

«Dulce et decorum est»: феномен мученичества в западных национализмах XVIII–XX веков

Алексей Зыгмонт

Кандидат философских наук, ассоциированный научный сотрудник
Социологического института Федерального научно-исследовательского
социологического центра РАН

Адрес: ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация 190005
E-mail: alekseizygmont@gmail.com

Статья посвящена феномену мученичества в западных национализмах XVIII–XX веков, который рассматривается на трех примерах: это культы Марата, Лепелетье, Шалье и других мучеников во Франции в эпоху революции 1789 года, американский культ Авраама Линкольна и других «президентов-мучеников», а также идеология мученичества в ирландском национализме, начиная с XVII века и заканчивая Пасхальным восстанием 1916 года. В классических исследованиях, посвященных национализму, это явление не рассматривается; в других работах подробно анализируются отдельные кейсы, но отсутствует общая теория. В связи с этим основная цель статьи — определить, какую роль мученичество играет в национализмах, и как оно связано с «традиционными» религиями. Для решения этих двух задач предлагается структурная, или «композиционная», модель, предполагающая, что дискурс мученичества складывается из трех мотивов: это учреждение, милитантность и мобилизация. Эти три компонента образуют цельный «движок», позволяющий националистическому движению или нации-государству бороться за создание новой реальности и сохранять достигнутое. Соотношение этих трех мотивов может различаться в каждом отдельном случае, причем если один из мотивов гипертрофируется, остальные два «достраиваются» до минимального уровня. Исходя из того, что мученичество в национализмах постоянно отсылает к религиозным идеям, образам и ритуалам, автор делает вывод, что мученичество — это цельный феномен, в котором отсутствует четкая граница между «секулярным» и «религиозным» в плане как отдельных случаев, так и составляющих любого из них.

Ключевые слова: национализм, мученичество, Французская революция, Максимилиан Робеспьер, Авраам Линкольн, фени, Пасхальное восстание, Патрик Пирс

В последние десятилетия феномен мученичества стал предметом множества дискуссий и спекуляций как в популярном, так и в академическом дискурсе. Это связано прежде всего с пролиферацией «проблемных» форм жертвенности, принадлежность которых к феномену мученичества является спорной. Так, с одной стороны, есть террористические группы, которые применяют это понятие к себе,

и хотя их идеи и практики ученые рассматривают именно как «мученичество» (см., например: Juergensmeyer, 2003; Stern, 2004; Jones, 2008), многим такая трактовка мученичества представляется кощунством. С другой стороны, существуют разногласия, например, по поводу того, считать ли мучениками жертв геноцидов. В случае с геноцидом армян (Мец Егерн) этот вопрос разрешился формально, когда в 2015 году их канонизировала в лике мучеников Армянская апостольская церковь, однако относительно Шоа (Холокоста) дискуссии не прекращаются до сих пор (Агамбен, 2012: 26–28).

Один из таких «проблемных» феноменов — мученичество в национализмах, оформившихся в XVIII веке в Западной Европе, а в XIX–XXI веках — и в других регионах, в т. ч. на Ближнем Востоке и в Юго-Восточной Азии. Проблема заключается в том, что идеологию того или иного националистического движения либо нации-государства, заявляющих наличие неких «мучеников», оспаривают как ее противники, так и верующие, которые считают, что такая идеология злоупотребляет языком религии. Именно этот идейный конфликт относительно мученичества за «родную землю» отражен в заголовке статьи: «*Dulce et decorum est pro patria mori*» — цитата из «Од» Горация (III, 2, 13)¹ и одновременно с этим название стихотворения Уилфреда Оуэна, в котором поэт называет «ложью»² патетику, связываемую с идеей смерти за отечество.

Сегодня идея мученичества присутствует в таком количестве национализмов, что относиться к ней несерьезно или списывать ее существование на языковые aberrации уже невозможно. Национальный праздник под названием «День мучеников» сейчас отмечается более чем в тридцати странах мира³, причем во всех этих случаях (за исключением Армении, христианской Уганды и шиитского Ирана) он не имеет четкой конфессиональной привязки. Чаще всего в качестве мучеников чествуют национальных освободителей (в т. ч. от «колониального гнета») и жертв революций, успешных или не очень. Несмотря на то что первый прецедент обращения к идее мученичества в национализме имел место во время Французской революции 1789 года, особенно активно такие культы развиваются в XIX–XX веках и продолжают развиваться сейчас: например, в Украине культ «Небесной сотни» возник в 2015 году, а в Бангладеш праздник ввели в 2017 году. Кроме как у наций-государств, свои мученики есть и у движений, которые надеются таковое создать либо захватить: у валлийцев, каталонцев, курдов или индийских маоистов (наксалитов). Некоторые культы даже за «короткий» XX век успели возникнуть

1. В переводе А. Семенова-Тян-Шанского: «Красна и сладка смерть за отечество».

2. В переводе М. Зенкевича: «Мой друг, тебя бы не прельстила честь / Учить детей в воинственном задоре / лжи старой: „Dulce et decorum est / Pro patria mori“» (<http://litcult.ru/lyrics.ljubimie-stihi/235>).

3. Вот их (возможно, неполный) список: Азербайджан, Албания, Ангола, Армения, Афганистан, Бангладеш, Бирма, Бенин, Венгрия, Вьетнам, Египет, Израиль, Индия, Иран, Куба, Ливан, Ливия, Малави, Малайзия, Мадагаскар, Непал, ОАЭ, Пакистан, Панама, Сан-Томе и Принсипи, Сирия, Того, Тунис, Турция, Уганда, Украина (с оговорками), Эритрея и Южный Судан. В некоторых странах в отсутствие такого праздника есть кладбища мучеников национальных революций; так обстоит дело, например, в Китае и КНДР.

и быстро исчезнуть: к ним относятся, например, память Пивного путча 1923 года в Германии или Моцы, Марина и Кодряну в румынской «Железной гвардии», — хотя местные ультраправые почитают их до сих пор (Cullen, 1986; Tudor, 2004).

Такая распространенность феномена мученичества порождает ряд вопросов: зачем национализмам нужны культы мучеников, какую функцию они выполняют? В какой мере этот феномен отталкивается от религиозных идей, образов и ритуалов либо же порывает с ними? В рамках данной статьи мы представим несколько частных кейсов и ряд гипотез, которые помогут нам ответить на эти вопросы и попытаться объяснить сам феномен. Наше основное предположение состоит в том, что культ мучеников образует «движок» национализмов (или, по крайней мере, значительного их количества), т. е. отчетливый дискурсивно-практический механизм, позволяющий национализму развиваться, достигать своих целей и сохранять уже достигнутое. Мы полагаем, что значение религиозных элементов в таких культах настолько велико, что они наследуют от религии не только *смысловую композицию* мученичества, но и конкретные содержания, будь то отдельные понятия или целостные концепции. В рамках статьи мы попытаемся рассмотреть феномен мученичества в национализмах на теоретическом уровне и представить модель для описания его структуры, чтобы затем испытать эту модель на трех основных примерах: Французской революции 1789 года, культе Авраама Линкольна, возникшем в США после Гражданской войны, а также на примере ирландского национализма XVIII–XX веков вплоть до Пасхального восстания 1916 года. Поскольку хронологически эти кейсы охватывают почти три столетия, мы полагаем их репрезентативными для определения феномена в целом. Что же касается самого принципа их отбора, то мы будем отталкиваться от положения, что национализмы и нации-государства в их современном понимании возникли именно в Новое время в XVIII веке. Соответственно, рассматриваемый феномен возникает одновременно с ними, хотя идеологи национального мученичества и эксплуатировали порой исторический материал: в эпоху Французской революции были популярны образы Брута, Сцеволы и Аристида, а уже в Первую мировую войну во Франции обрел чрезвычайную популярность культ Жанны Д'Арк, канонизированной в 1920 году. В связи с этим идеи смерти и жертвы за свое отечество, а также идеи национального героизма, которые безусловно существовали до Нового времени, останутся за пределами нашего исследовательского поля.

Национализм и мученичество: теоретический очерк

Классические теоретики национализма (Э. Геллнер, Б. Андерсон, Э. Хобсбаум) с понятием мученичества не знакомы, если не считать единичных упоминаний (см.: Геллнер, 1991: 139; Андерсон, 2001: 194; Хобсбаум, 1998). В еще более раннем исследовании К. Хайеса «Национализм как религия» (1960 год) утверждается, и отчасти обоснованно, что национализм — это современная форма религии и в качестве таковой побуждает людей к самопожертвованию (Hayes, 1960: 171); но о том,

что происходит с фактом самопожертвования *далее* и как именно конструируются нарративы о мучениках, их образы и практики их памяти, в работе ничего не говорится. Анализ этого аспекта формирования идеологии национализмов отсутствует и в большинстве других обобщающих исследований о связи национализма с религией (например: Barker, 2009; Silverman, 2011; Safran, 2005; Rieffer, 2003; Soper, Fetzer, 2018).

В «Оксфордском руководстве по истории национализма», вышедшем в 2013 году, многие авторы обнаруживают понимание той роли, какую в национализме играет мученичество, но в анализ этой темы не углубляются. Приведем несколько характерных цитат из этого сборника: «Национализм поддерживался системой символов, параллельных с религиозными или же их оспаривающих: национальные гимны вместо молитв, изваяния национальных вождей или „мучеников“ за национальную свободу вместо образов святых» (Burke, 2013); «...компоненты националистической идеологии и самоопределения во всем мире и у арабов взяты из лексикона религии. Это относится и к христианскому, по сути своей, словарю европейского национализма, где есть „священное“, земля и долг, „мученики“, „жертва“ и т. д.» (Halliday, 2013). Еще один характерный пассаж: «К биографиям великих вождей-националистов часто применяется религиозный символический ряд избранничества свыше, испытания убеждений, обращения к высшей истине, а также мученичества» (Van der Veer, 2013). Важно, что здесь идет речь не только о западных идеологиях, но также об арабских и азиатских. Все авторы подчеркивают также механический либо метонимический перенос в национализмы отдельных «лексем», взятых из христианства, ислама и буддизма — как, например, в случае самосожжений в Непале в знак протеста против китайской оккупации (Lecomte-Tilouine, 2010). Полезный эмпирический материал часто встречается в отдельных работах о конкретных идеологиях либо регионах (например: Shaery-Eisenlohr, 2008; Pore, 2001; Zubrzycki, 2006), однако в таких работах, на наш взгляд, недостает структурного измерения, поскольку в них обычно отсутствует определение того, что следует считать мученичеством, в чем его смысл и как оно конструируется.

Научные дискуссии по проблематике мученичества ведутся по сей день, и исследователей этого феномена в зависимости от их методологии можно условно разделить на два лагеря: *эссенциалистов* и *релятивистов*. В рамках первого подхода существуют, прежде всего, так называемые «классические» определения мученичества, опирающиеся чаще всего на привычную нам христианскую концепцию жертвы, и в этом смысле принадлежность к мученикам определяется формальной канонизацией или почитанием. Иной способ — выведение *объективных* критериев для определения того, была ли чья-либо смерть мученичеством. А. Дроудж и Д. Тэйбор, например, предлагают пять таких критериев: смерть должна произойти в ситуации угнетения и гонений; решение умереть должно считаться необходимым, благородным и героическим; мученик должен стремиться к гибели; его смерть должна приносить определенную пользу, а сам он должен ожидать посмертного воздаяния (Droge, Tabor, 1992: 75). Обращаясь к этим критериям,

М. Бреттлер изучает случаи Самсона, Даниила и царя Езекии и приходит к выводу, что мучениками они не являются (Brettler, 2002). Г. Галликсон выделяет иные критерии: человек должен осознавать, что ему угрожает опасность; готовиться, но не стремиться к смерти; инициатива должна исходить не от него, а от врага (Gullickson, 2008: 478–479). Исходя из этих критериев, сам он считает мученичеством гибель суфражистки Эмили Дэвисон, а Б. Суйкенс — не в пример более склонных к насилию наксалитов (Suykens, 2010).

Второй подход удобнее всего выразить лапидарной формулой Д. 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» (Boyarin, 1999: 116). Особый акцент в рамках такого подхода делается на производство нарратива, в котором и оформляется мученичество. М. Фаррар пишет, что «мученичество — это социально-политический процесс, оформление специфического нарратива касательно жизни и смерти кандидата» (Farrar, 2018: 228), притом что по результатам этого процесса ответ может быть и отрицательным. К. Аутрам и К. Лейборн исследуют производство этого нарратива в плане его риторического, психологического и театрального аспектов, благодаря которым распространяется идея, что чья-либо смерть — это мученичество (Outram, Laybourn, 2018: 18–21). И наконец, если мученичество — это *рассказ*, иногда можно выяснить, кто рассказал его первым: так, К. Мосс пишет, что историю Церкви как историю мучеников, как и «миф о гонениях», создал в IV веке придворный епископ императора Константина Евсевий Кесарийский (Moss, 2013).

Итак, релятивистский подход предполагает, во-первых, историчность мученичества, возникшего вместе с самим этим понятием в конкретном иудео-христианском контексте. В данном плане бесценна, при всех ее недостатках, классическая работа Г. Бауэрсока, вписавшего появление феномена мученичества в контекст римских юридических и социально-политических реалий (Bowersock, 1995). Поэтому мы не имеем права нарушать границы исторической эволюции этого феномена и объективно судить, кто был мучеником, а кто нет; это за нас решают историки. Во-вторых, если мученичество — это дискурсивный конструкт, мы можем выявить его элементы и принцип их соединения, форму «сборки» его смыслов и мотивов. Таких «мотивов», организованных в единую композицию, мы выделим три: это *учреждение*, *милитантность* и *мобилизация*.

— Мотив *учредительного* характера мученичества означает, что чья-либо смерть осмысливается как «плодотворная», творящая новую реальность. Наиболее полно эта идея выражена у Р. Жирара, который полагает такую смерть в форме учредительного убийства скрытым основанием общества (Жирар, 2010). Феномен мученичества — это инверсия учредительного убийства: уже не «мы» убиваем кого-то и не творим что-то новое, а враг убивает «нас» и новое творится из «нас», хотя творческий потенциал смерти раскрывается здесь даже ярче. Примеров тому множество: на костях первых христиан возникла Церковь; смерть семи мучеников подарила победу Иуде Маккавею; мученики Бастилии и Тюильри стали фунда-

ментом Французской республики; убийство Авраама Линкольна сплотило Соединенные Штаты после Гражданской войны; смерть Джона Брауна способствовала активизации американских аболиционистов; Ирландия получила независимость благодаря мученикам XVIII–XX веков, а убийство Мартина Лютера Кинга и Дэвида Олавале стало символом борьбы чернокожих за гражданские права в США и Великобритании.

— Если жертва учредительного убийства, согласно Жирану, невинна и сопротивлению обычно не оказывает, то *мученик* — часто *борец* или *воин*, который сражается против «темных сил» в космической битве добра со злом. Первые христианские мученики полагали себя борцами на арене либо воинами (Middleton 2006: 72–74); в христианстве VII–XI веков оформляется образ воина-мученика (Flori, 1991; Morris, 1993), который затем используется в полной мере в религиозных войнах или милитантных группах XX века; Маккавеи сражались против Антиоха IV Епифана, и погибшие в ходе его гонений мученики «мистическим образом придавали силу [их] оружию» (Книги Маккавеев, 2014: 10). В исламе и сикхизме мученики были воинами изначально, носили оружие и убивали, да и жертвы национальных движений, мученики Бастилии и Тюильри, фении в Ирландии или северяне в Гражданской войне в США тоже насилия не чурались. Кульминации эта идея достигает у «Черных тигров» (крыла Тигров освобождения Тамил-Илама) с их концептом «жизни как оружия», т. е. самопожертвования как акта насилия (Schalk, 2016). Вопрос о связи жертвенного, в том числе в форме мученичества, и милитантного исследовали, например, М. Юргенсмейер, который рассматривал его в контексте своей модели космической войны (Juergensmeyer, 1991: 110), и М. Блох с идеей «рикошетного насилия», т. е. трансформации жертвенного насилия в милитантное посредством обряда (Bloch, 1986, 1992). Наличие этой связи признает даже К. Армстронг, и это, учитывая ее апологетический уклон, весьма ценно (Armstrong, 2015: 152–153). Таким образом, вопреки расхожей идее *пассивности* мученичества со ссылками на первых христиан и геноциды XX века, оно неизменно было *активным* принципом, направленным на создание новой реальности либо на преобразование старой.

— Идея *мобилизации* может быть выражена двояко. С одной стороны, возникшие в идеологии того или иного движения образы мучеников сообщают ему некий импульс, т. е. обеспечивают движение дополнительной мотивацией для продолжения борьбы и механизмом ее легитимации. Исходя из понимания учредительного смысла жертвы, движение продолжает борьбу и черпает силы в образах мучеников, пока не достигнет желаемого. Будучи чисто дискурсивной технологией (в смысле политехнологий), мобилизация, согласно «теореме Томаса», приносит реальные результаты. Этот момент отмечают многие авторы. Так, Д. Стивенс пишет: «В ситуациях, когда сакральный национальный проект остался незавершенным, как это было в Ирландии, учредительная жертва может санкционировать дальнейшее насилие в настоящем, как это было с Временной ИРА» (Stevens, 1997: 253). С другой стороны, мученичество может порождать ответное насилие в фор-

ме божественного гнева, идеи мести за мучеников или особых концептов, в пространстве которых мученики могут так или иначе отомстить за себя сами.

Образованный сочетанием этих трех мотивов механизм является, по существу, замкнуто-рекуррентным, что позволяет ему самовоспроизводиться: националистическое движение *борется*, чтобы *учредить* нацию-государство: у них появляются мученики, чья жертва *мобилизует* их на дальнейшую борьбу, ведущуюся с целью сохранить государство либо же очистить его от «враждебных элементов», как это делали, например, едва ли не все диктаторы XX века. «Сборку» этих трех мотивов, в которой вполне возможны акценты на том или другом из них, мы далее будем называть *смысловой композицией* мученичества и посмотрим, как она выглядит и каким образом функционирует в каждом отдельном случае.

«Отмщение, граждане!»: тени Французской революции

Начнем со смелого тезиса: исходная точка мученичества в национализмах, во всяком случае западных, — та же, что и в христианстве: это жертва Иисуса Христа, к которой, как мы увидим, отсылают все последующие жертвы (Moss, 2010). Именно поэтому Робеспьер, которого биографы признают главным идеологом мученичества в эпоху революции (Massin, 1988; McPhee, 2012), называет французов народом-мессией, «берущим на себя бремя мира» (Robespierre, 1950, Т. 8: 418)⁴, и как богочеловек побеждает дьявола, так и мученики свободы, «умирая, должны увлечь тиранию за собою в могилу» (Ibid.: 183–184); Авраама Линкольна чествуют как «избавителя» [redeemer], хотя ранее это понятие относилось лишь ко Христу, а ирландские националисты называют себя «самой распятой из всех наций». Исходя из этого, мифология национализма по сути воспроизводит сценарий Искупления: сначала страдание на Кресте, затем торжество в Воскресении и мистическое «проистечение» Церкви (нации-государства) из этих страдания и торжества⁵.

Однако если американцы или ирландцы мыслили только в масштабах *собственной* нации, то французы приняли роль нации-избавительницы, которая ценой своей крови подарит свободу всему миру. Этот мотив постоянно звучит в речах Робеспьера: «Вас не забудут, о славные мученики французской Республики; вас не забудут, герои, ибо вы сражались за нее и погибли; кто смог бы забыть героев моего отечества! Свободой обязаны им и Франция, и Вселенная»; в другой его речи звучит: «По крайней мере, мне кажется, что этому последнему мученику революции было отраднее испустить дух, предавшись столь утешительной идее. Чувство это принадлежит Европе и Вселенной; это чувство французского народа» (Robespierre, 1950, Т. 10: 459, 197). Именно такова, в контексте Французской революции, цель мученика — *освободить*, и именно за свободу он проливает свою кровь. Эту мистику крови стоит отметить особо, ибо именно кровь служит здесь основой нового бытия: сама же эта мистика, как показал А. Стренски, оформляет-

4. Ср.: «Вот Агнец Божий, который берет на себя грех мира» (Ин. 1:29).

5. По выражению Оригена, Церковь «произшла из раны в боку Христа» (Clément, 1995: 95).

ся под влиянием католических идей, связанных со спором между католиками и гугенотами относительно реального пресуществления хлеба и вина в Евхаристии (Strenski, 2002, 2003).

Так, в оде, прочитанной над могилой Жан-Поля Марата одним из «граждан», говорится: «Французы; на штандарте напишем: побежденный или погребенный, / Величайший из всех, умирать учивший. / Спасение наше станет оплотом Вселенной. / Наша кровь одарит свободой мир... Наша кровь, о Французы, должна литься, служба / Отмщению за кончину славного мученика» (Moussard, 1793: 10–11). Один из провинциальных республиканцев заявляет, что мученики, 10 августа 1792 года бравшие штурмом Дворец Тюильри, «запечатали свободу своею кровью» (Schechter, 2014: 156). Уже в одном этом первом свидетельстве композиция революционного мученичества выстраивается во всей полноте: кровь мучеников делается «оплотом» и тут же служит «отмщению» за Марата: жертва одного притягивает за собой другие, и все они совершаются в борьбе.

Учредительный проект Французской революции разворачивается в двух плоскостях: с одной стороны, это собственно христианский формат мученичества, с другой — архаическое учредительное убийство, в данном случае короля Людовика XVI. Примечательно, что о жертвенном характере этой казни говорят и сам монарх, и сторонники революции (например, Ж. Мишле), и реакционеры (Ж. де Местр) (Strenski, 2003: 42–44). Для сотворения нации необходима кровь, но она может принадлежать как защитникам свободы, так и ее угнетателям. Чтобы описать это сотворение, Робеспьер использует примечательный глагол *cimenter* — «скреплять», дословно, «цементировать» новое бытие: «Мы не боимся, что они утратят память о бессмертных событиях революции либо же о святом союзе, которому мы столько раз присягали и который скрепили собственной кровью и смертью тиранов» (Robespierre, 1950, Т. 9: 38). В ходатайстве для Конвента от 3 декабря 1792 года он также заявляет: «Предатель отечества Людовик XVI да будет наказан смертью там же, где полегли мученики свободы; и на месте его казни воздвигнут памятник, чтобы засвидетельствовать праведное народное отмщение и воспитать в умах потомков ненависть к тиранам» (Ibid.: 136). Вместе с тем в его дискурсе учредительная сила мученичества легко масштабируется от Франции ко Вселенной и к отдельно взятому политическому режиму, например, к якобинской диктатуре: «Меня называли диктатором, — заявляет «Неподкупный», — но моя диктатура — это диктатура Лепелетье и Марата. Вы поняли меня неверно: я не хочу сказать, что похож на того или другого; я не Марат и не Лепелетье; я отнюдь еще не мученик Революции; но моя диктатура — та же, что и у них» (Ibid., Т. 10: 319).

Помимо мучеников 10 августа, были 100 мучеников Бастилии, а также тысячи безвестных героев, погибших по всей стране во имя революции. В теории мученик — это любой, кто еще не пролил крови за «общее дело», но готов к этому, и эта готовность сообщает людям единение, а их оружию — силу: «За эти легионы, образованные из солдат-мучеников свободы вкупе с храбрыми гвардейцами, героями свободы, преследуемыми с первых дней революции преступной политикой

их врагов, нам должно отомстить и сплотить их» (Ibid., Т. 8: 162). Это относится и к жертвам «свободоубийственных арестов» (Ibid., Т. 10: 67) и просто к патриотам, готовым положить свою жизнь на алтарь революции (Ibid.: 199). «Именные» мученики у нее появились лишь в 1793 году, и почитание их началось в обратном порядке: первым стал Жан-Поль Марат, убитый 13 июля 1793 года; за ним последовал Луи-Мишель Лепелетье, убитый 21 января, всего за несколько часов до казни короля, при голосовании за которую его голос оказался решающим. Культ мучеников в строгом смысле, т. е. со всей его обрядовой составляющей, просуществовал недолго — с июля 1793 года по март 1794 года. Первые процессии в честь Марата и Лепелетье состоялись 6 и 9 октября, а 13 октября — самая масштабная из них. Характерно, что с самого начала культ мучеников был неотделим от культа воинской славы, и шествия замыкали отряды солдат (Soboul, 1956: 82). Примечательно, что почитание этих двоих мучеников началось «снизу», со стороны санкюлотов, а в ноябре того же года в качестве мученика в политических целях был спущен «сверху» Мари-Жозеф Шалье, который поэтому особой популярности не приобрел.

Прообразы «мученичества за свободу» изыскивались по двум направлениям. С одной стороны, как показал П. Ф. Боумэн, это Иисус, но не Христос, а «санкюлот из Назарета», «ненавидевший королей, знать, жрецов, богачей и плутов» (Bowman, 1973: 62–67). Известно, что после убийства Марата его сердце было помещено в вазу под потолком клуба кордельеров и стало предметом культа, как раньше им было Святейшее Сердце. Именно эта аналогия обуславливала жертвенные смыслы мученичества. О Марате говорилось, что «до Парижа он дошел босиком; ноги его в крови; ногти сорваны; себе он уже не принадлежит; он всецело приносит себя в жертву; он клянется победить» (Ibid.: 9), — и тут легко узнать аналогию с Крестным путем; кроме того, далее он называется «закланным [immolé] фанатизмом»⁶. Орудия смерти мучеников уподобляются Орудиям Страстей: «Кинжалами, обгренными кровью мучеников Революции и нацеленными с этих пор на нас, мы клянемся уничтожить злодеев, которые хотели лишить нас счастья и свободы, всех до последнего» (Robespierre, 1950, Т. 10: 471). В жанровом тексте под названием «Жалобы тени Марата» мученик говорит, что его предали в руки «несчастной фанатичке, чтобы принести... в жертву [immoler] их смертоубийственному возмездию» (D. T., 1793: 6). Кроме Христа, образцами мученичества становятся Брут, Сцевола, Катон, Сократ, Аристид и другие герои античности, либо умершие благо-

6. Здесь нужно иметь в виду, что *фанатизм* в контексте Французской революции был понятием исключительно негативным и приписывался прежде всего католической религии. В короткой, всего на пару страниц, статье, посвященной этому понятию в «Энциклопедии», например, говорится: «Фанатизм — это слепое и страстное рвение, рожденное из суевных домыслов и побуждающее к нелепым, несправедливым и жестоким поступкам, совершаемым не только без стыда и сожаления, но с некими даже радостью и довольством». И далее следует удивительный пассаж — молитва к Богу, перефразирующая Ис 1:11–13: «Научи их, что ты ненавидишь кровь, что запах жертвенного мяса ничего для тебя не значит... Просвети своих ревнителей, чтобы перестали они по крайней мере путать всеожожение с человекоубийством». См.: Soboul, 1962: 94–95.

родной смертью, либо — что еще лучше — за отечество. До присоединения Шалье к пантеону мучеников бюсты Марату и Лепелетье стояли рядом с бюстом Брута. По аналогии с ним (а также Сцеволой — убийцей Порсены), никогда не бравший в руки меча, но «сражавшийся пером» Марат называется «тираноубийцей», чье место — рядом с этими героями (Varlet, 1794: 5). Отчетливо милитантные образы обнаруживаются и в других описаниях его жертвенного подвига. В «Траурной речи на смерть Марата, Друга народа» якобинец Ф. Е. Жьюро говорит, что «всем предателям он объявил войну ни на жизнь, а на смерть... он решает биться с пороками на газетных страницах», и далее: «Он явился сражаться с монархическим деспотизмом и с фракциями» (Guiraut, 1793: 7, 9). Определенная, хотя и меньшая милитантность приписывается и Лепелетье: «С самого начала Революции мы видели, как бился он в первых рядах среди защитников свободы» (Robespierre, 1950, Т. 9: 257).

Одной из важнейших мотивационных идей Французской революции в целом была *месть* — сначала тирану за нацию-мученицу, а затем и врагам за мучеников. Императив активного отмщения присутствовал в ее идеологии изначально: так, в «Гимне бравым защитникам Республики» и в «Евангелии республиканцев», сборнике гимнов 1789 года, дополненном проектом нового календаря, есть такие строки: «Предатели бегут на вас, / погибнуть чтоб от ваших рук. / Смелее будьте, граждане! И гордо отомстите / за права народа и свободу» (de Salles, 1793–1794: 70). В «Гимне солнцу», опубликованном в той же книге, мы находим: «Француз переломляет меч / и праведно карает / угнетателя Вселенной / и инквизитора-тирана» (Ibid.: 72). Однако же в 1789 году основной побудительный мотив у этой мести пока отсутствует. Как видно из приведенных цитат, он оформляется лишь с появлением образов мучеников, органично вплетая *мобилизацию* в композицию *учреждения* и *милитантности* и образуя уже знакомый нам рекуррентный механизм: «мы», народ-мессия, боремся за свободу; преследуемые врагом, «мы» становимся мучениками, чья кровь сотворяет нацию и освобождает мир; «мы» мстим за мучеников, продолжая борьбу; их становится все больше, их кровь подпитывает нацию и т. д.

Р. Шехтер обращает внимание еще на один момент, которому до сих пор почти не уделялось внимания, а именно на культ *теней* [ombres], или *манов* [mânes] мучеников — сверхъестественных существ, принесших себя в жертву за свободу и жаждущих крови. С одной стороны, они «запечатывают свободу своею кровью», с другой — «дыханием своим требуют отмщения» (Schechter, 2014: 155–156). Именно теням мучеников 10 августа некоторые депутаты Конвента делегировали решение о казни Людовика XVI: «Самоотверженные герои 10 августа, пред вашими истекающими кровью тенями осуждаю я защитника вашего трусливого убийцы»; в другой речи звучит: «Тени героев 10 августа, скоро вы будете напоены кровью предводителя ваших убийц и насытитесь ею» (Ibid.: 157). Жан-Батист Каррье, один из самых кровожадных комиссаров Конвента, судимый и казненный в 1794 году, оправдывался именно памятью «мучеников за свободу»: «Когда я творил, в воз-

духе, казалось, еще стояли звуки гражданских песнопений тех двадцати тысяч мучеников, посреди пыток твердивших: „Да здравствует республика!“» (Минье, 2006: 345). Представляется, что в целом образ теней неотделим от общей милитантности мучеников. Хотя Шехтер ссылается только на архивы парламента, в том же смысле тени фигурируют и в других источниках — причем, что важно, не в отдельных высказываниях, а в одах, памфлетах и гимнах. Так, в «Гимне Лепелетье и Марату» говорится: «Первые мученики Отечества, / павшие от бичей тиранов, / ужасная ярость ваша — / отмстить за кровь палачам... Слава ваша — в наших судьбах, / ваша месть — в оружьи нашем. / Отмщенье, граждане! / С нас довольно жертв. / Ударим по убийцам — жрецам и королям» (de Salles, 1793–1794: 121). Из этого отрывка мы видим, что, с одной стороны, врагу мстят сами мученики, а с другой — что они сообщают мистическую силу народному оружию. Персонифицированная в образах теней, мобилизация становится еще сильнее и понуждает продолжать борьбу с еще большим рвением.

Идейное поле Французской революции — прекрасный пример того, как экономики насилия в мученичестве встраиваются в якобы «секулярный» национализм и вносят свой вклад в его победу. Именно революция 1789 года станет образцом прочих восстаний как во Франции 1848 и 1871 годов, так и в других странах, определив вместе с тем смысловую композицию национального мученичества в принципе.

«Наш президент-мученик, Авраам Линкольн»: мученичество в гражданской религии США

Курьезным образом, важной причиной восстания во Франции стало то, что она вложила слишком большие средства в начавшуюся в 1775 году Американскую революцию. Однако «мифом основания» для США стала вместо нее Гражданская война 1861–1865 годов. Р. Белла в знаменитой статье 1967 года «Гражданская религия в Америке» отмечает, что мистика смерти, жертвы и нового рождения инкорпорируется в американскую политическую теологию именно в этот период (Bellah, 1967: 10) и сосредоточивается на образах павших героев войны и президента-мученика Авраама Линкольна, который становится «избавителем» всей нации, тогда как Джордж Вашингтон — ее «основателем». Э. Навех, автор лучшего на сей день исследования политического мученичества в США, указывает, что убийство президента «скрепило» нацию кровью и сообщило ей эмоциональное единение, которого ей не хватало раньше (Navah, 1992: 50–81). Поскольку в Гражданской войне участвовали также Дж. Гарфилд и У. Мак-Кинли, два других президента-мученика, то после убийства они наряду с Линкольном становятся жертвами, пострадавшими за благо американцев и за прогресс человечества, и вместе с тем воинами, погибшими на поле брани. Возможно, именно потому, что отправной точкой национального мученичества в США стала война, а не революция, т. е. относительно легитимный институт, а не полная пересборка всех институтов, оно оформлялось

органичнее, чем во Франции, и меньше нуждалось в крови, мести, образах плачущих теней и таких демонстративных актах, как почитание сердец мучеников.

Как известно, Авраам Линкольн был убит спустя пять дней после окончания войны, в Страстную пятницу, что послужило если не первым, то дополнительным поводом для сравнений его со Христом⁷. В том же году в свет вышла книга «Наш президент-мученик. Речи с церковных кафедр Нью-Йорка и Бруклина», сборник посвященных ему проповедей, речей и молитв, на материале которых прекрасно видно, насколько быстро смерть президента была осмыслена как хриstopодобная и плодотворная:

У Бога есть право на кровь его слуг — и не меньшее, чем на саму их жизнь. Бывают времена, когда смерть хорошего человека может сделать больше, чем могла бы сделать вся его жизнь... Чтобы осуществить свои цели, Богу нужна была кровь его Сына... В иное время Богу нужна была кровь мучеников, дабы скрепить и освятить его Слово. Подобно этому потребна была Богу и кровь Авраама Линкольна!.. Солдатская смерть... посвятила его в бессмертные славы, скрепив кровью и освятив навеки историю, помазанным вождем которой он был; и из подобной смерти происходит воскресение новой жизни для нации и всего человечества! (Williams et al., 1865: 125).

Гражданская война (которую северяне чаще называли просто «Восстанием») интерпретируется как космическая война света и тьмы, борьба избранного народа против сил зла: «Но даже это не отвратило общественное чувство нашего народа от убеждения, что мы сражаемся на путях Господних против врагов человека (ср. одно из прозвищ дьявола — «враг человеческий»)), — говорится в одной из проповедей (Ibid.: 70). Убийцу Линкольна прямо объявляют приспешником Сатаны: Лора М. Таун, известная аболиционистка и деятель образования, возмущается в одном из писем: «Разве не происками Дьявола было сделано это; и они еще хотят признать его сумасшедшим!» (Towne, 1912: 160). Джейн Г. Свиссхельм, активистка за права женщин и редактор газет «Pittsburgh Saturday Visiter» и «St. Cloud Democrat», в редакционной колонке от 4 мая 1985 года пишет:

Приходило ли вам когда-нибудь в голову, что Дьявол — глупец? Эту мысль нам определенно внушает Библия, поскольку о Праведности говорится в ней как о «Мудрости».

Неразумие греха никогда, быть может, не проявлялось столь явно, как во всей истории Восстания, и оно достигло своей кульминации в убийстве Президента Линкольна. Если мы признаем, что Князь Тьмы внушает своим последователям планы и намерения, чтобы те могли служить интересам его царства, то наблюдая его достижения на ниве распространения и утверждения своей любимой «институции» [рабства — А. З.], мы вынуждены будем считать его не кем иным, как тупицей (Swisshelm, 1934: 289–290).

7. Отметим, однако же, что вопрос о том, что святой президент мог в этот день делать в театре на комедийном спектакле, на волне траура остался тогда за скобками.

Поскольку Линкольн не был солдатом и погиб не на поле брани, для оформления механизма мученичества и отладки его работы требовалось доказать, что его смерть в том или ином смысле можно полагать воинской. Хотя «Восстание» было успешно подавлено и «наши» одержали победу, требовалось еще раскрыть ее вневременное, символическое измерение. Поэтому контекст подвига Линкольна — не столько реальная, сколько вечная война между силами добра и зла. В том же сборнике «Наш президент-мученик» предлагается множество интерпретаций его мученичества именно как воинского подвига: «Этому-то племени героев и принадлежит имя Авраама Линкольна; если кто-либо и пал, сражаясь в битвах всего человечества, так это он» (Williams et al., 1865: 130); «Но мы видим его сегодня... зачинающим битву в единственном поединке, который мог кончиться лишь вселенским уничтожением рабства» (Ibid.: 71). Победа Севера в Гражданской войне обретает, таким образом, вселенский масштаб как победа «человеческого прогресса» над дьяволом. Линкольн был в ней вождем, но погиб как рядовой: «Разве тысячи солдат не пали на поле брани от вражеских пуль? Ужасна ли гибель на поле брани? Он умер так, как будто убит был в бою. Не умоляют ли обреченные пасть солдаты о том, чтобы отойти в час битвы и победы? Он отошел в час победы» (Ibid.: 40).

В речи Уэнделла Филлипса, юриста и одного из лидеров аболиционистов, Линкольн называется вождем даже не американцев, а всех христиан, получившим откровение свыше и избранным Господом Богом. Вспомнив ходовую фразу Тертуллиана «Кровь мучеников — семя Церкви», принявшую свой нынешний вид в «Деяниях и памятниках» Дж. Фокса, он помещает мученичество президента в недвусмысленно милитантный контекст:

Ему было позволено [Господом — А. 3.] нанести последний сокрушительный удар, сведший в могилу дрогнувшее сопротивление восставших, и затем, ведя за руку любимого сына, идти по улицам покоренной столицы и внимать хвалам и благодарению, возносившим его имя к престолу Господа Бога на все лады, какие могут измыслить благочестие и признательность; и наконец, скрепить несомненное торжество любимого дела жизни собственной кровью... Некий ангел явил ему... что ему суждено будет повести войска Всевышнего в величайшей и святейшей войне, какую знало Христианство, извергнув чуть колеблющейся рукою молнию справедливости, что разматывает эту тлетворную систему в прах (Philips, 1865: 14).

Интересно в этой связи рассмотреть также вопрос о «возмездии» убийце и зачинщикам восстания: судя по количеству упоминаний в источниках, он был весьма животрепещущим. Филлипс, упоминая народный гнев, говорит, что бунтовщики должны быть изгнаны, поскольку для виселиц их чересчур много. Будучи квакером и проповедуя идеал ненасилия, он решает вопрос оригинально и жертвует агрессивной мобилизацией в пользу мирной рутинизации. Так, он заявляет, что «единственной карой, способной сокрушить какое-либо дело, является та, от которой страдают его лидеры вследствие нового порядка вещей, утверждение ко-

того препятствует возвращению их греха» (Ibid.: 15). Данный пассаж можно интерпретировать в том смысле, что новая реальность, возникшая из мученичества президента, и есть худшая кара для его невежественных убийц. Им в ней просто нет места: и они должны будут скрыться «во тьме внешней» даже без особенного к тому понуждения.

Прочие мнения относительно мести не столь оригинальны. С одной стороны, жажда справедливого возмездия (в том или ином виде) часто представлена в личных свидетельствах. Лора М. Таун пишет: «Что же до подлого Иуды, что поднял на него руку, то они молили Господа Бога, чтобы вихрь унес его прочь, чтобы подобно воску он расплавился в яростном жаре и был навеки изгнан с очей Господних» (Towne, 1912: 161). С другой стороны, предостережения как от индивидуальных, так и от коллективных актов мести постоянно звучат в публичных речах: предполагается, что ответное насилие свершится либо «объективно», т. е. само собой, либо должно быть отдано на откуп божественным силам: «Но убийце, хотя тот ненадолго и смог ускользнуть от бдительности правительства, не уйти. Его чело отмечено каиновой печатью, вина замарала душу его, и поэтому Немезида отыщет его и привлечет к ужасному возмездию» (Williams et al., 1865: 271).

Впоследствии мученическая смерть «дядюшки Эйба» становится прообразом любой другой смерти на службе страны (будь то насильственной или нет) и краеугольным камнем американской государственности. Катафалк, на котором везли его тело, до сих пор используется на похоронах всех президентов и некоторых знаковых государственных деятелей США; последним на него было возложено тело умершего в 2018 году сенатора Джона Маккейна. Однако еще ранее кончина Линкольна оказывается парадигмой для осмысления последующих убийств президентов Дж. Гарфилда в 1881 году и У. Мак-Кинли в 1901 году. Спустя короткое время выходит в свет книга Дж. Коултера под названием «Наши президенты-мученики, их выдающаяся жизнь, публичная и частная, а также достопочтенные деяния», посвященная, собственно, этим трем фигурам (Coulter, 1901). Само слово «мученик» в этом труде фигурирует только в выражении «президент-мученик», однако стилистика богословия 1860-х годов здесь сохраняется в полной мере: «Он [Линкольн. — А. З.] видел самую кровавую гражданскую войну в истории... и был готов к собственному закланию на алтаре — заместительной жертве ради возлюбленной нации» (Ibid.: 28). Хотя упоминание его жертвы как «заместительной» в этом пассаже весьма примечательно, оно встречается в тексте единожды и специального смысла в себе не несет.

Иногда к мученикам причисляют также убитого в 1963 году Дж. Кеннеди, чьи похороны, согласно пожеланию его вдовы, точно повторяли похороны Линкольна⁸. Хотя в целом тема мученичества в его гражданском культе выражена слабо, ее довольно цинично артикулировал преемник Кеннеди, Линдон Джонсон: «Из книг по истории я твердо знал, что мученик умирает ради чего-то. Джон Кенне-

8. Здесь можно вспомнить также известные «городские легенды» относительно сходства между Линкольном и Кеннеди, первый список которых был опубликован в 1964 году в журнале «Time».

ди умер — но ради чего, неясно. Прояснить это предстояло мне. Я должен был взять программу покойного и превратить ее в „дело“ мученика. Так и Кеннеди, и я смогли бы остаться в вечности» (Goodwin, 2015). Таковым «делом» стали гражданские права, которые тот якобы защищал, пусть и пробыв на своем посту меньше трех лет. Столь внятное изложение принципа действия мученичества и особенно мотива учреждения при отсутствии прочих отражает как его ясное понимание, так и инфляцию гражданской религии США в целом. Культ Линкольна, изначально все же имевший милитантное измерение, проповедовался сторонниками ненасилия и был поэтому несравнимо менее кровавым, чем культы мучеников в революционной Франции. Можно предположить, что именно поэтому его мобилизационный заряд угас так быстро; даже несмотря на традицию использования катафалка и празднование дня рождения Авраама Линкольна в ряде американских штатов, о нем вспоминают уже очень редко.

«Уже родилась на свет жестокая красота»: мученичество в ирландском национализме XVII–XX веков

Куда бы ни приходило христианство, его распространение, как правило, сопровождалось появлением своих, христианских, мучеников: в Британии и Шотландии (II–V века), в Древней Руси (X век), Скандинавии (X–XI века). Одним из исключений стала «земля св. Патрика» — Ирландия. Поэтому удивительно, насколько широкое распространение получила здесь идея мученичества в эпоху религиозных войн XVI века и затем в ирландском национализме периода существования Соединенного Королевства Великобритании и Ирландии. Независимо от культов отдельных мучеников жертвой здесь становится сама страна: в статье «Национальность», опубликованной в издании «Sinn Fein» (рупоре основанной в 1917 году одноименной партии во главе с Артуром Гриффитом), говорится следующее: «В мартирологии истории среди прочих распятых наций Ирландия занимает главнейшее место» (O'Brien, 1995: 9). Синтез религиозного и политического измерений в ирландском национализме осознавали и сами его представители. В изданной в 1904 году книге «Речи со скамьи подсудимых, или Протесты ирландского патриотизма» ее составители, активные сторонники освободительной борьбы, открыто называют убитых или казненных ирландцев «политическими мучениками» (Sullivan et al., 1904: 6, 12). Апофеозом развертывания этой идеологии стало Пасхальное восстание 1916 года в Дублине, «подарившее» ирландским националистам четырнадцать новых мучеников во главе с П. Пирсом и Дж. Коннолли, чья казнь способствовала получению страной независимости в 1920–1940-е годы. Хотя именно это восстание станет основным объектом анализа в настоящем разделе, прежде нам следует обратиться к исследованию истоков и эволюции жертвенной идеологии, воплотившейся в этих событиях.

В 1826 году в свет вышел труд «Жизнь Теобальда Вольфа Тона, создателя Общества объединенных ирландцев, генерал-адъютанта и командира отделения на

службе Французской и Батавской республик, написанная им самим и продолженная его сыном». Вольф Тон был зачинщиком антибританского восстания 1798 года и главой организации, которая в том же году при поддержке французов попыталась создать республику, однако не преуспела в этом и вскоре была ликвидирована. Именно Тон, вскоре после вынесения смертного приговора вскрывший себе вены в тюрьме, стал главным и образцовым мучеником ирландского национализма, на которого в 1910-е годы неоднократно ссылался Пирс и образ которого вдохновил организаторов восстания 1916 года.

Оформлением образа Вольфа Тона мы во многом обязаны его сыну, Уильяму Теобальду Вольфу Тону, написавшему, как следует из заглавия, вторую часть книги. Так, он неоднократно называет отца «первым апостолом ирландского союза и мучеником ирландской свободы» (*Life of Theobald Wolfe Tone*, 1826: 532) и несмотря на его самоубийство описывает его смерть как мученическую: «Вытянувшись на окровавленной темничной койке, первый апостол ирландского союза и самый прославленный из мучеников ирландской независимости, он считал тягостные часы последних семи дней и ночей своей медленной и безмолвной агонии» (*Ibid.*: 539). Уильям Тон выражает логику плодотворной смерти и мобилизации в форме мести за мучеников: «Восемнадцать тысяч человек, принесенных в жертву Альбой в Нидерландах за пять лет, не воспрепятствовали установлению свободы в Ирландии. Из крови каждого мученика свободы в Ирландии выйдут, я надеюсь, тысячи, чтобы отомстить за их гибель» (*Ibid.*: 505). Учитывая укорененность восстания 1798 года в опыте Французской революции, вероятно, этот ход мысли также можно приписать в том числе и ее влиянию. Чувства, весьма схожие с чувствами сына, испытывает и вдова Тона: переехав после его смерти во Францию с дочерью и двумя сыновьями, она удостоилась аудиенции у Наполеона и оставила мемуары, в которых писала: «Тон принадлежит Ирландии, и каждое свидетельство того, что память о нем жива, должно вызвать в сердцах его семьи глубочайшие и благодарнейшие чувства к стране, ради которой он столь благородно погиб, великодушный и добровольный мученик» (*Ibid.*: 589).

Следует отметить, что «мучеником» в это время Тона называют не только его родные. В приложении к их совместному труду было опубликовано письмо Люсьена Бонапарта — младшего брата Наполеона, служившего в 1799–1800 годах министром внутренних дел Франции. Документ был озаглавлен как «Послание Президента Люсьена Бонапарта в облегчение горя вдовы и детей Теобальда Вольфа Тона»; в письме, помимо прочего, говорилось следующее: «Вы слышали последние слова самого прославленного из мучеников свободы... Вы слышали, как он воскликнул: „После таких жертв [sacrifices] за дело свободы, нетрудно сегодня прибавить и жертву моей собственной жизни“» (*Ibid.*: 554).

Мысль о том, что жизнь и смерть Вольфа Тона были «воинской», не нуждалась в оправданиях и каких-либо обоснованиях: в отличие от первых христиан, Марата, Лепелетье или Авраама Линкольна, он был профессиональным военным, участником и вдохновителем вооруженного и насильственного выступления. По-

этому можно сказать, что в каждом из этих случаев не просто эксплуатируется сама идея мученичества, но и композиция мученичества достраивается до «полноты»: если в первых рассмотренных нами кейсах требовалось доказать, что мученики — это воины, то в случае Тона доказывалось, почему воин — это также и мученик (хотя Пирс в одной из своих речей все же посчитал нужным упомянуть, что тому был присущ «бравый солдатский дух» и что он «вооружил свое поколение на защиту» страны) (Pearse, 1916: 57, 55). В остальном Тон также рассматривается как основатель национального движения, чья смерть вдохновляет народ на вооруженную борьбу и служит «общему делу».

Примечательно, что в ирландском национализме, как и в прочих случаях, мученику достаточно было пострадать, а не умирать за свои убеждения. Так, в тексте 1864 года с примечательным названием «Катехизис ирландской истории» рассказывается, в частности, о Дэниеле О'Коннелле и его сподвижниках, которые в 1829 году добились католической эмансипации (права для ирландских католиков избираться в британский парламент), а в 1843 году выступили за «Отзыв» [repeal] британско-ирландской унии 1800 года. В результате О'Коннелла и его сподвижников заключили в тюрьму, и хотя пробыли они в неволе очень недолго, но тем не менее получили прозвище «мучеников Отзыва» [Repeal martyrs]. Далее в книге говорится: «Мученики Отзыва, как их прозвали, были триумфально выведены из темницы гражданами Дублина, составившими впечатляющую процессию» (O'Hanlon, 1864: 564). В ходу были также литографии с изображением девяти активистов и подписью: «„Заговорщики“, или Мученики Отзыва 1843 года». При этом «Катехизис» называет мучеником также и архиепископа Оливера Планкета, который в 1679 году был обвинен в подготовке французского вторжения и создании ирландской армии и подвергнут казни через повешение, потрошение и четвертование (Ibid.: 426–427). Важно, что далее в тексте фиксируется логика плодотворной смерти: «Однако из зла часто проистекает и нечто доброе, и за смертью этого благородного и святого мученика последовала реакция общественного мнения» (Ibid.: 428); завершается глава приходом к власти Якова II — последнего английского монарха-католика.

Дальнейшее развитие идеи мученичества в идеологии ирландского сопротивления связано с возникшим в 1858 году радикально-освободительным движением фениев; трое из его активистов, повешенные в 1867 году за убийство полицейского и прозванные «Манчестерскими мучениками», присоединились к сонму жертв прошлого. Их образы легитимировали как бунт 1916 года, так и возникшее вслед за этим рабочее движение: его лидер Джеймс Х. Хадсон (что примечательно, не католик, а квакер) в 1919 году в газетной статье писал: «Из жертвы манчестерских мучеников нация обрела полную возможность повелевать своими господами и сбросить угнетение» (Cozens, 2018: 32). В романе о фениях ирландского писателя, священника и политического активиста Канона Шихана «Килморские могилы. История 1867 года», вышедшем в 1915 году и послужившем источником вдохновения для Пирса и организаторов восстания 1916 года, говорится: «Как кровь мучеников дала семя святым, так и кровь патриота — священное семя, единственно

способное вдохнуть свежие силы и новую жизнь в нацию, которая катится к загниванию и распаду» (Sheehan, 1918: 154); «...это значит, произнес Майлз Коган после долгой паузы, что мы, фении — не солдаты, а проповедники?» / «Проповедники, пророки и мученики!» (Ibid.: 68).

Парадоксальным образом герои книги Шихана повторяют эту фразу, что они не солдаты, а «проповедники, пророки и мученики», несколько раз (Ibid.: 68, 124). Это в данном случае очевидная инверсия, так как их склонность к реальному насилию, равно как и к прямому террору, хорошо известны. В другом месте, однако, мученики и исповедники оказываются в одном ряду с «воинами и вождями» (Pearse, 1916: 17). Как и в случае с выстраиванием образа Вольфа Тона, этот парадокс идеологической установки фениев можно считать подтверждением эвристического потенциала предложенной нами модели: если ранние христиане чурались насилия, но полагали себя «борцами», то реальные борцы такое звание могли отвергать; таким образом в обоих дискурсах достигается условный средний уровень милитантности, который мог бы гармонично согласовываться с мотивами учреждения и мобилизации.

Однако главнейшим из жрецов ирландского «политического мученичества» стал один из зачинщиков Пасхального восстания Патрик (Подрик) Пирс — школьный учитель, писатель и ревностный католик. Именно в его риторике обозначенная нами композиция мученичества обретает свою «полноту», хотя нужно отметить, что Пирс не использует слова «мученичество», но часто говорит о *жертве* [sacrifice] и *свидетельстве* [testimony]. В его речах, которые вернее было бы назвать проповедями, преданность Ирландии становится новой религией: «Мы пришли обновить свою преданность вере Тона; еще раз выразить свое всецелое принятие Евангелия Ирландского Национализма...» (Ibid.: 54–55). В другом месте той же речи о Вольфе Тоне Пирс провозглашает: «Душа этого человека была жарким пламенем — столь неистовым, щедрым и чистым, что причаститься ему означает принять новое крещение, заново возродиться и очиститься» (Ibid.: 56–57).

Взаимосвязь всех трех выделенных нами мотивов в текстах Пирса проявляется исключительно ярко. С одной стороны, он в духе культа Тона говорит, что для освобождения нации (которое приравнивается к ее созданию) нужна жертва: «Из смерти рождается жизнь; и из могилы патриотов — будь то мужчины или женщины — рождаются живые нации» (Ibid.: 136–137). С другой стороны, он постоянно подчеркивает, что для этого необходима не только жертвенная смерть, но и «сила оружия», т. е. реальное насилие: «Представляется очевидным, что национальную государственность [nationhood] нельзя обрести иначе, кроме как силой оружия; в одном или двух случаях получилось обойтись без реального кровопролития, но оружие было наготове, как было и умение с ним обращаться» (Ibid.: 97). Еще в одном месте он недвусмысленно сакрализует пролитие и собственной, и вражеской крови: «Кровопролитие очищает и освящает, а нация, которая видит в нем безусловное зло, утратила свою мужественность» (Ibid.: 99). Исходя из этого, ясно, что Пирс осмыслял освобождение от гнета как борьбу добра со злом и выстраивал

генеалогию мученичества от Теобальда Вольфа Тона и Роберта Эммета до фениев вроде Иеремии (Россы) О'Донована и Манчестерских мучеников, память о которых должна вдохновлять на бой грядущие поколения:

...мы клянемся следовать по стопам Тона, неустанно, днем и ночью, пока его дело не будет завершено — ведь он полагал за величайшее счастье сражаться за свободу, сражаться не в унынии, но в великой радости, надеясь на победу сегодня, но все же сражаясь независимо от того, близка победа или же нет, никогда не изменяя нашему идеалу, не продавая ни йоты, ни буквы из того, что мы имеем по праву рождения, храня верность памяти и вдохновению Тона и полагая себя в долгу до тех пор, пока мы не сокрушим то зло, против коего он свидетельствовал своей кровью (Ibid.: 63).

Пирс, несомненно, был самым «мистичным» из вдохновителей восстания 1916 года, и далеко не все его соратники разделяли его фанатическое рвение. Так, Джеймс Коннолли, хотя и был «канонизирован» как один из главных мучеников Пасхального восстания, был честным социалистом и поэтому придавал концептам мученичества, жертвы и искупления куда меньше значения. Даже в тех случаях, когда он упоминает о мученичестве, он не апеллирует к нации и тем более не сравнивает ее с Церковью. Его ценности вполне интернациональны: «Итак, вечная слава нашему товарищу с континента, который в мире имперских и финансовых бандитов, трусливых приспособленцев и компромиссов показал человечеству, что человек по-прежнему способен умереть за святое — за то, что наша душа священна, и за подлинное братство человеческой расы!» (Connolly, 1914).

Как и в случае Французской революции, мобилизация, неизменно присутствующая в дискурсе ирландского национализма, проводилась непосредственно, будь то в форме проповеди или газетной агитки; в этом, среди прочего, отличие этих двух случаев от культа Авраама Линкольна, в рамках которого идеологами не предлагалось проекта будущего, вследствие чего он очень быстро рутинизировался. Что важнее всего, мобилизация в жертвенном дискурсе 1916 года имела место не только в риторике и воображении восставших, но претворилась в жизнь и *реально* способствовала независимости Ирландии. Этот вывод исследователей (например: Moran, 1994) непосредственно подтверждается и в источниках. Так, газета «The Gaelic American» от 13 мая 1916 года пишет, что восставшие «пополнили славный сонм ирландских мучеников..; это имена, которые ирландская раса будет восхвалять во все времена... Ирландцы по всему миру восстанут в горькой ярости и взыщут жестокого возмездия» (McCarthy, 2012: 111). Или, например, в номере издания «The Factionist» от 12 апреля 1917 года мы читаем: «Наши Мученики пролили свою кровь отнюдь не напрасно. Каждая капля ее произвела людей, что мыслят подобно им. Они отдали за нас свои жизни. <...> Каждый из нас должен удвоить свои усилия» (Ibid.: 129).

Образ Пасхального восстания 1916 года в сочетании с идеями Пирса и Коннолли вдохновлял и членов Ирландской республиканской армии (ИРА), которые

участвовали в Войне за независимость 1919–1921 годов и сражались за отделение Северной Ирландии при поддержке местных католиков (Bruce, 2009, 1992). Однако помимо героев 1916 года у ИРА появились и свои мученики. Самый известный из них — Бобби Сэндс, умерший в голодовке 1980–1981 годов. В тюремном дневнике он писал, что является «жертвой вечной войны угнетенного народа Ирландии с чуждым ему деспотическим и враждебным режимом, который отказывается уйти с нашей земли», и призывал соратников «усердно трудиться и быть готовыми к жертвам» (Sands, 1981). Осмысление его смерти как жертвенной вдохновляет активистов Северной Ирландии по сей день (Sweeney, 2004; Hopkins, 2018).

Заключение

В начале статьи мы поставили ряд вопросов: во-первых, зачем национализмам нужны идеологии мученичества и почему они раз за разом возникают в контексте различных националистических движений и наций-государств Нового времени; во-вторых, какую роль играет в них религия и можно ли их поэтому считать «секулярными». Для их решения и работы с частными кейсами мы предложили структурную модель, которая предполагает, что смысловая композиция мученичества составлена из трех взаимозависимых мотивов: учреждения, милитантности и мобилизации.

Мы полагаем, что наша модель описания дискурсов мученичества показала свою эвристическую продуктивность для описания и объяснения дискурсов мученичества в национализмах. Составляющие ее три мотива обнаруживаются во всех трех рассмотренных нами случаях, и везде — в тесной взаимосвязи. Принцип этой взаимосвязи заключается, помимо прочего, в том, что они стремятся к балансу: когда один элемент гипертрофирован (как, например, *милитантность* у фениев), производятся попытки уравновесить его темой «проповедей и пророчеств», а когда он сомнителен в целом (как та же *милитантность* в случае Марата, Лепелетье или Авраама Линкольна, которые не были воинами), этот элемент «достаивается» до хотя бы минимально приемлемого уровня.

В своем сочетании эти три мотива образуют круговой механизм, который, как мы предположили в начале статьи, составляет «движок» дискурсивно-практического формата функционирования национализмов. За счет выстраивания ярких и трагичных событий в систему «родных» образов, он позволяет объединять значительное количество людей, бороться за *учреждение* новой реальности, а затем сохранять ее и воспроизводить. Значение этих мотивов в разных случаях неравноценно: если во Франции они органично складываются в единую машину абсорбции и производства насилия — мученики гибнут в борьбе, создают новое бытие и требуют отмщения, — то после Гражданской войны в США жертва Авраама Линкольна, при всей милитантности его образа, выражала почти исключительно смыслы учреждения. В ирландском национализме, которому долгое время не удавалось добиться создания чего-либо, что опознавалось бы как «новая реаль-

ность», мотив учреждения прокручивается вхолостую, и на первый план выходит мобилизация.

Понятие «секулярного» мученичества, на наш взгляд, затемняет суть проблемы, поскольку во всех трех рассмотренных нами кейсах национализмы черпают понятия, концепции, образы и референции (в частности, к Иисусу Христу) из христианской религиозной традиции. Исходя из этого можно предположить, что мученичество — это цельный феномен, выделять «секулярные» либо «религиозные» элементы в котором бессмысленно. То же самое, похоже, верно и в отношении феномена мученичества за пределами национализмов — например, в реформаторских движениях: Эмили Дэвисон, активистка воинствующего Женского общественно-политического союза, в 1913 году на английском дерби бросившаяся под копыта лошади Георга V, воспринимала свое самопожертвование как воспроизведение образа Голгофы и прославлялась как «христианская мученица» (не говоря уже о том, что лидер движения Э. Панкхёрст говорила о «священной войне» «кrestoносиц» за права женщин) (Gullickson, 2008: 473, 475).

Сегодня эта тема все чаще становится предметом изучения, и можно предположить, что выведенная нами смысловая композиция мученичества подошла бы в качестве объяснительной конструкции в таких исследованиях. Предложенная нами перспектива открывает широкое поле для дальнейшего анализа. Это касается отнюдь не только механического накопления эмпирического материала, но и изучения концептуальных проблем. Так, важнейшая из проблем, обнаруженных нами в ходе анализа — это *завбвение* культов мучеников в случаях распада их смысловой структуры, а также их *рутинизация*, сохраняющая их в устойчивых, но инертных формах. Из рассмотренных нами кейсов культ Марата и Лепелетье был уничтожен механически врагами их почитателей: их останки были погребены в Пантеоне в 1793–1794 годах, но уже в 1795 году были оттуда изъяты. В США день Авраама Линкольна празднуется всего в нескольких штатах: Миссури, Нью-Йорке, Иллинойсе, Коннектикуте и Нью-Джерси. В 2006 году военные парады на пасхальное воскресенье были возобновлены в Ирландии, а в 2016 году состоялось празднование в честь 100-летия Пасхального восстания 1916 года. Хотя эти национализмы, если не считать идей оппозиционных правых кругов, по сути «выдохлись», им на смену пришли другие, упомянутые в начале статьи, и если у новых наций-государств культ мучеников уже начал рутинизироваться, то у других движений — к примеру, курдов, — он только набирает силу. Более детального внимания заслуживает также вопрос, каким образом в ходе оформления образа мученика мотивы жертвенности переносятся в милитантную плоскость. Эти и другие проблемы изучения феномена мученичества в западных национализмах оставляют огромный простор как для эмпирических, так и теоретических исследований на стыке множества дисциплин.

Литература

- Агамбен Дж. (2012). Номо sacer: что остается после Освенцима / Пер. с ит. О. Дубицкой, И. Левиной, П. Соколова. М.: Европа.
- Андерсон Б. (2001). Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Г. Николаева. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле.
- Геллнер Э. (1991). Нации и национализм / Пер. с англ. Т. В. Бердиковой и М. К. Тюнькиной под ред. И. И. Крупника. М.: Прогресс.
- Жиран Р. (2010). Насилие и священное / Пер. с фр. Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение.
- Книги Маккавеев (Четыре книги Маккавеев) / Пер. с др. греч. 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.
- Минье Ф. (2006). История Французской революции с 1789 по 1814 гг. / Пер. с фр. И. М. Дебу и К. И. Дебу под ред. Ю. И. Семёнова. М.: Государственная публичная историческая библиотека России.
- Хобсбаум Э. (1998). Нации и национализм после 1780 года / Пер. с англ. А. А. Васильева. СПб.: Алетейя.
- Armstrong K. (2015). *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*. New York: Anchor Books.
- Barker P. (2009). *Religious Nationalism in Modern Europe: If God be for Us*. London: Routledge.
- Bellah R. (1967). Civil Religion in America // *Daedalus*. Vol. 96. № 1. P. 1–21.
- Bloch M. (1986). *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch M. (1992). *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowersock G. W. (1995). *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowman Frank P. (1973). *Le Christ romantique*. Genève: Librairie Droz S.A.
- Boyarin D. (1999). *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford: Stanford University Press.
- Brettler M. (2002). Is there Martyrdom in the Hebrew Bible? // *Cormack M. (ed.). Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*. Oxford: Oxford University Press. P. 3–22.
- Bruce S. (2009). *Paisley: Religion and Politics in Northern Ireland*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce S. (1992). *The Red Hand: Protestant Paramilitaries in Northern Ireland*. Oxford: Oxford University Press.
- Burke P. (2013). Nationalisms and Vernaculars, 1500–1800 // *Breuilly J. (ed.). The Oxford Handbook of the History of Nationalism*. Oxford: Oxford University Press. P. 21–35.
- Clément O. (1995). *The Roots of Christian Mysticism*. New York: New City Press.

- Connolly J. (1914). A Martyr for Conscience Sake. URL: <https://www.marxists.org/archive/connolly/1914/08/martyr.htm> (дата доступа: 25.12.2018).
- Coulter J. (1901). Our Martyr Presidents Lincoln, Garfield, McKinley, Their Illustrious Lives, Public and Private, and Their Glorious Deeds. Chicago: The Memorial Publishing House.
- Cozens J. (2018). The Making of the Peterloo Martyrs, 1819 to the Present // *Outram Q., Laybourn K.* (eds.). *Secular Martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the Present*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. P. 31–58.
- Cullen Stephen M. (1986). Leaders and Martyrs: Codreanu, Mosley and José Antonio // *History*. Vol. 71. № 223. P. 408–430.
- D. T. (1793). *L'Ombre plaintive de Marat, aux républicains français*. Paris: Franklin.
- Droge A., Tabor, J. (1992). *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*. San Francisco: Harper.
- Farrar M. (2018). 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*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. P. 227–262.
- Flori J. (1991). Mort et martyre des guerries 1100: L'exemple de la première croisade // *Cahiers de civilisation médiévale*. № 134. P. 121–139.
- Goodwin Doris K. (2015). *Lyndon Johnson and the American Dream*. Open Road Media.
- Guiraut F.-É. (1793). *Oraison funèbre de Marat, L'Ami du peuple*. Paris: 86 départemens.
- Gullickson Gay L. (2008). Emily Wilding Davison: Secular Martyr // *Social Research*. Vol. 75. № 2. P. 461–484.
- Halliday F. (2013). Nationalism in the Arab World since 1945 // *Breuilly J.* (ed.). *The Oxford Handbook of the History of Nationalism*. Oxford: Oxford University Press. P. 435–452.
- Hayes Carlton J. H. (1960). *Nationalism: A Religion*. New York: Macmillan.
- Hopkins S. (2018). Bobby Sands, Martyrdom and the Politics of Irish Republican Memory // *Outram Q., Laybourn K.* (eds.). *Secular Martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the Present*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. P. 263–286.
- Jones J. W. (2008). *Blood that Cries Out from the Earth: The Psychology of Religious Terrorism*. Oxford: Oxford University Press.
- Juergensmeyer M. (1991). Sacrifice and Cosmic War // *Terrorism and Political Violence*. Vol. 3. № 3. P. 110–117.
- Juergensmeyer M. (2003). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Oakland: University of California Press.
- Lecomte-Tilouine M. (2010). Martyrs and Living Martyrs of the People's War in Nepal // *South Asia Multidisciplinary Journal*. Vol. 4. P. 1–21.
- Massin J. (1988). *Robespierre, Aix-en-Provence*: Alinéa.
- McCarthy M. (2012). *Ireland's 1916 Rising: Explorations of History-Making Commemoration and Heritage in Modern Times*. London: Routledge.
- McPhee P. (2012). *Robespierre: A Revolutionary Life*. New Haven: Yale University Press.

- Middleton P.* (2006). *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity*. London: T&T Clark.
- Moran Farrell S.* (1994). *Patrick Pearse, the Politics of Redemption: The Mind of the Easter Rising, 1916*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Morris C.* (1993). *Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade // Studies in Church History*. Vol. 30. P. 93–104.
- Moss C.* (2010). *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*. Oxford: Oxford University Press.
- Moss C.* (2013). *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented the Story of Martyrdom*. New York: HarperCollins.
- Moussard P.* (1793). *Ode funèbre, prononcée par le citoyen Moussard, au nom de la Section des Piques, Sur la Tombe de Marat, le 9 Octobre 1793, l'an II de la République Française, une et indivisible*. Paris: Section des Piques.
- Naveh Eyal J.* (1992). *Crown of Thorns: Political Martyrdom in America from Abraham Lincoln to Martin Luther King Jr.* New York: New York University Press.
- O'Brien Conor C.* (1995). *Ancestral Voices: Religion and Nationalism in Ireland*. Chicago: University of Chicago Press.
- O'Hanlon J.* (1864). *Catechism of Irish History from the Earliest Events to the death of O'Connell*. Dublin: J. Mullany.
- Outram Q., Laybourn K.* (2018). «A Divine Discontent with Wrong»: People's Martyrology // *Outram Q., Laybourn K.* (eds.). *Secular Martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the Present*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. P. 1–30.
- Pearse P. H.* (1916). *Collected Works of Padraic H. Pearse: Political Writings and Speeches*. Dublin: The Phoenix Publishing.
- Philips W.* (1865). *The Lesson of President Lincoln's Death: A Speech of Wendell Philips at the Tremont Temple, on Sunday Evening, April 23, 1865 // Universal Suffrage, and Complete Equality in Citizenship, the Safeguards of Democratic Institutions*. Boston: Rand and Avery. P. 14–16.
- Pope R.* (ed.). (2001). *Religion and National Identity: Scotland and Wales c.1700–2000*. Cardiff: University of Wales Press.
- Rieffer Barbara-Ann J.* (2003). *Religion and Nationalism: Understanding the Consequences of a Complex Relationship // Ethnicities*. Vol. 3. № 2. P. 215–242.
- Robespierre M.* (1950). *Œuvres de Maximilien Robespierre*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Safran W.* (ed.). (2005). *The Secular and the Sacred: Nation, Religion and Politics*. London: Frank Cass.
- de Salles P.* (1793–1794). *L'évangile des républicains*. Paris: Lallemand.
- Sands B.* (1981). *Prison Diary*. URL: <http://www.bobbysandstrust.com/writings/prison-diary> (дата доступа: 25.12.2018).
- Schalk P.* (2016). *Inages of Martyrom among Tamils*. URL: <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935420.001.0001/oxfordhb-9780199935420-e-45> (дата доступа: 25.12.2018).

- Schechter R.* (2014). Terror, Vengeance, and Martyrdom in the French Revolution // *Janes D., Houen A.* (eds.). *Martyrdom and Terrorism: Pre-Modern to Contemporary Perspectives*. Oxford: Oxford University Press. P. 152–178.
- Shaery-Eisenlohr R.* (2008). *Shi'ite Lebanon: Transnational Religion and the Making of National Identities*. New York: Columbia University Press.
- Sheehan C.* (1918). *The Graves at Kilmorna: A Story of '67*. London: Longmans, Green, & Co.
- Silverman H.* (ed.). (2011). *Contested Cultural Heritage: Religion, Nationalism, Erasure, and Exclusion in a Global World*, New York: Springer.
- Soboul A.* (1956). Sentiment religieux et cultes populaires pendant la Révolution: saïtes patriotes et martyrs de la liberté // *Archives de sociologie des religions*. № 2. P. 73–87.
- Soboul A.* (Ed.). (1962). *Textes choises de L'Encyclopedie, ou dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. Paris: Éditions sociales.
- Soper C., Fetzer J.* (2018). *Religion and Nationalism in Global Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stern J.* (2004). *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*. New York: HarperCollins.
- Stevens D.* (1997). Nationalism as Religion // *Studies: An Irish Quarterly Review*. Vol. 86. № 343. P. 248–258.
- Strenski I.* (2002). *Contesting Sacrifice: Religion, Nationalism, and Social Thought in France*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strenski I.* (2003). *Theology and the First Theory of Sacrifice*. Leiden: Brill.
- Sullivan T. D., Sullivan A. M., Sullivan D. B.* (1904). *Speeches from the Dock; Or, Protests of Irish Patriotism*. New York: Excelsior Catholic Publishing House.
- Suykens B.* (2010). Maoist Martyrs: Remembering the Revolution and its Heroes in Naxalite Propaganda (India) // *Terrorism and Political Violence*. Vol. 22. № 3. P. 378–393.
- Sweeney G.* (2004). Self-Immolative Martyrdom: Explaining the Irish Hungerstrike Tradition // *Studies: An Irish Quarterly Review*. Vol. 93. № 371. P. 337–348.
- Swisshelm J. G.* (1934). *Crusader and Feminist: Letters of Jane Grey Swisshelm, 1858–1865*. Saint Paul: The Minnesota Historical Society.
- Tone Th. W.* (1826). *Life of Theobald Wolfe Tone*. Vol. 2. Washington: Gales & Seaton.
- Towne L. M.* (1912). *Letters and Diary of Laura M. Towne, Written from the Sea Islands of South Carolina, 1862–1884*. Cambridge: Riverside Press.
- Tudor L.* (2004). The Romanian Iron Guard: Its Origins, History, and Legacy // *The Occidental Quarterly*. Vol. 14. № 1. P. 81–90.
- Van der Veer P.* (2013). Nationalism and Religion // *Breuilly J.* (ed.). *The Oxford Handbook of the History of Nationalism*. Oxford: Oxford University Press. P. 655–671.
- Varlet J.-F.* (1794). *Aux manes de Marat*. Paris: Valard et le Normant.
- Williams W. R. et al.* (1865). *Our Martyred President, Abraham Lincoln. Voices from the Pulpit of New York and Brooklyn*. New York: Tibbals & Whiting.
- Zubrzycki G.* (2006). *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*. Chicago: University of Chicago Press.

“Dulce et decorum est”: The Phenomenon of Martyrdom in Western Nationalisms of the 18th–20th Centuries

Aleksei Zygmont

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Fellow, Sociological Institute of the RAS Federal Center of Theoretical and Applied Sociology

Address: 7th Krasnoarmeyskaya Str., 25/14, Saint Petersburg 190005

E-mail: alekseizygmont@gmail.com

The article considers the phenomenon of martyrdom in the Western nationalisms of the 18th–20th centuries, and is analyzed in three examples. These are the cults of Marat, Lepelletier, Chalier, and other martyrs in France during the 1789 French Revolution; the cult of Abraham Lincoln and other “martyr president” cults in the USA; and the Irish martyrdom ideologies from the 17th century to the 1916 Eastern Rising. The classic studies on nationalism (E. Gellner, B. Anderson, E. Hobsbawm, etc.) do not pay attention to the topic. Other works consider separate cases, though lack a general theory. Thus, the article’s major goals are to discover what is the role of martyrdom in nationalisms, and how is it related to religious ideas. In order to answer these questions, the author proposes a structural, or “compositional”, model, suggesting that the discourse of martyrdom consists of the three motives of founding, militancy, and mobilization. These three components work as an integral “engine” that allows a nationalist movement or a nation-state to fight to create the new reality and preserve what was created. The author suggests that the balance of these three motives in each individual case may differ, so one of the motives may be hypertrophied, while the other two motives are simply “completed” to the minimum level. Proceeding from the fact that martyrdom in nationalisms constantly refers to religious ideas, images, and rituals, the author concludes that martyrdom is an integral phenomenon with no clear borderline between “secular” or “religious” with regard to both individual cases and the elements of a much larger case.

Keywords: nationalism, martyrdom, French Revolution, Maximilien Robespierre, Abraham Lincoln, Fenians, Eastern Rising, Patrick Pearse

References

- Agamben G. (2012) *Homo sacer: chto ostaetsja posle Osvencima* [Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive], Moscow: Europe.
- Anderson B. (2001) *Voobrazaemye soobshhestva: razmyshleniya ob istokah i rasprostranении nacionalizma* [Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism], Moscow: Kanon-Press-C, Kuchkovo pole.
- Armstrong K. (2015) *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*, New York: Anchor Books.
- Barker P. (2009) *Religious Nationalism in Modern Europe: If God be for Us*, London: Routledge.
- Bellah R. (1967) Civil Religion in America. *Daedalus*, vol. 96, no 1, pp. 1–21.
- Bloch M. (1986) *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch M. (1992) *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*, Cambridge: Cambridge University Press
- Bowersock G.W. (1995) *Martyrdom and Rome*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowman Frank P. (1973) *Le Christ romantique*, Genève: Librairie Droz S.A.
- Boyarin D. (1999) *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford: Stanford University Press.
- Braginskaya N. (ed.) (2014) *Knigi Makkaveev (Chetyre knigi Makkaveev)* [Books of Maccabees (Four Books of Maccabees)], Moscow: Mosty kulturny, Gesharim.
- Brettler M. (2002) Is there Martyrdom in the Hebrew Bible? *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion* (ed. M. Cormack), Oxford: Oxford University Press, pp. 3–22.

- Bruce S. (1992) *The Red Hand: Protestant Paramilitaries in Northern Ireland*, Oxford: Oxford University Press.
- Bruce S. (2009) *Paisley: Religion and Politics in Northern Ireland*, Oxford: Oxford University Press.
- Burke P. (2013) Nationalisms and Vernaculars, 1500–1800. *The Oxford Handbook of the History of Nationalism* (ed. J. Breuilly), Oxford: Oxford University Press, pp. 21–35.
- Clément O. (1995) *The Roots of Christian Mysticism*, New York: New City Press.
- Connolly J. (1914) A Martyr for Conscience Sake. Available at: <https://www.marxists.org/archive/connolly/1914/08/martyr.htm> (accessed 25 December 2018).
- Coulter J. (1901) *Our Martyr Presidents Lincoln, Garfield, McKinley, Their Illustrious Lives, Public and Private, and Their Glorious Deeds*, Chicago: The Memorial Publishing House.
- Cozens J. (2018) The Making of the Peterloo Martyrs, 1819 to the Present. *Secular Martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the Present* (eds. Q. Outram, K. Laybourn), Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 31–58.
- Cullen Stephen M. (1986) Leaders and Martyrs: Codreanu, Mosley and José Antonio. *History*, vol. 71, no 223, pp. 408–430.
- D. T. (1793) *L'Ombre plaintive de Marat, aux républicains français*, Paris: Franklin.
- Droge A., Tabor, J. (1992) *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco: Harper.
- Farrar M. (2018) David Oluwale: Making his Memory and Debating his Martyrdom. *Secular Martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the Present* (eds. Q. Outram, K. Laybourn), Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 227–262.
- Flori J. (1991) Mort et martyre des guerries 1100: l'exemple de la première croisade. *Cahiers de civilisation médiévale*, no 134, pp. 121–139.
- Gellner E. (1991) *Nacii i nacionalizm* [Nations and Nationalism], Moscow: Progress.
- Girard R. (2010) *Nasilie i svjashhenoe* [Violence and the Sacred], Moscow: New Literary Observer.
- Goodwin Doris K. (2015) *Lyndon Johnson and the American Dream*, Open Road Media.
- Guiraut F.-É. (1793) *Oraison funèbre de Marat, L'Ami du peuple*, Paris: 86 départements.
- Gullickson Gay L. (2008) Emily Wilding Davison: Secular Martyr. *Social Research*, vol. 75, no 2, pp. 461–484.
- Halliday F. (2013) Nationalism in the Arab World since 1945. *The Oxford Handbook of the History of Nationalism* (ed. J. Breuilly), Oxford: Oxford University Press, pp. 435–452.
- Hayes Carlton J.H. (1960) *Nationalism: A Religion*, New York: Macmillan.
- Hobsbawm E. (1998) *Nacii i nacionalizm posle 1780 goda* [Nations and Nationalism since 1780], Saint Petersburg: Aleteya.
- Hopkins S. (2018) Bobby Sands, Martyrdom and the Politics of Irish Republican Memory. *Secular Martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the Present* (eds. Q. Outram, K. Laybourn), Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 263–286.
- Jones J. W. (2008) *Blood that Cries Out from the Earth: The Psychology of Religious Terrorism*, Oxford: Oxford University Press.
- Juergensmeyer M. (1991) Sacrifice and Cosmic War. *Terrorism and Political Violence*, vol. 3, no 3, pp. 110–117.
- Juergensmeyer M. (2003) *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Oakland: University of California Press.
- Lecomte-Tilouine M. (2010) Martyrs and Living Martyrs of the People's War in Nepal. *South Asia Multidisciplinary Journal*, vol. 4, pp. 1–21.
- Massin J. (1988) *Robespierre*, Aix-en-Provence: Alinéa.
- McCarthy M. (2012) *Ireland's 1916 Rising: Explorations of History-Making Commemoration and Heritage in Modern Times*, London: Routledge.
- McPhee P. (2012) *Robespierre: A Revolutionary Life*, New Haven: Yale University Press.
- Middleton P. (2006) *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity*, London: T&T Clark.
- Mignet F. (2006) *Istorija Francuzskoj revoljucii s 1789 po 1814 gg.* [History of the French Revolution from 1789 to 1814], Moscow: State Public Historical Library of Russia.
- Moran Farrell S. (1994) *Patrick Pearse, the Politics of Redemption: The Mind of the Easter Rising, 1916*, Washington: The Catholic University of America Press.

- Morris C. (1993) Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade. *Studies in Church History*, vol. 30, pp. 93–104.
- Moss C. (2010) *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, Oxford: Oxford University Press.
- Moss C. (2013) *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented the Story of Martyrdom*, New York: HarperCollins.
- Moussard P. (1793) *Ode funèbre, prononcée par le citoyen Moussard, au nom de la Section des Piques, sur la Tombe de Marat, le 9 Octobre 1793, l'an II de la République Française, une et indivisible*, Paris: Section des Piques.
- Naveh Eyal J. (1992) *Crown of Thorns: Political Martyrdom in America from Abraham Lincoln to Martin Luther King Jr.*, New York: New York University Press.
- O'Brien Conor C. (1995) *Ancestral Voices. Religion and Nationalism in Ireland*, Chicago: University of Chicago Press.
- O'Hanlon J. (1864) *Catechism of Irish History from the Earliest Events to the death of O'Connell*, Dublin: J. Mullany.
- Outram Q., Laybourn K. (2018) "A Divine Discontent with Wrong": People's Martyrology. *Secular Martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the Present* (eds. Q. Outram, K. Laybourn), Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 1–30.
- Pearse P. H. (1916) *Collected Works of Padraic H. Pearse: Political Writings and Speeches*, Dublin: The Phoenix Publishing.
- Philips W. (1865) The Lesson of President Lincoln's Death: A Speech of Wendell Philips at the Tremont Temple, on Sunday Evening, April 23, 1865. *Universal Suffrage, and Complete Equality in Citizenship, the Safeguards of Democratic Institutions*, Boston: Rand and Avery, pp. 14–16.
- Pope R. (ed.) (2001) *Religion and National Identity: Scotland and Wales c.1700–2000*, Cardiff: University of Wales Press.
- Rieffer Barbara-Ann J. (2003) Religion and Nationalism: Understanding the Consequences of a Complex Relationship. *Ethnicities*, vol. 3, no 2, pp. 215–242.
- Robespierre M. (1950) Œuvres de Maximilien Robespierre, Paris: Presses Universitaires de France.
- Safran W. (ed.) (2005) *The Secular and the Sacred: Nation, Religion and Politics*, London: Frank Cass.
- de Salles P. (1793-1794) *L'évangile des républicains*, Paris: Lallemand.
- Sands B. (1981) *Prison Diary*. Available at: <http://www.bobbysandstrust.com/writings/prison-diary> (accessed 25 December 2018).
- Schalk P. (2016) Inages of Martyrom among Tamils. Available at: <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935420.001.0001/oxfordhb-9780199935420-e-45> (accessed 25 December 2018).
- Schechter R. (2014) Terror, Vengeance, and Martyrdom in the French Revolution. *Martyrdom and Terrorism: Pre-Modern to Contemporary Perspectives* (eds. D. Janes, A. Houen), Oxford: Oxford University Press, pp. 152–178.
- Shaery-Eisenlohr R. (2008) *Shi'ite Lebanon: Transnational Religion and the Making of National Identities*, New York: Columbia University Press.
- Sheehan C. (1918) *The Graves at Kilmorna. A Story of '67*, London: Longmais, Green, & Co.
- Silverman H. (ed.) (2011) *Contested Cultural Heritage: Religion, Nationalism, Erasure, and Exclusion in a Global World*, New York: Springer.
- Soboul A. (1956) Sentiment religieux et cultes populaires pendant la Révolution: saïtes patriotes et martyrs de la liberté. *Archives de sociologie des religions*, no 2, pp. 73–87.
- Soboul A. (ed.) (1962) *Textes choisies de L'Encyclopedie, ou dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Paris: Éditions sociales.
- Soper C., Fetzer J. (2018) *Religion and Nationalism in Global Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stern J. (2004) *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*, New York: HarperCollins.
- Stevens D. (1997) Nationalism as Religion. *Studies: An Irish Quarterly Review*, vol. 86, no 343, pp. 248–258.
- Strenski I. (2002) *Contesting Sacrifice: Religion, Nationalism, and Social Thought in France*, Chicago: University of Chicago Press.

- Strenski I. (2003) *Theology and the First Theory of Sacrifice*, Leiden: Brill.
- Sullivan T. D., Sullivan A. M., Sullivan D. B. (1904) *Speeches from the Dock; Or, Protests of Irish Patriotism*, New York: Excelsior Catholic Publishing House.
- Suykens B. (2010) Maoist Martyrs: Remembering the Revolution and its Heroes in Naxalite Propaganda (India). *Terrorism and Political Violence*, vol. 22, no 3, pp. 378–393.
- Sweeney G. (2004) Self-Immolative Martyrdom: Explaining the Irish Hungerstrike Tradition. *Studies: An Irish Quarterly Review*, vol. 93, no 371, pp. 337–348.
- Swisshelm J. G. (1942) *Crusader and Feminist: Letters of Jane Grey Swisshelm, 1858–1865*, Saint Paul: The Minnesota Historical Society.
- Towne L. M. (1912) *Letters and Diary of Laura M. Towne, Written from the Sea Islands of South Carolina, 1862–1884*, Cambridge: Riverside Press.
- Tone Th. W. (1826) *Life of Theobald Wolfe Tone, Vol. 2*, Washington: Gales & Seaton.
- Tudor L. (2004) The Romanian Iron Guard: Its Origins, History, and Legacy. *The Occidental Quarterly*, vol. 14, no 1, pp. 81–90.
- Van der Veer P. (2013) Nationalism and Religion. *The Oxford Handbook of the History of Nationalism* (ed. J. Breuilly), Oxford: Oxford University Press, pp. 655–671.
- Varlet J.-F. (1794) *Aux manes de Marat*, Paris: Valard et le Normant.
- Williams W. R. et al. (1865) *Our Martyred President, Abraham Lincoln. Voices from the Pulpit of New York and Brooklyn*, New York: Tibbals & Whiting.
- Zubrzycki G. (2006) *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, Chicago: University of Chicago Press.