Статьи. Теория и история

Алексей И. Зыгмонт

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия

ORCID: 0000-0002-5822-9014

Национальное мученичество в эпоху Французской революции XVIII века: опыт социологического анализа

doi: 10.22394/2074-0492-2021-2-31-58

Статья посвящена идеологии мученичества и популярному культу «мучеников свободы» в эпоху Французской революции XVIII века. Они рассматриваются в качестве образца национального мученичества — феномена, иллюстрирующего сразу несколько аспектов взаимосвязи национализма и религии, а также образующего специфический дискурсивно-практический механизм революционной борьбы. В работе рассматриваются примеры мучеников Бастилии 1789 года и 10 августа (осады Тюильри 1792-го), культы Марата, Лепелетье, Шалье, юных мучеников Бара, Виала и Бейля, а также дев-мучениц 1797 года Дюгюэ и Мартен. Среди главных идеологов национального мученичества выделяется Робеспьер, чья деятельность концептуализируется сквозь призму понятия «репутационного предпринимательства» американского социолога Гэри А. Файна. Анализируя посвященные мученикам надгробные речи, гимны и тексты, автор высказывает гипотезу о наличии в них диалектики жертвенности/милитантности и утверждает, что милитантность в контексте национального мученичества — отнюдь не «побочный эффект» патриотических образности, дискурса и практики, а один из наиболее действенных механизмов революци-

Зыгмонт Алексей Игоревич — кандидат философских наук, научный сотрудник Научно-исследовательской лаборатории анализа общественных коммуникаций Института общественных наук РАНХиГС. Научные интересы: религия и насилие, мученичество, теория сакрального, французская мысль XX века, религия в России. E-mail: alekseizygmont@gmail.com

Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

онной борьбы в качестве источника легитимации и мобилизации. Кроме того, утверждается, что именно эрозия милитантности в культе мучеников и его рутинизация (в трактовке М. Вебера) в ритуальной практике на рубеже 1793-1794-х годов послужили причиной упадка культа революционных мучеников в целом. В качестве доказательства этого рассматриваются более поздние случаи дев-мучениц 1797 года Дюгюэ и Мартен, чье почитание сближается с католичеством и уже не обнаруживает следов милитантности. Наконец, в статье проводится структурное сопоставление французского революционного мученичества с более поздними кейсами национального мученичества, а также с «классическим» религиозным мученичеством в христианстве и других традициях.

Ключевые слова: мученичество, национализм, гражданская религия, насилие, репутационное предпринимательство, Французская революция, М. Робеспьер, легитимация, рутинизация харизмы

Aleksei I. Zygmont[1]

RANEPA, Moscow, Russia

National Martyrdom in the French Revolution: A Sociological Analysis

Abstract:

The article considers the ideology of martyrdom and the popular cult of “martyrs of liberty” in the French Revolution. Both are considered to be examples of national martyrdom — a phenomenon that illustrates some aspects of the relationship between nationalism and religion, and establishes a discursive and practical mechanism of revolutionary struggle. The author examines the following cases: the martyrs of Bastille and Tuileries (the Insurrection of 10 August 1792), Marat, le Peletier, Chalier, the young soldiers-martyrs Bara, Viala and Bayle, as well as the murdered maidens of 1797, Dugué and Martin. Robespierre is regarded as one of the key ideologues of martyrdom, whose discourse is conceptualized through the prism of ‘reputation entrepreneurship’ theory introduced by Gary A. Fine. Analyzing funeral orations, hymns, and other texts dedicated to the martyrs, the author puts forward the hypothesis that they present a specific dialectic of sacrifice/militancy. In the context of revolutionary struggle and national martyrdom, militancy is not a side effect of patriotic imagery, discourse, and practice, but an effective source of legitimization

1 Aleksei I. Zygmont — Cand Sci. (Philosophy), Research Fellow, Research Laboratory for Public Communications Analysis, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration. Research interests: Religion and violence, martyrdom, theory of the sacred, 20th century French thought, religion in Russia. E-mail: alekseizygmont@gmail.com

Acknowledgments: The article was written on the basis of the RANEPA state assignment research programme.

and mobilization. In addition, the author argues that it was precisely the erosion of militancy in the cult of martyrs and the routinization (according to Max Weber) of its ritual practice at the turn of 1793-1794 that caused the decline of the cult of revolutionary martyrs in general. This thesis is lent credence by the cases of non-militant maidens of 1797. Finally, the article provides a comparison of French revolutionary martyrdom with some later cases of national martyrdom, as well as with "classical" martyrdom in Christianity and other religious traditions.

Keywords: martyrdom, nationalism, civil religion, violence, reputational entrepreneurship, French Revolution, Robespierre, legitimation, routinization of charisma

Одним из ключевых разделов исследований национализма было и остается его соотношение с религией. Подходы к этой теме разнятся настолько, что один вопрос на самом деле заключает в себе четыре [Brubaker 2011]. Во-первых, национализм можно рассматривать как некую современную форму религии, поскольку в XVII-XVIII веках он перенял некоторые функции старых традиций и обзавелся собственными догматами, обрядами и особо почитаемыми фигурами. Намеки на это слышны уже у Дюркгейма [2018], который рассматривает флаги как модерный аналог священных знаков общественного единения. Подобная точка зрения выражена у историка К. Хейса, автора статьи и затем книги под названием «Национализм как религия» [Hayes 1960], а также у некоторых современных авторов вроде Энтони Д. Смита [Smith 2003]. Другие исследователи выходят за рамки национализма и рассуждают о гражданских, политических или секулярных религиях, но сохраняют сам метод отождествления по аналогии [Джентиле 2021]. Во-вторых, религия в целом или конкретные традиции могут привлекаться к обсуждению генезиса национализма: например, представления об «избранном народе», его специфической общинности, избирательной территориальности и т.д. Именно этот подход представляют, например, замечания Б. Андерсона [2016: 55-65] о преемственности национальных сообществ к идеям церкви или исламской уммы и связанного с ними политического релятивизма. В-третьих, речь может идти о сложных взаимоотношениях национализмов с теми самыми классическими религиями: христианством, исламом или буддизмом. Наконец, в-четвертых, есть понятие «религиозного национализма», которое описывает различные формы синтеза известных нам религий с национализмом. Сюда относятся, скажем, национал-католицизм франкистской Испании, борьба католических активистов за независимость Ирландии и Северной Ирландии или буддистов — за свою культуру в Мьянме и на Шри-Ланке

[Juergensmeyer 2009]. Хотя иногда эти четыре парадигмы и объединяются, они представляют собой различные методологические установки и взгляды на предмет.

Феномен, к которому мы хотели бы обратиться в данной статье (национальное мученичество в контексте Французской революции XVIII века), пересекает все эти четыре плана. С одной стороны, само это историческое событие часто называли религиозным. Алексис де Токвиль [2008: 21-23] пишет, что революция, будучи политической, действовала по образцу религиозной и «наводнила всю землю своими воителями, апостолами и мучениками». С другой стороны, Французская революция не только хранила религиозное пламя глубоко внутри и обнаруживала связи со множеством духовных учений [Van Kley 1996], но и породила целый ряд новых религий и культов. Из наиболее оформленных это пантеистический культ Разума и деистический культ Верховного существа, а при Директории в 1796-1798-х годах — теофилантропия, которая должна была сменить эти две предшествующие ей религии. Из более диффузных культов — это почитание нации, свободы, наконец мучеников [Озуф 2003; Олар 1925; Desan 1990; Gachon 1870; Mathiez 1904; Soboul 1956]. Этот последний интересующий нас культ был не только непосредственно вписан в националистическое обожествление народа и свободы, что отсылает к идее национализма как религии, но и являлся прямым заимствованием из устоявшейся религии, в данном случае католического христианства. Поскольку же революционный культ мучеников поднялся на волне дехристианизации и находился со своим первоисточником в отношениях более чем враждебных, естественным образом возникает вопрос о взаимосвязи и двойственных отношениях преемственности и разрыва между религиозными проявлениями национализма и «обычными» религиями вне него.

Единственный культ, который пережил Французскую революцию, после скоропостижной кончины возродился в других местах и оказал огромное влияние на всю последующую историю революций, национализма и гражданских религий — именно культ мучеников. Напрямую он проявился, например, в идеологии ирландского национализма, почитании Теобальда Вольфа Тона, у фениев и в контексте Пасхального восстания 1916 года в Дублине, а также у большевиков, которые выпускали в честь Жан-Поля Марата марки и называли улицы. Уже в XIX-XX веках заложенная французами парадигма национального мученичества нашла выражение в культе президентов-мучеников в Соединенных Штатах, у фашистов Испании и Румынии, у нацистов в Германии. Национальный праздник под названием «День мучеников» отмечается в более чем тридцати странах по всему миру, а флаги более пятидесяти содержат красный цвет, символизирующий кровь мучеников или борцов за независимость [Зыгмонт 2019]. Вместе с тем

несмотря на всю образцовость французского национального мученичества, у него было множество отличительных черт: мессианский характер, вопиющий акцент на насилии и отмщении, концепция «теней» или «манов», которыми после смерти становятся жаждущие крови мученики, наконец, на момент зенита — полноценный религиозный культ вместо обычного комплекса обрывочных гражданских обрядов у памятников и на кладбищах.

Французский революционный культ мучеников предъявил сразу несколько планов взаимоотношения национализма с религией и обусловил множество аналогичных культов XIX-XXI веков в других странах. Именно два этих обстоятельства позволяет предположить, что его анализ может представлять интерес не только с исторической, но и с социологической точки зрения. Предметом статьи становится не сама Французская революция XVIII века, к исследованию которой нам едва ли удастся что-то добавить, а единственный ее аспект — культ национальных мучеников с его образностью, дискурсом и практиками. Наша цель — приподнять над ним завесу «голой фактичности» и раскрыть его смысл с точки зрения социологии, т.е. не просто описать, как Робеспьер воспевал мучеников 10 августа или санкюлоты прославляли свою троицу якобинских мучеников, а показать, в связи с чем и зачем они это делали. Для этого мы используем такие понятия, как милитантность, легитимация, мобилизация, харизма и рутинизация харизмы, репутационное предпринимательство, образ врага и другие. Мы также обозначим его связь с важнейшими для революции понятиями нации, свободы, борьбы и сопоставим некоторые аспекты революционного культа мучеников во Франции с другими прецедентами национального мученичества из числа упомянутых выше.

Три раздела статьи посвящены соответственно 1) идеологии мученичества у Робеспьера, которого можно считать одним из главных инициаторов почитания жертв взятия Бастилии (14 июля 1789 г.) и штурма Тюильри (10 августа 1792 г.); 2) дискурсу почитания мучеников на момент его расцвета в 1793-1794-е годы, когда в центре внимания находились Л.-М. Лепелетье, Ж.-П. Марат и М.-Ж. Шалье, а также юные мученики Ж. Бара, А. Виала и позднее П. Бейль; 3) формальному культу мучеников в те же годы и его упадку, в доказательство которого рассматриваются поздние культы П. Дюгюэ и М. Мартен 1797 года.

Идеология мученичества и репутационное предпринимательство у Робеспьера

Если кого-либо из деятелей Французской революции XVIII века можно назвать образцовым идеологом мученичества, то это будет Робеспьер. Конечно, о мучениках говорили и писали многие другие

влиятельные фигуры: кордельеры — издатель газеты «Старый кордельер» К. Демулен, Ж.-Ж. Дантон, тот же Марат или автор «Папаши Дюшена» крайне левый радикал Ж.-Р. Эбер. Но Робеспьер начал продвигать культ мучеников раньше, был последовательнее и больше способствовал его массовой популярности. Некоторый парадокс заключается в том, что Робеспьер был сторонником мученичества как идеи, но противником народного культа 1793-1794-х годов. Этот культ появился на волне дехристианизации и был частью культа Разума, который «Неподкупный» презирал за его философско-атеистический характер, противоречивший его деистическим убеждениям [Israel 2014: 484]. Хотя биографы Робеспьера редко уделяют внимание этому вопросу [Massin 1988; McPhee 2012], его современники, например франко-прусский якобинец Конрад Энгельберт Ольснер, говорили, что он «зациклен на мученичестве» и проявляет в его отношении «почти что религиозную истовость» [Israel 2014: 305]. Оснований им не верить у нас нет.

Анализируя идеологию мученичества у Робеспьера, не следует, по-видимому, выстраивать четких причинно-следственных связей между идеями и реальностью, т.е. с полной уверенностью утверждать, что эта идеология действительно способствовала его быстрым успехам. Насколько это так, сказать невозможно, тем более что здесь нужно учитывать также и то, как влияние этого деятеля менялось от первых дней революции и вплоть до Термидора. Поэтому мы будем рассматривать его как выдающийся прецедент в рамках метода *case-study* и сосредоточимся на его дискурсе и целях этого дискурса, а не на событиях. Учитывая, что мученики свободы в выступлениях Робеспьера 1792-1794-х годов — один из наиболее частых концептов, впору спросить: в чем был его смысл и конкретное назначение, как он связан с понятиями нации, свободы и борьбы? Что это: просто фигура речи или нечто большее?

В поисках ответа на этот вопрос необходимо определить, когда именно он начал его использовать. В 1791 году «Неподкупный» запустил новый журнал «Друг патриотов, или Защитник свободы», названный, возможно, по аналогии с «Другом народа» Марата. Единственное упоминание мученичества здесь встречается в № 18 от 4 февраля 1792 года в письме Л.-К. Шерона де Лабрюйера, депутата Законодательного собрания Франции от департамента Сены и Уазы, изъявляющего готовность «умереть как мученик французской конституции» [L'Ami des patriotes, T. 5: 37]. Что касается самого Робеспьера, в первый раз он обращается к этому понятию месяцем раньше, 11 января 1792 года в речи в Обществе друзей конституции (Якобинский клуб). Позднее он будет постоянно упоминать мучеников в своих устных выступлениях, но никогда в журнале. Почему? На этот счет можно выдвинуть две гипотезы. Во-первых, в его про-

славлении мученичества могло быть больше просчитанной стратегии, чем искреннего порыва, и поэтому он прибегает к этому понятию с осторожностью. Во-вторых, сама его функция может быть такова, что ее лучше удается осуществлять в устной форме, чем в письменной. По замечанию Д. Эндреса [Andress 2014], концепция мученичества у Робеспьера носит «сентиментальный» характер и апеллирует скорее к чувствам, чем к разуму. Поэтому его цель, как мы сейчас увидим, не описать ситуацию и предложить решение проблем, а вдохновить и побудить к действию — иначе говоря, *мобилизовать на борьбу*.

Настроение его речи от 11 января уже чрезвычайно воинственное: «Я, — объявляет он, — предпочитаю бури свободы отдохновению рабства» и восклицает: «Сладостно-нежное упование человечества, нарождающееся грядущее, ты отнюдь нам не чуждо: ради тебя мы восстаем против ударов тирании; за твое благо ведем ожесточенные битвы» [Œuvres de M. Robespierre, T. 8: 110]. Повод к этой борьбе — страдания народа, «трогательно-ужасающие стенания жертв деспотизма… имена мучеников свободы да займут в твоей [грядущего — А.З.] памяти место, кое в нашей было захвачено героями лжи и аристократии» [Ibid.]. О каких мучениках идет речь? Конечно, и о жертвах деспотизма в целом, но также и о конкретной сотне французов, павших 14 июля 1989-го при штурме Бастилии, «которые сумели завоевать свободу, не имея ни вождя, ни господина» [Ibid.: 107]. Это единственная отсылка к мученичеству во всей его речи, однако в более поздних своих выступлениях зимой и весной он употребляет это понятие чаще и в более систематическом виде. Уже в этом пассаже мы видим концептуальную связь между мученичеством и милитантностью, под которой мы здесь и далее будем понимать любые позитивные отсылки к активному насилию, войне и армии [Appleby 2000: 81]. Можно сказать, что мученичество у Робеспьера служит мобилизации в милитантных терминах и воинственном смысле — жертвенность преобразуется в императив борьбы.

Начиная с февраля того же 1792 года в его выступлениях образуется смычка между мученичеством, абстрактной милитантностью и более конкретными военными темами, в частности, формированием «революционной армии» (еще до новой армии II года Республики). Так, в речи от 10 февраля он говорит: «К сим легионам, образованным из солдат-мучеников свободы, нужно присовокупить бравую Французскую гвардию; нужно вернуть этим героям свободы доброе имя и вместе с тем отомстить за них, преследуемых с первых дней революции преступной политикой их врагов» [Œuvres de M. Robespierre, T. 8: 162]. Затем он описывает общий принцип, по которому мученики побеждают врагов свободы, на-

зываемых «тиранами» и «деспотами»: «Если первым защитникам свободы и вправду следует быть ее мучениками, они должны, погибая, увлечь тиранию вместе с собою в могилу» [Ibid.: 183, 184]. Оружие мучеников у него — не столько жизнь, проведенная в битвах, сколько жертвенная смерть. Схожий принцип впоследствии будет положен в основу армии II года. Как отмечает А. Форрест [Forrest 2004: 883], вожди революции задумывали ее как армию граждан, готовых поступиться своими правами и пожертвовать жизнями за общее благо.

Восприятие смерти в качестве своего рода оружия характерно и для мученичества в авраамических религиях: христианстве и исламе. В христианстве мучеников изображали как храбрых борцов на арене и воинов, хотя солдатами они не были и дрались до IV века редко [Gaddis 2005; Middleton 2006], а в исламе воинская смерть вскоре стала едва ли не единственным способом стать *шахидом*, свидетелем [Afsaruddin 2013, 2014]. Точно так же в контексте Французской революции мученик вступает в бой, реально или метафорически, проливает кровь врагов свободы, погибает и этим одерживает победу.

Начиная с 1792 года идея мученичества становится краеугольным камнем публичной идеологии Робеспьера. В этом году понятие «мучеников свободы» фигурирует в большинстве его речей в Обществе друзей конституции. Он был также одним из первых революционных вождей, воспевших мучеников 10 августа и сделавших отсылку к ним общим местом. На сессии Законодательного собрания от 14 августа он помещает этих людей в пантеон всех борцов за свободу.

> Вы должны почтить добродетель, в которой мы все так нуждаемся, обессмертив мучеников свободы. Мы задолжали им не только почести, но апофеоз [...] Мы предлагаем на месте статуи Людовика XVI на Вандомской площади воздвигнуть пирамиду, построенную в честь героев Парижа, Марселя и Бреста, павших 10 августа в борьбе за свободу [Archives parlementaires, T. 48: 128].

С другой стороны, в том же 1792 году его понятие мученичества расширяется. Отныне оно относится к нации, страдающей от тирании, и ко всем активным революционерам. Это видно на множестве цитат: «мученики свободы прибудут в Париж»; «доведись мне увидеть этих мучеников тирании оскорбленными присутствием друзей деспотии»; «долг отечества перед теми, кто был его защитниками и мучениками»; «мученики свободы — два комиссара, присланные марсельцами» [Œuvres de M. Robespierre, T. 8: 243, 244, 259, 373]. Хотя все упомянутые люди еще живы, статус мучеников им придает участие в борьбе и готовность умереть за свободу французов, человечества и целой вселенной.

Однако в полную силу идеология мученичества Робеспьера разворачивается только в январе 1793-го в связи с убийством Луи-Мишеля Лепелетье и сохраняется в этом качестве вплоть до июля 1794-го, так что последнюю речь он произносит за два дня до Термидора (27 июля). Проповедь мученичества звучит в его выступлениях в Национальном конвенте, во время процесса над Людовиком XVI и после восшествия монтаньяров к диктатуре. Его отсылки к мученичеству во время террора тем более примечательны, что он использует их для легитимации очистительного насилия, отказываясь от ритуализованной милитантности. Так, 10 января 1794 года он прямо связывает свой «режим» и мученичество:

> Меня называли диктатором, 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; это кинжал, обращенный против тиранов [Ibid., T. 10: 319].

Отсылка к мученикам здесь используется с целью обосновать свою власть их священным авторитетом. Как отмечают М. ДеСуси, Дж.-Э. Познер и К. Филдс [DeSoucey, Pozner, Fields 2008], смерть «добавляет легитимности делу мученика или мученицы», так что продолжатель этого дела, ежели таковой найдется, может «монетизировать» ее в собственных интересах, чтобы подкрепить ею собственный авторитет. С другой стороны, Гэри А. Файн [Fine 2001: 95-129] пишет, что смерть мученика способна оправдывать насилие его собственное и его почитателей. В случае Робеспьера верно и то, и другое.

Вселенское, а не только национальное измерение мученичества — тоже в большой мере изобретение Робеспьера: французов он называет нацией-мессией, «берущей на себя бремя мира» [Œuvres de M. Robespierre, T. 8: 418] (ср. Ин 1:29). Аналогичный мотив обнаруживается и в ряде других речей: «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» или «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» [Ibid., T. 10: 197, 459]. Именно такова в контексте Французской революции цель мученика — *освобождать*, и именно за свободу он проливает свою кровь. Здесь мы видим, пока в зачаточной стадии, характерный националистический миф о рождении нации, который впоследствии распространится по всему миру. Структурно же это христианский сценарий Искупления: сначала страдание

на Кресте, затем торжество в Воскресении и в конце — мистическое «проистечение» государства из страдания и торжества. Как идеолог мученичества Робеспьер в понятиях Файна — классический «репутационный предприниматель», т.е. человек, который исходя из каких-то собственных интересов «пытается контролировать память об определенных исторических фигурах средствами мотивации, нарративных приемов и институционального оформления» [Fine 2001: 63]. Хотя его «материал» был крайне податлив, поскольку гибель людей в ходе штурма Бастилии и Тюильри, а также убийство Лепелетье и Марата были еще свежи в памяти и провоцировали в людях большие чувства, перед ним стояла непростая задача изобрести сам концепт мученичества заново, вырвав его из привычного для французов христианского контекста. Как мы предположили ранее, эта робеспьеровская риторика мученичества, основанная, прежде всего, на манипуляции сантиментами, преследовала и конкретные политические цели. Их можно свести к трем пунктам.

1. Легитимировать собственные действия и политические стратегии с помощью священного авторитета, источником которого являются сами мученики. Соответственно, сначала Робеспьер «изобретает» авторитет мучеников, а затем тавтологическим образом с его же помощью выдвигает себя в качестве лидера и обосновывает им свое правление во время диктатуры монтаньяров.

2. Вдохновить слушателей, как бы заразить их насильственным аффектом, направленным против «тиранов и деспотов» — предполагаемых убийц мучеников. Сами же «тираны, деспоты и попы» как воплощения более абстрактных понятий вроде «тирании», «деспотизма» и «фанатизма» концептуализируются у него как образы врага, т.е. негативный полюс идентификации, в качестве такового также мобилизующий на борьбу [Aho 1995; Гудков 2005]. Поскольку же деятельность Робеспьера освящена авторитетом мучеников, этот авторитет позволяет ему привлекать на свою сторону массы и воплощать собственные проекты.

3. Наконец, самая абстрактная цель — освятить революционную борьбу приданием ей высшего смысла. Солдат не просто умирает, а жертвует собой ради общего дела, что делает его бессмертным и способствует освобождению отечества и целой вселенной. Параллельно с концепцией мученичества аудитория при этом усваивает также и характерные понятия и ценности революции, а точнее, ту интерпретацию революции, которая нравится и выгодна Робеспьеру.

Приблизительно те же цели более или менее теми же средствами решали и другие репутационные предприниматели, подобно ему творившие мучеников. В качестве примера здесь можно привести Патрика Пирса — одного из лидеров Пасхального восстания 1916

года в Дублине, который часто обращался к образу первого ирландского мученика Вольфа Тона [Moran 1994]; Геббельса, который после 1930 года прославлял мученика НСДАП Хорста Весселя [Siemens 2013], или Франко, приложившего немало трудов к оформлению культа основателя Испанской фаланги Хосе Антонио Примо де Риверы. Впоследствии он поместил его останки в центре мемориала, известного как Долина павших [Anderson 2011]. Немаловажно, что все эти деятели, как и некогда Робеспьер, своих целей достигли, по крайней мере отчасти и на какое-то время; и если нельзя сказать, что *только* благодаря идеологии мученичества, но и благодаря ей *тоже*.

«Стопами вашими сама Беллона шествует»: мобилизация и культ мучеников в 1793-1794-е годы

Первые христианские мученики умирали, направляемые пламенной верой, которая заставляла их раз за разом свидетельствовать о Христе. Первый же «именной» мученик Французской революции, по легенде, стал мучеником «единственного мнения». Луи-Мишель Лепелетье де Сен-Фаржо (1760-1793) был известной личностью еще до смерти и умер от сабли офицера-роялиста вечером 20 января 1793-го после голосования за казнь Людовика XVI. Хотя на самом деле на поименном голосовании по поводу смертной казни расклад был неровным, а Лепелетье просто стал козлом отпущения [Бовыкин, Чудинов 2020: 155], вскоре оформился миф, что голоса разделились поровну и голос Лепелетье стал решающим, сместив чашу весов в сторону гильотины. Именно это его «единственное мнение» сыграло в его культе наибольшую роль: как говорится в посвященном ему гимне, «неумолимый, призвал он смерть на главу виновного» [Aux manes de Marat: 6]. Хотя ранее он выступал за отмену смертной казни, после его *апофеоза,* т.е. гражданской «канонизации», все об этом забыли.

Второй величайший мученик революции Жан-Поль Марат (1743-1793) был журналистом и автором газеты «Друг народа», нося такое же прозвище сам. Его риторика была куда более агрессивной: например, в оригинальном «Проекте декларации прав человека и гражданина» 1789 года он заявлял, что «[человек] вправе отнять у другого его избыток, коли уж тот жирует. Да что я говорю? Он вправе забрать у него все необходимое, и чем подыхать с голодухи, он вправе рвать и пожирать его трепещущую плоть» [Projet de déclaration: 7]; и далее: «дабы продлить свои дни, человек вправе нападать на имущество, свободу, даже жизнь подобных себе. Защищаясь от угнетения, он вправе подавлять, порабощать, чинить кровопролитие» [Ibid.: 8]. При этом Марат постоянно выставлял себя мучеником сам,

а на заседания Национального конвента в 1792-1793-х годах являлся с пистолетом, чтобы «в случае чего» приставить его к груди и доказать тем самым готовность умереть за Отечество [Schama 1989: 733]. В июле 1793-го он был заколот жирондисткой Шарлоттой Корде и наконец-то стал, кем хотел.

Несмотря на то что реальный уровень агрессии Лепелетье и Марата был разным, в отношении обоих начали работать схожие дискурсивные механизмы, сообщавшие их образам равно черты милитантности и жертвенности. Что касается нарративных механизмов такой атрибуции, то для связи мученичества с милитантностью или насилием в целом есть два основных способа. Во-первых, определенная воинственность присваивается самим мученикам, даже если в настоящем бою они никогда не участвовали. С оружием в руках они якобы сражались с тиранами, деспотами и их приспешниками, занимая сторону добродетели, свободы и разума против порока, рабства и фанатизма. Во-вторых, их смерть давала импульс и мотивацию для ответного насилия со стороны «патриотов»: подобно крови Авеля, их кровь «вопияла об отмщении», делая месть священным долгом их почитателей. Эти два аспекта нашли отражение во множестве обращенных к ним гимнов, од и речей.

Рассмотрим эти мотивы жертвенности и милитантности (в обеих ее формах) подробнее.

1. Нарративное измерение культа мучеников требовало акцента на их страданиях и построения их житий. Поэтому одним из главных прообразов мученичества за свободу, как показал Фрэнк Пол Боумэн [Bowman 1973: 62-67], становится Иисус — но не Иисус Христос, а «санкюлот из Назарета», который «ненавидел королей, знать, попов, богатеев и прохиндеев». Именно эта аналогия отвечала за жертвенные смыслы мученичества в пандан к милитантным. Так, история путешествия Марата из Амьена в Париж напоминает крестный путь Христа, Via Dolorosa: «... 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» [Oraison funèbre de Marat: 9], и далее он называется «закланным [immolé] фанатизмом» [Ibid.]. Ключевым прецедентом этого сопоставления является, разумеется, знаменитая молитва кордельеров «Сердце Иисуса, сердце Марата», прочтенная у него на похоронах; позднее они реально поместили его сердце в вазу под потолком у себя в клубе [Bowman 1977].

2. В революционном культе мучеников был и другой комплект референций, который подчеркивал скорее насилие, чем страдание, а именно древние герои наподобие Брута, Сцеволы и Аристида, которые приняли «благородную смерть» за родину, истину или свободу. Важнейшим из них был Брут — убийца Юлия Цезаря, по ана-

логии с которым Марата называли «тираноубийцей», орудовавшим пером вместо клинка [Aux manes de Marat: 5]. Красноречивая ссылка на Древний Рим есть в «Погребальной оде Марату», прочитанной Пьером Муссаром от лица Section des piques 9 октября 1793-го на могиле мученика. В ней он обращается к образу грозной римской богини войны: «Герои Республики, стопами вашими сама Беллона шествует; разите же и увенчайте себя лаврами сражения» [Ode funèbre: 13]. Похожая откровенно милитантная риторика зачастую встречается во множестве источников. Так, в «Речи на смерть Марата, Друга народа» якобинец Ф.Е. Жиро, член секции Contrat sociale (общественного договора), заявляет: «всем предателям он [Марат] объявил войну ни на жизнь, а на смерть … он решает биться с пороками на газетных страницах»; «Он явился сражаться с монархическим деспотизмом и с фракциями» [Oraison funèbre de Marat: 7, 9]. Или, в записи «Речи перед Национальным собранием, прочитанной в Храме Разума» по случаю инаугурации бюстов Марата и Лепелетье, можно прочесть следующее: «Мученики Свободы — это те, кто, прислушиваясь лишь к разуму, справедливости и собственной совести, презрели опасности и смерть ради спасения Отечества — бесстрашные в битве и всегда побеждающие, с оружием в руках, принимают они смерть от трусливых убийц» [Discours prononcé dans L'Assemblée générale: 9]. Если «битвы» и «победы» еще можно счесть метафорами, то «оружие в руках» уже прямо относится к переосмыслению мученичества постфактум, поскольку ни один из героев речи не только не был солдатом, но и не участвовал в схватках.

Отдельное внимание следует уделить образам детей-мучеников и солдат Жозефа Бара (1779-1793), Агриколя Виала (1780-1793) и Пьера Бейля (1783-1794), которые воевали в армии либо национальной гвардии и погибли на войне. Относительно Бара, который из всех троих был ключевой фигурой, быстро возникла красивая легенда, которую, по-видимому, целиком выдумал Робеспьер:

> Из всех прекрасных деяний, совершенных в Вандее и прославивших войну за свободу супротив тирании, Нация должна особо отметить молодого человека, чьей матери уже уделял внимание Конвент. Я говорю о Барра [sic!] — юноше 13 лет от роду, который выказал чудеса отваги в Вандее. Окруженный бандитами, грозившими ему смертью, если он не крикнет «да здравствует король!», он крикнул «да здравствует Республика!» — и погиб [Œuvres de M. Robespierre, T. 10: 292, 293].

Эта история часто воспроизводилась с небольшими вариациями. Например, 2 апреля 1794 года председатель Якобинского клуба в Ла-Рошели заявлял, что Бара якобы заставляли крикнуть «да здравствуют религия и король!» [Valin 1997: 324]. Кроме того, характерно, что вся эта легенда дословно воспроизводит клише старого христи-

анского мученичества: в ней присутствует и кровожадная толпа, и требование отречься, и отказ, а затем убийство. По вполне понятным причинам этого недоставало прежним республиканским мученикам: Лепелетье и Марат погибли от руки единственного человека, Шалье казнили, а мученики Бастилии и Тюильри сами были кровожадными толпами, в отношении которых подобные рассказы были немыслимы.

Хотя Бара и Виала должны были служить образцами, прежде всего, для детей, их культы, во-первых, распространились дальше, а во-вторых, сохранили все те милитантные черты, о которых шла речь выше. В их случае это было даже проще, поскольку в отличие от Лепелетье, Марата или Шалье не было нужды прибегать к воинственным метафорам и наращивать милитантность дополнительно. В песне под названием «Героическая смерть юного Барра [sic!]», например, поется: «Не в домашней изнеженности, / а в суровости лагерей / следует бурной юности / закаляться в кровавых боях» [La mort héroïque du jeune Barra: 2]. Бара и Виала посвящен отдельный куплет известной «Chant du départ» («Походной песни»), написанной в 1794 году на слова поэта и драматурга Мари-Жозефа Шенье и впервые исполненной 26 июня в честь победы при Флёрюсе. Особенность песни заключается в том, что семь ее куплетов исполняются последовательно депутатом, матерью семейства, двумя стариками, ребенком, супругой, юной девушкой и тремя солдатами. Бара и Виала упоминаются в «детском» четвертом куплете, который звучит следующим образом: «Мы желаем участи Бара и Виала; / Погибли они, но победа за ними. / Отягченный годами трус не знает жизни: / Умерший за народ ее прожил. /Вы храбрецы, как и мы: / Ведите нас против тиранов; / Республиканцы — вот мужчины, / Рабы — это дети». Хотя последние две строки этого куплета довольно-таки туманны, его посыл ясен: милитаристский пафос борьбы с тиранией и жертвенной смерти, образец которой дают мученики, распространяется здесь и на юных патриотов тоже.

Одной из важнейших пропагандистских стратегий в дискурсе революции была *месть,* сначала тирану за нацию-мученицу, а затем и врагам за мучеников. Особенного расцвета она достигает как раз во II год Республики (1793-1794). В «Гимне бравым защитникам Республики» в «Евангелии республиканцев» — сборнике революционных гимнов вкупе с проектом нового календаря — есть строки: «Предатели обратятся пред вами в бегство / или падут от ваших рук. / Смелее будьте, граждане! и гордо отомстите / за права народа и свободу» [de Salles 1793-1794: 70]. Или в «Гимне солнцу», опубликованном там же: «Француз разбивает свои оковы / и обрушивает праведную кару / на угнетателей Вселенной / и тиранов-святош» [Ibid.: 72]. Мотив мести неотделим от образов героев и того, как осмысля-

лась их смерть. Вечером, когда был убит Марат, на дверях его дома вывесили объявление: «Люди, Марат, возлюбивший Отечество, мертв / Ваш друг, ваш помощник, надежда угнетенных, пал под ударами ослабевшей орды / Рыдайте, но помните — он должен быть отомщен» [Schama 1989: 741]. Необходимость отомстить за смерть мучеников неизменно провозглашается как руководство к действию и священный долг каждого республиканца:

> Граждане! Где ваша энергия? Марата больше нет, а те, кто против него злоумышлял, еще живы! [...] Граждане, нам должно восстать. Нанесем же удар: отомстим за наших отцов, которых они убили. Речь идет о войне между преступлением и добродетелью — войне не на жизнь, а на смерть. О, хотел бы я видеть добродетель торжествующей! Я желаю, чтоб кровь предателей оросила алтарь народного правосудия и чтобы сошло во ад преступление, ими порожденное [Discours prononcé aux Champs Elisées: 13, 14].

Исследователь Р. Шехтер обращает внимание еще на один аспект революционного культа мучеников: после гибели они обретают бессмертие в виде «теней» (ombres) или «манов» (mânes) — призраков, которые истекают кровью и жаждут кровавой же мести. Впервые это понятие употребляется применительно к мученикам Бастилии и обретает большую популярность в 1792-1794-х годах. Именно теням депутаты, хотя и риторически, делегировали решающий голос при обсуждении судьбы Людовика XVI в Конвенте [Schechter 2014: 158]. В «Евангелии республиканцев» есть «Гимн в честь Лепелетье и Марата», где говорится: «Вы, чей лютый пыл / Выкупил кровь у палачей / Не ждите воскурений и рыданий / От народа республиканцев; / Ваша участь — это ваша честь, / В оружье нашем — месть за вас». И далее: «Обрушим же меч и пламя / На бесстыдных разбойников / Сотрем с лица земли бесславный строй / Презренных их клевретов» [de Salles 1793-1794: 121]. В этом отрывке видно, как два субъекта ответного насилия сливаются воедино, так что руками своих почитателей мученики мстят за себя сами. Будучи одной из ключевых «инноваций» культа национальных мучеников в эпоху Французской революции, концепт теней — это предельное выражение его насильственной и мобилизационной природы. Как справедливо пишет Шехтер, тени «помогают понять, чем именно вдохновляется революционное делание, почему политические акторы с такой готовностью убивают и рискуют своими жизнями за новые и в остальном абстрактные вещи: свободу, отечество, Республику» [Schechter 2014: 153]. Если обычно связь между мученичеством, насилием и милитантностью является хотя и сильной, но нестабильной, и ее приходится постоянно подпитывать, то концепт теней или манов с его имманентными отсылками к жертве,

отмщению и убийству делает ее сущностной и многократно усиливает ее мобилизационный потенциал.

При попытке сопоставить французский опыт с другими прецедентами национального мученичества мы обнаружим, что идея мести сопутствовала ему, когда борьба продолжалась, но исчезала, когда противостояние сходило на нет. Так, в «Жизни Теобальда Вольфа Тона» (1826), второй том которой написан сыном революционера Уильямом Вольфом Тоном, последний восклицает: «Из крови каждого мученика свободы в Ирландии выйдут, я надеюсь, тысячи, чтобы отомстить за их гибель» [Life of Theobald Wolfe Tone: 539]. Помимо того что «мученики свободы» здесь — прямая цитата из якобинского словаря, идея мести за них обосновывалась тем, что борьба за независимость Ирландии тогда еще только начиналась, и ей требовался «движок» по типу того, который оформился после убийства Лепелетье и Марата. В качестве обратного примера можно привести апофеоз президента-мученика Авраама Линкольна после его гибели в 1865 году от пули Джона Уилкса Бута. Лидеры аболиционистов и проповедники с церковных кафедр хотя и считали возмездие неизбежным, но всячески удерживали народ от мести. Предполагалось, что убийц президента (помимо представших перед судом) либо накажет сам Господь Бог, либо они проиграют вследствие изменения порядка вещей после конца Восстания, как называли обыкновенно Гражданскую войну северяне [Зыгмонт 2019: 155-156]. В первом случае борьба продолжалась, так что дискурс почитания мучеников был чрезвычайно воинственным и сопряженным с мобилизационной прагматикой; во втором такой нужды уже не было, и президент-мученик мог покоиться с миром.

Как определить эту мобилизационную функцию мученичества теоретически? Прославление мучеников обеспечивает сообщество тем, что М. Юргенсмейер называет *symbolic empowerment*, т.е. символическим «усилением» или «вдохновением». Это чувство, по его словам, «лишено реальности в том смысле, что не ведет к завоеванию территории или поражению врага в традиционном понимании военного успеха» [Juergensmeyer 2017: 232]. При этом отправная точка исследователя — это мотивация религиозных террористов, т.е. *субъекта* жертвенной смерти ради победы в космической войне между добром и злом. Так, например, он описывает палестинских смертников как бедных и отчаявшихся молодых людей, полагающих смерть более ценной и осмысленной, нежели жизнь. Этот вывод часто встречается и в других работах по теме [Stern 2004; Jones 2008]. Однако существует и другая форма символического усиления, последствия которой реальны. Это мобилизация сообщества, которое прямо ассоциирует себя с мучеником и его действительным или выдуманным «делом» [cause]: его смерть вдохновляет

на продолжение этого дела, сохранение достигнутого, а также убийство гонителей и жестокую месть. В концепции антрополога М. Блоха [Bloch 1992] принятие насилия и его активное применение — интегральные части единого жертвенного механизма. Сначала индивид или община должны опустошиться от всякой силы, чтобы затем «зачерпнуть» ее из сакрального и направить вовне на совершенно реального противника. Блох называет этот механизм «рикошетным насилием» (rebounding violence), и именно такое «рикошетное» усиление было ключевым элементом республиканского культа мучеников во Франции. Позднее оно становится определяющей чертой подавляющего большинства всех секулярных идеологий мученичества: в ирландском, румынском, немецком, уэльском, каталонском, курдском, тамильском и так далее национализмах, в реформистских движениях в США или у суфражисток в Великобритании [Naveh 1992; Gullickson 2008; Outram, Laybourn 2018]. Память о жертве мученика, воплощенная в мифе и образе, освящает цель сообщества, легитимирует средства для ее достижения и придает людям силы для того, чтобы продолжать борьбу.

«Святые и боги» Республики: формальный культ мучеников и его рутинизация

Одна из главных загадок культа мучеников во Французской революции — почему он оказался столь недолговечен. До сентября 1793-го он существовал исключительно в дискурсивной форме. Затем на волне дехристианизации он оформился в качестве полноценного народного культа в рамках культа Разума. Бюсты Марата, Лепелетье, Шалье и великих мужей античности вроде Брута заменили изображения святых в бывших церквях [Soboul 1975: 348, 349]. Но уже в конце весны 1794-го — еще до казни Робеспьера и того, как останки мучеников покинули Пантеон — культ фактически сошел на нет. Почему же это произошло?

В случае Робеспьера мы имеем дело с конструированием мученичества, переизобретением этого понятия в качестве актуального инструмента политической манипуляции. Случаи Лепелетье, Марата и мучеников Бастилии показывают, что этот концепт использовался во вполне определенном контексте для достижения довольнотаки конкретных целей. Возникший осенью 1793 года формальный культ был направлен на сохранение и консервацию смыслов мученичества в ритуалах, гимнах и молитвах. Если, как заявил один из граждан, «погибшие за свободу герои» должны стать «святыми и божествами граждан, им подобает должное поклонение» [Archives parlementaires, T. 80: 289]. Однако же, как мы полагаем, именно фор-

мализация культа мучеников, т.е. транзит от абстрактного религиозного почитания к ритуализованным формам поклонения, повлек за собой его рутинизацию и затем упадок, во многом связанный с деградацией его милитантного компонента. Кроме того, сказалась и изменившаяся ситуация: то был период после разгрома жирондистов, диктатура монтаньяров вплоть до Термидора, после которого мученики почти исчезают.

В документе, озаглавленном «Песнопения, исполняемые в храме Свободы в день апофеоза бюстов Марата и Лепелетье», расписаны возносимые гражданами молитвы и ответы молодой женщины, играющей роль Свободы. Мотив отмщения здесь формализуется, из призыва к реальному действию превращаясь в ритуальную формулу. Граждане поют: «Во имя Фаржо и Марата, / Франция в едином порыве спешит отомстить за их убийство» и просят: «Свобода, отомсти за своих детей, / Отдавших за тебя свои жизни; / Искупаемся же в крови тиранов / И сломим тиранию». После этого Свобода поднимается и отвечает: «Да, я отомщу за своих детей, / Отдавших за меня жизни / Искупайтесь в крови тиранов, / сломите тиранию» [Couplets chantés: 1]. В другом гимне, предназначенном для исполнения детьми на празднике в честь теней Марата, Лепелетье, Бара и Шалье, каждая строка кончается такими словами: «Будем же уничтожать деспотов и прихвостней тиранов» [Chanson. Couplets chantés]. В третьем произведении вместо «уничтожения» говорится о «преследовании», однако смысл остается прежним, так что этот повторяющийся акцент на насилии позволяет считать его даже важнее собственно прославления мучеников. Важен не только их подвиг, то, что они уже сделали, но и то, что еще предстоит.

Однако если сравнивать все это с риторикой Робеспьера, Муссара, Жиро и многих других, цель этих культовых гимнов иная. Если в тех случаях мы видели прямые призывы к жестокой мести, то здесь из-за постоянного повторения они становятся привычными, не имеют реальных последствий и сочетаются с отличающимися по духу торжественными церемониями и песнопениями. В целом это явление можно определить как «рутинизацию харизмы» по Максу Веберу, которая выражается в том, что харизма теряет неповседневный характер, стабилизируется и оформляется в церковь [Вебер 2016: 283-292]. Точно так же республиканский культ жертвует своим выраженным в милитантности мобилизационным потенциалом ради относительно устойчивых форм.

Отражение этого неумолимого упадка прослеживается в ряде источников. Например, в протоколе праздника «Великих Мужей и Мучеников Свободы», который отмечался в Сен-Дени 20-21 ноября 1793 года, мы видим отказ от милитантной риторики в пользу сентиментальной коммеморации.

> Граждане, в эти скорбные и злосчастные времена, преобильно оплакали вы тени достославных сих мучеников и заслужили неотъемлемое право за них отомстить; однако иная забота гложет нас сейчас, другой долг собрал нас здесь — увенчать этих благодетелей человечества лаврами бессмертия… что значит освятить память о великих добродетелях, примером которых они послужили, решиться им подражать, взрастить в себе вечную ненависть к тиранам и совместными усилиями подготовить триумф свободы, равенства и процветания республики [Procès-verbal: 12].

То, что отмщение по сравнению с «лаврами» отходит здесь на второй план, покажется еще более важным при сопоставлении с яростными призывами, которые мы читали в «Погребальной оде Марату» и других источниках. В целом рутинизация культа мучеников и упадок его мобилизующего потенциала совпадает с упадком его милитантности. Впрочем, поскольку временной зазор между ними составляет всего полмесяца, можно предположить, что этот процесс начался тогда же, когда культ мучеников достиг пика своей популярности.

Подобная гипотеза объясняет, почему в конце 1793 — начале 1794 года из революционного культа мучеников постепенно исчезают милитантные мотивы. Другой пример этого процесса — попытки членов Национального конвента расширить пантеон мучеников и включить в него уже неоднократно упомянутого Мари-Жозефа Шалье, якобинца, который во главе «Центрального клуба» управлял Лионом несколько месяцев осенью 1793-го. Шалье стал известен благодаря своему крайнему радикализму и был гильотинирован 17 июля в результате антиякобинской реакции, продержавшейся с мая по октябрь. В итоге город взяла в осаду и захватила Альпийская армия, после чего несколько сотен бунтовщиков обезглавили и расстреляли из пушек [Doyle 2002: 239].

Однако если Лепелетье и Марат были провозглашены мучениками и начали почитаться в народе сразу, посмертная судьба Шалье была совершенно иной. В датированном 18 июля 1793 года письме, которое жители Гренобля направили в Комитет общественного спасения Национального конвента, говорится, что «несчастный Шалье умер под ножом гильотины» наряду со многими прочими [Archives parlementaires, T. 77: 132-133]. 30 октября республиканцы Лиона, ненадолго переименованного в «Освобожденный город», сообщали о «празднестве в честь Шалье, убитого неправедными судьями», однако мучеником его не зовут [Ibid., T. 78: 52]. В ноябре-декабре того же года его называют исключительно «добродетельным», «патриотом», «бессмертным» и еще «героем, умершим за свободу» [Ibid., T. 80: 53; T. 79: 525; T. 80: 289]. Первая отсылка к нему в качестве мученика относится к середине декабря, и впоследствии такие слу-

чаи можно пересчитать по пальцам. Кроме того, в его образе отсутствовала какая-либо милитантность, так что единственный известный нам гимн в его честь всего лишь воспроизводит воинственные клише «Марсельезы» [À la mémoire immortelle]. После января 1794-го количество упоминаний о нем на заседаниях Конвента снижается до минимума. Хотя на праздниках в его честь и присутствуют жандармы, саперы, кавалерия и прочие «защитники Отечества», произнесенные на них речи не обнаруживают ни милитантной риторики, ни призывов к самопожертвованию [Archives parlementaires, Т. 81: 691, 692]. Помимо прочего это свидетельствует и о кризисе *идентификации* мучеников: если с Маратом данной проблемы не было, то путь Шалье к этому статусу был долог и тернист.

Еще одним подтверждением того, что милитантность французского национального мученичества была если не целиком, то в высшей степени функциональной, т.е. могла оформиться и поддерживаться только в специфическом контексте, служит то, что в период Директории в 1796-1797-х годах возникли по меньшей мере два культа «дев-мучениц», характер которых был совершенно иным.

Первой из них стала 17-летняя Перрин Дюгюэ (1777/1779-1796)[1], которая вместе с овдовевшей матерью, пятью братьями и единственной сестрой жила в деревне Торинье-ан-Шарни, департамент Майен. Семья была республиканской, но господствовали в регионе шуаны — повстанцы-роялисты, которые 22 марта 1796 года схватили ее и ранили. На следующий день Перрин скончалась, и вскоре ее начали почитать как «мученицу свободы». Как сказано в документах, которые приводит М-А. Шармело, спустя полгода после того как девушка была «принесена в жертву» [immolé], некий гражданин Дагоро подарил ее семье землю на строительство часовни, перед алтарем которой ее и перезахоронили [Charmelot 1983: 461]. Наряду с республиканскими элементами вроде эмблем и трехцветных флагов туда приносили католические артефакты вроде розариев и вотивных даров [Ballard 2012: 148, 149]. В народе Перрин Дюгюэ прозвали «святой с трехцветными крыльями» (или просто «трехцветной святой»), к ней шли за исцелениями, так что по воскресеньям у часовни собиралось до двух тысяч человек. Историк Ж. Лефевр отмечает, что конец ее почитанию положило возвращение в провинцию римско-католического культа, который чудес не признал и мириться с конкурентами не собирался [Lefebvre 1949: 338]. Однако сама часовня, хотя и пришедшая в упадок, сохранилась до наших дней.

1 Обычно ее рождение датируется 1777 г., однако в качестве возраста ее смерти семья указала семнадцать лет; в этом случае год ее рождения — 1779-й [Charmelot 1983: 457].

История второй «девы-мученицы», Мари Мартен, аналогична истории Дюгюэ настолько, что их всегда называют вместе и именно в таком порядке: жизнь в крохотной деревне Требёф, роялисты, страшные пытки и безвременная кончина. В обоих случаях фигурирует дерево, к которому якобы привязали одну мученицу и на котором повесили другую [Joxe 1952: 91]. С одной стороны, это довольно прозрачная аллюзия на древо Христа или св. Себастьяна, с другой — деревья становились почти что естественным объектом поклонения, поэтому впоследствии их «никогда не касался топор лесоруба». Дюгюэ называли «святой с трехцветными крыльями», Мартен — Sainte Pataude, «святой Патодкой», от насмешливого прозвища, данного шуанами республиканцам. Основное отличие этих случаев заключается в том, что культ Мартен просуществовал дольше, превратившись попросту в типичный христианский культ французской глубинки. Даже в XX веке к ней ходили паломники с вотивами и просьбами об исцелении. Особенно же она покровительствует матерям и новорожденным.

Историк А. Собуль отмечает, что почитание Дюгюэ и Мартен указывает на синкретический характер революционных культов и то, что в них сохранялись католические элементы, которые к тому же надолго пережили все остальные. Однако эти два культа сильно отличаются от культов 1793-1794-х годов: они женские, более поздние и начисто лишены характерного для монтаньярских мучеников милитантного компонента. Поэтому ключевыми мотивами в них становятся виктимность, стойкость и добродетель. Как отмечает исследовательница К. Форд [Ford 2005: 109], образы замученного женского тела могут выражать смыслы национальной общности, которую терзают или над которой пытаются «надругаться» ее противники. Хотя исследователи в один голос утверждают, что, во-первых, мы знаем об этих культах слишком мало, а во-вторых, что парижские санкюлоты — не провинциалы, разница весьма характерная и разительная. Если культы Лепелетье и Марата обслуживали интересы вооруженной борьбы и террора, то эти женские культы при сохранении общего смысла противостояния ориентированы на другое.

Учитывая последующее растворение почитания Мартен в католичестве, можно выделить и еще одну уязвимость республиканского культа мучеников, обусловившего его скорую кончину: противостояние с традиционной религией. Так, итальянец Э. Джентиле [2021: 119] сравнивает французский опыт с американским и делает вывод, что в последнем случае устойчивость гражданской религии обеспечил именно его союз с протестантизмом. Это же справедливо и в отношении национального мученичества в других странах: в Ирландии оно неотделимо от католичества, в Румынии — от пра-

вославия, а, например, в Иране и Азербайджане — от шиитского ислама. Во Франции же за отсутствием традиционного «якоря» республиканское мученичество либо исчезло, либо вернулось к своим христианским истокам.

Заключение

Культ мучеников в эпоху Французской революции был теснейшим образом связан с национализмом и повлиял на его специфику. В плане взаимосвязи национализма с религией исследование этого культа позволяет сделать две вещи. С одной стороны, оно позволяет обозначить все многообразие их пересечений, которое и в этом, и во множестве иных случаев не ограничивается ни одной из четырех описанных в начале статьи парадигм, а пересекает сразу несколько планов: национализма как религии, заложенных в национализм артефактов религиозных сознания и культуры, взаимосвязи между национализмом и обычной религией (в данном случае христианством) и т. д.

С другой стороны, анализ культа мучеников позволяет вскрыть сам национализм в качестве «черного ящика» и увидеть его работу. Это не просто утверждение, что нация французов существует и представляет собою ценность, а комплексный дискурсивно-практический механизм: нация французов есть, но ее угнетают «тираны и деспоты»; ради освобождения с ними должно бороться; в этой борьбе неизбежно появляются мученики, за которых необходимо мстить; почитание мучеников позволяет сохранять достигнутое и продолжать борьбу; наличие мучеников подтверждает мессианский статус французской нации, которая должна принести освобождение человечеству и целой вселенной. Культ национальных мучеников, таким образом, позволяет помыслить национализм не просто как идею, а как активный принцип, который требуется претворять в жизнь и который очевидным образом даже не ограничивается самой революцией.

Пытаясь описать культ мучеников на языке социологических понятий, мы пришли к заключению, что его характер был функциональным и прикладным. Иначе говоря, различные аспекты этого культа имели практический смысл как политтехнологии в контексте революционной борьбы. Если вынести за скобки фактические выражения этого культа и присущие ему эмоциональные порывы, его функции можно свести к следующим.

1. Создание и поддержание образа врага и милитантного напряжения. Поскольку мученики по определению — «наши» собратья, убитые гонителями, их появление конституирует нас как жертв, а предполагаемых убийц — как врагов. Это «тираны и деспоты»,

их прихвостни и враги свободы во всем мире. Соответственно конституирование напряжения мы — они, а также эксплуатация существующих милитантных характеристик мучеников или их изобретение позволяет поддерживать пыл революционной борьбы в себе и окружающих.

2. Из создания образа врага и милитантного напряжения проистекают мобилизация и мотивация. В дискурсе конструируется убеждение, что мученики, во-первых, являются образцами для подражания; во-вторых, они были воинами, и именно в этом мы должны им подражать; и в-третьих, мы должны за них мстить. Так пустой факт чьей-либо смерти обрастает целой вереницей смыслов, которые напрямую воплощаются на практике.

3. Легитимация в контексте идеологии мученичества имеет два аспекта. Первый — всеобщий и напрямую связан с образом врага и мобилизацией. Предполагается, что жестокость врага сама по себе уже делает необходимой и легитимной борьбу с ним, которую следует продолжать до победного конца. С другой стороны, мощный авторитет мучеников могут привлекать на свою сторону и затем эксплуатировать конкретные политические акторы вроде Робеспьера, которые преследуют некие цели в рамках собственного репутационного проекта. Поэтому депутаты Национального конвента могут от лица «теней» требовать немедленной казни Людовика XVI, а тот же «Неподкупный» может называть свое правление «диктатурой Лепелетье и Марата».

Соответственно этим смыслам мученичества можно предположить, что исчезновение культа мучеников по крайней мере отчасти было связано с рутинизацией этих смыслов. В некотором смысле аргумент от рутинизации — всегда тавтология: рутинизация харизмы произошла, потому что место иррациональных порывов заняли устойчивые институты, а это и есть рутинизация. Однако же мы обратили внимание на конкретный предмет этого процесса, а именно мотивы милитантности (в том числе в форме мести), легитимации и мобилизации. Когда *почитание* мучеников становится *культом* и лишается своих движков, то перестает выполнять свои функции, служить конкретным практическим целям и исчезает.

Разумеется, культ мучеников свободы в эпоху Французской революции — всего лишь один из множества примеров национального мученичества, который мы изучили в рамках *case-study*. Помимо него затронут и ряд иных, демонстрирующих с ним как сходства, так и отличия, во многом обусловленные структурными факторами, но также и различиями тех или иных культур. Именно в этом направлении компаративного анализа различных прецедентов национального мученичества мы и надеемся продолжить работу в дальнейшем.

Библиография/References

Андерсон Б. (2016) *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма*, М.: Кучково поле.

— Anderson B. (2016) *Imagined Communities: Reflections of the Origin and Spread of Nationalism*, M.: Kuchkovo pole. — in Russ.

Бовыкин Д., Чудинов А. (2020) *Французская революция*, М.: Альпина нон-фикшн.

— Bovykin D., Chudinov A. (2020) *The French Revolution*, M.: Al'pina non-fiction. — in Russ.

Вебер М. (2016) *Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии*, М.: ИД ВШЭ.

— Weber M. (2016) *Economy and Society: Essays on Interpreting Sociology*, Moscow: The Higher School of Economics Publishing House. — in Russ.

Гудков Л. Идеологема «врага»: «враги» как массовый синдром и механизм социокультурной интеграции. Л. Гудков (сост.), Н. Конрадова (ред.) *Образ врага*, М.: ОГИ: 7-79.

— Gudkov L. The Ideology of the "Enemy": "Enemies" as a Mass Syndrome and a Mechanism of Sociocultural Integration. L. Gudkov (comp.), N. Konradova (ed.) *The Enemy Image*, M.: OGI: 7-79. — in Russ.

Джентиле Э. (2021) *Политические религии. Между демократией и тоталитаризмом*, СПб.: Владимир Даль.

— Gentile E. (2021) *Political Religions: Between Democracy and Totalitarianism*, SPb.: Vladimir Dal'. — in Russ.

Дюркгейм Э. (2018) *Элементарные формы религиозной жизни*, М.: Элементарные формы.

— Durkheim É. (2018) *The Elementary Forms of Religious Life*, M.: The Elementary Forms. — in Russ.

Зыгмонт А. (2019) «Dulce et decorum est»: феномен мученичества в западных национализмах XVIII-XX веков. *Социологическое обозрение*, 18 (3): 143-171.

— Zygmont A. "Dulce et decorum est": The Phenomenon of Martyrdom in Western Nationalisms of the 18th-20th Centuries. *Russian Sociological Review*, 18 (3): 143-171. — in Russ.

Озуф М. (2003) *Революционный праздник: 1789-1799*, М.: Языки славянской культуры.

— Ozouf M. (2003) *Revolutionary Festival: 1789-1799*, M.: Iazyki slavianskoi kul'tury. — in Russ.

Олар А. (1925) *Культ Разума и культ Верховного Существа во время Французской революции*, М.: Сеятель.

— Aulard A. (1925) *The Cult of Reason and the Cult of the Supreme Being during the French Revolution*, M.: Seiatel'. — in Russ.

Токвиль А. де (2008) *Старый порядок и революция*, СПб.: Алетейя.

— Tocqueville A. de. (2008) *The Old Regime and the Revolution*, SPb.: Aleteiia. — in Russ.

À la mémoire immortelle du républicain Chalier, Judiciairement assassiné a ville affranchie (Lyon), De L'Imprimerie de Boulard, rue neuve Saint-Roch, No. 156.

Afsaruddin A. (2013) *Striving in the Path of God. Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, Oxford: Oxford University Press.

Afsaruddin A. (2014) Martyrdom in Islamic Thought and Praxis. D. Janes, A. Houen (eds) *Martyrdom and Terrorism: Pre-Modern to Contemporary Perspectives*, Oxford: Oxford University Press: 40-68.

Aho J. (1995) *This Thing of Darkness: A Sociology of the Enemy*, Seattle: University of Washington Press.

Anderson P. (2011) In the Name of the Martyrs: Memory and Retribution in Francoist Southern Spain, 1936-1945. *Cultural and Social History*, 8 (3): 355-370.

Andress D. (2014) The Sentimental Construction of Martyrdom as Motivation in the Thought of Maximilien Robespierre. 1789-1792. D. Janes, A. Houen (eds) *Martyrdom and Terrorism: Pre-Modern to Contemporary Perspectives*, Oxford: Oxford University Press: 132-156.

Appleby S. (2000) *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, Lanham: Rowan & Littlefield.

Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complét des débats législatifs des chambres françaises (1862-1913), Paris: P. Dupont.

Aux manes de Marat, De l'imprimerie de Valard et le Normant, rue des Prétres.

Ballard R. (2012) *A New Dictionary of the French Revolution*, London, New York: I.B. Tauris.

Bloch M. (1992) *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bowman F. (1973). *Le Christ romantique*, Genève: Droz

Bowman F. (1977) Le Sacré-Cœur de Marat, 1793. J. Ehrand, P. Viallaneix (eds) *Les Fêtes de la révolution*, Paris: Société des Etudes Robespierristes: 155-179.

Brubaker R. (2011) Religion and Nationalism: Four Approaches. *Nations and Nationalism*, 18 (1): 2-20.

Chanson. Couplets chantés le jour de la fête décernée aux mânes de Marat, Lepelletier, Bara et Chalier, par les enfants de la section des Piques, À Paris, chez G.-F. Galletti, Imprimeur du Journal des Lois de la République Française, rue Saint-Honoré.

Charmelot M.-A. (1983) Perrine Dugué, la "sainte aux ailes tricolores". *Annales historiques de la Révolution française*, (253): 454-465.

Couplets chantés dans le Temple de la Liberté, le jour de l'Apothéose des Bustes de Marat, et Le Pelletier. À Versailles, De l'Imprimerie des Beaux-Arts, Place de la Loi, No. 6.

Desan S. (1990) *Reclaiming the Sacred: Lay Religion and Popular Politics in Revolutionary France*, Ithaca: Cornell University Press.

DeSoucey M., Pozner J., Fields C. et al. (2008) Memory and Sacrifice: An Embodied Theory of Martyrdom. *Cultural Sociology*, 2 (1): 99-121.

Discours prononcé aux Champs Elisées, pour l'inauguration des bustes de Lepelletier et Marat, devant les membres nommés par la Convention, le département, toutes les autorités constituées

et les sociétés populaires, pour assister à cette ceremonie; par François Legall, sans-culotte bas-breton, le Décade, 10 de Brumaire, l'an II de la république, De l'imprimerie de J.P. Brasseur, rue Saint-Honoré, No. 431.

Discours prononcé dans L'Assemblée Générale dans le temple de la raison de la section régénérée de Beaurepaire a l'occasion de l'inauguration des bustes des Martyrs de la Liberté, Marat & Le Pelletier, & de la Fête de la Raison, les 20 & 25 Nivôse, l'an deuxième de la République, une & indivisible, Paris: De l'Imprimerie de Moutard, rue de Mathurins, No. 334.

Doyle W. (2002) *The Oxford History of the French Revolution,* Oxford: Oxford University Press.

Fine G. (1996) *Difficult Reputations: Collective Memories of the Evil, Inept, and Controversial,* Chicago: University of Chicago Press.

Ford C. (2005) *Divided Houses: Religion and Gender in Modern France,* Ithaca: Cornell University Press.

Forrest A. (2004) L'armée de l'an II: la levée en masse et la création d'un mythe républicain. *Annales historiques de la Révolution française*, (335): 111-130.

Gachon E. (1870) *Histoire de la théophilanthropie: Étude historique et critique*, Paris: Joël Chebuliez, Libraire-Éditeur.

Gaddis M. (2005) *There Is No Crime for Those Who Have Christ*: *Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley: University of California Press.

Gullickson G. (2008) Emily Wilding Davison: Secular Martyr? *Social Research*, 75 (2): 461-484.

Hayes C. (1960) *Nationalism: A Religion,* New York: The Macmillan Company.

Israel J. (2014) *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from* Rights of Man *to Robespierre,* Oxford: Princeton University Press.

Jones J. (2008) *Blood That Cries Out from the Earth: The Psychology of Religious Terrorism,* Oxford: Oxford University Press.

Joxe R. (1952) Encore une sainte patriote: Sainte Pataude. *Annales historiques de la Révolution française:* 91, 92.

Juergensmeyer M. (2009) *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State,* Berkeley, London: University of California Press.

Juergensmeyer M. (2017) *Terror in the Mind of God; The Global Rise of Religious Violence,* Oakland: University of California Press.

L'Ami des patriotes, ou Le défenseur de la révolution. Ouvrage périodique, 1791-1792. A Paris, Chez Demonville, Libraire de l'Académie Françoise, rue Christine.

L'Ombre plaintive de Marat aux républicains français, De L'Imprimerie de Franklin, rue de Cléry, No. 75.

La mort héroïque du jeune Barra. De l'Imprimerie de Boulard, rue neuve Saint-Roch, No. 156.

Lefebvre G. (1949) Perrine Dugué la sainte patriote. *Annales historiques de la Révolution française,* (116): 337-339.

Life of Theobald Wolfe Tone (1826) Washington: Gales & Seaton.

Massin J. (1988) *Robespierre,* Aix-en-Provence: Alinéa.

Mathiez A. (1904) *La Théophilanthropie et le culte décadaire, 1796-1801: Essai sur l'histoire religieuse de la Révolution*, Paris: F. Alcan.

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 Seán F. (1994) *Patrick Pearse and the Politics of Redemption: The Mind of the Easter Rising, 1916,* Washington: Catholic University of America Press.

Naveh E. (1992) *Crown of Thorns: Political Martyrdom in America from Abraham Lincoln to Martin Luther King, Jr.*, New York: New York University Press.

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, A Paris, de l'Imprimerie de la Section des Piques, Rue S. Fiacre, No. 2.

Œuvres de Maximilien Robespierre (1950) Paris: Presses Universitaires de France.

Oraison funèbre de Marat, L'Ami du people, Prononcée par le Citoyen F.E. Guiraut, membre de la Société des Jacobins, dans la Section du Contrat social, devant la Convention nationale, les Autorités constituées, les Sections, les Sociétés patriotiques, & un grand nombre de Députés des Assemblées primaires, le 9 août 1793, l'an de la République, une & indivisible, Chez Fontanel, père & fils, Imprimeurs de la Société des Amis de la République.

Outram Q., Laybourn K. (eds) *Secular Martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the Present,* Palgrave Macmillan.

Procès-verbal de la fête consacrée à l'inauguration des bustes des grands hommes & des martyrs de la liberté, qui a eu lieu à Franciade , département de Paris, le 30 Brumaire & jour suivant, de l'an 2me de la république française une & indivisible. De l'imprimerie de la Citoyenne Herissant, rue Neuve Notre-Dame.

Projet de déclaration de l'homme et du citoyen, suivi d'un plan de constitution juste, sage et libre. (1789) Chez Buisson, Libraire, rue Hautefeuille, Hôtel de Coetlosquet, No. 20.

Salles P. de (1793-1794) *L'Évangile des républicains. précédé du Rapport fait par le citoyen Fabre d'Eglantine, sur le nouveau calendrier décrété par la Convention Nationale,* À Paris, Chez Lallemand, libraire, sur le Pont-Neuf, No. 19.

Schama S. (1989) *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*, New York: Alfred A. Knopf.

Schechter R. (2014) Terror, Vengeance, and Martyrdom in the French Revolution. D. Janes, A. Houen (eds) *Martyrdom and Terrorism: Pre-Modern to Contemporary Perspectives*, Oxford: Oxford University Press: 152-178.

Siemens D. (2013) *The Making of Nazi Hero: The Murder and Myth of Horst Wessel,* London: I.B. Tauris.

Smith Anthony D. (2003) *Chosen Peoples,* Oxford: Oxford University Press.

Soboul A. (1956) Sentiment religieux et cultes populaire pendant la Révolution. Saintes patriotes et martyrs de la liberté. *Archives de sociologie des religions*, (2): 73-87.

Soboul A. (1975) *The French Revolution 1787-1799: From the Storming of the Bastille to Napoleon*, New York: Vintage Books.

Stern J. (2004) *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill,* New York: Harper Perennial.

Valin C. (1997) *La Rochelle — La Vendée 1793*: *révolution et contre-révolution,* Paris: Le Croît vif.

Van Kley Dale K. (1996) *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791,* New Haven: Yale University Press.

Рекомендация для цитирования:

Зыгмонт А.И. (2021) Национальное мученичество в эпоху Французской революции XVIII века: опыт социологического анализа. *Социология власти*, 33 (2): 31-58.

For citations:

Zygmont A.I. (2021) National Martyrdom in the French Revolution: A Sociological Analysis. *Sociology of Power*, 33 (2): 31-58.

Поступила в редакцию: 12.03.2021; принята в печать: 15.04.2021

Received: 12.03.2021; Accepted for publication: 15.04.2021