



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

ПРЕПРИНТ

ПОДХОДЫ К ОСМЫСЛЕНИЮ НАЦИОНАЛЬНОГО МУЧЕНИЧЕСТВА:  
ТЕОРЕТИКО-ЭМПИРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК

по материалам отчета НИР

10.4 ФЕНОМЕН ПОЛИТИЧЕСКОГО МУЧЕНИЧЕСТВА В XVIII-XX ВВ.:  
РЕЛИГИОЗНЫЕ И СЕКУЛЯРНЫЕ АСПЕКТЫ

Зыгмонт А.И.

[alekseizygmont@gmail.com](mailto:alekseizygmont@gmail.com)

Москва 2021

## СПИСОК ИСПОЛНИТЕЛЕЙ

Алексей Игоревич Зыгмонт

Научный сотрудник, Научно-исследовательская лаборатория анализа общественных коммуникаций, ИОН

к.философ.н.

**Аннотация.** В докладе представлен ряд теоретических инструментов, позволяющих подступиться к изучению национального мученичества – яркого, но малоисследованного феномена мировой политической культуры XVIII-XXI веков. Прежде всего автор формулирует релятивистский подход к анализу мученичества в целом, который предполагает его интерпретацию не как события, а как особого нарратива. В связи с данным положением рассматриваются ключевые для нарратива внутренние концепции «самопожертвования» и «дела мученика» (cause). Далее, мученичество рассматривается как репутационный проект, который сознательно формируется и продвигается заинтересованными в этом людьми – репутационными предпринимателями. Выделяется несколько типов таких предпринимателей: автобиографы, биографы, диффузный тип. Отправляясь от концепции учредительного убийства Р. Жирара, автор определяет мученичество как культурную парадигму, которая представляет собой его инверсию и приходит ему на смену в ходе истории. Наконец, в докладе рассматривается связь между мученичеством и милитантностью, то есть дискурсами и практиками активного насилия. Анализируя материал раннехристианского мученичества первых веков нашей эры, автор делает вывод о наличии неразрывной связи между виктимным и активным насилием.

**Ключевые слова:** мученичество, национальное мученичество, национализм, жертвоприношение, учредительное убийство, насилие.

**Abstract.** The paper presents several theoretical tools that can facilitate the study of national martyrdom – a significant yet under-investigated phenomenon of the global political culture of the 18<sup>th</sup>-21<sup>st</sup> centuries. The author begins by formulating a relativistic approach to the analysis of martyrdom in general, which suggests interpreting it not as an event, but rather as a special narrative. Following this assumption, the internal concepts of *self-sacrifice* and *martyr's cause* are examined, which are key to the narrative. Next, martyrdom is viewed as a reputational project that is consciously shaped and promoted by the persons interested in this phenomenon – the reputational entrepreneurs. There are several types of such entrepreneurs: autobiographers, biographers, and the diffuse type. Starting from Rene Girard's concept of constitutive murder, the author defines martyrdom as an alternative cultural paradigm that comes to replace the former in the course of history. Finally, the paper examines the relationship between martyrdom and militancy, that is, discourses and practices of active violence. Analyzing the material of early Christian martyrdom of the first centuries A.D., the author infers an inextricable link between victimhood and active violence.

**Keywords:** martyrdom, national martyrdom, nationalism, sacrifice, constitutive murder, violence.

## Оглавление

Введение .....	6
1. Подходы к осмыслению национального мученичества .....	8
2. Мученик и мученичество: эссенциалистский и конструктивистский подходы.....	9
3. Мученичество как «самопожертвование» и «дело» мученика (cause).....	14
4. Мученичество как репутационный проект .....	20
5. Мученичество как плодотворная смерть и инверсия учредительного убийства .....	32
6 Мученичество, насилие и милитантность.....	33
7. Предварительные выводы.....	45
Заключение.....	47
Список использованной литературы и источников .....	48

## Введение

Политическое мученичество – яркий, но крайне малоисследованный феномен мировой политической, социальной и религиозной культуры, который берет начало в европейском Новом времени и активно развивается по сей день. С XVIII в. он возникал в огромном спектре исторических контекстов: это «мученики свободы» в эпоху Французской революции, президенты-мученики в США, герои Пасхального восстания 1916 г. в Дублине, мученичество в фашистских движениях Испании, Румынии, Германии XX в., гражданские религии СССР и Китая, а также жертвенные идеологии в контексте деколонизации и постколониализма. Со временем количество политических культов мучеников не только не сократилось, но и возросло: сегодня гражданский праздник под названием «День мучеников» отмечается в более чем 30 странах по всему миру, а соответствующие идеи продолжают подпитывать множество национально-освободительных и сепаратистских движений по всему миру – например, курдов, тамилы, валлийцев, каталонцев или индийских маоистов (наксалитов). Соответственно, возникают вопросы – зачем всем этим многочисленным национализмам, состоявшимся государствам и активистским движениям нужны мученики, связанные с ними практики и идеологии? Какова природа этого нового и новейшего мученичества – религиозная, секулярная или иная? Наконец, является ли почитание мучеников выражением аффекта или стратегией мобилизации, имеющей какие-то функции в деле сплочения группы, борьбы и последующего основания государства?

Основная гипотеза, которая будет доказываться в основной части работы, состоит в том, что в XVIII-XX вв. многие нации-государства восприняли концепцию мученичества из религии (прежде всего христианства) и использовали ее в целях мобилизации в ходе своего основания и в целях легитимации – после основания. Мученичество является фундаментом гражданских религий целого ряда современных наций, а сами они в идеологическом плане стоят на «костях» всякого рода революционеров, борцов за свободу или отцов-основателей. Представляется, что исследование этого феномена способно прояснить сущность национализма, выявить идеологические и практические стратегии формирования государств-наций, а также способствовать пониманию логики деколонизации и нынешних активистских движений.

Сложность предмета исследования делает его по необходимости междисциплинарным, расположенным на границе между политологией, религиоведением и культуральной историей. Это позволяет использовать в ходе работы обширные теоретические ресурсы,

включая труды по национализму, политической теории, истории социально-политической мысли, мученичеству, религии в современном мире, религии и насилию, а также, в некоторой мере, по философии жертвоприношения или постсекулярного.

В настоящем научном докладе представлены основные понятия, методы и концепции исследования: реляционный характер мученичества как нарратива; его существование в качестве репутационного проекта, который предпринимают конкретные заинтересованные лица; мученичество как инверсия парадигмы учредительного убийства (по Р. Жирару); наконец, связь между мученичеством, насилием милитантностью (которая рассматривается на примере раннего христианства).



## 1. Подходы к осмыслению национального мученичества

Очень часто, когда речь заходит о «мучениках», это слово – вот как только что, – мгновенно прячется в раковину кавычек. Обычно это происходит, когда эти мученики – полностью или не совсем конвенциональные, то есть почитаются не в почтенных религиозных традициях вроде христианства, ислама или сикхизма, а в абсурдных и жестоких идеологиях какого-то преступного сброда: считается, что юные приверженцы ХАМАСа, подрывающие автобусы в Израиле с помощью знаменитой своей нестабильностью «Матери Сатаны» (трипероксида ацетона) не могут быть мучениками по определению. Кавычки позволяют нам отстраниться, морально отмежеваться от этих убийц, которых кто-то там возомнил героями. Однако именно с такими «сомнительными» мучениками нам придется иметь дело в этом исследовании. Я уже припоминал благородное негодование Канторовича, но в более сдержанной форме оно свойственно и другим блестящим ученым. Вот, например, что пишет специалист по поздней античности Майкл Гэддис: «как и религия, современный национализм строит идентичность вокруг общей истории, используя нарративы о былых победах и героических жертвах – “мученичествах”, – для формирования патриотической идентичности граждан» [1: 336]. Кавычки в этой цитате отражают скорее понятный личный скепсис автора, чем научную истину: у современных национализмов действительно *есть* мученики, и этот их статус ничем, по сути, не отличается от статуса Поликарпа Смирнского.

Однако же, поскольку вся эта проблема – ничуть не надуманная, в этой главе, опираясь на новейшие исследования, мы попытаемся изложить связную теорию мученичества и выяснить, кого считать мучеником и что считать мученичеством, каким образом это последнее можно рассматривать как «репутационный проект», как мученичество связано с идеологиями и практиками актуального насилия и какие смысловые мотивы в нем можно выделить. Все эти теоретические ресурсы немало помогут нам при работе с эмпирическим материалом в дальнейшем.

## 2. Мученик и мученичество: эссенциалистский и конструктивистский подходы

Один из возможных путей для того, чтобы поступиться к некому термину – прояснить его этимологию и затем перейти к генеалогии в смысле Ницше и Фуко, то есть проследить, как его значение менялось с течением времени. Иногда, как, например, в случае Кембриджской школы интеллектуальной истории, анализе понятий «религии» и «секулярного» в средневековой теологии или тех же «авторитета», «экономики» и «управления» в работах Агамбена [2: 115-137; 3], это приводит к отличным результатам и открывает простор для политического действия. В некоторых же случаях – не работает и загоняет в решительный тупик.

Понятия «мученик» и «мученичество», которые радикальнейшим образом изменили свое значение в первые века христианства и, в частности, поэтому были столь неудачно переведены на русский – по-видимому, именно такой случай. В греческом слова *μάρτυς* и *μαρτυρία* означали «свидетеля» и «свидетельство», откуда и все эти пассажи из Откровения Иоанна Богослова о «свидетельстве» Иисуса Христа (Откр 1:2,5, 9) и убитом «верном свидетеле Антипе» (Откр 2:13)<sup>1</sup>. В течение приблизительно века после написания текста значение этого термина прочно закрепилось за христианами, принявшими смерть ради веры, хотя некоторые авторы иногда и упоминали «бескровное свидетельство» жизнью. Однако же, как разъясняет исследовательница Марго Киттс, в Древней Греции понятия *μάρτυς* и *μαρτυρία* обозначали совсем другое и были связаны с институтом священной клятвы: «мартыосом» называли ее поручителя, обязанного жестоко покарать того, кто эту священную клятву преступит [4]. Одно из первых упоминаний этого термина встречается в «Илиаде» Гомера, где в качестве «свидетелей» выступают сами олимпийцы:

Мощный Зевс, обладающий с Иды, преславный, великий!

Гелиос, видящий все и слышащий все в поднебесной!

Реки, земля, и вы, что в подземной обители души

Оных караете смертных, которые ложно клянутся!

Будьте свидетели [*μαρτυροί*] вы и храните нам клятвы святыя (3:276-279)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Здесь и далее Новый Завет цитируется в переводе под редакцией. еп. Кассиана (Безобразова), а Ветхий – в переводе Российского библейского общества (РБО).

<sup>2</sup> Цит. в переводе Н.И. Гнедича.

И далее в неприглядных деталях описывается божественный гнев, который «свидетели» обрушат на «первые, которые смеют священную клятву нарушить»: «мозг, как из чаши вино, да по черной земле разольется, их вероломных и чад, - и пришельцы их жен да обымут!» (3: 299-302). Позднее, как указывает Киттс, это понятие в значительной степени секуляризуется и уже не ассоциируется с чудовищным насилием, которое обрушивается на клятвopеступников. Так, в «Трудах и днях» Гесиод рекомендует на всякий случай заключать договора при свидетелях: Другу всегда обеспечена будь договорная плата. / С братом и с тем, как бы в шутку, дела при свидетелях делай» (370-372)<sup>3</sup>. Если подбирать этому современную аналогию, *μάρτυς* — это третье лицо, которое «разбивает», когда бьются об заклад, чтобы в случае чего подтвердить заключение сделки. Зачатки совершенно иного – и лучше всего нам знакомого, – понимания «свидетельства» уже в смысле мученичества, жертвенного страдания, есть в Новом Завете, но полноценно оно раскрывается только в христианских текстах II-III веках.

Таким образом, ни этимология, ни генеалогия понятий *μάρτυς* и *μαρτυρία* не дают нам ответа на вопрос, кто такой мученик и что такое мученичество, поскольку два этих термина кардинально меняют свое значение на рубеже веков в иудео-христианском континууме – и именно с этим их новым значением нам и придется иметь дело при обсуждении национализмов. Исходя из этого, проблему приходится решать по-научному – с помощью дефиниций и всякого рода теорий. Дискуссии об этом продолжаются по сей день, и в зависимости от методологии исследователей мученичества можно условно разделить на два лагеря: (1) эссенциалистов и (2) конструктивистов.

(1) Первые, как ясно из самого обозначения, полагают, что мученичество происходит объективно в форме события: это смерть, случившаяся при определенных обстоятельствах. Подобный же подход применяется и в различных религиозных традициях, где для определения и почитания «мученика» требуется формальная санкция полномочных и легитимных духовных лиц – например, шиитская фетва, церковная канонизация или одобрение народного культа. Иной и уже собственно академический способ – точные определения либо выведение объективных критериев, была ли чья-либо смерть мученичеством. Например, «функциональное» определение предлагают Я.В. ван Хентен и Ф. Авемари: «мученик – это тот, кто в предельно враждебной ситуации предпочел выполнению требований властей (обычно языческих) насильственную смерть» [5: 3]. Однако же подобный подход, к сожалению, не выдерживает никакой критики, поскольку описывает ограниченное число

---

<sup>3</sup> Цит. в переводе В.В. Вересаева.

смертей иудеев и христиан, да и то лишь в первые века н.э. и редкие исключения уже в Новое время – как, например, преследования христиан в Японии в XVI-XVII веках. Другие авторы выводят не определение, а набор объективных критериев. Наиболее авторитетные представители такого подхода – А. Дроудж и Дж. Тейбор, которые в своей прекрасной работе «Благородная смерть: Самоубийство и мученичество среди христиан и евреев в античности» выдвинули пять соответствующих критериев. (1) смерть должна произойти в ситуации угнетения и гонений; (2) решение умереть должно считаться необходимым, благородным и героическим; (3) мученик должен стремиться к гибели; (4) его смерть должна приносить некую пользу, а сам он (5) должен ожидать посмертного воздаяния [6: 75].

Нужно сказать, что сами Дроудж и Тейбор в своей концепции не столь наивны и признают, что «самоубийство и мученичество» – это вопрос перспективы: кто для одних – просто самоубийца, для других – мученик, и наоборот [6: 4, 188]. Также они подчеркивают, что это разграничение было предметом активных дебатов между христианскими авторами и общинами – в частности, кафоликами и донатистами. Однако же акцент на «добровольной смерти» и само наличие критериев иногда приводит их к неаккуратному использованию понятия «мученик»: например, они называют так Катона Утического в интерпретации Цицерона, Маккавеев, а также 960 человек, убивших себя в крепости Масада в описании Иосифа Флавия, и даже Иисуса Христа [6: 33, 73, 95, 118] – хотя в соответствующих источниках этого понятия нет, и единственный случай, когда оно оформилось позднее – «мученики-Маккавеи». Безотносительно самой пары авторов, в чужих руках их концепция приводит к настоящим злоупотреблениям: например, хотя в Танахе описано всего шесть случаев добровольной смерти – это Авимелех, Саул и его оруженосец, Самсон, Ахитофел и Зимри, – причем ни один из них не осуждается, Марк Бреттлер исследует на предмет «мученичества» также пророка Даниила и царя Езекию и приходит к выводу, что мучениками они не являются [7]. Проблема здесь, разумеется, в том, что исследователь присваивает себе право определять, что является мученичеством, а что – нет, хотя это должны определять источники. Иногда вместе этих критериев предлагаются иные. Гей Л. Галликсон, например, выделяет их три: человек должен осознавать близкую опасность; готовиться, но не стремиться к смерти; инициатива должна исходить не от него, а от врага [8: 478–479]. Исходя из этого, сам он считает «секулярным мученичеством» гибель Эмили Дэвисон. Или, скажем, Бен Суйкенс отказывает в звании мучеников индийским маоистам – вероятно, не в последнюю очередь из гуманистических соображений, поскольку это действительно страшные люди, которые любят кровь и насилие [9]. Сюда же можно отнести столь же частые, сколь и бесплодные дискуссии о том, является ли мученичеством индийский обряд *sati* –

то есть сожжения вдов и не только, – или буддийские самосожжения в случаях, когда они не связаны с национализмом.

Возвращаясь к авторам «Благородной смерти» и целиком признавая их заслуги, я все же попробую обозначить недостатки их теории. Они очевидны уже в первом пункте: решительно непонятно, что такое «угнетение и гонения». В христианстве на этой теме в IV-V веке обожали спекулировать египетские монахи, которые поджигали языческие храмы или нападали на представителей власти, а получив по заслугам, объявляли это «гонениями», а себя – «мучениками» [1: 151-250]. Если взять мучеников других традиций, то Хусейн ибн Али погиб в сражении, а десятый сикхский гуру Гобинд Сингх – в бесчестной, но все-таки драке, лишенной малейших признаков «угнетений» – хотя его коллеги, вероятно, так не считали. Далее, в этих критериях фатально перемешаны собственные интенции мученика, мнение его сторонников и некая реальнящая действительность: пункты (3) и (5) представляют ситуацию с точки зрения самого мученика, (2) выражает субъективную позицию его сторонников, а в (4) вызывает большие сомнения «определенная польза». Считать ли пользой, что гибель (канонизированных) жертв Мец Егерн продемонстрировал величие и единство Армении? Или что гибель Хусейна ибн Али дала мощнейший импульс эволюции шиизма, а сикхская хальса после убийства гуру Гобинда Сингха окончательно милитаризовалась, превратившись в армию «воинов-святых»?

Хотя аналогичных примеров можно привести еще множество, уязвимость эссенциалистского подхода к мученичеству, как кажется, очевидна: он позволяет отказывать в мученичестве тем, кто прямо называется мучеником источниках, и навязывать его в случаях, когда они предлагают другой язык описания. Однако в большинстве случаев такой подход является откровенно конфессиональным, направленным на «разоблачение ложных идеологий мученичества» и, например, налаживанию диалога между «подлинными» христианством и исламом [10: ix].

(2) Смысл второго подхода, который можно назвать «конструктивистским», «релятивистским» или «нарративным», уместается в формулу Даниэля Боярина, который утверждает, что мученичество – это не чья-либо смерть сама по себе, а ее осмысление в дискурсе: «Когда кого-то убивают — это событие. Мученичество же – это литературная форма, жанр» [11: 116]. Подобная теория мученичества начала оформляться вместе с новой волной исследований по этой теме в 1990-е годы и сейчас для академических исследователей является практически общим местом – тем не менее, иногда сдавая позиции в случае конфессиональных авторов. Для описания того, как мученичество возникает в качестве такового, может использоваться больше одного термина: оно «делается», «производится», рассказывается в

форме «истории» или оформляется в качестве «нарратива», «конструируется» и так далее. Приведем еще пару цитат. Так, Пол Миддлтон пишет, что «мучеников не выявляют, а делают» [12: 12]; или, в другой работе: «мученичество – это нарратив, который создает или воспроизводит идентичность определенной группы, выдвигая фигуру ее идеального представителя, который добровольно или же нет умер за ее ценности» [13: 130]. Или, Макс Фаррар пишет, что «мученичество – это социально-политический процесс, оформление специфического нарратива касательно жизни и смерти кандидата» [14: 228].

В чем достоинства подобной трактовки? Во-первых, подобно «учению Маркса», она, по всей видимости, истинна, поскольку конструирование мученичества, даже если не брать наиболее радикальные случаи, прослеживается во множестве классических и современных источников. Во-вторых, она эффективно избавляет от стереотипов и тщетных эмоционально-интеллектуальных ожиданий относительно чьей-либо смерти, поскольку ставит на одну доску мучеников раннего христианства, мало различая кафоликов, монтанистов и донатистов, добровольных и вынужденных мучеников; религиозных террористов в рядах ХАМАСа, «Аль-Каиды», ИГИЛа, «Бригады мучеников Аль-Акса» и так далее; воинствующих христиан, в том числе убийц врачей, гомосексуалов и черных; политических мучеников Средневековья; Карла I, Людовика XVI и Николая II; еврейских мучеников вроде рабби Акивы или Баруха Гольдштейна, современных медийных мучеников вроде мученицы иранской оппозиции Неды Ага-Салтан, мученика ЛГБТ-движения Мэтью Шепарда, застреленных во время инцидента в школе «Колумбайн» Кесси Бернал и Рэйчел Скотт и так далее. Все они – мученики, потому что их *сделали* таковыми. Поэтому же, разумеется, такой релятивистский подход – единственная методология, позволяющая исследовать национальное мученичество, являющееся главным предметом книги. Наконец, в-третьих, в отличие от «замыкающих» определений и критериев, эта концепция позволяет задействовать целый ряд теорий среднего уровня, а также акцентировать в нарративах о мучениках определенные детали и мотивы.

### 3. Мученичество как «самопожертвование» и «дело» мученика (cause)

Между этими двумя теориями есть еще одно коренное различие, которое можно обозначить как столкновение тропов «самопожертвования» и «дела» мученика. Поскольку в языке самоописания мученичества эти понятия смешаны – что в целом позволяет этому дискурсу исправно функционировать, – их следует рассмотреть подробнее с тем, чтобы во возможности развести.

Итак, идея «самопожертвования», который часто так или иначе встречается в нарративах о мученичестве и их пересказах – крайне запутанная и таит в себе множество ловушек. В этой связи нужно различать два близких тропа. Первый означает, что кто-то «пожертвовал собой» в смысле Б. Андерсона, когда тот пишет о готовности людей «не столько убивать, сколько добровольно умирать за такие ограниченные продукты воображения [национализмы]» [15: 49]. Второй отражает якобы объективную оценку чьей-либо смерти постфактум в том смысле, что кто-то «пожертвовал собой» общего дела, хотя сам к этому не стремился. Один троп, таким образом, отражает интенцию и психологическое состояние, а другой – метафизическое утверждение о «полезности» чьей-либо смерти, проблемы которой мы касались в связи с 4-м критерием Дроуджа и Тейбора. Именно из этой второй трактовки и берется понятие «дела» мученика, которое исторически также принадлежит к языку самоописания мученичества, но именно в этом качестве и становится ключевым для нарративного подхода. Однако же перед тем, как перейти к его анализу, следует еще раз прояснить, действительно ли все мученики «желали умереть» за собственные убеждения или что-либо внешнее.

Подобное явление действительно существовало в христианстве I-III веков: истинно-верующие искали смерти и добровольно ввергали себя в руки властей – что тем более важно, что никаких сведений о систематических преследованиях до гонения Деция (в 250-251 годах) у нас нет. Пол Миддлтон называет такое мученичество «радикальным» и отмечает, что уже в III и особенно в IV столетиях такое поведение начало осуждаться и обычно приписывалось «еретикам» вроде монтанистов – которых иногда называли «фригийцами», – и донатистов [12: 5]. Однако и на этот счет древние акты мучеников между собой расходятся. Так, в «Мученичестве Поликарпа» говорится, что «некто по имени Квинт, фригиец, недавно приехавший из Фригии, увидев зверей, струсил, хотя сам убедил себя и других добровольно прийти [на суд]» (Mart. Pol., 4). Автор текста явно осуждает добровольное мученичество, противопоставляя его тактике Поликарпа, который сначала хотел остаться в

городе, потом, уступив уговорам, скрылся неподалеку, но когда за ним пришли солдаты, сопротивляться не стал. С другой стороны, у нас есть классический пример «Мученичества Карла, Папила и Агатоники», где эта последняя – женщина из толпы, которая вдохновилась подвигом Карпа, сорвала одежды, бросилась к его столбу в огонь и сгорела (Mart. Carpi lat., 42-47). Будучи свершенным по велению «небесного зову», смерть Агатоники здесь однозначно называется мученичеством, а останки ее почитаются наравне с прочими. Это же касается и спорного, казалось бы, случая Перпетуи, которая сама направляет неуверенный клинок гладиатора себе в горло (Pass. Perp., 21, 9), и ряда других. Однако в IV-V веках чаша весов смещается не в пользу добровольных мучеников, о чем свидетельствует множество католических баек о донатистах – якобы те грозили случайным проезжим на распутьях или представителям власти смертью, если те не даруют им мученичество, бросались с утесов или топились в озерах [16; 17]. Особенно в их распространении – и, скорее всего, выдумывании, – усердствовали Опат Милевийский и Августин, иронично писавший: «Какие мученики? Они ведь не голуби, но тщатся летать и бьются о камни» [1: 113-114].

В остальном достаточно очевидно, что «самопожертвование» в плане реальной, а не постфактум заявленной интенции мученика более всего характерно именно для раннего христианства и в других традициях представлено мало. Хотя *шахада* в исламе в какой-то момент стала ассоциироваться прежде всего со смертью в бою, яростное стремление к этой смерти – вероятно, феномен довольно поздний. В шиитском исламе ни Хусейн ибн Али, ни Пять мучеников, ни иранские солдаты, погибшие в ирано-иракской войне 1980-1988 годов и тоже ставшие мучениками, ни генерал Корпуса стражей исламской революции Касем Сулеймани, убитый воздушной атакой США 3 января 2020 года – к гибели не стремились. Более того, как указывает исламовед Асма Афсаруддин, в VIII-XIII веках были хадисы, в которых понятие *шахады* распространялось на множество других случаев – например, «мучениками» считались сгоревшие в огне; утонувшие; погибшие от падения стены; женщины, умершие во время беременности или родами; сброшенные с лошади или любого другого ездового животного; умершие от плеврита, заболеваний желудка, чумы и любой другой эпидемии; наконец, умершие от неразделенной любви или те, кто был терпелив при жизни [18]. Все эти трактовки очевидным образом имеют дело с внезапной смертью, в отношении которой сам вопрос о «добровольности» теряет смысл. Это же касается мучеников в иудаизме и сикхизме.

Этот же вопрос, равно как и идущая с ним в комплекте необходимость определить, была ли чья-либо смерть «мученичеством» или «самоубийством», постоянно возникал и в случае национальных и условно-секулярных мучеников. Образцово неразрешимый пример



в этом плане – гибель Эмили Дэвисон, суфражистки и активистки Женского социально-политического союза (WSPU), которая 4 июня 1913 года бросилась под копыта лошади короля Георга V на английском дерби и четыре дня спустя кончалась от травм. Поскольку соратницы провозгласили ее мученицей, положившей жизнь за эмансипацию женщин, а патриархальная пресса – психованной истеричкой и самоубийцей, на кону моментально оказался именно вопрос об ее интенциях. С одной стороны, ее поступок был символическим, лошадь была выбрана не случайно, и умерла она действительно «по своей воле» в том смысле, что не была заколота ножом в ванне. Идеологией насильственной борьбы и самопожертвования, навлекавшей на участниц Союза репрессии и заставлявшей их объявлять голодовки, была пронизана вся его деятельность. В 1912 году в ряде писем в газеты сама Дэвисон утверждала, что суфражистки повторяют подвиг первых христиан, восклицая: «Положить жизнь свою за друзей – достославно, самоотверженно, удивительно! Но воспроизвести трагедию Голгофы для будущих поколений – в этом заключена наивысшая жертва Воительницы», к каковой жертве она изъявляет готовность [8: 473]. С другой стороны, позже в ее кармане был обнаружен билет на поезд в оба конца – тем же вечером она собиралась уехать из Эпсона обратно в Лондон [19: 2]. Сегодня большинство исследователей считает ее жест скорее спонтанным – хотя бы и подкрепленным традицией и рефлексией. Однако для нас намного важнее, что эта ее психология и общая интерпретация ее смерти оказались ставкой в борьбе между ее сторонниками и противниками, так что напоминать о том, что «это было не просто самоубийство», иногда приходится по сей день [20].

Если обратиться теперь к нашим будущим героям, то из всех мучеников Французской революции 1789 года «духом самопожертвования», вероятно, не руководствовался ни один. «Сонмы» мучеников 14 июля и 10 августа – по сути, кровожадные толпы, которым гораздо больше хотелось убивать, чем умирать; «именные» мученики – Марат, Лепелетье, Шалье, юные Бара, Виал и Бейль, или тем более девы-мученицы 1797 года погибать также не собирались и желали бы продолжать жить и действовать. Это же касается президентов-мучеников Линкольна, Гарфилда и Мак-Кинли – которые «жертвовали» бы собой тогда уж не насильственной смертью, а жизнью и добрым служением на посту, – и основателя «Испанской фаланги» Хосе Антонио Примо же Риверы, равно как и румынских фашистов Моцы и Марина или жертв Пивного путча – все они стремились к переменам, активно за них сражались, и смерть им лишь помешала. Учитывая скверный расклад сил и ходившие среди них мистические настроения, некий *Todestrieb* мог быть у предводителей Пасхального восстания 1916 года, а также, и даже безусловно, – у их наследников вроде Бобби Сэндса и других ирландских националистов, погибших в 1981 году в результате голодовки

против отказа им в статусе политзаключенных. Поэтому духом самопожертвования парадоксальным образом могли вдохновляться те «невидимые массы», которые мучениками так и не стали, но имели перед собой героический образец: это добровольцы II года Республики, ирландские террористы-фени, рядовые фалангисты, легионеры, члены НСДАП или миллионы рядовых солдат национальных армий, которые жертвовали собой в Первую мировую войну в обоих смыслах этого термина – то есть, еще и работая на «общее дело» вроде победы Кайзера Вильгельма и, как выразился один лютеранский пастор, предстоящего выше «херувимов, серафимов и дирижаблей» Господа Бога [21: 12].

Все эти примеры показывают, что отправляться при анализе мученичества от идеи самопожертвования как интенции и общей психологии мученика невозможно. В связи с этим следует обратить внимание на второе понятие, которое фигурирует во множестве источников практически в неизменной форме – англ. *cause*, фр. *cause*, исп. *causa*, рум. *cauză* и которое по-русски означает «то, ради чего» умирает мученик – иначе говоря, его «дело». Отсюда – и обороты вроде англ. *martyr for a cause*, фр. *martyr pour une cause*, или аналогичный немецкий вариант *Märtyrer für die Sache*. К этому обычно прилагается уточнение, что за «дело» имеется в виду: вера, свобода и независимость страны, нация, республика, демократия, гражданские права и так далее. Поскольку в античности данный термин означал именно что интенцию и общую психологию, но затем превратилось в нечто другое, следует кратко обозначить его эволюцию. Само понятие *cause* восходит, разумеется, к латинскому *causa*, в римском праве и классической латинской риторике (например, у Цицерона и Квинтилиана) обозначавшее побудительный мотив к действию, его специфику либо отсутствие. Например, в «Ораторском искусстве» Квинтилиана приводится пример тираноубийцы, который по закону должны получить за свой поступок награду; если же его *causa* была недостойной – например, он убил тирана, потому что был застигнут с его женой, - то награды ему не положено (Quint., Inst., 5,10,36).

Христианское богословие обнаруживает с этой концепцией одновременно разрыв и преемство. «Переизобретение» этого термина происходило в конкретной ситуации борьбы с донатистами в IV-V веках в Северной Африке; прежде всего речь идет об Августине и его знаменитой формуле *martyrem non faciat poena sed causa*. Она фигурирует в одном из его писем к местному трибуну, где он пишет: «Бесчисленное множество раз... я доказывал, что не могут они умереть смертью мучеников, поскольку не вели жизнь христиан, ибо мученика определяет не страдание, а его причина» [22: 5]. Слово *causa* здесь болезненно многозначно: оно обозначает и причину для ареста мученика, и побудительный мотив, которым он или она руководствуется, идя на смерть. Как отмечает исследователь Адам Плойд, здесь

Августин пользуется классическим риторическим приемом оспаривания чужого, то есть донатистского, определения: согласно августиновским донатистам, *proprium* (достаточное основание) для квалификации мученичества – пытки и казнь; для Августина это определение является *parum plena* (неточным), поскольку учитывает один, а не два критерия: недостаточно просто принять смерть, нужно еще принять ее за правое дело, исповедуя католическую веру и находясь в лоне единой истинной Церкви [23]. Поэтому к правовому и риторическому значению *causa* как «мотива»/«причины» добавляется еще значение «дела» в смысле правого дела и принадлежности. Это прекрасно видно в трактате «О единстве Церкви» Киприана Карфагенского, который этого термина не использует, но обсуждает тот же вопрос и дополняет Августина. Так, он пишет: «Да хотя бы [последователи Новациана и Фелициссима] претерпели и смерть за исповедание имени, – пятно их не омоется и самой кровью. Неизгладимая и тяжкая вина раздора не очищается даже страданием. Не может быть мучеником, кто не находится в Церкви» (Сург., Unit. Eccl., 14). И далее замечает, что мученичества может сподобиться даже отпавший – поскольку он «отпал» от истинной веры, – но не еретик, который всегда умирает напрасно. В конечном же счете вопрос о «мотивах» полностью перекрывается здесь отношением к «правильному» сообществу и «правильным» убеждениям.

В случае с национальными или условно-секулярными мучениками, поскольку речь больше не идет об исповедании веры, понятие *cause* перестает быть критерием выявления «подлинного» мученичества и делается относительным. У каждого мученика есть то, что за что он якобы умирает – его «дело»: иногда оно вполне очевидно, но бывает, что нет, и тогда его приходится искать и выдумывать. Предполагается, например, что все те мученики, которые почитаются в рамках «Дней мучеников», умерли за родную страну; в эпоху Французской революции люди становились мучениками за свободу или попросту «мучениками свободы» – *les martyres de la liberté*; Эмили Дэвисон умерла за обретение женщинами политических прав; Бобби Сэндс уморил себя голодом за свободу Ирландии, а бойцы «Сил Халистана», «Командоса Халистана», «Тигров Бхиндранвале», «Национальной армии Халистана», «Халистанского освободительного фронта», «Шахиды Хальсы» и всех прочих радикальных сикхских группировок в Индии, если погибают в бою, становятся мучениками «за веру и нацию» [24]. Однако же таким образом получается, что главным носителем «дела» мученика и бенефициаром его жертвы является не он сам, а сообщество: Якобинский клуб, руководство WSPU, Ирландская республиканская армия (ИРА) или любая отдельно взятая сикхская группировка, если говорить только о приведенных выше примерах.

Как отмечают исследователи М. ДеСуси, Дж. Познер и К. Филдс, смерть «добавляет легитимности делу мученика или мученицы», так что продолжатели этого дела, ежели таковые найдутся, может монетизировать эту легитимность в своих интересах для подкрепления своего авторитета [27]. Однако вопрос здесь – не только в продолжателях дела мученика, наличие которых мы также ошибочно полагаем чем-то естественным, а в тех людях, которые объявляют кого-либо «мучеником», обосновывают этот его или ее статус, отстаивают свою идею в жарких баталиях и приписывают мученику некое «дело». Именно о них у нас и пойдет сейчас речь.

## 4. Мученичество как репутационный проект

Утверждая, что мученичество – это рассказанная кем-то зачем-то история или что мучеников «делают», мы сразу же сталкиваемся с рядом трудных вопросов, позволяющих нам, однако же, двигаться в нужном и правильном направлении: кто рассказывает эти истории и «делает» мучеников? Зачем ему это? Ведает ли он, что творит, и какие механизмы приводит в действие, или это занятие кажется ему естественным исходя из его идеологических и религиозных верований?

Здесь я позволю себе не согласиться с Миддлтоном и другими авторами, делающими акцент на группе и коллективной идентичности: вычислить конкретного человека, который выступает в роли «творца мучеников», бывает подозрительно легко. Из-за нехватки информации иногда этого не выходит, а нарратив в любом случае должен получить одобрение широких масс, которые воплотят его в культовой практике и создадут артефакты коммеморации: специфически оформленную могилу либо кенотаф, тексты, произведения живописи и скульптуры, медали, почтовые марки или названия улиц; однако суть от этого не меняется. Поэтому для работы с этой темой я собираюсь использовать концепцию «репутационного предпринимательства», представленную в работах американского социолога Гэри Алана Файна. Согласно его определению, репутационный предприниматель – это человек, который «пытается контролировать память об определенных исторических фигурах посредством мотивации, риторических приемов и институционализации» [26: 1159]. В сборнике статей под названием «Сложные репутации: Коллективная память о плохом, неумелом и противоречивом» сам он апробировал эту теорию на таких известных персонажах, как Р. «Фэтти» Арбакл, Г. Мелвилл, Б. Арнольд, У. Хардинг, Дж. Браун, С. Льюис, Г. Форд и В. Набоков [27] – из которых нас будет интересовать только Джон Браун – мученик аболиционистов и северян. Ключевое слово в определении Файна – «пытается»: дело в том, что предприятие – иначе, «проект», – предпринимателя может окончиться полной либо относительной неудачей. Причины могут быть самые разные: нехватка информации о потенциальном мученике и его смерти; неспособность найти или выдумать «дело», за которое он якобы пострадал; отсутствие аудитории, которую убеждают в наличии факта мученичества, или попросту недоверие, инертность и недоверие с ее стороны; активное оспаривание этого факта и противодействие репутационному проекту со стороны конкурентов; банальное отсутствие у предпринимателя таланта и вкуса и множество других. В нашем случае борьба за чью-либо репутацию – это столкновение нарративов, заявляющих или утверждающих чью-либо смерть как «мученичество», «самоубийство» или «убийство». В этой связи при-

мечательно, что мы ничего не знаем о возможных мучениках, в отношении которых репутационный проект не был инициирован, но довольно много – о тех, в отношении которых он окончился неудачей. Эти случаи представляют для нас огромный интерес, и к ним мы вернемся в дальнейшем.

В связи с проблематикой мученичества репутационных предпринимателей можно разделить на три категории: (1) автобиографы, (2) биографы и (3) диффузный, или коллективный предприниматель. Рассмотрим их по порядку.

(1) Первый вариант, который я условно назвал «автобиографическим», подразумевает, что человек инициирует проект в отношении самого себя – и, если сейчас мы знаем его или ее как мученика, достигает успеха. Чаще всего это происходит, когда человек ждет казни, либо – имея на то, быть может, самые веские основания, – опасается репрессий или убийства и рефлексировать над собственной жизнью, призванием и возможной смертью. Именно к этому типу, сколь бы непривычным это ни казалось, относится Игнатий Антиохийский – апостольский муж и автор первого в истории богословия мученичества. В 107 году под надзором римских солдат, которых он за жестокость ругал «леопардами», почтенного епископа препровождали в Рим на казнь – съедение диким зверям. В дороге он писал различным христианским общинам наставительные письма, и особенно среди них знаменито его послание римской церкви, где он рассуждает о собственной близящейся кончине. Поскольку римские христиане порывались подкупить стражу, чтобы спасти его от гибели, он просит их этого не делать: «Ибо ни я уже не буду иметь такого удобного случая достигнуть Бога, ни вы – ознаменовать себя лучшим делом, если будете молчать» (Ер. Ign. ad Rom., 2). И далее он излагает собственный взгляд на то, что такое мученичество для него и почему он так страстно к нему стремится: «Я пишу церквам и всем сказываю, что добровольно умираю за Бога. [...] Оставьте меня быть пищею зверей и посредством их достигнуть Бога. Я пшеница Божия: пусть измельют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым. [...] Молитесь о мне Христу, чтобы я посредством этих орудий сделался жертвою Богу. [...] Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего» (Ibid.)

В этом и других пассажах из послания Игнатия мы видим, с одной стороны, зарождение богословия мученичества: это добровольная смерть, жертва, отречение от мирского ради небесного, соединение с Богом, подражание Христу – буквальное в страданиях и метафорическое в образе пшеницы, которую нужно перемолоть и испечь в уподобление «хлебу», то есть Телу Христову в Евхаристии. В конечном счете до Игнатия таких интерпретаций никто не предлагал, однако же у него был епископский авторитет, адресат в виде сплоченной общины и образец – Крестная смерть Христа, которая была и впредь будет

главной референцией для христианского мученичества [28]. Кроме того, его слова о «добровольной смерти» отсылают к обширнейшей греческой и затем римской традиции, которая началась еще в V веке со смерти Сократа, описанной в диалоге Платона «Федон», и жила в рефлексии киников, стоиков, иудеев, неоплатоников и так далее [71; 72]. Поэтому эти его слова не могли вызвать ни какого-либо удивления, ни обвинений в суицидальных наклонностях; как указывают Дроудж и Тейбор, самым надежным основанием для добровольного принятия смерти всегда был «знак от божества» – а именно на него постоянно ссылается Игнатий. Эти символические ресурсы позволили ему не только обосновать свою казнь как мученичество – то есть «свидетельство» в принятии насильственной смерти, – но и создать нарратив, который закрепился в традиции и десятки раз использовался впоследствии.

Иной важный пример этого рода – уже упомянутый Джон Браун (1800-1859), мученик аболиционистов и, позднее, – северян в эпоху Гражданской войны, который был одним из первых идеологов и деятелей вооруженной борьбы за освобождение рабов. При этом он удивительным образом ладил с квакерами, которые играли в движении значимую роль, но отстаивали принципы ненасилия. Изначально его борьба развернулась в Канзасе, где соперничали между собой северяне и южане: в частности, он считается организатором нападения на поселение плантаторов Потаватоми-Крик от 24 мая 1856 года. Во главе отряда стояли трое из пяти его сыновей, было убито пять человек. В мае 1859-го, окончательно разочаровавшись во властях и законных способах борьбы, он превратил скромную ферму в штате Мэриленд в штаб, откуда во главе отряда из восемнадцати человек совершил налет на военный арсенал Харперс-Ферри, надеясь захватить оружие, раздать его местным рабов и бежать. В итоге им пришлось засесть в арсенале, а на штурм прибыли регулярные войска под командованием Роберта Эдварда Ли – тогда еще полковника, будущего генерала конфедератов в близящейся Гражданской войне.

Брауна взяли в плен, судили и приговорили к повешению за измену штату, убийство белых и подстрекательстве к бунту черных. Однако до казни он провел сорок два дня в тюрьме города Чарльз-Таун, штат Виргиния. Под давлением прессы ему было даровано право вести переписку и принимать у себя людей – и он пользовался ими настолько активно, что за полтора месяца у него перебывало восемьсот человек – как сторонников, так и оппонентов, – а сам он превратился из сумасшедшего в буквальном смысле кровожадного фанатика в мученика и героя. Характерно, что на манер Сократа, или Игнатия Антиохийского, он также отверг предложение друзей бежать или просить о помиловании. В письме семье он пишет, что «запечатать свидетельство [testimony] пред Богом и человечеством

своею кровью намного лучше будет способствовать тому делу [cause], которому я трудолюбиво способствовал» [29: 586] – и далее напоминает о страданиях Иисуса Христа к которому он очевидно себя приравнивает. В частности, он повторяет его слова о мучителях, которые «не ведают бо, что творят» и «не моя воля, но твоя да будет», а еще в одном месте приписывает ему собственное воинское звание, называя «капитаном свободы и спасения» [29: 590]. Или, в других письмах: «великое утешение – пребывать в уверенности что мне дано умереть за нечто значительное [cause]; а не просто, как все, отдавая природе должное» [29: 609]; «Христос даровал мне не только верить в него, но и ради него пострадать» [29: 598]. Сознательно подражая первым христианским мученикам, он пишет о необычайном спокойствии, готовности «узреть то, чего не видели глаза, и услышать то, чего не слышали уши», что он нимало не замечает вокруг себя тюрьмы с ее решетками и что в жизни еще не испытывал такой радости [92: 609-610]. Хотя он и не называет себя мучеником открыто, но использует термины вроде «свидетельство» [testimony] и «жертва» [sacrifice], для его адресатов несомненно отсылающие к мученической традиции.

Вместе с тем, полагая себя «орудием Провидения», настроен он был крайне воинственно. Так, в послании некой «Леди-квакерше» он пишет: «Вы знаете, как Христос однажды дал меч Петру – думаю, что также и в моем случае он вложил в мои руки клинок на то время, кое полагал наилучшим, и затем милосердно отнял его у меня» [29: 582]. Эти жертвенность и милитантность причудливо сплелись в его последних словах перед казнью: «Я, Джон Браун, теперь совершенно уверен, что преступления этой греховной страны не искупить иначе, как кровью. Я думаю теперь, что напрасно тешил себя мыслью, что это можно осуществить без огромного кровопролития». В первом случае понятие «искупления кровью» отсылает к нему самому и его товарищам, во втором же «кровопролитие» очевидно касается его врагов из числа рабовладельцев.

Иных примеров этой категории меньше, чем второй и третьей, но их также обнаруживается немало. Превращая собственные арест и казнь в своего рода театрализованное представление – за что их критиковали язычники, – многие христиане II-III веков были собственными репутационными предпринимателями не в текстовой, а деятельной и перформативной форме. В конце концов, «свидетельство» должно осуществляться публично, с объявлением себя христианином, формальным отказом принести жертву богам либо императору, зачастую – с насмешками над судьями. На этом фоне выделяется ряд *acta martyrum* и *passiones* [30: 24-25], при написании и редактировании которых использовались оставленными мучениками автобиографические записи: это прежде всего уникальные «Страсти Перпетуи и Фелицитаты», но также «Мученичество Пиония» или «Мученичество Монтана



и Луция». Однако сомнительно, чтобы эти заметки, в которых мученики описывают обстоятельства своего ареста, предшествующие казни события и, нередко – сны и видения, оставались ради того, чтобы позже их прочли другие христиане. В этом – отличие этих дневников от писем Игнатия и Джона Брауна: если те сознательно обращались к внешней аудитории, описывая свою смерть как мученичество, то мать грудного ребенка Вибия Перпетуя вряд ли стремилась к такому, рассказывая, что когда ей не отдали сына, тот не захотел молока, а у нее самой не случилось обычного в таких случаях воспаления и боли в грудях (Pass. Petr., 6, 8).

Из более современного и близкого к нашей теме материала можно привести пример Жан-Поля Марата, который последовательно и, без сомнения, нарочно выставлял себя страдальцем и жертвой в своем журнальчике «Друг народа», а на заседания революционного Национального конвента в 1792-1793 годах приходил с пистолетом, чтобы «в случае чего» приставить его к груди и доказать тем самым свою готовность умереть за Отечество [31: 733]. Оба обстоятельства, несомненно, сыграли немалую роль в его последующем *апофеозе* (буквально – «обожествлении»). Суфражистка Эмили Дэвисон, как мы видели, в открытых письмах в газеты сравнивала соратниц с первыми христианками, а их тернистый путь уподобляла Крестному пути и Голгофе [8: 473]. Марк Юргенсмейер рассказывает о обычаях юных террористов-смертников в Палестине, которые записывают накануне миссии «прощальное» видео, сопровождая его торжественными речами: «Завтра будет день встречи... с Господом Вседержителем. [Он и его товарищи] прольют свою кровь за дело Бога, из любви к родной земле, за вольность и славу своего народа, чтобы Палестина оставалась мусульманской» [33: 89]. В дальнейшем эти записи используются, с одной стороны, как свидетельства об их мученичестве, с другой – для воодушевления и привлечения новых «живых бомб».

(2) Репутационный предприниматель-«биограф», которого можно назвать также «внешним» – хотя зачастую это и вправду биограф, – самый частый и поэтому невидимый тип. Это свидетель или третье лицо, которое рассказывает историю мученичества как нечто само собой разумеющееся, хотя на самом деле самолично *идентифицирует* чью-либо смерть в таком качестве и конструирует нарратив, снабжая его необходимыми тропами, образцами и референциями. Как ни странно это прозвучит, но первый такого рода «проект» был инициирован в отношении самого Иисуса из Назарета, который стал «искупительной жертвой» благодаря авторам Евангелий, апостолу Павлу и автору Послания к Евреям. Именно созданная ими и позднейшим христианским богословием «репутация» и составляет

разрыв между Христом как Спасителем, Искупителем и так далее и «историческим Иисусом», которого активно искали еще в XIX-XX веках и продолжают искать до сих пор (последний, «третий» поиск начался в 1986-м). В дальнейшем эту эстафету подхватило раннее христианство: собственно, у всех дошедших до нас *acta* и *passiones* был автор или редактор – как правило, нам неизвестный. Исключением мог бы стать Тертуллиан, за которым одно время подозревали редактуру «Страстей Перпетуи и Фелицитаты», но сегодня эта гипотеза считается несостоятельной [30: 241-242]. Невиданных масштабов этот проект достигает в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, перед которым стояла непростая задача представить три века истории Церкви как историю мучеников, на чьей крови она стоит. Именно это имеет в виду Кандида Мосс, когда пишет, что гонения – это созданный Евсевием «миф» [32]. Учитывая совсем еще недавнюю легализацию христианства и благосклонность самого императора Константина, такой дидактический, по сути, проект был просто необходим. Позднее этот жанр неоднократно воспроизводился под тем же или иным названием: как пример можно привести «Церковную историю народа англов» Беды Достопочтенного или «Деяния и памятники» Джона Фокса, известные как «Книга мучеников». Эта последняя работа часто была одной из всего лишь двух книг, имевшихся в домах американских христиан; второй, как легко догадаться, – Библия.

Мотивы «биографов» могут быть самыми разными: искреннее благочестие или приверженность той или иной идеологии, личная выгода, корыстный расчет или по-человечески понятное горе – а потом уже корыстный расчет. Выдающимся примером в этом плане являются две юные мученицы, погибшие во время стрельбы в школе «Колумбайн» в 1999 году – Кесси Бернал и Рэйчел Скотт. В обоих случаях репутационными предпринимателями выступили их родители: в первом случае – мать, во втором же – отец и младший брат. В октябре 1999 года, спустя всего несколько месяцев после трагедии Мисти Бернал выпустила книгу «Она ответила “да”: невероятное мученичество Кесси Бернал» [34]. Название книги отсылает к продержавшейся некоторое время легенде о смерти девушки: якобы один из стрелков, 17-летний Дилан Б. Клиболд, спросил у ее, верит ли она в Бога, та сказала, что да и тут же была застрелена. Эта легенда была основана на показаниях троих выживших – Дж. Лэппа, К. Скотта и Э. Тодда, – крайне сбивчивых и противоречивых. Ни один из них не видел, а только слышал пресловутый разговор, прячась при этом на другом конце библиотеки. Когда Крейга Скотта (младшего брата Рэйчел) привели на место происшествия и спросили, откуда доносился женский голос, он указал в ту сторону, где пряталась еще одна жертва, Валин Шнуэр. Двое из этих троих свидетелей в какой-то момент заявляли, что слышали два одинаковых разговора – с Бернал и Шнуэр. Однако же ученицы, бывшие рядом с

Кесси все видевшие – Эмили Уайант и Бри Паскуале, – говорили, что никакого разговора с ней не было. Исследователь Джастин Уотсон, блестяще описавший борьбу между «защитниками» и «отрицателями» мученичества, пришел к выводу, что разговора все-таки быть не могло [97: 117-128]. Шнурр также выжила и утверждала, что «разговор о Боге» произошел именно с ней, но ей никто не поверил и все заявили, что она подделывается под Кесси и хочет опорочить ее подвиг. В итоге благодаря матери и огромному возбуждению евангелических пасторов, Кесси стала христианской мученицей с полным набором иконических мотивов – порочная юность, обращение и исповедание веры. Хотя изначально проект был инициирован Мисти Бернал, потом его взяла в свои руки церковь, и опровергнуть что-либо стало уже невозможно. Немалую роль сыграли телевидение и газеты: после того, как они в течение нескольких месяцев излагали версию с Кесси, все, в том числе и выжившие ученики, поверили именно им.

Что касается Рэйчел Скотт, ее миф пошел не только по церковной, но и по социально-политической линии. Когда началась стрельба, она погибла первой, когда обедала рядом с другим учеником – Ричардом Кастальдо. Получив серьезные ранения, он остался парализован, но потом в газетном интервью пересказал тот же разговор, который приписывали Бернал или Шнурр. Ее репутационный проект был инициирован уже на похоронах 24 апреля, когда несколько пасторов заявили, что она «отдала жизнь за Господа Иисуса Христа» и поэтому является «воином», «подхватившей факел, который с первых дней существования церкви запятнан был кровью мучеников» [35: 52-53]. Но факел подхватил скорее ее отец, Даррелл Скотт, написавший в соавторстве книгу «Слезы Рэйчел» [36], посвященную вере и добродетелям его дочери, а также ее дневниковым записям и вроде как выдающему двухстраничному эссе «Моя этика: мои правила жизни». В 2001 году он основал организацию *Rachel's Challenge*, миссия которой заключалась в создании в школах атмосферы добра, продвижении ценности сострадания, предотвращении подростковых суицидов и так далее. После этого Рэйчел посмертно получила ряд престижных наград, а ее брат Крейг – тот самый, который, по всей видимости, перепутал Бернал и Шнурр, – после очередной школьной стрельбы произнес речь перед Национальным советом США и жал руку президенту Дж. Бушу-младшему. Даррелл Скотт опубликовал дневники дочери, написал еще несколько книг и ездил с их презентациями по всей стране, так что в итоге ее мученичество получило общенациональное признание.

Несмотря на очевидное сходство между случаями Бернал и Скотт, масштабы их почитания разительно отличаются – но почему? Какие обстоятельства были во втором случае, и не сошлись – в первом? Не обладая столь обширными знаниями о предмете, какое есть у

специалистов, кое-что отметить я все же возьмусь. В связи с репутационными предпринимателями речь идет прежде всего о ресурсах: материальных, символических, человеческих. Мисти Бернал написала книгу быстрее, но одна – хотя и при поддержке нескольких писателей и журналистов; Даррел Бернал скооперировался с Бет Ниммо и Стивом Рэйби, и опубликовал не одну книгу, а несколько, не считая юбилейного переиздания первой в 2010 году и множества книг про обучение, как *motivate & inspire students* и даже комиксов, в которых мультяшный персонаж Рэйчел, опять же, вдохновляет детей. История Кейси Бернал основывалась на единственном нарративе – «разговоре о Боге», который сразу же был опротестован и, по факту, – опровергнут «отрицателями», так что ее матери приходилось стоять на своем и объясняться с издателем. Аналогичная история была и у Рэйчел Скотт, но никакого значения она не имела и вскоре была списана со счетов; гораздо большее значение в ее случае получили ее дневники и подростковое эссе про сострадание. Старшие Бернал и Скотт равно получили поддержку со стороны евангелических церквей, однако Даррел Скотт, сам некогда бывший пастором, вероятно, мог располагать ею в большей мере и к тому же основал светскую организацию, что позволило культуре его дочери выйти на новый уровень – чего не случилось в случае Кесси. Кроме того, ему удалось превратить жизнь и мысли Рэйчел не просто в «житие», чистую агиографию, а в композицию целей, задач, этических принципов и духовных практик, которые привлекали на собрания *Rachel's Challenge* множество известных спикеров и распространяло ее влияние на большое число американских школ.

Слабость «автобиографического» предпринимательства заключается в том, что оно может задать репутации мученика один лишь начальный импульс, тогда как основную работу приходится брать на себя «биографам». Это правило касается буквально всех уже приведенных выше примеров: Браун обязан своим «мученичеством» журналисту Джеймсу Редпасу, который в 1860-м опубликовал распроданную 40-тысячным тиражом книгу «Публичная жизнь Джона Брауна», и авторам «северных» газет [37]; Марат – лично Максимилиану Робеспьеру, но также кордельерам и в целом якобинцам, сочинявшим в его честь речи и гимны; Дэвисон – предводительнице WSPU Эммелин Панкхёрст, и так далее. Как мы увидим в основной части книги, репутационный предприниматель-«биограф» неизменно играет ключевую роль и в национальном мученичестве: помимо Лепелетье и Марата, своим апофеозом Робеспьеру обязаны революционеры, погибшие при штурме Бастилии и Тюильри, а также юный герой Жозеф Бара, чью историю «Неподкупный» выдумал от начала и до конца; мотивы почитания Линкольна заложил аболиционистский лидер Уэнделл Филлипс; культ нацистского поэта Хорста Весселя инициировал, по-видимому, лично

Геббельс, мученичество Моцы и Марина прославили лидер «Железной гвардии» Кодряну и, не в последнюю очередь – историк религии и писатель Мирча Элиаде; «житие» первого ирландского революционера, Теобальда Вольфа Тона, начатое им самим, обязано вторым томом и редактурой его сыну, Уильяму Теобальду Вольфу Тону; спустя более века к его призраку будет регулярно взывать Патрик Пирс – один из главных идеологов Пасхального восстания 1916 года в Дублине. Все эти и другие случаи будут подробно рассмотрены в соответствующих главах книги.

(3) Наконец, о «диффузном» – иначе, «коллективном», – предпринимателе можно говорить в случаях, когда после чьей-либо гибели схожие проекты иницируются множеством людей одновременно, даже если на общем фоне и выделяется более влиятельный предприниматель-«биограф». Здесь я не буду рассказывать новых историй, а обращусь к имеющимся: так, римские власти боялись, что останки мучеников будут забирать не конкретные, а все христиане; на следующий день после убийства Линкольна 14 апреля 1865 года в церквях были произнесены сотни проповедей, в которых он единогласно объявлялся мучеником и хриstopодобной фигурой, искупившей нацию своей кровью [38]. Или, несмотря на всю свою инициативу, Робеспьер произнес о Жан-Поле Марате много речей, но не написал ни одного гимна – тогда как их за считанные дни и недели их написали несколько десятков, если не сотен, другие его почитатели. В остальных случаях, когда о множестве одновременных проектов речь не идет, именно в коллективного предпринимателя в качестве «широкой аудитории» упираются любые усилия автобиографов и биографов; без народного почитания, распространения слухов, благочестивых легенд и рассказов о чудесах их предприятие может быстро сойти на нет или засохнуть в форме гербария.

Примечательным образом, повторяюсь, мы ничего не слышали и не знаем о тех возможных мучениках, в отношении которых не был иницирован репутационный проект. Однако известны случаи, когда проект был иницирован, но окончился неудачей, то есть был не завершен или сочтен пустышкой. Эти случаи интересней других потому, что высвечивают, какими должны быть предпосылки и что нужно конкретно сделать, чтобы проект состоялся.

Примеры подобного рода, даже не считая борьбы кафоликов с донатистами, в которой у обеих сторон были мученики и обе ругали «чужих» мучеников, встречаются и в классической церковной истории. Один из них изложен в одноименном трактате Сократа Схоластика – который, по его же словам, «начинается там, где заканчивается “История” Евсевия» (Socr., HE, 1,1). Однажды в ходе конфликта между Кириллом Александрийским и пре-

фектом Орестом из кинобий в нитрийских горах в город явилась внушительная толпа монахов, которые подкараулили колесницу правителя и принялись его оскорблять, обзывая язычником – на что тот немедленно им возразил, что христианин и крещен. Один из монахов по имени Аммоний швырнул в него камень и попал в голову, за что в соответствии с римским законом был запытан до смерти. И далее читаем:

Об этих событиях вскоре донес он [префект. – А.З.] самодержцам. А Кирилл представлял их царю с противоположной стороны, тело же Аммония взял и положил в одной из церквей и, переименовав ему имя, назвал его Фавмасием, чтобы считали его мучеником и прославляли в Церкви его великодушие, как подвиг за благочестие. Однако люди скромные, хотя и христиане, не одобрили этой Кирилловой ревности, ибо знали, что Аммоний понес наказание за свое безрассудство и умер в мучениях не потому, что был принуждаем к отречению от Христа. Итак, сам Кирилл своим молчанием мало-помалу привел это дело в забвение (Ibid., 7,14).

В рамках своей инициативы Кирилл Александрийский очевидно преследовал конъюнктурные цели и опирался на устоявшуюся к V веку традицию, когда мучениками зачастую объявляли христиан и особенно монахов, так или иначе погибших в результате собственных насильственных действий – например, будучи забиты толпой или казнены после сожжения языческого храма или синагоги. Как отмечает Майкл Гэддис, Кирилл мог переименовать Аммония в Фавмасия – что переводится с греческого как «удивительный» или «чудесный», – чтобы за этим именем потянулись рассказы о чудесах – но жестоко просчитался [1: 222]. Множество агрессивных монахов хотели стать мучениками – и стали ими, – и до Аммония, но в этом случае *public opinion* оказалось против, и всю историю пришлось замять. Получилось же так по ряду причин: александрийцы недолюбливали монахов изначально, почему и спасли от их рук префекта; тот действительно был крещеным христианином, и навесить на него ярлык «гонителя» было сложнее; наконец, смерть монаха в глазах христиан не соответствовала главному критерию мученичества – его никто не принуждал отречься от веры. Поэтому репутационный проект в его отношении провалился, а предприниматель сам это осознал и «молчанием своим мало-помалу привел это дело в забвение».

Переходя к современности, в Великобритании и США было множество случаев, когда мученические репутационные проекты инициировались, но либо протекали крайне вяло, либо сама идея мученичества оказывалась на периферии. Как мы уже упоминали, во второй половине XIX-начале XX века в США сложилась мощная традиция *our martyred presidents*, «наших президентов-мучеников», представленная прежде всего Линкольном, но также Гарфилдом и Мак-Кинли. Однако начиная с 1920-х на это звание претендовали по крайней мере еще трое: это президенты Уоррен Гардинг, Вудро Вильсон и Джон Кеннеди,

из которых сейчас мы рассмотрим только первого, оставив еще двоих за скобками. Гардинг скончался 2 августа 1923 года в Сан-Франциско, предположительно – от сердечного приступа. Исследователь Гарольд Орлански приводит подборку цитат из статей *New York Times* от 3-10 августа, и некоторые реакции на это событие обнаруживают намерение «сделать» из покойного мученика, например: «На своем посту он был самым настоящим мучеником – совсем как наши мужественные ребята, отдавшие жизни свои на полях Франции и Фландрии»; или: «он положил свою жизнь на алтарь служения нашей стране» [39: 264]. Однако, как пишет Эйял Навех, к 1923 году администрация президента увязла в скандалах, а сама его кратковременная служба упорно ассоциировалась с коррупцией и некомпетентностью [40: 170]. Немалую роль в том, что его мученичество так и не состоялось, сыграло еще два обстоятельства: во-первых, личность его предшественника Вудро Вильсона, которого запомнили идеалистом, долгое время прославляли как *martyr for peace*, «мученика за мир», который в 1919 году получил Нобелевскую премию мира, очень переживал, что не сумел ратифицировать в Конгрессе вступление США в Лигу Наций и последние годы жизни был наполовину парализован после инсульта. На этом фоне Гардинг смотрелся невыгодно. Помимо этого, были подозрения, что его отравили – и не кто-нибудь, а собственная жена, Флоренс Клинг Девулф Гардинг, которой он постоянно изменял вплоть до рождения от своих любовниц внебрачных детей, тогда как в дискурсах мученичества Линкольна, Гарфилда и Мак-Кинли их «высокий моральный облик» играл огромную роль. Наконец, для его «мученичества» реально не было никаких оснований: он (вроде как) не был убит, прослужил всего пару лет, вел себя гадко и хорошего ничего не сделал.

Крайне редко случается так, что у объекта предпринимательства есть все необходимое, чтобы стать мучеником – насильственная смерть; люди, готовые произносить о нем речи, писать книги, основывать фонды его имени, строить памятники и мемориальные парки; община, которая себя с ним идентифицирует; «дело», ради которого он якобы жил и умер, – однако же понятие мученичества сознательно не используется. Таков случай Дэвида Олувале (1926/31-1969) – выходца из Нигерии, убитого в 1969 году в Лидсе двумя полицейскими; обоих признали виновными в нападении, но не в убийстве. Олувале был человеком не очень благополучным – контрабандой пробравшись в Великобританию, он около десяти лет провел в психиатрической клинике, а потом часто ночевал на улице, – и сорок лет его вспоминали мало. Во второй половине 2000-х его образ внезапно оказался востребован – почти одновременно о нем вышло две книги [41; 42], в 2012-м была создана Мемориальная Ассоциация Дэвида Олувале (DOMA), начали обсуждать памятник. Несмотря на то, что известно о нем было немного, нарратив собирали буквально по крупицам: якобы он активно

протестовал против всеобщего расизма, не боялся полицейских, смело говорил им *fuck off* и единственный осмеливался гулять в центре города по ночам, заявляя тем самым «право чернокожих существовать в расистском обществе». Вопрос, не является ли он «секулярным» мучеником, был поднят всего один раз в 2018 году по замечательной okazji: редакторы сборника «Секулярное мученичество в Британии и Ирландии от Петерлоо и до наших дней» К. Аутрам и К. Лейборн предложили секретарю ДОМА Максу Фаррару написать об Олувале главу – что он с удовольствием сделал, придя, тем не менее, к выводу, что Олувале не мученик и зачем применять к нему это понятие, непонятно [14]. Так при выдающемся успехе репутационного проекта вопрос о мученичестве был поднят и сразу закрыт.

В целом, надеюсь, мне удалось показать, что идеи мученичества как проекта и репутационного предпринимательства позволяют эффективно рассматривать самые разные кейсы из античной, новой и новейшей истории и объяснять, какие предпосылки и обстоятельства играли на создание нарратива о мученичестве, а какие, напротив, ему препятствовали. Хотя далее я не стану анализировать мученичество исключительно через эти концепции, мы будем иметь их в виду и использовать там, где это уместно.



## 5. Мученичество как плодотворная смерть и инверсия учредительного убийства

Сколь ни странным это покажется, цель репутационного предпринимателя – не тавтологическая: если мы откажемся от идеи «естественности» мученичества, окажется, что люди делают мучеников не потому, что те и вправду мученики. На это указывает прежде всего категория *causa*, то есть «дела», которая из субъективной интенции мученика – «ради чего я сам умираю», – превратилась в объективную внешнюю данность – «ради чего он умер»? Что изменилось? Здесь мы сталкиваемся с пониманием мученичества как плодотворной смерти, которая творит новую реальность либо преобразует уже имеющуюся. Этот учредительный смысл, по-видимому, – уникальная черта христианства, которую наследует от него национальное и условно-секулярное мученичество, так что в иудаизме, исламе (по крайней мере, суннитском) или сикхизме он не встречается.

Как правило, эффект плодотворной смерти – разумеется, по мнению тех, кто верит в ее плодотворный характер, – состоит в учреждении чего-то нового, чего пока что не существовало: это может быть весь космос, отдельные его элементы, особенно ценный город или конкретная форма человеческого сообщества. Принципиально здесь то, что для возникновения всего этого нужна смерть, которая задним числом трактуется как жертвоприношение, поскольку обычно воспроизводится в соответствующем обряде впоследствии. Наиболее полно идею учредительного значения смерти разработал, конечно, Рене Жирар. Вкратце, его теория выглядит так: люди связаны между собой узами мимезиса (подражания), который приводит к соперничеству, а то – к насилию; в определенный момент они возвращаются к естественному состоянию «войны всех против всех», и единственное, что их спасает – единодушное насилие против козла отпущения, который выбирается произвольно либо из-за своей маргинальности и объявляется виновным во всех смертных грехах – то есть собственно в разгуле насилия. После убийства жертву обожествляют, и возникает сакральное – своего рода воображаемое пространство «карантина», резервуар для излишков насилия, которые выводятся из общества посредством обряда жертвоприношения. Этот обряд и все его дериваты – например, как мы уже видели, смертная казнь, – воспроизводят изначальное убийство и позволяют поддерживать о нем память, при этом скрывая истинный смысл произошедшего завесой мифа. Так убийство, служит учреждению общества в целом и составляющих его институтов.

Этот мотив учреждения чего-то нового, скрепления или укрепления старого постоянно встречается и в дискурсах национального мученичества, относясь, соответственно, к

нации как человеческой общности либо нации-государству как политическому образованию. Хотя в последующих главах мы будем рассматривать этот мотив подробно в связи с каждым отдельным случаем, несколько иллюстраций уместно привести сразу. Один из ярчайших примеров здесь – понятие *cimenter*, которое использовал в своих речах Робеспьер и которое дословно означает «цементировать», иначе – «скреплять». Любопытным образом соединяя в одной фразе обе жертвенные парадигмы, он говорит о «святом союзе, который мы скрепили собственной кровью и смертью тиранов», и это же – о крови мучеников, которая творит нацию, поскольку сплавляет людей воедино. В одной проповеди на гибель ключевого национального мученика Америки, президента Авраама Линкольна, говорилось, что «из его смерти произошло воскресение новой жизни для нации и всего человечества». Или, как говорится в житии первого ирландского революционера, Теобальда Вольфа Тона, «из крови каждого мученика свободы в Ирландии выйдут, я надеюсь, тысячи, чтобы отомстить за их гибель!». Не слышится ли в этом страстном призыве ясное эхо угрозы Тертуллиана: «чем более истребляете, тем более умножаемся»?

Совершенно тот же мотив, выраженный ограниченным набором терминов, встретится нам во множестве прочих нарративов национального мученичества – у испанских фашистов, германских нацистов, позднейших ирландских активистов и многих других. Пока что нам важно зафиксировать его наличие и подвести итог тем гипотезам и заключениям, которые были предложены мной в этом разделе. Их три: (1) в человеческой культуре можно выделить две парадигмы жертвенности – учредительное убийство и мученичество, представляющие собой зеркальное отражение друг друга, так что вторая, возникшая по времени позже, становится инверсией этой первой; (2) данные парадигмы связаны отношением преемства и разрыва, которое хорошо осознавалось христианскими критиками «старых» жертвоприношений, предпочитавших им новые; (3) наконец, что национальное понимание жертвенности наследует традиции мученичества в том исторически-конкретном виде, как она оформилась в христианстве, с ее главной идеей, что прочнейшим – или даже единственно возможным, – фундаментом для человеческого сообщества являются смерть и кровь. Эти теоретические ресурсы позволят нам говорить о мученичестве как формате плодотворной смерти, который пропагандировался идеологами националистических движений и находил отражение в гражданских религиях множества наций-государств.

## **6 Мученичество, насилие и милитантность**

Здесь нам придется вернуться к тому, с чего начинали – отношению между мученичеством и активным насилием. Поскольку мученичество по своей природе может оспариваться и сводиться к самоубийству, а далее – убийству и греху, предельно воинственное

мученичество джихадистов, сикхских активистов или американских крайне-правых христиан и борцов с абортами обычно вызывает бешеное неприятие со стороны прочих приверженцев той или иной религии – например, деятелей так называемого «евроислама», – так и ученых: одни называют ее «ложной идеологией», другие – «узурпацией» идеи мученичества [43: xi; 44: 415]. Отовсюду звучат требования «ответственно различать» освященное традицией истинное мученичество от всяких там кровавых демаршей. Однако же я осмелюсь утверждать, что мученичество – отнюдь не пассивный, а активный принцип, и эта его воинственная составляющая – ни в коей мере не чуждое ему «новшество»: милитантность – которую мы вслед за Скоттом Р. Эпплби будем понимать то есть совокупность образов, дискурсов и практик, позитивным образом связанных с насильственной борьбой, сражениями и войной [45], – была вписана в мученичество изначально, и отделить одно от другого нельзя. Это касается как религии, так и мученичества условно-секулярного и национального, к рассмотрению которых без этого понимания лучше не подходить вообще.

У историков-медиевистов, которые занимаются концепциями мученичества в контексте Первого крестового похода и возникновением типа мученика-рыцаря (что произошло уже после его начала, между 1095 и 1097 годами), иногда встречаются утверждения, что этот тип был чем-то «революционным», тогда как раньше «мученик был... пассивной жертвой, читай безропотной и добровольной, но не оказывающей сопротивления и тем более не агрессивной» [46: 121]. Это верно в том смысле, что если не считать ряда исключений VII-XI веков, когда мучениками считали воинов, павших в бою с язычниками [47], убивали они нечасто; и неверно, потому что раннехристианские мученики хотя и не были воинами, но неизменно представляли себя ими, так что их мученичество было буквально пропитано образами сражения, победы и воинской славы. Поскольку же это обстоятельство разительно контрастирует с популярным образом раннего христианства как веры, пронизанной жертвенной любовью и милосердием или во всяком случае чуждой какому бы то ни было насилию, я предлагаю задержаться на этой традиции, чтоб на ее примере прояснить и доказать предложенный мною тезис.

Итак, ключевой образ, характеризующий мученичество во II-IV веках – это *агон*, то есть борьба на арене, будь то со зверями или же гладиаторами. Некогда это понятие значило состязание и в целом, будь то в сражении, беге или дискуссии (напр., в «Государстве» Платона, 608b: «Ведь спор [ἀγών] идет... о великом деле... быть ли человеку хорошим или плохим»)⁴, потом обозначало людей, собравшихся посмотреть на игры, но в итоге закрепилось

---

⁴ Цит. в переводе А.Н. Егунова.

за борьбой. В отрыве от конкретного термина метафора соревнования в беге часто встречается у Павла, который сравнивает с ним христианскую жизнь и собственную проповедь: «Пошел же по откровению и изложил им... то Евангелие, которое я проповедую среди язычников: не бегу или не бежал ли я впустую» (Гал 2:2); «Бежали вы хорошо: кто помешал вам повиноваться истине? (Гал 5:7); «Только проводите жизнь достойно Евангелия Христа, чтобы я... слышал о вас, что вы стоите в одном духе, единодушно подвизаясь... [συναθλοῦντες] за веру» (Фил 1:27); слово συναθλοῦντες – однокоренное с ἀθλητής и опять-таки отсылает к соревнованию атлетов-бегунов. Несмотря на это, апостольские мужи, *acta* и *passiones* используют слова ἀγών и ἀθλητής именно в смысле насильственной борьбы на арене, на что, на что указывает множество цитат из источников<sup>5</sup>. Так, в «Мученичестве Карпа, Папила и Агатоники» читаем: «Его [Папила. – А.З.] подвесили и бичевали тремя парами, меняясь, и он не издал ни звука, но, как благородный атлет [fortis athleta], принял гнев противника» (Mart. Carpi lat., 35). В «Послании о Лионских и Виеннских мучениках» говорится, что злоба толпы обратилась, среди прочих верных, на некоего Матура – «недавно обращенного, но доблестного борца [γενναίον αγωνιστήν]» (Mart. Lugd., 17). Про мученицу Бландину говорится, что она «как доблестный борец [γενναίος ἀθλητής], обновляла силы в исповедании» (Ibid., 19) и «сохранилась «для другого соревнования [αγώνα], принявшая великого непобедимого атлета Христа, которая во многих схватках победила противника и в борьбе [δι' ἀγώνος] обрела венец бессмертия» (Ibid., 42). И в другом месте: «Надлежало, чтобы эти доблестные борцы [γενναίους ἀθλητάς], пройдя всевозможные состязания [αγώνα] и одержав великие победы, получили великий венец бессмертия» (Ibid., 36). Хотя и не столь часто, эти понятия употребляются и во множестве других актов – например, Пиония и Дасия. Если после всех этих цитат остаются еще сомнения, что речь идет именно борьбе – поскольку некоторые авторы настаивают, что это «спорт» в общем и целом, – их окончательно развеивают строки из послания Игнатия к Поликарпу: «Стой твердо, как наковальня, по которой бьют. Великому борцу [μεγάλου ἀθλητοῦ] свойственно принимать удары и побеждать» (Ep. Ign. Pol., 3). Едва ли совет «принимать удары и побеждать» мог сильно помочь бегуну!

Смысл мученичества как *агона* и природа этого *агона* ясно раскрывается в последнем видении главной героини «Страстей Перпетуи и Фелицитаты», где она превращается в мужчину, выходящего на гладиаторскую арену биться с «египтянином страшного вида со своими подручными». Она побеждает его в бою, а затем внезапно осознает, что «будет

---

<sup>5</sup> Цитируя акты мучеников, мы опирались в основном на классическое билингвальное издание [48], сверяя его с русским переводом [30].

биться не со зверями, а против дьявола, и одержит победу» (Pass. Perp., 6, 14). Именно дьявол и есть главный враг христиан, та сила, против которой, подобно «доблестным борцам», сражаются мученики; как пишет Пол Миддлтон, «христиане были не только атлетами на играх, но и солдатами в космической войне с дьяволом» [12: 79]. По дьявольскому же наущению обычно начинаются гонения как в процитированных нами, так и во и множестве других актах мучеников, в том числе в актах Мариана и Иоанна, Монтана и Луция, Иулия Доростольского и Филея Тмуитского. Между дьяволом и мучеником происходит обмен ударами: дьявол терзает святого руками обманутых гонителей, а тот выносит страдания и одерживает верх. Так, Игнатий пишет: «Огонь и крест, толпы зверей, рассечения, расторжения, раздробления костей, отсечение членов, сокрушение всего тела, лютые муки дьявола придут на меня» (Ep. Ign. Rom., 5). Правда, поскольку дьявол действует руками толпы и властей предрержащих, в источниках часто говорится и о борьбе с ними тоже – например, у Евсевия: «...великую борьбу [διεξήληθον ἀγῶνα] в свое время вели за него мученики, претерпевшие пытки и пролившие свою кровь» (Eus., HE, I, 2).

Настоящим «гением» агонального мученичества можно назвать Тертуллиана, который формулирует его таким образом во множестве своих произведений. Так, в послании «К мученикам» он систематически сравнивает их с воинами: «... мы призваны на службу Бога Живого с тех пор, как при крещении дали присягу. Между тем, ни один воин в походе [peto miles ad bellum] удобств не знает... Даже в мирное время воины заняты упражнениями: маршируют с оружием, ходят в учебные атаки, роют окопы, учатся строить “черепашу”» (Tert., Ad mart., 3). И далее карфагенский автор возвращается от войска к борцовской арене: «Вам предстоит прекрасное состязание [bonem agonem]... И вот, ваш наставник Иисус Христос, который умастил вас Святым Духом и вывел на эту борцовскую площадку, пожелал, чтобы вы накануне состязания [ante diem agonis] подвергли себя ограничениям для укрепления сил» (Ibid.) Или, в трактате «Скорпиак, или противоядие от угрызения скорпионов» – то есть еретических интерпретаций мученичества, – он восклицает: Я дал клятву умереть под Его знаменами. Враги Его вызывают меня на брань. Согласиться с ними значит оподлеть себя подобно им. Нет! Я сохраню веру на поле сражения. Какая нужда, буду ли я ранен, пронзён, убит! Кто может обречь на смерть своего защитника, как не Тот, Который заранее предназначил его к столь геройскому самоотвержению?» (Tert., Scorpi., 4).

Идея жертвенного страдания как *агона* отразилась и в Маккавейских книгах, повествующих о подвигах иудеев во II веке в эллинистической Сирии во время гонений Антиоха IV Епифана, но созданных в иудео-христианской среде I-II веков и отражающих эволюцию идеи мученичества [49: 403]. Особенно в этом отношении примечательна не входящая ни в

один канон 4 Макк.: «Подражайте мне, братья, не оставляйте строя в моем ратоборстве [ἀγῶνα]... Бейтесь за благочестие в битве священной и благородной [ἱερὰν καὶ εὐγενῆ στρατείαν στρατεύσασθε]» (9:23-24); или: «О жертвенное ратоборство [ἱεροπρεποῦς ἀγῶνος], в котором не смогли победить всех этих братьев, вызванных на состязание за благочестие!» (11:20). В главе XVI книги мать семи братьев обращается к ним с такой речью: «Дети, благородно это ратоборство [γενναῖος ὁ ἀγῶν], на которое призваны вы, чтобы свидетельствовать [διαμαρτυρίας] за народ. Ревностно боритесь [ἐναγωνίσασθε προθύμως] за отчий Закон!» (16:16). Ранее учимый старец Элезар сравнивается с осаждаемым городом: «Ни один город, множеством всевозможных машин осаждаемый никогда не сопротивлялся так, как этот пресвятой старец; и хотя его жизнь, принесенную в жертву, истребляли... он победил осаждавших, выставив подобно щиту свой разум благочестия» (7:4). Окончательно эта агонистическая метафорика подытоживается в предпоследней, XVII-й, главе:

Воистину Божественным было то ратоборство [ἀγῶν], в котором они подвизались: ибо награду борцам выставляла тогда добродетель, она присуждала ее за стойкость, а победа – это нетление в долговременной жизни. Первым Элезар вступил в ратоборство [προηγωνίζετο], мать семерых детей тоже стала бороться, и братья ратоборствовали [ἠγωνίζοντο]. Тиран выступал их противоборцем, а весь мир и нравы людские были зрителями. Победил, однако, страх Божий, увенчавший своих борцов [τοὺς ἐαυτῆς ἀθλητὰς στεφανοῦσα] (17:11-15).

Кроме того, в тексте четко заявлена тема причинно-следственной связи между подвигом мучеников и военными успехами Иуды Маккавея, которые приводят к победе над врагом и приводят к власти в Иудее династию Хасмонеев, продержавшуюся около ста лет (152-37 до н.э.) и захваченную Иродом I, получившим царский титул уже от римлян. Как указывают составители великолепного комментированного издания Маккавейских книг, мученичество старца, семи братьев и их матери «мистическим образом дало силу оружию» [49: 412-423] и стало залогом как символической, так и реальной военной победы над врагом. «Посему почитают тех, кто был освящен Богом... благодаря им враги не одержали победы над нашим народом, отечество очищено, и стали они как бы выкупом за грехи народа» (17:20-21), – заключает автор 4Макк. Поэтому несколько обобщая, можно сказать, что многим тысячам перебитых язычников в 1-2 Макк. восставшие обязаны именно силе замученных и убитых единоверцев. Если Перпетуя сражалась с дьяволом, то здесь мы видим борьбу с реальным врагом: это смешение между тем и другим неизменно характерно для дискурсов и практик религии и насилия в целом, и для «богословий» мученичества – в частности.

Вместе с тем, традиция описания мучеников как борцов с полным комплектом технических клише сохраняется и много позже II-III столетий. Если взять пример первомученика Стефана, который несколько первых веков оставался «образцовым» мучеником [50], то в гомилии они Астерия Амасийского (ок. 415) можно прочесть следующее: «Сегодня взглядемся мы в побитого ради Него камнями доблестного борца [γενηαλον αγωνιστήν], отплатившего за Его кровь своею»; «Стефан же получил награду мученичества ранее прочих святых, ибо первым сошелся с дьяволом в схватке и взял над ним верх – в подражанье Давиду, но наоборот: камнями Давид одолел Голиафа, камнями же – Стефан дьявола, но первый – камнями, которые швырял сам, которой – которые швыряли в него» [51: 178-179]. И далее он сравнивает мученика сначала с борцом на арене, а затем – с воином, который идет в авангарде и направляет прочих: «Он стал первым из плодов мученичества [...] Так ведь и происходит в обычной войне [κοινῶν ρολέμων]. Один из солдат ведет в бой и подает сигнал к битве, и если победоносен он и отважен, то люди его станут держаться крепко и одолеют противника» [51: 181]. Подобный же милитантный образ первомученика живописуют и другие авторы. Например, Исихий Иерусалимский зовет его «воином Христовым» [στρατιώτην τοῦ Χριστοῦ] и далее возглашает: «Да сражается изо всех сил храбрец, да использует оружие свое истинный гоплит [γνήσιος οπλίτης], да покажет теперь, какова его мощь. Ибо распорядитель игр [Бог. – А.З.] видит все и распределяет венцы и награды» [51: 202-203]. В этой же проповеди нам встречается замечательная риторическая «смычка» жертвенности с милитантностью, в которой классическая метафора агнца объединяется с образами бойца на арене и гоплита: «Будучи агнцем, сражался он против волков за пастыря своего» [51: 197], и далее: «...ибо и этого агнца должно было закласть рядом с другим агнцем – его пастырем; воин [στρατιώτην] должен быть увенчан победой там же, где царь его засвидетельствовал вселенский триумф» [51: 203]. Характерно, что в этих гомилиях уживаются между собой уже не два, а четыре милитантных обозначений мученика – боец, атлет, воин и гоплит, – из которых первая пара тяготеет к более ранним метафорам II-III веков, когда христиан действительно выводили на бой со зверями или же гладиаторами, а вторая – к организованной римской армии со щитами и знаменами, однако же Господь Бог в соответствии с более ранней традицией по-прежнему называется в них «распорядителем игр» [αγωνοτέτης] – то есть взамен римских властей.

Примечательно, что этот агональный аспект мученичества при этом зачастую полностью скрадывается в переводе как на русский, так и на другие языки, притом что перевод в данном случае – часть самой традиции. Сам термин *агон* трактуется не только как

«борьба», но и как «подвиг» или «состязание». В ряде случаев это, конечно же, тоже корректно, однако милитантное измерение мученичества как активного принципа и борьбы с дьяволом при этом теряется. Если взять фрагмент из Второго послания Климента Римского к коринфянам и отметить все выражения, связанные с *агоном*, то окажется, что *агон* там на каждом шагу:

Итак, братья мои, будем подвизаться [ἀγωνισώμεθα], зная, что век в борьбе [ἀγὼν] и что на суетные даже подвиги приходят многие, но не все увенчиваются, а только те, которые много потрудились и славно подвизались [ἀγωνισάμενοι]. Будем же подвизаться [ἀγωνισώμεθα] так, чтобы всем быть увенчанными. Вступим на путь правый, подвиг [ἀγῶνα] нетленный и совокупно пойдем и будем подвизаться так, чтобы удостоиться венца. И если всем нельзя быть увенчанными, по крайней мере, будем близки к венцу... тот, кто вступает в суетный подвиг [ἀγῶνα], если окажется портящим дело, с побоями берется и выгоняется с ристалища. Как вам кажется: что должен потерпеть тот, кто не выдержит нетленного подвига [ἀγῶνα]? О тех, которые не сохранили печати, сказано: «червь их не умрет, и огонь их не угаснет, и будут они в позор всякой плоти» (2 Clem. Cor., 7).

Христианское представление о мученике как о борце на арене или же воине идеально вписывается и в милитантную образность раннего христианства в целом, сохранившуюся и в более поздней традиции. Христиане представляли себя как воинов, а Господа Бога – как военачальника. Помимо того, чтобы мы уже видели у Тертуллиана, Астерия, Исихия и других, подобная образность нередко встречается у всех мужей апостольских – Поликарпа, Игнатия, Климента, притом что все трое были мучениками. Так, Игнатий в послании к Поликарпу пишет: «Благоугождайте Тому, для Кого воинствуете вы [στρατεύεσθε], от кого получаете и содержание. Пусть никто из вас не будет перебежчиком [δεσέρτωρ]. Крещение пусть остается с вами, как щит; вера – как шлем; любовь – как копье; терпение – как полное вооружение» (Ep. Ign. Pol., 4). Или, в послании самого Поликарпа к филиппийцам: «Итак, зная, что “мы ничего не принесли в мир и ничего не вынесем из него”, вооружимся оружием правды и будем сперва учить самих себя поступать по заповеди Господней» (Pol. Ep. Phil., 4). Климент Римский, в своем Первом послании к коринфянам: «Итак, братья! будем всеми силами воинствовать [στρατεύσώμεθα] под святыми Его повелениями. Представим себе воинствующих под начальством вождей наших; как стройно, как усердно, как покорно исполняют они приказания. Не все епархи, не все тысяченачальники, или стона начальники, или пятидесятина начальники и так далее, но каждый в своем чине исполняет приказания царя и полководцев» (1 Clem. Cor., 37). Или, в «Апологии» Тертуллиана: «Да, мы желаем страдать; но так, как и воин желает сражаться [quo et bellum miles]» (Tert., Apol., 20). Наконец, такого рода аллюзиями пестрят тексты Киприана Карфагенского. Позволю себе привести



длинный пассаж из письма Киприана к римскому папе Корнелию «о даровании мира падшим» – то есть *lapsi*, «отступникам», принесшим жертвы во время гонения Деция:

Но так как мы видим, что опять начинает приближаться время нового гонения, так как частые и непрестанные видения убеждают нас не только нам самим быть вооруженными [armati] и готовыми к борьбе, воздвигаемой против нас врагом нашим, но и своими увещаниями приготовить к ней еще народ, по удостоению Божию нам вверенный, и собрать в стан Господень всех вообще воинов Христовых [milites Christi], требующих оружия и желающих сразиться... нужно вооружить их и наставить на предстоящую брань [praelium]. Надобно повиноваться указаниям и справедливым напоминаниям о том, чтобы овцы не были оставляемы пастырями во время опасности, но чтобы все стадо собрано было воедино и воинство Господне было вооружено на подвиг небесной рати [ad certamen militiae caelestis armetur] (Cypr., de laps.)

Все эти метафоры говорят не о том, что христианам I-III веков была свойственна какая-то особая воинственность или тяга к насилию (как бывало позже), но что милитантные образы определяли их картину мира, участвуя в том числе в производстве и «настройке» дискурсов мученичества. Если Церковь – армия, ведущая борьбу с дьяволом, то христианин, и в особенности мученик – это воин.

Как указывает Миддлтон, принципиальная разница в манере взаимосвязи между священной войной и мученичеством в иудаизме (например, в Макк.) и раннем христианстве заключалась в том, что у христиан тогда не было армии, которая могла бы поднять восстание и вступить в реальный бой, благодаря чему *агон* мучеников с дьяволом происходил в духовном измерении [12: 132-133]. Однако же когда в IV-V веках у них появились возможности и человеческий ресурс, чтобы «вернуть» эту борьбу с небес на землю и соединить духовное с материальным, это немедленно было сделано. Наиболее радикальная из мученических традиций сложилась в Северной Африке от Гиппона и Карфагена до Александрии: именно у Тертуллиана и Киприана Карфагенского и в «Страстях Перпетуи и Фелицитаты» – мы видели самые милитантные образы, дискурсы и практики мученичества. Из кафолических примеров можно вспомнить уже многократно упомянутых египетских и сирийских монахов, которые сжигали языческие храмы, крушили статуи богов, избивали жрецов и с удовольствием претерпевали за все это «мученичество» от римских властей. Так, по словам императора Феодосия I, «монахи вершили множество преступлений», на что Шенуте Атрипский – почитаемый как святой в Эфиопской и особенно Коптской церквях, – отвечивал, что «нет преступлений для тех, с кем Христос» [1: 208-250]. Иной пример – *parabalani*, прославившиеся зверским убийством Гипатии Александрийской и поддержкой патриарха Диоскора на Эфесском соборе 449 года. Изначально это были помогавшие ни-

щим и больным социальные работники, со временем превратившиеся в ополчение александрийского патриарха и террористов [52: 50]. Появившись, по-видимому, в Александрии в конце III века, позднее они действовали и в иных местах – например, Константинополе и Эфесе, причиняли столько бед, что в 416 и 418 годах императоры Феодосий I и Гонорий издали против них два декрета, ограничив их «личный состав» до пятисот человек и закрыв для них доступ в театры, курию и суды. Подобно монахам, они были известны едва ли не самоубийственной тягой к мученичеству: в частности, именно параболаном был Аммоний (Фавмасий), из которого Кирилл Александрийский хотел сделать мученика после его нападения на префекта Ореста.

Однако же наиболее ярким примером такого рода сообществ были донатистские циркумцеллионы (или «агонистики», то есть «борцы») – вооруженное братство во главе с «капитанами», последовательно воплощавшее религиозные метафоры в чудовищное и пугающе реальное насилие. Согласно некоторым свидетельствам, вооружались они обычно дубинами, которые называли «израилями», ибо «взявший меч от меча и погибнет» (Мф 26:52), но и потому еще, что ношение меча было привилегией и дозволялось не всем. В целом они были известны тем, что в праведном гневе обрушивали священную кару на кафолическое духовенство, при том не убивая (убийство – вроде как грех), а избивая, калеча и оставляя истекать кровью. Около 406 года в связи с усилением имперских гонений они освоили новую насильственную практику, начав ослеплять вражеских клириков смесью извести с уксусом, что символизировало их духовную слепоту в противоположность вере как подлинному зрению [1: 127-129; 16: 669-670]. В защиту донатистской иерархии следует отметить, что контролировать циркумцеллионов они почти не могли, так что Поссидий Каламский в своем житии Августина писал, что «их ненавидели собственные единоверцы» (Possid., Vita Aug., 10, 6). Впрочем, и в этом, и в остальном они, за исключением разве что лучшей организованности, мало чем отличались от агрессивных монахов или парабаланов.

На этих трех примерах мы видим, что дискурсивная милитантность христианского мученичества при наличии определенных силовых ресурсов может порождать и обосновывать вполне реальное насилие и милитантность, так что слова с легкостью становятся делами, а символ воплощается в реальность. Поэтому если мы на минуту вернемся к тому, с чего начинали, то сможем найти однозначное доказательство преемства между раннехристианским мучеником, который никогда не брал в руки меча, и вооруженным до зубов крестоносцем. Так, в знаменитой «Похвале новому рыцарству» Бернара Клервосского встречаются такие строки: «Что за слава – возвращаться с победою из подобной битвы! Сколь

блаженно погибнуть в ней, ставши мучеником! Радуйся, отважный воитель, если ты живешь и побеждаешь во Господе» [53]. Если, не заглядывая в оригинал, ограничиться переводом, вся эта концепция действительно может показаться «революционной», однако в действительности она твердо стоит на фундаменте того богословия мученичества, которое мы рассматривали все это время. Дело в том, что «отважный воитель» на латыни – тот самый *fortis athleta*, которого мы встречали в «Мученичестве Карпа, Папила и Агатоники», или *γενναίος ἀθλητής* из написанного по-гречески «Послания о Лионских и Виенских мучениках». Отсюда вывод, что воинственное христианское мученичество в XI веке и позже – не столько эволюция, сколько актуализация и эксплуатация идей и образов, заложенных в христианском мученичестве еще во II и III веках.

Этот пространный – хотя, разумеется, и ограниченный, и неполный, – экскурс в раннехристианскую идеологию мученичества преследовал несколько целей эмпирического, и, как следствие – теоретического характера. Прежде всего, он фальсифицирует любые претензии на то, что воинственное мученичество – это современное нововведение, и даже не христианства или ислама как таковых, а «псевдохристианских сект», «исламизма», «джихадизма» и всего прочего, что позволяет дискурсивно просеять хорошую, мирную и подлинную религию от ее насильственных искажений [54; 55; 56]. Поскольку особенно часто в доказательство этого приводится именно что умильно-жертвенный образ раннего христианства, я и взял его как пример, чтобы предложить ряд выводов о мученичестве в целом.

Во-первых, мы должны полностью пересмотреть стереотипный взгляд на мученичество как чисто пассивную жертву. Милитантность не чужда ему, не навязывается извне, и это не просто фигуры речи, а неотъемлемая часть самоописания мученичества. Выше я цитировал слова Юргенсмейера, что «Страдание облекается в величие мученичества, и образы космической войны перековывают поражение – и даже смерти, – в победу», однако эта «перековка» – не перекодирование виктимного насилия в активное постфактум, а кодирование, запись в режиме реального времени. Игнатий Антиохийский или Перпетуя находятся в самой гуще событий и пишут о самих себе; авторы *acta* и *passiones* описывают произошедшее так, как они его видят: мученичество мучеников – это не только и не столько страдание (поскольку они могут находиться в состоянии *ἀναίσθησία* и *ἀναλγησία*, то есть не чувствовать боли), а ратоборство; их тела – не истерзанные крючьями куски мяса, а мускулистые и умащенные благовониями скульптурные тела благородных атлетов.

Конечно, с течением времени некоторые связанные с чистым страданием – поскольку не все даже можно назвать «жертвенным», – персонажи и события могут до-или перекодироваться в сторону насилия и милитантности. Один из примеров этого – не раз

упомянутая канонизация жертв Мец Егерн, в дискурсе которой жертва «миллионов мучеников геноцида армян» оказалась связана с «борением» и «усилиями» по восстановлению национальной жизни страны [57]. Однако же наиболее радикальным примером здесь может послужить Авель – прообраз всякой невинной жертвы, чье имя, согласно одной из версий, означает «гонимую ветром пыль» [58]. В Книге Бытие о нем сказано очень мало, и причина, по которой его убили, для иудейских и христианских толкователей остается загадкой. Однако уже в Быт 4:10 голос его *кровей* – во множественном числе, – вопиет об отмщении, в Первой книге Еноха голос уже самого убитого Авеля «проникает вверх, сетует и жалуется на него, пока семя Каина не будет изглажено с лица земли и из семени людей не будет уничтожено его семя» (1 Еп. 1, 5:7-8). Наконец, в апокрифическом «Авраамовом завете» (I-начало II века н.э.) именно эта невиннейшая из всех жертв предстает в облике грозного небесного судии, поставленного «судить и обличать души» (Т. Ав., 12:10):

Видишь, благочестивейший Авраам, мужа страшного, восседающего на престоле? Сей есть сын Адама первозданного, нареченный Авелем, которого убил порочный Каин. И посажен он здесь судить всякое творение, обличая праведников и грешников, ибо сказал Бог: “Я не сужу вас, но всякий человек человеком судим будет” [...] Ибо всякий человек произошел от первозданного [Адама] и потому сначала здесь предстает перед судом сына его» (Ibid., 13:2-5).

Несмотря на то, что многие ученые обнаруживают в этом тексте элементы юмора и относят его к анекдотической и пародийной традиции [59], сама возможность стопроцентного перекодирования виктимности в активное насилие – даже в форме справедливости, – для нас весьма примечательна. Как полагает исследователь Джон Байрон, «Авраамов завет» – результат уникального синтеза, в котором он Авель становится не просто «праведником и обличителем грешных», но и «воплощением возмездия в форме эсхатологического судии» [61: 189].

Во-вторых, даже если мы примем этот агонический характер мученичества в дискурсивно-синхронической перспективе, нам следует отказаться и от идеи, что связь виктимного насилия с активно – чисто дискурсивная и воображаемая, что их разделяет надежный «железный занавес»: «мученики могут описываться как борцы, атлеты, воины и гоплиты, но сами ни за что не обидят и мухи». Напротив, грань между тем и другим крайне тонка и при определенных обстоятельствах пересекается очень легко – как мы видели в связи со вполне католическими монахами и парабаланами, а также донатистскими циркумцеллионами. В связи с национальным мученичеством это означает, что мы должны воспринимать откровенную милитантность мучеников Французской революции 1789 года, Пасхального восстания 1916 года в Дублине, фашистских и нацистских движений в Испании,

Германии, Румынии и жертв «национально-освободительной» борьбы в десятках стран мира не как какую-то аномалию, а как естественное свойство феномена мученичества в целом, хотя бы и в его эволюции. Кульминации эта идея достигает у современных террористов – например, у «Черных тигров» (крыла тамильской сепаратистской группы «Тигров освобождения Тамил-Илама») с их концепцией «жизни как оружия», то есть самопожертвования как предельного акта насилия [62]. Более того, от националистических движений и национализмов следует ожидать увеличения этой общей милитантности, так как если в религии она еще могла сглаживаться за счет обетований посмертной награды или амортизироваться за счет божественной справедливости, погружение в имманентность истории снимает и эти хрупкие блоки, заставляя сражаться за народ, свободу, родную землю – и обожествлять тех, кто умер в этой борьбе.

## 7. Предварительные выводы

Итак, прежде чем двинуться дальше к непосредственному предмету работы, следует подытожить предпосылки и «модели для сборки», которые обсуждались на протяжении всей главы. Я буду исходить из того, что мученичество – это историческое явление, возникшее в определенном времени и пространстве в результате переосмысления более древнего религиозно-правового института поручительства священной клятвы и свидетельства при заключении сделок. В этом смысле оно специфично настолько же, насколько и гужевой транспорт, древнегреческая трагедия, новоевропейский роман и теория относительности. Поэтому называть мученичеством смерть Авеля, Самсона, египетского Осириса или божественной Хайнувеле из мифологии вемале (которая родилась из цветка, была порублена на части и дала жизнь съедобным растениям) – анахронизм. С другой стороны, поскольку мученичество – это все, что таковым объявляется, изгонять из этой категории тех или иных индивидов или группы на основании их «моральной несостоятельности» также нельзя. Хотя приведенные мною примеры обычно касались религиозного или социально-политического мученичества, в каждом разделе я старался открывать выход на мученичество национальное, показывая, каким образом оно наследует древнейшим образцам этого литературного жанра и рифмуется с новейшими.

Как сардонически замечал Бурдьё, для обычного члена общества социолог – «злой, подозрительный и дышит рессентиментом» [44: 525], поскольку его работа – обнажать не всегда приятные взгляду социальные явления и процессы, равно как и собственно механизм функционирования социума. К научному исследованию мученичества это относится в еще большей степени: если можно представить себе члена общества, которого правда об обществе не травмирует, то мученичество – настоящее минное поле, целиком составленное из «чувств верующих», будь то религиозные люди, участники социальных движений или националисты. Сама отправная точка исследования – то есть де-натурализация мученичества и отрицание, что чья-либо смерть может быть таковым объективно, – уже порывает с его внутренним обоснованием, отказывая ему в истинности. Так возникает напряжение между внутренней и внешней перспективами: с одной стороны, для понимания мученичества мы вынуждены пользоваться его языком, с другой – критически этот язык просеиваем, с третьей – навязываем мученичеству оригинальные научные пропозиции, изначально чуждые ему так же, как шина – закрытому перелому или диагноз – субъективным ощущениям человека.

В настоящем докладе нашли отражение все эти три стратегии. Во-первых, некоторые – особенно редкие, – понятия самоописания мученичества можно превратить в аналитический инструмент и сциентифицировать: к ним относятся, например, понятие *cause*, то есть «дела». Во-вторых, отдельные более общие идеологические постулаты мученичества необходимо либо определять в качестве таковых, как идею «самопожертвования», либо осмысливать критически, как представление о плодотворном характере жертвы и ее связь с милитантностью. Наконец, в-третьих, некоторые из предложенных мною тем и концепций – очевидно внешние и у почитателей мучеников вызвали бы громкий протест: это мученичество как репутационный проект или его отношение с насилием. Откуда, помимо всего прочего, следует вывод, что для этого почитания, если только оно не является осознанной или даже циничной стратегией, требуется некоторая степень *méconnaissance*, то есть «неузнавания» в смысле того же Бурдьё или Рене Жирара: непонимания либо полусознательного игнорирования настоящих механизмов оформления мученического нарратива и его успеха или забвения.

## **Заключение**

В докладе был представлен и обоснован набор понятий и концепций, позволяющих исследовать политическое мученичество (в форме национального), как-то: конструктивистская теория мученичества; его интерпретация как репутационного проекта и инверсии архаической парадигмы учредительного убийства; утверждение наличия неразрывной связи между жертвенностью, насилием и милитантностью. В основной части научно-исследовательской работы эти понятия и концепты используются для анализа политического мученичества во Франции, США и Ирландии.



## Список использованной литературы и источников

1. Gaddis M. *There Is No Crime for Those Who Have Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire.* - University of California Press, 2005.
2. Агамбен Дж. *Номо sacer. Чрезвычайное положение.* - М.: Европа, 2011.
3. Агамбен Дж. *Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления.* - М., СПб.: Изд-во Института Гайдара, 2018.
4. Kitts M. *The Martyrs and Spectacular Death: From Homer to the Roman Arena // Journal of Religion and Violence.* - 2018. - Vol. 6. - N 2. - P. 267 - 294.
5. van Henten J.W., Avemarie F. *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Greco-Roman, Jewish and Christian Antiquity.* - Routledge, 2002.
6. Droge A., Tabor J. *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity.* - Harper San Francisco, 1992.
7. Brettler M. *Is there Martyrdom in the Hebrew Bible? // In Cormack, M. (ed.) Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion.* - Oxford University Press, 2002. - P. 3 - 22.
8. Gullickson G. (2008) *Emily Wilding Davison: A Secular Martyr? // Social Research.* - 2008. - Vol. 75. N 2. - P. 461 - 484.
9. Suykens B. *Maoist Martyrs: Remembering the Revolution and its Heroes in Naxalite Propaganda (India) // Terrorism and Political Violence.* - 2010. - Vol. 22. - N 3. - P. 378 - 393.
10. Wicker B. *Witnesses to Faith? Martyrdom in Christianity and Islam.* - Ashgate, 2006.
11. Boyarin D. *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism.* - Stanford University Press, 1999.
12. Middleton P. *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity.* - T&T Clark, 2006.
13. Middleton P. *What Is Martyrdom? // Mortality: Promoting Interdisciplinary Study of Death and Dying.* - 2014. - Vol. 19. - N 2. - P. 117 - 133.
14. Farrar M. *David Oluwale: Making his Memory and Debating his Martyrdom // Outram Q., Laybourn K. (eds.) Secular Martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the Present.* - Palgrave Macmillan, 2018.
15. Андерсон Б. *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма.* - М.: Кучково поле, 2016.
16. Shaw B. *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine.* - Cambridge University Press, 2011.
17. Miles R. (ed.) *Donatist Schism: Controversy and Context.* Liverpool University Press, 2016.
18. Afsaruddin A. *Martyrdom in Islamic Thought and Practice: A Historical Survey // Janes D., Houen A. (eds.) Martyrdom and Terrorism: Pre-Modern to Contemporary Perspectives.* - Oxford University Press, 2014. - P. 40 - 58.

19. Collette C. *In the Think of the Fight: The Writing of Emily Wilding Davison, Militant Suffragette*. - Michigan University Press, 2013.
20. Pulvis J. Remembering Emily Wilding Davion (1872-1913) // *Women's History Review*. - 2013. - Vol. 22. - N 3. - P. 253 - 262.
21. Jenkins P. *The Great and Holy War: How World War I Became a Religious Crusade*. - HarperOne, 2015.
22. Saint Augustine. *Letters*. Vol. 5 (204-270) // *The Fathers of the Church. A New Translation*. - Vol. 32. - The Catholic University of America Press, 1956.
23. Ployd A. *Non poena sed causa: Augustine's Anti-Donatist Rhetoric of Martyrdom* // *Augustinian Studies*. - 2018. - Vol. 49. - N 1. - P. 25 - 44.
24. Mahmood C. *Fighting for Faith and Nation: Dialogues with Sikh Militants*. -University of Pennsylvania Press, 1996.
25. DeSoucey M., Pozner J., Fields C., et al. *Memory and Sacrifice: An Embodied Theory of Martyrdom* // *Cultural Sociology*. - 2008. - Vol. 2. - N 1. - P. 99 - 121.
26. Fine Gary A. *Reputational Entrepreneurs and the Memory of Incompetence: Melting Supporters, Warriors, and Images of President Harding* // *American Journal of Sociology*. - 1996. - Vol. 101. - N 5. - P. 1159 - 1193.
27. Fine Gary A. *Difficult Reputations: Collective Memories of the Evil, Inept, and Controversial*. - University of Chicago Press, 2001.
28. Moss C. *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*. - Oxford University Press, 2010.
29. *The Life and Letters of John Brown, Liberator of Kansas, and Martyr of Virginia* / Sanborn F.B. (ed.) - Roberts Brothers, 1985.
30. Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования / Пер., коммент., вступ. ст., прилож. и общ. ред. А.Д. Пантелеева. - СПб: ИЦ «Гуманитарная академия», 2017.
31. Schama S. *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*. - Alfred A. Knopf, Inc., 1989.
32. Moss C. *The Myth of Persecution. How Early Christians Invented the Story of Martyrdom*. - HarperCollins, 2013.
33. Juergensmeyer M. *Terror in the Mind of God: Global Rise of Religious Violence*, 4<sup>th</sup> ed. - University of California Press, 2017.
34. Bernall M. *She Said Yes: The Unlikely Martyrdom of Cassie Bernall*. - Plough Publishing, 1999.
35. Watson J. *The Martyrs of Columbine: Faith and the Politics of Tragedy*. - Palgrave Macmillan, 2002.
36. Nimmo B., Scott D., Rabey S. *Rachel's Tears: The Spiritual Journey of Columbine Martyr Rachel Scott*. - Thomas Nelson Publishers, 2000.
37. Redpath J. *The Public Life of Capt. John Brown*. - Thayer and Eldridge, 1860.
38. *Our Martyred President, Abraham Lincoln. Voices from the Pulpit of New York and Brooklyn*. - Tibbals & Whiting, 1865.

39. Orlansky H. Reactions to the Death of President Roosevelt // The Journal of Social Psychology. - 1947. - Vol. 26. - N 2. - P. 235 - 266.
40. Naveh E. Crown of Thorns: Political Martyrdom in America from Abraham Lincoln to Martin Luther King Jr. - New York University Press, 1992.
41. Apsden K. Nationality Wog: The Hounding of David Oluwale. - Random House, 2007.
42. Phillips C. Foreigners: Three English Lives. - Vintage, 2008.
43. Wicker B. Witnesses to Faith? Martyrdom in Christianity and Islam. Ashgate, 2006.
44. Hurtado R.W. Jesus' Death as Paradigmatic in the New Testament // Scottish Journal of Theology. - 2004. - N 57. - P. 413 - 433.
45. Appleby Scott R. The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation. Rowman & Littlefield, 2000.
46. Flori J. Mort et martyre des guerriers 1100. L'exemple de la première croisade // Cahiers de civilisation médiévale. - 1991. - N 134. - P. 121 - 139.
47. Morris C. Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade // Studies in Church History. - 1993. - N 30. - P 93 - 98.
48. The Acts of the Christian Martyrs (1972) / Intr., texts and translations by H. Musurillo. - Clarendon Press.
49. Книги Маккавеев (Четыре книги Маккавеев) (2014) / Пер. с др. греч., введение и комментарии Н.В. Брагинской, А.Н. Ковалю, А.И. Шмаиной-Великановой; под общ. ред. Н.В. Брагинской; науч. ред. М. Туваль. - М.: Мосты культуры/Гешарим, 2014.
50. Matthews S. Perfect Martyr: The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity. - Oxford University Press, 2010.
51. "Let Us Die that We May Live": Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-AD 450) - Routledge, 2003.
52. Bowersock G.W. Parabalani: A Terrorist Charity in Late Antiquity // Anabases. - 2010. - N 12. - P. 45 - 54.
53. Св. Бернард Клервосский. Похвала новому рыцарству. - URL: [http://www.unavoce.ru/library/bernard\\_knighthood.html](http://www.unavoce.ru/library/bernard_knighthood.html) (дата обращения 24.05.2021).
54. Armstrong K. The Fields of Blood: Religion and the History of Violence. - Alfred A. Knopf, 2014.
55. Martin D. Religion and Power: No Logos without Mythos. - Ashgate, 2014.
56. Sacks J. Not in God's Name: Confronting Religious Violence. - Schocken, 2017.
57. Состоялась церемония канонизации жертв Геноцида армян // Радио Азатютюн. - URL: <https://rus.azatutyun.am/a/26974525.html> (дата обращения 24.05.2021).
58. Шмаина-Великанова А.И. Видеть, смотреть, не отворачиваться // Правмир. - URL: <https://www.pravmir.ru/videt-smotret-ne-otvorachivatsya/> (дата обращения 24.05.2021).
59. Ludlow J. Abraham Meets Death: Narrative Humor in the Testament of Abraham. - Sheffield Academic Press, 2002.
60. Byron J. Cain and Abel in Text and Tradition: Jewish and Christian Interpretations of the First Sibling Rivalry. Brill, 2011.

61. Schalk P. Images of Martyrdom among Tamils. - 2016. - URL: <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935420.001.0001/oxfordhb-9780199935420-e-45> (дата обращения 24.05.2021).

В СЕРИИ ПРЕПРИНТОВ  
**РАНХиГС РАССМАТРИВАЮТСЯ**  
ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ  
**И ПРАКТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ**  
К СОЗДАНИЮ, АКТИВНОМУ  
**ИСПОЛЬЗОВАНИЮ**  
ВОЗМОЖНОСТЕЙ  
**ИННОВАЦИЙ В РАЗЛИЧНЫХ**  
СФЕРАХ ЭКОНОМИКИ  
**КАК КЛЮЧЕВОГО УСЛОВИЯ**  
ЭФФЕКТИВНОГО УПРАВЛЕНИЯ



**РАНХиГС**  
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА  
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ  
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ