

**Федеральное государственное бюджетное образовательное  
учреждение высшего образования  
«РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА  
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ  
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»**

**Агаджанян А.С.**

**Религия и общество на Кавказе: формы  
взаимодействия и современная динамика**

**Москва 2017**

Агаджанян А.С. ведущий научный сотрудник лаборатории анализа  
общественный коммуникаций ИОН Российской академии народного хозяйства и  
государственной службы при Президенте РФ

Данная работа подготовлена на основе материалов научно-исследовательской  
работы, выполненной в соответствии с Государственным заданием РАНХиГС при  
Президенте Российской Федерации на 2016 год

# СОДЕРЖАНИЕ

Глава 1. Государство и управление религиозным (конфессиональным) разнообразием: проблема религии как социального ресурса .....	4
Данные и методология .....	10
Некоторые результаты .....	11
Интерпретация результатов и дальнейшие вопросы .....	15
Глава 2. Религия, нация и власть: национализм и «гражданская религия». Современные парадигмы изучения этноса, нации и религии, на примере стран Южного Кавказа .....	19
Де-эссенциализация старых общностей: глобальные тенденции и академическая мода .....	20
Новый взрыв «вечных» идентичностей как вызов академическим конвенциям .....	22
Неоднозначность советского наследия .....	29
Можно ли примирить взрыв примордиальных идентичностей с эффектами глобализации? .....	33
Глава 3. Религиозные акторы и политические конфликты на национальном и межнациональном уровне: попытка типологии .....	37
Глава 4. Сравнение политических импликаций доминирующих конфессиональных сред: христианство и ислам .....	51
Глава 5. Глобальные миграции, диаспоры и транснациональные религиозные сети: оценка значение этого фактора .....	55
<b>Библиография .....</b>	<b>60</b>

## **Глава 1. Государство и управление религиозным (конфессиональным) разнообразием: проблема религии как социального ресурса**

После распада Советского Союза в 1991 г., во всех трех республиках Южного Кавказа (Армения, Азербайджан, Грузия) рост религиозности был очевиден; этот рост был частью не только общего постсоветского феномена, но и частью более широкой тенденции де-секуляризации [1]. Люди во всех трех республиках воспринимают этот рост как «возвращение» их изначальных этнических и культурных идентичностей. Однако, рост религиозных настроений и публичной роли религий может быть истолкован как не столько «возвращение», но в качестве нового «изобретения», по крайней мере, «переформатирования» религии различными субъектами, от рядовых «религиозных предпринимателей» (religious entrepreneurs) до политических элит и правительств. В любом случае, религиозные значения и ссылки, тесно связаны с этническими, стали неизбежным компонентом публичных дебатов, избирательной политики, массовой мобилизации, и индивидуальных идентичностей.

Однако перед тем, как каким-либо образом оценивать силу и направленность «религиозного фактора» в каком-либо обществе, с самого начала следует обратиться к теоретическому пониманию природы религии, как специфического социального ресурса.

Вопросы, возникающие в связи с этим, связаны с общими социальными последствиями упомянутого феномена де-секуляризации. Как мы можем сформулировать эту общую проблему? Обеспечивает ли экспоненциальный рост религиозных «отсылок» более сильную социальную сплоченность, более высокий уровень стабильности и доверие в обществе в целом? Иначе говоря, в какой мере, например, некоторые религиозные понятия и морально-поведенческие заповеди, которые транслируют распространенные в нашем регионе христианство и ислам, могут быть «переведены» в категории межличностного доверия, солидарности, волонтерства, благотворительности, - «социального участия» или даже – в более политически релевантной форме - «гражданского участия» в самом широком смысле?

Некоторые исследования, проведенные в основном в западных странах, свидетельствуют о том, что религия может способствовать возникновению гражданской активности и доверия. Например, религиозно настроенные люди могут,

так сказать, «теологизировать» эти понятия, придать им сакральное обоснование, тем самым способствуя повышению доверия в обществе в целом (например, доверия по отношению к незнакомым людям) или участию в какой-то общегражданской деятельности (например, волонтерстве), как «богоугодном». Например, некоторые исследования показали, как добровольные действия могут быть интерпретированы как религиозно-мотивированные: Уилсон и Яноски [2] утверждают, что такая прямая и простая «богословская» мотивация может быть значимой для очень многих. Ловеланд и др. [3] показали, что существует несомненная позитивная корреляция между личной молитвой и добровольным гражданским участием: те, кто молится, связывают свои мысли и действия с нуждами других людей и склонны добровольно решать проблемы других людей. Лам [4] использовал исследование 1996 г. «Бог и общество в Северной Америке», чтобы продемонстрировать, что различные измерения религиозности – партиципационное, культовое, ассоциативное или теологическое (*participatory, devotional, associational, and theological*) влияют по-разному, но в целом значительно, на добровольное гражданское действие.

Другие недавние исследования, также в западном контексте, показали, что религиозные институты могут способствовать формированию платформ, на основе которых люди могут взаимодействовать друг с другом, узнать друг друга, а также устанавливать и поддерживать более прочные социальные сети. Такие платформы могут одновременно поощрять гражданское участие и создать доверие к членам этих религиозных сетей и посторонних лиц. В своей новаторской книге *Bowling Alone* Роберт Патнэм [5] утверждал, что около 50 процентов ассоциаций, в которых участвуют американцы, были связаны с церковью; 50 процентов волонтерской активности в Соединенных Штатах тоже имели место в религиозном контексте, и что религиозные американцы обладали большим социальным капиталом. Патнэм даже делает такое утверждение: «Религиозные общины, в которых люди молятся вместе, возможно, являются самым важным хранилищем социального капитала в Америке» [5: 66]. (В целом надо помнить, что общая оценка, которую дает Патнэм в своем исследовании, состоит в том, что уровень социального участия и ассоциативной жизни в США очень сильно упал за последние десятилетия). В более позднем исследовании, Патнэм и Кэмпбелл [6] основываясь на предыдущих выводах, показали, что религиозность в Соединенных Штатах положительно коррелирует с гражданской активностью, волонтерством и доверием. В то же время, они ввели важное уточнение: эта корреляция связана именно с социальными сетями

религиозных институтов, а не с содержанием религиозной проповеди или любой другой чисто религиозной информации, которую получают прихожане этих религиозных институтов. Патнэи и Кэмпбелл пишут: «Другими словами, верующие люди, которые сидят в одиночестве на церковных скамьях, не намного общительнее, чем те, кто вообще не ходят в церковь. Реальное влияние религиозности на добрососедство и общительность, как представляется, приходит через общение с друзьями после службы или в группе по изучению Библии, а не от слушания проповеди или истовой веры в Бога» [6: 472].

Выводы Патнэма и Кэмпбелла согласуются с идеей Коулмана [7], что религиозные организации суть места «производства» межличностного доверия. В частности, Коулман утверждал, что религиозные организации являются уникальными в том смысле, что они объединяют людей разных поколений. Взаимодействие людей, представляющих различные поколения, в свою очередь, постепенно порождает то, что он назвал *closure* - "закрытие" - ситуацию взаимозависимости и взаимных ожиданий, что ведет к росту доверия.

Являются ли эти теоретические размышления релевантными для незападного, не-американского, и, самое главное, не полностью демократического общественного контекста, например, для стран Южного Кавказа? Или же мы видим здесь нечто противоположное: ярко выраженные религиозные отсылки и утверждение религиозной идентичности приводят к возникновению напряженности и конфликтов по религиозным границам, подчеркивают эти границы между людьми разных религий, даже разных групп (направлений) внутри данной религии, а также между теми, кто принадлежит к какой-либо религии, и теми, кто не принадлежит к никакой. В связи с этим, относительно Южного Кавказа возникает еще один вопрос: является ли религиозное доверие, приводящее к сплоченности, связанным с соответствующими *этническими* чувствами – что, по-видимому, еще более усиливает «пограничные трения» – или, в качестве альтернативы, оно может быть в большей степени связано с *гражданской* солидарностью и вовлечением людей в гражданское общество, что выходит за рамки жестких этнических солидарностей?

Соответственно, если мы предположим, что религиозная принадлежность поддерживает определенные доверие, солидарность, социальные сети – то, что в целом можно назвать социальным капиталом – то надо разобраться в природе этих «социальных ресурсов»; и здесь важно то, что Роберт Патнэм однажды назвал, используя термины другого ученого (1) 1) *bonding social capital*, or (2) *bridging and*

(3) *linking social capital*. Патнэм в основном детально обсуждает разницу между первыми двумя типами социального капитала - «связывающего» (bonding) и «наводящего мосты» (bridging) [5: 22-24]. В первом случае происходит такое «склеивание» социальной группы, которое приводит к укреплению групповых границ, созданию изолированного социума, основанного на общих ценностях и внутреннем доверии; но такие группы замкнуты на себя, и это кажется противоположным гражданской активности и универсальному доверию за пределами этих границ. Во втором случае (социальный капитал, «наводящий мосты»), принадлежность к группе помогает поддерживать кросс-групповое взаимодействие между разными социумами и создает доверительные сети на более высоком уровне, включая национальный и даже транснациональный уровни. Само собой разумеется, что эти термины обозначают идеальные типы, которые никогда не существуют в эмпирической чистоте, но они создают некоторые рамки для понимания характера религиозных социальных ресурсов.

Как отмечает Паинэм, «связывающий социальный капитал, создавая сильную внутри-групповую лояльность, может также создавать сильные антагонизмы вне группы» [5: 23]. В том же ключе Фрэнсис Фукуяма показал, в какой мере сильная семейно-родовая социальность может препятствовать развитию крупных объединений как в рыночной экономике, так и в демократической политике. Эта диалектика «плотного» (thick) внутри-группового взаимодействия и «тонкого» (thin) межгруппового доверия занимает центральное место в оценке различных уровней доверия и участия, и это очень важное разграничение для оценки того вида социальности, который производится в религии. Мы можем предположить, что религиозная принадлежность может генерировать связи, сети и доверие, но может также, наоборот, создавать, через социальный механизм символического «противопоставления другим» (как часть самоутверждения), недоверие, напряженность и конфликты с «другими» и, таким образом, привести к социальной нестабильности. Хорошо известно, кроме того, что религия может питать не только латентные и негласные напряженности, но открытые конфликты с применением насилия, потому что религия, подобно национальному государству (nation-state), обладает уникальными идеологическими ресурсами для абсолютной легитимации (или даже сакрализации) насилия [8, 9].

Каковы конкретные обстоятельства, которые влияют для использования религиозных ресурсов в том или другом направлении? Какие другие переменные –

политические, социальные, или культурные, которые дают нам возможность предсказывать, каким может быть влияние религии? Скотт Эпплби показал «амбивалентность сакрального», исследуя обстоятельства, когда изначально «двойственный» характер священного может привести к совершенно разному влиянию на религиозных акторов, либо поддерживая насилие и войну, либо способствуя примирению и, таким образом, поддержанию стабильности [10]. Пытаясь избежать популярного в средствах массовой информации эссенциалистского представления о сути религии либо как воинственной либо как бесконфликтной, мы должны работать с конкретными эмпирическими данными и ситуациями, когда религиозно-групповая сплоченность превращается в межгрупповую враждебность.

Другим аспектом этой программы исследований является понимание роли государственной религиозной политики: во всех случаях на Южном Кавказе (в том числе на непризнанных территориях) государство утверждает себя как безусловно светское, пытаясь инструментализировать религию таким образом, чтобы извлечь выгоду из ее легитимирующего потенциала, при этом подавляя ее оппозиционный потенциал – другими словами, пытаясь контролировать и использовать инструменты мобилизации, основанные на религиозных мотивах. Государство нуждается в поддержке тех, кто чувствует себя, в определенной степени, «религиозными людьми», в качестве одного из источников легитимации. В то же время, государство стремится помешать росту любых альтернативных источников власти. Отсюда – секьюритизация этой политики и использование категории «религиозного экстремизма», чтобы подавить неконтролируемые формы религии ради сохранения общественной стабильности (или стабильности правящего режима).

Вопрос о религиозных социальных ресурсах также выходит за пределы национальных границ, приобретает международное значение. Опять же, в ситуации конфликта, сплоченность и доверие внутри нации, особенно в случаях сознательной «патриотической» политики правительства, могут быть тесно связаны с враждой и недоверием к «другим», например, как это имело место во всех кавказских конфликтах постсоветского периода. Насколько важна в таких случаях религиозность? По-видимому, она «работает» в качестве дополнительной переменной, «привязываясь» к этнической или этно-национальной идентичности; или религиозные символы и риторику конфликтующие стороны просто используют

постфактум, чтобы оправдать территориальные претензии (через священную память) и насилие (как правило, в качестве реактивного или защитного).

Программа исследований, ставящая во главу угла задачу понять природу и способ использования «религиозного ресурса», в конечном счете, должна позиционировать «религиозный фактор» («религиозные переменные») в более широком контексте социальной динамики в регионе, которая разворачивается в сложном пересечении многих переменных, таких как национальная политика, геополитика, внутренняя и транснациональная экономика, принудительные или экономические миграции, конкуренция за территориальные и другие ресурсы, межнациональные отношения и т.д. Насколько важна религия в качестве переменной в этой сложной картине, особенно в производстве общего фона доверия и стабильности?

Наконец, когда мы говорим о «динамике», мы не можем избежать некоторой общей оценки того, как конкретный ресурс, который мы здесь рассматриваем – религия – тематизируется с точки зрения некоего стратегического направления, в котором общества Южного Кавказа движутся в течение последних десятилетий. Все правящие элиты провозглашают в качестве целей не только стабильность, но и, в той или иной версии, «демократию» и «современность» (модернизацию) как стратегические цели наций. Но если разобраться в этих звонких политических лозунгах, выясняется, после более глубокого анализа, что эти три цели часто противоречат друг другу. Религия играет свою собственную роль в этой динамической перспективе: религия может быть ресурсом демократизации и современности, если она генерирует социальный капитал, который может быть мобилизован для гражданской активности или рыночной экономической деятельности; или, наоборот, она является препятствием для них, если тот же социальный капитал связан с традиционным политическим, экономическим и социальным *габитусом*, в том числе и с враждебностью по отношению к модели светскости, с продвижением консервативных этнических, возрастных и гендерных ролей и т.д. Теоретически, весь вопрос может быть оформлен с точки зрения перспективы «множественных современностей» С. Эйзенштадта, согласно которой «современность» может отличаться от классической европейской модели. В пределах такой теоретической рамки, мы можем представить себе предполагаемую «современность» даже и без демократии западного, либерального типа; или такую «современность», которая предполагает сохранение существенной роли религии.

## Данные и методология

В дальнейшем мы попытаемся проиллюстрировать некоторые из вопросов, очерченных выше. Мы рассмотрим соотношение между религиозностью, с одной стороны, и уровнем доверия (trust), а также волонтерской и гражданской активности, с другой стороны, в странах на Южном Кавказе. Мы можем проверить, например, как коррелируют частота посещения религиозных служб, а также некоторые другие переменные, с доверием к незнакомым людям, доверием к «этническим другим» (представителям других религий и национальностей), доверия к государственным институтам, вовлеченностью в гражданское общество на добровольных принципах.

Чтобы ответить на эти вопросы, мы использовали данные социологического исследования «Гражданское общество и гражданское участие на Южном Кавказе», проведенного в Армении, Азербайджане и Грузии в 2015-2016 гг. в рамках проекта ISSICEU (Седьмая рамочная программа Европейского Союза).

Один кластер переменных включал вопросы, касающиеся уровня религиозности респондентов. В Грузии и в Армении, рядом с обычными «демографическими» вопросами, был задан вопрос о номинальной принадлежности к религии. Кроме того, респондентам были заданы следующие вопросы «Как часто Вы посещаете религиозные службы, включая крестины, свадьбы, похороны?»; «Помимо крещений, свадеб и похорон, как часто Вы посещаете религиозные службы?»; «Независимо от того, посещаете ли Вы религиозные службы или нет, можете ли Вы утверждать, что Вы верующий человек» (несколько вариантов ответа). Отдельно был задан вопрос о том, считает ли респондент, что религия «помогает поддерживать стабильность в обществе» (с несколькими вариантами ответа). Был также вопрос о «доверии к религиозным учреждениям» (в рамках длинного списка других учреждений), а также доверия к «людям другой религии» (в рамках списка других групп). Кроме того, респондентам был задан вопрос об уровне их прямого участия в религиозных организациях (в том числе совершении материальных пожертвований в их пользу). Наконец, был задан вопрос, в какой степени, по сравнению с другими мотивами, религиозную идентичность можно рассматривать как источник общественной активности в целом.

В Азербайджане вопросник довольно существенно отличался от того, который использовался при опросе в двух других странах: большинство переменных измерения религиозности были опущены, в силу их «чувствительности» с учетом

внутренней политической ситуации в стране. Кроме «демографического» вопроса о номинальной принадлежности, в анкете остались только следующие вопросы: доверие к религиозным учреждениям (среди прочих); доверие к людям другой религии; религия как мотив добровольного участия людей в обществе. В дальнейшем данные для Азербайджана будут дополнены, где это возможно, другими источниками.

Второй кластер переменных, которые мы использовали, относится к вопросам измерения социального капитала. Есть два основных типа переменных для измерения социального капитала. Первый тип состоит включают в себя вопросы, касающиеся уровня доверия респондентов к различным социальным группам или учреждениям, таким как семья, соседи, незнакомые люди, верующие другой религии и люди другой национальности, президент, правительство, парламент и т.д. Другой тип вопросов касается переменных участия: показатели членства (активного или неактивного) во всех видах ассоциаций, в том числе более формальных или аскриптивных (полу-автоматических предписывающих), таких как местные церковные общины или профсоюзы, или полностью добровольных – например, временных, одноцелевых местных ассоциациях, межличностной взаимопомощи от случая к случаю или электорального поведения.

Наша задача состояла в том чтобы определить соотношение между переменными двух описанных кластеров – показателями религиозности и показателей доверия / гражданского участия / политического участия / волонтерства.

### **Некоторые результаты**

Люди во всех трех странах почти единодушно утверждают свою, по крайней мере, номинальную принадлежать к религии, с подавляющим доминированием одной религиозной традиции: в Армении - 91% - к Армянской Апостольской церкви; в Грузии 82% к Грузинской Православной Церкви, более 97% к исламу в Азербайджане. Данные других исследований показывают, что следование этим основным религиозным конфессиям на Южном Кавказе, похоже, остается относительно неизменным в течение последнего десятилетия. Например, по данным

«Кавказского Барометра» (CRRC, на 2008 г.), подобные данные были таковы: 95% армян; 85% грузин и 99% азербайджанцев.<sup>1</sup>

Другой показатель религиозной самооценки – осознание себя как «религиозного человека» - дает такую, похожую картину: 67,4% армян считают, что они являются «религиозными», а 26,4% считают, что они «в некоторой степени религиозны»; в Грузии эти показатели составляют 58,3% и 35,1% соответственно. Не-религиозные (безразличные) или атеисты составляют 5,3% в Армении и 6,0% в Грузии. У нас нет подобных данных для Азербайджана в опросе ISSICEU, но мы можем использовать Кавказский Барометр за 2013 г., где респондентам было предложено оценить по 10-балльной шкале степень их религиозности: как показывают результаты, 17% опрошенных азербайджанцев сообщили, что они «совершенно не религиозны», в то время как те, кто сообщил, что «очень» религиозны, составляли лишь 7%. На вопрос о том, способствует ли религия поддержанию стабильности в обществе, 68% армян и 80% грузин ответили положительно. Такое высокое чувство символической принадлежности, ощущение себя «религиозным» и высокая роль, которая отводится религии – является ли все это доказательством сильного присутствия религии и ее высокого потенциала как социального ресурса?

Ряд других важных переменных, однако, показывают более низкие цифры: около 36% армян и 33% грузин посещают церкви по крайней мере один раз в месяц; в обеих странах около 8,5% посещают службы не реже одного раза в неделю. Те, кто никогда не ходят в церкви, в Армении составляют 10% (и 21%, если не считать ритуалы жизненного цикла – крестины, свадьбы и похороны); в Грузии 14% (17%). Другие исследования, проведенные в течение последнего десятилетия, показывают аналогичные цифры. Цифры посещаемости в Азербайджане, по данным других источников, значительно ниже, чем в двух других странах: подтвержденная респондентами ежемесячная посещаемость (мечети) составила около 17%, а тех, кто никогда не посещают мечеть, около 27%.

Только 4,6% армян сообщают о себе в качестве «членов религиозной организации», а также 13,6% грузин. Данные *World Values Survey*, которое проводилось во всех трех странах Южного Кавказа в 2011-2012 годах, показывает,

---

<sup>1</sup> Caucasus Research Resource Center (CRRC) проводит мониторинги стран Южного Кавказа начиная с 2000-х гг. См. вебсайт: <http://www.crrccenters.org/>. Все данные социологических опросов находятся в открытом режиме.

что только 2,7% от армянских и 2,9% от азербайджанских респондентов сообщили, что они – члены (активные или неактивные) каких-либо религиозных организаций. Однако для Грузии эта цифра доходит до 21%.<sup>2</sup>

В целом, уровень членства в Армении и Грузии довольно низок, но мы знаем, что в контексте восточно-христианских церквей неформальные сети имеют большее значение, чем формальное членство (по сравнению, например, с более формализованным членством в европейских религиозных институтах). Тем не менее, более высокая цифра в Грузии еще раз доказывает несколько более высокий динамизм церковной структуры в Грузии и подтверждает более высокий уровень доверия к нему; это также подкрепляется цифрами тех, кто сообщил о пожертвованиях или участии в волонтерской работе внутри религиозных институтов: 47,3% в Грузии и только 10,3% в Армении.

У нас есть два различных источника для измерения доверия к религиозным организациям в странах Южного Кавказа. ISSICEU в ходе опроса своих респондентов в Армении, Азербайджане и Грузии включил в анкету соответствующий вопрос. Разрыв данных бросается в глаза: 70,3% доверяют («в некоторой степени» и «полностью») религиозным организациям в Грузии; 21,0% в Армении и 12,4% в Азербайджане. Второй источник, Кавказский барометр 2015 - проводился только в Армении и Грузии – включал тот же вопрос в более определенной форме («Пожалуйста, скажите, насколько вы доверяете религиозному институту, к которому принадлежите»). Как показывают результаты, в Армении и Грузии уровень доверия к конкретным религиозным институтам, с которыми респонденты идентифицируют себя, сопоставимы: в обеих странах 78% респондентов заявили, что они «полностью» или «в некоторой степени» доверяют религиозным учреждениям, к которым они принадлежат. Эти данные также сопоставимы с результатами барометра исследований Кавказа, проведенных ранее. Например, в 2013 году, 76% респондентов в Армении и 80% в Грузии «полностью» или «в некоторой степени» доверяли религиозным учреждениям, к которым они принадлежали. В Азербайджане чуть более половины респондентов, 57%, сказали, что они доверяют религиозным учреждениям, к которым они принадлежат.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> World Values Survey – Всемирное исследование ценностей: см. вебсайт: <http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>

<sup>3</sup> Низкие цифры для Армении и Азербайджана в опросе ISSICEU объясняются, по-видимому, неточной формулировкой вопроса: речь шла о «религиозных организациях» вообще, и это могло вызвать ассоциацию с *иными* религиями. Однако в Грузии, как мы видим, такой ассоциации не было.

Позитивное отношение грузин к своей Церкви в целом все же отличается от более скептического настроения армян, что может быть объяснено очень высокой популярностью грузинского католикаса Или, по сравнению с его армянским коллегой Гарегином II; кроме того, это может объясняться просто большим количеством священников и особой публичной ролью духовенства в Грузии. Армяне выглядят в целом более скептически по всем основным параметрам – у них меньше доверия ко всем институтам (президенту, парламенту, правительству, полиции, партиям, профсоюзам). Существует только одно исключение: в обеих странах армия пользуется самым высоким уровнем доверия (в Армении даже немного выше, чем в Грузии: 88,5% против 85,5%). В Грузии армия является единственным учреждением, которое стоит выше Церкви в этом отношении. Азербайджан, как мы видим, еще раз доказывает, что это страна с более низким уровнем религиозности как социального ресурса, по сравнению с ее кавказскими соседями. Азербайджан по этим показателям сильно контрастирует с большинством мусульманских стран в мире. Зато президент Азербайджана пользуется, согласно исследованиям, наибольшим доверием среди политических и социальных институтов – до 91,5%, что явно отражает авторитарный характер правящего режима.

Ориентировочно мы можем сказать, что религия по-прежнему является весьма актуальным социальным ресурсом в Грузии: некоторые показатели, такие как доверие и реальное участие в церкви показывают, что и религиозные символы, и религиозные сети, связанные с Грузинской православной церковью, глубоко связаны с национальной идентичностью, и потому потенциально являются серьезным мобилизационным ресурсом. В Армении мы имеем несколько иную картину: здесь уровень символической принадлежности и посещаемости церкви похож на картину в Грузии, но, если можно так выразиться, институциональная «плотность» религиозности, безусловно, ниже. Наконец, из доступных нам источников мы можем заключить, что религиозные ресурсы Азербайджана являются самыми слабыми в регионе Южного Кавказа.

\* \* \*

Нам все еще следует разобраться на более глубоком уровне, как на самом деле «работает» религиозность в обществе, как она влияет на другие параметры. Сделаем еще один шаг – исследуем корреляции между набором данных религиозности и уровнем общего доверия (trust), предоставленные в данных опроса ISSICEU.

Согласно результатам, религиозность в Армении – посещение церкви исключительно в религиозных целях; посещение церкви включая обряды жизненного цикла; и самооценка религиозности – находится в слабой (но все же статистически значимой) позитивной корреляцией с общим уровнем межличностного доверия, доверия к незнакомцам (людям, встреченным впервые в жизни), доверия к представителям других национальностей. Положительная связь между религиозностью и волонтерской деятельностью еще слабее (но тоже есть). Также видно, что не существует никакой корреляции вообще между религиозностью и доверием к представителям других религий, а также доверием к государственным институтам.

В Грузии мы имеем аналогичную картину; единственная положительная корреляция (слабая, но статистически значимая), которая есть, – это между «социальной» религиозностью (т.е. посещением религиозных служб, включая ритуалы жизненного цикла) и доверием к незнакомцам (людям, встречающимся впервые). Интересно отметить, что существует очень слабая отрицательная корреляция между самооценкой религиозности и доверия к грузинскому парламенту, а также волонтерству. Вряд ли, однако, на основе этих корреляций мы можем делать какие-либо далеко идущие выводы.

### **Интерпретация результатов и дальнейшие вопросы**

Как мы можем интерпретировать эти результаты? В целом, мы видим, что высокая фоновая религиозность, как это отражено в цифрах сообщений о самовосприятии в качестве «религиозного человека» и посещении религиозных служб, не транслируются на высокие показатели доверия и социального участия; во всяком случае, мы не видим здесь никаких существенных корреляций. Даже и без корреляционного анализа, мы видим простые цифры – низкий уровень членства в религиозных организациях, неучастие в местных формализованных инициативах. В этом отношении цифры по Южному Кавказу хорошо укладываются в общую картину довольно слабой ассоциативной жизни в посткоммунистических обществах [11; 12]. Сила религиозности, по-видимому, не влияет на этот тип социальной активности. В то же время, следует отметить довольно высокий уровень электоральной активности (по крайней мере, заявленной при опросах): в Армении участвуют в выборах 81,6% на национальных выборах и 76,7% на местных; в Грузии, 76,7% и 74,3% соответственно. В Азербайджане эти показатели значительно

ниже: 37,4% и 14,9% соответственно. В любом случае, мы не видим какой-либо четкой корреляции между электоральным поведением религиозностью.

Мы можем прийти к другим выводам, если проверим такие показатели, как так называемое «плотное доверие» (thick trust), то есть причастность людей к формам повседневной, непосредственной социальности. Доверие к собственной семье безусловно – самое высокое среди всех показателей доверия во всех трех странах (92,1%, 98,3% и 90,9% в Армении, Грузии и Азербайджане, соответственно); доверие к своим соседям также очень высоко (61,3% в Армении, 75,7% в Грузии; в азербайджанском опросе такого показателя нет). Абсолютное большинство респондентов были вовлечены в локальные сети через все виды взаимопомощи или пожертвования родственникам, соседям и т.д., в том числе в тех случаях, когда это участие было связано со свадьбами, похоронами и крестинами, или «традициями и обрядами» (как в азербайджанской анкете): 67,6% в Армении, 71,4% в Грузии и 77,3% в Азербайджане.

В целом, более высокое доверие внутри ближайшего окружения – то есть, относительная сила «thick trust» по сравнению с «thin trust» – кажется нормальным для всех обществ: это, по-видимому, универсальная аксиома. Тем не менее, степень разрыва между ними могут быть различной. В этом отношении общества Южного Кавказа демонстрируют абсолютный приоритет непосредственных/локальных социальных сетей и слабость формальных внесемейных и вне-локальных, более формализованных и/или добровольных форм социального взаимодействия.

Поэтому, возвращаясь к нашему основному вопросу о генерируемых религией социальных ресурсов, мы можем интерпретировать наши данные таким образом: эти ресурсы могут быть связаны с неформальными сетями, в то время как их роль в поддержании общего доверия, гражданского участия или политической мобилизации является, в целом, минимальной. Это возвращает нас к размышлениям Р. Патнэма и Ф. Фукуямы о диалектике внутригрупповой социальности, которая способствует скорее внутреннему сплочению и некоторой изоляции, и, таким образом, препятствует более масштабным ассоциациям, основанным на «универсальном» доверии.

Тем не менее, мы должны иметь в виду даже те несколько слабых корреляций, которые мы обнаружили. Из трех республик Южного Кавказа, в Армении религиозность людей (посещаемость церкви и религиозная самооценка), можно сказать, частично ответственна за межличностное доверие, доверие к

представителям других национальностей, а также, в меньшей степени, волонтерство. Эти результаты могут поддерживать теоретические подходы, связывающие религиозность и социальный капитал за пределами непосредственных сетей. Корреляции, однако, довольно слабы, и необходимы дальнейшие исследования, чтобы проверить эту связь. Можно сказать утвердительно, со ссылкой на другие исследования, что, по крайней мере, на местном уровне, применительно к случаю индивидуальных и расширенных семей, религиозные действия, такие как спонсирование (или участие в) ритуалах жизненного цикла или строительство церквей рассматриваются как источники повышения статуса и создания социального капитала [см. 13 и 14].

Бросается в глаза – в случае Армении – отсутствие какой-либо связи между религиозностью и доверием к государственным институтам, несмотря на огромные усилия, которые армянская правящая элита прикладывает в течение 2000-х и 2010-х гг., чтобы ассоциировать себя с Армянской Апостольской церковью и использовать ее легитимационный потенциал [15 и 16]. Отчасти это объясняется общим высоким скептицизмом армян к различным формальным институтам, включая Церковь (см. выше)

Грузинская модель отличается по крайней мере в последнем аспекте: общее доверие к Церкви здесь довольно высоко. Тем не менее, большинство связей между религиозностью и доверием/социальной активностью и здесь представляется слабым или несуществующим. Посещение религиозных служб частично коррелирует только с одной переменной - доверием к незнакомцам, что не является достаточным, чтобы сделать какие-либо выводы. Религиозные ресурсы, как представляется, «инкапсулируются», замыкаются на себе и не имеют отношения к более крупным формам социального действия.

Тем не менее, мы должны дополнить эти результаты, посмотрев на более широкую панораму этих обществ. Мы знаем, что религиозное поле в Грузии построено в классическом духе «религиозной гегемонии» с доминирующей православной церкви как квази-монополией в предоставлении духовных благ; эта особая роль Грузинской церкви закреплена в Конституции. Доминирующая Церковь всегда использовалась, различными способами для символической легитимации власти. Эти особенности не сильно отличаются от аналогичных механизмов в Армении. Тем не менее, Грузия имеет очевидные отличия: во-первых, наличие значительных религиозных меньшинств (которых практически нет в Армении), а,

во-вторых, как мы уже видели, более высокий уровень доверия к Церкви как институту. Оба эти обстоятельства вызвали немало споров в грузинском обществе, когда ориентированное на «европейские» реформы правительство Саакашвили (2003-2012) пыталось продвигать жесткую политику в отношении светского нейтралитета, в соответствии с той же усредненной «европейской» моделью светскости: в эти годы Грузинская Православная церковь оказалась в ситуации идеологического противостояния и могла мобилизовать большое число людей на защиту монополии православной церкви, этноцентричной (грузинской) идентичности, и того, что воспринималось как «традиционные ценности», противостоящие светским, глобальным и/или западным ценностям [Serrano 2010; Джанелидзе 2015]. Таким образом, в критический момент, социальные ресурсы Церкви работали, скорее, как сплочение одной части общества в противовес другой его части. Драма этой оппозиции несколько ослабла после смены режима в 2012 году, но напряженность между светским «гражданским обществом» и религиозными группами продолжается. Хотя подобная напряженность существует и в Армении, ставки значительно ниже из-за относительно слабых позиций Церкви в массовом восприятии и отсутствии сложных и решительных реформ, аналогичных тем, которые были проведены в Грузии.

Ситуация в Азербайджане представляется особенной. У нас немного данных для измерения связи фоновой религиозности с показателями доверия и гражданского участия; однако результаты всех предыдущих исследований показали низкий уровень религиозности в целом и публичного обращения к ресурсам религиозных институтов. Азербайджанский ислам никогда не был четко организованным институционально и не позиционировался в качестве «национального института» (как армянская и грузинская церкви). Все постсоветские режимы поддерживали «культурную» версию ислама, всячески принижая значение политического ислама. В 2000-е годы все более авторитарный политический режим вводил сильные механизмы контроля над религией в духе типичного процесса секьюритизации в ответ на подъем международного воинствующего ислама и в попытке предотвратить потенциальный союз радикального ислама с политической оппозицией внутри страны [17; 18]. Это давление сверху перекрыло каналы, через которые религиозный социальный капитал мог быть преобразован в какие-либо видимые формы публичного участия – не только радикального воинственного, но и гражданского и мирного. Будущие события в этом отношении пока трудно предсказать.

## **Глава 2. Религия, нация и власть: национализм и «гражданская религия». Современные парадигмы изучения этноса, нации и религии, на примере стран Южного Кавказа**

Цель данной главы - выявить главные тенденции в соотношениях религиозной, национальной и этнической идентичностей, в той мере и в том смысле, как они могут быть применены к пониманию современных процессов на Южном Кавказе. И хотя нашим объектом является именно кавказская тематика, параллели с другими регионами мира здесь неизбежны. Тенденции, о которых идет речь, поистине глобальны. Везде и повсюду, в результате глубоких общественных трансформаций рубежа XXI века, идентичности находились в процессе реформатирования. И хотя примеры в этой главе взяты только из нашего региона, они могут быть показательны и с точки зрения общемировых процессов и дискурсов.

С самого начала мы хотели бы ввести различие между тремя аспектами, или уровнями анализа: (а) объективные социальные изменения – совокупность эмпирической реальности; (б) субъективное конструирование идентичности как ответ на эту реальность; (в) академическое, научное осмысление двух предыдущих феноменов. Само собой разумеется, что эти три аналитических фокуса взаимосвязаны и пересекаются настолько сильно, что иногда между ними трудно провести различие. Например, мы можем легко показать, как тесно зависят друг от друга научное и популярное (массовое) восприятие этнических или религиозных идентичностей, и как и то и другое могут непосредственно влиять на реальные, «объективные» изменения в обществе; но при этом это восприятие, в свою очередь, может глубоко зависеть от этих же изменений. Можно предположить, однако, что три этих уровня – не одно и то же, и что для наших аналитических целей такое различие допустимо и полезно.

Мы будем действовать в обратном порядке: начнем с последнего из этих трех уровней – с тех академических подходов к проблеме идентичности, которые претерпели колоссальные изменения в силу трансформации западной эпистемологии, – изменения в сторону, в основном, «постмодернистского» размывания старых твердых понятий, в том числе, таких, как этнос, нации и религии. Затем мы обратимся к тем субъективным и объективным переменам в

обществах, находящихся в процессе становления – таких, как общества Южного Кавказа, – переменам, которые, казалось бы, противоречат новым, модным академическим эпистемам, решительно, напрямую опровергают их: перед нами очевидное возрождение и утверждение – или, по крайней мере, так это выглядит, – надежных и мощных понятий и реальностей – этносов, наций и религий. И после этого, в самом конце анализа, нас ожидает еще один неожиданный поворот: мы попытаемся показать, что, все-таки, в конечном счете, социальные и глобальные изменения ставят под сомнение торжество этих старых надежных понятий, и что новые академические эпистемы, возможно, верны – по крайней мере, отчасти.

### **Де-эссенциализация старых общностей: глобальные тенденции и академическая мода**

Если пытаться кратко сформулировать одну доминирующую в последние десятилетия тенденцию в академическом понимании всех трех понятий – нации, этноса, религии – то это будет то, что принято называть де-эссенциализацией. Эта тенденция началась с постмодернистского и постструктуралистского «подозрения» к некогда незыблемым академическим конвенциям. Это подозрение, скепсис, деконструкция старых понятий было результатом целого ряда политических и культурных процессов на Западе, а также соответствующих сдвигов в академическом мышлении, – эта обширная тема выходит далеко за рамки этой главы, и мы не станем ее касаться. Факт состоит в том, что старые понятия этничности, нации (или национального государства, *nation-state*) и религии утратили то более или менее четкое содержание, каким они обладали в рамках классического дискурса эпохи западного модерна.

Де-эссенциализация затронула все три понятия. Понятие «этнос» утратило свои изначальные коннотации, связанные с кровными и родственными связями; этносы стали рассматриваться скорее в конструктивистском духе, и главными характеристиками их стали подвижность, наличие текучей, частичной или множественной идентичности; за некоторыми пионерскими работами, формулирующими это новое восприятие этноса, последовали многие другие [17; 18 – например, см. понятие *ethnoscapes* последнего]. Нация (национальное государство) как главный политический «контейнер» модерна была переосмыслена в том же духе – как в значительной мере воображаемая, сконструированная, изобретенная и даже исторически временная реальность, теперь находящаяся под давлением нового

«глобального состояния» – с массовыми миграциями, транснациональными экономическими, политическими и культурными потоками, интегративными политическими процессами – а значит, с более «мягким» понятием национального гражданства и менее выраженным чувством национального патриотизма [19; 20; 21; 22]. Наконец, религия – третье понятие, которое нас здесь интересует – была «деконструирована» сходным образом как сравнительно новое явление с модернистской генеалогией, а отнюдь не многовековая, по сути неизменная традиция; таким образом, религия была переосмыслена как более гибкий, прикладной, «переносной» источник идентичности, причем все менее коллективный и все более индивидуальный, «приватизированный», все более «оторванный от корней», изъятый из определенного культурного фона и все более деконфессионализированный – оторванный от определенного институционального и этно-национального контекста [23; 24; 25].

Мы можем по праву считать, что описанная выше тенденция была наиболее заметной и динамичной, количественно доминирующей и, в конце концов, модной. Эта доминанта, эта мода кардинально изменила некоторые нормативные приоритеты как внутри академии, так и вне ее; она повлияла на оценки всех описанных явлений и самый язык их описания. «Этноцентризм» и «национализм» приобрели очевидно негативные коннотации и сегодня обычно рассматриваются как опасные инструменты возможных манипуляций или, по крайней мере, как состояния массового самообмана, способные породить конфликты. В каком-то смысле, это новое отрицательное видение больших органических коллективных солидарностей ослабил, сделал менее релевантной классическую оппозицию «этнического» и «гражданского» национализма, потому что теперь, с предполагаемым уменьшением значения нации как таковой, любой тип национализма, будь то гражданский или этнический, или даже патриотизма, теряют свою актуальность – ведь все эти формы устойчивой идентичности выглядят как устаревшие, как противоречащие главным тенденциям транснационализма и космополитизма.

«Этнос», «этничность», впрочем, приобрели более позитивное содержание в рамках либеральной культуралистской (мультикультуралистской) перспективы; они стали ассоциироваться с защитой меньшинств [26; 27]; но и в таких случаях «этническая идентичность» или «национальность» были четко разведены с какими-либо этноцентристскими претензиями этнического большинства, превращающегося в классический национализм, нацеленный на создание национального государства.

Оставались еще сильные аргументы в поддержку собственно национальных государств как таковых, например, очень убедительные аргументы есть у Дж. Ролза, который считал nation state «естественной, устойчивой и удобной единицей международного порядка», но для Ролза нация-государство, конечно, является идеальным либеральным сообществом, основанном на индивидуальных правах человека и гражданских связях, что весьма далеко от классического коллективного национализма. Тем не менее, и Ролз получил резкую отповедь со стороны «космополитических» критиков» за то, что считал нации некими однородными «народами» (*peoples*) [см. обсуждение в: 28].

Что касается последнего нашего понятия – религии – то здесь ситуация в последние десятилетия тоже была довольно сложной. Религия, как некое продолжение этно-национального или, наоборот, как нации-образующее явление – была определенно деконструирована и опровергнута; любая сущностная связь с национальными корнями любого рода подвергнута сомнению. Все в большей мере в академическом воображении религия была связана с яркими транс-этническими и транс-национальными энергиями, такими как харизматическое пятидесятничество и глобальный исламизм – религиозными движениями, которые и наиболее динамичны, и наиболее заметны. Одновременно в академических исследованиях религий стал формироваться новый подход, - точнее то, что можно назвать «постсекулярной чувствительностью», в соответствии с которым де-эссенциализированная, де-конфессионализированная, оторванная от своих «корней» религия превратилась в своего рода рассеянную, космополитическую (универсальную?) «духовность», – некое необязательное, но вполне приемлемое дополнение к индивидуальной или групповой идентичности, вполне вписывающееся в рамки плюралистической, эгалитарной культуры, предполагающей полную свободы религии (или не-религии).

### **Новый взрыв «вечных» идентичностей как вызов академическим конвенциям**

Все описанные выше научные парадигмы, как и полускрытые нормативные предпочтения, которые так или иначе на них влияли, были сильно подорваны событиями в незападных обществах последних десятилетий. Разумеется, многочисленные примеры транснационализма и расшатывания старых границ идентичностей оставались в изобилии; однако одновременно с ними произошел

настоящий взрыв, направленный в противоположную сторону. Начиная с 1980-х гг., этничности, нации и религии, будучи глубоко переплетены друг с другом, стали ферментом, основой политического и культурного возрождения во многих обществах. Мы можем вспомнить новые вспышки этнических конфликтов в Руанде, Судане, Индии, Шри-Ланке; усиление религиозного национализма в Иране, Турции, Индии, Израиле и т.д. В сущности, даже в Европе, несмотря на демократические механизмы, усилились примеры напряжений по границам старых идентичностей. «Академический глобализм» получил особенно сильный удар после распада коммунистического блока, особенно после крушения СССР и Югославии. Для новых независимых территорий, которые появились на развалинах этих империй, строительство национальных государств было приоритетным проектом, который объединил политические элиты и мобилизовал широкие слои населения. Эти новые нации-государства задумывались с самого начала, в идеале, в «классических» модернистских категориях, в качестве главного стержня всего социально-культурного порядка, основанного на однозначных принципах: неоспоримые (для каждого) территории и границы, одно гражданство, один язык, один набор символов, одна историческая память, и одно суверенное правительство.

Этот модернистский идеал порой действительно был похож на классический тип гражданской или политической нации, и он был декларативно (а иногда искренне) принят новыми правящими элитами. Тем не менее, в этих новых государствах сразу же возникла неизбежная проблема, которая резко отдаляла их от идеального типа nation-state: в их основе был этноцентризм (этнонационализм). Национальные идентичности здесь были четко определены через отстранение от «других», и эти «другие» были чуждыми этническими группами. Хорватский, сербский, русский, украинский или казахский национализм 1990-х – 2000-х годов был явно этнически маркирован – при всем различии всех этих частных случаев. В целом, как нация (в современном смысле), так и этническая идентичность были во всех этих странах прочно связаны друг с другом, и это сочетание стало центральным политическим нарративом. Такая ситуация была полной противоположностью ранее провозглашенной глобальной тенденцией к «растворению» четких традиционных коллективов, к росту транснациональных смешений и космополитизма. Выглядело это так, что мощный взрыв этнонационализма, происшедший после либерализации в посткоммунистических странах, подтвердил то, что, как кажется, было, есть и будет всегда: этническое, национальное и религиозное сознание никогда не исчезали и не

исчезнут; они сохранились, несмотря на все ожидания и преувеличенную риторику глобализации, подтверждаемую новыми научными теориями.

Этот «анти-глобальный», возрожденный акцент на сильной этнонациональной солидарности можно легко проиллюстрировать на примере истории всех трех южно-кавказских народов. Во-первых, в Армении, Азербайджане и Грузии строительство здания классического современного государства было, несомненно, центральным дискурсом, в который были обрاملены и борьба за власть между элитами внутри каждой страны, и отношения между странами. Во-вторых, этническая идентичность была основополагающей и понималась в эссенциалистских терминах. Например, «армянство» стало центральным элементом идентичности, с акцентом на древние корни и автохтонное присутствие на территории страны. Точно также центральным нарративом стала тюркская идентичность азербайджанцев, которая, согласно общепринятому в стране нарративу исторической памяти, поглотила автохтонный местный этнический субстрат [29]. Карабахская война между двумя странами в начале 1990-х годов показала, что этническое противостояние было, несомненно, решающим фактором территориального конфликта, сопровождавшегося этническими чистками – массовым вытеснением армян из Азербайджана и азербайджанцев из Армении и Карабаха. В Азербайджане этноцентризм сделал более уязвимым и статус меньшинств, хотя и не в виде открытого конфликта, как в случае с армянами. Аналогичные процессы и сходные конфликты происходили в постсоветской Грузии, где абхазское и осетинское этническое возрождение вполне соотносилось с глубоко этноцентричной, «картвельской» ориентацией нового грузинского государства.

Различие между гражданским и этническим модусами «нации» не было, впрочем, полностью нивелировано. Эти два модуса иногда расходились, но иногда сливались воедино. Все три страны настойчиво напоминали об опыте своих «первых» республик, которые существовали в 1918 – 1920/21 гг. в коротком промежутке между Русской революцией и советизацией; во всех трех случаях наследие этих республик было отчасти истолковано как краткое воплощение «цивилизации и демократии», в отличие от обоих имперских режимов – дореволюционного российского и последующего советского. Такова была изначальная антисоветская и антироссийская риторика независимых правительств во всех трех странах, с декларированным стремлением воспроизвести «европейскую» модель гражданской нации. Однако этнически окрашенная историческая память с

самого начала становится частью независимой постсоветской истории; этническое самосознание довольно быстро начинает полностью доминировать, подавляя риторику «гражданской нации»; отсюда – идея этнической чистоты и, как следствие, практики этнических чисток. С этим же связан и другой мотив, ставший важной частью государственного строительства – мотив жертвы и ответной вражды: память о Геноциде армян в Османской империи; память о страданиях грузин в Османской и Российской империях; память о недавних военных жертвах в Карабахе, Абхазии и Южной Осетии и, в результате, страдания сотен тысяч беженцев. Идея гражданской нации не исчезла совершенно; на протяжении четверти века, который последовал, она периодически оживлялась, хотя и неудачно, небольшими либеральными оппозиционными группами в Азербайджане; весьма осторожно – альтернативными политическими группами в Армении; наконец, эта идея гражданской нации стала сильным инструментом легитимации во время Революции Роз 2003 года в Грузии и последовавших «роевропейских» реформ. Тем не менее, этноцентристский дискурс оставался безоговорочно доминирующим, а интересы «нации» толковались в этнических категориях как среди политических элит, так среда большинства населения.

Другой центральной опорой национального строительства, с точки зрения классического национализма, является, собственно, государство. Необходимо было найти преемственность, примеры самостоятельной государственности в прошлом – такое наследие, которое доказало бы жизнеспособность старого этноса в новой ситуации независимости. Советский опыт государственности оказал, конечно, значительное влияние на страны Южного Кавказа. Тем не менее, советское наследие в основном мыслилось в постколониальных терминах и поэтому рассматривалось как идеологически неэффективное. Этнонациональная память стремилась найти более действенные образцы силы и славы: отсюда интерес к истории с особым упором на военные подвиги и сильную власть. Опорными точками для армян были относительно короткие моменты истины, такие как государство Тиграна II Великого (1 в. до н. э.), царство Багратидов (X-XI вв.) и Киликийское царство (XII-XIV вв.). В Грузии такими точками опоры были полумифическое древнее королевство Колхида и «золотой век» династии Багратиони (XI-XIII вв. н.э.). В Азербайджане этнонациональная консолидация имеет сравнительно недавнюю историю, однако национальная память включает в себя претензии на наследие древних государств

Атропатены и Кавказской Албании, а также напоминание о азербайджанском происхождении Сефевидской и Каджарской династий в Персии (XVI-XX вв.).

Наконец, обратимся к религии, которая с самого начала оказалась в нашем регионе мощным символическим ресурсом. С одной стороны, определенный кризис секуляризма – или, по крайней мере, некоторые процессы, которые сделали секуляризм «уязвимым» – были, как мы уже говорили выше, глобальной тенденцией, и это сделало религию привлекательным ресурсом социального и культурного строительства – то, что казалось не очень правдоподобным с высоты классической светской *modernity*. При этом, вопреки господствующим акцентам на бурный рост транснациональных религиозных движений, в постсоциалистическом регионе возрождающаяся религия явно не стремилась быть «транснациональной», приобретая строго этнические формы и взяв на себя функцию дополнительного элемента этнонационального мифа и легитимации возрожденного национального государства. Д. Эрвье-Леже заметила, что религия и этнонационализм, как правило, совпадают в том значении, которое они придают «вечным генеалогиям» и «естественным корням» (*perennial genealogies and naturalness*) [30: 157-162]. Кроме того, религия, которая на протяжении большей части XX века находилась под прессом, именно в силу этого факта накопила сильную энергию. Так или иначе, религия была также истолкована в эссенциалистских терминах, как квази-вечный и, возможно, самый глубинный компонент идентичности.

В некоторых случаях религия вообще выступила в качестве ключевого, системообразующего фактора в изобретении новых наций, – например, в случае сербского, хорватского и боснийского (мусульманского) национализмов, где собственно этнических различий было недостаточно для конструирования границ идентичности. В большинстве других случаев религия была вторичной по отношению к этнической или национальной идентичности. В случаях, таких как Польша, Литва, Россия или Румыния, при наличии бесспорно доминирующей христианской конфессии, католицизм или православие стали де-факто центральным элементом легитимации новых национальных государств, даже если эта роль не была в полной мере закреплена де-юре. Внутри нового российского государства, татарский, башкирский, чеченский, аварский и другие этно-мифологии и этнополитики использовались в качестве дополнительного скрепляющего элемента идентичности; ислам был общим ориентиром, хотя и в различной степени и формах, в тех постсоветских государствах, где он был доминирующей религией.

Этот возрожденный (фактически заново сконструированный) религиозный этнонационализм ярко проявился и на Южном Кавказе, где сложилось широко распространенный, почти консенсусный большой нарратив эндемической, унаследованной религиозности – грузинского православия, армянского апостольского христианства и азербайджанского ислама. Этот большой нарратив «вечной» религиозной идентичности стал частью официальных политических дискурсов, был интегрирован в нормативные преференции местных научных сообществ и стал господствующей тенденцией в массовой народной культуре.

В Армении и Грузии такое понимание соответствующих христианских церквей были закреплены в конституциях и в специальном законодательстве. Армянская конституция 2005 г., зафиксировав принципы религиозной свободы, плюрализма и отделения церкви от государства, тем не менее отмечает особый статус национальной Церкви (статья 8.1), а несколько других правовых документов подтверждают этот статус [31; 32]. В Грузии, согласно Конституции 1995 года, норма религиозного плюрализма также сочетается с признанием традиционной православной гегемонии, которая получила дальнейшее подтверждение в «конкордате» между церковью и государством от 2002 г. (статья 9.1.). Обе церкви были представлены как наиболее древние христианские церкви (получившие статус государственных в начале IV в.), и, следовательно, которые непрерывно были носителями «вечной» этнической идентичности, в том числе в долгие периоды без государственности, когда эта идентичность находилась под угрозой. Обе церкви особо подчеркивали свою специфику: армянская (нехалкидонская) традиция сохранила свой собственный литературный и литургический стиль; грузинская церковь, хотя и принадлежит к мировому православию, всегда обладала сильной институциональной автономией, особым стилем и самобытностью; под сильным внутренним традиционалистским давлением грузинская церковь в 1997 г. вышла из экуменического движения. Пиком религиозного возрождения в Армении стали официальные торжества по случаю 1700-летия Крещения в 2001 году. В Грузии это возрождение достигло более высокой интенсивности, и можно предположить, что, в отличие от Армении, это возрождение было массовым движением «снизу» [см. 33; 34].

Если говорить об Азербайджане, то вряд ли кто-либо может оспорить идею о том, что здесь после распада Советского Союза ислам определяет внутренние культурные коды, которые тесно связаны с этнической тюркской и национальной

азербайджанской идентичностью. Однако, по сравнению с христианскими традициями Армении и Грузии, Азербайджанский ислам не стал очевидным ресурсом этнонациональной консолидации. Тому было несколько причин. Одна из причин, как было сказано выше, заключалась в том, что традиция национальной интеграции в Азербайджане все же была менее глубокой, и этническая особенность внутри масс рассеянного тюркского населения не была четко выражена, по крайней мере, до конца XIX в. Следовательно, не было условий и для формирования некоей особой суб-традиции «местного ислама». Другой причиной может быть напряжение между тюркской и шиитской идентичностями, что также сделало религиозную принадлежности менее выраженной. Кроме того, различия институциональной структуры ислама и христианства привели к тому, что степень конфессионализации в исламе, где нет национального «религиозного института», была гораздо ниже. Еще один новый фактор, препятствующий национализации ислама, был подъем радикального исламизма как транснациональной силы, что делает ислам менее применимым к проектам национальной строительства. Ислам не упоминается в азербайджанских конституционных или законодательных документах в качестве «национальной религии». Тем не менее, как было сказано выше, представление об исламе как ключевом элементе азербайджанской идентичности является непререкаемым и используется различными способами политическими и культурными акторами [35].

Рост религиозного этнонационализма в эпоху глобальных смещений и «теории относительности» групповых различий, был неожиданностью и вызовом господствующим академическим прогнозам и модным теориям. Однако, если вдуматься, сам факт такого взрыва «исконных», «примордиальных» чувств соответствовал логике глобализации: это было обратной стороной тенденции к транснациональным потокам и смещениям. Как ярко и четко это выразил Р. Фридланд, во времена, когда культуры и капиталы становятся феноменами «без границ», «религиозный национализм представляет собой возврат к тексту, к неподвижности знаков, попыткой вписывания нации в космический контекст»; религия помогает незападным государствам «создать такое дискурсивное пространство, в котором они могли бы привольно дышать» [36: 314, 317]. В рамках этой логики - назовем его анти-глобальной, восстанавливающей корни - религия наделяет этнонационализм возвышающей силой и максимально высокой легитимностью в его стремлении консолидировать экономические ресурсы (в

первую очередь, территорию) и возвращает чувство культурной жизнестойкости. Религия предоставляет для этнических групп и наций эссенциалистский сценарий, особый язык, убедительную «космическую» отсылку и готовый материал для индивидуальной и коллективной субъектности. Эта возрожденная субъектность решительно отвергает глобальную, космополитическую, эклектичную и релятивистскую субъектность, о которой так много писалось в научной литературе и которая, казалось бы, триумфально распространялась до сих пор по всему миру.

### **Неоднозначность советского наследия**

Неоднозначное наследие Советского Союза было, пожалуй, самым главным из факторов, объясняющих взрыв религиозных и этнонациональных идентичностей на Южном Кавказе. Как известно, Советский Союз был, с одной стороны, унитарным проектом, основанным на нормах единого советского гражданства, авторитарного наднационального суверенитета и на основе единой официальной социалистической культуры. Этнический партикуляризм и национализм считались противоречащими коммунистической идеологии. С другой стороны, как указывали некоторые ученые, советский режим не был последовательным в этой сфере и, в конце концов, потерпел неудачу в достижении унитарных целей [37: 50; 38]. Вместо этого, в вопиющем противоречии с идеологией коммунистического интернационализма и – потенциально – заявляемого революционной «всемирности», советский режим сохранил уникальный акцент на многонациональном и культурном разнообразии. В действительности советский режим перестроил общественное пространство старой России через изобретение зримой сети этнонациональных границ. Советский Союз оказался «affirmative action empire» – «империей позитивной дискриминации» [39], – империей, которая на самом деле способствовала, хотя и выборочно, подчеркиванию этнических особенностей, формированию национальных элит и внутри которой самой понятие национальности было «эссенциализировано» как прочно связанное с языком, территорией и кровным родством.

Советский Союз был двухэтажной империей: официально, первый этаж этнонациональных образований подчинялся верхнему этажу Союза. На «первом этаже» постепенно сформировались особые, частично скрытые, но на самом деле, как прекрасно показал это Роджер Брубэкер [37], подробно институционализированные альтернативные идентичности, на основе которых

развивался национализм и глухая враждебность – направленная как против Центра, так и против некоторых других периферийных национальностей. Эти скрытые силы привели к взрыву, когда Союз начал разваливаться, и были, по сути дела, основной причиной его окончательного краха. В то время как начало 1990-х годов было временем конца Холодной войны и эйфории надежд на глобальную интеграцию (что и нашло отражение в научных трудах), постсоветские независимые государства принесли с собой, напротив, теперь ничем не ограниченные, свободные эмоции этноцентричной, часто агрессивной коллективной субъектности.

Как и в других новых постсоветских странах, в Армении, Азербайджане и Грузии отдельные идентичности были восприняты уже в готовом виде из советских времен, но они затем были многократно усилены и обострены в силу открытой конкуренции между национальными элитами за ресурсы – не только экономические и территориальные, но и символические: отсюда то, что можно назвать «войнами памяти»; в случаях конфликтов в Абхазии, Южной Осетии и Нагорном Карабахе «войны памяти» были тесно сплетены с настоящими войнами.

Подъем религиозного модуса национализма в этом регионе, будучи частью более широкой глобальной тенденции, был также опосредован советским опытом. Дореволюционная Российская империя была в значительной степени организована по конфессиональному признаку; Советская империя, напротив, была перестроена, как мы только что видели, в этнических и национальных категориях, поскольку религия была подавлена как символический конкурент коммунистической идеологии. Тем не менее, религия стала своего рода «скрытым нарративом», привязанным к гораздо более «открытому» нарративу национальности. Религия была подчинена национальной идентичности: в конце Советского Союза, начиная с 1960-х годов, религия была политически контролируемым гетто, но при этом – культурно признанным «этнографический музеем», этнической «лавкой древностей». Но именно потому, что ее «духовное» содержание было свернуто и подавлено, она довольно быстро обрела ранее скрытую энергию. Это было особенно очевидно в Грузии, где, по определенным причинам, возрождаемое национальное наследие было ярко выражено в религиозных терминах, что привело к сакрализации, уже в поздние советские годы, даже и светского национализма XIX – начала XX вв. [40]. В Армении Церковь точно также всегда была и остается носителем исторического наследия, и Католикос Вазген I (1955-1994 год) был крупнейшей национальной фигурой так же как и Патриарх всея Грузии Илия II (с 1977 года). В

советском Азербайджане мусульманский слой массового сознания и связанные с ними скрытые социальные сети играли аналогичную роль, хотя, как мы уже говорили, здесь не было и не могло быть такой концентрации религиозной власти, как в случае наличия организованных национальных церквей в двух христианских странах.

Тем не менее, советское наследие было сложным и неоднозначным. С одной стороны, оно резко повысило значение религиозной символики и языка, и это сразу же проявилось после распада Союза. Но это же наследие оставило глубокие разрывы и пробелы в сумме религиозных знаний и практик, и результатом была неглубокая, «разряженная» религиозность, и «религия» целом стала податливым объектом импровизации и реконструкции. Кроме того, советское наследие оставило после себя сильные традиции повседневной секулярности, которые сохранились и после получения независимости. Поэтому у религиозного этнонационализма, который выглядел столь ярким и заметным, были серьезные внутренние ограничения, бывшие, по сути, следствием того же советского опыта, который и вызвал его к жизни.

Действительно, содержания повседневной религиозности, отраженные в частоте участия в обрядах, глубине религиозных знаний и других показателях, при всех различиях между тремя южнокавказскими странами и региональной пестротой, были в целом относительно фрагментированным и неустойчивым. Как и в других постсоветских странах, великий нарратив о «национальной» религии оспаривается частью светских и реформистских элит, сформированных в советское время. Другим ограничителем религиозного национализма стала модель светскости и отделения религии и государства, которая везде была продолжением советской модели. С практической точки зрения, светскость могла служить для сохранения равновесия в относительно плюральном конфессиональном контексте – в первую очередь, это относится к Грузии. Кроме того, прагматичная позиция постсоветских правящих элит требовала найти баланс между инструментализацией религии как части национальной символики и нейтрализации религии как удобного ресурса для политической оппозиции. Это было особенно очевидно в случае ислама с его тенденцией к политизации, но здесь особо выделяется случай Азербайджана, где правящий режим во многом сохранил советскую политическую традицию, а значит и советский тип государственного атеизма, в то время как ислам, меняющийся под

воздействием сильных внешних центров исламизма, превратился в канал оппозиционных настроений [41].

Советское наследие государственного секуляризма, «неплотность» массовой, фоновой религиозности, и общераспространенные предубеждения против кого-либо политического вовлечения религии, были не единственными причинами, ограничивающими религиозный этнонационализм. Еще одним фактором была западная модель светскости, прочно встроенная в международное право, рамками которого новые независимые государства были более или менее связаны и которым они должны были соответствовать. Светскость была частью модернистского идеала национального государства, и поэтому эта модель вступала в противоречие с соблазном «возвращения» религии в качестве отличительного маркера и легитимирующего ресурса. Грузия, которая была местом самого сильного религиозного возрождения, также являет собой, как это ни парадоксально, наиболее яркий пример, когда строгая модель светскости сознательно внедрялась силами государства (в правление М. Саакашвили в 2003-2013). В данном случае мы уже имеем дело не с инерцией советского наследия, а с новой осознанной политикой. Однако эта абсолютно новая для региона политика не была доведена до конца и не смогла в полной мере противостоять нестигаемому росту «национальной религии».

Итак, в целом, мы должны иметь в виду, что советское наследие было безусловно центральным фактором в формировании нынешнего понимания этноса, нации и религии в регионе. Советская каноническая идеология, частично «растворившаяся» в хабитусе элит и других социальных групп, несла в себе российскую имперскую полиэтничную традицию, но одновременно – и современные идеи над-этнического национализма и секулярности. Но одновременно с этим то же самое советское наследие привело к взрыву этнических и религиозных партикуляризов. Из этих двух противоположных векторов, вектор партикуляризма явно доминировал после (и вследствие) распада официально заявленного супранационального проекта каким был Союз. И тем не менее – еще один пример многозначности всей проблемы – Советский Союз как таковой, в целом был оплотом самодостаточного партикуляризма, и его распад вызвал эйфорию по поводу новой супранациональной («глобальной») идеологии, источником которой был Запад времен разрушения Берлинской стены и неолиберального «Вашингтонского консенсуса».

## **Можно ли примирить взрыв примордиальных идентичностей с эффектами глобализации?**

В своем классическом труде «Нации и национализм с 1870 года» Эрик Хобсбаум пишет об упадке национализма в конце XX в. на волне тенденции к глобальным взаимосвязям. Но там же, в шестой главе второго издания своей книги, в 1992 г., он признает, что «было бы действительно абсурдно отрицать, что распад Советского Союза ... знаменует собой глубокие, и, возможно, долговременные исторические перемены, последствия которых являются, в момент написания этих строк, еще совершенно неясными»; и затем он добавляет, что попытка «заклЮчить эту книгу какими-либо размышлениями об упадке национализма, как векторе исторических изменений, может показаться ...умышленной слепотой» [21: 163].

Это замечание Хобсбаума отражает некоторое смятение. Постсоветская действительность, казалось, опрокинула все модные конструктивистские подходы к этничности, национальной государственности и религии. Эта «суровая и зримая» реальность, конечно, повлияла на академические споры, оживив такие подходы, которые, напротив, делали акцент на древних корнях современных наций [42; 43]. Подобные выводы были, в некотором роде, отзвуком старой, восходящей к Гердеру и Гегелю, влиятельной немецкой философской традиции, концептуализирующей *Volksnation*, наделенной *Volksgeist*; и в то же время - французской интеллектуальной традиции коллективной *mentalité* или *caractère nationale*. Акцент на том, что религия играла решающую роль в формировании старых, «досовременные» наций, выглядел также вполне убедительным.

Идея о древности естественных коллективов и их сакральном происхождении очевидно противоречила конструктивистскому взгляду на современную нацию и тезису об упадке наций как таковых – как этнических, так и гражданских – в постмодернистском глобальном смешении. Можно согласиться с тем, что выводы, построенные на опыте постсоветских государств, выявили непрочность существующих академических стереотипов. Однако по сути дела – независимо от стереотипного противостояния примордиализма и конструктивизма, национализма и транснационализма как очевидных спекулятивных крайностей – ситуация представляется более сложной. Попробуем в этом разобраться.

Во-первых, постсоветский опыт действительно привел к возрождению *идеи* этнорелигиозной преэминентности древних народов, и наши кавказские примеры,

по-видимому, следует принимать всерьез как примеры глубокой культурной памяти, примеры создания исторической коллективной субъектности. В то же время, существует множество доказательств того, что нарративы этих старых, досовременных этно-наций в значительной степени селективно конструируются с помощью весьма произвольных интерпретаций со стороны правящих и интеллектуальных элит. «Культурная память» не проводит различия между историей и мифом; она проецирует текущие потребности и идеи сегодняшнего дня на прошлое; она работает как «горячая» память, воспроизводящая сильные старые символы для потребностей современной идентичности [44].

Между прочим, этот механизм конструирования памяти в начале XXI-го в. ничем не отличается от аналогичных процессов в прошлом, когда историографы и политики средневековых «досовременных народов» изобретали старые коллективные идентичности в примордиальных, эссенциалистских терминах. На Кавказе «горячая память» армянских или грузинских средневековых авторов является очевидным примером такого конструктивизма. Таким образом, формирование культурной памяти является постоянным, непрерывным процессом, но вот само(вос)производство этой цепочки памяти, некая традиция этого механизма, сами по себе доказывают существование коллективных субъектов *longue-durée*. Таким образом, мы ускользаем от жесткой дихотомии примордиализма и конструктивизма.

Во-вторых, постсоветский опыт обозначил идею независимой нации как современного явления, как проекта, связанного с модернизацией. Новые независимые государства были «задуманы» не только в терминах традиции, но и в терминах обновления и прогресса. Российская империя и Советский Союз предоставили государствам Южного Кавказа первый опыт модернизации, как бы он ни был противоречив. На волне сильного первоначального постколониального самоопределения в 1990-е годы, эти страны открылись для заимствования экономических, политических и культурных технологий, идущих с Запада. Идея «перехода» («транзита») к западной правовой, экономической и политической структуре привела к частичному принятию классической современной модели «нации». Этот процесс национально-государственного строительства был сложной, реальной фабрикой, где усваивались новые нормы и воспроизводились «импортированные» институты. Тем не менее, это был также процесс интерпретации и конструирования, в двух смыслах: во-первых, это было строительство некоего идеального

национального модерна (выборочный импорт тех элементов, которые интерпретировались как «современные»); и во-вторых, это идеализированная современность была по-прежнему неотделима от эссенциалистских, этноцентристских и этнорелигиозных идей. Мы не можем отрицать, что на Кавказе имел место реальный процесс национального строительства, создававший некий «модерный потенциал». Тем не менее, этот всегда процесс был сплетением гражданских и этнических, светских и религиозных интерпретаций.

В-третьих, постсоветская эссенциализация национального, хотя и, на первый взгляд, прямо противоречит интегративных и глобализационным тенденции, отнюдь не исключает процесса размывания и смешения национальных идентичностей. Прежде всего, мы не должны забывать общее имперское наследие (российское и советское) этих наций. Мы видели, каким двойственным это наследие было. Как бы имперский опыт ни был дискредитирован и отвергнут постколониальной критикой, он инерционно очерчивал общее смысловое пространство. После нескольких столетий совместного проживания кавказских народов в этом пространстве, сегодняшняя реальность во всех трех странах представляет собой палимпсест социальных идентичностей прежних времен, и этот имперский опыт был, фактически, уже первым знакомством с сильными интегративными процессами. «Новая Евразийская парадигма», предложенная Марко ван Хагеном, подчеркивает необходимость сравнительной и интерактивной истории всего обширного региона и оспаривает нормативную рамку европейского национального государства с четко определенными границами; напротив, внимание должно быть сосредоточено скорее на пограничье и диаспорах, которые начали складываться в рамках империй и были прообразами новых диаспор «глобальной эры» [45].

Действительно: в пост-имперские времена, начиная с 1990-х годов, старый имперский «палимпсест» стал еще более сложным, к нему добавились новые слои, созданные глобальными энергиями; новые примеры пограничья заменили старые; новые диаспоры были добавлены к старым. Все три независимые страны Южного Кавказа подверглись воздействию мощных интегрирующих сил, порожденных неолиберальной экономикой, взаимозависимостью рынков, растущими миграциями, глобальными потоками правовых и культурных моделей, а также различными проектами политической интеграции. В этих условиях, несмотря на тенденции этнической консолидации и даже этнических чисток, которые мы описали выше, любой националистический солипсизм и нарциссизм едва ли мог быть

жизнеспособным. Это вовсе не означает, что акцент на многовековую этнонациональную самобытность невозможен – мы видим, что подобные идеи процветают; однако они переплетаются с интегративными тенденциями и глобальными смешениями. Складывается какая-то новая концепция нации (можно обозначить ее рискованным термином «нация постмодерна»), которая основана на сочетании сконструированной «уникальности» со свободой передвижения за пределами территориальных и смысловых границ. Например, в современных диаспорах армян, азербайджанцев или грузин мы можем обнаружить и сильные этноцентристские инстинкты, и развитый транснациональный опыт. В них могут получить развитие и прочная этно-религиозная солидарность, и религиозное безразличие или даже трансэтническая религиозность, основанная на индивидуальном выборе. С другой стороны, сами внутренние националистические дискурсы зависят от транснациональных информационных потоков, таких как, например, влияние иранского или арабского исламизма или даже турецкой волны де-секуляризации на место религии в национальной идентичности Азербайджана; или роль западного армянства и Киликийского католикосата на религиозный национализм в Армении.

Таким образом, хотя идея и практика сильной этно-нации и этно-религии выдвигаются политическими элитами в качестве единственной стратегии идентичности, они представляют собой только один из широкого спектра вариантов, открытых в рамках глобального мироустройства. В сущности, этноцентрическая исключительность и конструирование жестких границы есть естественная реакция против прежнего имперского насилия и новых глобальных смешений; но эта реакция не отменяет неизбежности самих этих смешений. Новый жесткий национализм, с его этническими и/или религиозными основаниями, противостоит индивидуализму и космополитизму, но он не может остановить их распространение. В этом смысле академическая парадигма де-конструкции, де-эссенциализации, с которой мы начали эту главу, несмотря ни на что, не теряет своей адекватности и объясняющей способности (если только она не превращается в идеологическое *wishful thinking*).

Круг наших рассуждений завершен: исследования глобальных смешений не противоречат поиску фиксированных границ – этнических, национальных или религиозных; ибо навязчивая идея с конструированием фиксированных границ является и реакцией на растущее глобальное взаимодействие, и, по сути, его частью.

### **Глава 3. Религиозные акторы и политические конфликты на национальном и межнациональном уровне: попытка типологии**

Социальные и политические акторы, так или иначе связанные с религиозной идентичностью, так или иначе использующие религиозные отсылки в своих действиях, значительно варьируются по своему характеру и по типу своей вовлеченности в общественные конфликты. Это позволяет нам предложить некоторую типологию тех групп или конкретных лиц, которые можно рассматривать как носителей религиозной «агентности».<sup>4</sup>

(1) Наиболее простой и очевидный случай состоит в противостоянии представителей разных религиозных традиций в случае прямого конфликта между группами, которые идентифицируют себя с ними.

Одним из таких примеров может быть Карабахский конфликт. На разных этапах конфликта начиная с 1991 г. и кончая последней эскалацией в апреле 2016 г., религиозные символы и отсылки использовались с обеих сторон, даже если в конечном итоге считать данный конфликт «религиозным» было бы сильным преувеличением. В более широком плане, однако, могло складываться впечатление о «противостоянии цивилизаций», и такие образы иногда возникали в той или иной форме, тем более что фоном в 1990-е гг., после снятия советских идеологических рамок, был подъем религиозности в целом и ее прочная ассоциативная связь с этничностью.

В ходе Карабахского конфликта в его наиболее интенсивной, горячей фазе, важную роль играла деятельность вновь созданной Арцахской епархии во главе с епископом Паргевом (Мартиросяном). Епископ активно участвовал в миссионерской и прочей религиозной деятельности (например, сборе средств на реставрацию разрушенных церквей, распространение библий и крестов среди солдат и населения, благословение отрядов ополченцев перед их уходом на фронт). Другие священники епархии во многом выполняли сходные функции благословения армии и мобилизации мирного населения. Были отмечены случаи крещения целых отрядов перед уходом на фронт. Взятие Шуши, древнего центра Карабаха, осмысливалось в

---

<sup>4</sup> В данном случае используется понятие *agency*, получившее широкое распространение как в философии, так и в разных дисциплинах социальных наук, в смысле «способности к действию».

категориях восстановления христианского влияния, своего рода «реконкисты» [46: 184-186, 191; 47].

Сведения о восприятии конфликта с религиозными обертонами со стороны азербайджанцев более скудны, однако известно, по крайней мере, о роли отрядов Шамиля Басаева, некоторое время участвовавших в конфликте и стремившихся распространить сознание исламской солидарности в ее ваххабитском варианте. Эта инициатива не нашла, впрочем, большого отклика среди азербайджанцев-участников конфликта, которым идеи радикального ислама были в целом чужды, что привело к выходу отрядов Басаева из конфликта [48; 49: 72]. В самом Азербайджане немногочисленные радикальные группы объявляли джихад против Армении. Влияние Ирана, религиозная традиция которого близка к азербайджанской (шиизм), было ограниченным в силу неоднозначности межгосударственных отношений между Ираном и Азербайджаном [50; 51].

(2) Другим примером может служить грузинско-абхазское противостояние. В данном случае мы хотели обратить внимание не на горячую фазу конфликта, а на то, какую роль играет религиозный фактор в послевоенный период, в 2000-е и 2010-е гг. Противостояние привело к поискам более выраженной и часто конфронтационной идентитарной политикой со стороны послевоенных абхазских властей. Религия играет в этой политике важную роль.

С одной стороны, эта политика пытается инструментализировать православную церковь. «Абхазская православная церковь» (АПЦ) после 1993 г. (год окончания войны) претендовала, при поддержке властей, на самостоятельность, и для достижения этой цели – на переход в ту или иную форму зависимости от Русской православной церкви (РПЦ). Однако РПЦ уклоняется от окончательного признания ее своей частью, стараясь не вступать в конфликт с Грузинской церковью, которой формально подчинены находящиеся на территории Абхазии епархии (Пицундская и Сухумо-Абхазская), согласно еще каноническим решениям 1943 г., когда РПЦ признала автокефалию Грузинской церкви. И хотя де-факто абхазские священники не подчинены Грузинской церкви, полноценной независимости нет. Ситуация осложнена расколом внутри АПЦ между сторонниками Москвы и «раскольниками», апеллирующими к Константинопольскому патриархату [52].

С другой стороны, в силу неясности вопроса с дистанцированием от Грузинской церкви, Абхазия переживает подъем так называемых «традиционных абхазских верований», иногда обозначаемых как «абхазское язычество». Этот

дохристианский религиозный субстрат обладает тем безусловным преимуществом для национальных властей и этнических активистов (*ethnic entrepreneurs*), что в отличие от христианства – грузинского или русского – он напрямую связан с особой абхазской традицией, предположительно уходящей в глубокое прошлое и потому наиболее успешно легитимирующей абхазскую древность и самостоятельность. Комплекс «традиционных абхазских верований» состоит, прежде всего, в почитании семи общеабхазских святынь (*абжъныха*), где проводятся определенные обряды (моление *акадак*) под руководством «жрецов» - *аныха*, квалификация и священный титул которых рассматривается как наследственный. В последние десятилетия шел процесс консолидации и стандартизации этого культа [53].

Несмотря на официальную риторику секулярности и мирного единства трех конфессий, именно «традиционные» верования и практики, в отличие от православия и ислама<sup>5</sup>, получали формальную и неформальную (в том числе финансовую) поддержку самопровозглашенного независимого режима Абхазии и всячески поощрялись для подкрепления идеи этнической и политической самостоятельности абхазов, в качестве основы их национальной идентичности. Наибольшую роль сыграл первый президент Владислав Ардзинба (1945-2010). Большинство послевоенных руководителей Абхазии делали соответствующие жесты в сторону жрецов-*аныха*, участвовали в молениях, приглашали жрецов для участия в публичных и официальных событиях. Жрецы-*аныха* могут играть посредническую роль в случае политических напряжений (как, например, кризис власти в 2014 г.); а очистительные обрядовые присяги (подозреваемых в уголовных делах) у традиционных святилищ иногда используются как неформальная, но эффективная часть судопроизводства. Так или иначе, этот пример демонстрирует, как возрожденная «этническая» религия инструментализируется в качестве легитимационной опоры разрыва с прежней метрополией (Грузией), а также особой «национальной идеи» в целом.

(3) Абхазский пример демонстрирует использование религиозного ресурса для постколониальной национальной консолидации, выстроенной с целью отстранения от «внешнего врага» и легитимации самостоятельности. Но мы видим здесь уже и внутри-национальные (внутри-социальные) разделения, которые

---

<sup>5</sup> Ислам в Абхазии в целом уступает другим конфессиям во влиянии. Духовное управление мусульман в основном ориентировано на потомков махаджиров – рератрирующихся из Турции и других стран Ближнего Востока абхазов-мусульман.

выражены в религиозных категориях – в частности, конкуренция (несмотря на национально-солидарную официальную риторику) между христианством и «традиционным язычеством».

Пример Северной Осетии-Алании – несколько иной. Прежде всего, очевидное межэтническое противостояние здесь менее выражено, хотя, безусловно, существует свежая память о кровавых столкновениях с ингушами и солидарность с южно-осетинами, находящимися в этно-территориальном конфликте с грузинами. Эти напряжения утверждают образ Осетии как православной опоры России на Кавказе (в противовес ингушам и другим мусульманским народам), и союзника Русского православия (в противовес грузинскому). И хотя здесь также, как и в Абхазии, возрождаются этнические «языческие» культы [54], наиболее сильная тенденция состоит в другом – в том, что можно назвать «этнизацией» (в некотором смысле - «коренизацией») местного христианства, но не в противовес русскому православию, а в качестве внутренней особой, и в некотором смысле опорной его части.

Например, подчеркивается древность христианизации Алании (1100-летие Крещения будет отмечаться в 2018 г.) - т.е. ее якобы более глубокие христианские корни, чем в России в целом; или наличие археологических следов древнейших на территории России христианских храмов. В этой риторике можно обнаружить скрытый этнонационализм (в отличие от открытого национализма некоторых антихристианских активистов), но в целом доминирует идея корневой, духовной близости, в том числе близость разделяемого осетинским и российским православием традиционного консервативного этоса. Обратим внимание, что в данном случае понятие «традиционализма», «традиционной религии», в отличие от абхазского случая, связывается именно с христианством.

Интересным кейсом можно считать инициативу канонизации Марии Ясыни (1158-1205/1206), жены великого князя Всеволода Большое гнездо и бабушки Александра Невского; Мария Ясыня считается, по некоторым источникам, аланкой по происхождению. Эта агиографическая инициатива исходила одновременно из Осетии, а также из Владимирской епархии Московской Патриархии; в совокупности, через такое прославление, идея древнего русско-осетинского духовного союза получила бы подтверждение и форму, выгодную обеим сторонам [55].

Ни в Абхазии, ни в Осетии внутренний конфликт между двумя типами традиционности – православием и «дохристианскими религиями» – не проявляется в откровенной, явной форме, за некоторыми исключениями, которые можно считать

маргинальными. Это связано с геополитическим и культурным присутствием Российского государства, с которым ассоциируется доминирующая роль православия. Однако и поддержка абхазскими политиками «дохристианских культов», и стремление осетинских властей укрепить национальную составляющую в христианском единстве – суть естественные проявления структурных напряжений между центром и периферией, между российской федеральной властью и местными элитами.

(4) Типологически близким к вышеописанному внутри-осетинскому напряжению является конфликт между последователями «язычества» и христианства в Армении. В отличие от двух предыдущих случаев – абхазского и осетинского – в Армении в религиозной сфере нет присутствия или влияния (давления) русского православия, и противостояние прочно замкнуто на местную, национальную культурную дискуссию. Возрождение язычества – или армянского варианта «родноверия» – *арординер* (детей Ара), подспудно готовилось внутри армянской исторической этнографии позднего советского периода и затем воплотилось в реальном религиозном конструктивизме 1990-х и 2000-х гг., когда «реконструировались» (а фактически изобретались) формы групповой солидарности и обрядности. Впрочем, важно то, что идеи древней дохристианской армянской традиции и «армянского духа» довольно широко распространены также и за пределами небольшой группы собственно язычников-конструктивистов; эти идеи прочно связаны с армянским «мускулиненным» националистическим нарративом, противопоставленным христианству как более позднему заимствованию [56]. Это противостояние близко по типу подобным явлениям в России и других странах Восточной и Центральной Европы.

Именно тот факт, что влияние «не-христианского нарратива» армянской культуры довольно широко распространено за пределами небольших групп собственно *арординер*, делает этот фактор значимым. Интересно, что правящая Республиканская партия (у власти неизменно с 2008/2009 гг.), в лице своих ключевых лидеров, не скрывала своего интереса к подобного рода «древнему» национализму.

Интрига, однако, состоит в том, что безусловно доминирующим и публично общепринятым является нарратив Армении как «первой христианской нации»; христианский армянский национализм считается центральным, и власти всячески поощряют тесные символические отношения между государством и Армянской

Апостольской церковью (ААЦ) как отдельной, чисто армянской ветви христианства, претендующей на наибольшую древность. Именно «отдельность», национальная специфика этой церковной традиции делает обращение к ней политическими акторами и этническими активистами удобным инструментом национальной мобилизации [57]. В частности, христианский национализм усилился во время Карабахского конфликта в контексте противостояния с мусульманским Азербайджаном.

Но именно те же особые, национально-эксклюзивные свойства ААЦ позволяют в значительной мере избегать противоречий между «христианским» и «древне-языческим» нарративами национальной идентичности. В результате, несмотря на то, что напряжение между ААЦ и *ародинер*, безусловно, существует на институциональном и идейном уровне, по сути, между ними есть и совпадения в том, что касается осознания национальных интересов. Именно поэтому политические силы (включая правящую партию) могут использовать некоторое сочетание обоих нарративов; именно поэтому в ходе Карабахской войны, кроме ААЦ, огромным авторитетом пользовалась память о национальном герое и идеологе «родовой» армянской религии Гаригине Нжде (1886-1955); популярность этого исторического деятеля не уменьшается до сих пор и воплотилось в установке в центре Еревана памятника ему как «национальному герою Армении».

(5) Следующий тип религиозно-окрашенных социальных противоречий, имеющих политические импликации, включает разделения внутри одной и той же религиозной традиции между религией «официальной» (или претендующей на то, чтобы называться «официальной», а также поддерживаемой светскими властями) и религией «народной» (или «простонародной», *vernacular*). Такое разделение является сложной повсеместной реальностью во всех исторических и современных формах существования крупных мировых религий, в нашем регионе – прежде всего, христианства и ислама. Во всех подобных случаях встает вопрос об «истинности», «чистоте», «аутентичности» религии, согласно некоторой шкале каноничности/ортодоксальности. В то же время совершенно очевидно, что всегда институциональная (официальная) версия видоизменяется при взаимодействии с местными практиками, и «простонародная» версия может восприниматься религиозными институтами либо негативно, как отклонение от ортодоксии, либо терпимо, как неизбежная адаптация «высокой доктрины» к практическим,

демократическим потребностям (отсюда – популярная сейчас в социальной антропологии концепция «проживаемой» религии, *lived religion*).

Интересно, однако, что политические импликации этого разделения на «официальную» и «народную» религиозность могут быть не всегда одинаковыми: политические акторы, озабоченные, прежде всего, поиском средств легитимации, массовой мобилизации и предотвращения оппозиционных настроений/действий, могут в разных контекстах и в разных обстоятельствах делать разные акценты в этом неизбежном структурном внутри-конфессиональном напряжении. Рассмотрим несколько таких кейсов.

В Грузии Грузинская православная церковь, воплощающая собой «стержень» грузинской национальной идентичности, противостоит тому, что грузинский патриархат считает неканоничными практиками (обрядами), такими как синкретические местные культы, связанными с почитанием местных природных святынь в синкретическом единстве с христианскими святынями. В частности, наиболее ярким из таких практик является летний ежегодный праздник-паломничество Ломисоба в округе Мцхета-Мтианети на севере Грузии, вызывающий острую дискуссию в обществе и отторжение со стороны официальной церкви. Другим примером является культ монаха-старца Габриэла [58].

В подобных случаях официальный церковный институт демонстрирует сложное и противоречивое отношение к простонародным культам. Причина состоит не только в том, что такие культы резко отличаются от церковной ортодоксии, но и потому, что они ставят вопрос об альтернативном религиозном авторитете, в некотором смысле представляя собой «неформальный» вызов безусловному формальному авторитету национального религиозного института. Именно поэтому политика церкви в отношении подобных практик противоречива: с одной стороны, они осуждаются; с другой стороны, ищутся возможности «одомашнивания» сакральной энергии и авторитета, которыми обладают эти культы; делаются попытки «включения» этих культов, как некоей «сакральной периферии», в официальную религию. В примере культа о. Габриэла в Грузии можно увидеть, что огромная популярность этого человека при жизни и особенно после смерти заставила грузинскую церковь не только признать авторитет этого культа, то и переформатировать его в качестве «православного» путем канонизации о. Габриэла, переноса его мощей в национальный кафедральный собор Самеба в Тбилиси и т.д. Авторитет «народного святого» сопоставляется с высоко почитаемым авторитетом

нынешнего грузинского патриарха Илии II. Такое признание, или «инкорпорирование» неформального религиозного авторитета в официальный «канон» можно считать некоторой уступкой со стороны официальной церкви, однако при этом достигается важная цель – подтверждение высшего, единого национального значения главного религиозного института.

Этот внутри-конфессиональный конфликт становится частью политических инициатив: в случае культа о. Габриэла, как мы видели, светские власти тоже используют огромную популярность святого для целей политической легитимации (отдельные высказывания, участие в канонизации, переименование проспекта и проч.). Здесь выявляется еще одна интересная особенность: светские и церковные власти и сотрудничают друг с другом, и, в некотором смысле, соперничают, ибо цели их могут различаться.

(6) Разделения внутри господствующих конфессий могут быть не только по линии «официальная» vs «народная» религия, но и по линии «официальная» vs «реформистская» религия. Под этим последним термином мы понимаем обновленческие движения внутри конфессий, которые инициированы сравнительно образованной частью верующих, стремящихся к «изначальной чистоте веры» и отказу от того, что они считают неприемлемым синкретизмом с архаичными, языческими и «народными» формами. В этом смысле они также, как и «народные» культы (см. предыдущий пример), противостоят религиозной ортодоксии, но как бы с противоположных позиций: по мнению реформистов-возрожденцев, официальный религиозный институт слишком снисходительно и терпимо относится к архаичным «пережиткам» или «наслоениям», от которых необходимо полностью отказаться.

Примером такого рода в христианской среде являются отдельные церковные субкультуры, находящиеся в осторожной, приглушенной оппозиции к церковному истеблишменту. Такие группы есть в Грузии, но мы хотели бы привести пример так называемого «Братства ревнителей Армянской Церкви». Оно уходит корнями в религиозные движения конца XIX в. в Османской империи, где было сильно влияние евангелических протестантских миссий среди армян-христиан. Много позже движение переместилось в советскую Армению с послевоенной репатриацией, и затем сыграло большую роль в скрытом, подпольном религиозном возрождении, характерном для позднего СССР. Пиком влияния «Братства» стали 1990-е гг., начальные годы независимости после распада СССР. «Братство» было своего рода «протестантским» движением за обновление Армянской Апостольской церкви, и

хотя оно формально пыталось оставаться в лоне национальной церкви, оно рассматривалось церковным истеблишментом как чужеродный элемент, как конкурент на религиозном поле. Важно, что кроме идеи обновления и «возвращения ко Христу», это движение дистанцировалось от слишком явного сцепления церкви и государства, и потому неслучайно, что движение всегда тяготело к связям с политически-оппозиционными силами (хотя никогда открыто не участвовало в политике, за исключением поддержки карабахского движения) [59: 71-89].

(6) Как правило, в мусульманских обществах Кавказа конфигурация внутри-конфессиональных разделений иная. В некотором смысле она напоминает последний случай (п. 5) где обновленческое движение противопоставляет «аутентичную», изначальную чистоту веры – слишком обмирщенной религиозной элите, слишком глубоким отступлениям от «истинной» религии. Однако в мусульманской среде, в силу очевидной глобализации исламского радикализма, это противоречие выглядит гораздо более выражено и приводит к зримым и насильственным конфликтам.

В Кабардино-Балкарии радикальная молодежная субкультура «молящихся», сложившаяся в конце 1990-начале 2000-х гг., противопоставила свою претензию на чистоту исламской веры, строгость исполнения религиозных практик и транс-этнический панисламизм – мусульманскому религиозному мейнстриму, который сложился в советское время и предъявлял весьма мягкие требования к своим адептам или был даже чисто номинальным или «этническим». Власти республики, согласно федеральной политической линии, с самого начала стремились ограничить рост «религиозного пуризма» и поддерживали старые религиозные институты. Наиболее радикальная, воинственная группа среди «пуристов» вступила в открытое вооруженное противостояние с властями в 2005 г. и была жестко подавлена, однако субкультура «молящихся» продолжает обладать определенным весом в обществе и теперь пытается создать свою среду в экономической, публичной и повседневной жизни, несмотря на сохранившееся неприятие со стороны традиционных мусульманских структур и подозрительность властей. Потенциально круг идей и паттерны поведения этой группы могут стать основой некоей политической альтернативы – в том случае, если ее члены смогут закрепиться во властной элите.

В Дагестане мы видели отражение споров вокруг религиозного радикализма на примере конфликта на уровне села, вокруг сравнительно недавно избранного имама, который оказался на перекрестке этих споров (мы можем сказать, на

перекрестке разных дискурсов «аутентичности» ислама) и в конце концов пал жертвой убийства. И здесь было очевидно, что отношения нового имама с проправительственным Духовным Управлением мусульман (ДУМ) Дагестана были напряженными, и он привлекал к себе людей из более фундаменталистского, возрожденческого спектра. На местном уровне видно, как споры вокруг «истинной религии» выражают интересы разных групп населения, что подтверждает предположение о том, что религия выступает либо оформлением конфликта интересов, либо ферментом таковых – нюансы религиозных лояльностей так или иначе связаны с сетью общественных и властных отношений.

Этот конкретный дагестанский кейс есть проявление общей, доминирующей тенденции на всем мусульманском Кавказе и, по сути, в мусульманском мире в целом (по крайней мере, в суннитской среде). Речь идет о противостоянии радикального, фундаменталистского, *салафитского* ислама (который иногда, в некоторых случаях, бывает открыто воинственным) и того, что обычно называют «традиционным», «этническим», умеренным исламом, который – в случае постсоветского Кавказа – характеризуется сильным влиянием *адама* (местных обычаев), суфийских тарикатов (против которых «пуристы» всегда резко выступают), нежестким выполнением исламских практик и предписаний, невысоким уровнем религиозного образования. Это внутри-конфессиональное противостояние во многом определило и религиозные, и политические конфликты во всех «мусульманских» республиках Северного Кавказа [60; 61]. Ситуация в Азербайджане в этом смысле напоминает северокавказскую [62]. Во всех этих случаях исламский фундаментализм представляет собой ресурс для политической оппозиции; он выдвигает альтернативную программу общественного переустройства; способствует формированию альтернативных элит, которые в определенный момент вступают в конкуренцию с традиционными элитами. Эти последние, напротив, подчеркивают светский характер правящих режимов и опираются на старые, лояльные официальные религиозные институты (это верно и для Российского Кавказа, и для Азербайджана, с той существенной разницей, что азербайджанское государство не может дистанцироваться от ислама в духе «конфессионального нейтралитета», как в преимущественно православной России, ибо ислам признается национальной религией). Власти и России, и Азербайджана часто прибегают к достаточно жестким мерам для подавления радикального ислама, особенно в тех случаях, когда он претендует на представительство в политике, и тем

более когда он связан с насильственным джихадистским движением (как запрещенные в РФ «Кавказский эмират» или «Исламское государство»)<sup>6</sup>.

(7) Еще один тип общественных конфликтов на Кавказе, связанных с религиозностью, относится к отношениям между этно-конфессиональным большинством и меньшинствами внутри конкретных государственных образований. При этом меньшинства могут быть (а) конфессиональными меньшинствами (внутри одного этноса) - таковы примеры армяно-католиков в Армении или аджарцев (грузин-мусульман) в Грузии или мусульман-осетин в Северной Осетии-Алании; (б) этническими меньшинствами внутри одной конфессии (примеры: таты и талыши – шииты - в Азербайджане; разные этнические группы в Дагестане, принадлежащие к суннитскому исламу - хотя в некоторых случаях – к разным *мазхабам* - правовым школам); (в) этно-конфессиональными меньшинствами, отличающиеся от большинства и этнически, и конфессионально (примеры: армяне и азербайджанцы в Грузии, армяне в Абхазии, лезгины и другие суннитские группы в преимущественно шиитском Азербайджане, северо-кавказские мусульманские народы в составе преимущественно православных прикавказских областей Российской Федерации).

В первом случае (а) – случае чисто конфессиональных меньшинств – очевидно, что малые группы оказываются в сложном положении гибридной, двойной идентичности, особенно в связи с тем, что, как правило, конфессия большинства признается и продвигается в качестве почти официальной «национальной религии» с использованием административных ресурсов государственной власти. Как мы видели, армяне-католики оказываются вдвойне отчужденными – как от большинства армянского этноса, ассоциирующего себя с Армянской Апостольской церковью, так и от мирового католицизма, внутри которого этнические «униаты» рассматриваются как конфессиональная периферия. В случаях (б) и (в) государство вынуждено выработать сложные схемы регулирования прав и представительства меньшинств, апеллируя к идеям политической нации и единого гражданства, а также ограниченного мультикультурализма.

(8) Наконец последним типом общественных конфликтов, имеющих отношение к религиозно-конфессиональным разделениям в обществе, является противостояние религиозных и секулярных (светских) сил. Это противостояние

---

<sup>6</sup> Данное исследование не ставило задачи анализа военизированных конфликтов, связанных с деятельностью упомянутых организаций.

сложное и многоуровневое, и оно во многом определяет роль и функции религии в современных кавказских обществах.

Противостояние религиозных и светских акторов характерно для всех субрегионов Северного и Южного Кавказе, хотя в разных случаях оно принимает разные формы. Наиболее ярко и, в некотором смысле, парадоксально этот конфликт проявился в Грузии в 2000-е и 2010-е гг. Этот период был временем бурного роста религиозности, в том числе среди молодежи, и всеобщего признания цементирующей роли Грузинской православной церкви для грузинской национальной идентичности. Однако в это же время правительство М. Саакашвили проводило реформистский курс под лозунгами «европеизации», формирование демократической политической системы, одним из важнейших принципов которой является светскость государства, отделение церкви от государства, нейтралитет по отношению конфессиональным меньшинствам, идеалы «единой политической нации». Новая элита, пришедшая к власти вместе с Саакашвили, вступила в неизбежное противостояние с церковным истеблишментом, даже если на словах власти пытались его смягчить. В какой-то момент эти противоречия стали вызывать резкое противодействие со стороны церкви и той значительной части населения, для которых церковь была непререкаемым авторитетом (см., например, реакцию на уравнивание прав конфессиональных меньшинств с правами Грузинской церкви и другие законодательные шаги). Режим был вынужден пойти на уступки, в частности, резко увеличив финансовую поддержку церкви и значительно уменьшив светскую риторику. Тем не менее не исключено, что поражение партии Саакашвили (Единое национальное движение) на выборах 2012 г. было отчасти результатом про-религиозных настроений электората [63]. Новые правительства после 2012 г. постепенно меняли курс в сторону большего взаимодействия с церковью [см. также: 64].

Тем не менее, несмотря на сильное давление религиозных акторов (как в самой церкви, так и в поддерживающих ее организаций и, отчасти, в новой власти); несмотря на общее «давление» того, что можно называть продолжением процесса постсоветской де-секуляризации, в грузинском гражданском обществе сформировались группы и организации, ставящие своей целью противостояние тому, что они называют «клерикализацией» общества. В некоторые моменты это противостояние становилось очевидным, имело резонанс в обществе и вызвало публичные дискуссии и «фиксацию» позиций про-религиозных и секулярных групп.

Похожее противостояние религиозных и секулярных акторов возникло и в Армении, где также сложился консенсус относительно доминирующей церкви как оплота национальной идеи. Однако ключевое отличие от Грузии состоит в том, что армянская правящая элита не только не противостояла доминирующему нарративу «христианской Армении», но и всячески продвигала его и использовала для легитимации (реверансы в сторону древне-армянского «язычества» со стороны правящей партии, о которой мы упоминали выше, вполне сочетались, как уже было сказано, с поддержкой «христианского» нарратива). Армянские правительства, кроме периода правления Л. Тер-Петросяна в 1990-е гг., не ставили задачи модернизации страны по европейскому образцу – включая строгую светскость – в такой решительной степени, как это делало реформистское правительство Грузии в 2000-е гг. Тем самым антиклерикальное, про-секулярное движение в Армении естественным образом конституирует себя как политически альтернативное, как оппозиционное тому правящему режиму, который столь настойчиво использует идею сотрудничества с церковью.

В Азербайджане ситуация иная: сам правящий режим является по сути агентом декларируемой светскости, сочетаемой с признанием ислама как важнейшего «культурного наследия». Декларации и инструменты светскости использовались режимом Гейдара и Ильхама Алиевых для нейтрализации оппозиционного потенциала более радикального ислама – либо салафитского-суннитского, либо связанного с Ираном шиитского – особенно когда радикальный ислам пытается заявить о себе на публичном или политическом поле.

Ситуация на Северном Кавказе в целом сходная: местные власти ссылаются на светский нейтралитет российского государства в целом и решительно подавляют все попытки радикализации ислама, руководствуясь соображениями безопасности (то, что называется «секьюритизация» религиозной политики). Это прежде всего касается групп, относящихся к «Кавказскому эмирату» или других подобных групп; однако репрессивная политика может распространяться и на другие, невооруженные группы, заявляющие о себе с позиций религиозного фундаментализма. Вместе с тем, фоновая религиозность в регионе в целом возростала, как и степень использования религиозных отсылок в политическом дискурсе (что также было связано с акцентом на «духовное наследие» в общероссийском масштабе), и это требует от местных властей, вовлеченных в местные элитные иерархии, выработки сложной тактики лавирования для выработки политики в отношении групп, в той

или иной степени декларирующих свою религиозную принадлежность. На Северном Кавказе, таким образом, сами власти выступают в качестве «светского» актора, тогда как независимые (негосударственные) светские силы представлены очень слабо.

Все вышеописанные кейсы позволяют предложить следующую типологию общественных напряжений/конфликтов, связанных с религиозным фактором:

(а) Межнациональные (межэтнические) конфликты, в которых религиозная составляющая может играть роль дополнительного идеологического компонента;

(б) Конфликты между архаическими этническими религиями и мировыми религиями (христианством и исламом);

(в) Конфликты внутри христианства или ислама между официальной, традиционной версией, поддерживаемой религиозным истеблишментом, и другими версиями – народной, реформистской или ревайвалистской (три подтипа);

(г) Конфликты, связанные с противоречиями между этническими и конфессиональными меньшинствами и большинством населения данного социума;

(д) Конфликты между религиозными и светскими акторами (либо связанными с государством, либо независимыми от него).

## **Глава 4. Сравнение политических импликаций доминирующих конфессиональных сред: христианство и ислам**

Все вышеописанные кейсы, относящиеся к различным субрегионам Кавказа, так или иначе входят в ареалы распространения двух мировых религий – христианства и ислама. Христианство представлено в основном православием (в Грузии, Северной Осетии, в гораздо меньшем масштабе – в других северокавказских республиках) и Армянской апостольской церковью, а также, в сравнительно небольшом количестве, католиками (в основном армянами), протестантами и некоторыми другими группами. Ислам представлен суннитами, в основном ханафитского и шафиитского масхабов (Северный Кавказ и частично Азербайджан), а также шиитами (в основном, Азербайджан).

Описанные типы общественных разделений, связанных с религиозным фактором, приобретают разные формы и производят разный резонанс в христианских и мусульманских субрегионах Кавказа. Можно обозначить некоторые различия, хотя более детальное сравнение требует дополнительного анализа и дополнительных данных.

В силу различий в институциональной структуре, характер влияния христианской церкви и мусульманских организаций в обществе значительно различаются. Христианские церкви имеют централизованную структуру, соответствующую этническим, национальным и политическим границам. На Кавказе эта тенденция особенно очевидна в случае автокефальной Грузинской православной церкви и Армянской апостольской церкви, которые прочно ассоциируются с грузинским и армянским государством и/или этносом (в том числе в случае армянских диаспор в Грузии и других странах). Обе церкви являются институтами государственного масштаба, непосредственно выступая в роли политического субъекта на национальном уровне. Обе церкви имеют иерархическую структуру, охватывающую всю паству. В Северной Осетии-Алании христианство представлено в виде Владикавказской и Аланской епархией Русской православной церкви; она также ассоциируется с республикой в составе России и также, как мы видели выше, ориентирована на выражение национальной самобытности осетин.

Четкая институциональная структура позволяет христианским церквям активно участвовать в политической жизни республик на высшем уровне, придавая политический авторитет церковным лидерам. Последнее верно в целом для Владикавказского епископа (еп. Леонид Горбачев с июня 2016 г.), но особенно для католикосов-патриархов грузинской и армянской церквей, Илии II и Гарегина II, соответственно. Из закавказских католикосов, несомненно, гораздо более высоким авторитетом в своей стране пользуется Илия II, правление которого ассоциируется с утверждением независимости Грузии и совпадает с высоким ростом «фоновой» религиозности населения. В Армении и авторитет католикоса, и уровень религиозности ниже, чем в Грузии.

И в Грузии, и в Армении преобладающая церковь, несмотря на общие конституционные декларации религиозной свободы, обладают господствующим положением не только *de facto*, но и *de jure*. Конституции обеих стран признают особую роль национальных церквей; также отношения этих церквей и государства регулируются специальными законодательными актами – так называемым «конкордатом» 2002 г. в Грузии, и специальным законом 2007 г. в Армении.

Ислам не предполагает разветвленной канонической структуры национального масштаба. Те исламские организации в масштабах того или иного государственного образования, которые существуют, не рассматриваются как собственно религиозные, они выполняют вспомогательную функцию для определения государственной политики в отношении ислама и не обладают собственно религиозным, каноническим авторитетом и властью над местными институтами (муфтиями, имамами, а также конкретными мечетями и проч.) Роль таких вспомогательных организаций выполняют так называемые Духовные управления мусульман, существующие практически в каждой мусульманской республике региона. Их роль достаточно велика, однако на практике они не могут контролировать «духовенство» или «паству» в той степени, как это предусмотрено в христианстве. Реальная власть и духовный авторитет концентрируется на уровне конкретной мечети, конкретной общины (*джамаата*). Это делает влияние ислама на общество в целом менее контролируемым, менее управляемым, более непредсказуемым и зависимым от конкретного стечения местных обстоятельств или влияния конкретных акторов.<sup>7</sup> В настоящее время невозможно конституционное

---

<sup>7</sup> Идеалом наиболее радикальной части мусульман являются модели, которые существовали в пору расцвета исламского халифата или реализованы в новое и новейшее время в ряде

или законодательное закрепление ислама как «господствующей религии» ни в Азербайджане, ни тем более в республиках, входящих в Российскую Федерацию.

Более жесткая иерархическая структура, казалось бы, позволяет христианским церквям и лидерам быть более активными субъектами политики и иметь непосредственный доступ к публичной сфере. Однако, кроме различия, связанного с особенностями организации, между влиянием христианства и ислама существует и различие в интенсивности религиозной мобилизации, и в этом отношении в настоящее время ислам обладает более сильными позициями. Это связано с несколькими причинами. Во-первых, это сильное влияние ближневосточного ислама, связанного с глобальным джихадистским движением, ставящим цель радикальной исламизации общественного устройства (сходные цели в христианской среде являются гораздо более маргинальными). Во-вторых, большая интенсивность и радикализм исламского «мессиджа» в обществе связаны с тем, что в процесс исламизации вовлечены сравнительно молодые когорты населения, что в условиях относительно высокой рождаемости делает этот процесс более массовым.<sup>8</sup> В-третьих, (и это связано с первым указанным фактором) культурно и идеологически это молодое поколение мусульманских регионов ориентировано в большей степени на мусульманский Ближний Восток и меньше подвержено европейскому или западному влиянию (в том числе и внутри РФ). В-четвертых, исламский активизм в республиках Северного Кавказа в большей степени ассоциируется с освободительной национальной идеей (противопоставление федеральной власти Москвы – столицы «христианского» государства), что тоже является мобилизующей силой для части населения (особенно после опыта Чеченских войн, обострения претензий по поводу «черкесского вопроса», усилившегося давления правоохранительных структур на мусульманские группы).<sup>9</sup>

Все это в целом приводит к большей интенсивности религиозного влияния в мусульманских регионах и делает его менее контролируемым на местном уровне, хотя, в то же время, особенности организации делают более сложным исламским акторам осуществлять влияние на национальном (республиканском) уровне.

---

мусульманских стран, таких как Саудовская Аравия, Исламская Республика Иран или самопровозглашенное Исламское Государство (запрещенное в России). Однако на Кавказе стремление к подобной централизации мусульманских институтов является маргинальным.

<sup>8</sup> Впрочем, как мы говорили выше, рост религиозности в Грузии тоже происходил за счет сравнительно молодых групп населения, однако в мусульманских регионах у этого процесса есть «демографические преимущества».

<sup>9</sup> См. обсуждение причин и особенностей исламского радикализма в [65].

Конфликты в мусульманском контексте носят скорее очаговый характер, однако их потенциал превращения в «горячую» фазу противостояния с властями значительно более велик.

## **Глава 5. Глобальные миграции, диаспоры и транснациональные религиозные сети: оценка значение этого фактора**

Кавказский регион находится на пересечении геополитических интересов крупных держав и, в частности, в поле сильного влияния религиозной политики этих держав. Раскрытие этого аспекта религиозных процессов на Кавказе не входило в задачу данного исследования. Однако в нашей теме есть еще один аспект, выходящий за границы региона – а именно, проблематика конфессиональных диаспор и транснациональных религиозных сетей, которая только частично пересекается с вопросом «внешний влияния».

Мы показали выше, что, несмотря на рост этнонационализма и религиозного национализма повсюду в регионе после распада СССР, здесь шел одновременный процесс «раскрытия» региона и отдельных его частей, усиления миграций, образования диаспор, рост транснациональных связей. Несколько крупнейших диаспор, некоторые из которых имеют давнюю историю, в XXI в. прошли через процесс реформатирования. Таковы армянская диаспора и миграция, прежде всего, в России, США, Западной Европе, Украине, а также в Грузии; азербайджанская миграция в Россию; грузинская миграция в Россию и Турцию; северокавказская миграция в Россию и Турцию; новые связи, складывающиеся между абхазами и адыгами на Кавказе и многочисленными диаспорами абхазов, черкесов/адыгов и других кавказских народностей в Турции и других странах Ближнего Востока.<sup>10</sup>

Религиозные аспекты играют большую роль в миграционных и транснациональных процессах. Во всех случаях диаспоральная идентичность включает в себя религиозную составляющую, которая в условиях диаспоры может усиливаться, т.к. служит дополнительным мобилизационным и интегрирующим мотивом. Это происходит почти всегда в тех случаях, когда доминирующая религиозная традиция принимающей страны отличается от иммигрантов. Наиболее яркий пример такого рода – мусульманские диаспоры в странах Европы [69]. Эту закономерность можно распространить и на Россию, если рассматривать кавказских и других мусульманских мигрантов в крупных российских городах как внутреннюю

---

<sup>10</sup> Обсуждение общих вопросов миграций из региона см. в [66; 67; 68].

диаспору. Впрочем, азербайджанская диаспора в России отличается сравнительно невысоким уровнем религиозности в силу изначальной невысокой религиозности в самом Азербайджане; однако эта гипотеза нуждается в проверке: у нас нет в настоящее время необходимых для этого данных.

Кавказские миграции сохраняют подчеркнутую национальную специфику, и в тех случаях, когда мигранты живут в сходной религиозной среде, где конфессиональная мобилизация отходит на второй план. Например, северокавказские (черкесские, абхазские и др.) диаспоры в Турции (численно намного превосходящие численность этих народов на Кавказе) находятся в настоящее время в поисках новой идентичности и стараются влиять на кавказских соотечественников. При этом многие транснациональные кавказские общественные группы, вовлеченные в процесс «возрождения идентичности», стремятся подчеркнуть не-исламские, архаичные формы верований и практик, и даже разработать, в некотором смысле, альтернативную исламу систему взглядов, таких как «адыге хабзе» - мировоззрение и этический кодекс кавказских народов. То же можно сказать, например, о грузинской диаспоре в России: несмотря на общее с русскими православие, национальная специфика (в частности, язык литургии) выделяет грузинскую общину в отдельную диаспоральную субкультуру.

В этой главе в качестве главного примера мы более подробно рассмотрим случай наиболее крупной кавказской диаспоры, этноса с наиболее высоким уровнем миграций - армян. Две самые крупные армянские диаспоры находятся в России и США. Согласно официальным источникам, в 2010 г. (год переписи населения) в России проживало 1182388 армян, из них самые крупные группы – в Краснодарском крае, Ставропольском крае, Московском регионе и Ростовской области. В США, согласно American Community Survey (официальное исследование агентства US Census) в 2014 г. проживало 461 076 армян; примерно половина этой этнической группы проживало в Калифорнии.<sup>11</sup> Кроме России и США, крупные армянские диаспоры традиционно существуют во Франции, Ливане, Грузии и других странах.

Исследования армянской диаспоры большей частью посвящены экономической интеграцией и связям с Республикой Армения, а также культурной адаптации. Большое внимание уделяется дифференциации диаспор по уровню адаптации и инкультурации. Религиозным аспектам диаспоральной жизни и

---

<sup>11</sup> См. официальный сайт: <https://www.census.gov/programs-surveys/acs/>

транснациональных связей уделяется сравнительно немного внимания. При этом очевидно, что церковные структуры являются в большинстве случаев главными интегративными институтами даже и в тех случаях, когда уровень религиозности иммигрантов невысок. Структуры Армянской апостольской церкви во многом определяют лицо армянской общины Москвы (Ново-Нахичеванская епархия), особенно после открытия нового храмового и культурного комплекса на Олимпийском проспекте; то же можно сказать о роли церкви Св. Эчмиадзина в Тбилиси (в старом «армянском» районе Авлабари), где базируется епископское управление. В обоих случаях церковь претендует на роль главного хранителя и выразителя культуры в целом, в том числе и светской (активная культурная деятельность). При этом церковные структуры и их инициативы активно поддерживаются Министерством по делам диаспор и МИД Республики Армения (через соответствующие посольства).

Такая ключевая роль церкви в диаспорах не означает, однако, что ей удастся объединить всю общину или сделать собственно религиозные (церковные) практики всеохватными. У нас нет соответствующей статистики, но можно предположить, что уровень повседневной религиозности в армянских диаспорах ненамного выше, чем в самой Армении. Однако, несомненно, существуют различия внутри диаспор – прежде всего, между «старыми» иммигрантами (несколько поколений), в основном расселившимися на Ближнем Востоке и на Западе после геноцида в Османской империи в годы I мировой войны, и «новыми» иммигрантами, покинувшими Армению (или другие страны Кавказа, например, беженцы из Азербайджана) после распада СССР. Приверженность церкви традиционно более сильная у «старых» диаспор; «новые» (постсоветские) мигранты рассматривают принадлежность к церкви как важный элемент идентичности, притом что «советский» *habitus* делает собственно религиозные практики менее интенсивными.

Тем не менее, исследования показывают, что принадлежность Армянской апостольской церкви является главным маркером этнической идентичности – такова, например, ситуация в Санкт-Петербурге [70]. В этом случае (как и для России в целом, а также для других стран) можно дифференцировать армянскую диаспору на две категории – «община в широком смысле» (все, кто так или иначе идентифицируют себя с армянскими корнями) и «общину в узком смысле» (те, кто участвуют в общинной жизни непосредственно). Если брать только последнюю категорию, то внутри нее церковь рассматривается как основа «армянскости», как

неизбежная часть образа «истинного армянина». Отношение к церкви можно считать прагматическим и инструментальным. В определённом смысле принадлежность к церкви – некоторая опора, направленная против ассимиляции, ибо таковая в целом рассматривается как негативная перспектива. Именно такой инструментальный подход – сохранение «армянскости» – явно доминирует над чисто религиозными мотивами. И напротив, те этнические армяне, которые переходят в доминирующую в России Русскую православную церковь, дистанцируются от проблемы этничности и в большей степени мотивированы чисто религиозно.

Ситуация в Ливане сходна, в частности, в том, что армяне-католики гораздо более ассимилированы (в данном случае арабизированы), чем армяне-ортодоксы (члены Апостольской церкви) или армяне-протестанты. Причина та же, что и в случае с русификацией тех армян, которые ассоциируют себя с доминирующей в России Русской православной церковью: в Ливане речь идет о близости армян-католиков с арабами-маронитами. Однако для ситуации в Ливане важно то, что все три конфессиональные группы армян – апостольские ортодоксы, католики и протестанты – в целом избегают религиозных противоречий и осознают свое единство. Основы этого этнического, над-конфессионального единства – память о геноциде, общая приверженность к Западной Армении (которая была частью Османской империи и с которой большинство связывают свои корни), общая позиция нейтралитета во время гражданской войны в Ливане (1975-1990) и др. обстоятельства. В целом это чувство единства преобладает не только над религиозными, но и над социальными различиями. При этом ассоциация с Республикой Армения невелика [71].

Для армянской диаспоры США принадлежность к Апостольской церкви является также важной опорой идентичности. Это, однако, как утверждают исследователи, сочетается с адаптацией армян к тому, что называется американская ментальность «плавильного котла» (“melting pot” mentality). Интересно, что количество тех, кто заявляет о своей не-религиозности, примерно соответствует обще-американским цифрам (около 16%, согласно Pew Research Forum и специальным опросам армянской диаспоры) [72]. По другим характеристикам (социальным и политическим установкам) сходство армян со средне-американскими индикаторами также велико, за исключением, пожалуй, более сильной приверженности семейным и родовым ценностям. В другом исследовании подчёркивается, что армянская церковь выполняет среди американских армян три

функции – «святыни» (религиозная функция как тазовая); «общинного центра», поддерживающего повседневное общение и систему практических представлений и установок; и «музея», хранящего культурное наследие [73].

Рассматривая роль церкви в армянских диаспорах, следует помнить о факте исторического разделения армянской церкви между двумя влиятельными центрами – католикосата (патриархата) в Эчмиадзине (Армения) и так назыв. Киликийского католикосата (патриархата) (в г. Антилиас, около Бейрута). Разделение приобрело форму противостояния в советский период, когда Эчмиадзин был вынужден сосуществовать с коммунистическим режимом, тогда как Киликийская церковь находилась под влиянием партии «Дашнакцутюн» и выступала с резко антисоветских позиций. Кроме того, Киликийская церковь в большей степени ориентировалась на эмигрантов и беженцев из Западной Армении (турецкая Анатолия). Проблема отношений между двумя религиозными центрами имеет по-прежнему значение и в постсоветское время, несмотря на то, что были сделаны несколько попыток сгладить накопленные за почти столетие трения и противоречия между ними [74].

В целом можно сказать, что принадлежность к апостольской церкви по-прежнему остается важнейшей основной этнической идентичности, хотя, как мы видели, эта принадлежность в большинстве случаев имеет инструментальную природу, несущественно влияя на уровень практической религиозности. Важно также отметить, что в последнее десятилетие правящий режим в Армении поддерживает церковь, которая часто выполняет функции посредника между армянским государством и диаспорами. Это тем более важно, что, в соответствии с нынешними трендами, новые мигранты оказываются в «третьем», промежуточном социальном пространстве между посылающей и принимающей странами, находятся в «постоянном переходном» состоянии и тем самым оказывают влияние на внутри-армянские процессы.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Интересным примером такого постоянного промежуточного состояния служат кавказские мигранты-«гастарбайтеры», которые переезжают временно (прежде всего, Россию) и направляют на родину денежные переводы. Интересен феномен вкладывания мигрантами части заработанных денег в строительство церкви в родном городе или деревне с целью обретения престижа и повышения собственного статуса [см.: 75].

## Библиография

- 1 Agadjanian, A., Jodicke, A. and Zweerde, E. van der (eds) (2015) *Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus*. London: Routledge.
- 2 Wilson, J. and Janoski, T. (1995) “The Contribution of Religion to Volunteer Work”, *Sociology of Religion* 56: 137-152.
- 3 Loveland, M., Sikkink, D., Myers, D. and Radcliff, B. (2005) “Private Prayer and Civic Involvement”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 44(1): 1-14.
- 4 Lam, Pui-Yan (2002) “As the Flocks Gather: How Religion Affects Voluntary Association Participation”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 41(3): 405-422.
- 5 Putnam, Robert (2000) *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.
- 6 Putnam, D. Robert, Campbell, David E. and Romney Garrett, Shaylyn (2010) *American Grace. How Religion Divides and Unites Us*. New York, London: Simon and Schuster.
- 7 Coleman, James S. (1988) “Social Capital in the Creation of Human Capital”, *American Journal of Sociology* 94: 95-120.
- 8 Jurgensmeyer, M. (1993) *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press.
- 9 Jurgensmeyer, M. (2001) *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- 10 Appleby, S. (2000) *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence and Reconciliation*. Lanham etc.: Rowman and Littlefield Publishers.
- 11 Gibson, J. (2001) “Social Networks, Civil Society, and the Prospects for Consolidating Russia’s Democratic Transition”, *American Journal of Political Science* 45(1): 51-68.
- 12 Howard, M.M. (2003) *The Weakness of Civil Society in Post-Communist Europe*. Cambridge University Press.
- 13 Antonyan, Y. (2015) “Political Power and Church Construction in Armenia”, in A. Agadjanian, Jodicke, A. and Zweerde, E. van der (eds) *Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus*. London: Routledge. P. 81-95.
- 14 Антонян Ю. Социальная семиотика “мигрантских” церквей в Армении // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. 34(2). [В печати].

- 15 Siekiersi, K. (2010) "Religious and National Identities in Post-Soviet Armenia", in I. Borowik, M. Zawila (eds) *Religions and Identities in Transition*, pp. 149-162. Krakow: Nomos.
- 16 Siekierski, Konrad (2014) "'One Nation, One Faith, One Church': The Armenian Apostolic Church and the Ethno- Religion in Post-Soviet Armenia", A. Agadjanian (ed.) *Armenian Christianity Today: Identity Politics, Popular Practices and Social Functions*. Farnham: Ashgate. P. 9-34.
- 17 Barth, F. (1969) *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown and Co.
- 18 Appadurai, A. (1990) "Disjuncture and Difference in Global Cultural Economy.", *Theory, Culture and Society* 7: 295-310.
- 19 Anderson, B. (1983) *Imagined Communities*. London: Verso.
- 20 Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- 21 Hobsbawm, E. (1992) *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge University Press.
- 22 Brubaker, R. (2004) "In the Name of the Nation: Reflections on Nationalism and Patriotism", *Citizenship Studies* 8(2): 115-127.
- 23 Asad, T. (1993) *The Genealogy of Religion. Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*. John Hopkins University Press.
- 24 Beyer, P. (1994) *Religion and Globalization*. London: Sage.
- 25 Smith, J.Z. (1998) "Religion, Religions, Religious", in M. Taylor (ed.) *Critical Terms of Religious Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press. P. 269-284.
- 26 Tamir, Y. (1993) *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.
- 27 Kymlicka, W. (2001) *Politics in the Vernacular*. Oxford: Oxford University Press.
- 28 Miscevic, N. (2010) "Nationalism", in E. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010 Edition) [<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/nationalism>, доступ от 13.06.2016].
- 29 Юнусов А. Азербайджан в начале XXI века: конфликты и потенциальные угрозы. Баку: Адильоглы, 2007.
- 30 Hervieu-Léger, Danièle (2000) *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

- 31 Tchilingirian, H. (2007) "In Search of Relevance: Church and Religion in Armenia After Independence", in Bayram Balci and Raoul Motika (eds) *Religions et politique dans le Caucase post-soviétique*. Paris: Maisonneuve & Cousin.
- 32 Sarkissian, A. (2008) "Religion in Post-Soviet Armenia: Pluralism and Identity Formation in Transition", *Religion, State and Society* 36(2): 163-180.
- 33 Serrano, S. (2010) "From Culture to Cult: Museum Collections and Religion in Contemporary Georgian National Discourse", in N. Tsutsishvili (ed.) *Cultural Paradigm and Political Change in the Caucasus*. Berlin: Lambert Academic Publishing. P. 275-292.
- 34 Serrano, S. (2010) "De-Secularizing National Space in Georgia", *Identity Studies in the Caucasus and the Black Sea Region* 2: 37-58.
- 35 Юнусов А. Азербайджан в начале XXI века: конфликты и потенциальные угрозы. Баку: Адильоглы, 2007.
- 36 Friedland, R. (1999) "When Gods Walks in History. The Institutional Politics of Religious Nationalism", *International Sociology* 14(3): 301-319.
- 37 Brubaker, R. (1994) "Nationhood and the National Question in the Soviet Union and Post-Soviet Eurasia: An Institutional Account", *Theory and Society* 23(1): 47-78.
- 38 Suny, R. (2001) "The Empire Strikes Out! Imperial Russia, "National" Identity, and Theories of Empire", in Suny, R. and T. Martin (eds) *A State of Nations: Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin*. New York. P. 23-66.
- 39 Martin, T. (2001) *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalisms in the Soviet Union*. Cornell University Press.
- 40 Zedania, G. (2011) "The Rise of Religious Nationalism in Georgia", *Identity Studies in the Caucasus and the Black Sea Region* 3: 120-128.
- 41 Cornell, S. (2006) *The Politization of Islam in Azerbaijan*. Central Asia-Caucasus Institute and Silk Road Studies Program. John Hopkins University.
- 42 Armstrong, J. (1982) *Nations Before Nationalism*. Chapel Hill.
- 43 Beaune, C. (1985) *Naissance de la nation France*. Paris: Gallimard.
- 44 Assman, J. (2011) *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge University Press.
- 45 Hagen, van M. (2004) "Empires, Borderlands and Diasporas. Eurasia as Anti-Paradigm for the Post-Soviet Era", *The American Historical Review* 109(2): 445-468.
- 46 Thomas de Waal, *Black Garden: Armenia and Azerbaijan through Peace and War*, New York University Press, 2003, p. 184-186, 191

- 47 Н. Hovanissyan, *Religion and Religious Institutions in the Nagorno-Karabakh Conflict: Did Religion Play a Role?* – Неопубликованная статья, рабочий текст написан в ходе международного проекта “Religion, Democracy, and Nation in the Southern Caucasus. A Comparative Analysis of Key Concepts in Armenia, Georgia, Azerbaijan”, sponsored by Academic Swiss Caucasus Net, 2011-2014.
- 48 Yunusov A. S., *Mercenaries in the Armenian-Azerbaijani War*] Self-publication; Newspaper *Express Chronika* N 38, 16-23 September 1993.
- 49 Юнусов А.С. Чеченский фактор [Yunusov A. S., *The Chechnyan Factor*, “Bulletin of the Ethnological Monitoring and Early Conflict Prevention Network, Moscow, 2001, N 36, March-April.
- 50 Deriglazova L., Minasyan S. *Nagorno-Karabakh: The Paradoxes of Strength and Weakness in an Asymmetric Conflict*, Caucasus Institute, Yerevan, 2011.
- 51 Azerbaijan-Iran Relations: ‘One Nation Two States’ or ‘Enemy Brothers’, <http://www.usak.org.tr/EN/myazdir.asp?id=2150>.
- 52 А. Агабабян. «Во что мы верим?». Возрождение «традиционной религии» в послевоенной Абхазии. – *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 34 (2), 2016, с. 67-91.
- 53 И. Кузнецов, Р. Кузнецова. «Акадак и Лдзаа-ных: к истории гибридных культов в Аьхазии». *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 34 (2), 2016, с. 38-66
- 54 С. Штырков. Традиционалистские двидения в современном североосетинском обществе и логика религиозного национализма. // *Кавказский город: потенциал этнокультурных связей в урбанистической среде*. Под ред. Ю.М. Ботякова. СПб: МАЭ РАН, 2013, с. 331-362.
- 55 С. Штырков. «Аланская княжна, княгиня Владимирская»: Мария Ясыня, русско-осетинские связи и консервативные семейные ценности». *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*», 34 (2), 2016, с. 13-37.
- 56 Yu. Antonyan, K. Siekierski. “A Neo-Pagan Movement in Armenia: the Children of Ara.” – K. Aitamurto and S. Simpson, eds. *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Durham: Acumen, 2013, p. 266-282.
- 57 K. Siekierski. “One Nation, One Faith, One Church”: The Armenian Apostolic Church and the Ethno-Religion in Post-Soviet Armenia. – A. Agadjanian, ed. *Armenian Christianity Today: Identity Politics and Popular Practices*, Farnham: Ashgate, p. 9-34.

- 58 С. Звиададзе. Почитания старца Гибриэла. Институционализация народной религии и ее политическое измерение в Грузии. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 34 (2), 2016, с. 226-254.
- 59 А. Agadjanian. The Religious Modernity of the Brotherhood: A New Face of Armenian Grassroots Christianity. In: *Armenian Christianity Today: Identity Politics and Popular Practice*. Ashgate Publisher, 2014, 71-89
- 60 В. Бобровников. «Исламское возрождение» в Дагестане: 20 лет спустя. – *Центральная Азия и Кавказ*, 2007, №2 (50), с. 161-172
- 61 Д. Макаров. Радикализация ислама в Дагестане: возможности и пределы джихадизма. – *Общественные науки и современность*. 2004, №6, с. 147-161.
- 62 Е. Ismailov. Islam in Azerbaijan: revival and political involvement. – А. Agadjanian, А. Jodike, Е. van der Zweerde, eds. *Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus*. London: Routledge, 2015, p. 96-111.
- 63 В. Janelidze. Secularization and Desecularization in Georgia. State and Church under Saakashvili Government. – А. Agadjanian, А. Jodike, Е. van der Zweerde, eds. *Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus*. London: Routledge, 2015, p. 63-80.
- 64 С. Серрано. Время соборов. Культовые здания и политическая легитимность в постсоветской Грузии. – *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, том 34, №2 (2016), с. 133-155.
- 65 «Исламизм и новый распад империй». Интервью с Г. Дерлугьяном. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, том 34, №2, 2016, с. 357-372.
- 66 Armenians around the World: Migration and Transnationality, edited by Artur Mkrtichyan. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015
- 67 Central Asia and the Caucasus: Transnationalism and Diaspora, edited by T. Atabaki et al., Routledge, 2014
- 68 Development in Central Asia and the Caucasus. Migration, Democratization and Inequality in the Post-Soviet Era, edited by Sophie Hohmann, Claire Mouradian, Silvia Serrano, and Julien Torrez. London: I.B.Tauris
- 69 Tubergen, F. V., & Sindradottir, J. I. (2011). The religiosity of Immigrants in Europe: A cross-National Study. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 272-288.
- 70 А. Tokmantsev, Armenians in St. Petersburg: Belonging to the Church as a Key Marker of Ethnic Identity. – In: А. Agadjanian, ed. *Armenian Christianity Today: Identity Politics and Social Functions*. Ashgate, 2014, p.215-231.

71 I. Papkova. The Three Religions of Armenians in Lebanon. – In: A. Agadjanian, ed. *Armenian Christianity Today: Identity Politics and Social Functions*. Ashgate, 2014, p. 171-195.

72 D. Daughrity. Finger on the Pulse: Armenian Identity and Religiosity in Southern California. – In: A. Agadjanian, ed. *Armenian Christianity Today: Identity Politics and Social Functions*. Ashgate, 2014, p. 233-252.

73 S. Terian. Sanctuary, Community or Museum? The Apostolic Church in the Life-Worlds of a Sample of American Armenians. – In: A. Agadjanian, ed. *Armenian Christianity Today: Identity Politics and Social Functions*. Ashgate, 2014, p. 253-272.

74 H. Hovhannisyan. Identity, Borders and Religious Belonging: Armenians between Two Spiritual Centers, Etchmiadzin and Cilicia. – In: A. Agadjanian, ed. *Armenian Christianity Today: Identity Politics and Social Functions*. Ashgate, 2014, p. 125-144.

75 Антоян Ю. Семиотика армянских церквей в Армении // Государство, религия, церковь в России и за рубежом, том 34 (2), 2016, с. 156-175.