Александр Агаджанян

Этнос, нация и религия: научные парадигмы и реальность Южного Кавказа

Alexander Agadjanian

Ethnos, Nation, Religion: Recent Scholarship and Societal Processes in the South Caucasus

Alexander Agadjanian — Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA); Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). grandrecit@gmail.com

The goal of this paper is to reveal a few trends in the interaction between religious, national, and ethnic identities as applied to the understanding of current developments in the South Caucasus. It starts with the dominant paradigms in scholarship of identities that has undergone deep evolution towards post-modern washing-out of old solid concepts, such as ethnos, nations, and religion. It turns next to those objective and subjective developments in the emerging new societies of Armenia, Azerbaijan and Georgia, which seem to contradict the fashionable academic episteme by recreating robust and powerful concepts of ethnos, nation, and religion. Finally, it will suggest a more complex interpretation that would mitigate the above contradiction between dominant academic scholarship and the societal processes.

Keywords: Armenia, Azerbaijan, Georgia, ethnos, nation-state, religion, ethnonationalism, primordialism, constructivism, Soviet legacy.

Цель данной работы — выявить главные современные тенденции в соотносимой динамике религиозной, национальной и этнической идентичностей, в той мере и в том смысле, как они могут быть применены к пониманию современных процессов на Южном Кавказе. Хотя здесь нас прежде все-

Статья написана в рамках научно-исследовательской работы «Религия и общество на Кавказе: формы взаимодействия и современная динамика» (2016, Лаборатория анализа общественных коммуникаций РАНХиГС).

го интересует именно кавказская тематика, параллели с другими регионами мира неизбежны. Тенденции, о которых идет речь, поистине глобальны. Везде и повсюду, в результате глубоких общественных трансформаций рубежа XXI века, идентичности находились в процессе переформатирования.

С самого начала я хотел бы ввести различие между тремя аспектами, или уровнями, анализа: (а) объективные социальные изменения (в нашем случае — в Кавказском регионе) — совокупность доступной нам эмпирической реальности; (б) субъективное конструирование, осознание, трансформация массовых идентичностей 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; и, наоборот, научные концепции и массовые стереотипы, в свою очередь, могут глубоко зависеть от этих же «объективных» изменений. Можно предположить, однако, что три этих уровня — не одно и то же, и что для аналитических целей такое различение допустимо и полезно.

Мы будем следовать трем этим аспектам, но в обратном порядке. Мы 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, нация и религия. Затем мы обратимся к тем субъективным и объективным переменам в обществах, находящихся в процессе становления, в частности, обществах Южного Кавказа. Эти сравнительно недавние перемены, казалось бы, противоречат новым, модным академическим эпистемам и порой решительно, напрямую опровергают их: перед нами — очевидное возрождение и утверждение — или по крайней мере так это выглядит, — надежных и мощных понятий-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 видимое торжество этих возрожденных понятий, и что новые академические эпистемы, возможно, не так уж безосновательны.

Де-эссенциализация старых общностей: глобальные тенденции и академическая мода

Если пытаться одним словом сформулировать одну доминирующую в последние десятилетия тенденцию в академическом понимании всех трех понятий — нации, этноса, религии, то этим словом будет де-эссенциализация. Эта тенденция началась с постмодернистского и постструктуралистского «подозрения» по отношению к некогда незыблемым академическим конвенциям. Эти подозрения, скепсис, деконструкция старых понятий были результатом целого ряда политических и культурных процессов на Западе, а также соответствующих сдвигов в академическом мышлении; эта обширная тема выходит далеко за рамки этой статьи, и я не стану 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 прежде всего 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[2]. 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[3]. Наконец,

2. Barth, F. (1969) *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown and Co.; Appadurai, A. (1990) "Disjuncture and Difference in Global Cultural Economy", *Theory, Culture and Society* 7: 295-310. См., в частности, характерное понятие *ethnoscape* у последнего.

3. Anderson, B. (1983) *Imagined Communities*. London: Verso; Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell; Hobsbawm, E. *Nations and Nationalism Since*

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; и, таким образом, религия была переосмыслена как более гибкий, прикладной, «переносной» источник идентичности; феномен все менее коллективный и все более индивидуальный; все менее публичный и все более «приватизированный», все более «оторванный от корней», изъятый из определенного культурного фона и все более де-конфессионализированный — оторванный от определенного институционального и этнонационального контекста[4].

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 изменили некоторые нормативные приоритеты, как внутри академии, так и вне ее; они повлияли на оценки всех описанных явлений и самый язык их описания. «Этноцентризм» и «национализм» приобрели, очевидно, негативные коннотации и обычно рассматриваются как опасные инструменты возможных манипуляций или, по крайней мере, как состояние массового самообмана, чреватое конфликтами. В каком-то смысле это отрицательное видение больших органических коллективных солидарностей ослабило, сделало менее релевантной классическую оппозицию «этнического» и «гражданского» национализма, по-

1780: Programme, Myth, Reality; Brubaker, R. (2004) "In the Name of the Nation: Reflections on Nationalism and Patriotism", *Citizenship Studies* 8(2): 115-127. Ульрих Бек очень точно назвал нацию-государство понятийным «контейнером», изобретенным учеными-обществоведами и теряющим свое значение с подъемом глобализации. Beck, U. (1997) *Was Ist Globalizierung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. Тот же самый У. Бек и Д. Леви старались «преодолеть фиксацию на территории в общественных науках, сдвигая внимание к временному измерению» истории и смещая фокус анализа на пространство «между эссенциалистским понятием национализма и универсалистским понятием космополитизма»: Beck, U., Levy, D. (2013) "Cosmopolitanized Nations: Re-Imagining Collectivity in World Risk Society", *Theory, Culture and Society* 30(2): 3-31. О постмодернистском взгляде на «нацию» как чистую конструкцию см. Walker, R. (2001) "Postmodernism", in A. Motyl (ed.) *Encyclopedia of Nationalism. (Volume I)*. New York: Academic Press (online access).

4. Asad, T. (1993) *The Genealogy of Religion. Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*. John Hopkins University Press; Beyer, P. (1994) *Religion and Globalization*. London: Sage; Smith, J.Z. (1998) "Religion, Religions, Religious", in M. Taylor (ed.) *Critical Terms of Religious Studies*, pp. 269-284. Chicago and London: The University of Chicago Press; Bastian, J.-P., Champion, F., Rousselet, K. (eds) (2001) *La Globalisation du Religieux*. Paris, L'Harmattan; Masuzava, T. (2005) *The Invention of World Religions: or, How the European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: The University of Chicago Press.

тому что теперь, с постулируемым уменьшением значения нации как таковой, любой тип национализма, будь то гражданский или этнический, или даже патриотизм, теряют свою актуальность — ведь все эти формы устойчивой идентичности выглядят как устаревшие, как противоречащие главным тенденциям к транснационализму и космополитизму.

«Этнос», «этничность», впрочем, приобрели более позитивное содержание в рамках либеральной (мульти)культуралистской перспективы; они стали ассоциироваться с защитой прав меньшинств[5]. Но в таком случае «этническая идентичность» или «национальность» меньшинств были четко противопоставлены каким-либо этноцентристским претензиям этнического большинства, предполагающего классический национализм, нацеленный на создание национального государства. Оставались еще сильные аргументы в поддержку собственно национальных государств как таковых, например, весьма убедительные аргументы Дж. Ролза[6], который провозглашал *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 коллективистского национализма. Тем не менее и Ролз получил резкую отповедь со стороны «космополитических» критиков за то, что он, по их мнению, считал нации некими однородными «народами» (*peoples*)[7].

Что касается последнего нашего понятия — религии — то здесь ситуация в последние десятилетия была довольно сложной. Религия, как некое продолжение этнонационального или, наоборот, как нацие-образующее явление, была определенно деконструирована и опровергнута; любая сущностная связь с национальными корнями любого рода была подвергнута сомнению. Все в большей мере в академическом воображении религия стала ассоциироваться с яркими трансэтническими и транснациональными энергиями, такими как харизматическое пятидесятничество и глобальный исламизм — религиозными движениями, которые и наиболее дина-

5. Tamir, Y. (1993) *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press; Kymlicka, W. (2001) *Politics in the Vernacular*. Oxford: Oxford University Press.

6. Rawls, J. (1999) *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

7. См. интересное обсуждение в: Miscevic, N. (2010) “Nationalism”, in E. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2010 Edition)* [http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/nationalism, accessed on 1.03.2016].

мичны, и наиболее заметны[8]. 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 действенное дополнение к индивидуальной или групповой идентичности, вполне вписывающееся в рамки плюралистической, эгалитарной культуры, предполагающей полную свободы религии (или не-религии)[9].

Новый взрыв вечных идентичностей как вызов академическим штудиям

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 остаются 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 вспышки этнических конфликтов в Руанде, Судане, Индии, Шри-Ланке; резкое усиление религиозного национализма в Иране, Турции, Индии, Пакистане, Израиле и т.д. В сущности, даже в Европе, несмотря на демократические

8. Литература о пятидесятничестве и харизматических движениях огромна; см., например, анализ С. Коулмана «глобальной харизматической мета-культуры, которая преодолевает и территориальные и деноминационные границы и демонстрирует удивительное сходство в разных частях мира»: Coleman, S. (2000) *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*, pp.66-99. Cambridge: Cambridge University Press; см. также в том же ключе: Martin, D. (2001) *Pentecostalism: the World Their Parish*. Wiley-Blackwell. Относительно исламизма, см. книгу Оливье Руа с красноречивым названием: Roy, O. (2009) *Holy Ignorance. When Religion and Culture Part Ways*. Columbia University Press.

9. О понятии «постсекулярности» см. Gorski, Ph., Kim, D., Torpey, J., VanAntwerpen, J. (eds) (2012) *The Postsecular in Question: Religion in Contemporary Society*. NYU Press.

механизмы, усилились примеры напряжений по границам старых идентичностей[10].

«Академический глобализм» получил особенно сильный удар после распада коммунистического блока, особенно после крушения СССР и Югославии. Для новых независимых территорий, которые явились 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» модерных категориях, в качестве главного стержня всего социально-культурного порядка, основанного на однозначных принципах: неоспоримые территории и границы, одно гражданство, один язык, один набор символов, одна историческая память и одно суверенное правительство.

Этот 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 всегда 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 и 2000-х годов был явно этнически маркирован — при всем различии всех этих частных случаев. В целом нация (в современном смысле) 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 тенденции к «растворению» 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, не-

10. Можно сказать, что оживление национализмов в Западной Европе уже в 2010-е гг., вокруг споров о пределах евроинтеграции и последствиях миграций, отчасти вписывается в эту тенденцию.

смотря на все ожидания и преувеличенную риторику глобализации, поддерживаемую новыми научными теориями[11].

Этот «антиглобальный», возрожденный акцент на сильной этнонациональной солидарности можно легко проиллюстрировать на примере истории всех южнокавказских народов. Во-первых, в Армении, Азербайджане и Грузии строительство здания классического современного государства было, несомненно, центральным дискурсом, в который были обрамлены 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[12]. Точно так же центральным нарративом стала тюркская идентичность азербайджанцев, которая, согласно общепринятому в стране нарративу исторической памяти, поглотила автохтонный этнический субстрат[13]. 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[14]. В Азербайджане этноцентризм сделал более уязвимым и статус других 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.

11. О концепции этнонационализма в связи с развалом Советского Союза см. Connor, W. (1994) *Ethnonationalism: the Quest for Understanding*. Princeton University Press.

12. См рассуждения Левона Абрамяна о «корне-ориентированной», «псевдоисторической» модели национальной идентичности, характерной для армян: Abrahamian, L. (2007) *Armeanian Identity in a Changing World,* pp.10-12. Mazda Press.

13. *Юнусов А.* Азербайджан в начале XXI века: конфликты и потенциальные угрозы. Баку: Адильоглы, 2007.

14. Нона Шахназарян прекрасно показала, как война возрождает архаические модели отношений и исключает какой-либо индивидуальный нонконформизм там, где господствует этническая солидарность: Shahnazaryan, N. (2010) "National Ideologies, Survival Strategies and Symbolic Contexts of Karabakh War", in N. Tsitsishvili (ed.) *Cultural Paradigms and Political Change in the Caucasus*, pp. 197-217. LAP Lambert Academic Publishing.

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 попытка воплощения «цивилизации и демократии», по контрасту с обоими имперскими режимами — дореволюционным российским и последующим советским. 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.

Повторим, что идея гражданской нации не исчезла полностью; на протяжении четверти века она периодически оживлялась, хотя без особого успеха, 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 «проевропейских» реформ. Тем не менее этноцентристский дискурс оставался безоговорочно доминирующим, а интересы «нации» толковались в этнических категориях, как среди политических элит, так и в массовом сознании.

Другой центральной опорой национального строительства с точки зрения классического национализма является собственно государство. Необходимо было обосновать преемственность, найти примеры самостоятельной государственности в прошлом — такое наследие, которое доказало бы жизнеспособность старого этноса в новой ситуации независимости. Советский опыт госу-

дарственности оказал, конечно, значительное влияние на страны Южного Кавказа (мы еще скажем об этом ниже). Тем не менее советское наследие в основном мыслилось в постколониальных терминах, и поэтому рассматривалось как идеологически неэффективное, и 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 консолидации имеет сравнительно недавнюю историю, однако национальная память включает в себя претензии на наследие древних государств Атропатены и Кавказской Албании, а также напоминание о тюркском 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 для социального и культурного строительства — то, что казалось не очень правдоподобным с высоты классической светской *Modernity*. При этом, вопреки доминирующему интересу в мире к транснациональным религиозным движениям, в постсоциалистическом регионе возрождающаяся религия явно не стремилась быть «транснациональной», приобретая строго этнические формы и взяв на себя функцию дополнительной опоры этнонационального мифа и легитимации национального государства. Д. Эрвье-Леже заметила, что религия и этнонационализм, как правило, совпадают в том, какое значение они придают «вечным генеалогиям» и «естественным корням» (*perennial genealogies and naturalness*)[15]. 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

15. Hervieu-Léger, D. (2000) *Religion as a Chain of Memory*, pp.157-162. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

также истолкована в эссенциалистских терминах, как изначальный и наиболее 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 таких случаях, 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 этномифологии и этнополитика использовали в качестве такого дополнительного скрепляющего элемента идентичности ислам; 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 сложился 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 было закреплено 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[16]. В Грузии, со-

16. Tchilingirian, H. (2007) "In Search of Relevance: Church and Religion in Armenia After Independence", in B. Balci, R. Motika (eds) *Religions et Politique Dans le Caucase Post-Soviétique,* pp. 277-311. Paris: Maisonneuvre & Cousin; Sarkissian, A. (2008) "Religion in Post-Soviet Armenia: Pluralism and Identity Formation in Transition", *Religion,*

гласно 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.), которые, следовательно, 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 (кроме столетнего периода подчинения Русской церкви) обладала институциональной автономией, особым стилем и самобытностью; под сильным внутренним традиционалистским давлением грузинская церковь в 1997 г. вышла из экуменического движения. Пиком религиозного подъема в Армении стали официальные торжества по случаю 1700-летия Крещения в 2001 году[17]. В Грузии религиозное возрождение достигло более высокой интенсивности, и можно предположить, что, в отличие от Армении, оно было массовым движением «снизу»[18].

State and Society 36 (2): 163-180. Наиболее полное описание религиозного аспекта национальной идеологии постсоветской Армении см.: Siekierski, K. (2010) "Religious and National Identities in Post-Soviet Armenia", in I. Borowik, M. Zawiła (eds) Religions and Identities in Transition, pp. 149-162. Krakow: Nomos; Siekierski, K. (2014) "'One Nation, One Faith, One Church': the Armenian Apostolic Church and the Ethno-Religion in Post-Soviet Armenia", in A. Agadjanian (ed.) Armenian Christianity Today: Identity Politics, Popular Practices and Social Functions, pp. 9-34. Farnham: Ashgate.

17. Интересной особенностью Армении была активность нехристианского, «неоязыческого» нативизма, см. Antonyan, Yu., Siekierski, K. (2013) "A Neopagan Movement in Armenia: The Children of Ara", in K. Aitamurto, S. Simpson (eds) *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe,* pp. 266-82. Durham: Acumen. Это движение (численно небольшое) и сопутствующее ему настроение (распространенное гораздо шире) предлагали альтернативу христианскому национальному нарративу; в то же время армянские дохристианские древности могли и дополнять этот нарратив, как бы удлиняя неизменную этнонациональную историю.

18. Serrano, S. (2010) "From Culture to Cult: Museum Collections and Religion in Contemporary Georgian National Discourse", in N. Tsutsishvili (ed.) *Cultural Paradigms and Political Change in the Caucasus*, pp. 275-292. LAP Lambert Academic Publishing; Serrano, S. (2010) "De-secularizing national space in Georgia", *Identity Studies* 2 [http://identitystudies.iliauni.edu.ge/wp-content/uploads/10-41-1-PB.pdf, accessed on 1.03.2016].

Если говорить об Азербайджане, то совершенно несомненно, что, даже несмотря на постоянную официальную секулярную риторику, здесь после распада Советского Союза ислам прочно связан 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 массовое осознание этнической особости среди рассеянного тюркского населения не было четко выражено, по крайней мере до конца XIX в. Следовательно, не было условий и для формирования некоей особой субтрадиции «местного ислама». Оформление национального самосознания на рубеже XIX и XX вв. было чисто светским проектом. Другой причиной может быть напряжение между тюркской и шиитской идентичностями, что также сделало религиозную принадлежность 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 одним, новым фактором, препятствующим национализации ислама, был подъем радикального исламизма как транснациональной силы, что сделало ислам менее «применимым» к проектам национального 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[19].

Рост религиозного этнонационализма в эпоху глобальных смешений 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 тен-

19. *Светоховский Т.* Ислам и национальная идентичность: случай Азербайджана // Религия и политика на Кавказе / Гл. ред. А. Искандарян. Ереван: Институт Кавказа, 2004. С. 8–30; *Юнусов А.* Азербайджан в начале XXI века: конфликты и потенциальные угрозы.

денции к транснациональным потокам и смешениям. 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 неизменности знаков, попыткой вписывания нации в космический контекст»; религия помогает незападным государствам «создать такое дискурсивное пространство, в котором они могли бы привольно дышать»[20]. В рамках этой логики — назовем ее антиглобальной, 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 по всему миру.

Поясняющая вставка: неоднозначность советского наследия

Неоднозначное советское наследие было, пожалуй, главной и непосредственной причиной взрыва религиозных и этнонациональных идентичностей на Южном Кавказе. Советский Союз был, с одной стороны, унитарным проектом, основанным на идее единого советского гражданства, авторитарного наднационального суверенитета и единой официальной социалистической культуры. Этнический партикуляризм и национализм считались противоречащими коммунистической идеологии. С другой стороны, как указывают исследователи, советский режим не был последовательным в этой сфере и в конце концов потерпел неудачу в достижении унитарных целей[21]. Вместо этого, в явном противоречии

20. Friedland, R. (1999) "When Gods Walks in History. The Institutional Politics of Religious Nationalism", *International Sociology* 14(3): 301–319.

21. Brubaker, R. "In the Name of the Nation: Reflections on Nationalism and Patriotism", p. 50; Suny, R. (2001) "The Empire Strikes Out! Imperial Russia, "National" Identity, and Theories of Empire", in R. Suny, T. Martin (eds) *A State of Nations: Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin*, pp. 23-66. New York.

с идеологией коммунистического интернационализма и, в сущности, с заявленной «всемирностью» революционных перемен, советский режим сохранил уникальный акцент на многонациональном и культурном разнообразии. В действительности режим переформатировал общественное пространство старой России через изобретение зримой сети этнонациональных границ. Советский Союз оказался «*affirmative action empire*» — «империей позитивной дискриминации»[22] — империей, которая на самом деле способствовала, хотя и выборочно, утверждению этнических особенностей, формированию национальных элит и эссенциализации самого понятия национальности, прочно связанного с языком, территорией и кровным родством.

Советский Союз был двухэтажной империей: официально «нижний этаж» этнонациональных образований подчинялся «верхнему этажу» Союза. На «первом этаже» постепенно сформировались особые, частично скрытые, но на самом деле, как прекрасно показал Роджерс Брубэкер[23], детально институционализированные альтернативные идентичности, на основе которых развивался национализм и глухая враждебность, направленная как против Центра, так и против 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 гг. было временем конца холодной войны и эйфории надежд на глобальную интеграцию (что отчасти 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, заострены 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 Абха-

22. Martin, T. (2001) *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalisms in the Soviet Union (1923–1939)*. Cornell University Press.

23. Brubaker, R. “Nationhood and the National Question in the Soviet Union and Post-Soviet Eurasia: an Institutionalist Account”.

зии, Южной Осетии и Нагорном Карабахе, «войны памяти» были тесно сплетены с настоящими войнами[24].

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 «этнографическим 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 в.[25] В Армении церковь точно так же всегда была и остается носительницей исторического наследия, и Католикос Вазген I (1955–1994) был крупнейшей национальной фигурой точно так же, как и Католикос-Патриарх всея Грузии Илия II (с 1977 года). В Азербайджане мусульманский слой массового сознания и связанные с ними скрытые социальные сети играли аналогичную роль в советском Азербайджане, 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.

24. Мы заимствуем термин «войны памяти» у Виктора Шнирельмана: *Шнирельман В.* Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: Академкнига, 2003. Книга Шнирельмана исследует разные «презентистские» интерпретации истории кавказскими учеными. Множество местных научных и ненаучных книг, статей и интернет-блогов переполнены такими «войнами памяти» с участием представителей главных (титульных) наций и меньшинств.

25. Zedania, G. (2011) "The Rise of Religious Nationalism in Georgia", *Identity Studies* (3): 120-128.

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» в 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, содержание повседневной религиозности, при всех различиях между тремя южнокавказскими странами и региональной пестроте, было в целом относительно фрагментированным и неустойчивым, что нашло отражение в невысокой интенсивности религиозных практик, низком уровне религиозных знаний и других показателях. Как и в других постсоветских странах, великий нарратив «национальной» религии оспаривается частью светских и реформистских элит, сформированных в советское время. Другим ограничителем религиозного национализма стала модель светскости и отделения религии от 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 состояла в нахождении баланса 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, и в этом смысле следует выделить случай Азербайджана, где правящий режим во многом сохранил советскую политическую традицию, в то время как ислам, меняющийся под воздействием сильных внешних центров исламизма, превратился в канал оппозиционных настроений[26].

26. Cornell, S. (2006) *The Politization of Islam in Azerbaijan*. Central Asia-Caucasus Institute and Silk Road Studies Program, John Hopkins University.

Советское наследие государственного секуляризма, «неплотность» массовой, фоновой религиозности и общераспространенные предубеждения против какой-либо политической вовлеченности 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 должны были соответствовать. Светскость была частью модерного 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 в период правления М. Саакашвили в 2003–2012 гг., и в данном случае речь шла не об инерции советского наследия, а о новой осознанной политике. И, однако, эта новая для региона политика не была доведена до конца и не смогла в полной мере противостоять несгибаемому 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, а также модерные идеи над-этнического национализма и секулярности. Но, одновременно с этим, то же самое советское наследие привело к взрыву этнических и религиозных партикуляризмов. 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 проблемы — Советский Союз как таковой, в целом, сам по себе был оплотом самодостаточного партикуляризма, идеологии враждебных «лагерей», и его распад вызвал эйфорию по поводу новой супранациональной («глобальной») идеологии, источником которой был Запад времен разрушения Берлинской стены и неолиберального «Вашингтонского консенсуса».

Дальнейшее обсуждение: 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»[27].

Это замечание Хобсбаума отражает некоторое смятение. Постсоветская действительность, как казалось, опрокинула все доминирующие 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 древние корни современных наций[28]. 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 national*. Акцент на том, что религия играла решающую роль в формировании старых, «досовременных» наций, выглядел также вполне убедительным[29].

Идея о древности естественных коллективов и их сакральном происхождении, очевидно, противоречила конструктивистскому

27. Hobsbawm, E. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality,* p. 163.

28. Armstrong, J. (1982) *Nations Before Nationalism*. Chapel Hill; Beaune, C. (1985) *Naissance de la Nation France*. Paris: Gallimard; Smith, A. (1988) *The Ethnic Origin of Nations*. London: Wiley-Blackwell; Smith, A. (2004) *The Antiquity of Nations*. London: Polity.

29. А. Гастингс считает, что именно христианство (но не другие религии) являлось главным источником современного национализма: Hastings, A. (1997) *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge University Press.

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 преемственности 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 этнонаций 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[30]. Между прочим, этот механизм конструирования памяти в начале XXI в., по сути, не отличается от аналогичных процессов в прошлом, когда историографы и политики средневековых «досовременных народов» изобретали коллективные идентичности в примордиальных, эссенциалистских терминах. На Кавказе «горячая память» армянских или грузинских средневековых авторов является очевидным примером такого конструктивизма[31]. Формирование культурной памяти является постоянным, непрерывным процессом, но вот само(вос)производство этой цепочки памяти, некая традиция этого механизма,

30. Assman, J. (2011) *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge University Press

31. См. интересное обсуждение Михаилом Дмитриевым вопроса о появлении дискурса об этнической дифференциации в средневековой Европе в связи с процессами становления государств, социальной консолидации и легитимации власти — все то, что Дмитриев связывает с *Sinnproduktion* — работой по «созданию смыслов». *Дмитриев М.В.* Проблематика исследовательского проекта «Confessiones et nations». Конфессиональные традиции и протонациональные дискурсы в истории Европы // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе / Отв. ред. М.В. Дмитриев. Москва, Индрик, 2008. С. 15–42.

сама по себе доказывает существование коллективных субъектов *longue-durée*. Таким образом, похоже, мы избегаем 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 заимствований экономических, политических и культурных технологий, идущих с Запада. Идея «перехода» («транзита») к западной правовой, экономической и политической структуре привела к частичному принятию классической модерной модели «нации». Этот процесс национально-государственного строительства был сложной жизненной фабрикой, где усваивались новые нормы и воспроизводились «импортированные» институты. Тем не менее это был также и 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, эта 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, еще раз, этот процесс был всегда сплетением гражданских и этнических, светских и религиозных интерпретаций.

В-третьих, постсоветская эссенциализация национального, хотя и на первый взгляд прямо противоречит интегративным и глобализационным тенденциям, 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 идентич-

ностей» прежних времен, и этот имперский опыт был уже первым знакомством с сильными супралокальными интегративными импульсами[32]. «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»[33].

Действительно: в постимперские 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 могли быть жизнеспособными. Это вовсе не означает, что акцент на многовековой этнонациональной самобытности 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, грузин или абхазов мы можем обнаружить и сильные этноцентристские инстинкты, и развитый транснациональный опыт. В них могут получить развитие и проч-

32. О переоценке российского и советского имперского опыта пишут редакторы тома «Новая имперская история постсоветского пространства» / Отв. ред. И. Герасимов и др. Казань: Центр исследований национализма и империи, 2004, особенно во введении «В поисках новой имперской истории», с. 7–29. Из этого текста мы заимствуем термин «палимпсест социальных идентичностей».

33. 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.

ная этнорелигиозная 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 функции религии в Азербайджане; или влияние западного армянства и Киликийского католикосата на религиозный национализм в Армении.

Таким образом, хотя идея и практика сильной этнонации и этнорелигии выдвигаются политическими элитами в качестве единственной стратегии идентичности, они суть только один из широкого спектра вариантов, открытых в рамках глобального мироустройства. В сущности, этноцентрическая исключительность и конструирование жестких границы суть 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 статью, 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 конструирования жестких коллективных субъектов и границ является и реакцией на растущее глобальное взаимодействие, и, по сути, его частью.

Библиография / References

Дмитриев М.В. Проблематика исследовательского проекта «Confessiones et nations». Конфессиональные традиции и протонациональные дискурсы в истории Европы // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе / Отв. ред. М.В. Дмитриев. Москва, Индрик, 2008. С. 15–42.

Новая имперская история постсоветского пространства / Отв. ред. И. Герасимов и др. Казань: Ab Imperio.

Светоховский Т. Ислам и национальная идентичность: случай Азербайджана // Религия и политика на Кавказе / Гл. ред. А. Искандарян. Ереван: Институт Кавказа, 2004. С. 8–30.

Шнирельман В. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: Академкнига, 2003.

Юнусов А. Азербайджан в начале XXI века: конфликты и потенциальные угрозы. Баку: Адильоглы, 2007.

Abrahamian, L. (2007) *Armeanian Identity in a Changing World*. Mazda Press.

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities*. London: Verso.

Antonyan, Yu., Siekierski, K. (2013) "A Neopagan Movement in Armenia: The Children of Ara", in K. Aitamurto, S. Simpson (eds) *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe,* pp. 266-82. Durham: Acumen.

Appadurai, A. (1990). "Disjuncture and Difference in Global Cultural Economy", *Theory, Culture and Society* 7: 295-310.

Armstrong, J. (1982) *Nations Before Nationalism*. Chapel Hill.

Asad, T. (1993) *The Genealogy of Religion. Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*. John Hopkins University Press.

Assman, J. (2011) *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge University Press

Barth, F. (1969) *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown and Co.; Hobsbawm,

Bastian, J.-P., Champion, F., Rousselet, K. (eds) (2001) *La Globalisation du Religieux*. Paris, L'Harmattan.

Beaune, C. (1985) *Naissance de la Nation France*. Paris: Gallimard.

Beck, U. (1997) *Was Ist Globalizierung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Beck, U., Levy, D. (2013) "Cosmopolitanized Nations: Re-Imagining Collectivity in World Risk Society", *Theory, Culture and Society* 30(2): 3-31.

Beyer, P. (1994) *Religion and Globalization*. London: Sage.

Brubaker, R. (2004) "In the Name of the Nation: Reflections on Nationalism and Patriotism", *Citizenship Studies* 8(2): 115-127.

Coleman, S. (2000) *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*, pp.66-99. Cambridge: Cambridge University Press.

Connor, W. (1994) *Ethnonationalism: the Quest for Understanding*. Princeton University Press.

Cornell, S. (2006) *The Politization of Islam in Azerbaijan*. Central Asia-Caucasus Institute and Silk Road Studies Program, John Hopkins University.

Dmitriev, M.V. (2008) "Problematika issledovatel′skogo proekta "Confessiones et nations." Konfessional′nye traditsii i protonatsional′nye diskursy v istorii Evropy" [Problem of research project "Confessiones et nations." Faith traditions and protonational discourses in history of Europe], in *Religioznye i etnicheskie traditsii v formirovanii nat'sional'nykh identichnostei v Evrope*, pp.15-42. Moscow: Indrik.

Friedland, R. (1999) "When Gods Walks in History. The Institutional Politics of Religious Nationalism", *International Sociology* 14(3): 301–319.

Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.

Gerasimov, I. (ed.) (2004) *Novaia imperskaia istoriia postsovetskogo prostranstva* [New imperial history of the former Soviet Union]. Kazan′: TSentr issledovaniш natsionalizma i imperii.

Gorski, Ph., Kim, D., Torpey, J., VanAntwerpen, J. (eds) (2012) *The Postsecular in Question: Religion in Contemporary Society*. NYU Press.

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.

Hastings, A. (1997) *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge University Press.

Hervieu-Léger, D. (2000) *Religion as a Chain of Memory*, pp.157-162. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

Hobsbawm, E. (1992). *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge University press, 2nd edition.

IUnusov, A. (2007) *Azerbaidzhan v nachale XXI veka: konflikty i potentsial'nye ugrozy* [Azerbaijan at the beginning of the XXI century: conflicts and potential threats]. Baku: Adil'ogly.

Kymlicka, W. (2001) *Politics in the Vernacular*. Oxford: Oxford University Press.

Martin, D. (2001) *Pentecostalism: the World Their Parish*. Wiley-Blackwell.

Martin, T. (2001) *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalisms in the Soviet Union (1923-1939)*. Cornell University Press.

Masuzava, T. (2005) *The Invention of World Religions: or, How the European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: The University of Chicago Press.

Miscevic, N. (2010) "Nationalism", in E. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2010 Edition)* [http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/nationalism, accessed on 1.03.2016].

Rawls, J. (1999) *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Roy, O. (2009) *Holy Ignorance. When Religion and Culture Part Ways*. Columbia University Press.

Sarkissian, A. (2008) "Religion in Post-Soviet Armenia: Pluralism and Identity Formation in Transition", *Religion, State and Society* 36 (2): 163-180.

Serrano, S. (2010) "De-secularizing national space in Georgia", *Identity Studies* 2 [http://identitystudies.iliauni.edu.ge/wp-content/uploads/10-41-1-PB.pdf, accessed on 1.03.2016].

Serrano, S. (2010) "From Culture to Cult: Museum Collections and Religion in Contemporary Georgian National Discourse", in N. Tsutsishvili (ed.) *Cultural Paradigms and Political Change in the Caucasus*, pp. 275-292. LAP Lambert Academic Publishing.

Shahnazaryan, N. (2010) "National Ideologies, Survival Strategies and Symbolic Contexts of Karabakh War", in N. Tsitsishvili (ed.) *Cultural Paradigms and Political Change in the Caucasus*, pp. 197-217. LAP Lambert Academic Publishing.

Shnirel'man, V. (2003) *Voiny pamiati: mify, identichnost' i politika v Zakavkaz'e* [War memory: myths, identity and politics in Transcaucasia]. Moscow: Akademkniga.

Siekiersi, K. (2010) "Religious and National Identities in Post-Soviet Armenia", in I. Borowik, M. Zawiła (eds) *Religions and Identities in Transition*, pp. 149-162. Krakow: Nomos.

Siekierski, K. (2014) "'One Nation, One Faith, One Church': the Armenian Apostolic Church and the Ethno-Religion in Post-Soviet Armenia", in A. Agadjanian (ed.) *Armenian Christianity Today: Identity Politics, Popular Practices and Social Functions,* pp. 9-34. Farnham: Ashgate.

Smith, A. (1988) *The Ethnic Origin of Nations*. London: Wiley-Blackwell.

Smith, A. (2004) *The Antiquity of Nations*. London: Polity.

Smith, J.Z. (1998) "Religion, Religions, Religious", in M. Taylor (ed.) *Critical Terms of Religious Studies*, pp. 269-284. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Suny, R. (2001) "The Empire Strikes Out! Imperial Russia, "National" Identity, and Theories of Empire", in R. Suny, T. Martin (eds) *A State of Nations: Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin*, pp. 23-66. New York.

Svetokhovskii, T. (2004) "Islam i natsional'naia identichnost': sluchai Azerbaidzhana" [Islam and national identity: case of Azerbaijan], in A. Iskandarian (ed.) *Religiia i politika na Kavkaze*, pp. 8-30. Erevan: Institut Kavkaza.

Tamir, Y. (1993) *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.

Tchilingirian, H. (2007) "In Search of Relevance: Church and Religion in Armenia After Independence", in B. Balci, R. Motika (eds) *Religions et Politique Dans le Caucase Post-Soviétique,* pp. 277-311. Paris: Maisonneuvre & Cousin.

Walker, R. (2001) "Postmodernism", in A. Motyl (ed.) *Encyclopedia of Nationalism. (Volume I)*. New York: Academic Press (online access).

Zedania, G. (2011) "The Rise of Religious Nationalism in Georgia", *Identity Studies* (3): 120-128.