müasir dövrdə qadınların işləyə biləcəyi mühit yox dərəcəsidir. Süleymançılar qız uşaqlarının oxumasına da müsbət baxmırlar. Türkiyədə geniş yayılmış Süleymançılıq Azərbaycanda əsasən 2000-ci ildən etibarən təbliğ olunmağa başlamışdır. Ölkəmizdə qeydiyyatsız fəaliyyət göstərən süleymançılar (onlar əsasən qeydiyyatsız fəaliyyət göstərməyə üstünlük verir) ilk vaxtlardan paytaxt Bakı ilə yanaşı, Şamaxı, Xaçmazda da aktiv olublar. Sonradan isə təbliğat ancaq paytaxt Bakı ilə məhdudlaşmışdır³².

Nəqşibəndilik təriqətinin banisi Məhəmməd Bəhaəddin Nəqşibənd 718-ci ildə Buxaranın kəndlərinin birində anadan olmuşdur (nəqşibənd - "naxış vuran" deməkdir). Əhli-sünnə məzhəbinə bağlı olan nəqşibəndilik təriqətində müxtəlif elmlərlə məşğul olmağa, moizə və söhbətlər vasitəsilə bu elmləri təbliğ etməyə böyük əhəmiyyət verilir. Bu

³¹ Məsimovlu V. Nurçular: Türk dünyasının potensial düşmənləri. 2002, "Xalq cəbhəsi" qəz., 21 noyabr.

³² Abbasov P. Qeyri-ənənəvi din və təriqətlərlə bağlı inanılmaz faktlar. 09.08.10 - <http://www.qhtxeber.az/news/a-4042.html>

təriqətin mənsubları şəriət əsaslarına riayət etməyə və ona bağlı olmağa da son dərəcə böyük əhəmiyyət verirlər. Vaxtilə Livan, İran, İraq və Misirdə geniş bir əraziyə yayılmış təriqətin qolu olan xalidilik Osmanlı dövləti və Türkiyə cümhuriyyətinin siyasi və mədəni həyatında aktiv iştirak etmişlər. Bu təriqətin Azərbaycanda həm mülayim, həm də radikal qanadı fəaliyyət göstərir. Radikal qanadının tərəfdarları çox deyil. Nəqşibəndiliyin mülayim qanadı Bakı ilə yanaşı, Zaqatala, Şəki, Ağdaş, Göyçay, Qəbələ və digər rayonlarda geniş yayılmışdır.

"Nəqşibəndiyyə" sufi təriqətini yalnız Türkiyə təşkilatı kimi xarakterizə etmək də doğru olmaz, çünki bu təşkilat XIX-XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanın şimal-qərb bölgələrində ³³, Qazaxda, Qarabağda, Naxçıvanda geniş yayılmışdı. Lakin sovet hakimiyyəti illərində bütün din və təriqətlər kimi nəqşibəndiyyə təriqəti də qadağan olundu. Belə olduğu halda söhbət türklərin köməyi ilə təriqətin yenidən bərpaşından gedə bilər. Buna baxmayaraq təriqət üzvləri Qazax rayonunda və Naxçıvan MR-də fəaliyyətlərini davam etdirirlər. Qazaxda əsasən Aslanbəyli kəndində informatorların məlumatına görə, nəqşibəndilər Hacı Məhəmməd Aslanbəylinin rəhbərliyi ilə fəaliyyət göstərir və onlarla bağlı televiziya filmi belə çəkilmişdir.

İbrahimilər təriqətinin təməlini XIX əsrin əvvəllərində Hindistanda yaşamış Əhməd Qədyan qoymuşdur. Onlar özlərini İbrahim peyğəmbərin davamçıları adlandırıb, Məhəmməd Peyğəmbərin (s.) hədislərini qəbul etmir, "Qurani-Kərim"ə İslamda qəbul olunduğundan fərqli təfsir verirlər. Sonralar bu təriqət Hindistanda və Pakistanda qadiyanilik kimi tanınmışdır. Ehtimallara görə, təriqətin yaranmasında İngiltərə xüsusi xidmət orqanlarının müstəsna xidmətləri olmuşdur. Bu təriqətin Azərbaycanda ilk özəyini ixtisasca riyaziyyat müəllimi olan Ələsgər Musayev yaratmışdır. O, şüə olsa da, sonralar vəhəbiliyə meyillənmişdir. 1995-ci ildə isə fəaliyyətində kəskin dəyişiklik edərək İbrahimilər adlı qeyri-ənənəvi təriqət yaratmışdır. İbrahimilər (sonralar Ələsgər Musayevin adına uyğun olaraq "ələsgərilər" adlandırılıb) ibadətlərini Azərbaycan dilində icra edir, dinlərini İbrahim Peyğəmbərin dini adlandırıb, milliyyətə azərbaycanlı deyil, İbrahim millətindən olduqlarını söyləyirlər. Ələsgər Musayev 1996-cı ildə Suraxanı rayonunun Əmircan qəsəbəsində "Şeyx Nizaməddin" məscidi dini icmasını yaradıb və qeydiyyatdan keçirmişdir. İki il sonra "Dini etiqad azadlığı haqqında" qanunun müddəalarını pozduğuna görə icmanın dövlət qeydiyyatı ləğv edilmişdir. Daha sonra Ələsgər Musayev özünü peyğəmbər elan etmişdir, ətrafına topladığı həmfikirilərini isə ümmət adlandırır. Təriqət üzvləri qiblə kimi Məkkəni deyil, Əmircan

³³ Nemət M. Azərbaycanda pirlər, Bakı: Elm, 1992, 104 s.

qəsəbəsində yerləşən "Şeyx Nizaməddin" məscidini seçmişlər. Təriqətin əsas dini kitabı Ə.Musayevin Azərbaycan dilinə tərcümə etdiyi "Quran"dır. İcma üzvləri öz qazanclarının beşdə biri qədər zəkat verir, bu isə icmanın büdcəsini formalaşdırır.

İbrahimilər şeytanı mələk adlandırırlar, ona lənət etməyi isə günah sayırlar. İbrahimilər çoxarvadlılığı məqbul sayır, 9-10 yaşlı qızlarla ailə qurulmasını təqdir edirlər. Onlar ilin istənilən günündə cəm halında yığışaraq "gecələr" təşkil edirlər. Bu zaman icma üzvü olan qadınlar və azyaşlı qızlar kollektiv şəkildə özlərini icma rəhbəri və ya digər icma üzvlərinə "hədiyyə" edərək, intim əlaqəyə girmə ritualını həyata keçirirlər. Bu və digər səbəblərdən Ələsgər Musayevin fəaliyyəti yerli dindarların hiddətinə səbəb olmuş, 1998-ci ildə icma üzvləri döyülərək Əmircan qəsəbəsindən qovulmuşlar. Bundan sonra Ə.Musayev Mərdəkan qəsəbəsindəki bağ evinə köçərək fəaliyyətini orada davam etdirmişdir. O, dini ayinlərin icrası adı altında vətəndaşların hüquqlarını pozmasına və yetkinlik yaşına çatmayan qızlarla cinsi əlaqəyə girdiyinə görə bir müddət həbs olunmuşdur. Yaşadığı qadının qızı da daxil olmaqla, 3 azyaşlı qızla qeyri-rəsmi evlənəndən sonra tutulmuşdur. İstintaq zamanı o, hərəkətini dini baxışları ilə izah etməyə çalışmışdır. Ələsgər Musayev azadlığa çıxan kimi fəaliyyətini yenidən bərpa etmişdir. Hazırda icmanın əsas özəyi Bakıda fəaliyyət göstərir, bölgələrdə, əsasən də Bərdə, Xaçmaz, Salyan və Qubada təbliğət aparırlar. Onların başqa maraqlı özəlliyi də var: ölüyə yas keçirilmir, ağlaşma qadağandır, qəbrin üzərinə ad yazılmır və s.³⁴

Müasir cəmiyyətdə İslam sünni təriqətinin cərəyanlarından biri kimi tanınan vəhəbilik XIV əsrin din alimlərindən olan ibn Teymuriyyənin müəllifi olduğu "İslamın təmizlənməsi və ilkin ənənəvi İslama qayıdış" konsepsiyasını genişləndirmiş Məhəmməd İbn Əbdülvəhab (XVIII əsrin ortaları) ilə bağlıdır. Vəhəbilik cərəyanının qurucusu sayılan Məhəmməd İbn Əbdülvəhab İbn Süleymanın (1703-1792) uzun səyahətləri (Bəsrə, Bağdad, Qum, İsfahan, Həmədan, Dəməşq, Qahirə) və İlahiyyat elmi ilə təkidlə məşğul olması onun dünya görüşünün formalaşmasında böyük rol oynamışdır. O, İslam dinini "Quran" və Peyğəmbərin sünnəsi özüünə qaytarılması zərurətini irəli sürmüşdür. Onun fikirləri Nəcəddəki dindarlar tərəfindən yaxşı qəbul edilmədiyindən Əbdülvəhab anadan olduğu doğma əl-Üyeynə qəsəbəsinə qayıdır. Vəhəblərin hərəkətləri bir çox qəbilə başçılarını narahat edirdi. Əmir Osman ibn Müəmmarın himayəsi altında özünü o qədər də təhlükəsiz hesab etməyən Məhəmməd İbn Əbdülvəhab Əmir Məhəmməd

³⁴ Abbasov P. Qeyri-ənənəvi din və təriqətlərlə bağlı inanılmaz faktlar. 09.08.10 - <http://www.qhtxeber.az/news/a-4042.html>.

ibn Səudun (1726-1765) hakimiyyəti altında olan Dəryə şəhərinə köçür. 1744-cü ildə ibn Səud vəhabiliyi qəbul edir və Əbdülvəhabla "Dəriyyə ittifaqı" adlı bir ittifaq bağlayır. Yeni ittifaqın açdığı imkanlar sahəsində ibn Əbdülvəhab öz təlimini təbliğ edir, ətrafına ardıcılar toplayır, ibn Səud isə şan-səhrət qazanaraq Ərəbistanı öz hakimiyyəti altında birləşdirmək fürsəti qazanır. XVIII əsrin 40-cı illərinin ortalarından etibarən Əbdülvəhab açıq-aşkar siyasi mübarizəyə qoşulur. Onun təlimi Ali-Səud sülaləsinin Ərəbistan yarımadasında apardığı mübarizənin bayrağına çevrildi. Baş verənlər 18 sentyabr 1932-ci ildə Səudilər nəslinin nümayəndələrindən olan Əbdüləzizin hazırkı Səudiyyə Ərəbistanı Krallığının əsasını qoyması ilə sonuclanmışdı³⁵.

Vəhabiliyin, xüsusən radikal vəhabiliyin Azərbaycanda heç vaxt ənənəsi olmayıb. Şübhəsiz ki, müəyyən qüvvələr bunu ölkəyə gətirib, burada yaymışlar. Bu gün də qeyri-ənənəvi radikal qruplar, istər islam, istərsə də qeyri-islami qruplar və təriqətlər olsun, şübhəsiz ki, bir sıra xarici ölkələr tərəfindən idarə olunurlar. Azərbaycanda bu hərəkətin tərəfdarları "Vəhabi", "saqqallılar", "qarasaqqallar" və s. adlarla da tanınır. Bu hərəkətin tərəfdarları elmi araşdırmalarda "sələfilər" kimi də qeyd olunur. Vəhabilər isə özlərinin nəinki radikal, hətta "vəhabi" adlandırılmasının da qəti əleyhinədir. Onlar özlərinə "sələfi", yaxud "əhli-sünnə və cəməət" deyir və məhz belə adlandırılmasını istəyir³⁶. Maraqlı cəhət vəhabilərin fəaliyyətində ərəb və rus təsirlərinin bir-birilə sıx bağlılığı, hətta onların birləşdirilməsinin mümkünlüyündədir³⁷.

Azərbaycanda vəhabilik əsasən Dağıstanla həmsərhəd rayonlarda, Bakıda özünə tərəfdarlar tapmışdır. Bu təriqət nəinki başqa dinlərə, hətta digər islam təriqətlərinə düşmən münasibətilə seçilir. XX əsrin 1990-cı illərində iki dəfə Rusiya-Çeçenistan müharibəsinin baş verməsi sanki Qafqazda müxtəlif radikal təriqətlərin əl-qol atıb genişlənməsinə səbəb oldu. Səudiyyə Ərəbistanı, Küveyt və s. xarici ölkələrdən maliyyələşən vəhabi icması bölgə üçün qeyri-ənənəvi olmaqla yanaşı, bu əraziyə din adı altında növbəti xarici iqtisadi-siyasi-hərbi maraqların müdaxiləsi ilə yadda qaldı. Təsədüfi deyil ki, sonrakı illərdə Şimali Qafqazdan gələn radikal təriqət nümayəndələrinin Azərbaycanda təxribatlar törətməyə çalışdıqlarının şahidi olduq. 1994-cü ildə Bakı Metropolitenində terror aktlarını həyata keçirən "Sadval"-ın üzvlərinin vəhabilərdən ibarət olduğu da təsdiqlənmişdir.

Müstəqilliyimizin ilk illərində Azərbaycanda dini vəziyyətə

³⁵ İskəndərli C. A. Azərbaycanda qeyri-ənənəvi dinlər və təriqətlər. Bakı, 2008. s.67.

³⁶ Abbasov P. Qeyri-ənənəvi din və təriqətlərlə bağlı inanılmaz faktlar. 09.08.10 - <http://www.qhtxeber.az/news/a-4042.html>.

³⁷ Yunusov A. Azərbaycanda islam, Bakı: Zaman, 2004, s.228.

nəzarət etmə təcrübəsi az olduğundan yad təriqətlərin ölkədə başverən siyasi çəkişmələrdən və xalqın dini savadsızlığından sui-istifadə edib törəmə təşkilatlar yaratmaqları bir o qədər hiss olunmurdu. Həmin illərdə dünyagörüş və geyim tərzı baxımından fərqlənənlər əhali arasında görünməyə başladı. Xüsusilə islamın qeyri-ənənəvi vəhəbilər özünü daha açıq və daha fəal göstərməyə çalışırdı. Bakıdakı "Ləzgi" məscidində fəaliyyət göstərən vəhəbilər sonralar maddi imkanları hesabına 1996-cı ildə "Əbu-Bəkr" adı ilə məşhurlaşan və arxitektura qaydaları baxımından digər məscidlərimizdən fərqlənən yeni bir məscid inşa etdilər. Buraya gələnlərin arasında sözsüz ki, əsl ibadət etməyə gələnlərlə yanaşı, siyasi-biznes maraqları naminə ideologiyalarını yayan insanlar da mövcud idi. Səudiyyə Ərəbistanı Krallığını və Küveyt əmirliyini təmsil edən humanitar təşkilatlar yaranmış qeyri-sabit sosial-iqtisadi vəziyyətdən məharətlə istifadə etməyə çalışırdılar. Onlar humanitar fəaliyyətlə bərabər dini maarifləndirmə işləri təşkil edir, İslam tarixindən, islam hüququndan, şəriət qayda-qanunlarından müsəbiqələr təşkil edib qalib gələn gənclərə pul mükafatları təyin edirdilər. Vəhəbilər dini ədəbiyyatın yayılması ilə kütləvi şəkildə məşğul olur və ölkədə əqidə vəziyyətini öz xeyirlərinə dəyişməyə çalışırdılar³⁸.

Vəhəbilər yalnız özlərini əsl müsəlman və xalis tövhid əhli bilir, digər müsəlmanları isə müşrik sayırlar. Onlar İbn Əbdül-Vəhhabın inanclarını qəbul etməyənləri "hərbi kafir" (müsəlmanlarla döyüş halında olan kafirlər) adlandırır və belə insanların heç bir şəkildə toxunulmazlıq hüququna malik olmadığını bildirirlər. Bu şəxslərin malını, canını və namusunu özləri üçün halal sayırlar. Onlar belə düşünürlər ki, təkcə "La ilahə illallah və Məhəmmədən Rəsulullah" (Allahdan başqa Allah yoxdur və Məhəmməd Onun Rəsuludur) cümləsini dilə gətirərək şəhadət vermək kifayət deyil; əsil müsəlman bundan əlavə, peyğəmbərin məscidinə təbərrük etmək, Allahın elçisini ziyarət etmək, ondan şəfaət diləmək və bu kimi işlərdən özünü təmizləməlidir. Vəhəbilərə görə, Məhəmməd peyğəmbərin, islam övliyalarının qəbrini ziyarət etməklə müsəlmanlar Allaha şəriq qoşur, mərhumların məzarı üstündə isə Qurani-Kərimdən surələr oxunması isə bidətdir. İnsanların niyyət edərək nəzir verməsi, qurban kəsməsini qondarma sayır, qiyamət günü Allahın insan formasında azacıq görünəcəyini iddia edirlər³⁹.

Xaricilik (və ya xəvaricilik) təriqətinin yaranması islam xilafətində hakimiyyət uğrunda siyasi mübarizənin gücləndiyi, ictimai ziddiyyətlərin kəskinləşdiyi dövrə təsadüf edir. Bu təriqətlə bağlı maraqlı

³⁸ Turan A. Azərbaycanca dini vəziyyət və qeyri-ənənəvi təriqətlər. // Türk eli, mart, 2010, №6, s.32.

³⁹ Yəni orada.

olduğu qədər də ziddiyyətli bir məqam var: xaricilər insanları savadsızlığa dəvət edərək, təhsilə qarşı mübarizə aparır, İslami, yaxud qeyri-islami universitetləri "Tağut tikililəri" adlandıraraq bu təhsil ocaqlarını "Zərər məscidi"nin tərkib hissəsi sayır, orada oxumağı qadağan edirlər⁴⁰. Dini konsepsiya baxımından vəhabilərə çox yaxın fırqə olan xaricilik (xəvaricilik) bəzi şəriət məsələlərində kəskin mövqedən çıxış edir. Onlar dünyəvi quruluşu kafir hakimiyyəti sayır və bu hakimiyyətlə təmasda olan istənilən fərdi və ya cəmiyyəti kafir adlandırırlar. Onların vəhabilərdən əsas fərqləri bəzi islam idealları olan Əlini, Öməri, Ayişəni kafir saymalarıdır. Çoxları "Əbu Bəkr" məscidində qumbara partladılmasından sonra bütün bunları məhz xaricilərin törətdiyini iddia edirdi. Ancaq onlar da vəhabilər kimi eyni ideologiya daşıyıcılarıdır, yəni İbn Hənbələ söykənən və Abdul Vahabın ardınca gedənlərdir. Yəni bu gün vəhəbi dediyimiz şəxslərdir. Sadəcə məlum hadisələr bu iki qrup arasında təşəbbüsü ələ almaq üstündə düşən mübahisələrin məntiqi davamı kimi qiymətləndirilməlidir. "Xəvaric" sözü "dindən çıxmış", yəni "xaric olunan" mənasını verdiyindən indiki xəvaric sayılanlar, sadəcə vəhabilərin əhatəsindən, onların daxillərindən xaric olunmuş "Meşə qardaşları" terror qruplaşmasıdır⁴¹.

Azərbaycanda 1991-2009-cu illərdə fəaliyyət göstərən xarici dini strukturların təhlili göstərir ki, ölkəmiz dini müstəvidə ciddi təhlükələrlə üzləşmiş, bəzi təhlükələr yürüdülmən rəsmi siyasət, cəmiyyətin dini biliklərinin, informasiyasın müəyyən qədər artması nəticəsində müəyyən qədər məhdudlaşdırılma da, hələ də təhlükələr qalır. XX əsrin 90-cı illəri ilə müqayisədə XXI əsrin birinci onilliyində ölkəmizə təsiri olan xarici dini strukturlar və onların təsir dairəsindəki dini icmaların hansı təhlükələr törətməsi, hansı ideyaların daşıyıcıları olması, dövlətə, cəmiyyətə və bir-birlərinə münasibəti demək olar ki, tam aydınlaşmışdır. Artıq Azərbaycanın rəsmi strukturları, eləcə də bütövlükdə cəmiyyət zahirən (məsələn, geyiminə görə) qeyri-ənənəvi görünən və kifayət qədər radikal meyilli, qeyri-ənənəvi görünən və az təhlükəli olan xarici dini strukturları bir-birində ayırır. Eyni zamanda ənənəvi görünən (məsələn, saqqal, çadra, hicab və s.), lakin milli təhlükəsizliyimiz, cəmiyyətimiz üçün kifayət qədər təhlükəli olan dini təriqətləri mahiyyətinə görə fərqləndirməyi bacarır. Tədqiqat nəticəsində xarici dini strukturlarla bağlı əsasən, üç istiqamətin özünü göstərdiyini üzə çıxartmışıq.

Birincisi, qeyri-ənənəvi xristian missioner dini təriqətlərdir ki,

⁴⁰ Abbasov P. Qeyri-ənənəvi din və təriqətlərlə bağlı inanılmaz faktlar. 09.08.10 - <http://www.qhtxeber.az/news/a-4042.html>.

⁴¹ Turan A. Azərbaycanı dini vəziyyət və qeyri-ənənəvi təriqətlər. // Türk eli, mart, 2010, №6, s.33.

XX əsrin 90-cı illərində bu icmaların fəaliyyəti daha qabarıq görünsə də, yürüdülmən dövlət-din siyasəti çərçivəsində XXI əsrin birinci onilliyində onların təhlükəli fəaliyyətinin qarşısı kifayət qədər alınmışdır. Lakin xristianlığı qəbul etmiş bəzi azərbaycanlıların təmsalində bu qeyri-ənənəvi xristian missioner təşkilatlar mövcudluqlarını saxlayırlar. Eyni zamanda bir sıra qeyri-ənənəvi xristian icmaları (məsələn, "Yehova şahidləri") müsəlman cəmiyyətində xristianlaşmanın uğursuzluğunu görüb, xristian cəmiyyətində konkret olaraq Rusiya cəmiyyətində yaşayan azərbaycanlıların xristianlaşdırılması istiqamətində çalışırlar. Ümumiyyətlə, başqa ölkələrdə yaşayan azərbaycanlıların dini inancları ilə bağlı xüsusi araşdırmalara ehtiyac var ki, gələcəkdə ciddi təhlükələrdən yayınmaq mümkün olsun.

İkincisi, İran İslam Respublikasının ölkəmizə dini müstəvidə təsir göstərmək cəhdləridir. Bu qrupun digərlərindən fərqi odur ki, bütövlükdə İran dövləti, onun bütün strukturları, xeyriyyə cəmiyyətləri və s. Azərbaycanla bağlı siyasətlərini din müstəvisində qurmağa çalışır, müxtəlif dini icmaları təsir dairəsində saxlayır. Teokratik İİR-in ənənəvi "islam inqilabının ixracı" siyasəti cənub qonşumuzun dünyəvi Azərbaycan Respublikasına qarşı münasibətinin əsasını təşkil edir. Bu təkcə siyasət, iqtisadiyyatda deyil, Azərbaycan cəmiyyətinin ənənəvi milli-dini dəyərlərini dəyişdirmək, dünyəvilikdən uzaqlaşdırmaq cəhdləri şəklində özünü göstərir. İİR-in ölkəmizə qarşı əks-təbliğət məqsədi ilə müxtəlif media orqanlarını təsis etməsi ("Səhər" kanalı, internet qəzet və informasiya agentlikləri və s.), geniş şəbəkə qurması Azərbaycan cəmiyyətində bu ölkə haqqında xüsusilə XX əsrin 90-cı illərində formalaşmış mənfi ictimai rəyi aşındırmağa yönəlmişdir. Cənubi Azərbaycanda, eləcə də İranın müxtəlif yerlərində, tarixi torpaqlarımızda yaşayan 30 milyon Azərbaycan türkünün hüquqsuz, acınacaqlı vəziyyəti, Qarabağ müharibəsində müsəlman-şiə İranın xristian-qriqoryan Ermənistanı birmənalı dəstəkləməsi, teokratik rejimin ölkəmizdəki casusluq fəaliyyəti, hədə məqsədi ilə 2002-ci ilin yayında İran hərbi təyyarələrinin Azərbaycanın hava sərhədlərini pozması, Xəzər dənizinin statusu məsələsində rəsmi Tehranın tutduğu qeyri-konstruktiv mövqe və s. çoxsaylı məsələlər Azərbaycan ictimai rəyində möhkəmlənmişdir. Bakı-Tiflis-Ceyhan Əsas İxrac Neft Boru Kəməri, Bakı-Tiflis-Ərzurum Cənub Qaz Kəməri kimi nəhəng enerji layihələrinə qarşı həddindən artıq düşmən mövqedən yanaşan İİR-in ölkəmizdə dini fəaliyyətini sadəcə olaraq, dini maarifçilik təbliğatı, dini təsirini gücləndirmək işi kimi dəyərləndirmək cəhdinin heç bir əsası yoxdur. Xüsusilə qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycanın siyasi, iqtisadi, hərbi, sosial vəziyyəti gücləndikcə, o cümlədən dövlət-din siyasəti sistemli şəkildə

formalaşdıqca İİR-in təsir dairəsində olan dini qrupların "hicab aksiyaları", "məscidlərin sökülməsinə qarşı aksiyaları" və s. siyasi təzyiq mahiyyətli təxribatlarının sayı artır. Hətta Azərbaycana qarşı İİR-dən idarə olunan bu təxribatın bir hissəsi şiəçilik-ələvilik adı altında bəzi qrupların aksiya keçirməsi şəklində də özünü büruzə vermişdir. Azərbaycanda dövlət-din siyasətinin sistemli xarakter alması, təkmilləşməsi xarici dini strukturların təsir dairəsində olan dini-siyasi icmaların cəmiyyətimizdəki təxribatçı rolunu azaldır. Ona görə də həm müxtəlif siyasi sifarişləri yerinə yetirirlər, həm də hay-küy və qalmaqallarla gündəmdə qalmaq istəyirlər.

Başqa xarici dini-siyasi strukturlarla müqayisədə nurçuluq təriqətinin əlində olan dünyəvi siyasi, iqtisadi, təhsil və s. resursları daha yüksək səviyyəli sosial baza (təriqətçi sosial baza) formalaşdırmaq imkanına malikdir. Bu üçüncü qrupa aid etdiyimiz xarici dini strukturların ən böyüyü olan nurçuluğun və ya fətullahçıların əsas xüsusiyyətidir. Türkiyədə dini əsaslı Ədalət və İnkişaf Partiyasının 2002-ci ildə hakimiyyətə gəlməsi, son 9 ildə baş verən proseslər təsdiqləyir ki, nurçuluq və ya fətullahçılıq təriqətinə məxsus siyasi-dini dairələr inkişaflarının müəyyən mərhələsində açıq və sərt şəkildə siyasətə müdaxilə edir, öz maraqlarını təmin etmək, hakimiyyətə təzyiq göstərmək üçün müxtəlif addımlar atırlar. Türkiyə təcrübəsi göstərir ki, nurçuluq təriqətçi sosial baza yetişdirmək bacarığına malikdir. XX əsrin 90-cı illərində Azərbaycanda da kök salmış nurçuluq təriqətinin mahiyyəti yalnız XXI əsrin birinci onilliyində cəmiyyətimizə tam aydın olmuşdur. Bu xarici dini struktur özünü əsasən hansısa dini icma şəklində göstərmir, əksinə, səviyyəli təhsil, yüksək texnologiyaları mənimsəmək, cəmiyyətə inteqrasiya olunmaqla fəaliyyətlərini qururlar. Məqsədyönlü dövlət-din siyasətinin qurulması, dini maarifçiliyin səviyyəsinin artırılması təriqətçilik prinsipləri baxımından deyil, həqiqətən də nurçuluq, fətullahçılıq təriqətinin mənsublarının cəmiyyətə inteqrasiya olunmasını təmin edə bilər, cəmiyyətə təhlükə olan siyasiləşmələrinin, təhlükəli şəkildə şəbəkələşmələrinin qarşısını alır.

Dördüncü qrupa Səudiyyə Ərəbistanı, Küveyt, Rusiya qaynaqlı vəhəbi-sələfi dini strukturlar daxildir. XX əsrin 90-cı illəri ilə müqayisədə 2000-ci illərdə vəhəbi təriqətinə məxsus müxtəlif qrupların nəinki xristian, eləcə də islam ölkələri üçün ciddi təhlükə olmasının üzə çıxması, beynəlxalq terrorizmlə mübarizə, dini radikallığın terrorizmə sürüklənməsi və s. Azərbaycan cəmiyyətində vəhəbiliyə ciddi narahatçılıqdan doğan ehtiyatlı mövqe formalaşdırmışdır. Xristian missioner təşkilatları, İranın dini siyasəti, nurçuluq-fətullahçılıqda olduğu kimi vəhəbilikdə də dini biliksizliyindən istifadə edərək, iqtisadi

maraqlarını təmin etmək, qorxutmaq və s. psixoloji üsullarla insanlar təsir altına almağa çalışırlar. Zahirən dünyəvi dövlətçiliyi qəbul etdiklərini göstərən vəhəbilik təriqətinin dini ideologiyası fürsət düşən kimi özünü tam və radikal şəkildə göstərməyə meyillidir. Ona görə də həmin təriqətin nümayəndələrinin davranışlarını hər hansı şərhləri və ya indiki addımları ilə deyil, daha çox ideoloji prinsiplərinə, dini dəyərlərinə əsasən qiymətləndirmək məqsədəuyğundur. Bir neçə il əvvəl "Əbu Bəkr" məscidində baş verən terror hadisəsinin səbəblərindən biri vəhəbi təriqəti daxilindəki ideoloji mübarizənin nəticəsi idi. Radikal ideyalara, radikal ideologiyaya üstünlük verməsi bu təriqəti çox asanlıqla müxtəlif xarici siyasi-iqtisadi-hərbi qüvvələrin (dövlətlərin) əlində vasitəyə çevirir.

Qlobal və regional dini faktorlar bütün bölgə ölkələrində dini ekstremizmin şiddətlənməsi üçün zəmin yaradır. Xristian dairələrinin missionerlik fəaliyyəti, əhalini "xristianlaşdırmaq" siyasəti kimi, bəzi ölkələrin "islam inqilabı ixrac etmək", radikal təriqətləri dəstəkləmək yolu ilə yenidən müstəqilliyini bərpa etmiş ölkələrin dövlət hakimiyyətlərinə və cəmiyyətlərinə müdaxiləsi günümüzün reallıqlarındandır. Arxasında siyasi, iqtisadi, geosiyasi maraqların dayandığı din amili dini ekstremizmi şiddətləndirir. Tədqiqat zamanı ədəbiyyatların, mətbuatın təhlili, apardığımız sorğular əsasında deyə bilərik ki, Azərbaycanda dini ekstremizm halları ilk növbədə xarici təsirlərlə, müxtəlif ölkələrin, dini-siyasi-iqtisadi qrupların maraqları, fəaliyyəti ilə sıx bağlıdır.

Son zamanlar ölkəmizdə də din pərdəsi altında müxtəlif cərəyanların yaradılması və neqativ məqsədlərlə ideoloji təsir mexanizmlərinin formalaşdırılması yolu ilə Azərbaycan xalqını, mentalitetini və siyasi sabitliyi pozmağa xidmət edən fəaliyyətlər aşkar olunmaqdadır. Bəzən mətbuatda, informasiya agentliklərində radikal çağırışlar edən, özünü "dini təəssübkeş" kimi göstərən şəxslərin namaz qılmaq üçün məscidə gedərkən həddən artıq bahalı avtomobillərdən istifadə etməsi, xeyli vəsait tələb edən internet portallarının fəaliyyətini təmin etməsi, yüksək gəlir gətirən bizneslə məşğul olması, ildə bir neçə dəfə xaricə səfər etməsi və s. məsələlərin təhlili iddialarımızın doğruluğu üçün ciddi əsaslardır. Dini ekstremizmin mövcudluq hallarının digər bir mühüm səbəbi də insanlarımızın İslam dini, "Qurani-Kərim" haqqında biliklərinin kifayət qədər olmaması ilə də əlaqədardır. XX əsrin 90-cı illərində, eləcə də XXI əsrin ilk onilliyində Ermənistanın işğalı ilə üzləşən, nəhəng sosial-iqtisadi problemlər yaşayan Azərbaycan Respublikası dünyəvi quruluşa xas dini modelini işləyib hazırlaya bilməmişdi. Xarici qüvvələrin sərt müdaxiləsi fonunda milli dövlətçilik maraqlarında xidmət edən dini modeli sürətlə formalaşdırıb həyata

keçirmək də müşkül məsələ idi. XX əsrin 90-cı illərində ciddi xarici dini təsirlərə məruz qalan Azərbaycan cəmiyyətinin özünəməxsus dini modeli formalaşmaqdadır. Lakin müasir dövrdə, xüsusən, 11 sentyabr terror olaylarından sonra bütün dünya olduğu kimi Azərbaycan da dini ekstremizmin müxtəlif formaları ilə üzləşir.

11 sentyabr terror olaylarından sonra dini icmalar-dövlət münasibətləri yeni xarakter almağa başlamışdır. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, qlobal, regional siyasi, iqtisadi, hərbi, geosiyasi maraqlarla yanaşı, insanların dinə marağının artması qloballaşma prosesi ilə sıx bağlıdır. İlk baxışdan insanları milli-mənəvi dəyərlərdən uzaqlaşdırması iddia olunsada qloballaşmanın nəticəsi olan texnologiyalar (İnternet, mobil telefon, televiziya və s.), dövlətlər və xalqlar arasında əlaqələrin intensivləşməsi hər bir fərdin öz milli-dini kimliyinə söykənmək, bu kimliyi arayıb-axtarmaq imkanlarını artırmışdır. Həyatın sürəti, tempi o qədər artmışdır ki, təkcə fərdlər deyil, eləcə də ayrı-ayrı cəmiyyətlər qlobal dəyişiklərlə uzlaşmaq, qlobal və milli-dini maraqları-prosesləri uyğunlaşdırmaq iqtidarında deyil. Təsadüfi deyil ki, O.S. Kopilova insanların qeyri-ənənəvi təriqətlərə (ekstremist dini qruplara) marağını "emosional aclıq sindromu" kimi qiymətləndirir. Bu da həyat tempinin sürətlənməsi, sabahkı günə inamsızlıqla əlaqədardır⁴².

Bir sıra hallarda "dini ekstremizm" termininin "dini-siyasi ekstremizm" və ya "siyasi əsaslı dini ekstremizm" termini ilə əvəzlənməsi məqsədəuyğun sayılır. Çünki bütün dini təzahürlərin əsasında siyasi, iqtisadi və ya hərbi maraqlar dayanır. Bundan başqa, fundamentalizm, ekstremizm və terrorizm mərhələ kimi fərqləndirilir. Dini fundamentalizm dini inancların əsaslarına, dini köklərə qayıdış, fundamental dəyərlərə söykənməkdir. Dini fundamentalizm prioritet kimi milli, dövlət və demokratik dəyərləri deyil, dini dəyərləri götürür. Fundamentalizm protestantlıqda (xüsusilə ABŞ)-da, pravoslavlıqda (məsələn, Afon, yunan), islamda vardır. Dini fundamentalizm ekstremizmə o zaman çevrilir ki, insan identifikasiyanın hər hansı "längidici" formaları" (milli, vətəndaş, nəsli, mülki, tayfa, korporativ) aradan qalxır. Fundamentalizm özününkülər üçün sərt ehkamlar, ekstremizm kənardakılara sərt münasibətdir. Məhz ekstremizm terrorizmə keçiddə axırıncı pillə, mərhələ sayılır. Dini ekstremizmin yaranmasının səbəbləri dini, sosial, siyasi, psixoloji, intellektual ola bilər. Problemin kökünü ekstremistin özündə, onun ailə üzvləri, qohumları ilə münasibətlərində də axtarmaq lazımdır. Eyni zamanda insanla cəmiyyət

⁴² Копылова О.С. Адаптационные процессы в современных поликонфессиональных обществах// Взаимоотношения религиозных конфессий в многонациональном регионе. Сборник научных трудов. Севастополь: "Вебер", 2001, с.162.

arasındakı antoqonizmlər bəzi gəncləri dözümsüzlüyə və aqressivliyə gətirib çıxara bilər. Bəzi hallarda dini ekstremizmin artmasında qloballaşmanın yaratdığı proseslərdən istifadə edən dairələrin xüsusi rolu qeyd olunur, milli özünüdərk və milli ləyaqətin tamamilə darmadağın edilməsi, dinlərin, xüsusilə, islamın dağıdılması, "müsəlman qardaşları", müxtəlif təriqətli islam fundametalizmi, radikal dini kultların yayılması, Cim Consonun "Semin oğulları" nümunəsində qətl eksperimentlərinin törədilməsinə yardım edilməsi və s. kimi məqsədlərdən danışılır. Burada əsas məqsədin bütün mövcud dinlərin daxildən dağıdılması olduğu bildirilir.⁴³

Dini ekstremizmin səbəblərindən biri dinin mahiyyəti və məqsədləri haqqında biliklərin olmamasıdır. Dini biliklərin olmaması, eqoizm ekstremizmi aqressiv radikalizmə gətirib çıxarır. Bəzən insan inanır ki, din haqqında dərin biliklərə malikdir, ancaq həmin biliklər səthi və sistemsiz ola bilər. Bu səthi biliklər həqiqətin tapmağa imkan vermir, reallıqlar dərk olunmur və hər hansı məsələ barədə səmərəli qərar vermək mümkün olmur. Belə şəxslər adətən əsas mahiyyətə deyil, ikinci dərəcəli məsələlərə xüsusi diqqət yetirir. Biliklərinin kifayət qədər olmaması səbəbindən o, hissələr arasında məntiqi əlaqələri görə bilmir və dini həqiqət kimi başqa birinin fikrini (yaşayan və ya ölmüş) əsas götürür, Qurani-Kərimin mətnini metafora və allegorik əfsanələrlə dəyişik salır, təsdiqlənmiş faktları sadə ehtimallardan fərqləndirə bilmir.

Dinin mahiyyətinin və məqsədlərinin düzgün başa düşülməməsi dini tərbiyədə nöqsanlara gətirib çıxarır, mənəvi zərərə uğradır, xarakterdə neqativ keyfiyyətlər ortaya çıxır: qıcıqlandırıcı, aqressivlik, zalımlıq, özündənrazılıq, şübhələnmək, nifrət. Özünün haqlı olması haqqında kor əminlik qurur, şöhrət düşkünlüyü yaradır və düşüncəsiz hərfçilik ortaya çıxır. Müasir hərfçilər cəmiyyəti və sivilizasiyanın həyat fəaliyyətini təşkil edən dini mərasim, qaydaların mahiyyətini başa düşmək üçün rəasional metodlardan imtina edirlər.

İslam dinində əsas əhkamların məqsədi insanda Allahə inam tərbiyə etmək, onun əsasında möhkəm mənəvi, əxlaqi, ideoloji vətəndaş məsuliyyəti yaratmaqdır. Radikal (hərfçi) dini düşüncə İslamın prinsiplərinin belə rəasional şərhini rədd edir və gənclər arasında intellektual durğunluq, passiv əənənəçilik yaradır. Bu isə xarici qüvvələrin ideoloji manipulyasiyaları (separatçı siyasi axınlar, radikal terrorçu qruplar, xarici ölkələrin xüsusi xidmət orqanları) üçün münbit şərait yaradır. "Müsəlman radikalları bəzi regionlarda sosial ziddiyyətlərin-aşağı həyat şəraiti, korrupsiya, işsizlik, evsizlik, nikah

⁴³ Novruzovlu R. XXI əsr Azərbaycan dövlətçiliyinin təhlükə mənbələri, Bakı: NUR-A, 2004, s.15-16.

qurulmasında çətinlik, cinaytkarlıq, mənəvi dəyərlərin və etik normaları-artmasından bacarıqla yararlanırlar"⁴⁴.

Ekstremizmin birinci əlaməti kor-koranə öz düşüncəsini və xurafatınının arxasınca gedən fanatik dözümsüzlük və sərtlikdir. Bu ekstremistə ətrafdakı adamların maraqlarını, obyektiv vəziyyəti və dinin strateji məqsədlərini nəzərə almağa imkan vermir. Belə münasibət konstruktiv dialoqa imkan vermir, mübahisəli vəziyyətlərdə müxtəlif rəylərin obyektiv müqayisəsinə yer qoymur. Dinin mahiyyətinin və məqsədlərinin dərinədən bilməmək, əxlaqdakı çatışmamazlıqlar (özünə nəzarətin olmaması, özündənrazılıq, aqressivlik) Qurani-Kərimdə müəyyənləşdirilən kimi problemləri mülayim və qərəzsiz şəkildə həll etmək vəzifəsini yerinə yetirməkdən imtina etməsinə gətirib çıxarır. Əgər ekstremistlər öz opponentlərinin rəyinin olması hüququnu tanısalar, belə radikal yanaşmanın nəticəsi bu qədər dağıdıcı olmaz. Ancaq bu baş vermir və mülayim, balanslı mövqe tutan insanlar hərfçilərin hücumuna məruz qalır, onlar hər cür günahlarda, qadağan olunmuş işlərdə, hətta dinsizlikdə ittiham olunurlar. Fanatizm qarşılıqlı anlaşmanın əldə olunmasının qarşısında ən keçilməz maneədir, çünki razılışma o zaman əldə oluna bilər ki, tərəflər təmkinli mövqe nümayiş etdirləsinlər. Bunun əvəzində ekstremist razılıq əldə olunmamasına əsaslanaraq müsahibini qeyri-dəqiqlikdə, dindən dönməkdə, günah işlər görməkdə, dinsizlikdə günahlandırır. Bu intellektual terrorizm dəhşətli nəticələr yaradır və fiziki terrorizmin sələfidir. Mətbuat və internet materiallarının təhlili, apardığımız sorğuların nəticəsi olaraq qeyd etmək lazımdır ki, özünü dindar sayan və sərt dini mövqeyi ilə seçilən insanların əksəriyyəti müxtəlif dini ədəbiyyatların, xüsusilə radikallığı təbliğ edən internet saytlarının təsiri altındadır.

Ekstremizmin ikinci əlaməti dini davranışda zahiri və həddindən artıqlığa yol vermək və başqalarını da belə hərəkət etməyə məcbur etməkdir. Halbuki insanların gündəlik həyatında çətinliklər yaratmaq, dini ritualları qəsdən çətinləşdirmək İslama ziddir. Ekstremizm vacib və məcburi dini ibadətlərin, mərasimlərin yerinə yetirilməsində həddindən artıqlığa çalışır. Belə ekstremizm cəmiyyətdə, müxtəlif din nümayəndələri arasında, icma daxilində, gənc və yaşlı nəsil arasında, kişi və qadın arasında və s. yolverilməz sosial gərginlik yaradır. Apardığımız araşdırmalar nəticəsində belə qənaətə gəldik ki, digər insanlara qarşı kifayət qədər qapalı olan ekstremizmə meyill dini qrup nümayəndələri xüsusilə İnternet-yorum portallarında saqqalın saxlanması, şalvarın

⁴⁴ Алиев А.К., Арихов З.С., Ханбаев К.М. Религиозно-политический экстремизм и этно-конфессиональная толерантность на Северном Кавказе. Регионал. центр по этнополитическим исследований. ДНЦ РАН-М.:, 2007, с.3.

uzunluğu, namaz zamanı şəhadət barmağının hərəkəti, fotosəklin qadan olunması və s. barədə uzun-uzadı, yorulmadan müzakirə-mübahisələr aparırlar.

Dini ekstremizmin üçüncü əlaməti belə şəxslərin davranışlarında cəmiyyət və dövlət qanunlarının prioritet daşımamasıdır. Nəticədə bu və ya digər dini qanunların və fətvaların xüsusən qeyri-müsəlman xalqları arasında, yaxud islamı yenidən qəbul etmiş şəxs və ya müsəlmançılığı yenidən öyrənənlər arasında yerində, zamanında tətbiq olunmaması baş verir.

Dini ekstremizmin dördüncü əlaməti ekstremizmə meyilli insanların islam dini haqqında danışarkən, hansısa informasiyanı çatdırarkən insanlarla sərt, kobud şəkildə davranmalarıdır. "Qurani-Kərim" prinsiplərinə uyğun gəlməyən bu davranış insanlar arası münasibətləri gərginləşdirir.

Mütəşəkkil cinayətkar fəaliyyət, xüsusilə onun təzahür formalarından olan, artıq milli dövlət sərhədlərini adlamış terrorizm bütün ölkələrin maraqlarına toxunan global təhlükəyə çevrilərək dünya ictimaiyyətini təhdid edir. Azərbaycan Respublikası bu bəla ilə mübarizədə beynəlxalq birliyin söylərini tam müdafiə etməklə siyasi, iqtisadi, dini və digər motivlərindən asılı olmayaraq, terrorizmin bütün forma və təzahürlərinə qarşı birmənalı mövqe tutur.

Terrorizm sivilizasiyanı, dinc, bərabərhüquqlu, demokratik global nizamı təhdid edir. Onun dağıdıcı və ölçüyəgəlməz sosial, siyasi, psixoloji təsirləri vardır. O həm də iqtisadi tərəqqinin və inkişafın qarşısını alır. Terrorizmin getdikcə global xarakter alması öz növbəsində bu təhlükəyə qarşı mübarizədə beynəlxalq ictimaiyyətin söylərinin birləşdirilməsi zəruriliyini artırır. Azərbaycan Respublikasına görə uzunmüddətli planda beynəlxalq terrorizmlə mübarizənin məqsədi yalnız ayrı-ayrı terrorçu təşkilat, qrup yaxud şəxslər deyil, həm də onu doğuran səbəb və mənbələrin aradan qaldırılması olmalıdır. Birincisi, bu gün terrorizmin hədəfləri dəyişmişdir. Hazırda terrorçu təşkilatlar öz söylərini yalnız sabitliyin pozulmasına və ya hansısa qısamüddətli planların gerçəkləşdirilməsinə deyil, mahiyyətcə daha ciddi və genişmiqyaslı məqsədlərə - hakimiyyətin ələ keçirilməsinə və yenidən bölüşdürülməsinə, suveren dövlətlərin ərazisinin qəsb olunmasına və yerli əhalinin oradan qovulmasına yönəlmişlər. Azərbaycanın nümunəsi bu cəhətdən səciyyəvidir. Ermənistanın hərbi təcavüzü nəticəsində ölkəmizin ərazisinin 20%-i işğal olunmuş, bir milyona yaxın insan qaçqın və məcburi köçkünə çevrilmişdir. Hərbi qarşıdurma zonasından yüzlərlə kilometr aralıda yerləşən yaşayış məntəqələrində törədilən və 2000-dən çox dinc sakinin məhvi ilə nəticələnən onlarca terror aktı

konkret siyasi məqsədə - təcavüzkar-separatçılıq vasitəsilə Azərbaycan ərazisinin ilhəqına yönəlmişdir. Belə təhlükə bu və ya başqa formada bir sıra yeni müstəqil dövlətlərdə - Gürcüstanda, Rusiyada, Moldovada da mövcuddur. Bu ölkələrdə terrorizmin fərqləndirici xüsusiyyəti onun ya hansısa dövlətlərin birbaşa təcavüzünə, ya da etnik problemlər pərdəsi altında təcavüzkar separatçılığa xidmət etməsidir. Beləliklə, bu gün terror anlayışı təcavüzkar separatçılıqla sıx bağlıdır.

İkincisi, təcrübə göstərir ki, bu gün müxtəlif cərəyanlara mənsub terrorçu və ekstremist təşkilatlar bir-biri ilə sıx qarşılıqlı əlaqə saxlayırlar. Siyasi və dini ekstremizm, təcavüzkar separatçılıq, qloballaşma əleyhinə hərəkət, sağ və sol radikalizm və s. eyni bir terror zəncirinin həlqələri olub, terrorçuluq fəaliyyətinin müxtəlif sahələrində bir-birini tamamlayırlar. Ona görə də bu həlqələrdən yalnız birinə qarşı mübarizə bütövlükdə terrorizmə qarşı mübarizə vəzifəsini tam yerinə yetirməyə imkan vermir. Məsələn, əgər dünya birliyinin səyləri yalnız din pərdəsi altında həyata keçirilən beynəlxalq terrorizmə qarşı mübarizəyə yönəldilirsə, təbii ki, problemin tam və qəti həlli mümkün olmayacaqdır. Bu baxımdan mübarizəni "mühüm əhəmiyyətli", yaxud "ikinci dərəcəli" istiqamətlərə bölmək olmaz, terrorizmlə mübarizə bütün cəbhə boyu aparılmalıdır.

Üçüncüsü, terrorçu təşkilatlar mütəşəkkil cinayətkarlığın başqa sahələrində fəaliyyət göstərən qruplaşmalarla qarşılıqlı əlaqə saxlayırlar. Separatçı rejimlər yeni müstəqil dövlətlərin ərazisində, o cümlədən, Azərbaycanın Dağlıq Qarabağ bölgəsində nəzarət altında saxladıkları ərazilərdən narkobiznes, qanunsuz silah və insan alveri, çirkli pulların yuyulması və digər cinayətkar məqsədlər üçün istifadə edir, əldə olunan gəliri isə terrorizmin maliyyələşdirilməsinə yönəldirlər. ABŞ Dövlət Departamentinin 2001-ci ilə aid məlum hesabatında narkotik maddələrin Asiyadan Rusiya vasitəsi ilə Avropaya daşınmasında Ermənistanın işğal altında olan Azərbaycan ərazilərindən istifadə etməsi faktları əksini tapmışdır.

Dördüncüsü, əhalisi nəqliyyat kommunikasiyaları və həyat təminatı sistemi sıx olan tranzit regionlardakı sənaye infrastrukturuları, obyektləri bu gün terror aktlarının başlıca hədəfləridir. Çünki qloballaşma, elm və texnikanın müasir nailiyyətlərinin tətbiqi şəraitində belə regionlar daha çox təhdidlərə məruz qalırlar. Azərbaycanın acı təcrübəsi, terror aktlarının əsasən nəqliyyat infrastrukturunda törədilməsi hadisələrin məhz bu istiqamətdə inkişafını əyani surətdə göstərir. Tarixi İpək yolunun bərpası, Avropa-Qafqaz-Asiya nəqliyyat dəhlizinin möhkəmlənməsi, yeni neft və qaz kəmərlərinin çəkilməsi kimi irimiqyaslı beynəlxalq layihələrin gerçəkləşdirildiyi bir vaxtda, Cənubi

Qafqaz dövlətlərinin bu baxımdan hansı təhlükələrə məruz qala biləcəyini təsəvvür etmək çətin deyil. Regionda əsas təhlükə mənbələrinin məhz Dağlıq Qarabağ, Cənubi Osetiya və Abxaziyadakı separatçı rejimlərin olması dəfələrlə öz təsdiqini tapmışdır. Cənubi Qafqazın xəritəsinə nəzər salsaq, aydın görürük ki, region dövlətləri arasında əməkdaşlıq, o cümlədən bu gün bəzi üzdənirəq "mütəxəssislər" in təkidilə Azərbaycana təlqin etməyə çalışdıqları Ermənistanla iqtisadi əməkdaşlıq üçün hərbi və terror təhlükələrinin real və potensial mənbələri məhz həmin separatçı rejimlərdir.

Beşincisi, genişmiqyaslı və çoxsahəli terror fəaliyyəti yalnız və yalnız hər hansı ölkənin dövlət orqanlarının məqsədyönlü dəstəyi ilə həyata keçirilə bilər. Müasir terrorçu təşkilatlar güclü, ciddi tabeçilik strukturlarına və təchizata malik cinayətkar qurumlardır. Bu gün dövlət sərhədləri də onların qarşısını almaqda acizdir. Həmin təşkilatların tərkibində əməliyyat, kəşfiyyat və əks-kəşfiyyat bölmələri, qoruyucu döyüş qrupları vardır. Bütün bunlar yalnız dövlət dəstəyi sayəsində mümkün ola bilər. Belə ki, Azərbaycanda törədilmiş terror aktlarının məhz Ermənistan Respublikasının dövlət orqanları tərəfindən təşkil edildiyi barədə bizdə çoxsaylı prosessual sübutlar mövcuddur. Bunların bir neçəsi üzərində xüsusi dayanmaq lazımdır⁴⁵.

Beynəlxalq terrorizm-beynəlxalq qurumları, konkret dövlətlərin hökumət orqanlarını və ya dövlət rəhbərlərini hər hansı qərarın qəbul edilməsinə, beynəlxalq hüquq əsasında müəyyən tədbirlərin həyata keçirilməsindən çəkəndirməyə məcbur etmək, beynəlxalq təhlükəsizliyi və ya dövlətlərarası münasibətləri pozmaq məqsədilə konkret fərdlər və ya fərdlər qrupu tərəfindən dövlət başçılarna və ya hökumət nümayəndələrinə bədən xəsarəti yetirilməsi və ya onların öldürülməsi, beynəlxalq təşkilatların və ya həmin təşkilatlara tabe olan qurumların yerləşdiyi binaların müxtəlif üsullarla dağıdılması, əməkdaşlarına bədən xəsarəti yetirilməsi və ya onların öldürülməsi, diplomatik nümayəndəliklərin partladılması və ya orada çalışan fiziki şəxslərə bədən xəsarəti yetirilməsi və ya onların öldürülməsi, qeyd olunan qurumların və ya onlarda çalışan şəxslərin əmlakının məhv edilməsi, yaxud bu cür hərəkətləri törətmək barədə hədələrin yayılmasıdır⁴⁶.

Təkcə 5 il ərzində, yəni, 2004-2009-cu illər ərzində Azərbaycan Respublikası Milli Təhlükəsizlik Nazirliyinin keçirdiyi əməliyyat-axtarış tədbirləri nəticəsində 12 beynəlxalq terrorçu qrup zərərsizləşdirilmiş, onların tərkibinə daxil olan 181 şəxs həbs edilmiş, silahlı müqavimət

⁴⁵ Terrorçuluğa qarşı beynəlxalq mübarizə üzrə Çoxtərəfli Qrup (GTM)-in hesabatı "Milli səviyyədə nailiyyət-Azərbaycan" - <http://www.coe.int/gmt>.

⁴⁶ Mustafayev Ç. Terrorizm anlayışı//Dirçəliş XXI əsr.2004, iyun-iyul, 76-77, s.216.

göstərdiyinə görə daha 5 terrorçu məhv edilmişdir. Belə ki, Əfqanıstanda, Pakistanda və İranda dini və hərbi təlimlər keçmiş, özlərini "Əl Qayda Qafqaz" adlandıran terrorçu qrupun 6 üzvü (rəhbəri Əmiraslan İsgəndərov) 2004-cü ilin avqust ayında həbs olunmuş və azadlıqdan məhrum edilmişlər; 2005-ci ilin aprel-may aylarında qeyri-qanuni hərbi birləşmələrin tərkibində "qaynar nöqtələrdən" birində döyüş əməliyyatlarında iştirak etmək məqsədilə İran və Pakistana getməsi, bir müddətdən sonra geri qayıdaraq Bakı şəhərində terror aksiyalarının keçirilməsini planlaşdırmış, özlərini "Camaat Əl Muvahiddun" adlandıran terrorçu qrupun 7 üzvü (rəhbəri İlkin İsmayılov) həbs edilmiş və məhkəmə tərəfindən azadlıqdan məhrum edilmişlər; 2007-ci ildə Azərbaycan Respublikasının Müdafiə Nazirliyinin "N" sayılı hərbi hissəsindən külli miqdarda silah-sursat talayaraq ABŞ-ın Azərbaycan Respublikasındakı səfirliyinə qarşı terror aktı keçirməyi planlaşdıran 21 şəxs (rəhbəri Kamran Əsədov) həbs edilmiş və məhkəmə tərəfindən azadlıqdan məhrum edilmişlər; din pərdəsi altında Böyük Britaniyada fəaliyyət göstərən Əlcəzair terrorçu qrupun üzvləri olan və Azərbaycan Respublikasında müvəqqəti məskunlaşmış ərəb və çeçen milliyyətli şəxslərdən ibarət 8 şəxs (rəhbəri Fədil Əldressi Əli (Munir) Çeçenistan yaraqlıları üçün hərbi sursat, partlayıcı maddələr, məsafədən idarəolunan partlayıcı qurğuların hissələrinin əldə edilməsi və hazırlanması ilə məşğul olduqlarına görə həbs edilmiş və məhkəmə tərəfindən azadlıqdan məhrum edilmişlər; Azərbaycanın Rusiya ilə dövlət sərhədini qanunsuz keçərək, çeçen qeyri-qanuni hərbi birləşmələrinə qoşulmaq niyyətində olmuş, Hacı Çankəyevin rəhbərlik etdiyi qrupun 16 üzvü həbs edilmiş və məhkəmə tərəfindən azadlıqdan məhrum edilmişlər; Şimali Qafqazda fəaliyyət göstərən qanunsuz hərbi birləşmələrin tərkib hissəsi və Dağıstan ərazisindəki "Məşə qardaşları" terrorçu dəstənin rəhbəri Əbu Cəfər adlı ərəb mücahidi və qrupun 17 üzvü 2007-ci ilin noyabr ayında həbs edilmiş və məhkəmə tərəfindən azadlıqdan məhrum edilmişlər; İran XXO-ları tərəfindən məxfi əməkdaşlığa cəlb olunmuş, Azərbaycanda bir sıra terror aktlarının keçirilməsini planlaşdıran, özlərini "İmam Mehdiinin Şimal Ordusu" adlandıran qrupun 15 üzvü (rəhbərləri Səid Dadaşbəyli) həbs edilmiş və məhkəmə tərəfindən azadlıqdan məhrum edilmişlər; "Əl-Qayda", "Əl-Cihad" və digər beynəlxalq terrorçu təşkilatlarla əlaqəli olan, Çeçenistanda fəaliyyət göstərən yaraqlılara məxsus bazalarda hərbi təlimlər keçmiş, Azərbaycan və Rusiya ərazisində bir sıra terror aksiyasını törətmiş, üzvlərini "Məşə qardaşları-2" adlandıran terrorçu qrupun 16 üzvü (rəhbəri, Səudiyyə Ərəbistanı vətəndaşı, Naif Abdulkerim əl-Bedeyvidir) həbs edilmiş və məhkəmə tərəfindən azadlıqdan məhrum edilmişlər; 2008-ci il 17 avqust tarixində Bakı

şəhərinin yerləşən "Əbu-Bəkr" məscidində terror aktı törətmiş, Şimali Qafqazdakı qanunsuz silahlı birləşmələrin rəhbərləri ilə əlaqələri olan terrorçu qrupun 26 üzvü (rəhbəri İlqar Mollaçiyev) həbs edilmiş və məhkəmə tərəfindən azadlıqdan məhrum edilmişlər; Əfqanıstanda gedən "cihad"da iştirak etmək məqsədilə Pakistanın Şimali Vəziristan vilayətinə getmiş, orada "Əl-Qayda" terrorçu təşkilatının və taliblərin himayəsində olan silahlı qruplaşmaların tərkibində hərbi təlim keçmiş terrorçu qrupun 18 üzvü (rəhbəri Vüqar Hüseynov) həbs edilmiş və məhkəmə tərəfindən azadlıqdan məhrum edilmişlər; "Məşə qardaşları" terrorçu qruplaşmasının üzvləri ilə əlaqələri olan, Gürcüstandan Azərbaycana qeyri-qanuni yolla silah-sursatın keçirilməsi ilə məşğul olan, Azərbaycanda partlayışlar, silahlı basqın və qarətlər həyata keçirmiş, "Sumqayıt camaatı" adlanan terrorçu qrupun 31 üzvü (rəhbəri Azər Misirxanov) həbs edilmişdir⁴⁷.

Tədqiqatımız onu deməyə imkan verir ki, cəmiyyətimizdə din pərdəsi altında müxtəlif cinayətkar əməllərlə məşğul olan, hər an dövlətimizə, millətimizə təhlükə törədə biləcək addım atmağa meylli, xaricdən idarə olunan radikal dini qrupların olması təhlükəsi dərk edilir. Azərbaycan Respublikasında ümumi inkişaf, demokratikləşmə, söz və mətbuat, internet azadlığı müsbət tendensiyalarla yanaşı, mənfi xüsusiyyətləri də özüyə gətirir. Məsələn, ayrı-ayrı dini qrupların müxtəlif ölkələrin dini-siyasi modellərini təbliğ etməsi, din pərdəsi altında insanlara psixoloji təsir göstərmələri, təxribatçı əməlləri ("hicab aksiyası", "azan səsi aksiyası" və s.) artır. Hətta din sahəsində mövcud problemlərin sürətlə həllinə və dövlət-din münasibətlərinin tənzimlənməsinə yönələn addımlar bəzən Azərbaycan cəmiyyətinin özündə yanlış şərh olunur, mahiyyətindən kənarlaşdırılır. Eyni zamanda, bu tənzimlənmə prosesini, rəsmi strukturların milli və dövlət təhlükəsizliyi baxımından atdığı addımlar beynəlxalq təşkilatların qərəzli tənqid hədəfinə çevrilir. İrqiçiliyə və dözümsüzlüyə qarşı Avropa Komissiyasının (ECRI) Azərbaycan üzrə 2011-ci il iyun ayında açıqlanmış hesabatının (dördüncü monitoring dövrü) "Dini qruplar" bölməsində bildirilir ki, Azərbaycanda ən məşhur dini qruplar öz dini azadlıqlarından istifadə edərkən hər hansı çətinliklə üzləşmirlər. Bu hesabatla bağlı Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin mətbuat xidmətinin açıqlamasında qeyd olunur ki, sənəddəki rəqəmlər obyektivliyə yaxın olsa da, bəzi məqamların dəqiqləşdirilmədən, ətraflı öyrənilmədən verildiyi açıq-aşkar görünür: "İcmalda göstərilir ki, guya bəzi dini qurumlara qarşı ayrı-seçkilik edilir, hüquq-mühafizə orqanları

⁴⁷ Terrorçuluğa qarşı mübarizədə Milli Təhlükəsizlik Nazirliyinin rolu/ <http://aznatomission.be/index.php?/az/content/56/>

tərəfindən təzyiqlər olunur. Birmənalı şəkildə bildiririk ki, ölkəmizdə din sahəsində heç bir ayrı-seçkiliyə yol verilmir. Hesabatda iddia olunur ki, guya hökumət arzuolunmaz dini qurumlara qarşı qeydiyyatdan keçmə prosesindən istifadə edir. Halbuki, "Dini etiqad azadlığı haqqında" qanuna edilmiş əlavə və dəyişikliklərdən sonra qeydiyyat qaydaları daha da sadələşdirilmişdir. Hesabatda bildirilir ki, yenidən qeydiyyatdan keçə bilməyən dini icmaların hüquqi vəziyyəti qeyri-müəyyəndir. Halbuki, bu məsələdə hər hansı qeyri-müəyyənlikdən söhbət gedə bilməz. Belə ki, qanunvericiliyə uyğun olaraq, yenidən qeydiyyatdan keçə bilməyən dini icmaların əvvəlki şəhadətnamələri qüvvədədir⁴⁸.

Siyasiləşmiş, radikallaşmış və xarici dini strukturlar tərəfindən idarə olunan təşkilatlar, icmalar və ya "dindar" şəxslər Azərbaycan cəmiyyətinin ümumi inkişafı prosesinə ciddi əngəldirlər. Çünki belə qruplar Azərbaycanın milli dövlətçiliyinə təhlükə olan ideyalarını din pərdəsi (faktiki olaraq, mövhumat, xurufatçılıq, psixoloji hədə və s. şəklində) yaymaqla cəmiyyətimizin, ayrı-ayrı fərdlərin demokratik dəyərləri mənimsəmək qabiliyyətini, təcrübəsini inkişaf etdirməsinə ciddi zərbə vururlar. Bu da təsadüfi deyil. Xaricdən idarə olunan, siyasiləşmiş, lakin açıq siyasi, radikal ideyaları ortaya ata bilməyən "dini" qruplar məcazi mənada desək, öz meydanlarında oynamağa çalışırlar. Azərbaycan cəmiyyətinin, milli dövlətçiliyimizin gələcəyinin məsuliyyətini bölüşməyən qruplar hər cür radikal addıma, terror aksiyası törətməyə hazırdırlar. Məhz buna görə də həm özlərinin gündəmdə qalmalarını təmin etmək, həm də tərəfdar toplamaq üçün insanların dini hissləri, emosiyaları ilə oynamağa, qızıqdırmağa çalışırlar. Məsələn, 2008-ci il avqustun 17-də "Əbu Bəkr" məscidində baş verən terror aksiyasından sonra məscidin təhlükəsizlik tədbirlərinə görə bağlanmasını siyasiləşdirir. Təhsil Nazirliyinin məktəbli geyimləri ilə bağlı qaydalarını cəmiyyətə yanlış şəkildə təqdim edərək "hicab aksiyası" keçirir, təxribatlar törədir, buna görə həbs olunanlar isə "qəhrəmana" çevrilir. Yaxud, müstəqil Azərbaycan Respublikasının zamanında məscidlərin sayının 1800-dən çox olması "unudulur", əvəzində məscid adlandırılan, tikintisi illərlə yarımçıq qalan qeyri-qanuni tikili ilə bağlı məsələni hay-küylə qarşılayırlar, cəmiyyətin emosiyası, dini hissləri müxtəlif qrupların mövcudluq məkanına çevrilir. Dini durumun gərginləşməsi isə tarixən formalaşmış tolerantlıq ənənələrinə zərbə vura bilər, tolerantlığın zəifləməsi dini qarşıdurmaya yol açar.

⁴⁸ İrəqliliyə və dözümsüzlüyə qarşı Avropa Komissiyasının (ECRI) Azərbaycan üzrə hesabatının (dördüncü monitorinq dövrü) "Dini qruplar" bölməsi ilə bağlı Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin Mətbuat Xidmətinin açıqlaması - <http://www.scwra.gov.az/view.php?lang= az&menu>

Azərbaycan Respublikası Konstitusiyasına əlavə və dəyişiklərlə bağlı 2002-ci ilin avqustun 24-də və 2008-ci il martın 18-də keçirilən referendumlardan sonra "Dini etiqad azadlığı haqqında" qanuna əlavə və dəyişikliklərin edilməsi zərurəti yaranmış, vahid tədris proqramı və ümumi təlimata uyğun fəaliyyət göstərən, hansısa xarici ölkənin, yaxud dini qrupun və ya təriqətin maraqlarını nəzərə almaqla dinin tədrisini həyata keçirən dini tədris müəssisələrinin fəaliyyəti dayandırılmış, qanuna müvafiq əlavə edilmişdir⁴⁹.

Qanunvericiliyin təkmilləşməsi prosesi daim davam edir. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin 2011-ci il may ayının 8-də imzaladığı sərəncamla "Dini etiqad azadlığı haqqında" qanuna dəyişikliklər olunmuşdur. Qanuna "Peşəkar dini fəaliyyət və din xadimi" adlı maddə əlavə edilmişdir. Bu maddəyə əsasən, peşəkar dini fəaliyyət - dini tərbiyəyə və dini təhsilə, dindarların dini tələbatının ödənilməsinə, dinlərin yayılmasına, dini ayinlərin icrasına, moizələrin, xütbələrin oxunmasına, dini qurumun inzibati və təşkilatı idarəsinə yönəlmiş fəaliyyətdir. Yeni redaktəyə görə, din xadimi peşəkar dini fəaliyyətlə məşğul olan dini ali və orta ixtisas təhsilli şəxsdir. Qanuna başqa bir əlavədə deyilir: "Dini qurumlar tərəfindən gənclərin və yaşlıların müqəddəs kitabların öyrənmə kursları həmin dini qurumların nizamnamələrinə uyğun olaraq təbə olduqları dini mərkəz və idarələrin razılığı ilə yaradılır"⁵⁰. Qanuna olunan bu dəyişiklər dövrümüzün reallıqlarından irəli gəlir, eyni zamanda XX əsrin 90-cı illərində, eləcə də 2000-ci onillikdə dövlət-din münasibətlərində, konkret məsələlərdə yaranan problemlərin göstəricisidir. Geosiyasi baxımdan gərgin bölgədə yerləşən dünyəvi Azərbaycan cəmiyyətinin təhlükəsizliyinin təmin olunması dinin siyasiləşdiyi, mənəvidən uzaqlaşdığı dövlətlərin, mövcudluğu yalnız və yalnız radikal ideyalar yayması, terror aksiyaları törətməklə bilinən radikal xarici dini strukturların, cəmiyyətə inteqrasiya yolu ilə şəbəkələnən təriqətçilərin təsirinin azaldılmasından, ümumiyyətlə qarşılarının alınmasından keçir.

Müasir dövrdə din-dövlət münasibətlərinin belə aktiv şəkildə gəlməsinin iki mühüm səbəbi vardır: birincisi, müstəqilliyinin bərpa edən Azərbaycan Respublikasında sovet dövründə qadağa qoyulmuş və ya məhdudlaşdırılmış milli-dini dəyərlərə-tarixi yaddaşa qayıdış; ikincisi isə qloballaşan dünyada din faktorunun güclənməsi. XX əsrin 90-cı illərində

⁴⁹ "Dini etiqad azadlığı haqqında" Azərbaycan Respublikasının Qanununa əlavələr və dəyişiklik edilməsi barədə Azərbaycan Respublikası Qanunu, "Azərbaycan qəzeti", 1 iyul 2009-cu il.

⁵⁰ "Dini etiqad azadlığı haqqında" Azərbaycan Respublikasının Qanununa əlavələr və dəyişikliklər edilməsi barədə Azərbaycan Respublikasının qanunu, 812-IIIQD. "Azərbaycan qəzeti", iyun, 2011-ci il.

birinci faktor özünü daha çox göstərirdi, məhz bu səbəbdən və din-dövlət-cəmiyyət münasibətlərinin tənzimlənməsində təcrübənin olmaması islama məxsus qeyri-ənənəvi təriqətlərin ölkəmizə ayaq açmasına imkan verdi. Təxminən 70 il ərzində din faktorunun kənara sıxışdırılan Azərbaycan cəmiyyəti xaricin siyasiləşmiş, radikallaşmış dini qruplar, qeyri-ənənəvi təriqətlərlə üz-üzə qaldı. Qloballaşan dünyada din faktorunun güclənməsi Azərbaycan cəmiyyətində qeyri-ənənəvi təriqətlərin, radikallaşmış, bəzi xarici dövlət və strukturların əlində vasitə olan dini qrupların kifayət qədər təhlükəli olduğunu üzə çıxardı.

Yekunda qeyd etmək lazımdır ki, ölkədə dini vəziyyətin daim sabit saxlanması məqsədilə kompleks tədbirlərin daha da intensivləşdirilməsinə ehtiyac vardır. Siyasiləşmiş radikal dini qrupları və təriqətləri zərərsizləşdirmək üçün qanunvericiliyin təkmilləşdirilməsi, millətində, dövlətində sadıq yüksək ixtisaslı peşəkar din xadimlərinin hazırlanması, dini maarifləndirmə sahəsində boşluqların aradan qaldırılması, KİV və QHT-lər vasitəsilə cəmiyyətin daim təhlükələrdən xəbərdar olunması, gənc nəslin tərbiyəsində xüsusi diqqət yetirilməsi vacibdir. Dini maarifçilik işində qeyri-ənənəvi, təhlükəli siyasiləşmiş dini qrupların təşəbbüsü ələ almaması üçün islam dininin müxtəlif ehkamlarına dair izahedici kitabların yenidən (dövrün reallıqları nəzərə alınmaqla) hazırlanması və kütləvi şəkildə nəşri, qeyri-ənənəvi təriqətlərlə bağlı həqiqətləri üzə çıxaran kitabların nəşri vacibdir. Vacib məsələlərdən biri də virtual dünyada Azərbaycan cəmiyyətini və dövlətinin maraqlarını ifadə edən çevik dini sayt və portalların yaradılması, bu sahədə müxtəlif qurumlar arasında fəaliyyətin məqsədyönlü şəkildə əlaqələndirilməsidir.

Два столетия ашкеназов Азербайджана

История ашкеназской общины Азербайджана - крупнейшей на Кавказе, является неотъемлемой частью не только еврейской истории, но и создания российской нефтяной промышленности. Статья, являющейся первой публикацией по данному вопросу, написана в русле социокультурной антропологии и основана на малоизвестных историко-этнологических материалах, собранных автором в ходе полевых исследованиях. Первые страницы этой истории относятся к началу XIX века. Согласно одной из версий, первые 26 евреев-ашкеназов прибыли в Баку в 1810 г., согласно другой, еврейская община появилась после присоединения территории Азербайджана к России по историческому Гюлистанскому мирному договору 12 октября 1813 г., разделившему Азербайджан на две части - иранскую и российскую. 185 лет назад Персия, проиграв очередную войну России, подписала в местечке Туркманчай под Тебризом договор, изменивший судьбу Кавказа. К этому моменту в кавказском крае обитали и еврей-горцы, принадлежащие к коренным жителям и несколько десятков ашкеназов, получивших право постоянной оседлости.

Термин "ашкенази" (ед.ч.) происходит от еврейского названия средневековой Германии. К ашкеназим (мн.ч.) нужно относить евреев Центральной и Восточной Европы и их потомков. В настоящее время ашкеназские (восточноевропейские) евреи составляют большинство евреев Европы и Америки и около половины евреев Израиля. Основным разговорным языком на протяжении более чем тысячелетия был идиш (западный и восточный), архаичной основой которого является старонемецкий, теперь большинство евреев пользуется языком страны проживания.

Азербайджан издревле привлекал к себе различные племена и народы. Одни проходили через его территорию, другие оседали здесь. Так на древней азербайджанской земле поселились и до сих пор живут в мире и согласии многочисленные национальные меньшинства, среди них и евреи, сохранившие собственную материальную и духовную самобытную культуру, религию, язык, национальное самосознание. Долины и предгорья Кавказа, стратегически важный район в географическом смысле, ведь здесь находится единственный проход, по которому большие массы людей и конница могли попасть из Ирана и Средней Азии в Европу и обратно. В других местах преградой служат горы и пески. Этот путь имел не только военное, но и торговое значение. Вот почему здесь издавна сели-

лись представители разных народов; за проход боролись многие государства, потому так разнообразен этнический и конфессиональный состав Кавказа.

Евреи являются частью полиэтнического и поликонфессионального населения Восточного Кавказа, имеются в виду современный Азербайджан, Дагестан и некоторые республики Северного Кавказа, и пришли, очевидно, из Северного Ирана в первые века нашей эры и поселившись здесь бок о бок с другими народами, испытывая с их стороны влияние, сами влияя на соседей. В появившихся еврейских общинах Кавказа шел своеобразный процесс этногенеза, в результате чего в этом регионе сформировалась и особая этническая группа - горские евреи. Сегодня исследователи считают, что территория этногенеза горских евреев - это горы Северного Азербайджана и Южного Дагестана в полосе между Кубой и Дербентом. Здесь они проживали в аулах, входивших в состав Кубинского ханства, а также в аулах исторических областей Южного Дагестана: Кайтаг, Табасаран, Кюра. Помимо этого горско-еврейские поселения имелись в Азербайджане в Шемахинском ханстве и в северо-западном Азербайджане, в Шекинском ханстве. Из мест своего первоначального расселения горские евреи стали перемещаться на юг - в Баку и на север — в Северный Дагестан, в Чечню, в Кабарду, на Кубань, а в XIX в. вместе с другими этносами и народами горские евреи вошли в состав Российской империи и во многом разделили трагедию ее истории. Многочисленное еврейское население проживало на территории Хазарского каганата - тюркского государственного образования, которое простиралось в VII-X вв. от Каспийского моря до среднего течения Днепра, включая Северный Кавказ и степной Крым.

Первым достоверным упоминанием о евреях Восточного Кавказа является свидетельство известного историка Мовсэса Каланкатуаци, автора "Истории страны Алуанк", которая под 627 годом отмечает евреев в Партаве (более позднее название этого города Берд'а; рядом с современным городом Барда), административного центра Алвана¹. В эпоху раннего средневековья через Кавказ проходил Великий шелковый путь, по которому еврейские купцы водили караваны из Китая, где существовали еврейские торговые фактории. Археолог Геюшев Р. утверждал, что при раскопках древнего Шабрана, находившегося на международном прикаспийском торговом-транзитном тракте, обнаружены развалины синагоги, датированной

¹ Каланкатуаци Мовсэс. История страны Алуанк. Пер. с др. арм. Ереван, 1984. С. 77.

VI веком².

Бакинское ханство было завоевано русскими войсками в 1806 г., но первые ашкеназы появились благодаря "нефтяному буму" в 1810 г. Местное население называло их "русскими евреями", а в советские времена "европейскими евреями", этноним "ашкеназ" можно было услышать лишь в синагоге или прочитать в исторических книгах. Община сформировалась в Баку, в 1832 г. и насчитывала двадцать шесть человек. Старейшее захоронение, найденное автором на Бакинском еврейском кладбище в Чемберикенде, относится к 1883 году. В 1846 году, на средства нижегородского предпринимателя В. Кокорева механическим способом пробурили первый нефтяной колодец. Происходило это событие в Баку, на Биби-Эйбатском месторождении, но промышленная добыча нефти началась в 1872 г. Так, получивший в 1859 г. статус губернского города Баку превращается также в один из промышленных центров Российской империи. Добыча нефти производилась здесь, по-видимому, с давних времен. "Еще арабские географы и историки упоминают о Бакинских нефтяных источниках. В сороковых годах найден был в одном из балаханских колодцев камень с надписью, из которой видно, что в XVI столетии добывание нефти из этого колодца принадлежало сеидам. Продажа нефти составляла одну из главных статей дохода Бакинских ханов"³.

К концу XIX в. бакинская нефть сделала миллионщиками 167 человек, почти столько же, сколько во всей остальной империи, а к началу XX в. Азербайджан добывал 340 тыс. пудов нефти, занимая по этому показателю первое место в мире. Уинстон Черчилль узнав об этом, сказал: "если нефть сейчас королева, то Баку – ее трон". В 1870 г., когда была пробурена первая нефтяная скважина, появились "Товарищество братьев Нобелей" (1876 г.) и "Товарищество братьев Сименс", численность общины достигла 50 чел., и уже к 1891 г. увеличилась до 390 евреев.

Интересна история поиска в Ленкорани шведом Робертом Нобелем, братом владельца петербургского оружейного завода, - орехового дерева, столь необходимого для изготовления ружейных прикладов. Проезжая по Баку после поездки в Ленкорань он увидел, как кустарным способом ведрами из колодцев добывают нефть. Посоветовавшись с братом, он купил за пять тысяч рублей первый промысел и нанял рабочих, а в 1913 году прибыль предприятия "Братьев Нобель" составляла восемнадцать миллионов рублей.

² См. Беккер М. Евреи в Хазарии. Кавказ и глобализация. Т. 5. Вып. 3-4, 2011.

³ Вейденбаум. Е.Г. Путеводитель по Кавказу. 1888. С.344.

Пробное бурение обнаружило богатейшие запасы нефти, отмечал д-р Яков Вейншал (родственник этнографа Ильи Анисимова), а химические анализы Дмитрия Менделеева подтвердили высокое качество Бакинской нефти. "К далекой юго-восточной окраине Европы, к малоинтересному дотолу Апшеронскому полуострову у Каспийского моря потянулись шупальца из далеких стран. Шведские братья Нобель и парижские Ротшильды стали вкладывать в нефтяную промышленность громадные капиталы, со всех сторон посыпались заявки на использование недр земли. В этом ажиотаже приняли ревностное участие люди всяких национальностей: русские, евреи, армяне, татары, иностранцы. В 1913 г. евреи стали занимать четвертое место по численности после русских - 76000, азербайджанцев - 71000, армян - 40000, евреи - 10000.

Город стал развиваться на американский манер и принял пестрый, интернациональный характер. Как грибы после дождя стал вырастать густой лес нефтяных вышек, буровых скважин, стали воздвигаться обширные резервуары и земляные амбары для буровой нефти, проведена сеть местных нефтепроводов, через которую переливалась нефть из промысловых районов в заводскую часть. Нефтяные фонтаны выбрасывали из недр буровых скважин миллионы пудов нефти - этого черного золота"⁴.

Нефтяным участкам на Апшероне: в Биби-Эйбате, Балаханах, Сабунчах, Забрате, Раманах, Сураханах требовались специалисты, инженеры. Отец Льва Ландау, впоследствии лауреата Нобелевской премии в области физики, - Давид Львович инженер-технолог, работал управляющим промыслами второй по величине нефтяной компанией в России после Товарищества братьев Нобелей, в "Каспийско - Черноморском нефтепромышленном и торговом обществе братьев Ротшильд", во владении которых было 135 предприятий по добыче и переработке нефти.

Благодаря Альфонсу Ротшильду в 1881-83 гг. была построена железная дорога Баку – Батуми через Тифлис, связавшая Каспийское море с Черным. Ротшильды вывозили 24% от общего объема экспортируемой нефти из Баку. Управляющими были инженеры-механики Бардский К., И Гухман А., управляющий мастерскими инженер-механик Фин М. В "Каспийско-Черноморском обществе" в 1886 году перешедшем в руки парижского банкирского дома братьев Ротшильд – ашкеназы были заметно представлены тремя десятками малых фирм: "Дембо и братья" Иосиф и Григорий, Дембо С., "Дембо и Коган", "Братья Каган", "Каплан и Лев" Л. Ицкович",

⁴ См. Архив института им. Жаботинского, № 24/2-19.

"Петроль", "Поляк Г.А. и семья", "Шриро", "И.Г.Гальперин и компания", "Дуэль Н.Т.", "Шумахер М.М.", нефтяными участками на Биби-Эйбате, в Сабунчах, Балаханах, Раманах, Сураханах, Забрате руководили Шейнин Б., Френкель И., Георгенбергер С.

Административно-технический персонал главного керосино-масляного завода Ротшильдов представляли: в Белом городе управляющий Гинис С., помощник управляющего Галлай М., технический директор Парижер И., а отделения завода возглавляли Ицкович Л., Каган Х., Готлиб Н., Лейтес Л., Фиш А., в состав правления принадлежавшего братьям Ротшильд общества "Мазут" входили управляющий Фридланд С., директор-распорядитель Поляк М., Ефруси М., Дейтч Э., Арон Ю.

Баку тех времен трудно представить без таких талантливых предпринимателей, как Кальман К., Шифрин С., Гиттис Ю., Канцель Е., Лев А., Липман И. Ицкович Л. один из тех, кто материально поддержал идею строительства Еврейского университета в Иерусалиме. "Первая еврейская нефтяная компания "Дембо и Каган" была основана в конце 70-х годов русскими евреями А.Дембо (уроженец Ковно) и Х. Каганом (уроженец Бреста). Они организовали нефтеочистительную фабрику по производству керосина и провели первый нефтепровод Балаханы - Черный город. Фабрикой руководил опытный химик Аркадий Бейлин, имевший опыт работы в лаборатории видного русского химика Дмитрия Менделеева. Ставший техническим директором в фирме Ротшильда в 1885 г., он организовал издание журнала "Нефтяное дело"⁵. "В нефтяной промышленности евреи принимали особо видное участие", - пишет Ицхак Давид в "Истории евреев на Кавказе"⁶. Четырнадцать еврейских компаний производили 44% всего керосина Российской империи, и 33% выпускаемых в 1913 г. в нефтяном эльдорадо смазочных масел⁷.

Новая эпоха Бакинской нефтяной промышленности открылась с появлением Закавказской железной дороги, соединившей Каспийское море с Черным, объединив Баку, Тифлис и Батуми, создав тем самым транспортную артерию, сыгравшую колоссальную роль в создании региональной инфраструктуры и последующего развития экономики Южного Кавказа. Союз съезда Бакинских нефтепромышленников возглавлял купец 1-й гильдии Фейгель А. Примечательно, что в Баку не мешало еврейское происхождение и ни в одной стране мира евреи в таком количестве не владели огром-

⁵ Ицхак Давид. История евреев на Кавказе. Т.1. С. 479.

⁶ Там же, с.478-479.

⁷ См. Кавказский календарь. 1914 г.

ными состояниями, входя в элитные Бакинские круги предпринимателей Российской империи. К сожалению, редко отмечается, что современная российская нефтяная промышленность, дающая 70% валютных поступлений в страну обязана Бакинской нефтяной промышленности, основы которой были заложены в XIX веке.

По Всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. в Баку учтено 2340 европейских евреев, они и входили в графу 30% других, кроме 36% азербайджанцев и 34% русских. Пусть вас не смущают цифры: не забывайте, что в самой Москве той поры проживало 8000 евреев. История появления восточноевропейских евреев на Кавказе непосредственно связана с евреями Белоруссии, Украины, Литвы, увеличивших численность евреев Российской империи. Сама история сделала бессмысленными всякие споры о том, позволять или не позволять евреям селиться в России. Значительная часть польских земель вошла в состав России, а вместе с ней и польские евреи. В результате этих событий цивилизованный центр еврейства, который до этого располагался на территории Польши, переместился в Россию.

Судьбы еврейства оказались связанными с Россией, а культуры двух народов с того времени стали развиваться, взаимодействуя и взаимно влияя друг на друга. Происходило это после трех разделов Польши, в результате чего в 1804 г., когда вступило в силу первое "Положение" - евреев, населявших западные области империи (две белорусские губернии, пять польско-литовских, пять украинских и три новороссийских), насчитывалось до миллиона. Согласно данным переписи 1897 г. 3,6 миллиона евреев проживали в пятнадцати губерниях черты оседлости, 1,3 млн. в Польше и 300 000 в центральных областях империи, в Сибири и на Кавказе.

Топонимика старых улиц Баку хранит память о евреях, но в отличие от европейских городов, таких как Прага, Краков, Люблин в Баку отсутствовало понятие ашкеназского гетто и если три самые большие общины города: азербайджанская, русская и армянская имели свои кварталы, в частности Арменикенд и Молоканская слобода (до сих пор бакинцы, несмотря на частую смену названий одного из старинных городских скверов (1859 г.) по старинке называют его Молоканским садиком, - то многочисленная еврейская община была рассеяна по довольно пестрому бакинскому даунтауну, гармонично вписавшись в ткань крупного индустриального города. Тем не менее, евреи проживали компактно в пределах улиц: Бондарной - Димитрова - (ныне Ш. Бадалбейли), Воронцовской - М. Азизбекова - (ныне И. Сафарли), Врангельской - Зиновьева - Кага-

новича - (ныне А. Джавида), Церковной - (ныне Видади), Каменистой - Щорса - (ныне Б. Сафароглы), Карантиной - Пастернака - (ныне А. Асланова), Красноводской - Красноармейской - (ныне С. Вургуна), Мариинской - Карганова - (ныне Р. Рзы), Чадровой. В целом в духовной жизни бакинцев не было ксенофобии, однако "надо принять во внимание и другие, не менее важные обстоятельства, препятствующие слиянию или уравниению евреев с другими нациями. Вообще, ни один народ не питает склонности к иноземцам, это явление имеет этническое основание, и потому ни одному народу не может быть поставлено в упрек"⁸.

Горские евреи, напротив, занимали целый еврейский квартал в центре Баку. У них были многочисленные семьи, состоящие из разных поколений, большое число родственников. Ввиду присущей им высокой корпоративности они селились поблизости друг от друга. Синагога находилась там же в центре квартала, с узкими улочками и одноэтажными домами с общим дворами, а также старыми, начала XX века основательно построенными каменными трехэтажными домами. Благодаря этим местам, синагогам и кладбищу очерчивается растворившееся с тех пор пространство, в котором проживали евреи.

Подавляющее большинство ашкеназов Азербайджана проживало в Баку, крупнейшем городе Российской империи. В отличие от евреев Украины, 9% которых проживало в деревнях, в Азербайджане ашкеназов в сельской местности не было. И сегодня характеризуя европейских евреев, мы выделяем такие признаки, как материальная обеспеченность, низкий уровень рождаемости, но высокий уровень образования, социальная мобильность, эмансипированность женщин, постоянный рост секуляризма и др. Характерно, что если в других республиках Советского Союза слово "еврей" было уничижительным ярлыком, то в Баку еврейское происхождение не скрывали.

Контакты с соседями-мусульманами и христианами были постоянными и не сказывались на самобытном облике ашкенази, несмотря на различия в еврейском происхождении, образе жизни и роде занятий, это было заметно, даже с учетом существования других еврейских этнолингвистических групп: горских и грузинских евреев. Сближение ашкеназим с азербайджанцами происходило быстрее, чем с представителями других еврейских этнических групп, но европейские евреи не ассимилировались. Обыватели в своих комментариях подчеркивали "черты" ашкеназов: любят толь-

⁸ Пинскер Лев. Автоэмансипация. М. 2008. С. 151.

ко своих, образованы, практичны, бережливы, еврейский муж верный семьянин, еврейская жена ленива и легкомысленна.

Отношения между европейскими и горскими евреями осложнялись европейско-советскими культурными стандартами ашкеназов и традиционно кавказско-восточными у горских евреев. У всех были разные модели еврейской идентификации и синагоги, даже в одной синагоге разные миньяны, например до сих пор рядом с большим залом ашкеназов существует малый зал, в котором молятся грузинские евреи и у них разные раввины и канторы. При всей неоднозначности ситуации фиксировались межнациональные браки, и происходило обогащение ашкеназской культуры новыми чертами. Кроме того, евреи обучались и в русских школах. Открылся клуб европейских евреев им. Леккерта. Благотворительные организации содержали собственные учебные заведения и библиотеки, снабжали детей из малоимущих семей одеждой, обувью и учебными пособиями. В результате уже тогда грамотность среди еврейского населения Баку составила 83%.

Религиозные и этнические группы, в различные исторические эпохи, обосновавшиеся в Азербайджане, не только не считали себя здесь чужими, но и сливались с местным населением, вступая в родственные отношения, создавали семьи. Мирно сосуществуют до сегодняшнего дня мечети, церкви и синагоги. Папа Римский Иоанн Павел II, посетивший республику в мае 2002 г. признавался в том, что существующая религиозная терпимость в Азербайджане может стать хорошим примером для многих стран.

В Баку, с 1902 по 1910 гг. шло строительство на одной из центральных улиц хоральной синагоги, выдержанной в классических архитектурных формах. Как рассказал автору статьи известный исследователь истории дореволюционного Баку Фуад Ахундов с этой первой бакинской синагогой связан очень интересный и показательный эпизод благосклонного отношения властей к ашкеназам, переселившимся из разных губерний Российской империи. Земля под строительство была предоставлена городской думой бесплатно. Причины этому были вовсе не финансового характера. Состоятельная и процветающая еврейская община могла приобрести участок земли в любой части города, однако заключение официальной сделки на продажу земли под строительство синагоги требовало соответствующего отчета Бакинской городской думы службе Кавказского наместника, а это в свою очередь могло повлечь нежелательную реакцию на присутствие значительной еврейской общины за пределами пресловутой черты оседлости. И тогда, чтобы не создавать

причин для возможного конфликта, Бакинская городская дума принимает беспрецедентное для Российской Империи решение: выделить землю под строительство синагоги бесплатно. Происходило это в 1899 г. в Баку в то время проживало более 2341 еврея. Мы нашли в Государственном историческом архиве АР документ, подтверждающий слова историка. В строительное отделение Бакинского губернского правления вновь поступает прошение от поверенного Бакинского еврейского общества Нахмана Цейтлина: "В виду последовавшего со стороны Министерства внутренних дел разрешения Бакинскому еврейскому обществу построить молитвенный дом в городе Баку, представляем при этом проект молитвенного дома в двух экземплярах и удостоверение Бакинской городской управы от 24 марта № 3242 на участок под строительство"⁹. 24 июня 1899 г. был получен ответ от Бакинской городской управы, в котором подтверждалось, что "к утверждению проекта постройки здания для еврейского молитвенного дома на арендованном у города участке земли по Торговой улице со стороны Управы препятствий не встречается"¹⁰.

Средства собирали Липман Ицкович и Адольф Лев частью добровольных пожертвований и продажи мест в будущей синагоге. Среди тех, кто пожертвовал деньги на ее строительство, были не только торговцы, купцы, Ротшильды, но и известные азербайджанские нефтепромышленники и меценаты Гаджи Зейналабдин Тагиев и Муса Нагиев. Синагога была вместительна и прилично обставлена, для женщин имела т.н. поместительные "азар". Синагогальный двор был обширен и выходил фасадом на две улицы. На дворе синагоги был позднее выстроен под руководством Савелия Фридланда, управляющего обществом "Мазут", большое двухэтажное здание для мужской и женской школы. Удалось выхлопотать одновременно с постройкой синагоги разрешение на должность Бакинского казенного раввина, который должен был представлять еврейскую общину в правительстве и вести метрические записи. Им стал Лев Бергер из Нижнего Новгорода, человек не только с еврейским, но и с университетским юридическим образованием, пользующийся уважением среди прихожан за свои высокие нравственные качества. "Особую любовь он приобрел среди местных горских евреев, интересам которых он посвятил очень много энергии. Лев Бергер оставался бес-

⁹ ГИА АР, фонд 46, оп.6, ед.хр.565, делоп.232.

¹⁰ Там же.

сменным раввином до прихода большевиков в 1920 году"¹¹. В 1932 году синагога была закрыта, и в ней размещался по 1939 года Государственный еврейский театр, ныне размещен театр песни Рашида Бейбутова.

Помимо Хоральной синагоги в Баку функционировали синагога на ул. Димитрова, имевшая два помещения: одно для караимов, другое для крымчаков; синагоги горских евреев, там же на Димитрова в домах №№39, 41; синагога европейских и грузинских евреев на Первомайской улице, синагога ширванских евреев, синагога курдистанских евреев-лахлухи на Чадровой, синагога в Сабунчах, синагога на улице Толстого, молитвенный дом ремесленников (ныне на этом месте построен Театр юного зрителя).

Наряду с изданием газет и журналов, евреи создавали политические партии. В 1905-1906 гг. в Баку действовала партия "Поалей Цион" ("Рабочие Сиона"), объединявшая ремесленников, кустарей, рабочих, часть интеллигенции и мелкой буржуазии. Партия ставила целью переселение всех евреев в Палестину с тем, чтобы в дальнейшем восстановить еврейскую государственность на земле предков. Однако после 1907 г. вследствие низкой популярности этих идей среди рабочих, сионистские организации постепенно свернули свою пропаганду.

Антисемитские настроения и преследования евреев на национальной почве в Российской Империи привели к агрессивным выступлениям в 1881-1884, а потом в 1903-1906. Самые жестокие погромы в Балте, Кишиневе, Гомеле, Одессе порождали тревожные настроения в еврейской среде. Во "время революции 1905, как раз в т.н. "дни свобод" началась крайне жестокая полоса еврейских погромов"¹². Многие нашли приют в Баку, в котором исторически в повестке дня не стоял "еврейский вопрос", "евреи, среди народов, с которыми они живут, фактически составляют чуждый элемент, который не может ассоциироваться ни с одной нацией, вследствие чего ни одной нацией не может быть терпим". Таким образом, продолжал Лев Пинскер, активный участник Общества для распространения просвещения между евреями в России: "задача заключается в том, чтобы найти средство, с помощью которого возможно было бы так приноровить этот обособленный элемент в семье других народов, чтобы еврейский вопрос перестал существовать"¹³. Такое сред-

¹¹ См. Давид Ицхак. История евреев на Кавказе. В 2-х т. Т.1. Тель-Авив. 1989. С. 550.

¹² Большая Советская Энциклопедия. 1932. Т. 24.

¹³ Пинскер Лев. Автоэмансипация. М. 2008. С. 143.

ство, очевидно, существовало у азербайджанцев, исторически отличающихся терпимостью. Согласно переписи 1913 г. в Баку проживало около 10 000 евреев, которые составляли 4,5% жителей города и в течение пятидесяти лет количество ашкеназим увеличилось до 15 000. Они играли огромную роль в развитии медицины, юриспруденции, музыке, просвещении, промышленности, например: из 283 зарегистрированных юристов и адвокатов евреев было 75 человек, а из 185 практикующих врачей – 69.

После того как европейские евреи из зон оседлости устремились в Бакинский промышленный район, где развивалась нефтедобыча и нефтепереработка стали функционировать начальные и общеобразовательные еврейские школы, гимназии, библиотеки, иешивы и частные музыкальные школы. Непривычные имена и фамилии ашкеназов, отличительная внешность для южной республики, большинство населения которой мусульмане, производили впечатление. Большое значение евреи придавали не только происхождению, но и учености, ведь во все времена она определяла руководящие должности европейских раввинов в общине, помогала подбирать партию детям. Горские евреи, напротив, исходили из принципа "Кто не учит сына ремеслу - учит его разбою". Зажиточность семьи считалась залогом морального благополучия. Главенствующее положение в ашкеназской семье занимала эмансипированная женщина. Брак являлся важной составляющей полноценного существования, устройство брака считалось делом очень серьезным и этим занимались профессионально шадхэн (мужчина-сваха) и шадханит (женщина-сваха), они часто соединяли семьи, жившие в разных городах страны. После революции религиозная и общинная жизнь диаспоры перестали быть связанными между собой. Правила поведения все чаще стали определяться нормами социалистического образа жизни, но это не распространялось на похоронные обряды. Еврейская этика, как и мусульманская требуют, чтобы ни один больной не оставался без внимания, а умерший без достойного погребения по традициям иудаизма.

Провозглашенная 28 мая 1918 г. независимая Азербайджанская Демократическая Республика (АДР) явила собой яркий пример подлинного народовластия. Декларация независимости нового государства впервые в истории Востока предоставила равные права всем народам страны. Вспоминаются слова великого Теодора Герцля "спрошу евреев: правда ли, что в тех странах, где мы живем в значительном количестве, положение еврейских адвокатов, врачей, техников, учителей и разного рода служебного люда становится все

невыносимее"?¹⁴ По отношению к Азербайджану этот вопрос был бы неуместен, ведь в правительстве и парламенте молодой республики были представлены два члена еврейской общины, а в суде евреям позволялось произносить официальную клятву на иврите. Примечательно, что во времена существования Азербайджанской демократической республики в парламент входил представитель еврейской общины М. Гухман, а в составе правительства министром продовольствия был К. Лисгар, просвещения и религии – Р. Каплан, здравоохранения – Е. Гиндес, управляющим Госбанка – М. Абесгауз. Еврейский национальный совет был признан официальным представителем еврейского меньшинства.

Еврейское население России, Польши, Великобритании, Италии, Дании, Швейцарии, Франции, отличается друг от друга во многих отношениях в большей степени, чем от окружающего населения. Эта парадоксальная ситуация особенно ярко проявлялась в ходе миграций евреев в Азербайджан на примере бакинских ашкеназов. Старшее поколение ходило в синагогу и владело идиш, существовал еврейский театр, причем верующих было так много, что была открыта Хоральная синагога. Бакинские европейские евреи придерживались одной из двух отдельных традиций: ашкеназской. Слово "ашкеназ" означает Германия, в отличие от сефардской она охватывала диаспору в христианском мире. Евреи проявляли гибкость, потому в III в. группа раввинов официально сформулировала принцип "Дина де-малхума дина" (Закон государства - это закон), согласно которому законы страны предпочтительнее законов иудаизма.

Заметим, что позднее ашкеназим идентифицировали себя, прежде всего, как этническую общность, степень религиозности была невысока. Несмотря на это, даже во времена советского атеизма на праздниках в синагоге, по всему периметру помещения деревянные сиденья были заняты пожилыми евреями, облаченными в талес. В отличие от американских евреев, 47% которых в национальном опросе еврейского населения в 1990 г. заявили, что евреи - это религиозная группа, выходцы из бывшего СССР не связывают столь прочно религию с еврейством. Из девяти критериев определения еврейства, предложенных респондентам в России и на Украине в 1992-93 и 1997-98 гг. в ходе исследования известными социологами Червяковым, Гительманом, Шапиро, "лишь 3% заявили, что "быть евреем" значит исповедовать иудаизм. Когда их попросили определить важнейшие компоненты еврейства, ответы респондентов сфо-

¹⁴ Герцль Теодор. Еврейское государство. М. 2008. С.44.

кусировались на чувстве гордости и принадлежности"¹⁵. Верность горских евреев своим обычаям и вере рождала недоверие и напряженность во взаимоотношениях с европейскими евреями, на протяжении всего XIX в. эти отношения характеризовались комплексом предубеждений с двух сторон.

Если Азербайджан играл географически роль перекрестка между Западом и Востоком, то ашкеназы были слоем общества, играющим большую роль во многих областях культуры, науки и техники: юриспруденция, журналистика, музыка, медицина, финансы и образование. Торговля была существенным фактором городского развития, в ней ключевые позиции наряду с азербайджанцами занимали горские и грузинские евреи. В условиях урбанизации евреи вовлекались в существующий советский культурный пласт, социальные условия стимулировали и мотивировали отход от традиционного еврейского уклада. Были отменены законодательные ограничения, имевшие место в царское время. В массовом порядке европейские евреи переселялись в крупные города, ставшими центрами промышленности, науки и культуры. Со временем они стали самой русифицированной, образованной и урбанизированной этнической группой в СССР. Уже в 1920-х гг. они стали занимать руководящие посты в системе управления, высших учебных заведениях, крупных промышленных предприятиях, репрессивных органах. Отметим, что благодаря последовательной политике интернационализма значение этнической принадлежности у бывших граждан СССР резко упало. "Подавляющее большинство советских людей либо не имело (и не имеет!) ее вовсе, либо она была столь не значимой в ряду прочих идентичностей, что ни в коей мере не определяла поведение людей. Сформировалась общая городская культура, потому различия были связаны не с принадлежностью к этнической группе, а со средой, в которой происходила социализация"¹⁶. Большинство евреев проживало в крупных городах, и потому этничность как описано выше в такой среде играла малозначимую роль в повседневной жизни. В настоящее время еврейские общины стараются исправить ситуацию, но за семь десятилетий этническая идентичность была столь решительно преобразована, что возвращение в прежнее состояние почти невозможно.

Общая численность "еврейского населения во всем СССР со-

¹⁵ Гительман Цви. Беспокойный век. М. 2008. С.360.

¹⁶ Воронков В. Мультикультурализм и деконструкция этнических границ. // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. Под. ред. В. С. Малахова и В. А. Тишкова. М. 2002. С.42-43.

ставила в период переписи 1926 г. 2 млн. 601 тыс. человек. В это число не входили крымские, горские, грузинские и среднеазиатские евреи, которые учитывались отдельно. Средний уровень образования у восточноевропейских евреев был выше, что и позволило им не только укорениться, но и занять ключевые позиции в республике. В условиях тесного взаимодействия они сумели сохранить преемственность и характерные черты. Национальные особенности не были препятствиями для социального роста, и еврейство СССР, создавая вместе со всеми другими народами страны интернациональную культуру, имело возможность творить и свою культуру.

Ашкеназим исторически привыкли жить в городах, в Баку они составляли заметное большинство на фоне двух других еврейских субэтнических групп: горских и грузинских евреев. Многоликий город ветров, полный множества сравнений отличался удачным соединением Востока и Запада. Он менял свои образы на пути от Великого шелкового пути к нефтяному Клондайку и как всякий город имел два лица. "Первое для туристов, для иностранцев, приехавших в город; они смотрят на здания, памятники, проспекты и городские пейзажи. Второе видно лишь изнутри: комнаты, где мы спим, и классы, где мы учимся; это город, состоящий из запахов, света и цветов, дорогих нам воспоминаний"¹⁷.

Жизнь в Азербайджане считалась безопасной, потому кроме Баку европейские евреи селились в Сумгаите и Кировобаде (ныне Гянджа). В результате притока иммигрантов-ашкеназим из Молдавии, Украины, Белоруссии и демографического прироста ашкеназы стали самой крупной еврейской общиной на Кавказе. Интеграция ашкеназов в новое общество не означала отказ от иудаизма, перемена веры и национальности в Азербайджанской ССР не наблюдалась, напротив бывшие нецивилизованные "местечковые евреи" говорили только по-русски, в традициях социалистического образа жизни воспитывали детей. Вот потому их продолжали называть "русскими евреями", хотя они могли быть выходцами из Украины, Белоруссии, Прибалтики, а не только из городов и местечек РСФСР.

В Баку культурная идентичность европейского еврея опиралась одновременно на традиции предков и на опыт сосуществования с мусульманами. Множественность культур "в рамках человечества и вариантов культурных явлений в каждой конкретной культуре, начиная от общемировой и заканчивая любой малой субэтнической формой, и есть тот адаптивный механизм, который позволяет человечеству в целом и его отдельным частям успешно развиваться, по-

¹⁷ Памук О. Другие цвета: избранные очерки и эссе. Пер. с тур. СПб., 2008.

стоянно обновляя свое культурное достояние"¹⁸.

Особо надо сказать о специфике проживания евреев в мусульманском мире, где бы они ни жили – под властью Оттоманской империи или в колониях Арабского Востока они все равно придерживались устоев веры и общины и не растворялись в мусульманском большинстве. Османы были не первыми мусульманскими правителями, бравшими на службу не мусульман. Евреев преследовали по всей Европе, а в Северной Африке пришельцев грабили и унижали местные племена. Но в эти тяжелейшие для народа годы у него неожиданно нашлось пристанище в Османской империи.

Есть предположение, что первоначально обосновавшихся в османском государстве беженцев-евреев было около 40 000, но вскоре их число удвоилось за счет прибывших несколько позднее из Сицилии и Португалии. "В османской верхушке отсутствовала единая точка зрения на внутреннюю этноконфессиональную политику, однако султаны по большей части все же придерживались принципа относительной толерантности к не мусульманам, ибо на тех фактически держалась экономика государства"¹⁹.

В Восточной Европе при возникновении Гаскалы, т. е. светской еврейской культуры, к XX в. сформировалось противостояние между сионистами, революционерами и бундовцами. В тот же период в Азербайджане возобновилось издание на русском языке газеты "Кавказский еврейский вестник", стали выходить газета "Палестина" и дважды в месяц – журнал "Молодежь Сиона". Евреи из Киева, Одессы, Гродно, Вильно, Саратова преодолевая тысячи верст, съезжались в Баку.

В годы Советской власти в Азербайджанской ССР, как и везде в СССР, целенаправленно разрушался общинный уклад, и проводились гонения против религии. Закрывались церкви, мечети, дацаны, синагоги, социальная политика была направлена на подъем культурного и образовательного уровня всех народов. В 1920-х гг. национальная инициатива общественности могла развиваться при условии, что ее общая идейная направленность совпадала с установками большевиков: "Долой, долой монахов, раввинов и попов, залезем мы на небо, разгоним всех богов"²⁰, - пели еврейские дети, соблазненные большевистскими агитаторами вкусным леденцом, под окнами синагог во время праздников.

Раввины, муллы, монахи, попы - все служители религиозного

¹⁸ Арутюнов С.А. Силуэты этничности. Ред. Вайнштейн С.И. М. 2012. С.262.

¹⁹ Фадеева И.Л. Еврейские общины в Османской империи. М.2012. С.15-22.

²⁰ Еврейское местечко в революции. Очерки. М.-Л., 1926. С.218.

культа с первых же лет советской власти стали одним из самых главных объектов красного террора. И все же среди служителей культа большевики выделяли самых контрреволюционных - православное духовенство, и менее контрреволюционных - мулл и раввинов. С последними решили пока не торопиться, тем более, что это было чревато осложнениями в национальных отношениях, недопустимыми в сложной обстановке Гражданской войны. Однако их так же, как и православных священнослужителей, относили к разряду "социально чуждых элементов". Многие раввины по этим причинам в 1920 - 1930-е годы были вынуждены вести полу нищенское существование. Не могли их поддержать и верующие, ибо значительная часть евреев, проживающих в городах и местечках и традиционно занимавшихся торговлей и ремесленничеством, попадала в разряд "лиц чуждого социального происхождения" со всеми вытекающими отсюда последствиями. На Украине, например, около четверти еврейского населения было лишено избирательных прав, а в Белоруссии "лишенцы" составляли около 60-70% еврейского населения.

Типичным примером служителя иудейского культа в те годы может являться история семьи раввина Хоральной синагоги Петрограда Каценеленбогена. Дети его были исключены из университета из-за своего социального происхождения и покинули страну, чтобы продолжить образование. Сам же раввин не мог покинуть свою общину в эти трагические времена. Оставшись в городе, он подвергался притеснениям со стороны большевиков, как за свои занятия, так и за свою независимость. В 1924 г. у него отобрали его большую, расположенную неподалеку от синагоги, квартиру. Семья раввина за отсутствием денег вела полуголодное существование, прихожане как могли, пытались облегчить жизнь раввину. В таких нечеловеческих условиях он прожил свои последние десять лет и умер 30 декабря 1930 г. Действительно, больше всего пострадало православное духовенство, но к "классовым врагам" относили и служителей других религиозных культов - иудаизма, ислама.

В стране периодически проводились массовые репрессии против духовенства всех конфессий как в центре, так и на периферии. Не избежал общей участи и раввин еврейского предместья Ихмель Сави арестованный органами НКВД. В Еврейской Слободе Азербайджана стали закрываться синагоги, в 1920-х годах эти случаи носили еще единичный характер. В них размещались столовые, клубы, мастерские и артели. В Москве в 1923 некоторые большевистские лидеры выступили с инициативой превратить Хоральную синагогу в клуб еврейских трудящихся, но раввин Яков Мазе обра-

тился за помощью к самому Дзержинскому Ф.Э. И отстоял синагогу.

Вместе с тем, создавались общества всяких национальных меньшинств, выходила пресса на разных языках, преподавание в школе велось на национальных языках. В Баку в 1921 г. были открыты еврейские клубы "Бецалель" и им. Бена Борохова, в которых работали библиотеки, драматические кружки и курсы политпросвета. Продолжали просветительную деятельность клубы горских евреев им. Ильева и европейских – им. Леккерта. До конца 30-х гг. XX века в Азербайджанской ССР существовали школы с преподаванием на языках: горско-еврейском татском и идиш – две в Красной Слободе и одна в Баку. После закрытия в 1934 г. в Баку Центральной хоральной синагоги ашкенази, в том же здании разместился Государственный еврейский театр, который пользовался широкой популярностью, как в Азербайджане, так и за его пределами.

Если по "переписи 1926 г. в Азербайджанской ССР было 19 тыс. европейских евреев, 7,5 тыс. горских евреев, то уже в 1959 г., там проживали 40204 еврея (1,1% всего населения республики), из них 38917 – в городах. 8357 евреев назвали своим родным языком татский язык, и 6255 идиш"²¹. Численность татов составляла 5900. В 1970 г. европейских евреев было 29400, а горских 11700. Считаем важным отметить, что в материалах Всеобщей переписи населения 1959 существовала только графа – "евреи" и "таты", что осложняло демографическую ситуацию. Самое большое количество евреев проживало в 70-х годах – около 42 тыс. человек. Численность горских евреев на Кавказе составляла к концу 1980-х гг. по разным оценкам от 53 до 59 тыс. чел.²²

В Азербайджане евреи в советский период смогли найти применение своим знаниям и способностям, особенно в советский период бакинского еврейства. Диаспора оказывала заметное влияние на общество, активно участвуя в политической, экономической, научной и культурной жизни страны. К религиозной сфере это, разумеется, не относилось. Среди известных представителей еврейского народа лауреат Нобелевской премии Лев Ландау, Трижды Герой Социалистического труда Борис Ванников, член Академии наук Азербайджана Марк Далин, победитель Международного конкурса им. Шопена в Варшаве Белла Давидович, профессор Лидия Грановская, экс-чемпион мира по шахматам, международный гроссмейстер Гарри Каспаров (Вайнштейн), международный гроссмейстер, чем-

²¹ Краткая еврейская энциклопедия. Т.1. 1996. С.58.

²² Альтшулер М. Иеудей мизрах Кавказ. На ивр. Иерусалим, 1990. С.152-153.

пионка СССР Татьяна Затуловская, драматург и сценарист Леонид Зорин, заслуженный деятель искусств России, искусствовед Виталий Вульф; директор Азеринформа Ефим Гурвич, ответственный секретарь газеты "Баку" Марк Пейзель, Леонид Герчиков, Татьяна Ганелина, Александр Эберлин, Натан Барский, Иосиф Шагал, Петр Люкимсон - журналисты; Матвей Прессман, профессор, первый ректор Азербайджанской государственной консерватории; рентгенолог, профессор Соломон Гусман, профессор Мирон Фель, педиатр, кавалер ордена Почетного легиона Лариса Рейхрудель - врачи; скульптор Пинхас Сабсай; основатель Русской драмы Владимир Швейцер, Рахиль Гинзбург, Анатолий Фалькович, Лев Грубер, кавалер ордена "Шохрат" главный режиссер театра Александр Шаровский - актеры; Илья Каменкович, Эдуард Тополь (Топельберг) - писатели; профессор Иветта Плям, Абрам Кабаков, Леонид Вайнштейн, Абрам Полячек — композиторы, Иосиф Оратовский, Абрам Плавник — поэты; Исаак Рубенчик, Соломон Кулешов — фотожурналисты, и это лишь часть из многих известных имен. Из еврейской среды Азербайджана вышла большая плеяда учёных, историков, писателей, бизнесменов, общественных и государственных деятелей. Ашкеназим из Азербайджана гордятся Героями Советского Союза Моисеем Шахновичем, Семеном Левиным и Ефимом Маневичем.

В 1989 г. проживало 30500 ашкеназов и 5500 горских евреев, для сравнения, в Грузии в это время проживало 55 тыс. евреев, но примечательно, что на сегодняшний день в Грузии осталось не более 8 тыс., а в Азербайджане по сведениям местных еврейских организаций – 16 тыс. евреев (из них горских евреев 11 тыс. чел.). Снижение численности евреев было связано с массовой эмиграцией в Израиль. Как сообщили автору в Государственном статистическом комитете Азербайджанской Республики согласно итогам переписи населения 2009 г. в республике проживает 9100 евреев.

Исторически большая часть европейских евреев Азербайджана проживала в столице республики и была представлена во всех сферах промышленности, здравоохранения, науки, народного образования, исключение составило сельское хозяйство. Особенно выделялись журналисты, адвокаты, врачи, писатели, артисты и музыканты, они принимали большое участие в создании азербайджанской советской науки и культуры. Благо, население Азербайджана не имело опыта преследования иудеев. "Европейских евреев", как их называли мусульмане, принимали во время нефтяного бума отовсюду и они добивались успехов, а к советскому периоду уже стали неотъемлемой частью интеллигенции. Чувствовалось либеральное

отношение к евреям. Ашкеназам понравился город, в нем они не только работали, но и свободно отдыхали: любили Русскую драму, ходили в музкомедию, оперу и на концерты классической музыки в филармонию, а по воскресеньям гуляли на Торговой, словно по Кобылянской в Черновцах, - совершали традиционный променад по бульвару, парапету, молоканскому садику.

Выезжали на ПМЖ из республики неохотно, лишь по семейным обстоятельствам, но потрясения, связанные с неумелым управлением страной Горбачевым, резкие политические и экономические перемены, межэтнические конфликты стали приводить к массовой эмиграции из СССР. Литовский еврейский писатель Григорий Канович рассказывал автору на встрече с вильнюсскими ашкеназами в Тель-Авиве о том, что именно атмосфера недоверия и нетерпимости, отсутствие долговременных гарантий безопасного существования заставляла евреев уезжать из Советского Союза, даже из таких городов, как Одесса, Баку, Вильнюс, Тбилиси, Львов, Ташкент, Харьков, Киев, где жизнь ассимилированных евреев, по общему мнению, была благополучна, а сами они гордились своим еврейством. По поводу "русских евреев" следует заметить следующее. Ашкеназов действительно так называли в Азербайджане приезжие из других городов, сами же бакинцы называли их "европейские евреи" и если в других городах СССР они идентифицировали себя с малых лет русскими, то в Баку картина была другая: и в семье и в общении со своими родственниками и близкими евреи с детства понимали, что они именно евреи, а не русские.

В январе 1989 г. последняя советская перепись населения зафиксировала 1449167 евреев. С 1990 по 1993 г. бывший Советский Союз покинули 578029 евреев; 80% в виду ограничительных изменений в американской иммиграционной политике уехали в Израиль. К концу 1998 г. из Советского Союза выехало более миллиона евреев и их родственников, среди них и евреи из Азербайджана. Мы выяснили, что количество ашкеназим там уменьшилось до 4.3 тыс. человек, из них 3300 проживают в столице. Согласно данным местных еврейских организаций в республике проживает 16 тыс. евреев, а по данным Американского еврейского ежегодника в 2002 г. в республике проживало 7900 евреев. По нашим данным, во время подготовки первого международного исследовательского проекта "Азербайджанские евреи: сегодня и завтра" подтвердилась цифра в 9 тыс. евреев.

В Азербайджане до сих пор живут три этнические еврейские группы: горские, восточноевропейские (ашкенази) и грузинские

(эбраэли), хотя после распада СССР они были вынуждены покинуть привычные места обитания. Большинство из них выехало в Россию (прежде всего в Москву, Петербург, Пятигорск), Израиль, Германию, США и Канаду.

Важно отметить, что единственным президентом на всем постсоветском пространстве решительно осудившем негативные процессы внутри республики оказался Ильхам Алиев, искренне сожалеющий, что в первые годы независимости бывшим руководством велась дискриминационная политика, не присущая азербайджанскому народу. В очередном поздравлении, ставшем уже традиционным, по поводу праздника Рош а-Шана, президент республики озвучил доброжелательную позицию по роли еврейской диаспоры в республике, считая, что это историческое достижение, обусловленное традициями и национально-духовными ценностями: "Проживающая в Азербайджане на протяжении столетий еврейская община является неотъемлемой составной частью нашего народа и общества"²³.

Ашкеназская община была сосредоточена в трех центрах: основная часть в Баку, затем в Сумгаите и Гяндже, незначительная часть ашкенази жила также в Лянкяране и Али-Байрамлах (ныне Ширван). В Баку председателем общины долгое время был М. Беккер, а с 2003 г. - Г. Зельманович. По последним сведениям восточноевропейских евреев в Азербайджанской Республике более 4 тыс. человек, верующие придерживаются традиций ортодоксального иудаизма, в основе которого лежит вера в единого Бога – творца всего сущего. Главная священная книга – Тора или Хумаш (Пятикнижие Моисея), а также ее толкование, изложенное в Талмуде.

В конце 1980-х гг. стали создаваться еврейские молодежные клубы, женские и ветеранские организации, а также музыкальные и танцевальные ансамбли. Тогда же возник широко известный за пределами Азербайджана хор "Атиква". Всплеск еврейской активности в перестроечном СССР начался открытием кружков иврита и еврейских традиций в 1987 г., тогда же в столице Азербайджана, впервые в Советском Союзе, открылись официальные курсы по изучению иврита. В поселке им. Петра Монтиня в Доме культуры и располагался первый ульпан. Народу было – не протолкнешься, интерес к занятиям был огромный, молодежь с интересом слушала об истории, культуре, языке Израиля, бакинские евреи, казалось бы, забывшие свое историческое прошлое, вновь ощутили связь времен. Это было время возрождения иудаизма, еврейская община столицы Азербайджана становилась одной из самых деятельных. Не все из

²³ Портал "День Азербайджана", 22 сентября 2006 г.

них знали, что по переписи 1959 г. родным языком называли еврейский всего лишь 21% евреев (в 1926 г. - 72%)²⁴.

В 1989 г. по инициативе группы еврейской молодежи в столице республики открывается клуб "Алеф", в котором существовали ассоциация иудаики и еврейской культуры, центр репатриации. "Алеф" поддерживал одноименную воскресную школу, руководителями которой стали Тамара Бацавицкая и Моисей Беккер. Здесь были организованы занятия по изучению иврита, истории и традиций еврейского народа, позднее школа стала называться "Менора", в целом через нее прошло более трех тысяч взрослых и детей.

Важной вехой стало проведение в Риге в мае 1989 г. "Круглого стола по вопросам еврейской культуры", ставшее первым с 1920-х гг. легальной конференцией еврейских организаций и вызвавшее большую общественную активность, к моменту распада страны существовало два десятка еврейских секулярных объединений. Через несколько поколений советские "евреи молчания", как назвал их лауреат Нобелевской премии Эли Визель, возвращаются к нормальному состоянию, несмотря на проявления этнической недоброжелательности. В 1994 г. в Баку открылась ешива "Агудат Исраэль", которой руководит рошешива раввин Шмуэль Вольфман.

После распада Советского Союза и провозглашения в 1991 г. независимой Азербайджанской Республики начался процесс возрождения культуры и религии еврейского национального меньшинства. Во всех общинных организациях тесно сотрудничают представители ашкеназских, горских и грузинских евреев. В мусульманской стране обновляют и строят синагоги, с 1989 по 1999 годы работает еврейская воскресная школа. Израиль в числе первых признал независимость Азербайджана. Созданный в 1992 г. Комитет ветеранов Великой Отечественной войны сплотил вокруг себя узников гетто и участников войны.

Израиль в числе первых стран мира признал независимость Азербайджана, в 1993 г. устанавливаются дипломатические отношения с Государством Израиль и открывается посольство. Как сообщила информант Лариса Рейхрудель 25 февраля 1990 года решением учредительного собрания общества дружбы и культурных связей с Израилем было утверждено общество "Азербайджан - Израиль", созданное по инициативе юриста М. Хайкина. Немалую пользу организации принес адвокат Э.Чернин, сообщивший автору, что решением за №5/763 от 16 марта 1990 г. общество было зарегистрировано официально Исполкомом Райсовета им. 26 бакинских ко-

²⁴ КЕЭ. Т.8. С. 295-302.

миссаров г. Баку. В одном из местных вузов преподаётся спецкурс "Язык Танаха", а в Бакинском государственном университете на факультете востоковедения открылось отделение иврита. В 1995 г. в школе № 46 начинают изучать иврит в еврейском секторе. Автору статьи довелось присутствовать на открытии 1 сентября 2003 г. "Ор Авнер", новой школы. На торжественном открытии присутствовали посол Израиля в Азербайджане Эйтан Наэ, почетные гости из Великобритании: вице-президент Всемирного еврейского конгресса лорд Джайнер, лорд Митчелл и член палаты общин, секретарь британо-израильской парламентской группы, член британского "Общества друзей Израиля" Линда Перхам. Школа в 2010 г. переехала в большой учебный комплекс, на открытии которого присутствовал президент Азербайджанской Республики Ильхам Алиев, первая леди Мехрибан Алиева, почетные гости: Лев Леваев, Год Нисанов, президент Американского еврейского конгресса Джек Розен. Широко отмечался в республике 150-летний юбилей выдающегося еврейского писателя Шолом-Алейхема, организованный Благотворительным фондом горских евреев STMEGI.

После обретения независимости, действующие в республике общины, еще больше активизировались, укрепили свои связи с международными еврейскими организациями, открывается "Ваад а-цала", Гуманитарная ассоциация еврейских женщин Азербайджана, возглавляемая Ларисой Рейхрудель. Ассоциация была организована в 1990 г. по инициативе председателя религиозной общины европейских евреев Гинзбурга Л., и члена правления Портнова А. При содействии председателя религиозной общины горских евреев Елизарова Н., организация располагалась в помещении по ул. Шамси Бадалбейли. В Еврейском доме работают: Культурный центр "JCC", женское общество "Хавва", благотворительное общество "Хесед-Гершон", молодежный клуб "Гилель". Кроме вышеназванных, в республике функционируют Маккаби, две еврейские школы. В 2003 г. на месте обветшалой синагоги европейских евреев, в которой находился и зал грузинских евреев, была построена новая, автором проекта которой является известный архитектор Александр Гарбер. По инициативе Фонда СТМЭГИ в 2012 году прошла Первая международная полевая экспедиция, приуроченная к 150-летию известного этнографа Ильи Анисимова и положившая начало осуществлению программы по сохранению еврейского наследия Азербайджана.

Конституция Азербайджанской Республики в статье 18-й утверждает равенство всех вероисповеданий, в 21-й свободное использование и развитие других языков, на котором говорит населе-

ние, в 44-й и 45-й правом на сохранение своей национальной принадлежности и пользование родным языком. Азербайджан исторически был и остается полиэтнической и многоконфессиональной страной с русским языком в качестве языка межнационального общения. В течение 50 лет после появления на горизонте понятия "мультикультурализм" оно проходило испытание временем в Канаде, США, Германии, Франции, Великобритании, Австралии, Азербайджане и др. Внутренняя политика Азербайджана позволила объединить различные культуры, предоставив этническим меньшинствам равные конституционные права.

Регулятором мультикультурных отношений стал Баку с его высокой городской культурой, исторически основанной на восточных и западных традициях, практически не сталкивавшийся с какими-либо проявлениями антисемитизма. Кстати, именно городской мультикультурализм является компромиссом между большинством и меньшинством населения. Важно социокультурное пространство: в нем происходит диалог представителей различных субкультур, этносов, языков и религий. Современный Баку имеет сложную территориальную структуру с различным архитектурным наполнением, интересной планировкой парков и площадей, показательно, что именно он в 2009 г. был выбран "столицей мусульманской культуры". В 2010 г. в Баку проводился Всемирный саммит религиозных лидеров, а в 2011 г. Всемирный форум по межкультурному диалогу, в рамках которого Баку был объявлен "мировой столицей диалога".

Диалог религий не осложняется обстоятельствами проживания в стране с большинством населения, исповедующим ислам, а ведь он пронизывает все слои повседневной жизни, напротив достигнуто взаимопонимание между представителями трех авраамических религий: ислама, христианства и иудаизма. Культурный мир Азербайджана многообразен, не одно столетие в нем проживают люди с различными религиозными взглядами, образом жизни, говорящими на различных языках, но азербайджанский язык является языком межнационального общения мусульман республики, а длительное историческое сосуществование выработало у этих народов очень много общих с азербайджанцами черт в быту, хозяйстве и культуре. Разнообразен и христианский мир. Иудаизм представлен тремя субэтническими группами: горскими, европейскими и грузинскими евреями. Все вышеперечисленное не мешает проводить диалог культур и цивилизаций, поощряемый высшим руководством страны. "Процесс глобализации превратил всех нас в жителей большого и общего пространства. На этом пространстве диалоги

между людьми, между государствами, между народами должны строиться именно на основе этических норм, принципов справедливости...Расположенные в Баку бок о бок мусульманская мечеть, католический костел, православная церковь, еврейская синагога являются как доказательством, так и результатом этой обстановки"²⁵, - подчеркнула президент Фонда Гейдара Алиева, основоположник многих замечательных инициатив ЮНЕСКО в области всемирного духовного и культурного наследия Мехрибан Алиева на Всемирном форуме по межкультурному диалогу.

Всего этносов по нашим подсчетам 24: азербайджанцы, аварцы, армяне, турки-месхетинцы, белорусы, болгары, греки, евреи, ингилои, курды, лезгины, немцы, новоассирийцы, русские, поляки, удины, украинцы, талыши, татары, таты, цахуры, "шагдагская" группа. Они сохранили свою материальную и духовную культуру, религию, язык, самосознание и самоидентификацию. Их права закреплены в Конституции Азербайджанской Республики. В 1992 году появился Указ Президента АР "О защите прав и свобод, государственной поддержке развития языков и культуры национальных меньшинств, малочисленных народов и этнических групп, проживающих в Азербайджанской Республике". Страны СНГ, в том числе Азербайджан, приняли в 1994 году "Конвенцию об обеспечении прав лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам". Азербайджан подписал "Рамочную конвенцию о защите национальных меньшинств" Совета Европы от 18 апреля 1995 года.

Отличительные признаки идишкайт – традиционного еврейского образа жизни или еврейской системы ценностей, образования, манеры одеваться, питаться, общаться, элементов общности, (мы уже не говорим о идиш, почти не существующем языке), - почти невидимы или же их нет. Иначе обстоит дело в ситуации с горскими евреями Азербайджана, чье присутствие более ощутимо: они посещают синагоги, еврейские школы, занимаются благотворительностью, сохраняют коллективное самосознание, обряды, обычаи и язык — один из диалектов фарси, на котором свободно общаются, живут до сих пор многочисленными семьями в еврейском предместье Кубы, более или менее соблюдают "кашрут", их этнические связи по-прежнему выступают как средство консолидации.

Анализ сложившейся ситуации начнем с потери языка, ведь он важная составляющая идентичности. Как показывают этносоциологические исследования российских евреев значение идиша для национальной консолидации и культурного обмена уже утрачено.

²⁵ Всемирный форум по межкультурному диалогу. Баку. 7-9 апреля 2011 г.

Евреи стали космополитами, они говорят на иностранном языке - языке страны, в которой живут. Правда, бывают исключения: горским евреям Красной Слободы в Азербайджане это не помешало, они полиэтничны, им не надо бежать в еврейскую школу, чтобы выучить джуури и приобщиться к еврейству. Они говорят на одном и том же языке дома и на улицах еврейского предместья, а стартовая этническая социализация начинается в детстве. Их лидеры в XXI в. делают все возможное, чтобы сохранить "общность", свое самобытное наследие, они дышат этим, осознают, что без их идентичности не может быть преемственности у молодого поколения. Это непросто в условиях резкого перехода от многовековой изоляции штетла к открытому миру глобализации, смены поколений, вынужденной смены привычных мест обитания, соответствуя ритму времени осваивать мир, причем предпочтение отдается мегаполисам, таким как: Москва, Нью-Йорк, Пекин. С расцветом эпохи компьютеров сложности возникнут у представителей молодого поколения в США, - в результате влияния современной западной цивилизации, несомненно, именно ее ценности повлияют на сохранение языка и семейные ценности горских евреев уже в ближайшем десятилетии. Ведь у ашкеназов "функция этнической социализации перестала быть семейной, лишь 39% отметили влияние матери и 31% отца"²⁶.

Глобальный человек не должен скатиться к "массовому человеку", которого Х. Ортега-и-Гассет справедливо назвал "антропологической катастрофой"²⁷. Практика показывает, что первый этап проходит мягко для любой из культур, ведь речь идет о процессе обмена поверхностными элементами, такими как способ приготовления пищи, стандарты потребления, одежда, формы развлечений. Второй этап глубинный, связан с заменой систем ценностей и культур. Наблюдая за "нашими" в США, автору статьи приходилось обращать внимание на тот факт, что собственные ценности в стране рассматриваются в качестве универсальных для представителей любой культуры. Следуя идеалу отца Гаскалы Мозеса Мендельсона евреем "чувствуют себя дома, и человеком в уличной толпе". В России появление многочисленных общинных институтов не должно вводить нас в заблуждение, ведь одни не имеют настоящего влияния, другие представляют интересы ничтожно малого количества евреев.

Другим "важным вопросом, требующим решения, является

²⁶ Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В. Национальное самосознание российских евреев. / Диаспоры. №1. 2001. С. 211.

²⁷ Эстетика. Философия культуры. М.1991. С.311.

достижение баланса между религиозными и культурно-социальными аспектами развития" общины, "высокий уровень секуляризации российских евреев требует деликатного и терпеливого перехода от общечеловеческих ценностей (столь необходимых для гармоничной личности), вызывающих порой непонимание у части религиозных деятелей, - к традиционным ценностям иудаизма"²⁸.

А ведь когда-то и мы говорили на трех языках: иврите, идише и языке окружающего народа. Антисемитизм, юдофобия, стеснение по поводу своей национальной принадлежности способствовали национальной консолидации, но теперь у ашкеназа вся идентичность осталась в его памяти, мы назвали бы это "идентичностью воспоминаний". Память собирает общую картину воспоминаний детства, фотографии, народные песни и танцы, религиозные праздники, рассказы старшего поколения, память о Катастрофе, антисемитизме, беспокойстве за судьбу Израиля и с помощью воображения соединяет воедино "память теней", словно пазлы. Так и мы вспоминаем в наши дни бакинских европейских евреев, которые уже не отзовутся... Они прошли череду драматических событий, двух войн, революций, распада страны, внесли существенный вклад в науку и технику, культуру и образование Азербайджана. И на этой земле они поднялись до высот мифа о еврейском благополучии.

В конце концов, из чего состоят люди? Сомерсет Моэм дал замечательное определение: люди — это и страна, где они родились, и городская квартира, где они учились ходить, и игры, в которые они играли детьми, и сплетни, которые им довелось подслушать, и еда, которой их кормили, школа, где их обучали, спорт, которым они увлекались, поэты, которых читали, и бог, в которого они верили. Все это и сделало их такими, как они есть, и все это нельзя усвоить понаслышке, а можно постичь, только если сам это пережил. Если это часть тебя самого²⁹.

Азербайджан – страна без антисемитизма, в которой отношение к еврейской диаспоре является исторически толерантным, ведь еще Ицхак Давид отмечал в своей книге "История евреев Кавказа" тот факт, что антисемитизм в Баку "считался явлением одиозным, и азербайджанская интеллигенция его не воспринимала. И даже местная администрация, получавшая из центра инструкции определенно юдофобского характера, держалась довольно сдержанно"³⁰.

²⁸ Вайнштейн С.И. Возрождение иудаизма и проблемы развития еврейской общины в России / Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М. 2000. С.54.

²⁹ См. Моэм С. Избранные произведения в 2-х томах. Т.2. М. 1985. С. 10-11.

³⁰ Давид Ицхак. История евреев на Кавказе. Тель-Авив. 1989.

Его мнение подтверждено двумя столетиями благополучия европейских евреев в Азербайджане - пример существования обособленной интегрированной группы в мультикультурной стране. Но проблема сейчас в другом. Не останется ли история ашкеназского мира Кавказа, частью которой являются и евреи Азербайджана, - лишь эпизодом славной истории страны, в которой принимали участие наши бабушки и дедушки, - археологией памяти, смогут ли они "передать последующим поколениям багаж коллективной памяти, мифы, накопленные ими ценности феномена культурной сложности"³¹. Последнее зависит лишь от представителей сегодняшней диаспоры. Вот такие времена.

³¹ Тишков В.А. Реквием по этносу. М. 2003. С.435.

Bakı şəhərində müasir həyat stilləri və submədəniyyətlər

Cəmiyyətin ən müxtəlif təbəqələrini özündə cəmləşdirən şəhərlər bir inzibati vahid olmaqla yanaşı, həm də bir mədəniyyət mərkəzi və spesifik həyat tərzı məkanıdır. Müxtəlif etnosları, etnik və etnoqrafik qrupları vahid sosiuma çevirən şəhər mühiti onlarda oxşar davranış, mədəniyyət və həyat tərzı formalaşdırır.

80-ci illərin sonlarından başlayan proseslər nəticəsində Bakı şəhər əhalisinin etnik və sosial tərkibinin dəyişməsi onun əvvəlki dövrü ilə müqayisədə mühüm fərqləri üzə çıxarmışdır. Belə ki, ixtisas və peşə mənsubiyyətinə görə sırf sənaye-şəhər istehsalatında çalışan yüz minlərlə nəfər iqtisadi fəal əhali xarici ölkələrə miqrasiya etmiş, onların əvəzində isə əksəriyyəti kənd təsərrüfatı üzrə ixtisaslaşmış olan miqdarca xeyli artıq kəndli şəhərdə məskunlaşmışdır. Üstəlik nəzərə alınsa ki, bu əhalinin də bir neçə yüz mini humanitar və maddi fəlakətlərlə üzləşmiş qaçqınlar və məcburi köçkünlərdir, onda şəhərdəki sosial vəziyyətin hansı səviyyədə olduğu aydınlaşar. Bu baxımdan, Bakıda əhalinin etnososial strukturunda baş vermiş dəyişiklikləri öyrənmək, onun gedişini izləmək günün aktual probleminə çevrilmişdir.

Şəhər əhalisinin yerdəyişməsi burada baş verən etnomədəni və etnososial proseslərə təkan verən tək amil olmamışdır. Bu proseslərə mühüm təsir göstərən amillər sırasına müstəqillik qazandıqdan sonra Azərbaycanın beynəlxalq aləmə integrasiyası, Qərb ölkələri ilə əlaqələrin qurulması və genişlənməsi, müasir informasiya texnologiyalarının tətbiqi nəticəsində azad informasiya məkanının yaradılması, kütləvi mədəniyyətin yeni – Qərb dalğasının geniş təsiri, habelə liberal və demokratik dəyərlərə söykənən azad vətəndaş cəmiyyəti quruculuğu istiqamətində yürüdüldüyü elan olunan dövlət siyasəti də daxildir. Göstərilən hər bir amil həm ayrı-ayrılıqda, həm də bütövlükdə müasir Azərbaycan cəmiyyətinin formalaşmasına və inkişafına müstəsna təsir göstərir. Müasir şəhər əhalisinin (istər şəhərli, istərsə kənd mənşəli) dünyagörüşünə, etnomədəni xüsusiyyətlərinə, həyat tərzinə eyni dərəcədə təsir göstərən bu amillər sosial mənsubiyyətindən və etnomədəni oriyentasiyından asılı olaraq onlarda da fərqli effektlər doğurur. Mədəniyyətşünaslıq elmində "mədəni şok" adlanan bu effektlər müasir şəhər mühitində öz təsirini aydın göstərir. Belə ki, şəhər əhalisinin bir hissəsi "avropalaşır", digər hissəsi "milliləşir", üçüncü hissəsi isə "islamlaşır". Eyni zamanda şəhərdə elə təbəqələr də meydana çıxır ki, mövcud ənənəvi mədəniyyətlərin heç birini qəbul etmir, bəzi hallarda ona qarşı çıxır, bəzən isə onların çevrəsində, bir qədər fərqli

özünəməxsus mədəniyyət formalaşdırır ki, bu da müasir ictimai elmlərdə submədəniyyət adlanır.

Müasir dövrdə Bakı şəhərində baş verən bu proseslər əvvəllər ya heç vaxt müşahidə olunmamışdır, ya da nəzərəcarpacaq dərəcədə olmamışdır. Lakin indi dünyanın hər yerində olduğu kimi, qloballaşmanın və kütləvi mədəniyyətin geniş təsiri bizim cəmiyyətimizə də sirayət etmişdir və onu kökündən dəyişməkdə təhdid edir. Təbii ki, dəyişiklik ilk növbədə şəhərdən başlamalıdır və demək olar ki, artıq başlamışdır.

Bakı ölkənin siyasi, iqtisadi, ticarət-paylayıcı, elmi-mədəni mərkəzi olmaqla yanaşı, həm də əhalinin xeyli hissəsini özündə cəmləşdirən paytaxt kimi mürəkkəb etnososial və etnomədəni proseslərin baş verdiyi etnososial orqanizmə çevrilmişdir. Demografik gərginliyin yüksəldiyi, sosial təbəqələşmənin gücləndiyi, etnomədəni dəyərlərin dəyişdiyi bir şəraitdə bu proseslərin nisbətən ardıcıl, sistemli, elmi tədqiqinə və təhlilinə kəskin ehtiyac yaranmışdır.

Azərbaycanın bəzi şəhərlərinin etnososioloji tədqiqata cəlb olunmasına baxmayaraq, Bakı şəhərində baş verən etnososial proseslərə və əhalinin etnomədəni xüsusiyyətlərinə həsr olunmuş araşdırmalar çox azdır və əsasən 90-cı illərə qədərki dövrü əhatə edir. Müasir dövrdə şəhərdə gedən etnososial, etnomədəni proseslərə aid elmi-tədqiqat işləri isə demək olar ki, çox azdır və belə araşdırmalara pərakəndə halda rast gəlinir.

Dünyanın əksər meqapolislərinin, o cümlədən də Bakının mədəni həyatına və şəhər mühitinə qloballaşmanın və kütləvi mədəniyyətin təsirini aydınlaşdırmaq və ona qarşı əks reaksiyaların mövcudluğunu sübut etmək üçün aparılmış aşağıdakı araşdırma bu istiqamətdə atılan addımlardan biridir.

Keçid dövrü cəmiyyətin iqtisadi və siyasi həyatı ilə yanaşı, artıq qeyd edildiyi kimi, əhalinin həyat tərzı və etnomədəni oriyentasiyasına, o cümlədən etnososial proseslərin inkişafına da mühüm təsir göstərmişdir. İqtisadi və siyasi sistemin dəyişdiyi, yeni ideologiyaların və dünyagörüşünün təşəkkül tapdığı, qloballaşmanın və ona qarşı mübarizənin genişləndiyi bir şəraitdə insanların şüur və düşüncə tərzində, hadisələri və prosesləri dəyərləndirmə meyarında, mədəniyyətə və ümumiyyətlə, həyata baxışında yeni meyllərin formalaşdığı müşahidə olunur. Müasir sivilizasiyanın yarandığı məkan olan şəhərlərdə bu proses daha mürəkkəb və nəzərəcarpan şəkildə gedir. Şəhərlər yeni mədəniyyətin yaradıcısı və ixracatçısı funksiyasını yerinə yetirir.

Sürətlə inkişaf edən və qloballaşan cəmiyyətdə vaxtaşırı iqtisadi,

sosial və mədəni tələbatlar da dəyişir. Nəticədə zövqlər, maraqlar, stillər müxtəlifləşir, fərdiləşmə və sosial identifikasiya güclənir.

Göstərilən problemlərin tədqiqi şəhər həyat tərzinin və məişətinin öyrənilməsində müəyyən əhəmiyyətə malikdir. Lakin yalnız bu problemləri araşdırmaqla müasir bakılıların həyat tərzini və məişətini bütövlükdə təsvir etmək mümkün deyildir. Yaxın müddətdə baş vermiş ictimai-siyasi proseslər, sosial-iqtisadi dəyişikliklər mədəniyyətə və məişətə, habelə həyat tərzinə və mənəvi dəyərlərə də toxunmamış deyildir. Müşahidələr göstərir ki, yeni dövrə keçid bu sahələrə ciddi təsir göstərmişdir. Şəhər şəraitində bu təsir daha aydın hiss olunur. Müasir milli-mədəni sərvətlərin, mədəniyyət xadimləri və yaradıcı insanların, mədəniyyət müəssisələrinin əsasən şəhərdə cəmləşməsi bu amili daha da gücləndirir. Bu təsir ilk növbədə ənənəvi mədəniyyətin tənəzzülü ilə müşayiət olunmuşdur. Sovet hakimiyyəti illərində müəyyən inkişaf dövrünü yaşayan şəhər mədəniyyəti qısa müddətdə iflic vəziyyətə düşmüş və öz təsir imkanlarını itirmişdir. Ekspertlər bu prosesi mədəni şok adlandırır və onun üç mərhələdə davam etdiyini göstərir. Birinci mərhələ inkulturasiya, ikinci mərhələ akkulturasiya, üçüncü mərhələ isə assimilyasiya adlanır¹. İnkulturasiya doğma mədəniyyətin ənənə, adət və digər normalarının qəbulu və qorunub saxlanmasıdır. Akkulturasiya yad mədəniyyətin ənənələrinin və dəyərlərinin bir hissəli qəbuludur. Assimilyasiya isə yad mədəniyyətin tam qəbulu və doğma mədəniyyətin yad mədəniyyət tərəfindən udulmasıdır.

Müasir cəmiyyətimizdə, o cümlədən şəhərlərdə mədəni şok prosesinin hər üç mərhələsini yaşayan insanlar mövcuddur. Maraqlıdır ki, hər üç mərhələ Bakı şəhərində eyni dərəcədə mövqe tutmuşdur və inkişaf etməkdədir. Bu, imperiyadan ayrılaraq milli suverenliyin qazanılması və müasir liberal-demokratik dəyərlərə integrasiya ilə birbaşa əlaqədardır. Belə ki, müstəqilliyin əldə olunmasından və dövlət quruculuğunun inkişafından ilhamlanan bir çox insanlar milli adət və ənənələrə qayıdışı, onun tam qəbulu və icra edilməsini alqışlayır və bunu bir vəzifə hesab edirlər. Bu proses inkulturasiya mərhələsini təşkil edir.

Liberal-demokratik dəyərlərin cəzbedici prinsipləri və müasir qloballaşmanın geniş təsiri insanların bir hissəsini, xüsusilə gəncləri kənar mədəniyyətlərin təsirinə çox tez məruz qoyur. Nəticədə şəhərdə milli adət və ənənələrə uyğun gəlməyən, hətta çox vaxt ənənəvi şəhər mədəniyyətinə xas olmayan dəyərləri qəbul edən və ona uyğun həyat tərzini keçirən insanlara tez-tez rast gəlmək mümkün olur. Assimilyasiya

¹ Кравченко А.И. Культурология. Москва: изд. "Академический проект", 2000, с.121.

adlanan bu proses şəhərlərdə nisbətən geniş inkişaf edir. Qərb ölkələri ilə əlaqədə olanlar - yüksək təhsil almış gənclər, o cümlədən kütləvi mədəniyyətin təsirinə məruz qalan şəhərlilər Qərbdən gələn yenilikləri həvəslə qəbul edir, hətta çox zaman özləri gətirirlər. Şəxsi azadlıq, valideynlərdən qeyri-asılılıq, təşəbbüskarlıq və cəsarət hissləri gənclərin bir hissəsini milli adətlərdən uzaqlaşmağa, digər mədəniyyətlərə meyl etməyə sövq edir. Nəticədə müasir cəmiyyətdə gənc nəsil ilə yaşlı nəsil arasında müəyyən "uçurumun" olması haqqında fikirlər meydana çıxır. Əslində belə "uçurum" hər zaman olmuşdur və yaş mərhələsindən asılı olaraq dəyişmişdir.

XX əsrin 60-cı illərində baş vermiş "mədəni partlayış" şəhər həyat tərzinin sürətlə dəyişməsilə nəticələnmişdir. Filosof R.Bədəlovun təbirincə, "60-cı illər mədəniyyətimiz Azərbaycan Sovet mədəniyyətinin son "qızıl çağı" oldu. O illər ümumsovet miqyasında güclü etiraz idi, sovet qapalılığı içərisində bir partlayış idi və bu etiraz son dəfə real sovet mədəni məkanını yaratdı. Bakı elə bil dirçəldi, təzələndi, yeniləşdi, yaşadığımız məkan dəyişdi, əlvan, rəngarəng oldu, insanların geyimi sərbəstləşdi"². XX əsrin sonunda meydana çıxmış proseslər isə miqyasına görə 60-cı illəri çox geridə qoydu. Müstəqillik, qloballaşma, hərbi təcavüz, terrorçuluq dalğası və nəhayət kütləvi mədəniyyətin təsiri cəmiyyətdə geniş "mədəni şok" yaratdı. Məhz şəhər mühitində aydın seçilən "mədəni şok" insanların həyat tərzinə, adət-ənənələrinə, məişətinə, əxlaq və davranışına təsir göstərməyə bilməzdi. Həmin təsirlərin nəticələri yuxarıda sadalanmışdır. Adət-ənənələrdə, mərasimlərin keçirilməsində baş vermiş dəyişikliklər eyni zamanda ailə-məişət münasibətlərində, əxlaq-davranış normalarında da özünü biruzə verir. Məsələn, böyüklərə hörmət və itaət müasir şəhər ailəsində yalnız formal olaraq qalmaqdadır. "Ağsaqqallıq" institutu barədə isə artıq yalnız kitablardan oxumaq olar. Düzdür, böyüklerin yanında siqaret çəkməmək, içki içməmək, artıq-əskik sözlər danışmamaq kimi adətlər hələ də qalmaqdadır. Amma bu "böyüklerin" sırası kifayət qədər daralmışdır. Əksər hallarda ata və böyük qardaş, bəzən isə digər yaşlı qohumlar həmin böyüklərdən hesab edilir.

Şəhər mühitində insanların çoxluğu, kütlənin daim hərəkətdə olması həmin münasibətləri müəyyən çərçivəyə salmışdır. Öz böyüklerinin yanında adətlərə əməl edən insanlar başqa böyüklerin yanında bunu etməyə bilirlər. İnsanlar bunu etməyi özlərinə borc da bilmirlər. Şənlik mərasimlərində, işdə, küçədə hər gün minlərlə insan

² Bədəlov R. Bakı yaşadığımız məkan. "Avrasiya" qəz., Bakı, 1997, 20 aprel.

rastlaşır. Bunlar arasında yaşlı, cavan, qadın, uşaq vardır. Məhz urbanizasiyanın, şəhər mühitinin yaratdığı biganəlik, laqeydlilik hissləri insanları adət və ənənələrə riayət etmək "borcundan" uzaqlaşdırır. Doğrudur, yaşlılara və qadınlara hörmət hissinin əlamətlərini hələ də Bakı küçələrində və ictimai nəqliyyatda görmək mümkündür. Məsələn, istər metroda, istərsə də avtobuslarda yaşlı insanlar və qadınlar daxil olan kimi gənclərin onlara yer verməsi halları hələ də qalmaqdadır. Müşahidələr göstərir ki, bu adət əsasən azərbaycanlılarda qalmışdır. Məsələn, Bakıda kifayət qədər çox olan türkiyəli gənclər nadir hallarda belə hərəkət edirlər.

Bununla belə, şəhər mühitində, xüsusilə gənclərin milli adət və ənənələrə riayət etməsində xeyli fərqliliklər meydana çıxmışdır. Başqa mədəniyyətlərin təsirinə daha tez düşən gənclərin geyimində, davranışında, dünyagörüşündə, həyat tərzində bunu hiss etməmək mümkün deyildir. Belə gənclərin bir qismi submədəniyyətlərdə birləşirlər.

İnsanların bir hissəsi isə (onların sayı daha çoxdur) akkulturasıya mərhələsini keçirir və milli adət-ənənələri İslami dəyərlərlə və müasir Qərb dəyərləri ilə uyğunlaşdıraraq hal-hazırda orta və ya normal sayılan həyat təzi yaşayır. Müasir dövrdə ictimai şüurda belə bir fikir hökm sürür ki, adətlərimiz tədricən aradan çıxmaqdadır. Uzun müddət siyasi müstəqilliyini itirmiş və daim yad mədəniyyətlərin təsirinə məruz qalan Azərbaycan üçün bu fikir həmişə gündəmdə olmuşdur. Belə ki, Sovet dövründə milli mədəniyyətlərin inkişafına lazımi diqqət yetirilmirdi. "Ümumi sovet mədəniyyəti", "Sovet xalqı" yaratmaq ideyaları tam gücü ilə həyata keçirilərkən ilk növbədə şəhərlərdə milli dəyərlərin, adətlərin və ənənələrin itirilməsi təhlükəsi daha çox yaranırdı. Lakin SSRİ-nin dağılması ərəfəsində aparılan etnososioloji tədqiqatlar göstərir ki, şəhərli azərbaycanlılar arasında mədəniyyətdə hər hansı milli xüsusiyyətlərini itirmə müəyyən olunmamışdır. Etnososioloq M.A.Tağıyevanın tədqiqatlarından məlum olur ki, milli və beynəlmiləl uyğunlaşma daha çox bu tendensiyanı kütləvi daşıyan ziyalılar və ixtisaslı fəhlələr üçün xarakterikdir. Onların əksəriyyəti beynəlmiləl mədəniyyətə, etnoslararası ailə və dostluq münasibətlərinə oriyentasiya etsələr də, öz milli dəyərlərini qoruyub saxlayırlar³. Sonrakı ictimai-siyasi proseslər də həmin tendensiyanın doğruluğunu təsdiq etdi. Bakıdan ziyalıların və ixtisaslı fəhlələrin təşəbbüsü ilə başlayan milli-azadlıq hərəkəti xalqın

³ Тагиева М.А. Этнокультурные ориентации азербайджанского городского населения (по материалам этносоциол. исследования). Автореф. дис. ...канд. ист. наук. Москва: 1988, с.17-22.

milli özünüdərkini, adət-ənənələri möhkəmləndirməsini daha da sürətləndirdi. Müstəqillik illərində milli dəyərlərə qaydıqla paralel dünyəviləşmə və liberallaşma üzərində ayaq açan qloballaşma da şəhər əhalisinin həyat tərzini və məişətində, adət və ənənələrində birlikdə əks olunmağa başladı.

Mədəni şokun yaratdığı vəziyyət şəhər mühitində kütləvi mədəniyyətin geniş yayılmasına gətirib çıxarmışdır. Öz mahiyyət və ifadə formalarına görə bu mədəniyyət tipi mənəvi və maddi dəyərlərin kütləvi istifadəsinin orta səviyyəsinə uyğunlaşıb. Mədəniyyət nümunələrinin yayılmasının kütləvililiyi istehsalın kütləvi, konveyer imkanları ilə onların yayılması və istifadəsinə əsaslanır, əyləndiricilik funksiyası ön plana çəkilir, oxuyan, dinləyən və seyr edən tamaşaçılara – kütləyə primitiv hisslər-emosiyalar aşılır⁴. Belə mədəniyyət ənənə, millət tanımır, onun zövqü və idealları başgicəlləndirici sürətlə dəyişir, modanın tələblərinə uyğunlaşır. Kütlə mədəniyyəti geniş auditoriyaya söykənir, dəyişən zövqləri oxşayır və xalqın incəsənəti olmaq iddiasında çıxış edir. Bu mədəniyyətin yayıldığı cəmiyyət, bəzi mütəfəkkirlərin fikrincə, bəşəriyyətin inkişafının obyektiv prosesləri, sənayeləşmə, urbanizasiya, kütləvi tələbatların kəskin artımı, bürokratik sistemin mürəkkəbləşməsi və şübhəsiz ki, kütləvi informasiya vasitələrinin görünməmiş inkişafının nəticəsidir⁵. XX əsrin ortalarından başlayaraq kütləvi mədəniyyət kommersiya mədəniyyəti, əyləncə sənayesi, pop mədəniyyəti (şoubiznes), məişət mədəniyyəti və s. formalarda meydana çıxmışdır.

Bakıda və bütövlükdə Azərbaycanda yayılan kütləvi mədəniyyət əsasən Qərb həyat tərzinin və müasir ənənələrin yayılmasına xidmət edir. Geniş yayılış deyimə görə, amerikalılar kütləvi mədəniyyəti kəşf ediblər, italyanlar və fransızlar nəzəriyyəsini, britaniyalılar isə mənəvi tərəfini yaradıblar⁶. Məlumdur ki, açıq tipli Qərb sivilizasiyası özünü bəşər mədəniyyətinin inkişafının ən yüksək mərhələsi hesab etməklə digər mədəniyyətlərin də yeni inkişafa təbə edilməsini iddia etməkdə və həmin mədəniyyətləri yaradan xalqların sosial-siyasi və mənəvi-əxlaqi həyatını öz dəyərlərinə uyğun tənzimlənməsi tələbini verməkdədir⁷. Özünü Qərb sivilizasiyasına inteqrasiya edən müasir Azərbaycan cəmiyyətində real

⁴ Бабосов Е.М., Прикладная социология. Москва: Тетра-Системс, 2000, с.179.

⁵ Süleymanov Ə.D. Kütlə mədəniyyəti XXI əsrin global problemi kimi // Cəmiyyət keçid dövründə. Sosial-psixoloji aspektlər. Bakı: 2005, s.96.

⁶ Umberto Eco və postmodernizm fəlsəfəsi. Bakı: Qanun nəşriyyatı, 2012, s.118.

⁷ Məmmədov İ.A. Mənəvi dəyərlərin fəlsəfi təhlili və Azərbaycan reallıqları. Fəls. elm. nam. ... dis. Bakı, 2002, s.90.

ictimai münasibətlər sahəsində kütləvi mədəniyyətin təsiri və verdiyi təsəvvürlər güclənir və bu proses ümumbəşəri proseslərin tərkib hissəsi kimi özünü göstərir. Azərbaycanın yeni ictimai-siyasi sistemə yönəlməsi nəticəsində "müasirləşmə" düşüncəsi sosial şüurda özünə ayrıca yer almışdır. Xüsusilə, şəhərdə indiyə qədər mövcud olmayan və tanınmayan mədəni dəyərlərin qəbulu "müasirlik" kimi dərk edilir. Əslində "müasirləşmə", müasirlik özü Qərbdən gələn kütləvi mədəniyyəti mənimsəmə kimi ifadə olunur. İctimai şüurda özünə yer alan bu məsələ insanların keçmiş irslərindən ayrılaraq yeni ənənələr, stereotiplər mühitinə atılması ilə bağlıdır. Bir çoxları əvvəlki irsin köhnəlik kimi "gülünc", "zəif" olduğundan onun atılması düşüncəsindən çıxış edirlər. Bu cür təsəvvürlər bilavasitə onların yaşam tərzinə və dünyagörüşünə təsir edir.

Müşahidələr göstərir ki, Qərb həyat təzi şəhərli gənclərin əksər hissəsi üçün daha cəlbədicə görünür və onların bir çoxu buna can atırlar. Gənclər tərəfindən formalaşdırılmış submədəniyyətlərin bəziləri də məhz bu meyllər əsasında yaranmışdır. Ümumilikdə kütləvi mədəniyyət müasir şəhər mədəniyyətinin leytmotivinə çevrilmişdir və onun hələ uzun müddət hökmranlıq edəcəyi şəksizdir.

Bununla yanaşı, kütləvi mədəniyyətdən fərqli olaraq bir elitar mədəniyyət də seçilməkdədir. Bu, seçilmiş bir qrup adama istiqamətlənib. Onlar yüksək və yaxşı inkişaf etmiş bədii mənimsəmə qabiliyyətinə malikdirlər və cəmiyyətin ən yaxşı hissəsi - elita kimi qiymətləndirilmək istəyirlər⁸. Azərbaycanda bu təbəqənin əksəriyyəti Bakı şəhərində toplanmışdır. Bakı şəraitində bunlara peşəkar mədəniyyət və incəsənət nümayəndələri, alim və ziyalılar daxildir. İctimai və siyasi fəaliyyətlə məşğul olan bəzi tanınmış adamlar da həmin elitaya daxil olmağa can atır. Müasir şəhər elitası milli və beynəlmiləl ənənələri məharətlə özündə təcəssüm etdirən, yüksək mədəni səviyyəyə və bədii zövqə malik olan təbəqəni təşkil edir. Onların əksəriyyəti Sovet dövrünün ziyalı təbəqəsinin nümayəndələridir və müasir kütləvi mədəniyyəti qəbul etməyərək klassik Qərb dəyərlərinə daha çox üstünlük verirlər.

Baxmayaraq ki, kütləvi mədəniyyət müasir şəhər mühitində mühüm təsirlərə malikdir, amma ona qarşı çıxan meyillər də güclənməkdədir. Bu meyillərə ilk növbədə dini amillər və "əksmədəniyyət" adlanan qeyri-formal davranış kompleksləri aiddir. Kütləvi mədəniyyət heç də hamını qane etmir və tələbatları ödəmir. Ona

⁸ Бабосов Е.М., Прикладная социология. Москва: Тетра-Системс, 2000, с.180.

görə də cəmiyyətdə yeni həyat stilləri meydana çıxır. Əsas mədəniyyətdən fərqlənən submədəniyyətlər və ya kontrkultura yaranır.

Həyat stili həyat tərzı problematikası çərçivəsində öyrənilən kateqoriyalardan biridir. Bu kateqoriya həyat stili, həyat tərzı, sosial rollar və statuslar kimi komponentləri özündə birləşdirir. Həyat stili sosial-psixoloji kateqoriya, insanların davranışının müəyyən tiplərinin təzahürü kimi anlaşılır⁹. Kəndə nisbətən daha çox əhalinin toplaşdığı və müxtəlif sosial qrupların, təbəqələrin mövcud olduğu şəhərdə həyat stilləri də fərqlidir. Əgər 60-70-ci illərdə Bakı şəhərinin əhalisinin həyat tərzində "stilyaqa" və "qədəşlərin" həyat stili aydın seçilirdisə, müasir dövrdə onlara xeyli yeniləri əlavə olunmuşdur¹⁰. Bu sıraya "qaqaşlar", "şampunçiklər", "avtoşlar", "bratvalar", "əxilər", "hip-hopçular", metroseksuallar və s. kimi sosial-mədəni qrupların həyat stilləri daxil olmuşdur. Əsas əhalinin həyat tərzindən fərqlənən bu qrupların bəzilərinin həyat stili öz-özlüyündə bir submədəniyyət təşkil edir. Həyat stili eyni zamanda submədəniyyətlər üçün də müəyyən baza rolu oynayır. Fərqli həyat stilləri əsasında bəzi submədəniyyətləri müəyyənləşdirmək mümkündür.

"Submədəniyyət" (subculture) anlayışı elmi ədəbiyyata XX əsrin 30-cu illərində gəlmişdir və 60-70-ci illərdə gənclərin davranışlarının tədqiqi ilə əlaqədar geniş şəkildə işlənməyə başlamışdır¹¹. İlk vaxtlar Qərbdə meydana gələn bu anlayış sonralar rus elminə keçmişdir və 80-ci illərdən başlayaraq SSRİ məkanında (sonralar Rusiya) mövcud olan submədəniyyətlərin tədqiqində geniş istifadə olunmuşdur. Azərbaycan elmində submədəniyyətlər problemi hələlik işlənməmişdir və yalnız bəzi epizodik təsəvvürlər mövcuddur.

"Submədəniyyət" anlayışının müxtəlif elmi təsəvvürləri və izahları vardır. Məsələn, sosioloq E.M.Babosov onu belə qiymətləndirir: "Submədəniyyət – şəxsiyyətin daxil olduğu və özünü sərbəst hiss etdiyi, şəxsiyyətdə "mən" anlayışının "biz" anlayışı ilə qarışdığı və özünəməxsus baxışlar və davranış qaydaları ilə fərqlənən qrupa xas dəyərlər sistemidir"¹². Rysiyalı tədqiqatçı T.B.Şepanskayanın fikrincə, submədəniyyət müəyyən zamanda özünüdəqlidin kommunikativ sistemidir. O, həmin tərifı model və ya konkret materiallarla asan

⁹ Слюсаревский Н.Н. Субкультура как объект исследования. - <http://www.npdan.narod.ru/articles/ahiphop/hhrus.htm>

¹⁰ Bədəlov R. Bakı yaşadığımız məkan. "Avrasiya" qəz., Bakı, 1997, 20 aprel.

¹¹ Щепанская Т.Б. Традиции городских субкультур. // Современный городской фольклор. М.: РГУУ, 2003, // <http://poehaly.narod.ru/subcult-f.htm>

¹² Бабосов Е.М, Прикладная социология. М.: Тетра-Системс, 2000, с.179.

doldurula bilən matrisa şəklində açır¹³. Y.Şaforost submədəniyyət anlayışını belə dəyərləndirir. "Submədəniyyət hər şeydən əvvəl əsas cəmiyyətdən fərqlənən qrupun norma və dəyərlər sistemidir. O, yaş, etnik törəmə, din, sosial qrup və ya yaşayış yeri kimi faktorların təsiri altında formalaşır. Submədəniyyət dəyərləri əksəriyyətin qəbul etdiyi milli mədəniyyəti inkar etmir..."¹⁴. İ.M.Morozov isə öz məqaləsində submədəniyyət anlayışı altında fəaliyyət sahəsini müəyyənləşdirən, öz atributlarını, davranış stilini, habelə xüsusi dil və həyat tərzini yaradan, bu və ya digər mədəni ənənələr çərçivəsində yaranan ictimai maraqlara əsaslanan qrupun cəmini təsvir edir¹⁵.

Göründüyü kimi, tədqiqatçıların fikirləri müəyyən dərəcədə üst-üstə düşür və hamı submədəniyyətlərin ayrıca qrup tərəfindən yaradıldığını qəbul edir. Lakin submədəniyyətləri yaradan amillərə gəldikdə isə fikirlər müxtəlifləşir. Din, dil, məkan, yaş, həyat tərz, sosial mühit kimi amillər submədəniyyəti formalaşdıran faktorlar kimi nəzərdən keçirilir.

Müasir dövrdə submədəniyyət anlayışı həm də "yeraltı mədəniyyət" (subterranean culture) və "zirzəmi (underground) mədəniyyəti" anlayışlarını da özündə ehtiva edir¹⁶. Avropa və Qərb elmi ədəbiyyatında çox işlənən bu terminlər hələlik bizdə zəif işlədilir. Bununla belə, adı çəkilən mədəniyyətlər artıq mövcuddur və şəhərimizin reallıqlarına çevrilmişdir.

Yuxarıda göstərilən elmi fikirlərə və aparılan tədqiqatlara əsaslanaraq belə bir fikrə gəlmək mümkündür ki, mövcud hakim mədəniyyətin əksinə olaraq submədəniyyət özlüyündə hakim dəyərlər sistemə əksreaksiya kimi cəmiyyətdə təbə sosial-struktur mövqedə duran sosial qrup tərəfindən yaradılmış qrup şəklində normalar, davranış stereotiplərinin mənalar, dəyərlər, ifadə vasitələri və həyat tərzini əks etdirir.

Müxtəlif həyat stillərinin və submədəniyyətlərin yaranması sosial mühitdən və müxtəlif mədəni təsirlərdən asılıdır. İnformasiya texnologiyalarının inkişafı və qloballaşmanın mədəni təzahürləri bu təsirləri stimullaşdıran əsas vasitələr kimi çıxış edir. Ona görə də

¹³ Щепанская Т.Б. Традиции городских субкультур. // Современный городской фольклор. М.: РГУУ, 2003, //http://poehaly.narod.ru/subcult-f.htm

¹⁴ Шафорост Ю. Молодежные субкультуры г. Барнаула: социкультурный и психологический аспекты: //www.countries.ru/library/typology/shaforost.doc

¹⁵ Морозов И.А. Игровые сообщества: Гендерный аспект // Этнографическое обозрение, 2006, № 4, с.69.

¹⁶ Щепанская Т.Б. Göstərilən əsər.

submədəniyyətlər əsasən XX əsrin – "sənaye" cəmiyyətinin (industrial) törəmələridir. İlk dəfə Qərb ölkələrində müşahidə olunan bu mədəni proseslər sonralar bütün dünyada yayıldı və müxtəlif ölkələrdə fərqli submədəniyyətlər qeydə alındı. Hal-hazırda dünyada eyni zamanda yüzlərlə submədəniyyət və həyat stilləri mövcuddur. Bu baxımdan Azərbaycan da istisna deyildir. Lakin burada özünəməxsus cəhətlər vardır. Belə ki, əhalinin xeyli hissəsinin cəmləşdiyi ölkə paytaxtı istisnasız aparıcı mövqeyə malikdir və bu, hər sahədə - istər iqtisadi və siyasi, istərsə də sosial və mədəni sahələrdə hiss olunur. Buna görə də paytaxt Bakı həm də müasir etnomədəni meyllərin və sosial-psixoloji təzahürlərin meydana çıxdığı bir etnososial orqanizm funksiyası yerinə yetirir.

Bakı şəraitində submədəniyyətlərin formalaşmasına təkan olan amillər vaxtaşırı qabarmış və nəticədə müxtəlif submədəniyyətlər, fərqli həyat stilləri meydana çıxmışdır. 60-70-ci illərdə məhz paytaxtda yeni həyat stilləri yaranmış (stilyaqlar, qədəşlər və s.) sonralar onların əsasında submədəniyyətlər formalaşmışdır. Lakin o dövrdə bu proseslər latent gedirdi və elmi tədqiq obyektinə çevrilmirdi. Bəzi müəlliflərin fikrincə, hələ 50-ci illərdən Bakı şəhərinin bir çox məhəllələrində (Sovetski, Dağlı, Kubinka, Papanin, İçərişəhər və s.) cinayətkar aləmin mədəni təsirləri çox geniş hiss olunurdu ¹⁷. Hətta demək olar ki, həbsxanalarda və islah-əmək düşərgələrində yaradılmış "Oğru qanunları" burada hökumət qanunlarından daha yaxşı işləyirdi. Həmin "qanunlar" və onların qoruduğu "təmiz ideya" bu məhəllələrdə o dövr üçün səciyyəvi submədəniyyət formalaşdırmışdır. Daşıyıcıları əsasən "avtoritetlər", "qanuni oğrular" (vor v zakone), "lotular", habelə bu titullardan birinə sahib olmağa can atan gənclər (stremlyayuşi) olan həmin submədəniyyət uzun müddət mövcud olmuşdur və müasir dövrdə də öz təsirlərini müəyyən qədər saxlamaqdadır. Vurğulamaq lazımdır ki, bu tendensiya o dövrdə SSRİ-inin bir çox yerlərində yayılmışdı və ümumsovet miqyasında mövcud idi. Bununla yanaşı, Bakı məhəllələrində "oğru qanunları"na bəzi milli və dini elementlər də (məs.: halal-haram, düzlük, namus-qeyrət, xeyrxahlıq və s.) əlavə edilmiş və məhz konkret ərazilər üçün səciyyəvi həyat tərzı və submədəniyyət meydana gəlmişdi.

Göründüyü kimi, Bakıda yaranmış bəzi submədəniyyətlər hələ xeyli əvvələ aiddir və müasir qloballaşma ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Müasir dövrdə isə yeni submədəniyyətlər yaranmışdır və şəhər şəraitində müxtəlif həyat stilləri seçilməkdədir. Lakin şərtlər və amillər dəyişmişdir.

¹⁷ Əlfioğlu İ. Avtoritet. (Sənədli roman). Bakı: Şəms, 2003, 224 s.

Belə ki, submədəniyyətlərin formalaşmasına təsir göstərən faktorları bu və ya digər cəhətlərinə görə qruplaşdırmaq mümkündür. Məsələn, əlamətlər (ideologiya birliyi, mentalıq, simvolika, mədəni kod və s.), davranış (adətlər, rituallar, normalar, davranış və stereotip modelləri), sosial (sosial qruplar, təbəqələr və s.) xüsusiyyətlər və bunlar hamısı birlikdə həmin cəhətləri təşkil edirlər¹⁸. Bundan başqa, submədəniyyətləri onları daşıyan ictimai tiplər əsasında da təsnifləşdirmək olar. Məsələn, yaş və cinsə görə (uşaq, gənc, qadın-ana, təqaüdçilərin park yığıncağı); sosial-peşə yönümünə görə (fəhlələr və ziyalılar, kibertexnologiya, tibb, həmçinin ordu sahəsində işləyənlər, dilənçilər və cinayətkar-məhbuslar); dini; etnik; ərazi (yerliçilik və s.); asudə vaxtın keçirilməsi və s.¹⁹

Yuxarıda verilmiş təsnifat əsasında Bakıda mövcud olan həyat stillərini və submədəniyyətləri təxminən belə qruplaşdırmaq olar:

1) Yaş və cinsə görə: Uşaq-gənc submədəniyyətləri: hip-hopçular; (skaytboard həvəskarları, brekdansçılar, reperlər, qraffitistlər); rokkerlər; avtoşlar və avtoşkalar və s.

2) Sosial-peşə yönümünə görə: kompüter həvəskarları (kuberkultura); "peşəkar" dilənçilər; cinayətkar-məhbuslar (bratvalar, mujiklər, şustryaklar, üzdəniraqlar və s. "mastlar"); pop-mədəniyyət; şampunçiklər və s.

3) dini əlamətlərə görə: nurçular; vəhhabilər; xristian sektaları və s.

4) dil xüsusiyyətlərinə görə: rusdillilər.

Bu təsnifatı müəyyən qədər genişləndirərək ora təqaüdçülərin, qadın-anaların, tibb işçilərinin, fəhlə və ziyalıların, tələbələrin müəyyən qruplarını da əlavə etmək olar. Lakin təsnifatda verilməmiş submədəniyyət və həyat stillərinin bəziləri Bakıda ya tam formalaşmamışdır, ya da cəmi bir neçə əlamətinə rast gəlmək mümkündür. Ona görə də yalnız bəzi əlamətlərinə görə submədəniyyət adlandırmaq mümkün olan belə sosial-mədəni mövcudluqları tam şəkildə həmin çevrəyə daxil etmək tezdir. Lakin bu faktdır ki, adı çəkilən sosial-mədəni qruplar istər həyat tərzinə və həyat stilinə, istərsə də etnomədəni xüsusiyyətlərinə görə əsas - milli mədəniyyətdən fərqlənir. Bu fərqlər 80-ci illərin sonlarına qədər nisbətən az nəzərə çarpırdısa, 90-cı illərdən sonra getdikcə dərinləşir.

Sosializm ideologiyasının və sosialist həyat tərzinin süqutu

¹⁸ Щепанская Т.Б. Традиции городских субкультур. // Современный городской фольклор. М.: РГУУ, 2003, <http://poehaly.narod.ru/subcult-f.htm>

¹⁹ Yenə orada.

postsovet məkanında, o cümlədən Azərbaycanda mədəni-ideoloji boşluq yaratdı. Bu boşluq xaricdən daxil olan mədəni və ideoloji cərəyanların hesabına dolmağa başladı. Ölkənin müstəqillik qazanması ilə vətəndaşlara verilən azadlıqlar qısa müddətdə liberal ictimai-siyasi mühit əmələ gətirdi. Nəticədə hərə öz maraq dairəsinə, peşə fəaliyyətinə, dini dünyagörüşünə, hobbisinə, cinsi meyllərinə görə azad mədəni seçim qarşısında qaldı. Qloballaşma və informasiya texnologiyalarının inkişafı üzərində geniş yayılan kütləvi mədəniyyət dalğası və ona qarşı əksreaksiyalar tezliklə şəhər məskənində rəngarəng etnomədəni mühit yaratdı. Yuxarıda sadalanan submədəniyyətlərin və həyat stillərinin əksəriyyəti də məhz bu dövrdə, həmin dalğanın təsiri altında təşəkkül tapmışdı. Məsələn, müasir Bakıda mövcud olan uşaq-gənc submədəniyyətləri əsasən yaxın dövrün mədəni törəmələridir. O cümlədən dini əlamətlərə görə yaranan submədəniyyətlər də sırf müasir dövrdə meydana gəlmişdir. Lakin indiki zamanda mövcud olan bəzi həyat stillərini və submədəniyyətləri müəyyən mənada ənənəvi saymaq olar. Məsələn, həbsxanadakı submədəniyyət, dil mənsubiyyətinə görə yaranan submədəniyyət, bəzi sosial-peşə submədəniyyətləri bir qədər ənənəvi xarakter daşıyır. Bununla belə onlar tamamilə yeniləşmişdir və müasir dövrün mədəni tələbatlarına uyğunlaşmışdır.

Müasir dövrdə Bakı şəhərində mövcud olan və öz davranışları, fəaliyyətləri və əlamətləri ilə aydın seçilən submədəniyyət və həyat stilləri haqqında aşağıdakı məlumatları toplamaq mümkün olmuşdur.

Uşaq-gənc submədəniyyətləri və həyat stilləri. Müasir dövrdə Bakıda geniş yayılmış uşaq-gənc submədəniyyətləri sırasında ***hip-hopun*** xüsusi yeri vardır. 70-ci illərdə Amerikanın iri şəhərlərində uca binaların, çoxsaylı zavodların və fəhlə mənzillərinin, səs-küylü avtotrassların arasında meydana gələn hip-hop bir həyat stilidir. Bu həyat stili yeni nəslin minlərlə nümayəndəsinin – gənclərinin dinlədiyi musiqini, geydiyi paltarını, oynadığı rəqsləri, çəkdiyi rəsmləri, məşğul olduğu idman növlərini və s. məşğuliyyətləri əhatə edir. Hip-hop öz-özlüyündə bütöv bir etnomədəni kompleksdir, həyat tərzidir. Onun təsiri altında yaranan bir çox submədəniyyətlər mövcuddur. Məsələn, hip-hop musiqi - rep həvəskarları, hip-hop rəqs - brekdansçılar; hip-hop incəsənət - qraffitistlər; hip-hop idman - skeytbordçular, snoubordçular, təkərli konkisürənlər, paraşütçülər, alpinistlər, paraplanistlər, sörfinqçilər, dağ velosipedçilər, dağ xizəkçiləri və s.

Bunlardan təkərli konkisürənlər (rolik) və skeytbordçular, brekdansçılar, rep dinləyiciləri, qraffitçilər Bakı şəhərində sosial-mədəni qruplar şəklində mövcuddurlar və submədəniyyət təşkil etməkdədirlər.

Lakin heç də iddia etmək olmaz ki, yuxarıda adı çəkilən məşğuliyyətlərdən hər hansı birini əyləncəyə çevirən bütün gənclər bu submədəniyyətlərin daşıyıcılarıdır. Aparılan müşahidələr göstərir ki, bakılı gənclərin bir qismi kinolarda və televiziya da gördüyü həmin məşğuliyyət növlərini yalnız bir əyləncə kimi təqlid edir. Bu fikir daha çox təkərli konki (rolik) sürən uşaqlara aiddir. İndi şəhərdə rolidlə əylənən çoxlu sayda uşaqlara rast gəlinir. Lakin onların yalnız bir qismi bu əyləncəni öz hobbisinə çevirir və bir qədər böyüdükdən sonra rolili skeytbordla əvəz edir.

Beləliklə, Bakı şəhərində rast gəlinən ən gənc submədəniyyət **skeytbord** (ingiliscə skate – minmək, board – taxta) həvəskarlarına mənsubdur. Hip-hop mədəniyyətinin təsiri altına düşən, hip-hop musiqisi dinləyən və görkəmli hip-hopçuları özlərinə kumir seçən yeniyetmələr skeytbordu ən sevimli hobbilərinə çevirirlər. Əsasən 10-18 yaşlı uşaqların sevimli əyləncəsinə çevrilən skeytbord Qərbdə yaranmasına baxmayaraq, tez bir zamanda dünyanın müxtəlif ölkələrinə yayılmış və çoxlu həvəskarlar qazanmışdır. Skeytbord həvəskarlarını kiçik "avtoşlar" da adlandırmaq olar. Bakıda onlara tez-tez dənizkənarı bulvarda, "Sahil bağı"nda, "Fəvvarələr meydanı"nda, H.Əliyev adına sarayın qarşısındakı parkda və şəhərin digər mərkəzi meydanlarında rast gəlmək mümkündür. Taxta lövhədən, təkərlərdən və onları birləşdirmək üçün digər alətlərdən ibarət olan skeytbord xüsusi bel çantasına yığılır və asan gəzdirilir. Həvəskarlar məktəbə, məşğələlərə və gəzintiyə öz sevimli alətləri ilə gedirlər və istənilən vaxt ondan istifadə edə bilirlər. Avropa ölkələrində bu sahədə artıq peşəkar yarışlar keçirilsə də, Bakıda hələlik yalnız həvəskar xarakteri daşıyır. Uşaqlar skeytbordla maraqlı tryuklar göstərir, qeyri-adi çıxışlar edirlər. Skeytbordçular bir qayda olaraq dəstə şəklində oynayır və yarışlar keçirirlər. Artıq son dövrlərdə onların təşkilatlandığı müşahidə olunur. Məsələn, 2006-cı ilin sentyabrında Böyük Britaniyanın məşhur "Blueprint" skeytbord şirkətinin nümayəndələri bakılı skeytbordçular üçün treninqlər keçmiş və skeyt rampaları (skeyt sürmək üçün xüsusi konstruksiya) tikmişdilər²⁰. Bakılı skeytbordçuların çoxu Bakı Roller Klubunda birləşmişlər. Bu uşaqlar arasında aparılmış araşdırmalar göstərir ki, onlar etnomədəni və sosial baxımdan sırf şəhər mənşəlidir.

Brekdansçılar 60-cı illərin sonu – 70-ci illərin əvvəllərində Amerikada rep musiqisinin təsiri altında yaradılan "break dance" rəqsinin ifaçılarıdır²¹. Bakıya 90-cı illərdə gətirilən bu rəqs məktəbli uşaqlar və

²⁰ <http://www.britishcouncil.org.az>

²¹ <http://breakdance.ru/articles.php?id=36>

gənclər arasında çox populyardır. Əsasən hip-hop musiqisinin sədaları altında həyata keçirilən akrobatik tryuklar, əllər, tək ayaq və baş üzərində edilən rəqs gənclərə xüsusi həzz verir və onların özünütəsdiqini stimullaşdırır. Burada həmçinin aqressivliyin, eqoizmin əlamətləri də hiss olunur. Sosioloqların fikrincə, keçid dövründə insanlarda belə reaksiyalar əmələ gəlir:

- 1) Ancaq özü haqqında fikirləşmək;
- 2) Korporativ eqoizmin artması;
- 3) Sosial vəziyyətin həddindən artıq çətinliyi nəticəsində əhalinin bir qisminin aqressiv davranışı²².

Məhz bu reaksiyalar və Qərb mədəniyyətinin geniş təsiri Bakıda həm brekdansçıların, həm də digər submədəniyyət daşıyıcılarının davranışına və həyat stilinə mühüm təsir göstərir. Elə "brekdans" sözü özü də ingiliscə dağıdıcı, qırıcı rəqs deməkdir.

İlk vaxtlar diskotekalarda meydana gələn bu rəqs sonralar onu ifa edənlərin və pərəstişkarların sayının kəskin artması nəticəsində şəhərimizin küçələrinə də çıxmışdır. Hətta bəzi telekanallarda (məsələn, ANS) brekdans müsabiqələri və yarışmaları kütləvi yayımlanmışdır. Bakıda bu submədəniyyətin daşıyıcıları arasında həm oğlanlar, həm də qızlar vardır. Vaxtının çoxunu hip-hop musiqisi dinləməyə və onun sədaları altında rəqs etməyə sərf edən bu gənclərin özlərinəməxsus aksesuarları, geyimləri və şüarları (slenq) vardır. Onların həyat tərz-i idmançıların həyat tərzinə çox yaxındır. Belə ki, brekdansçılar gimnastikanı, akrobatik hərəkətləri mütləq bacarmalıdır. Bu gənclərin geyimi də idman stilində olur. Adətən yüngül basketbol krassovkaları, başa qoymaq üçün 5-7 mm qalınlığında parçadan tikilmiş şapka geyən brekdansçılar yüngül və rahat geyimlərə üstünlük verirlər. Onları vaxtaşırı şəhərin park və meydanlarında (Fəvvarlərər bağı, Dənizkənarı park, Sahil bağı) görmək olar. Diskotekalar və gecə klubları isə brekdansçıların daimi məkanıdır.

Hip-hop mədəniyyətində musiqi mühüm yer tutur. Belə demək mümkünsə, musiqi hip-hopun ilhamverici mənbəyini təşkil edir. Əsas hip-hop musiqisi hal-hazırda dünyada geniş yayılmış repdir.

Reperlər. Rep-musiqi bilavasitə hip-hopa daxil olub çox zaman onunla paralel adlanır. Rok-musiqi isə ümumilikdə hip-hop mədəniyyətinə aid olsa da, bir çox özünəməxsus cəhətləri, atributları və ideya xəttinə görə seçilir. Çox zaman rokerlər rep musiqisini ciddi qəbul etmir və onu mədəniyyət nümunəsi saymırlar. Reperlər də rok-musiqi

²² Əliyev T., Səmədov E. Bazar iqtisadiyyatına keçid dövründə şəxsiyyət və cəmiyyət // Dırçəliş – XXI əsr, 2003, № 62, s. 176.

haqqında belə fikirləşirlər. Bu fikirlər eynilə rep və rok musiqisinin fanat dinləyicilərinin düşüncəsində də qərar tutmuşdur. Ona görə də rep-fanatlar və rok-fanatlar daim bir-birinə qarşı mübarizə aparır, savaşırlar. Bakıda da bu tendensiya müşahidə olunur.

Hər iki musiqi elektron cihazlara əsaslanaraq yaradılmışdır. Ona görə də onları bəzən "elektron musiqi" (electron music) də adlandırırlar²³.

Rep-musiqi 1975-ci ildə Amerikada gecə klublarından birində diceylər tərəfindən yaradılmışdır²⁴. Ənənəvi Yamayka danışığı əsasında yaradılan bu musiqi tez bir zamanda Amerikanın, daha sonra isə Avropanın iri şəhərlərində gənclər arasında geniş yayılmışdır. 80-ci illərdə Asiya və Afrikada da təşəkkül tapan rep-musiqi hip-hop mədəniyyətinin aparıcı elementinə çevrilmişdi.

Azərbaycanda rep 80-ci illərin sonlarında meydana gəlib və 90-cı illərdə tam təşəkkül tapmışdır²⁵. Müasir dövrdə Bakıda reperlərin böyük qrupları yaranmışdır. Özünəməxsus həyat tərz, davranışı, geyimləri olan reperlərin çoxlu fanatları da mövcuddur. Məhz həmin fanatlar və reperlər birlikdə rep (hip-hop) submədəniyyətini formalaşdırır. Bakı repinə cinayətkar aləmin də müəyyən təsirləri olmuşdur. Deyilən rep-mahnılarda bu aləmə xas sözlərdən və qaydalardan xeyli dərəcədə istifadə olunur. Repçilərin davranışı və geyimləri onların azad olduğunu və özlərini heç bir çərçivəyə salmadığını nümayiş etdirir. Onların xarici görünüşü mütləq ətrafdakılardan fərqlənməlidir. Geyimlərində daha çox idman stilinə üstünlük verirlər. Cəmiyyətdəki haqsızlıqları və əyrilikləri, reallıqları və həqiqətləri öz sözü və musiqisi ilə çatdıran reperlər ən müxtəlif vasitələrdən və ifadələrdən istifadə edirlər. Qeyd olunduğu kimi rep-musiqi həm də digər submədəniyyətlərə - skeytbordçulara və brekdansılara, qraffiti həvəskarlarına da ciddi təsir göstərir.

Rokkerlər. Hip-hop mədəniyyətinin ünsürlərindən sayılan rok-musiqi də Bakıda özünə xeyli tərəfdar toplamışdır. Rok ümumilikdə hip-hopə daxil olsa da, özünəməxsus cəhətləri ilə əlahiddə bir rok-mədəniyyətin yaranmasına səbəb olmuşdur. Bu mədəniyyət də öncə Amerikada yaranmış, sonra isə Avropaya keçmişdir. Özündə ayrıca həyat stilinin, submədəniyyətin ideya, norma və dəyərlərini, maddi və mənəvi mədəniyyətin elementlərini (mahnı, simvollar, musiqi alətləri, fəlsəfi, dini təlimlər) cəmləşdirən rok-mədəniyyət mövcud mədəniyyətlərə və

²³ <http://www.low-life.fisnet.co.uk/electronmusic/ahiphop/htm>

²⁴ <http://www.npdan.narod.ru/articles/ahiphop/hhrus.htm>

²⁵ <http://www.rapmedia.az.com/forum/>

bütövlükdə dünyaya qarşı çıxır (əks mədəniyyət)²⁶. Rok mədəniyyətin üç əsas cərəyanı seçilir: hippy, pank, metallistlər.

Amerikada və Avropada hər bir cərəyanın tərəfdarları ayrı-ayrı qruplarda birləşir və fərqli həyat stillərinə mənsubdurlar. Bakıda isə hələ bu cərəyanların tərəfdarları tam ayrılmamışlar və yalnız bəzi xarici əlamətlərinə və davranışlarına görə fərqlənirlər. Ümumiyyətlə isə, hip-ideologiya mənəviyyətsizliyə və rəşionalizmə qarşı, pank - ədəb və ləyaqətə qarşı, metallistlər isə doğruluğa və "şirin" dünyaya qarşı qiyam elan etmişdir²⁷. Ona görə də rok-mədəniyyət nisbətən mühafizəkar mühitdə yaxşı qəbul olunmur. Bakıda onun hələ çox geniş yayıla bilməməsinin səbəbi budur. Bununla belə, bəkil rokkerlər müəyyən qədər təşkilatlanmışlar və tədricən özlərini biruzə verirlər. Rok qruplardan "Milan", "Unformal Harmony", "Fatal Nation" və s. fəaliyyət göstərir, festivallar keçirirlər. Lakin radio, televiziya rokun auditoriyası olmadığından bu festivalları yayımlamır, beləliklə də dinləyicilərin əksəriyyəti rok-proseslərdən xəbərsiz qalır. Burada rok cərəyanlarının hər üçünə mənsub həvəskarlar rast gəlinir.

Azərbaycanda görkəmli rok ifaçıları olmadığından bəkil fanatlar əsasən Amerikan, Avropa və Rusiya rokkerlərini dinləyirlər. Azərbaycanlı rokkerlər özləri də çox vaxt ingiliscə və rusca oxuyurlar. Rus rokunun bəkil gənclərə güclü təsiri hiss olunur. Elə bu səbəbdəndir ki, buradakı rok-fanatların müəyyən hissəsi rusdilli gənclərdir. Bakıda mövcud olan rok cərəyanlarından biri də köhnəliyə və mühafizəkarlığa, rüşvətə qarşı etiraz edən "Dalğa" gənclər hərəkatının üzvləri tərəfindən formalaşdırılmışdır. Bu gənclərin özünəməxsus həyat stilini, davranış tərzini və xarici əlamətlərini ümumiləşdirərək onların submədəniyyət təşkil etdiyini söyləmək olar. Daim evdə, yolda, küçədə, dərstdə rok musiqisi dinləyən və bütün marağını bu musiqiyə yönəldən rok-fanatlar həyat tərzini və düşüncələrini də ona uyğunlaşdırmağa çalışırlar. Bəkil rokçuları xarici əlamətlərinə görə müəyyənləşdirmək asandır. Cırılmış cins şalvar, idman ayaqqabısı və beysbolka, şalvarın üstündən sərbəst buraxılmış və üstündə rokkerlərə aid şəkillər və yazılar (skelet, kəllə-sümöklər, rok mətnləri, rok-qruplar haqqında məlumatlar) olan köynəklər, qara rəngli gödəkcə onların əsas geyimləridir. Metallistlər üst-başını müxtəlif metallarla "bəzəyirlər". Onlar üçün metal bəzəklər və ağır zəncirlər pərçimlənmiş dəri gödəkçələr, bilərziklər, çiyinlərdən və batinkalardan sallanan metal ucluqlar xarakterikdir. Rokkerlər

²⁶ Шафорост Ю. Молодежные субкультуры г. Барнаула: социокультурный и психологический аспекты: [//www.countries.ru/library/typology/shaforost.doc](http://www.countries.ru/library/typology/shaforost.doc)

²⁷ Yenə orada.

(metallistlər) adətən uzun saç saxlayırlar. Pankçılar pis davranışı və başqalarına qarşı kobudluğu ilə, aqressivliyi və söyüşcüllüyü ilə fərqlənirlər. Onlar gələcəyə inanmır və dünyanı bir əxlaqsızlıq yuvası sayırlar. Hip-rok cərəyanının tərəfdarları isə xüsusi dili (slenq), öz mahnıları, şeirləri, manifestləri və əsasən çoxlu folklor nümunələri ("teleq", anekdotlar və s.) ilə fərqlənirlər. Hipçilərin xüsusi yığıncaq yerləri (tusovka və ya pitak) və mənzilləri (flet) olur. Bakıda rokkerlərin ən çox yığıldığı yer Fəvvarələr meydanı, Sabir bağdır. Onlar buranı öz aralarında "pitak" adlandırırlar. Rokkerlər burada söhbətləşir, tanışlarla görüşür, informasiya mübadiləsi aparır və rok yenilikləri öyrənirlər.

Qraffitiistlər. Hip-hop mədəniyyətinin cərəyanlarından biri də qraffiti-dir. 60-cı illərin ortalarında ABŞ-da (Filadelfiya) təşəkkül tapan bu hərəkət gizli bədii yaradıcılıq - küçə rəssamlığı əsasında meydana gəlmişdir²⁸. Gənclər tərəfindən başlatılan qraffiti küçələrdə divarlara, lövhələrə, vaqonlara və avtobuslara çəkilən cızıqlar və rəngli rəsmlərdən ibarət idi. Öz fikir və ideyalarını, istək və arzularını küçələrə çəkilmiş rəsmlərlə ifadə edən qraffitiçilər tez bir zamanda bütün dünyada məşhurlaşdılar. Avropada və digər yerlərdə də onların ardıcılıarı meydana gəldi. Hip-hop mədəniyyətinə uyğun ideologiyaya, özünəməxsus aksesuarlara və "slenq"lərə malik olan qraffitiçilər ayrıca submədəniyyət təşkil edirlər.

Bakıda qraffiti sənəti 90-cı illərdə yaransa da, hələ formalaşma prosesini tam keçməmişdir. Şəhərin müxtəlif yerlərində – tikinti meydançalarının ətrafına çəkilmiş hasarların üstündə, marşrut avtobuslarda və metro vaqonlarında, evlərin divarlarında və asfalt örtüyünün üstündə qraffiti nümunələrinə rast gəlmək mümkündür. Məsələn, bu yaxınlıq qədər Xətai metrosu və Milli Bankın ətrafındakı tikinti meydançalarını əhatəyə alan hasarların üzərində iri qraffiti rəsmləri mövcud idi. Bundan başqa məktəblərin və universitetlərin, binaların giriş bloklarının, yeraltı keçidlərin divarlarında da həvəskar qraffiti rəsmlərinə çox rast gəlinir.

Onların əsas aksesuarları boyalar və fırçadır. Hər bir "rəssam" çəkdiyi rəsmdə öz imzasını - tag qoyur. Qraffitiçilər də müxtəlif "slenq"lərdən istifadə edirlər (məsələn, bomb, crew, writer, tag, cap və s.).

Bakıda qraffiti sənətinin inkişafı bir qədər özünəməxsus tərzdə gedir. Əsasən məktəblilərin və tələbələrin həvəs göstərdiyi qraffiti burada məktəb və universitet partalarının, divarlarının, avtobus oturacaqlarının

²⁸ <http://www.streetlife.ru/graffity/history/>

"bəzəyinə" çevrilmişdir. Öz partasını cızan və rəngləyən məktəblilər də özlərini qraffiti aləminə aid edirlər. Təbiidir ki, bu, məlumatların azlığından və xarici cərəyanları təqliddən irəli gəlir. Lakin son dövrlərdə Bakıda qraffiti haqqında məlumatları genişləndirmək istiqamətində müəyyən işlər görülür. 2006-cı ilin sentyabrında tanınmış Britaniya qraffiti ustaları bu ölkənin ən son və mükəmməl qraffiti yeniliklərini təqdim etmək məqsədilə trening keçirmişdir. Treningdə qraffitini istifadə edərək iştirakçıların Bakının urban sahələri üzrə fikir mübadiləsinin aparılması nəzərdə tutulmuşdu²⁹.

Avtoşlar. Müasir Bakıda mövcud olan gənclərə aid submədəniyyətlərdən biri də avtoşlara məxsusdur. Avtoş (ingiliscə auto show) öz avtomobili ilə müxtəlif "tryuklar" göstərən sürücüdür. Bu məşğuliyyət bəzi gənc sürücülərin hobbisinə çevrilməklə onların həyatının müəyyən hissəsini təşkil edir. Əsasən gecələr şəhərin nisbətən geniş küçə və prospektlərində cəmləşən avtoşlar öz sevimli hobbilərini həyata keçirərkən ətrafda böyük təhlükə və narahatlıq yaradırlar. Buna görə də hüquqi baxımdan avtoxuliqanlıq kimi qiymətləndirilən bu hərəkətlər əksinə, gənclər arasında çox populyarlıq qazanmışdır. Elə bunun nəticəsidir ki, get-gedə avtoşların sayı artır və artıq KİV-də onlar haqqında ayrıca bir qrup, submədəniyyət daşıyıcıları qismində geniş məlumatlar meydana çıxır. Avtoşluğun tarixi o qədər də uzaq deyil və keçən əsrin 90-cı illərinə aiddir. Bu dövrdə baş vermiş sosial-mədəni böhran, sosial bərabərsizliyin güclənməsi və qanunçuluğun zəifləməsi asudə vaxtın təşkilinin və əyləncənin qeyri-ənənəvi formalarını meydana çıxardı. Həm bu amil, həm də kəskin süjetli Qərb filmlərinin təsiri altında bəzi gənclər öz avtomobilini həm də bir əyləncəyə, həzz mənbəyinə çevirdi. Müşahidələr göstərir ki, avtoşların çoxu imkanlı ailələrin övladlarıdır.

Şəhərdə avtomobillərin həddən artıq çoxalması və nəqliyyatın sıxlaşması şəraitində avtoşların fəaliyyəti daha təhlükəli olur. Tez-tez qəza halları baş verir. Bu səbəbdən avtoşlar əyləncələrini, öz dilləri (slenq) ilə desək "azartlarını" həyata keçirmək üçün nisbətən ucuz və yüngül avtomobillərdən istifadə edirlər. Belə avtomobillər sırasında əsasən Rusiya istehsalı olan "VAZ-2107" və "VAZ- 2106" markalı Jiqulilər, bəzi hallarda isə xarici markalı maşınlar yer tutur. Avtoşlar öz maşınlarını həyatının bir hissəsi hesab edir və ona yüksək xərc qoymaqdan çəkinmirlər. Nikelli disklər, yığma fəralar, güclü "basaviklər", qara plyonkalar və s. avtoşların maşınında vacib

²⁹ <http://www.britishcouncil.org.az>

elementlərdir. Maşının qabağı nə qədər çox qaldırılmışsa bu, sürücünün "professionallığından" xəbər verir³⁰. Hər bir avtoş öz avtomobili ilə fəxr edir və bunu əsaslandırmaq üçün əlindən gələni etməyə hazırdır.

Avtoşların ilhamverici mənbələrindən biri bu sahəyə xüsusi həvəsin olmasıdır, digəri qızların – "avtoşkalar"ın onlara ciddi maraq göstərməsidir. Şəhərdə avtomobil idarə edən qadınlar çox olsa da, "avtoşkaların" onlara heç bir aidiyyəti yoxdur və onlar ayrıca təbəqə təşkil edirlər. Əsasən gənc qızlardan ibarət olan "avtoşkalar" avtoşların zərif pərəstişkarlarıdır və onların avtomobilində gəzməkdən xüsusi zövq alırlar. Bu təbəqəni əxlaqsız qadınlarla müqayisə etmək düzgün olmazdı, çünki onlar başqasının maşınında gəzməklə yalnız avtomobilə olan dərin maraqlarını təmin edirlər. Son illərdə şəxsi avtomobili olan avtoş qızlar meydana çıxsada, onlar hələ ayrıca sosial qrup təşkil edə bilməmişlər.

Avtoşlar müəyyən qədər təşkilatlanmışlar. Onların ayrıca veb saytları, "peşə" bayramlarını qeyd etdikləri gün (30 oktyabr) vardır³¹.

Sosial-peşə yönümünə görə formalaşan submədəniyyət və həyat stilləri. Bu sahədə mövcud olan submədəniyyət və həyat stillərinin çoxu ənənəvi xarakter daşıyır, yəni hələ Sovet dövründən formalaşmışdır. Ona görə də burada yalnız müasir dövrdə meydana gələn sosial-mədəni törəmələri nəzərdən keçirəcəyik.

Kiber-mədəniyyət. Bunlar arasında kompüter həvəskarları ayrıca təbəqə təşkil edir. Müasir informasiya texnologiyaları və internetin şəhər mühitində oynadığı mühüm rol və insanların həyat tərzinə göstərdiyi təsir məlumdur. Bu təsir nəticəsində şəhər mühitində internetə həvəs göstərən elə təbəqə formalaşır ki, onlar vaxtının çox hissəsini kompüter arxasında əyləşərək internet şəbəkəsinə qoşulur, sosial şəbəkələr və çat vasitəsilə öz həmkarları ilə ünsiyyət yaradır, yeni tanışlar tapır, gəlir əldə edir, asudə vaxtını və istirahətini təmin edir.

Qərb cəmiyyətində belə insanların daxil olduğu çevrəni kiber-mədəniyyət (cyberculture) adlandırırlar. Kiber-mədəniyyət içərisində kiber-pank ayrıca seçilir. Kiber-panklar (Cyberpunk) - "heç kimin tanımadığı musiqiçilər, dahi texnomanyaklar, elektron musiqi və digər tədqiqatları ortaya çıxaran sadə insanlardır"³². Onların əsas manifesti sərhəd tanımayan, azad kiberməkanda yaşamaqdır. Kiberpankların ən fəalları "hakerlər" adlanır. *Hakerlər* başqalarının elektron məlumatlarını əldə edir, bank hesablarını öyrənir, bəyənmədikləri veb saytları məhv edir, ümumi şəbəkəyə ziyan vuran "viruslar" buraxır və s. bu kimi

³⁰ <http://www.cyber.clan.h1.ru>

³¹ <http://www.fikrini.de/viewforum.php/toy/>

³² <http://www.cyber.clan.h1.ru>

ziyankar fəaliyyətlə məşğul olurlar.

Bakıda kiber-mədəniyyətin çoxlu daşıyıcıları yaşayır. Şəhərdə mövcud olan yüzlərlə İnternet-klublar gənclərin və uşaqların həvəslə axışdığı məkandır. Bizdə bu yaxınlara qədər kiber-mədəniyyət sırf andəqraund (zirzəmi) mahiyyəti daşıyırdı. İnternet-klubların və İnternet-kafelərin əksəriyyəti zirzəmilərdə və yarımsirzəmilərdə yerləşir. İstifadəçilər burada özlərini sanki ayrı aləmə düşmüş kimi hiss edirlər. Virtual dünya adlanan bu aləm dinindən, dilindən, milliyətindən, ölkəsindən asılı olmayaraq milyonlarla insanı birləşdirir. Bu insanların özünəməxsus dünyagörüşü, həyat stili vardır. Onlar öz həyatını kömpütersiz, informasiyasız və sosial şəbəkələrsiz təsəvvür edə bilmirlər. Son illərdə geniş yayılmış facebook, twitter, instaqram, odnoklassnik və s. sosial şəbəkələri vasitəsilə ünsiyyət isə nəinki gəncləri, orta yaşlı nəslə də kiber-məkana istiqamətləndirmişdir. Çoxlu əyləncəli funksiyaları olan “ağıllı” mobil telefonların yayılması və onları əyləncəli materiallarla təmin etmək tələbatı da şəhərdə kibermədəniyyətə olan marağı artırmışdır.

Dini əlamətlərə görə formalaşan (konfessional) submədəniyyətlər. Azərbaycana xaricdən idxal edilən mədəniyyət və ideologiyalar əsasında yaranan submədəniyyətlərin bəziləri dini səciyyə daşıyır. Daha çox İslam və xristian dininin müəyyən əhkamlarına əsaslanan belə ideologiya və təriqətlər çoxluq tərəfindən biganə qarşılanırsa da, özlərinə xeyli tərəfdarlar toplaya bilmişdir. Məlumdur ki, Azərbaycanda İslamın ənənəvi təriqətləri - şiəlik və sünnilik yüzillərdir ki, mövcuddur. Sovet hakimiyyəti illərində dinə qarşı aparılan siyasət nəticəsində etiqad xeyli zəifləmişdi. İnsanların mənəvi-dini şüurunda yaranan boşluğu kommünizm ideologiyası doldura bilmədiyindən SSRİ-i süqut edən kimi xarici ölkələrdən müxtəlif dini cərəyanlar - təriqətlər və sektalar buraya axın etməyə başladı. Onlar müxtəlif vasitələrlə bəzi insanların qəlbinə yol tapır və öz sıralarına cəlb edirlər. Paytaxt Bakı belə axınların başladığı ilk məkan olmuşdur.

Dini amil müasir dövrdə Azərbaycanda xeyli güclənmişdir və etnososial proseslərə müəyyən təsiri hiss olunmaqdadır. Müstəqillik illərində dini ədəbiyyatın nəşri genişlənmişdir. Radio və televiziyalarda dini verilişlərin həcmi artmaqdadır. Bizdə formalaşmaqda olan ictimai şüur mənəviyyatın dirçəldiyi ümidlərini məhz milli-mədəni ənənələrə, dini dəyərlərə qayidisla bağlayır. İnsanlar arasındakı münasibətlərdə din, insaf, mürüvvət, halal-haram, xeyriyyə məfhumlarının düzgün anlamına rəğbət genişlənməkdədir. Eyni zamanda bu proses adi şüurda dini geyim, qadın hicabı, qızların erkən yaşdan məktəbdən uzaqlaşdırılaraq ərə

verilməsi, siğə və çoxarvadlılıq kimi ənənələrə marağın artması ilə müşayiət olunur³³.

Bakıda müxtəlif dinlər və təriqətlər geniş yayılmışdır və onların hər birinin müəyyən sayda tərəfdarı vardır. Bu dinlər sırasında İslam müstəsna üstünlük təşkil edir və əhalinin əksəriyyəti özünü müsəlman hesab edir. Bundan başqa xristian dini və onun müxtəlif təriqətləri və icmaları, yəhudi dini, bəhaizim, satanizm (şeytana inanc) kimi inanclar da Bakıda müəyyən qədər yayılmışdır.

Müasir dövrdə Bakı şəhərində dinə meylin getdikcə gücləndiyi hiss olunur. Bununla belə şəhər əhalisini bütövlükdə dindar saymaq düzgün olmazdı. Tədqiqatçı T.Faradovun Bakı şəhəri də daxil olmaqla müxtəlif rayonlarda apardığı sosioloji sorğunun nəticəsinə görə insanların yalnız 62,7%-i özlərini dindar sayırlar ki, bunlardan da yalnız 6,4%-i qatı dindarlar cərgəsinə daxildir. Həmin sorğuya əsasən əhalinin 10,6%-i tərəddüd edənlər, 7,4%-i "kafirlər", 9,1%-i etinasızlar, 3,8%-i isə qatı ateistlərdir. Yenə həmin sorğu nəticəsində məlum olmuşdur ki, şəhər əhalisinin cəmi 16%-i namaz qılır, 27%-i oruc tutur, qalan hissəsi isə bunlara riayət etmir³⁴.

Qatı dindarlar üçün din həyat tərzidir. Gündəlik həyatda dini qaydalara, normalara və tələblərə əməl etmək onlar üçün vəzifədir, bəzədur. Sorğunun nəticələrinə əsaslanaraq belə qənaəətə gəlmək olar ki, əhalinin yalnız 16-17%-i davranışında şəriət qaydalarına riayət etməyə üstünlük verir, yəni dini öz həyat tərzini kimi qəbul edir.

Müasir dövrdə Bakıda müxtəlif dinlərə məxsus onlarla dini icma, təriqət və sektalar fəaliyyət göstərir. Onlardan bir neçəsi daha kütləvi yayılaraq ətrafına çoxlu tərəfdar toplamışdır. Hər bir dini təşkilatın üzvü (fəalı) sözsüz onun qayda və şərtlərinə tabedir. Onların həyat tərzini, davranışı, dünyagörüşü məhz aid olduğu dini təşkilatın diqtəsinə, şərtlərinə əsaslanır. Beləliklə, bu dini təşkilatlar çevrəsində və onların ideologiyasını qəbul edən insanlar arasında yeni dini təmayüllü submədəniyyətlər yaranır.

Nurçular. Bakıda geniş yayılmış belə submədəniyyətlərdən biri "nurçular"a mənsudur. Sünni təmayüllü bu təşkilatın tarixi, Səid Nursi 1945-ci ildə Türkiyədə özündə dörd prinsipi saxlayan konsepsiyayı elan etdiyi zamandan başlayır³⁵. Nurçuluğa görə, müasir dövrdə müsəlman dünyasının geriliyinə səbəb müsəlmanların islamdan uzaqlaşmaları,

³³ İslam, qadın və müasirlik. / Elmi-praktik konfransın materialları. Bakı: 1998, s.13.

³⁴ Faradov T. Dini düşüncənin xüsusiyyətləri və müasir mərhələdə Azərbaycan əhalisinin davranışı // Dırçəliş – XXI əsr, 2002, №50, s.105.

³⁵ Yunusov A. Azərbaycanca islam. Bakı: Zaman, 2004, s.225.

islami düzgün başa düşməmələri, tərəqqi idealını Qərbdə axtarmalarıdır. Eyni zamanda nurçuluq hesab edir ki, Qərbə seçkili münasibət bəslənilməli, ordan yalnız tərəqqiyə xidmət edən nailiyyətləri, elmi və texnikası əxz edilməli, islamın mənəvi dəyərlərinə uyğun gəlməyən mədəni və əxlaqi dəyərləri rədd edilməlidir³⁶. Müasir dövrdə nurçuluq islami modernləşdirməyin nümunəvi konsepsiyası əsasında fəaliyyət göstərir.

Azərbaycana nurçuluq 1991-ci ildən gətirilmişdir. İlk vaxtlar iş adamları vasitəsilə təbliğ olunan bu ideologiya sonralar Türkiyədə təhsil alan azərbaycanlı tələbələr vasitəsilə yayıldı. Azərbaycanda KİV sahəsində (Xəzər TV, Burc FM, "Zaman" qəzeti), təhsil sistemində ("Çağ öyrətim" və "Fəza" şirkətləri, "Qafqaz" universiteti, türk litseyləri), dəftərxana və kitab satışı mağazaları şəbəkəsində ("Nil") və müxtəlif ticarət sahələrində ("İstiqbal" mebel, "Romanson" saat, "Ülkər" şirniyyat və s.) görkəmli yerə malik olan şirkətlər və firmalar nurçulara mənsubdur və onların gəlirləri bu ideologiyanın təbliğinə yönəldilir³⁷.

Azərbaycanda nurçuların sosial bazasını türk iş adamları, universitet və litsey müəllimləri, türk tələbələri, Nur məktəblərində təhsil alan tələbə və şagirdlərin bir qismi, Türkiyədə təhsil almış azərbaycanlı tələbələr, habelə müxtəlif sahələrdə çalışan gənc və orta yaşlı azərbaycanlılar təşkil edirlər. Ölkəmizdə nurçuların əksər hissəsi Bakıda cəmləşmişdir. Burada onların geniş təbliğat şəbəkəsi mövcuddur. Nurçular öz tərəfdarlarını qruplar şəklində "evlər"də ("ışıq evi") və "yurd"larda toplayırlar. "Ev" imkansız nurçuların yaşadığı və vaxtaşırı olaraq həmin evə təhkim olunmuş qrupun "söhbət"ə yığıldığı mənzildir. Belə qruplar 5-6 nəfərdən 12-15 nəfərə qədər olur. "Söhbət" - nurçuların yığılaraq informasiya mübadiləsi etdiyi və "Quran" oxuduğu, habelə dini söhbətlər etdiyi məclisdir. Onlar bunu imanlarını kamilləşdirmək üçün edirlər. Kişilərin və qadınların "söhbəti" tamamilə ayrılıqda olur. Qruplar arasında da sosial fərqlər mövcuddur. Məsələn, iş adamları, tacirlər "əsnaf" qrupunda, dövlət qulluqçuları və məmurlar "məmur" qrupunda, tələbələr və digərləri isə adi qruplarda birləşirlər. Hər bir qrupa "söhbət" zamanı "Abi" rəhbərlik edir. "Əsnaf" qrupları nurçuların əsas maliyyəsinə təmin edir, "məmur" qrupları isə dövlət və digər müdaxilələrin qarşısının alınmasına yardım göstərilir.

Qadın qrupları iki başlıca hissəyə ayrılır. "Qız"ların qrupları və ərli qadınların qrupları. Qadınlar da "söhbəti" eynilə kişilər kimi aparır. Qadın "söhbətlərinə" "Abla"lar rəhbərlik edir. Rəhbərlər adətən yaxşı

³⁶ Məmmədova K. Nurçuluq: tarixi və müasir durumu. Bakı: 2003, s.89.

³⁷ Yunusov A. Azərbaycanda islam. Bakı: Zaman, 2004, s.227.

dini savadı olan və avazla "Quran" oxumağı bacaran adamlar olur.

"Yurd"lar məktəblilərin və tələbələrin yaşadığı yataqxanalardır. Burada ən azı 15 məktəbli və 3-4 "Ağabəy" yaşayır. "Yurd"larda dinin əsaslarına dair dərslər keçirilir³⁸. Nurçular öz tərbiyə etdikləri şəxslərin demək olar ki, bütün - təhsildən tutmuş işə düzəlmə və mənzilə qədər olan problemlərini həll edirlər.

Vəhhabilər (Sələfilik). Azərbaycanda geniş təşəkkül tapmış dini təmayüllü submədəniyyətlərdən biri də vəhhabilərə məxsusdur. Özlərini "sələfilər" adlandıran vəhhabilər Azərbaycana 90-cı illərin əvvəllərində gəlmişlər. İlk vaxtlar şimal rayonlarında fəaliyyətə başlasalar da, 90-cı illərin ortalarından geniş şəkildə Bakıda fəaliyyət göstərirlər. 1995-ci ildə Bakıda ilk vəhhabi məscidi (İçərişəhərdə "Ləzgi" məscidi) yarandı³⁹.

İslam dininin ilkin və primitiv əhkamlarını rəhbər tutaraq yeni ideologiya yaratmış vəhhabilik öz-özlüyündə tərəfdarlarının həyat tərzini, davranışını, əxlaqını, etiqadını, hətta geyim və xarici görünüşünü konkret çərçivəyə salan bir sosial-mədəni sistemdir – submədəniyyətdir. Lakin digər submədəniyyətlərdən fərqli olaraq onlar hamıya öz ideologiyalarını qəbul etdirmək istəyirlər. Qəbul edənlər "əxi" (qardaş), qəbul etməyənlər isə kafir, düşmən hesab edilir.

Vəhhabilikdə heç bir etnik, sosial, irqi fərqlər nəzərə alınmır. Onların vahid yaşam tərz, ideologiyası, inancı və mübarizə hədəfi vardır.

Çeçen qaçqınlarının gəlişi ilə əlaqədar Bakıda vəhhabiliyin yayılmasının ikinci dalğası başlandı. Şəhərdə bu təlimi qəbul edənlərin sayı xeyli artdı. İlk öncə rusdilli gənclərdən ibarət olan vəhhabi qrupları bakılı gənclərin hesabına sürətlə genişləndi. Artıq bir məscidin azlığı etdiyini görən vəhhabi icması ikinci, möhtəşəm "Əbu Bəkr" məscidini tikdirdi. Bundan sonra məhz bu məscid Azərbaycan vəhhabilərinin mərkəzinə çevrildi⁴⁰. 2008-ci ildə baş vermiş partlayışdan sonra həmin məscidin fəaliyyəti dayandırılmışdır.

Vəhhabilər əsasən müxtəlif istiqamətdə çalışaraq fəaliyyət göstərirlər. Bir qrup sələfi ədəbiyyatını yayır, başqa qrup sələfilik ideologiyasını regionlara yayır, üçüncü qrup din xadimləri və məmurlar arasında iş aparır, bir hissəsi isə əsasən gənclər arasında öz özəklərini yaradırlar.

Son onillikdə vəhhabilik Bakıda xeyli populyarlaşmışdır və gənclər arasında yayılmaqdadır. Onlar zahiri əlamətlərinə görə uzaqdan seçilirlər. Uzun saqqal saxlayır və qısa şalvar geyirlər. Vəhhabi qadınlar

³⁸ Yunusov A. Azərbaycanda islam. Bakı: Zaman, 2004, s.227.

³⁹ Yenə orada, s.237.

⁴⁰ Yunusov A. Azərbaycanda islam. Bakı: Zaman, 2004, s.238.

isə yalnız üzləri açıq qalmaq şərti ilə başdan-ayağa örtülürlər.

Azərbaycanda vəhhabilər və onların təlimi haqqında çox ziddiyətli məlumatlar və rəylər yayılmışdır. Əsas etibar ilə vəhhabilərin öz sıralarını yalnız ərəb ölkələrinin səxavətli maliyyə dəstəyi sayəsində dolduran "ultraradikal islamçı", habelə "fundamentalist və terrorizm köməkçiləri" olması kimi baxışlar geniş yayılmışdır .

Vəhhabiliyin əsas sosial bazası az savadlı və nisbətən radikal mövqeli, mövhumatçı və fanatik gənclərdir.

Xristian icmaları. Bakıda yeni yaranmaqda olan və hələ tam təşəkkül tapmayan dini meyilli submədəniyyətlərin bəziləri də xristian-protestant dini icmaların təsiri altında formalaşır. Bunlardan daha geniş yayılanı və cərgəsinə daha çox azərbaycanlı cəlb edən "Həyatverici Lütf Ümumdünya Kilsəsi"dir. Bakıda 1991-ci ildən fəaliyyətə başlayan icma burada böyük tədris mərkəzi - Bakı Bibliya İnstitutu yaratmışdır (BBİ)⁴¹. Təriqətin ən istedadlı, sadıq və perspektivli üzvləri BBİ-na dinləyici qəbul olunurlar. Burada onlar dörd fakültədə xüsusi təlim keçirlər: missiya, dinşünaslıq (teologiya), kilsədə xidmət və inzibatçılıq, xristianlıq təhsili. Kütləvi moizələrdən əlavə, şəxsi mənzillərdə də ayrı-ayrı missionerlər tərəfindən məşğələlər keçirilir. Bibliya İnstitutunun tələbələrinin içərisindən ən etibarlı gənclər kilsənin Baltimor mərkəzinə və dünyanın müxtəlif ölkələrində vaxtaşırı keçirilən seminarlara təcrübə toplamağa göndərilirlər. 2004-cü ilin məlumatlarına görə təriqətçi missionerlərin moizələrində təqribən 800 nəfər daimi və 300 nəfər müvəqqəti dinləyici iştirak edir. Təriqətçiliyi qəbul edənlərin 40 faizə yaxını azərbaycanlılar, 45 faizi ruslar və 15 faizi yəhudilərdir⁴². Qeyd etmək lazımdır ki, azərbaycanlılar arasında əksəriyyəti rusdillilər təşkil edir.

Bu kilsəyə nisbətən yaxın daha bir təriqət "Yeni həyat yayıcıları" (Yevangelistlər) baptist təşkilatıdır. Bu təşkilatın iki yarımicması vardır: azərbaycandilli və rusdilli. Təriqətin sırası üzvləri üçün kəskin cəzalandırma sistemi tətbiq edilir. Onların tədbirlərində təqribən 900 nəfər daimi və 400 nəfər müvəqqəti dinləyici iştirak edir. Bunlardan 50-dən çoxu milliyət etibarilə azərbaycanlılardır.

Bunlardan başqa "Yəhva şahidləri", "Gideon qardaşlığı", "Yeni apostol kilsəsi", "Ümid səsi" və s. kimi xristian icmaları, křişnaçılıq kimi dini qruplar da mövcuddur. Onların tərəfdarları hələ o qədər də çox deyildir.

⁴¹ Abdullayev E. Missionerlər. //http://bizimasr.media-az.com/arxiv_2004/15/arashdirma.html

⁴² Yenə orada.

Dil xüsusiyyətlərinə görə formalaşan submədəniyyət. Bu sırada Bakıda yaşayan rusdilli əhalinin formalaşdığı submədəniyyət daha aydın seçilir. Əslində bu əhali qrupu bilərəkdən bütövlükdə ayrıca submədəniyyət yaratmamışdır. Onların dili, dünyagörüşləri, əhatəsində olduqları sosial-mədəni mühit belə bir submədəniyyəti ayırmağa imkan verir. Rusdilli əhali Bakıda çoxdan mövcuddur və əlahiddə sosial-mədəni üstünlüyə malikdir. Respublikanın elmi, mədəni, inzibati aristokratiyası əsasən rusdilli əhalidən ibarətdir. Onların çoxu rus məktəblərində oxumuş, Rusiya və SSRİ-nin digər şəhərlərində ali təhsili rus dilində almışlar. Onların əksəriyyəti rusyönlü müasir dünyagörüşünə, Avropa dəyərlərinə sahiblənmiş insanlardır. Xidmət və sənaye istehsalında, elm və səhiyyə sistemində, inzibati idarəetmədə aparıcı mövqeyə malikdirlər.

Beləliklə, aydın oldu ki, Bakı nəhəng bir etnomədəni və etnososial orqanizm olmaqla özündə bir çox mədəniyyətləri, onların törəmələrini, submədəniyyətləri və həyat stillərini yaşadır, inkişaf etdirir. Qloballaşma və kütləvi mədəniyyətin təsiri, bu təsirə qarşı əks-reaksiyalar müasir şəhər mühitində baş verən etnososial prosesləri istqamətləndirir. Bununla yanaşı, həmin proseslər cəmiyyətin parçalanmasını labüd edir, azərbaycanlılar, o cümlədən Bakı əhalisi tarixən öz tolerantlığı ilə seçilsə də, müxtəlif etnomədəni dəyərlərə yiyələnmiş insanların birgə, yanaşı yaşamasını təhdid edir. Müasir etnososial proseslərin sürətliliyi və kəskinliyi cəmiyyətimizdə baş verən keçid dövrü böhranının hələ bitmədiyini və davam etdiyini göstərir.

Müəlliflər haqqında

Əliağa Məmmədli	AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutunun Etnososioloji tədqiqatlar şöbəsinin müdiri, tarix elmləri doktoru
German Zaxaryayev	Rusiya elmlər Akademiyasının Rusiya fəlsəfə cəmiyyətinin üzvü, Qafqaz və Orta Asiya yahudilərinin öyrənilməsi üzrə İnstitutun məsləhətçisi, fəlsəfə elmləri namizədi
Aydın Balayev	AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutunun Etnososioloji tədqiqatlar şöbəsinin aparıcı elmi işçisi, tarix elmləri doktoru
Rauf Hüseyn-zadə	AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutunun Etnososioloji tədqiqatlar şöbəsinin aparıcı elmi işçisi, tarix elmləri doktoru
Ruslan Rəhimli	AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutunun Etnososioloji tədqiqatlar şöbəsinin böyük elmi işçisi, tarix üzrə fəlsəfə doktoru
Ceyhun Mahmudlu	Qafqaz Universitetinin Regionşünaslıq bölməsinin müdiri, tarix üzrə fəlsəfə doktoru
Emin Quliyev	"Azad Azərbaycan" radiostansiyasının direktoru, tarix üzrə fəlsəfə doktoru
Rövşən İsayev	Tarix üzrə fəlsəfə doktoru

Sergey Vaynşteyn

Ariel Universitetinin (İsrail) Qafqazın və Mərkəzi Asiyanın yahudi icmalarının öyrənilməsi üzrə Mərkəzin aparıcı elmi məsləhətçisi, Rusiya elmlər Akademiyasının Rusiya fəlsəfə cəmiyyətinin "Rusiya-Azərbaycan: tarixi dialoq" adlı elmi seriyasının məsul katibi, fəlsəfə elmləri doktoru

Rəşad Abdulla

Tarix üzrə fəlsəfə doktoru

**Национальная Академия Наук Азербайджана
Институт Археологии и Этнографии**

**ОТ ЭТНОГРАФИИ К ЭТНОЛОГИИ:
СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
В АЗЕРБАЙДЖАНЕ**

(Сборник статей)

Баку – 2013