

# ФИЛОСОФИЯ PHILOSOPHY



Яркеев А.В. Роль политической теологии мученичества в становлении протонационального патриотизма в средневековой Европе // Антиномии. 2023. Т. 23, вып. 2. С. 7-26. [https://doi.org/10.17506/26867206\\_2023\\_23\\_2\\_7](https://doi.org/10.17506/26867206_2023_23_2_7)

УДК 322:272

DOI 10.17506/26867206\_2023\_23\_2\_7

## **Роль политической теологии мученичества в становлении протонационального патриотизма в средневековой Европе**

**Алексей Владимирович Яркеев**

Институт философии и права Уральского отделения РАН

г. Екатеринбург, Россия

E-mail: alex\_yarkeev@mail.ru

*Поступила в редакцию 10.02.2023, поступила после рецензирования 03.04.2023,  
принята к публикации 10.04.2023*

Статья посвящена историко-философскому исследованию зарождения и формирования в средневековой Европе предпосылок национального патриотизма в оптике политической теологии мученичества. Утверждается, что фигура национального героя-патриота, жертвующего собственной жизнью во имя отечества (pro patria mori), обладает определенным мартирологическим содержанием, производным от христианского культа мучеников. Готовность к смерти за свои убеждения и веру, придающая феномену мученичества политически мотивированный характер, позволяет говорить о возможности построения политической мартирологии, в границах которой христианский мученик как гражданин небесного града (civitas coelestis) предстает в качестве защитника своего райского отечества (defensor patriae paradisi), жертвующего ради него собственной жизнью. С момента обретения христианством



© Яркеев А.В., 2023

статуса государственной религии небесный град оказывается вовлеченным в исторический контекст Поздней Римской империи, с перспективами которой фактически отождествляется судьба самого христианства. Необходимость защиты империи от варварских нашествий вынуждает theologов разработать понятия справедливой войны (*bellum iustum*) и священной войны (*bellum sacrum*), приведшие к обмирщению представления о воинстве Христовом (*militia Christi*), которое изначально подразумевало участие в сражении с силами зла только на правах духовного воинства. Совмещение двух аксиологических систем (церковное воинство и мирское воинство) осуществлялось посредством героизации и милитаризации фигуры мученика, с одной стороны, и функционально-образного сопоставления фигуры воина с фигурой мученика, с другой. Защита Святой земли (*Terra Sancta*) в эпоху крестовых походов послужила моделью, на основе которой представление о небесной родине начало функционировать в секулярном регистре. Вследствие дальнейшей эволюции монархического государства в парадигме «политического тела» (*corpus politicum*) религиозный императив самопожертвования христианина во имя небесного отечества приобрел вид публично-правового требования гражданского самопожертвования ради земной отчизны, впоследствии оформившейся как национальное государство.

*Ключевые слова:* политическая теология, мартирология, мученичество, мученик, христианство, Средние века, патриотизм, патриот, нация

## The Role of the Political Theology of Martyrdom in the Formation of Proto-National Patriotism in Medieval Europe

**Aleksey V. Yarkeev**

Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences  
Yekaterinburg, Russia

E-mail: alex\_yarkeev@mail.ru

*Received 10.02.2023, revised 03.04.2023, accepted 10.04.2023*

*Abstract.* The article is devoted to the historical and philosophical study of the origin and formation of the prerequisites of national patriotism in medieval Europe in the optics of the political theology of martyrdom. It is argued that the figure of a national hero-patriot, sacrificing his own life in the name of the fatherland (*pro patria mori*), has a certain martyrological content derived from the Christian cult of martyrs. The willingness to die for their beliefs and faith, which gives the phenomenon of martyrdom a politically motivated character, allows us to talk about the possibility of building a political martyrology, within the boundaries of which a Christian martyr as a citizen of the heavenly city (*civitas coelestis*) appears as a defender of his fatherland (*defensor patriae paradisi*), sacrificing his own life. Since Christianity acquired the status of the state religion, the heavenly city has been involved in the historical context of the Late Roman Empire, with the prospects of which the fate of Christianity itself is actually identified. The need to protect the empire from barbaric invasions forces theologians to develop the concepts of just war (*bellum iustum*) and holy war (*bellum sacrum*), which

led to the secularization of the idea of the army of Christ (militia Christi) that initially implied participation in the battle with the forces of evil only on the rights of a spiritual army. The combination of two axiological systems (Christ army and secular army) was carried out through the glorification and militarization of the figure of the martyr, on the one hand, and the functional-figurative comparison of the figure of the warrior with the figure of the martyr, on the other. The protection of the Holy Land (Terra Sancta) in the era of the Crusades served as a model on the basis of which the idea of the heavenly homeland began to function in the secular register. As a result of the further evolution of the monarchical state in the paradigm of the “political body” (corpus politicum), the religious imperative of self-sacrifice of a Christian for the sake of the heavenly fatherland acquired the form of a public-legal requirement of civil self-sacrifice for the benefit of the earthly fatherland, which later took shape as a national state.

*Keywords:* political theology, martyrology, martyrdom, martyr, Christianity, Middle Ages, patriotism, patriot, nation

*For citation:* Yarkeev A.V. The Role of the Political Theology of Martyrdom in the Formation of Proto-National Patriotism in Medieval Europe, *Antinomies*, 2023, vol. 23, iss. 2, pp. 7-26. (In Russ.). [https://doi.org/10.17506/26867206\\_2023\\_23\\_2\\_7](https://doi.org/10.17506/26867206_2023_23_2_7)

## Введение

Теолого-политическая проблематика, считающаяся преимущественно особенностью западнохристианского мира, восходит к диалогу Платона «Государство», в котором теология преподносится как проблема политической теории (*typoi peri theologias*). Ввиду того, что связь между политическим и теологическим с тех пор носит сущностный характер (Taubes 1955: 57), можно постулировать наличие двух принципов, лежащих в основе политической теологии. Первый принцип, как хорошо теперь известно, был сформулирован К. Шмиттом, указавшим на фундированность государственно-правовых понятий теологическими дефинициями (Шмитт 2000): политическое представительство суверена является аналогией/проекцией божественного всемогущества, со всеми вытекающими из этого параллелизма следствиями для политической реальности. Второй принцип, предложенный Я. Ассманом, представляет собой инверсию первого, расширяя его вплоть до его собственной предыстории: религия, давшая точные понятия учению о государстве, сама родилась «из духа политического» (Ассман 2022: 67-68).

При более пристальном взгляде не представляется возможным в исторической ретроспективе четко отделить теологическое (религиозное) от политического с точки зрения того, что из них было хронологически предшествующим и/или логически определяющим по отношению к другому. Поэтому более уместным видится восприятие имманентного и трансцендентного порядков как зеркальных отражений друг друга. «Метод *quid pro quo* – использования богословских понятий для определения государства – применялся веками, но точно так же *vice versa*: в первые столетия христианства имперская политическая терминология и императорский церемониал были приспособлены для нужд церкви» (Канторович 2015: 87). Действительно, реальность христианского мира создавалась посредством перенесения

политических понятий и институций в область религиозных представлений и практик<sup>1</sup>, а в эпоху начавшейся секуляризации уже светский общественно-политический уклад формировался под влиянием христианской теологии, порождая в том числе так называемые политические религии (Джентиле 2021), включая и национализм, в котором нация предстает объектом квази-религиозного<sup>2</sup> поклонения, сакрализации<sup>3</sup> (принцип *cuius regio eius religio* сменился принципом *cuius regio eius natio*). Данное влияние явным образом прослеживается не только в процессе выработки понятия суверенитета, но и в становлении национального патриотизма, в рамках которого христианский мученик выступает в качестве прототипа героя-патриота, жертвующего собственной жизнью во имя отечества<sup>4</sup>. Развернутой экспликации этого утверждения и посвящены нижеследующие соображения.

### **Христианское мученичество в теолого-политической перспективе**

Уже в недрах средневекового сословно-феодального общества набирали силу процессы, которые привели к появлению нации (Kantorowicz 1951; Koht 1947; Post 1953). Выработка данного понятия шла рука об руку с использованием слова «отечество»<sup>5</sup>, имевшего давние традиции. В европейском политическом языке второй половины XVIII в. слово «патриотизм» стало одним из наиболее часто употребляемых, так как формирование нацио-

---

<sup>1</sup> Так, «литургический» принцип функционирования христианской Церкви берет свое начало в древнегреческой практике полисной жизни, накладывающей на граждан обязательство по предоставлению ряда услуг ради общего интереса. Именно это общественное предписание в классической Греции именовалось термином «литургия» (*leitourgia*; от *laos* – «народ», *ergon* – «дело»). Максимального распространения система литургий достигла в императорском Риме. Когда христианство стало государственной религией, священство начало рассматриваться как некая публичная служба, и в этом усматривается одна из причин, по которой литургия обособилась в культовом смысле (Агамбен 2022: 19-22).

<sup>2</sup> П. Тиллих противопоставляет квазирелигиозное псевдорелигиозному, понимая под последним обманчивое сходство с религией, тогда как в первом случае речь идет фактически о тождестве. Если религия – это состояние абсолютной захваченности предельным интересом (Бог или боги), то в секулярных квазирелигиях в качестве предельного интереса выступают народ, наука, определенная стадия исторического развития, высший идеал человечества и т.д., которые некоторым образом обожествляются. Принципиально важным моментом, специфицирующим религиозное или квазирелигиозное, является готовность пойти на смерть ради того, что считается объектом предельного интереса (Тиллих 1995: 398-399).

<sup>3</sup> «Национализм в современном смысле возникает лишь после того, как секулярная критика разрушает единство религиозного освящения и группового самоутверждения, когда освящающая религия отодвигается в сторону, а образовавшаяся пустота заполняется национальной идеей, которая выступает в качестве предельного интереса» (Тиллих 1995: 404).

<sup>4</sup> Более подробно о культе мучеников в политических религиях эпохи модерна см.: (Зыгмонт 2019; Зыгмонт 2021; Зыгмонт 2022; Мальшева 2022).

<sup>5</sup> Еще до раздела Западной Римской империи между варварскими королевствами в ней уже *de facto* существовал институт королевской власти, «поскольку каждый

нального самосознания и чувства гражданской ответственности у многих европейских народов происходило именно в рамках патриотических установок (Хаванова 2000: 5). Примерно с конца XII в. средневековые юристы, рассуждая о справедливой войне ради защиты отечества, все чаще стали ссылаться на синтагму *defensio patriae* из римского права (Post 1953: 282), а посредством систематически употребляемых интеллектуалами в качестве формул гражданских добродетелей античных максим и сентенций – *Pugna pro patria!* («Сражайся за отечество!», Катон), *Dulce et decorum est pro patria mori* («Сладостна и прекрасна смерть за отечество», Гораций), *Patria mihi vita mea carior est* («Отечество мне дороже собственной жизни», Цицерон) и др. – понятие «отечество» уверенно обретало прежний политический смысл и включалось в круг средневековых протонациональных представлений.

Античное (греко-римское) представление об отечестве (греч. *πατρίς*, лат. *patria*), во имя которого стоило жить и умирать, в раннесредневековую эпоху, когда локальные личные связи между сюзереном и его вассалами на основе клятвы верности были определяющими для политической жизни, практически вышло из употребления. Слово *patria*<sup>6</sup> в то время часто использовалось для обозначения небольшой области, провинции, непосредственного места рождения и проживания человека (Koht 1947: 266-267; Канторович 2015: 334-335)<sup>7</sup>, а защита *patria* предполагала естественную защиту своего дома и имущества, но больше не было «общего патриотического чувства – такого, какое объединяло когда-то афинян, фиванцев или спартанцев» (Моруа 2022: 51). Только люди, причастные к классическому образованию (*literati*), могли в полной мере понимать истинный (гражданско-политический) смысл данного слова.

Несмотря на это, героическое самопожертвование воина все же существовало в Средние века, только он приносил себя в жертву за своего господина и повелителя (*pro domino*), а не за территорию или идею «государства». «Политическая» жертва рыцаря носила личный и индивидуальный,

---

генерал был подлинным королем в той местности, где дислоцировались в данный момент его войска, обычно однородные по этническому признаку, а потому и связанные узами не только профессиональной, но и этнической солидарности» (Флори 2006: 31). До поры до времени эта власть была странствующей (так как легионы перемещались по территории империи), пока не облюбовала себе определенные земли, ставшие территориальными королевствами – обителью варварских «наций» (*barbarae nationes*). Вместе с формированием средневековых «национальных» государств шел и сопутствующий ему процесс кристаллизации представления о родине (Блок 2003: 424-428).

<sup>6</sup> Римляне использовали термин *patria* как синоним *res publica*, а термином *natio* обозначали место рождения и все, связанное с ним, – этническую идентичность, язык и т.д. (Bobbio, Viroli 2003: 18).

<sup>7</sup> Например, английская юридическая формула *per patriam se defendere* («защищать себя при помощи родины») использовалась в те времена для обозначения такого способа защиты ответчика, при котором он подчинялся суду своего сообщества (Канторович 2015: 335). В средневековом юридическом языке под влиянием римского права сохранялось различие между непосредственным местом жительства как малой родиной (*minor patria*) и Римом как общей родиной (*communis patria*).

а не «общественный» характер, и это была та жертва, которая вытекала из отношений между сеньором и вассалом, из идеи личной верности, которую средневековая литература так обильно восхваляла и часто прославляла (Kantorowicz 1951: 477). По мнению Ф. Кардини, развитие феодально-рыцарской эпохи во многом было обусловлено явлением «варварских» комитатов (*comitatus*) древнегерманских военных дружин, принципы существования которых в ходе длительного процесса христианизации вошли в плоть и кровь рыцарского этоса, сформировали социально-юридическую и экономическую основу феодального общества. Отделение воинской дружины как искусственного образования от естественной родоплеменной организации (*natio*) имеет древнюю историю, уходящую корнями в религиозно-мифологические представления прагерманцев. Здесь важно отметить то обстоятельство, что воинское сообщество строилось вокруг вертикальной системы отношений «вождь – рядовой», где вождь – это первый в обществе равных, на что указывает этимология терминов *senior* (старший) и *princeps* (первый). Защищать и оберегать вождя – самая священная обязанность воина (Кардини 1987: 104-147).

В период феодальной раздробленности, спорных территорий, анархии, внутренних раздоров и варварских нашествий пространство Европы представляло собой скопление слабо связанных между собой мелких и крупных сеньорий (города, монастыри и замки, окруженные мощными стенами), в которых развивалась ограниченная местная власть, группировавшая вокруг себя военные и политические силы (Кардини 1987: 317). «Священнослужители или миряне, графы или епископы – все теперь сеньоры, у всех есть замки, вассалы. Присвоив себе королевские привилегии, они чеканят монету, собирают налоги, вершат правосудие. Власть не терпит пустоты; если ее не осуществляет монарх, тут же вступают в силу феодальные отношения, а народу лучше уж тирания, чем полная неуверенность в завтрашнем дне» (Моруа 2022: 55). Императив безопасности был побудительной причиной стремления к вассальным отношениям. Разумеется, в этих условиях также ни о каком «отечестве» в общественно-политическом значении не могло быть и речи.

Кроме того, христианство как идеологическая основа средневекового общества «дезауировало» мирское значение *patria*, придав ему потусторонний и космополитический характер. Универсалистский дух христианства способствовал ослаблению привязки к конкретному месту проживания. Политический политеизм Поздней Римской империи подготовил благоприятную почву для новой религии, лишив божественное национальности и сделав его вселенским (Буркхардт 2003: 208). Христианский народ, будучи «третьим народом» после иудеев и эллинов, существенным образом отличается от первых двух тем, что возник исключительно на религиозной основе (тогда как эллины и иудеи обладают еще этническими, политическими, культурными и территориальными характеристиками) и понимается как продолжение божественного порядка на земле, воплощенного в церковной организации (Кривушин 2013: 10). Подобно другим народам, христиане имеют свои правящие династии (апостолы, епископы), свои внутренние смуты (ереси, схизмы), свои войны и своих героев (мученики,

святые). «Согласно учению древней церкви и отцов, христианин был гражданином града не от мира сего. Его истинной patria являлось Царство Небесное, небесный град Иерусалим. Конечное возвращение в это духовное и вечное “отечество” было, согласно Посланиям Апостолов, естественным желанием всякой христианской души, странствующей по земле» (Канторovich 2015: 335-336)<sup>8</sup>.

Один из самых ранних текстов в церковной традиции – Послание св. Климента Римского к коринфянам – начинается словами: «Церковь Божия, находящаяся в Риме, Церкви Божией, находящейся в Коринфе...»<sup>9</sup>. На греческом слово «находящаяся» (*παροικούσα, paroikousa*) буквально означает «странствующая», «живущая на чужой стороне». Греческий глагол *παροικεῖν* (*paroikein*) противоположен глаголу *κατοικεῖν* (*katoikein*), который обозначает то, как живет гражданин (города, государства, царства или империи). Таким образом, в термине *paroikousa* выражалось мессианское сознание христиан, что они странники и пришельцы на земле, которые здесь не имеют постоянного местопребывания и права гражданства, но живут в определенном месте этого мира как временно поселившиеся чужестранцы (Agamben 2012: 1-4)<sup>10</sup>. По всей видимости, такое представление отсылает к утвердившемуся в древнегреческой традиции пониманию изгнания как метафоры совершенной жизни философа, подобной Богу. Как известно, Аристотель определял форму жизни философа как «иностранную» (*ξενικός βίος, xenikos bios*). Поэтому изгнание («бегство от века сего», *fuga saeculi*) становится учреждающим принципом для монашеских киновий как политических сообществ *sui generis* (Agamben 2020: 79).

Временное пребывание христиан в этом мире в ожидании прихода Мессии связано с «задержкой парусии» (*παρούσια, parousia*). Согласно этой позиции, которая всегда казалось парадоксальной, первоначальная христианская община, ожидающая неизбежного прихода Мессии и тем самым конца времени (*εσχάτον, eschaton*), сталкивалась с необъяснимой задержкой. В ответ возникла переориентация на стабилизацию институциональной и юридической организации ранней Церкви. Последствие этой позиции состоит в том, что христианская община прекратила *paroikein* (пребывать как чужеземец), чтобы начать *katoikein*, то есть жить как гражданин и тем самым функционировать как любой другой земной институт

---

<sup>8</sup> Поэтому тезис о том, что «христианство началось как религия без политической родины» (Бауэр 2019: 11-12) нуждается в уточнении: политическая родина христианства относится не к земной реальности, а небесной. Именно в церковном языке на тот момент сохранилось исходное значение слова *patria*.

<sup>9</sup> Св. Климент Римский. Первое послание св. Климента Римского к коринфянам // Патриаршее подворье в Переделкине. URL: [https://peredelkino.online/upload/iblock/a02/kliment\\_1.pdf](https://peredelkino.online/upload/iblock/a02/kliment_1.pdf) (дата обращения: 14.12.2022).

<sup>10</sup> Вот как описывает эту манеру христиан неизвестный автор сочинения *Epistola ad Diognetum* в начале II в.: «Они живут в своих собственных землях, но как чужестранцы. Они принимают участие во всем как граждане, но относятся ко всему как иноземцы. Любая чужая страна для них – родина, и любая родная земля – чужбина» (цит. по: Шафф 2010: 21).

(Agamben 2012: 4). Данное обстоятельство вынудило Церковь вступить в конфликт со светской властью. В этом конфликте, где земной властелин требует абсолютного политического послушания и религиозной преданности, мученичество становится необходимым понятием для обоснования церковной автономии (Peterson 2011: 151-182; Schmidt Passos 2018: 505).

Церковная автономия, убежден Э. Петерсон, вступает в противоречие с понятием политической теологии ввиду того, что истина христианского откровения носит эсхатологический, а не политический характер. Царство Божье *не от мира сего*, поэтому политическая реальность для христианства абсолютно нерелевантна. Это обстоятельство демонстрируется сценой суда над Иисусом Христом у Понтия Пилата, которая становится своего рода архетипом репрезентации эсхатологической реальности в акте мученичества, противопоставляемого действию политических сил (Peterson 2011: 172-175). Возражение К. Шмитта на это утверждение сводится в общем к тому, что христианское сообщество и Церковь Христа существуют *в этом мире* в ожидании эсхатологической славы, и вопрос собственного выживания им приходится решать политическими средствами (Schmitt 2017: 41). Более того, всякое сознательное уклонение от политического является результатом политического решения (Шмитт 2000: 5-6). Понятие политического, по К. Шмитту, предполагает экзистенциальную угрозу жизни со стороны «чужого бытия» как свое предельное основание. Однако факт внешней угрозы жизни и факт внутренней готовности христианина к смерти за свои убеждения и веру еще не делают его политической фигурой: «Религиозная общность может потребовать от своего члена, чтобы он умер за веру смертью мученика, но только – ради спасения своей собственной души, а не за церковную общность как властное образование, находящееся в посюстороннем; иначе же оно станет политической величиной; его священные войны и крестовые походы суть акции, которые основываются на решении по поводу врага, как и иные войны» (Шмитт 2016: 324).

Иными словами, самопожертвование обретает политически мотивированный характер лишь в обстановке наличия публичного врага (*hostis*), которого готовы убивать и от рук которого готовы принять смерть. У отдельного человека как частного лица нет публичных врагов, поэтому он не вовлечен в политическое «бытие-к-смерти». В этой логике мученик аполитичен, ибо он сродни отдельному человеку либерально-индивидуалистического общества (!), который «может добровольно умереть, за что хочет; это... совершенно “частное дело”, т.е. дело его свободного решения, неконтролируемого, никого, кроме него самого, не касающегося» (Шмитт 2016: 324)<sup>11</sup>. Вряд ли такую трактовку христианского мученичества можно считать адекватной его сути. На протяжении всего раннего периода христианской истории

<sup>11</sup> Парадокс заочной полемики между К. Шмиттом и Э. Петерсоном в этом вопросе заключается в том, что К. Шмитт, отказывая мученичеству в политической ангажированности, льет тем самым воду на мельницу аргументации Э. Петерсона, а тот, описывая эсхатологическую реальность и ее манифестацию в земной действительности в политических терминах и с помощью политических образов, подтверждает правоту контраргументов К. Шмитта.



исповедание веры во Христа «каралось как политическое преступление» (Шафф 2010: 20). Отказ христиан от традиционного языческого богопочитания, от необходимости соблюдения обычаев предков (*mos maiorum*), от участия в общественной жизни и от поклонения культу императора воспринимался как выражение враждебности к государству и его институтам. По причине радикальности и бескомпромиссности христианской истины, несовместимой с язычеством, Римская империя, будучи весьма веротерпимой, рассматривала христиан как врагов государства (*hostes Caesarum et populi Romani*). Во время преследований христиан от них «требовался ответ на вопрос, готовы ли они жертвовать жизнью ради своих взглядов, и многие отвечали на него утвердительно» (Пантелеев 2017: 12).

Следуя примеру жертвы Христа (*imitatio Christi*), мученик, что в переводе с греческого буквально означает «свидетель» (*μάρτυρας, martyr*)<sup>12</sup>, используя общественное пространство, *свидетельствует* перед лицом правителей этого мира, что земной порядок не является истинным порядком и что государственная власть не обладает властью над человеческой душой. Мученик демонстрирует истинные силы, которые правят этим миром, а также *свидетельствует* о превосходстве грядущего Царства. Соответственно, мученичество – это *публичное* требование и утверждение истины. Страдание мученика не является частным и индивидуальным, но всегда представляет собой публичное и коллективное переживание, «со-страдание» (*compassio*), поскольку оно воспроизводит страдание Христа. Мученик страдает вместе с Христом в качестве члена мистического тела Христа (Peterson 2011: 154-158). Исходя из этого, «желание пострадать было не отклонением от нормы, а важным элементом самоидентичности первых христиан. Они почитали одного Христа, ставя его выше жизни, и были готовы пожертвовать всем ради Бога. Мученичество становится высшей целью истинного христианина и высочайшим выражением его религиозных убеждений» (Пантелеев 2017: 14).

Конфликт между мучеником и земной властью становится неизбежным, потому что он стремится сделать «истину Христа» видимой в публичной сфере, в то время как земной правитель, претендующий на политическую монополию на истину, не может мириться с публичностью христианского откровения, которое делегитимирует и разоблачает его власть. Жертвуя своей жизнью ради «свидетельства истины», как это сделал Христос, мученики обнажают слабость государя, поскольку, больше не обладая монополией на представление истины, он может навязывать свою волю только с помощью физического насилия (Schmidt Passos 2018: 505-510). Таким образом, христианское мученичество, безусловно, носит политический характер.

---

<sup>12</sup> Изначально в классическом греческом языке слово *μάρτυριον* относилось к сфере судебно-юридической практики и имело техническое значение «свидетельство». В новозаветных текстах апостолы используют этот термин для обозначения свидетельства распятия и воскресения Христа, а затем он приобретает смысловые оттенки, близкие к таким понятиям, как «мученичество» и «мученическая смерть» (Пантелеев 2017: 34).

Справедливости ради необходимо заметить, что с исторической точки зрения мученичество является, скорее, мифом. Факты, подтверждающие мученичество христиан в строго «идеологическом» смысле, встречаются крайне редко. Согласно церковной традиции и народным верованиям, до того, как император Константин узаконил христианство в IV в. н.э., ранние христиане систематически преследовались жестокой Римской империей, намеревавшейся их уничтожить. Как гласит общепринятый нарратив, огромное количество верующих было брошено на съедение львам, подвергнуто пыткам или сожжено заживо, потому что они отказались отречься от Христа. По мнению К. Мосс, одного из ведущих экспертов по раннему христианству, «эпоха мучеников» является фикцией – римляне не предпринимали постоянных трехсотлетних усилий по преследованию христиан. Эти истории о мучениках были благочестивыми преувеличениями, стилизованными переписываниями еврейских, греческих и римских традиций «благородной смерти»<sup>13</sup> и даже подделками, предназначенными для маргинализации еретиков, воодушевления верующих и финансирования церквей (Moss 2013). Доходило и до откровенно трагикомических моментов: нередко были случаи, когда некоторые христиане в своем стремлении стать мучениками, дабы заслужить вечную жизнь и попасть в рай, сами искали смерти, а то и требовали казни для себя, поэтому впоследствии епископам даже пришлось специально вводить особые распоряжения, осуждающие спровоцированное мученичество (Свенцицкая 2006: 106). Как бы там ни было на самом деле, здесь нас интересует не столько фактическая сторона вопроса, сколько идейно-символическая.

### **Патриотизм в парадигме мученичества: от воина к гражданину**

Именно в феномене средневеково-христианского мученичества Э. Канторович, опираясь на учение о квазиполитическом характере небесного Иерусалима, усматривает теолого-политические истоки современного национального патриотизма, в рамках которого родина (*patria*) становится объектом политического поклонения, пробуждающим полурелигиозные чувства. «Когда во время погребальной службы священник просит Господа послать святых ангелов принять душу покойного и препроводить ее *ad patriam Paradisi* (на райскую родину), это не просто поэтическая метафора, но выражение, выраженное в духе Послания к Евреям (11: 13-14). Сообще-

---

<sup>13</sup> Никому бы в голову в те времена не пришла мысль называть «благородной» смерть на кресте. Распинаемый не только медленно умирал в муках, будучи униженным и опозоренным, но также служил пародией на амбиции самоуверенных мятежников. В частности, про распятие Иисуса говорится: «...и, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову и дали Ему в правую руку трость; и, становясь пред Ним на колени, насмехались над Ним, говоря: радуйся, Царь Иудейский!» (Мф. 27:29). Унижение усугубляли жестокие издевательства, предшествовавшие распятию. Предварительное бичевание и избивание имели целью не только ослабить жертву и сделать ее неспособной сопротивляться, но и максимально унижить ее в глазах публики (Райт 2020: 61-73).

ство блаженных и святых и было в конечном счете той гражданской общиной небесной patria, к которой стремилась присоединиться христианская душа. Во имя этой communis patria (общей родины) на небесах и проливали кровь мученики. Вот почему образцом гражданского самопожертвования оставался до самого XII в. христианский мученик, приносивший себя в жертву ради невидимого политического сообщества и умиравший за своего божественного Господина pro fide. Христианское учение, перенеся политическое понятие polis на мир иной и распространив его одновременно на regnum coelestium (Царство небесное), не только верно запомнило и сохранило политические идеи античности, как это часто бывало, но и подготовило новые идеи для времен, когда светский мир приступил к восстановлению своих, некогда сугубо особенных, ценностей. Значит, с самого начала следует по крайней мере считаться с возможностью того, что прежде, чем все влияния юридических и гуманистических учений начали давать свои результаты, новое территориальное представление о patria могло развиваться как вновь обмирщенный продукт христианской традиции, а новый патриотизм расцвел на основе этических ценностей, также перенесенных от небесной patria обратно на земные политии» (Канторович 2015: 336).

Итак, феномен мученичества в своей политической ипостаси, судя по всему, был одним из конституирующих оснований, определяющих формирование политического значения patria как земной реальности, то есть в значении patria communis, что впоследствии стало называться национальным государством, а именно территорией, которая в дальнейшем перейдет под управление народа и будет считаться с его стороны приобретением, нуждающимся в защите всеми силами (Фишман 2011: 166). В исторической перспективе этот параллелизм породил средневековый прообраз гражданина нации-государства. По выражению И.Б. Фан, для этого «потребовалось соотнести образ Града Небесного и реальный земной город и вывести нормы их взаимодействия, спустив небеса и освятив ими пространство земного града. Без этой идеи гражданин позднего средневековья не мог бы состояться, и тем более не смог бы проложить мост к гражданину национальных государств нового времени» (Фан 2006: 229).

Осуществлялась эта трансформация посредством героизации и милитаризации фигуры мученика, с одной стороны, и функционально-образного сопоставления фигуры воина с фигурой мученика, с другой. Это «отождествление» и совмещение двух аксиологических систем стало неизбежным с того момента, когда Церковь торжественно благословила оружие и окружила воина священным ореолом. Включение фигуры воина в позитивный контекст доктрины является внутренней установкой самой христианской духовности, которая, казалось бы, основана на любви и мире. Согласно христианской концепции, война интерпретировалась как отображение в земной реальности великой вселенской и духовной войны (психомахии), которая разворачивается в истории человечества от грехопадения до искупления и Страшного суда. В этом смысле человек, взявшийся за оружие, освященное Церковью, является борцом против зла, против Антихриста (Кардини 1987: 222-223). Символика, заимствованная из военной сферы и использованная

апостолом Павлом в пастырских проповедях, заложила основу христианской парадигмы священного воинства (*sancti milites*), которая будет сохраняться на протяжении всего Средневековья и определять собой содержание рыцарского спиритуализма и восприятие христианина в качестве воина Христа (*miles Christi*).

Начиная с эпохи правления Константина Великого крест, до того ассоциировавшийся с позорной и мучительной смертью, стал считаться символом победы – не только духовной, но и военной. На кресте Бог во Христе одержал великую победу над силами зла, поэтому он есть *Christus Victor* (Христос-Победитель). «Христос – мера и образец воина. Типология Христа вбирает в себя образы лучших воинов. Они похожи на него и совершают поступки, достойные этого высшего критерия. Взаимопритяжение этих двух изначально столь далеко отстоящих друг от друга сфер, с одной стороны, евангельских ценностей и, с другой – воинских доблестей, является, быть может, центральным моментом в процессе перехода военной элиты к христианству и выработки рыцарского идеала» (Кардини 1987: 219). С учетом христомиметической (*christomimesis*) сущности мученичества, воин Христа самой своей жизнью должен был демонстрировать преданность христианской вере и быть мучеником за нее.

Милитаризированный (от лат. *miles* – воин) образ мученика впервые появляется в сочинениях св. Киприана Карфагенского, рисующего подвиги мученичества в ореоле святости и героизма. Он называет мучеников, безропотно претерпевающих пытки, «воинами Божиими в славных сражениях»<sup>14</sup>. Вслед за ним уже Августин Блаженный в теолого-политическом трактате «О Граде Божием» (*De Civitate Dei*) прямо уподобляет мученика воину, героически сражающемуся до самой смерти за свое отечество (Августин 1998а: 227; Августин 1998b: 394). Нет никакого сомнения, что эта идея была продуктом влияния античного патриотизма, восхвалявшего гражданское самопожертвование и героизм во имя своего отечества (*Viroli* 2003: 20)<sup>15</sup>. Не случайно христианская мартирологическая литература включила в свой состав протохристианских мучеников греко-римского мира, культ которых был основан на языческом культе героев (Кардини 1987: 232). Августин в числе первых разработал христианскую концепцию войны, поэтому не следует сводить только к вопросу о стилистическом приеме то обстоятельство, что он передает понятие мученика с помощью термина «герой» (*heros*) и сравнивает его с воином-патриотом. Согласно его доктрине, война допускается, если она является справедливой (*bellum iustum*). Справедливую же войну может вести только христианин, ибо только он знает, в чем состоит

<sup>14</sup> Богословское наследие священномученика Киприана Карфагенского // Храм Преображения Господня г. Смоленска. URL: <https://acathist.ru/en/bogoslovie/patrologiya/item/bogoslovskoe-nasledie-svyashchennomuchenika-kipriana-karfagenskogo> (дата обращения: 17.01.2023).

<sup>15</sup> «Патриотические добродетели Древней Греции и Рима проявились здесь в самой возвышенной форме, в самоотречении ради небесной страны, ради венца, который никогда не увядает» (Шафф 2010: 64).

божественная справедливость. Справедливой, например, является война во имя защиты от свирепого агрессора.

Однако еще до Августина с апологией христианского патриотизма, сакрализацией войны и ратного подвига выступил Амвросий Медиоланский. В его трактовке война носит оправданный характер, если ведется во имя спасения отечества от варваров-агрессоров<sup>16</sup>. Вместе с императором Грацианом, духовником которого являлся Амвросий, он заложил основы имперского романо-христианского самосознания. В условиях, когда под натиском варваров Римская империя разрушалась у всех на глазах, а судьба христианства фактически отождествлялась с судьбой империи, возникла острая необходимость дать обоснование участию христианина в войне как воина (Кардини 1987: 241-242). Но все же именно Августин считается «теологом войны», на долгое время определившим курс западной военной этики.

По мере укрепления союза между государством и Церковью, последняя в своих этических предписаниях и литургических молитвословиях все активнее отстаивала военные функции государства. С древности и во все времена сохранялось представление, что каждый христианин является в некотором роде воином Господа (*miles Dei*), участвующим в духовной борьбе против сил зла. Поэтому изначально считалось, что только духовная борьба и духовное воинство (*militia spiritualis*), противопоставляемое мирской военной службе (*militia saecularis*), являются богоугодными. «При этом встречалось самое разное понимание того, кого собственно нужно считать воином Христовым: если Павел думал в первую очередь об апостолах и миссионерах, то было логичным, что позднее к ним относили и клириков; но вскоре добавилась точка зрения, что только мученики – истинные *milites Christi*, а потому все Средние века выражение применялось чаще всего к монахам» (Эрдман 2018: 75-76).

Ситуация коренным образом стала меняться с началом христианизации германских народов, чей образ жизни был целиком ориентирован на войну. Вследствие этого военно-героическая этика германцев была инкорпорирована в христианский образ мышления и привела к воцерковлению войны, подчиненной высшей цели – борьбе с врагами христианства. Тем самым был запущен процесс преодоления разрыва между божественной и земной военной службой, приведший в конечном счете к возникновению профессионального рыцарства (*ordo militaris*). В каролингский и посткаролингский периоды очередные бурные волны варварских нашествий с новой силой актуализировали углубленную разработку военной тематики, в центре которой стоял воин-христианин, призванный спасти веру, над которой вновь нависла опасная угроза. «Папы, используя теологию великомученичества, могли объявить погибшего во имя церкви человека безгрешным. Благодаря этому новые ряды мучеников пополняли мартиролог принявших тяжкую смерть ранних христиан. Христианский воин был преисполнен решимости

---

<sup>16</sup> Христианский патриотизм в учении Церкви // Русская народная линия. 28.10.2022. URL: [https://ruskline.ru/opp/2022/10/28/hristianskii\\_patriotizm\\_v\\_uchenii\\_cerkvi](https://ruskline.ru/opp/2022/10/28/hristianskii_patriotizm_v_uchenii_cerkvi) (дата обращения: 20.01.2023).

убивать и погибнуть самому на поле брани. Со своей стороны церковь, не отказываясь от традиции, согласно которой убийство всегда греховно, даже если оно и совершено на законных основаниях в ходе “справедливой войны” и, следовательно, уже не является грехом, произвела своего рода подтасовку понятий, так сказать, общий переучет ценностей, относящихся к участию человека в войне. Церковь отодвигала на второй план или вообще замалчивала то обстоятельство, что человек на войне совершает убийство. Вместо этого на первый план выдвигалось то, что воин отдает свою жизнь в бою и тем самым как бы подтверждает свою приверженность вере. Тот факт, что на войне христианский воин погибал с оружием в руках и тем самым тоже становился убийцей, с точки зрения учения церкви о принятии мученической смерти за веру превращался в ничего не значащий эпизод. Более того, именно благодаря подобному подходу убийство косвенным образом оправдывалось как святое дело. Главное, что убийство за веру включалось теперь в качестве составной части в обновленное учение о христианских мучениках» (Кардини 1987: 325-326).

Так, погибшие все до единого христиане в битве с датчанами в 880 г. под Эбсдорфом были канонизированы как «мученики Эбсдорфа». Еще один показательный пример – гибель в 869 г. английского короля Эдмунда в битве с датчанами, описанная в агиографическом сочинении Аббона из Флэри. Король претерпевает мученическую смерть как защитник своего отечества: *honestum mihi esset pro patria mori* («смерть за родину – моя добродетель»). В изложении фиксируется церковное признание основных принципов светской этики войны (верность, честь, мужество, смерть за отечество), представленных в аспекте святости из-за причастности к мученичеству (Эрдман 2018: 97-98).

В период крестовых походов защита Святой земли (Terra Sancta) послужила моделью для применения юридического языка в национальных целях: в западных королевствах, по образцу податей для защиты Палестины от неверных, стали вводиться подати для защиты отечества – *ad defensionem patriae*. Тем самым представление о небесной родине (*patria paradisi*) начало функционировать в секулярном регистре. Защита Святой земли и защита своего территориального королевства *de facto* и *de jure* ставились на один уровень и в равной степени несли эмоциональную нагрузку<sup>17</sup>. Иерусалим приобрел статус Святого города (*Civitas Sancta*) не только потому, что там страдал Христос и почиталась его могила, но еще из-за представлений о небесном Иерусалиме, в связи с чем «небесный проблеск нереального ниспадал также на земной Иерусалим и тем самым приподнимал его над по-

<sup>17</sup> Как отмечает по этому поводу Э. Канторович, «во Франции времен Филиппа Красивого слово *patria* уже действительно стало обозначать все королевство и... к этому времени территориальная (возможно, мы уже вправе сказать “национальная”) французская монархия была достаточно сильной и развитой, чтобы провозгласить себя *communis patria* всех своих подданных и требовать экстраординарной службы во имя отечества. <...> Теперь Франция предстала как *Francia Deo sacra* – Франция, посвященная Богу, и как *regnum benedictum a Deo* – королевство, Богом благословенное; ...и во имя его священной земли стоит принести высшую жертву,

вседневным миром» (Эрдман 2018: 400). Соответственно, поход в Святую землю не мог не восприниматься еще и как защита общего для христиан отечества<sup>18</sup>. Крестоносца, сражавшегося и погибшего за Святую землю, ожидал статус воина-мученика и мученический венец в качестве награды в загробной жизни. Крестоносное движение было вписано в «мученическую» парадигму, что находило свое выражение и в соответствующей символике. Так, во время первого крестового похода нагрудные и наплечные кресты у воинов были красными, символизируя кровь мучеников<sup>19</sup>.

Дальнейшее развитие христианского патриотизма было связано с эволюцией христианского государства в направлении светской монархии, в результате чего «мученического венца стали удостаиваться жертвы войны, павшие ради светского государства» (Канторович 2015: 347). На рубеже XIII–XIV вв. посредством перенесения идеи «мистического тела Церкви» (*corpus mysticum ecclesiae*) в область политических объединений формируется органо-логическое (корпоративистское) представление о государстве как теле (*corpus reipublicae mysticum*), главой которого является монарх. Перенос на государство христианского символа *corpus mysticum* свидетельствовал об упадке христианского общества, репрезентированного Церковью и империей, и указывал «на возрастающую консолидацию национальных государств, их оформление в виде эгоцентричных обществ» (Фёгелин 2021: 136). На первое место вышла централизация, которую проводил светский правитель, так как именно он, по новым представлениям, воплощает в себе основополагающий принцип единства и обеспечивает порядок в обществе и государстве. Поэтому уже с конца XIII в. более распространенным становится выражение «тело королевства» (*corpus regni*), обозначающее более-менее однородную и тесно объединенную общность, воплощенную в физическом теле короля (Ле Гофф, Трюон 2008: 166-167). Король служит точкой кристаллизации национального чувства, благодаря чему из разрозненных элементов создается целостность: быть соотечественниками означает быть подданными одной и той же личности, выступающей в облике *pater patriae* (отец отечества).

---

причем принести ее стоит с радостью. Так что дело защиты и сбережения земли Франции должно было обладать полурелигиозными коннотациями, сравнимыми с делом защиты и сбережения священной почвы самой Святой земли» (Канторович 2015: 338-340).

<sup>18</sup> Свидетельством этому могут служить первые строки обращения Гальфрида Монмутского к крестоносцам: «Сражайтесь за свою patria и претерпите даже смерть за нее, если таковая одолеет вас» (цит. по: Viroli 2003: 21).

<sup>19</sup> Спустя почти семь столетий, в 1791 г., в Париже на Марсовом поле возле алтаря Отечества солдаты национальной гвардии открыли огонь по горожанам, собравшимся для подписания петиции с требованием низложить короля, в результате чего было убито около 50 человек. Их сразу же объявили «мучениками Революции», а «обагренный кровью мучеников» красный флаг, который власти использовали как предупреждение о вмешательстве сил правопорядка в случае народных волнений, изменил свое значение, превратившись в знамя революции и гражданского патриотизма. О «мученическом» символизме красного цвета в европейской культуре см.: (Пастуро 2019).

Вполне закономерно, что становление национального самосознания на первых порах происходило за счет отождествления себя со страной и народом через личность верховного правителя, как, например, это было в случае с Жанной д'Арк (Хобсбаум 1998: 119)<sup>20</sup>. Поскольку монарх был в то же самое время главой политического тела, феодальное обязательство жертвовать своей жизнью ради господина преобразовалось в публично-правовое требование героически сражаться за родину, даже ценой собственной жизни (*pugna ad mortem*). Идея смерти за родину (*pro patria mori*) во имя политического тела государства становилась значимой, поскольку воспринималась равноценной смерти за христианскую веру, Церковь или Святую землю (Канторович 2015: 374). Подобно тому, как каждый христианин, живущий в теле Церкви, обязан встать на защиту этого тела, так и каждый житель государства должен встать на защиту его национального тела. Вследствие этого обстоятельства самопожертвование ради небесного отечества в итоге приобрело вид гражданского самопожертвования ради земной отчизны, а «мученичеству» героически павших был придан национальный колорит.

### Заключение

Генеалогическая связь современного национализма, патриотизма и соответствующего ему типа гражданственности с периодом Средних веков не подлежит сомнению. В любом обществе, относящемся к тому или иному периоду исторического развития, имеются скрытые тенденции, которые до поры до времени носят латентный характер, но затем выходят на поверхность, приводя к возникновению новой реальности. Сказанное в полной мере относится и к рождению европейского национализма. Фактически на протяжении всего Средневековья, начиная с момента образования христианских феодальных государств на руинах Римской империи и империи Каролингов, с возрастающей интенсивностью происходило формирование национального чувства, ощущение своих национальных особенностей становилось все более значимым.

В конце концов национальное чувство заняло свое место в комплексе тесно связанных между собой факторов политической эволюции в европейском регионе. Борьба национального принципа с сословно-феодальным заметным образом усилилась в период позднего Средневековья, сформировав устойчивые предпосылки для национальных движений и национальных государств эпохи модерна. Раннехристианский идеал му-

---

<sup>20</sup> Обилие королевских титулов объясняется не тщеславием, а необходимостью совместить в одной личности присутствие правителей разных земель, дабы предстать перед каждой группой, проникнутой сознанием собственной обособленности, в качестве субститута сеньора, которого группа считает своим. Таким образом, персона короля – это «точка сборки» (*persona ficta*) коллективного тела. «Значит, в определенном смысле нация формируется на троне. <...> Теперь ясно, почему монархически сформированные народы будут с необходимостью сохранять Nation как личность, по образу и подобию живой личности, в отношении которой сформировалось общее чувство» (Жувенель 2011: 161).



ченического самопожертвования пережил исторические, богословские и политические условия, которые его породили, и, пройдя через ряд определенных ценностно-смысловых трансформаций, вошел важной составной частью в идеологическое содержание новоевропейского национального патриотизма. Опыт гражданского героизма и самоотречения во имя нации и отечества до сих пор во многом черпает свою духовную силу и мотивацию в традиции мученичества.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Агамбен Дж. 2020. Высочайшая бедность. Монашеские правила и форма жизни. Москва : Издательство Института Гайдара ; Санкт-Петербург : Факультет свободных искусств и наук СПбГУ. 216 с.
- Агамбен Дж. 2022. *Opus Dei*. Археология службы. Москва : Издательство Института Гайдара ; Санкт-Петербург : Факультет свободных искусств и наук СПбГУ. 280 с.
- Ассман Я. 2022. Политическая теология между Египтом и Израилем. Санкт-Петербург : Владимир Даль. 182 с.
- Бауэр С. 2019. История средневекового мира. От времен Константина до первых Крестовых походов. Москва : АСТ. 992 с.
- Блаженный Августин. 1998а. Творения. Т. 3. О граде Божием. Кн. I–XIII. Санкт-Петербург : Алетейя ; Киев : УЦИММ-Пресс. 595 с.
- Блаженный Августин. 1998b. Творения. Т. 4. О граде Божием. Кн. XIV–XXII. Санкт-Петербург : Алетейя ; Киев : УЦИММ-Пресс. 589 с.
- Блок М. 2003. Феодалное общество. Москва : Издательство имени Сабашниковых. 504 с.
- Буркхард Я. 2003. Век Константина Великого. Москва : Центрполиграф. 367 с.
- Джентиле Э. 2021. Политические религии. Между демократией и тоталитаризмом. Санкт-Петербург : Владимир Даль. 400 с.
- Жувенель Б. 2011. Власть: Естественная история ее возрастания. Москва : ИРИСЭН : Мысль. 546 с.
- Зыгмонт А.И. 2019. *Dulce et decorum est*: феномен мученичества в западных национализмах XVIII–XX веков // Социологическое обозрение. Т. 18, № 3. С. 143–171. DOI 10.17323/1728-192X-2019-3-143-171
- Зыгмонт А.И. 2021. Национальное мученичество в эпоху Французской революции XVIII века: опыт социологического анализа // Социология власти. Т. 33, № 2. С. 31–58. DOI 10.22394/2074-0492-2021-2-31-58
- Зыгмонт А.И. 2022. Мученичество как репутационный проект: кто и как «делает» мучеников // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Т. 40, № 1. С. 198–225. DOI 10.22394/2073-7203-2022-40-1-198-225
- Канторович Э.Х. 2015. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. Москва : Издательство Института Гайдара. 752 с.
- Кардини Ф. 1987. Истоки средневекового рыцарства. Москва : Прогресс. 484 с.
- Кривушин И.В. 2013. Вводная статья к «Церковной истории» Евсевия // Евсевий Кесарийский. Церковная история. Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко. С. 5–17.
- Ле Гофф Ж., Трюон Н. 2008. История тела в Средние века. Москва : Текст. 189 с.
- Малышева С. 2022. «Они падут в величии нездешнем»: раннесоветский культ мучеников революции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Т. 40, № 1. С. 58–88. DOI 10.22394/2073-7203-2022-40-1-58-88
- Моруа А. 2022. История Германии. Санкт-Петербург : Азбука. 416 с.

- Пантелеев А.Д. (ред.) 2017. Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования. Санкт-Петербург : Гуманитарная Академия. 384 с.
- Пастуро М. 2019. Красный. История цвета. Москва : Новое литературное обозрение. 160 с.
- Райт Т. 2020. День, когда началась Революция: казнь Иисуса и ее последствия. Москва : Эксмо. 448 с.
- Свенцицкая И.С. 2006. Изгои Вечного города. Первые христиане в Древнем Риме. Москва : Вече. 400 с.
- Тиллих П. 1995. Избранное: Теология культуры. Москва : Юрист. 479 с.
- Фан И.Б. 2006. От героя до статиста: метаморфозы западноевропейского гражданина. Екатеринбург : УрО РАН. 315 с.
- Фёгелин Э. 2021. Новая наука политики. Санкт-Петербург : Владимир Даль. 376 с.
- Фишман Л.Г. 2011. Происхождение демократии («Бог» из военной машины). Екатеринбург : УрО РАН. 260 с.
- Флори Ж. 2006. Повседневная жизнь рыцарей в Средние века. Москва : Молодая гвардия. 356 с.
- Хаванова О.В. 2000. Нация, отечество, патриотизм в венгерской культуре: движение 1790 года. Москва : Институт славяноведения РАН. 191 с.
- Хобсбаум Э. 1998. Нации и национализм после 1780 года. Санкт-Петербург : Алетейя. 307 с.
- Шафф Ф. 2010. История христианской церкви. Т. 2. Доникийское христианство. Санкт-Петербург : Библия для всех. 589 с.
- Шмитт К. 2000. Политическая теология. Москва : Канон-Пресс-Ц. 336 с.
- Шмитт К. 2016. Понятие политического. Санкт-Петербург : Наука. 568 с.
- Эрдман К. 2018. Происхождение идеи крестового похода. Санкт-Петербург : Евразия. 662 с.
- Agamben G. 2012. *The Church and the Kingdom*. London, New York, Calcutta : Seagull Books. 65 p.
- Bobbio N., Viroli M. 2003. *The Idea of the Republic*. Cambridge : Polity Press. 109 p.
- Kantorowicz E.H. 1951. *Pro Patria Mori in Medieval Political Thought* // *The American Historical Review*. Vol. 56, iss. 3. P. 472-492. DOI 10.2307/1848433
- Koht H. 1947. *The Dawn of Nationalism in Europe* // *The American Historical Review*. Vol. 52, iss. 2. P. 265-280. DOI 10.2307/1841274
- Moss C. 2013. *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*. San Francisco : Harper One. 320 p.
- Peterson E. 2011. *Theological Tractates*. Stanford : Stanford University Press. 262 p.
- Post G. 1953. *Two Notes on Nationalism in the Middle Ages* // *Traditio*. Vol. 9. P. 281-320. DOI 10.1017/S0362152900003755
- Schmidt Passos E. 2018. *The Blood of the Martyrs: Erik Peterson's Theology of Martyrdom and Carl Schmitt's Political Theology of Sovereignty* // *The Review of Politics*. Vol. 80, iss. 3. P. 487-510. DOI 10.1017/S0034670518000220
- Schmitt C. 2017. *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlin : Duncker & Humblot. 101 s.
- Taubes J. 1955. *Theology and Political Theory* // *Social Research*. Vol. 22, iss. 1. P. 57-68.
- Viroli M. 2003. *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford : Clarendon Press. 206 p.

### References

Agamben G. *Opus Dei: An Archaeology of Duty*, Moscow, Izdatel'stvo Instituta Gajdara, Saint Petersburg, Fakul'tet svobodnykh iskusstv i nauk SPbGU, 2022, 280 p. (In Russ.).

Agamben G. *The Church and the Kingdom*, London, New York & Calcutta, Seagull Books, 2012, 65 p.

Agamben G. *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*, Moscow, Izdatel'stvo Instituta Gajdara, Saint Petersburg, Fakul'tet svobodnykh iskusstv i nauk SPbGU, 2020, 216 p. (In Russ.).

Assmann J. *Political Theology between Egypt and Israel*, Saint Petersburg, Vladimir Dal', 2022, 182 p. (In Russ.).

Bauer S. *The History of the Medieval World: From the Conversion of Constantine to the First Crusade*, Moscow, AST, 2019, 992 p. (In Russ.).

Bloch M. *Feudal Society*, Moscow, Izdatel'stvo imeni Sabashnikovykh, 2003, 504 p. (In Russ.).

Bobbio N., Viroli M. *The Idea of the Republic*, Cambridge, Polity Press, 2003, 109 p.

Burckhardt J. *The Age of Constantine the Great*, Moscow, TSentrpoligraf, 2003, 367 p. (In Russ.).

Cardini F. *The Origins of Medieval Chivalry*, Moscow, Progress, 1987, 484 p. (In Russ.).

Erdmann C. *The Origin of the Idea of the Crusade*, Saint Petersburg, Evraziya, 2018, 662 p. (In Russ.).

Fan I.B. *From Hero to Statistician: Metamorphoses of a Western European Citizen*, Ekaterinburg, UrO RAN, 2006, 315 p. (In Russ.).

Fishman L.G. *The Origin of Democracy ("God" from the War Machine)*, Ekaterinburg, UrO RAN, 2011, 260 p. (In Russ.).

Flori J. *The Daily Life of Knights in the Middle Ages*, Moscow, Molodaya gvardiya, 2006, 356 p. (In Russ.).

Gentile E. *Political Religions. Between Democracy and Totalitarianism*, Saint Petersburg, Vladimir Dal', 2021, 400 p. (In Russ.).

Hobsbawm E. *Nations and Nationalism after 1780*, Saint Petersburg, Aletejya, 1998, 307 p. (In Russ.).

Jouvenel B. *On Power: The Natural History of Its Growth*, Moscow, IRISEHN & Mysl', 2011, 546 p. (In Russ.).

Kantorowicz E.H. Pro Patria Mori in Medieval Political Thought, *The American Historical Review*, 1951, vol. 56, no. 3, pp. 472-492. DOI 10.2307/1848433

Kantorowicz E.H. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Moscow, Izdatel'stvo Instituta Gajdara, 2015, 752 p. (In Russ.).

Khavanova O.V. *Nation, Fatherland, Patriotism in Hungarian Culture: The Movement of 1790*, Moscow, Institut slavyanovedeniya RAN, 2000, 191 p. (In Russ.).

Koht H. The Dawn of Nationalism in Europe, *The American Historical Review*, 1947, vol. 52, no. 2, pp. 265-280. DOI 10.2307/1841274

Krivushin I.V. Introductory Article to the "Church History" of Eusebius, *Eusebius of Caesarea. Church History*, Saint Petersburg, Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2013, pp. 5-17. (In Russ.).

Le Goff J., Truong N. *The History of the Body in the Middle Ages*, Moscow, Tekst, 2008, 189 p. (In Russ.).

Malysheva S. "They Will Fall in the Unearthly Grandeur": The Early Soviet Cult of Martyrs of the Revolution, *Gosudarstvo, religia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide], 2022, vol. 40, no. 1, pp. 58-88. (In Russ.). DOI 10.22394/2073-7203-2022-40-1-58-88

Morua A. *German History*, Saint Petersburg, Azbuka, 2022, 416 p. (In Russ.).

Moss C. *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, San Francisco, Harper One, 2013, 320 p.

Panteleev A. (ed.) *Early Martyrdom. Translations, Comments, Research*, Saint Petersburg, Gumanitarnaya Akademiya, 2017, 384 p. (In Russ.).

- Pastoureau M. *Red: The History of a Color*, Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2019, 160 p. (In Russ.).
- Peterson E. *Theological Tractates*, Stanford, Stanford University Press, 2011, 262 p.
- Post G. Two Notes on Nationalism in the Middle Ages, *Traditio*, 1953, vol. 9, pp. 281-320. DOI 10.1017/S0362152900003755
- Saint Augustine. *Creations. Vol. 3. About the City of God. Books I–XIII*, Saint Petersburg, Aleteya, Kiev, UTSIMM-Press, 1998, 595 p. (In Russ.).
- Saint Augustine. *Creations. Vol. 4. About the City of God. Books XIV–XXII*, Saint Petersburg, Aleteya, Kiev, UTSIMM-Press, 1998, 589 p. (In Russ.).
- Schaff Ph. *History of the Christian Church. Vol. 2. Ante-Nicene Christianity*, Saint Petersburg, Bibliya dlya vseh, 2010, 589 p. (In Russ.).
- Schmidt Passos E. The Blood of the Martyrs: Erik Peterson's Theology of Martyrdom and Carl Schmitt's Political Theology of Sovereignty, *The Review of Politics*, 2018, vol. 80, no. 3, pp. 487-510. DOI 10.1017/S0034670518000220
- Schmitt C. *Political Theology*, Moscow, Kanon-Press-TS, 2000, 336 p. (In Russ.).
- Schmitt C. *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* [Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology], Berlin, Duncker & Humblot, 2017, 101 p. (in German).
- Schmitt C. *The Concept of the Political*, Saint Petersburg, Nauka, 2016, 568 p. (In Russ.).
- Sventsitskaya I.S. *Outcasts of the Eternal City. The First Christians in Ancient Rome*, Moscow, Veche, 2006, 400 p. (In Russ.).
- Taubes J. Theology and Political Theory, *Social Research*, 1955, vol. 22, no. 1, pp. 57-68.
- Tillich P. *Favorites: Theology of Culture*, Moscow, Yurist, 1995, 479 p. (In Russ.).
- Viroli M. *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford, Clarendon Press, 2003, 206 p.
- Voegelin E. *The New Science of Politics*, Saint Petersburg, Vladimir Dal', 2021, 376 p. (In Russ.).
- Wright N. *The Day the Revolution Began. Reconsidering the Meaning of Jesus's Crucifixion*, Moscow, Ehksmo, 2020, 448 p. (In Russ.).
- Zygmunt A.I. Dulce et decorum est: The Phenomenon of Martyrdom in Western Nationalisms of the 18th–20th Centuries, *Sociologicheskoe obozrenie* [Russian Sociological Review], 2019, vol. 18, no. 3, pp. 143-171. (In Russ.). DOI 10.17523/1728-192X-2019-3-143-171
- Zygmunt A.I. Martyrdom as a Reputational Project: Who and How “Makes” the Martyrs, *Gosudarstvo, religia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide], 2022, vol. 40, no. 1, pp. 198-225. (In Russ.). DOI 10.22394/2073-7203-2022-40-1-198-225
- Zygmunt A.I. National Martyrdom in the French Revolution: A Sociological Analysis, *Sociologiya vlasti* [Sociology of Power], 2021, vol. 33, no. 2, pp. 31-58. (In Russ.). DOI 10.22394/2074-0492-2021-2-31-58

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

**Алексей Владимирович Яркеев**

доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН, г. Екатеринбург, Россия;  
ORCID: 0000-0002-0068-468X;  
ResearcherID: K-2735-2018;  
SPIN-код: 3460-4549;  
E-mail: alex\_yarkeev@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

**Aleksey V. Yarkeev**

Doctor of Philosophy, Leading Researcher, Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Yekaterinburg, Russia;  
ORCID: 0000-0002-0068-468X;  
ResearcherID: K-2735-2018;  
SPIN-code: 3460-4549;  
E-mail: alex\_yarkeev@mail.ru