Светлана Малышева

«Они падут в величии нездешнем»: раннесоветский культ мучеников революции

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-1-58-88

Svetlana Malysheva

"They Will Fall in the Unearthly Grandeur": The Early Soviet Cult of Martyrs of the Revolution

Svetlana Malysheva — Kazan (Volga Region) Federal University (Kazan, Russia). Svetlana.Malycheva@kpfu.ru

The secular cult of the fallen heroes — martyrs of the revolution became the most important component of the Bolshevik historical mythology of the early Soviet period (1917–1920s). This cult clearly showed a religious origin and a number of differences from the cult of heroes of the later Soviet era. The early revolutionary martyrdom, from February 1917 and the first months after October 1917, developed as a collective and largely anonymous, symbolic phenomenon. These features were also evident in the early martyriums, the mass graves on the Field of Mars in Petrograd and near the Kremlin Wall in Moscow. However, the Bolsheviks' creation of their own, revolutionary secular pantheon based on religious models later individualized martyrdom and developed its special criteria. A sign of individualization was the compilation of martyrologies and the formation of practices of veneration of martyrs' burial places. The cult of martyrs acquired an international character through inclusion in the pantheon of the victims of revolutionary events in Europe. The discursive tropes formed to describe heroic martyrdom initially normalized only violent death at the hands of the enemy. After the end of the Civil War, however, the emerging linguistic ritualization allowed for the heroization of the circumstances of death: those who died of illness, accidents, even suicides were counted as martyrs. Gradually the number of heroes was reduced while the range of their types was, on the contrary, expanded. The martyr hero took an increasingly modest place in the hierarchy of heroes, the tropes of describing martyrdom were simplified and standardized, and their biographies were straightened and taken on a symbolic rather than an individual form.

Малышева С. «Они падут в величии нездешнем»: раннесоветский культ мучеников революции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. № 40(1). С. 58–88.

Malysheva, Svetlana (2022) "'They Will Fall in the Unearthly Grandeur': The Early Soviet Cult of Martyrs of the Revolution", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 40(1): 58–88.

Keywords: martyrs, Russian Revolution, Russian Civil War, cult of the fallen heroes, religion, ideology, death.

Предложенный Эриком Фёгелином в 1938 году концепт «политической религии» утверждал религиозную сущность массовых тоталитарных движений и современных кульминаций тоталитарных идеологий — фашизма, национал-социализма, коммунизма, которые, будучи результатами секуляризационных процессов и отрицая религию, тем не менее усваивали ее религиозно-политические формы и символический язык, способы мобилизации масс[1]. Концепт политической или секулярной религии был заново открыт в конце 1980-х — начале 1990-х годов исследователями тоталитаризма как теоретический инструмент для выявления корней тоталитарных движений и идеологий XX века, позволяющий показать их «религиозное измерение»[2]. Он использовался для реконструирования культа павших героев Третьего Рейха[3], активно используется и переосмысливается и сегодня[4]. Интерес к проблемам тоталитарных движений и политических религий в конце XX — начале XXI века привел к созданию одноименного научного журнала — "Totalitarian Movements and Political Religions" (с 2000 года, сейчас — "Politics, Religion & Ideology"), в первом номере которого был представлен взгляд на явление «сакрализации политики» — то есть

1. Voegelin, E. (1993) *Die politischen Religionen*. Muenchen: Fink, s. 55–58 и др. Заметим, что идея о религиозности тоталитарных режимов формировалась в интеллектуальных кругах Запада и до Фёгелина в конце 1920-х — 1930-х годов. См., например: *Мороз Е. В.* Религиозно-критическая концепция тоталитаризма в зарубежной историографии 30-х годов XX века // Вестник Кемеровского государственного университета. 2012. № 4-1 (52). С. 88–94.
2. Об этом: Herz, D. (1996) "Der Begriff der „politischen Religionen" im Denken Eric Voegelins", in H. Maier (hrsg.) *Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*, s. 209. Paderborn u.a.: Schöningh; Hildebrandt, M. (2005) "Einleitung: Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen", in M. Hildebrandt, M. Brocker (hrsg.) *Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen*, s. 10. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
3. См.: Vondung, K. (1971) *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Behrenbeck, S. (1996) *Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945*. Vierow bei Greifswald: SH-Verlag.
4. См.: Bohmann, G. (2009) "„Politische Religionen" (Eric Voegelin und Raymond Aron) — ein Begriff zur Differenzierung von Fundamentalismen?", *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 34 (1): 3–22.

на формирование религиозного измерения в политике[5]. Один из авторов той статьи, итальянский историк Эмилио Джентиле в 2001 году опубликовал книгу, в которой расширил представления о «религии политического», указав на существование ее разных форм в современных обществах. Он предложил выделять две основные категории — гражданские религии[6] и политические религии, в зависимости от их отношения «к традиционным религиям и от того, как они решают вопрос соотношения между авторитетом и свободой, индивидом и государством»[7]. Согласно Джентиле, гражданская религия сакрализует такую политическую систему, которая гарантирует «плюрализм идей, свободную соревновательность в осуществлении власти и сменяемость правящего класса при участии управляемого народа мирными и конституционными способами», а также «уважает свободу индивида, сосуществует с другими идеологиями, не требует обязательной и безусловной приверженности своим заповедям». Политическая же религия, напротив, сакрализует политическую систему, основанную

> на непреложной монополии власти, на идеологическом монизме, на обязательном и безусловном подчинении индивида и социума своему кодексу заповедей; следовательно, политическая религия нетолерантна, основана на навязывании своих принципов и фундаменталистична, она стремится к тому, чтобы пронизать собой все аспекты индивидуальной и коллективной жизни[8].

Как видим, идея о тоталитарных идеологиях как «политических религиях» уже с 1930-х годов распространялась не только на национал-социализм и фашизм — и Фёгелин в своей работе, и год спустя Раймон Арон говорили как о политической религии

5. Gentile, E., Mallett, R. (2000) “The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism”, *Totalitarian Movements and Political Religions* 1(1): 18–55.
6. О существовании «гражданской религии» в демократически обществах еще в 1967 году писал Роберт Белла, охарактеризовавший американскую «гражданскую религию». См.: Bellah, R. N. (1967) “Civil Religion in America”, *Dædalus* 96(1): 1–21.
7. *Джентиле Э.* Политические религии. Между демократией и тоталитаризмом / пер. с итал. Ф. Станжевского. СПб.: Владимир Даль, 2021. [https://tinyurl.com/2p9b9ubf, доступ от 19.02.2022].
8. Там же.

и о коммунизме[9]. Арон в своей работе 1955 года «Опиум интеллектуалов» писал о «светской религии коммунизма», «сталинской религии» и описывал черты этой секулярной религии[10].

Религиозное измерение символической системы большевизма интересно просматривается через призму этого концепта. Секулярный культ павших героев — мучеников революции стал важнейшей составляющей большевистской исторической мифологии, политической религии. Он во многом восходил к образцам и традиции радикальной революционной мифологии начала XX века[11] и выстраивался с использованием привычного арсенала религиозных (христианских) топосов и моделей. Большевики активно заимствовали эти топосы, формы и модели у своего идеологического оппонента, христианской церкви: так, в учрежденный в 1918 году советский праздничный календарь были включены специальные памятные дни, посвященные революционным мученикам-жертвам — 9 января (день «Кровавого воскресения») и 18 марта (день Парижской Коммуны)[12].

Культ мучеников вдохновлялся и дискурсивными образцами и образами Великой Французской революции, трактовкой мученичества и его освобожденческой функции: искупительная жертва революционных мучеников всечеловечна, она являлась не только фундаментом учреждения нового строя, но и должна была принести освобождение всему миру[13].

Однако культ революционных мучеников являл собой не только форму, адаптированную для не секуляризированного в массе своей населения страны, но и содержательно представлял собой религиозный — или квазирелигиозный феномен. Поэтому его рассмотрение, выходя за рамки концепта «политической религии», неизбежно затрагивает проблему сущности и содержания

9. См. подробней: Maier, H. (1995) ""Totalitarismus" und "Politische Religionen". Konzepte des Diktaturvergleichs", *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 43(3): 387–405.

10. *Арон Р.* Опиум интеллектуалов / пер. с франц. Л. Боровиковой. М.: Издательство АСТ, 2015. С. 400–401, 433, и др.

11. См. главу «Миф о герое» в: *Могильнер М. Б.* Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосм в России начала XX в. как предмет семиотического анализа. М.: Новое литературное обозрение, 1999. С. 41–60.

12. Поступало и предложение включить в число этих официальных памятных дней также день памяти жертв Ленского расстрела: Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ). Ф. 1230. Оп. 1. Д. 458. Л. 3–6.

13. См. *Зыгмонт А.* "Dulce et decorum est": феномен мученичества в западных национализмах XVIII–XX веков // Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. № 3. С. 149–153.

раннесоветской революционной политической культуры, ее понимания сакрального. Культ павших призван был решить важнейшую проблему смысла жизни, возникавшую в связи с дезавуированием христианского тезиса о бессмертии души, ответить на вопрос о возможности преодоления смерти. В самом большевизме существовало, как известно, течение «богостроителей», имевшее зримые признаки «коллективистской религии», проявлявшиеся, в частности, в размышлениях о бессмертии. Для представителей течения богостроительства, мечтавших о совершенствовании человека, продлении его жизни, о соединении совершенных индивидов в «бессмертный сверхорганизм», в «сверхчеловечество», это бессмертие понималось, скорее, как коллективное биологическое преодоление смерти. Так, А. А. Богданов высказывал мысль о возможности преодоления старости и смерти лишь коллективными усилиями, «выходом за пределы индивидуальности»[14]. И хотя размышления богостроителей о коллективном биологическом преодолении смерти не получили поддержки и распространения среди большевистского руководства, понимание в раннесоветской политической культуре смерти и бессмертия вообще оказалось чрезвычайно важным. По точному замечанию Ж. Бодрийяра, революционная мысль колебалась

> между *диалектизацией* смерти как негативности и *рационалистической* задачей отменить смерть — одолеть ее усилиями науки и техники как «реакционное» препятствие, как союзницу капитала, поставив себе целью бессмертие человеческого рода по ту сторону истории, в эпоху коммунизма. Смерть, как и многое другое, всего лишь элемент надстройки. И ее судьба будет решена революционным преобразованием базиса[15].

В соответствии с этой рационалистической задачей «отмены» смерти или ее подчинения задачам революционного преобразования, канон «советской смерти» конструировался на протяжении первого советского десятилетия в пространстве конкуренции двух тенденций — секулярной циничной прагматики в отношении смерти «обычного человека» и (квази)религиозным пафосом

14. *Богданов А. А.* Очерки организационной науки. Расхождение и схождение форм // Пролетарская культура. М., 1920. № 15–16. С. 28.

15. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / пер. с франц. С. Н. Зенкина. 4-е изд. М.: «Добросвет», «Издательство «КДУ»», 2011. С. 268.

культа «наших мертвецов»[16]. Перспектива бесследного и окончательного исчезновения требовала обоснования целесообразности жизни и смерти ради коллективного «общего блага», «грядущего коммунистического общества», и соответствующего оформления ее в культурно-символической системе «культа павших». Героическая жертвенная смерть оказывалась своего рода разновидностью «социального лифта», возносившего героя в верхние этажи социума и обеспечивающего ему социальное бессмертие в рамках этого культа.

Однако артикулировать смыслообразующие идеи культа павших оказывалось практически невозможно вне сакрального дискурса, тесно сросшегося с системой религиозного чувствования. Исследователями уже рассматривалась сакральная составляющая раннесоветской праздничной мифологии и ритуальности, вдохновлявшаяся религиозными образами и языком, ритуалами (и не только христианства, но язычества, и специфической «религиозностью» Французской революции)[17], точно подмечена «разлитость» религиозного языка и образов в массовом раннесоветском дискурсе, их всепроникающий характер, обусловленный пропитанностью смыслами и чувствами, которые и конституировали понятие сакрального[18]. Наиболее ярко все эти черты в раннесоветской культуре, в ее ритуальной составляющей, в ее образах и языке проявлялись в сакрализации смерти, в культе павших. Так, шествия к братским могилам, революционным некрополям, торжества и официальная фотосъемка на могилах павших борцов, составлявшие неотъемлемую часть раннесоветских

16. См. подробней: *Малышева С.Ю.* «На миру красна»: инструментализация смерти в Советской России. М.: Новый хронограф, 2019.

17. Stites, R. (1989) *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life on the Russian Revolution*. New York; Oxford: Oxford University Press; Geldern, von J. (1993) *Bolshevik Festivals, 1917–1920*. Berkeley, London: University of California Press; Clark, K. (1995) *Petersburg, Cruisible of Cultural Revolution*. London; Cambridge (Mass.): Harvard University Press; Figes, O., Kolonitskii, B. (1999) *Interpreting the Russian Revolution. The Language and Symbols of 1917*. New Haven; London: Yale University Press; и др.

18. См.: Halfin, I. (2000) *From Darkness to Light. Class, Conscionsness and Salvation in Revolutionary Russia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press; Steinberg, M. D. (2002) *Proletarian Imagination: Self, Modernity, and the Sacred in Russia, 1910–1925*. Ithaca: Cornell University Press; Steinberg, M. D. (2007) ""A Path of Thorns": The Spiritual Wounds and Wandering of Worker-Poets", in M. D. Steinberg, H. J. Coleman (eds) *Sacred Stories: Religion and Spirituality in Modern Russia* (Indiana-Michigan Series in Russian and East European Studies), pp. 304–329. Bloomington: Indiana University Press.

празднеств по всей стране (см. ниже), символизировали неразрываемую смертью связь живущих и павших в борьбе поколений революционеров. А инсценировавшиеся в ходе празднеств драматические события этой борьбы не на жизнь, а на смерть неизменно упрощались, спрямлялись и воспроизводились в категориях борьбы Добра и Зла[19].

Хотя отмечено, что сформированный по канонам житий святых и мучеников образ героя-жертвы в советской культуре бытует и в 1930-х годах[20], а в ином контексте и позже[21], однако именно в ранний советский, «героический» период 1917 — начала 1920-х годов (время революции и гражданской войны), культ героев-мучеников оформляется как доминанта революционного мифа и наиболее очевидно — и на вербальном, и на невербальном уровне — являет свое религиозное происхождение, а также ряд отличий от культа героев более позднего времени. Именно на особенностях раннесоветского культа мучеников революции будет сосредоточено внимание в этой статье.

Мартириумы — коллективные и анонимные

Специфическая практика спонтанного выявления и «канонизации» мучеников революции начинает складываться уже после Февральской революции и получает развитие после Октября. Первыми мучениками революции оказались жертвы событий Февраля 1917 года в Петрограде. Павшие в ходе уличных столкновений, случайные прохожие, женщины, даже — по ходившим слухам — убитые полицейские (социальное положение 23 человек не было указано, а 26 тел значились «неизвестными»), но официально — 184 рабочих и солдат, убитых в революционных боях, были по решению Петроградского Совета рабочих и солдатских депутатов торжественно захоронены в братских могилах на Марсовом поле. Сами эти многочасовые «всенародные, общегражданские» похороны 23 марта 1917 года, в которых приняли участие до 800 тыс. человек, позиционировались не просто как торжественное погре-

19. См. об этом: *Малышева С. Ю.* Советская праздничная культура в провинции: пространство, символы, исторические мифы (1917–1927). Казань: Рутен, 2005. С. 221–226, 246–283.

20. *Гюнтер Х.* Архетипы советской культуры // Соцреалистический канон / Сб. ст. под общ. ред. Х. Гюнтера и Е. Добренко. СПб.: Академический проект, 2000. С. 746.

21. Minkova, Ju. (2018) *Making Martyrs: The Language of Sacrifice in Russian Culture from Stalin to Putin*. Rochester, NY: University of Rochester Press.

бение, но и как «всенародный праздник Великой Русской Революции», «праздник Великого Освобождения народа»[22].

Примечательно, что применявшееся к погребенным обозначение «жертвы» как бы наделяло их одновременно статусом героев и мучеников: по инерции срабатывали коннотации с дискурсивными штампами периода Первой мировой войны. Бытование традиционного индивидуального образа «героя войны» (вроде Козьмы Крючкова), сражающегося с врагом лицом к лицу, в ходе этой войны оказалось недолговечным. Причин тому было немало, в том числе — изменение способов ведения войны, ее технизация и механизация, широкое применение оружия дальнего и массового поражения, обстрелы из которых превращали войну — по воздействию на комбатантов — скорее в стихийное бедствие (что отмечали уже в те годы психиатры[23]). Враг на поле боя часто оказывался невидим, деперсонализирован, тем самым ограничивались и возможности для проявления личного мужества и героизма в традиционно понимаемой форме. Потенциальные герои становились жертвами войны как «стихийного бедствия». Словосочетание «жертвы войны» в отношении убитых и раненых быстро вошло и в официальный дискурс, а кризис деперсонализации героев был разрешен в нем фактическим уравниванием понятий «павшие» и «герои» — они оказывались практически синонимичными. Все погибшие на фронте, и даже раненые, независимо от их вклада в исход сражений, автоматически наделялись в официальном дискурсе наименованием «герои». Списки, публиковавшиеся в виде отдельных брошюр в начале войны, так и назывались: «Списки убитых и раненых героев». Способ разрешения кризиса деперсонализации героев нашел отражение и в практике массовых награждений за храбрость[24].

22. См. о похоронах: *Чертилина М. И.* Похороны жертв Февральской революции в Петрограде 23 марта 1917 г. в кинофотодокументах РГАКФД // Отечественные архивы. 2011. № 1. С. 45–51; *Смирнова А. А.* Национальные похороны жертв Февральской революции и деятели русской культуры // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры и искусств. 2016. № 4 (29). С. 27–32.

23. В работе о травматическом шоке Ким Фридлендер ссылается на работу московского психиатра Н. Н. Баженова, сравнивавшего современную войну по ее психофизиологическому воздействию со стихийными бедствиями. См.: *Фридлендер К.* Несколько аспектов shellshock'а в России 1914–1916 // Россия и Первая мировая война (Материалы международного научного коллоквиума). СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. С. 318.

24. См.: Malysheva, S. (2015) "Helden oder Blutopfer: Der Umgang der Zeitgenossen mit den Gefallenen des Ersten Weltkriegs in Russland", *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 63(4): 599 –618.

В марте 1917 года революционное мученичество тоже оказывалось феноменом коллективным, массовым и — в значительной степени — анонимным, символическим. Жертвы превращались в героев. И первое после Октября массовое захоронение большевиками своих революционных мучеников — 10 ноября 1917 года у Кремлевской стены в Москве, по всей видимости, следовало мартовским образцам: большинство из 238 захороненных оказались не идентифицированными, став коллективной символической жертвой-мучеником, героем революционных событий в Москве. Среди них также оказалось множество случайных жертв насилий, обстрелов, уличных боев (один из немногих известных погибших — случайно застреленный и героизированный впоследствии 14-летний Павел Андреев). Создавалось впечатление, что имена и личности погибших (да и обстоятельства их смерти) были не столь важными для создаваемого революционного героического культа. Это подтверждали и выспренные высказывания (автором которых был А. В. Луначарский), помещенные на торцах открытого в 1919 году большевиками Памятника борцам революции на Марсовом поле: «…Не зная имен всех героев борьбы за свободу, кто кровь свою отдал, род человеческий чтит безыменных…» и «…Не жертвы — герои лежат под этой могилой…». В эти первые месяцы и годы революции братские могилы на Марсовом поле в Петрограде и у Кремлевской стены в Москве превращаются в коллективные и анонимные мартириумы. Сакрализация пространств братских могил имела далеко идущие последствия: вскоре они стали способны «производить» героев и мучеников самим фактом захоронения в них — независимо от обстоятельств смерти, возраста и прочих качеств умерших. Известна история 9-летнего сына петроградских артистов Коти (Ивана) Мгеброва-Чекана, игравшего с родителями в пролеткультовских спектаклях, который после трагической и нелепой смерти в 1922 году (мальчик сорвался с подножки трамвая) был погребен на Марсовом поле. Факт погребения стал отправной точкой переосмысления событий смерти и личности ребенка (утверждалось, что юного борца-агитатора столкнули враги), создания — не без участия родителей — легенды, ее оформления на протяжении последующих советских десятилетий в секулярный вариант «жития святого» и превращения могилы в место поклонения и ритуальную площадку для принятия в пионеры[25].

25. *Мейлицев Г., Сидорова И.* Гаврош Красного Петрограда // Белые ночи: очерки, зарисовки, документы, воспоминания / сост. И. И. Слобожан. Ленинград: Лениздат, 1973. С. 285–319.

Однако различия между значением мартовских и ноябрьских торжественных похорон все же были. Тела похороненных в ноябре 1917 года у Кремлевской стены не наделялись тем общенациональным всепримиряющим потенциалом, который приписывался упокоившимся на Марсовом поле в марте. Мертвые красные мученики ноября 1917 года продолжали противостоять своим — тоже мертвым — оппонентам (юнкерам, студентам, офицерам — «белым»), похороненным три дня спустя на Братском кладбище: ведь они должны были стать символическим ресурсом, боевым знаменем борьбы с врагом в уже разгоревшемся гражданском противостоянии.

Коллективность и анонимность как черты ранних советских мартириумов быстро сходят на нет. Сама практика захоронений в братские могилы — наследие общих могил мировой и затем гражданской войн, отчасти наложившееся на идею братства «революционных» воинов, в смерти упокоившихся в «коммунальных» вечных квартирах, — еще довольно широко бытует повсеместно, особенно в 1918 — начале 1920-х годов (вплоть до их запрета в 1929 году, кроме «моментов народных бедствий»[26]). Это было связано как с увеличением смертности и нехваткой мест на кладбищах, так и с соображениями удешевления захоронений. Но отбор кандидатов в герои-мученики становится более точечным, складываются его критерии, практика причисления к героям-мученикам упорядочивается, мученичество индивидуализируется.

Мартирологи и индивидуализация мученичества

Уже с конца 1910-х годов активно составляются и печатаются разнообразные мартирологи. Они выходят отдельными сборниками — так, Московская организация РКП издает в 1922–1923 годах сборники «Братская могила» с биографиями своих погибших членов[27], выходят и другие сборники, нередко с характерными

26. Правила № 198/Б/197/мв Народного комиссариата внутренних дел и Народного комиссариата здравоохранения «Об устройстве кладбищ и порядке погребения» 7/11 июня 1929 г. // Бюллетень Народного комиссариата внутренних дел. 1929. № 23–24. С. 459–460.

27. Братская могила: Биографический словарь умерших и погибших членов Московской организации Р. К. П. / Московский комитет Р. К. П., Губернское Бюро Комиссии по Истории Октябрьской Революции и РКП Истпарт. М.: Московский рабочий, вып. 1. 1922; вып. 2. 1923.

названиями[28]. Например, сборник «Красная Голгофа» не только названием отсылал к христианскому топосу страданий и мученичества — список убитых товарищей в нем прямо именовался «мартирологом борцов за свободу». И в этих сборниках печатались не только собственно биографические справки, но и приводились свидетельства и описания расправ над мучениками (иногда подкрепленные фотографиями жертв), последние письма мучеников товарищам и родным. Таким образом, в раннесоветский период создавались источники, которые станут основой последующих официальных описаний подвигов революционеров (подобно тому, как раннехристианские агиографические источники — акты и страсти [пассионы] предшествовали более поздним житиям святых мучеников). Мартирологи печатаются и в виде специальных разделов в периодике — например, с 1919 года в журнале «Коммунистический Интернационал» появляется рубрика «Герои и мученики пролетарской революции», в журнале «Каторга и ссылка» в начале 1920-х годов — рубрика «Лики отошедших».

Количество включавшихся в разнообразные списки жертв-мучеников поражает: в эти светские синодики заносилось огромное количество имен, известных и неизвестных (иногда в сборниках давалась лишь фамилия и одной строкой — когда и где убит). Составители словно спешили поскорее зафиксировать эти имена, спасти от небытия на вечное поминовение. Автор одной из статей писал:

> Вероятно, меня спросят, почему я останавливаю внимание пролетариата на этих двух товарищах. Разве они совершили что-либо выдающееся, разве их имена кому-либо известны? Но вот я и хочу, чтобы, проходя этапы революции, в невероятных усилиях борьбы приближаясь к достижениям своим и завоеванию себе будущего, рабочий класс оглядывался назад на бесчисленные безвестные могилы, и даже не могилы, а места казни, и чтобы в безумстве храбрых, павших в авангарде, черпал себе силы для дальнейшей борьбы[29].

28. Красная Голгофа: сборник, посвященный памяти товарищей, погибших за рабоче-крестьянское дело / Под ред. И. Жуковского и З. Мокина. Благовещенск: Ред. газ. «Амурская Правда», 1920; Памятник борцам пролетарской революции, погибшим в 1917–1921 гг. / Комиссия по истории Октябрьской революции и РКП(б). Вып. 1. М.: Госиздат, 1922.

29. Памяти мучеников коммунистов // Красная Голгофа. С. 636.

При ближайшем рассмотрении вопроса о том, кого же и по какому принципу включали в сборники-мартирологи местные парторганизации и Истпарты, обнаруживается, что составители стремились включить в них всех умерших и погибших в разные годы товарищей, независимо от причины смерти. Характерная черта тех лет — нормализация постоянной включенности мертвых в дела живых. В соответствии с нею, если живые борцы революции состояли на партучете, то следовало произвести и учет «наших мертвецов», поскольку факт смерти совершенно не отменял их обязанности служить делу революции. И эта практика и представления, на удивление, вполне коррелировали с религиозной практикой и самовосприятием сельской крестьянской общины — являвшейся, как заметил Людвиг Штайндорф, в России более, чем где бы то ни было, «общиной живущих и умерших»[30]. Подобно тому, как покоившиеся на сельском кладбище и обретшие статус предков обеспечивали связь поколений и выполняли важную функцию защиты общины, мертвые революционеры обретали статус бессмертных героев-мучеников и воплощали непрерывную связь революционных поколений, служили примером и напоминанием о продолжающейся борьбе и опасности врага. Впрочем, здесь также сказывалось дискурсивное влияние «культа теней» мучеников Великой Французской революции, взывавших к мести и мобилизовывавших на продолжение жертвенной борьбы[31]. Очень ярко эту секулярную религиозность представлений о посмертной судьбе и роли павших характеризует один из текстов «Красной Голгофы» — «Памяти мучеников-коммунистов»:

> Мы, естественники и реалисты, не верим в загробную жизнь, не верим в существование духов, не верим в адские мучения и рай.
> Но великие события, свидетелями и участниками которых мы являемся сейчас, и наследственные отклики религиозных сказок и чудес в нашей душе мистически настраивают нас.
> Не кажется ли вам, товарищи, что тысячи умерших от пыток, мучений и расстрелов кровавыми руками кровожадных и диких зверей-калмыковцев также участвуют в нашем великом торжестве и ликовании? Исчезли их кровавые раны, изгладились боевые рубцы

30. Steindorff, L. (1994) *Memoria in Altrussland: Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge*, s. 241. Stuttgart: Steiner.

31. См. о «культе теней»: Schechter, R. (2014) "Terror, Vengeance, and Martyrdom in the French Revolution", in *Janes D., Houen A.* (eds) *Martyrdom and Terrorism: Pre-Modern to Contemporary Perspectives*, pp. 152–178. Oxford: Oxford University Press.

> и они, в светлых пасхальных одеждах, с прекрасными одухотворенными лицами, разделяют с нами великую радость.
>
> (...) претерпев страшные физические муки, облегчаемые верой в близкую победу, они умирали, уходя в таинственную бесконечную Нирвану.
>
> (...) Великие души, души мучеников великой революции, души апостолов грядущего царства равенства, братства, свободы пусть дадут бодрость и силы, пусть отечески благословят нас на новую жизнь[32].

Отсутствие четкого разграничения мира живых и мертвых и непринужденная включенность мертвых в реалии мира живых объясняет и характерное для первых постреволюционных лет прагматически-инструментальное отношение к мертвым телам мучеников, проявлявшееся, в частности, в тщательном фиксировании и визуальном предъявлении в широкой печати (полу)обнаженных, нередко — изуродованных тел с видимыми зияющими ранами, подтверждавших стойкость жертв и обличавших жестокость врагов. Так, журнал «Коммунистический Интернационал» поместил фотографии мертвых полуобнаженных тел К. Либкнехта, Т. Самуэли[33]. В третьем выпуске истпартовского «Памятника борцам пролетарской революции, погибшим в 1917–1921 годах» был специальный раздел в приложении — «Иллюстрации белогвардейских зверств». В нем из восьми опубликованных фотографий шесть представляли собой страшную натуралистическую картину изувеченных трупов жертв расправ врагов, причем рядом с одной из них — обнаженными изрезанными трупами коммунистов-жертв кулацкого восстания, — составители крупным планом дали и фотографию ««перчатки" из человеческой кожи», прокомментировав изображение: «содрана с живого красноармейца белогвардейцами во "дворе пыток" на ст. Сахарной, Уральской обл. Там же найдены отрубленные пальцы, носы, уши, руки; обнаружены трупы сожженных живьем красноармейцев»[34]. И та-

32. Памяти мучеников коммунистов // Красная Голгофа. С. 113–114.

33. Наши мертвецы. Карл Либкнехт // Коммунистический Интернационал. 1919. № 1. Вклейка между с. 80–81; Тов. Тибор Самуэли // Коммунистический Интернационал. 1919. № 7–8. Вклейка между с. 1128–1129; Как палачи Носке расправлялись с пролетарской революцией. Неопубликованные снимки с трупа Карла Либкнехта // Коммунистический Интернационал. 1925. № 4(41). С. 70–71.

34. Памятник борцам пролетарской революции, погибшим в 1917–1921 гг.: [биографический справочник] / Истпарт, Отдел ЦК РКП (б) по изучению истории Октябрьской революции и РКП (б); сост.: Л. Лежава и Г. Русаков. 3-е изд., испр. и доп. М.-Л.: Государственное издательство, 1925. С. 738.

ких публикаций было немало. Результат воздействия на не секуляризованную народную массу предъявляемого изувеченного тела со стигматами был, в общем, предсказуем и способствовал созданию и утверждению нового (квази)религиозного культа красных мучеников.

Разумеется, спектр мучеников не ограничивался коммунистами и красноармейцами, и чтить своих героев должны были не только партийные и военные организации. Предпринимались и отдельные попытки учреждения своеобразных «цеховых» мучеников для рабочих различных профсоюзов, на роль которых избирались павшие в революционной борьбе представители подходящей специальности. Так, в 1926 году Татарский совет профессиональных союзов призвал трудящихся союза печатников, союзов народного питания и строителей участвовать в закладке памятника на братских могилах погибших от казачьих залпов в результате разгона демонстрации 17 октября 1905 года троих казанцев — наборщика Н. Шевелева, горничной М. Клончаговой и плотника Грязина, которые должны были стать своеобразными «цеховыми святыми» для почитания соответствующими профсоюзами[35]. Памятник был открыт 1 мая 1927 года[36].

Складывающаяся практика почитания мест захоронения революционных мучеников также свидетельствовала об отсутствии жесткой ментальной границы между миром мертвых и живых революционеров: их могилы стали сакральными местами проведения революционных празднований, а также своеобразными объектами паломничества — пунктами массовых экскурсий по местам революционной славы. Традиция «торжества на братских могилах»[37] (корни которой восходили не только к христианской традиции, но и к дохристианским тризнам на могилах, жертвоприношениям мертвым) укоренилась в раннесоветской праздничной культуре. К советским праздникам могилы убирались и украшались[38], в первые годы после революции могилы фотографировались, а также становились фоном для торжественного фотографирования (так, в первую годовщину Октябрьской

35. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. Р-100. Оп. 1. Д. 1369. Л. 33.

36. ГАРТ. Ф. Р-326. Оп. 1. Д. 355. Л. 4.

37. Выражение из отчета о праздновании 10-летия Октябрьской революции в Агрызе. См.: ГАРТ. Ф. Р-100. Оп. 1. Д. 1530. Л. 195.

38. См., например, в Казани к празднованию 1 Мая в 1922 г.: ГАРТ. Ф. Р-732. Оп. 1. Д. 126. Л. 6 об., 9 об., 33.

революции в Казани «на могилах павших борцов» проводилась официальная фотосъемка членов Совета[39]). Шествие к братским могилам было неотъемлемой частью раннесоветских празднеств (прежде всего, 7 ноября и 1 мая) в самых разных городах и населенных пунктах страны: в Царицыне, Оренбурге, Казани и др. Часто прямо на могилах происходило и празднование: воздвигались трибуны, столбы с гирляндами и триумфальные арки (например, празднование Октября 1922 года в Эчмиадзинском и Дилижанском уездах Армении)[40]. Визуальные изображения героев-мучеников становятся непременным атрибутом праздничного декорирования и соответствующих разделов публикаций к революционным праздникам.

Некрополи павших борцов-мучеников революции приобретали культовое значение, целенаправленно превращались в места квазирелигиозного паломничества, старательно музеефицировались. Об этом свидетельствуют и рекомендации республиканских Центральных комиссий по проведению годовщин Октября в 1926 и 1927 годах организовывать в дни празднований групповые экскурсии в места, «имеющие историческое в связи с Октябрем значение», среди которых первыми назывались братские могилы[41].

Революция не знала границ — ни между тем и этим мирами, ни во времени и пространстве. Еще одна черта формирования раннесоветского пантеона революционных мучеников — в него включались не только «местночтимые» мученики и собственно жертвы российской революции и гражданской войны, но и жертвы революционных событий в Европе и в других частях света. «Скорбный листок» — «мартиролог борцов за свободу, за рабоче-крестьянское дело», открывавший изданный во Владивостоке в 1920 году сборник, начинался с имен убитых в Берлине К. Либкнехта и Р. Люксембург, затем следовал список «казненных в Благовещенске иностранных коммунистов», после чего перечислялись имена убитых и погибших в разных местах Сибири и Дальнего Востока[42]. Некоторые местные организаторы празднеств весьма решительно осуществляли присвоение иностранных героев, просто встраивая их в общий ряд своих мучеников: так,

39. ГАРТ. Ф. Р-98. Оп. 1. Д. 62. Л. 62; Д. 128. Л. 47.

40. Российский государственный архив социально-политической истории (РГА СПИ). Ф. 17. Оп. 60. Д. 676. Л. 10 об.; Д. 341. Л. 9; Д. 300. Л. 33 об. — 34 об.

41. ГАРТ. Ф. Р-100. Оп. 1. Д. 1369. Л. 10; Д. 1530. Л. 1 об.

42. Красная Голгофа. С. 4–19.

в 1922 году в том же Дилижанском уезде Армении над объединенной братской могилой павших борцов поставили памятник Карлу Либкнехту и Розе Люксембург[43]. Либкнехт и Люксембург были самыми частыми иностранцами в списках «наших мертвецов», однако далеко не единственными. Большую лепту в насыщение этих списков иностранными именами вносил журнал «Коммунистический Интернационал», регулярно помещавший в упомянутом разделе «Герои и мученики пролетарской революции» фотографии и статьи о них — это и герои Парижской Коммуны 1871 года (Л. Ш. Делеклюз и др.), французские (Жанна Лябурб, Раймонд Лефевр), немецкие (Евгений Левинэ, Лео Иогихес [Ян Тышка], Евгений Мюнх), венгерские (Тибор Самуэли), американские (Джон Рид, Джо Гилл, Франк Литтль), финские (Юкка Рахья, Вяйно Йокинен и др.), эстонские (Ян Креукс, Ян Томп, Арнольд Соммерлинг), сербские (Димитрий Туцович), болгарские (Георгий Кирков) и другие революционеры, коммунисты, социалисты, деятели рабочего движения. Оттенки их политических позиций подчас весьма разнились, обстоятельства смерти также были разными (кто-то был убит врагами, а кто-то умер в собственной постели от болезни, погиб в результате несчастного случая), однако они «присваивались» революционной исторической мифологией и вписывались в длинный ряд жертв и мучеников революционного движения. Разумеется, востребованность этих имен со страниц «Коммунистического Интернационала» в составлявшихся — особенно на местах — мартирологах была разной: некоторые имена — вроде Либкнехта, Люксембург, Лябурб, Рида — обрели всероссийскую известность, другие были мало или вовсе не востребованы в региональных списках мучеников. Однако все же присутствие в этих «революционных святцах» имен иностранных революционеров демонстрирует, что раннесоветский культ мучеников носил не «национальный», а «интернациональный» характер (впрочем, столь же «интернационален» был и состав мучеников христианской церкви — основного идеологического конкурента большевиков), что вполне коррелировало с целями мировой революции.

Канон описания смерти мученика

В эти же годы формируются дискурсивные тропы описания героической мученической смерти. Характерно, что первоначаль-

43. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 60. Д. 300. Л. 34 об.

но этот дискурс нормализует лишь насильственную смерть революционера, позиционирует ее как естественную: «они пали в открытом бою завидной смертью героев революции, пали без боли и страданий, как падают осенью листья с деревьев»[44]. Соответственно, смерть описывается как принимаемая осознанно и спокойно («тов. Чурин — один из многих борцов, молчаливо и безропотно погибших за великое дело освобождения»[45]), как бы в предвидении причисления к революционному «сонму вечных» — «они падут в величии нездешнем»[46]. Кстати, составление мартирологов было не только переучетом рядов борцов революции — в данном случае уже погибших. Речь шла об осознанном — по религиозным образцам — создании собственного, секулярного пантеона — «сонма вечных», как назвал его А. В. Луначарский в 1918 году на заседании Петросовета через два дня после убийства В. Володарского:

> В этот момент, когда он ушел из жизни, он приобрел жизнь вечную. (...) Он ушел в сон (ошибка в тексте: имелось в виду «сонм» — С. М.) вечных, куда ушли герои Великой Французской революции и жертвы Коммуны, куда ушли некоторые дорогие товарищи, павшие в нашу революцию. (...) Такие люди приобретают вечность, их убить нельзя[47].

Примечательно, что авторы этих описаний не видели противоречий в констатации мученичества павших товарищей и утверждении естественности («без боли и страданий») их смерти. В любом случае, настоящий революционер-мученик, герой должен был пасть от рук врага, в бою, в заключении. Такая смерть воспринималась с пониманием: «Убит на посту... Иначе и не мог умереть герой и великий труженик революции — тов. Урицкий»[48].

44. *К. В. И.* Памяти Евгения Левинэ // Коммунистический Интернационал. М.-Пг., 1919. № 6. С. 925–926.

45. Памятник борцам пролетарской революции, погибшим в 1917–1921 гг. [биографический справочник]. С. 676.

46. *Славянова З. М.* Памяти Парижской Коммуны. Инсценировка исторических событий, лиц, речей парижских коммунаров 71 года / С предисл. проф. Сингалевича. Казань, 1922. С. 19.

47. *[М.]* В. Володарский (1891–1918) // Коммунистический Интернационал. М.-Пг., 1919. № 3. С. 352. В этой же речи Луначарский сравнил работницу, плакавшую над телом Володарского, с Мадонной, оплакивающей Христа.

48. Биография тов. Урицкого (К годовщине со дня смерти) // Коммунистический Интернационал. М.-Пг., 1919. № 4. С. 550.

Иной вариант смерти революционера воспринимался как нонсенс. В некрологе сербского революционера Димитрия Туцовича, погибшего на фронте Первой мировой войны, говорилось:

> Увы! Трагедия его смерти заключается в том, что он пал, в силу исторических событий, не на баррикадах, не во главе сознательного революционного пролетариата — в гражданской войне или в революционном восстании — что было его единственным желанием — а пал жертвой империалистической и националистической войны, против которой он изо всех сил вел неутомимую и непримиримую борьбу[49].

Например, смерть Я. М. Свердлова от испанки представлялась в контексте этого понимания нелепой, даже глупой и бессмысленной: «Что наиболее угнетает в таких смертях, как смерть Свердлова, это ее бессмысленность. “Глупо”, — вот первое восклицание, неудержимо вырывающееся при известии о неожиданной его смерти». Автор статьи — видный большевик и редактор газеты «Известия ВЦИК» Ю. М. Стеклов указал, что правильная и наполненная смыслом смерть революционера — это «когда видный товарищ погибает в бою, когда его убивают враги»[50].

Если обстоятельства смерти потенциального революционного мученика были не ясны, то они нередко конструировались в соответствии с указанным каноном. Пример такого конструирования — некоторые тексты указанного раздела «Герои и мученики пролетарской революции» в журнале «Коммунистический Интернационал». Так, невыясненные обстоятельства гибели при аресте одного из руководителей Венгерской Советской республики 1919 года, Народного комиссара по военным делам Тибора Самуэли (официальная версия — самоубийство, но ходили слухи и об убийстве при задержании) побудило автора статьи героизировать и романтизировать его смерть:

> Тов. Самуэли — гордая, стальная натура, для которой гибель советской власти и сдача в плен живым могла казаться недопустимой капитуляцией. Быть может, он действительно не хотел отда-

49. *Милкич И.* Димитрий Туцович (1881–1914) // Коммунистический Интернационал. 1920. № 14. С. 2986.

50. *Стеклов Ю.* У свежей могилы // Известия ВЦИК Советов. 1919. 18 марта. № 59 (611). С. 1.

> вать врагам своей революционной шпаги и предпочел смерть плену. Но могло быть и другое[51], —

не исключал автор злодейского убийства революционера жандармами. Еще более эпичным оказалось описание картины предполагаемой героической смерти расстрелянного в тюрьме революционера Лео Иогихеса (Яна Тышки):

> Мы ничего не знаем о том, как умер Тышко. Но кто знал Тышку, тот ни на секунду не усомнится, что Тышко встретил смерть, не моргнув бровью (sic! — С. М.). А когда Шейдемановские убийцы готовились спустить курок, Тышко, наверное, бросил им какое-нибудь такое полное презрения словечко и так посмотрел на них, что при воспоминании об этой минуте даже этих матерых убийц до последней минуты их подлой жизни будет по коже мороз подирать...[52].

Именно героическая мученическая смерть от рук врагов стала популярным клише для инсценирования в ходе раннесоветских «великих празднеств» периода гражданской войны и первой половины 1920-х годах. Причем реальные драматические истории в ходе этих празднеств нередко трансформировались в эпические истории противостояния «красных» и «белых», зримо воплощавших извечную борьбу Добра и Зла, подчеркивавших моральное превосходство красных, одушевленных высокой целью и служением ей. Так, сцена пленения, мученичества и расстрела красных героев занимала центральное место в казанской инсценировке 1924 года, поставленной явно «по мотивам» истории 26 бакинских комиссаров[53].

После окончания гражданской войны опции описания мученической смерти расширялись. Так, если в сборнике 1920 года «Красная Голгофа» помещались только материалы об убитых врагами и погибших в бою товарищах, то уже в мартирологе «Памятник борцам пролетарской революции, погибшим в 1917–1921 годах» критерии мученичества раздвинуты:

51. *Бухарин Н.* Тибор Самуэли // Коммунистический Интернационал. М.-Пг., 1919. № 5. С. 711.

52. *Зиновьев Г.* Леон Тышко (Иогихес) // Коммунистический Интернационал. М.-Пг., 1919. № 5. С. 714.

53. Зритель. «Гибель шестнадцати» // Красная Татария. 1924. 18 июня; Шигаев. «Гибель шестнадцати» // Красная Татария. 1924. 28 июня.

> Героям и мученикам пролетарской революции, павшим на баррикадах в дни восстаний, в борьбе с капиталом за власть труда, —
> погибшим защитникам пролетарского государства, павшим бойцам нашей славной Красной армии, в течение четырех лет грудью своей отстаивавшей власть рабочих от нападений мировой буржуазии, —
> смело поднявшим красное знамя в стане белых, замученным пытками, повешенным и расстрелянным Деникиным, бароном Врангелем и Слащевым-Крымским, адмиралом Колчаком и генералом Юденичем, японским наймитом Семеновым и эс-эровским бандитом Савинковым, слугами Англии и наемниками Франции, «социалистическими» демократами Грузии и вдохновителями Самарской учредилки, —
> беззаветно отдавшим все свои силы делу строительства и борьбы и, ставши бессильными бороться со смертью, ушедшим от нас, —
> павшим вождям восставшего пролетариата и рядовым пролетарского строя,
> пытаемся мы воздвигнуть ПАМЯТНИК[54].

Как видим, к мученикам оказываются причисленными также «отдавшие все силы делу строительства» и «ставшие бессильными бороться со смертью», то есть мартиролог расширялся за счет умерших от болезней, погибших на производстве и так далее. Так, этот выпуск «Памятника» содержал под две тысячи имен революционных мучеников, большинство которых погибли на фронтах гражданской войны, а многие действительно подвергались врагами перед смертью ужасным мучениям и пыткам, но вели себя очень мужественно и не предавали своих товарищей и своих убеждений. Причем раннесоветские издания часто в подробностях, со скрупулезным натурализмом описывали пытки и изуверства, которым враги подвергали красных мучеников, либо состояние их обнаруженных трупов:

> 28 января 1918 года труп тов. Леонида был найден зарытым под мостом. Прошло немало времени, но и сейчас без содрогания невозможно вспоминать, в каком виде мы нашли тов. Леонида. Со спины и до конца ног были вырезаны длинные полосы, руки изрезаны, как будто от хватания за острое оружие, глаза выколоты, в обла-

54. Памятник борцам пролетарской революции, погибшим в 1917–1921 гг. [биографический справочник]. С. III.

> сти сердца глубокое воронкообразное отверстие, точно от верчения чем-то тупым[55].
>
> Зверская расправа началась с Ивана Михайловича. Ему рубили один за другим пальцы на руках, кололи вилами... Один из пленников не выдержал и, валяясь в ногах у палачей, молил о пощаде, ссылаясь на жену, детишек, на то, что он не виноват и т.д. Дрогнули и остальные, но загремел голос истекающего кровью т. Макарова: — «Стыдно, товарищи, кого умоляете? Палачей, мерзавцев! Что же вы за коммунисты, если даже и умереть не умеете. Мы погибнем, а наша идея останется жить». Разъяренные палачи усилили мучения. Великий мученик был ослеплен. Но до самой смерти т. Макаров мужественно увещевал слабых и умер, как легендарный герой, на своем боевом посту, не поступившись ни одной йотой своей коммунистической совести[56].

Однако наряду с этим в биографических справках огромного количества фигурантов выпуска значится: умер в таком-то году, умер от тифа, умер от туберкулеза, от воспаления легких, от скоротечной чахотки, от холеры, от паралича сердца, от психического заболевания, от пищевого отравления, в результате несчастного случая, в результате неудачной операции, и так далее, указывались даже смерти от суицида. Но при указании такого рода смертей, отличавшихся от канона гибели мученика «героического периода» (от рук врага, в бою, в заключении), обстоятельства смерти нередко героизировались, подчеркивалось, что умерший до последнего мгновения оставался «на посту» и был верен делу коммунизма, а болезнь стала следствием исчерпанности сил, отданных этому делу. Скажем, смерть от остановки сердца описывалась так: «Последнее время от переутомления и истощения сердце у тов. Папкевича совершенно отказалось работать и 13/VIII 1921 г. окончательно остановилось»[57]. Смерть от простуды, воспаления легких, тифа интерпретировалась и героизировалась таким образом:

> Смерть его была следствием рубки дров в лесу, где он в худых сапогах два дня показывал пример колоссальной работоспособно-

55. Там же. С. 469.
56. Там же. С. 362–363.
57. Там же. С. 436.

> сти и сильно простудился. (…) Тов. Пищик умер также на фронте, но на трудовом, где вел показательную работу[58].
> Заболев, с температурой 38,5, т. Хмельницкий отправился читать лекцию в школу политической грамоты[59].
> Идея рабочей инспекции была дорога для него. Он решил поехать на Украину и там популяризировать ее. По дороге заразился сыпным тифом и умер в Харькове 8 февраля 1920 г.[60]
> В феврале 1920 года он окончательно свалился, заболев воспалением легких. Несмотря на то, что он сильно был болен, энергия кипела, он не хотел лежать в постели, а хотел скорей обратно окунуться в работу. Пролежав около трех недель и еще не оправившись окончательно, он снова принялся за работу, едва дойдя до Исполкома. (…) Через три дня он заболел сыпным тифом и вскоре умер[61].

Даже смерти во время операции, а также от психического заболевания объяснялись потерей здоровья на революционном и военном поприще: «Истощенная тяжелыми условиями деникинского подполья не перенесла операции аппендицита. Умерла 30 апреля 1920 г.»[62], а также:

> Революция, быстрый темп ее развития, все связанные с ней события, переживания еще более потрясли психику Шагова. Уже возвращаясь из Сибири в Петербург, т. Шагов проявлял в пути признаки психического расстройства. (…) Психическая болезнь т. Шагова шла быстрым темпом, и вскоре его пришлось поместить в лечебницу. Находясь в лечебнице, он в каком-то кошмаре переживал все происходящее тогда в России, впадал то в бурное, то в меланхолическое настроение. Процесс болезни быстро развивался, и он умер еще сравнительно молодым[63].

Самоубийство, еще не утратившее героический символический статус, обретенный в революционном дискурсе и традиции политического мученичества начала XX века[64] (отношение к нему

58. Там же. С. 442.
59. Там же. С. 627.
60. Там же. С. 473.
61. Там же. С. 728.
62. Там же. С. 629.
63. Там же. С. 679.
64. *Могильнер М. Б.* Мифология «подпольного человека». С. 177–196.

как к акту социального эскапизма оформится лишь с конца 1920-х годов[65]), медикализировалось и интерпретировалось также скорее в героическом ключе: «Злая болезнь настолько подточила его здоровье, что он не вытерпел и ускорил то, что медленно, по его мнению, делала болезнь»[66].

Расширение канона описания героической мученической смерти и его распространенность свидетельствовали о «языковой ритуализации»[67] — складывании соответствующих языковых конвенций в составлении некрологов и эпитафий вождей и обычных граждан. Так, в рамках этого дискурса не казалась странной характеристика смерти В. И. Ленина, умершего от тяжелой болезни в собственной постели: «Пролетарский вождь был скошен смертью среди огня жестокого боя (...)»[68]. Как отмечали исследователи, покушение на Ленина, его долгая болезнь и связанные с ней страдания имели особое значение в создании его культа мученика революции[69]. На траурном заседании II Съезда Советов СССР Л. Б. Каменев говорил об «искупительной жертве» Ленина, который «не только кровь свою отдал по каплям, но и мозг свой разбросал с неслыханной щедростью, без всякой экономии, разбросал семена его как крупицы по всем концам мира, чтобы эти капли крови и мозга Владимира Ильича взошли потом полками, батальонами, дивизиями, армиями борющегося за свое освобождение человечества»[70]. На этом же заседании об этом же — о «последнем мученическом вздохе» Ленина, «крупнейший мозг» которого «весь целиком от начала своей сознательной жизни до конца был отдан, растрачен в бешеной работе на пользу рабочего класса и на пользу международной революции», то есть о со-

65. Pinnow, K. M. (2010) *Lost to the Collective: Suicide and the Promise of Soviet Socialism, 1921–1929*, p. 1–2. Ithaca, London: Cornell University Press.

66. Памятник борцам пролетарской революции, погибшим в 1917–1921 гг. [биографический справочник]. С. 682.

67. Выражение У. Швендиманна: *Schwendimann, U.* (2000) “Der Tod als Ode an das System. Textsortenmutationen als Bestandteil verbaler Propaganda — am Beispiel von Texten über den Tod”, in D. Weiss (hrsg.) *Der Tod in der Propaganda: (Sowjetunion und Volksrepublik Polen)*, s. 2. Bern: Peter Lang.

68. *Коларов В.* У могилы тов. Ленина // Правда. 1924. 24 января.

69. *Тумаркин Н.* Ленин жив! Культ Ленина в Советской России. СПб.: Академический проект, 1997. С. 152, 156–158, 194; Андреева Л. А. Секулярная святость: культ революционных мучеников в российской истории // Диалог со временем. 2018. Вып. 64. С. 278–295.

70. У великой могилы / Под ред.: М. Рафес, М. Модель, А. Яблоньский. М.: Издание газеты «Красная звезда», 1924. С. 253.

знательном самопожертвовании, добровольном мученичестве вождя говорил и Н. И. Бухарин[71].

Заключение

Раннесоветский феномен революционного мученичества (питавшийся как непосредственно религиозной традицией, так и опосредованной ею традицией мученичества революционного радикализма) возник как следствие острого гражданского противостояния и ожесточенной борьбы представлений и идеологий. Насилие стало главной и практически единственной формой выстраивания взаимоотношений государственных новообразований на территории бывшей Российской империи, армий, политических сил и партий, обычных граждан. В создаваемом культе красных мучеников (впрочем, как и у оппонентов большевиков) количество жертв среди «своих» и жестокость врага становились доказательством его неправоты, а поведение мучеников перед лицом смерти — аргументом истинности защищаемой идеи. Таким образом, «предъявление» огромного количества мучеников в первые постреволюционные годы служило апологии идеи революции и являлось важным средством мобилизации новых борцов. В то же время феномен революционного мученичества, культ павших выполняли и более широкие культурно-идеологические задачи. Они фактически творили новую, раннесоветскую сакральность, переопределяли отношение к жизни и смерти, их смыслам и пределам, артикулируя эти вопросы, однако в привычных категориях религиозного дискурса, его образов, ритуалов, языка, тесно и неразрывно сплетенных с системой чувствования широких масс. Оформление феномена мученичества сопровождалось созданием соответствующей «инфраструктуры» — мартириумов и ритуалов почитания, составлением мартирологов с биографиями, свидетельствами и описаниями мученичества, складыванием конвенциональных тропов описания.

С окончанием гражданской войны, «героического периода» и с утратой надежд на скорую мировую революцию многие из указанных особенностей недооформленного раннесоветского культа стираются, уходит пафос сакрального дискурса, вдохновлявшийся опытом религиозного чувствования (чему способствовали и антирелигиозные кампании). Уже в начале 1930-х годов

71. Там же. С. 250.

большевики с удивлением и горечью обнаруживают заброшенность прежних мартириумов — многочисленных братских могил (кроме самых знаковых и известных) и равнодушие к ним организаций и граждан. Многоименные мартирологи уходят в прошлое. Число героев редуцируется, а спектр их типов, напротив, расширяется — во многом за счет категории героев социалистического труда, постепенно с конца 1920-х к середине 1930-х годов занявших первостепенное место в иерархии советских типов героев, а также героев-воинов и героев — политических деятелей, вождей. Герой-мученик, герой-жертва занимает более скромные этажи в этой иерархии[72]. Кроме того, временна́я дистанция и необходимость следовать диктуемым идеологическим шаблонам размывают подробности мученичества, их биографии спрямляются и деяния обретают скорее символическую, чем реальную индивидуальную форму.

Библиография / References

Архивные материалы

Государственный архив Республики Татарстан.

Ф. Р-98. Оп. 1. Д. 62, Д. 128.

Ф. Р-100. Оп. 1. Д. 1369; Д. 1530.

Ф. Р-326. Оп. 1. Д. 355.

Ф. Р-732. Оп. 1. Д. 126.

Российский государственный архив социально-политической истории (РГА СПИ).

Ф. 17. Оп. 60. Д. 300, Д. 341, Д. 676.

Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ).

Ф. 1230. Оп. 1. Д. 458.

Литература

Андреева Л.А. Секулярная святость: культ революционных мучеников в российской истории // Диалог со временем. 2018. Вып. 64. С. 278–295.

Арон Р. Опиум интеллектуалов / Пер. с франц. Л. Боровиковой. М.: Издательство АСТ, 2015.

Биография тов. Урицкого (К годовщине со дня смерти) // Коммунистический Интернационал. 1919. № 4. С. 547–550.

72. См.: *Гюнтер Х.* Архетипы советской культуры. С. 744–746. В описании культа «коминтерновцев» в СССР 1930-х годов Кевина Моргана мы видим, что ипостаси мученика и жертвы к этому времени уже разведены, поскольку от героя-мученика требовалось больше, чем просто стойкость. См.: Morgan, K. (2017) *International Communism and the Cult of the Individual: Leaders, Tribunes and Martyrs under Lenin and Stalin*, p. 196. London: Palgrave Macmillan.

Богданов А.А. Очерки организационной науки. Расхождение и схождение форм // Пролетарская культура. М., 1920. № 15–16. С. 6–38.

Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Пер. с франц. С.Н. Зенкина. 4-е изд. М.: «Добросвет», «Издательство «КДУ»», 2011.

Братская могила: Биографический словарь умерших и погибших членов Московской организации Р.К.П. / Московский комитет Р.К.П., Губернское Бюро Комиссии по Истории Октябрьской Революции и РКП Истпарт. М.: Московский рабочий, вып. 1. 1922; вып. 2. 1923.

Бухарин Н. Тибор Самуэли // Коммунистический Интернационал. 1919. № 5. Сентябрь. С. 711–712.

Гюнтер Х. Архетипы советской культуры // Соцреалистический канон / Сб. ст. под общ. ред. Х. Гюнтера и Е. Добренко. СПб.: Академический проект, 2000. С. 743–784.

Джентиле Э. Политические религии. Между демократией и тоталитаризмом / Пер. с итал. Ф. Станжевского. СПб.: Владимир Даль, 2021. [https://tinyurl.com/2p9b9ubf, доступ от 31.01.2021]

Зиновьев Г. Леон Тышко (Иогихес) // Коммунистический Интернационал. 1919. № 5. С. 713–714.

Зритель. «Гибель шестнадцати» // Красная Татария. 1924. 18 июня.

Зыгмонт А. "Dulce et decorum est": феномен мученичества в западных национализмах XVIII–XX веков // Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. № 3. С. 143–171.

К.В.И. Памяти Евгения Левинэ // Коммунистический Интернационал. 1919. № 6. С. 925–926.

Как палачи Носке расправлялись с пролетарской революцией. Неопубликованные снимки с трупа Карла Либкнехта // Коммунистический Интернационал. 1925. № 4(41). С. 70–71.

Коларов В. У могилы тов. Ленина // Правда. 1924. 24 января.

Красная Голгофа: сборник, посвященный памяти товарищей, погибших за рабоче-крестьянское дело / Под ред. И. Жуковского и З. Мокина. Благовещенск: Ред. газ. «Амурская Правда», 1920.

[М.] В. Володарский (1891–1918) // Коммунистический Интернационал. 1919. № 3. С. 349–352.

Малышева С.Ю. «На миру красна»: инструментализация смерти в Советской России. М.: Новый хронограф, 2019.

Малышева С.Ю. Советская праздничная культура в провинции: пространство, символы, исторические мифы (1917–1927). Казань: Рутен, 2005.

Мейлицев Г., Сидорова И. Гаврош Красного Петрограда // Белые ночи: очерки, зарисовки, документы, воспоминания / Сост. И.И. Слобожан. Л.: Лениздат, 1973. С. 285–319.

Милкич И. Димитрий Туцович (1881–1914) // Коммунистический Интернационал. 1920. № 14. С. 2984–2986.

Могильнер М.Б. Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосм в России начала XX в. как предмет семиотического анализа. М.: Новое литературное обозрение, 1999.

Мороз Е.В. Религиозно-критическая концепция тоталитаризма в зарубежной историографии 30-х годов XX века // Вестник Кемеровского государственного университета. 2012. № 4-1 (52). С. 88–94.

Наши мертвецы. Карл Либкнехт // Коммунистический Интернационал. 1919. № 1. Вклейка между с. 80–81.

Памятник борцам пролетарской революции, погибшим в 1917–1921 гг. / Комиссия по истории Октябрьской революции и РКП(б). Вып. 1. М.: Госиздат, 1922.

Памятник борцам пролетарской революции, погибшим в 1917–1921 гг.: [биографический справочник] / Истпарт, Отдел ЦК РКП (б) по изучению истории Октябрьской революции и РКП (б); сост.: Л. Лежава и Г. Русаков. 3-е изд., испр. и доп. М.-Л.: Государственное издательство, 1925.

Правила № 198/Б/197/мв Народного комиссариата внутренних дел и Народного комиссариата здравоохранения «Об устройстве кладбищ и порядке погребения» 7/11 июня 1929 г. // Бюллетень Народного комиссариата внутренних дел. 1929. № 23–24. С. 458–462.

Славянова З. М. Памяти Парижской Коммуны. Инсценировка исторических событий, лиц, речей парижских коммунаров 71 года / С предисл. проф. Сингалевича. Казань, 1922.

Смирнова А. А. Национальные похороны жертв Февральской революции и деятели русской культуры // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры и искусств. 2016. № 4 (29). С. 27–32.

Стеклов Ю. У свежей могилы // Известия ВЦИК Советов. 1919. 18 марта. № 59 (611). С. 1.

Тов. Тибор Самуэли // Коммунистический Интернационал. 1919. № 7–8. Вклейка между с. 1128–1129.

Тумаркин Н. Ленин жив! Культ Ленина в Советской России. СПб.: Академический проект, 1997.

У великой могилы / Под ред.: М. Рафес, М. Модель, А. Яблоньский. М.: Издание газеты «Красная звезда», 1924.

Фридлендер К. Несколько аспектов shellshock'а в России 1914–1916 // Россия и Первая мировая война (Материалы международного научного коллоквиума). СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. С. 315–325.

Чертилина М. И. Похороны жертв Февральской революции в Петрограде 23 марта 1917 г. в кинофотодокументах РГАКФД // Отечественные архивы. 2011. № 1. С. 45–51.

Шигаев. «Гибель шестнадцати» // Красная Татария. 1924. 28 июня.

Archival materials

Gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Tatarstan [State Archive of the Republic of Tatarstan].

F. R-98. Op. 1. D. 62, D. 128.

F. R-100. Op. 1. D. 1369, D. 1530.

F. R-326. Op. 1. D. 355.

F. R-732. Op. 1. D. 126.

Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv literatury i iskusstva [Russian State Archives of Literature and Art].

F. 1230. Op. 1. D. 458.

Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv sotsial'no-politicheskoi istorii [Russian State Archive of Social and Political History].

F. 17. Op. 60. D. 300, D. 341, D. 676.

Literature

Andreeva, L. A. (2018) “Sekuliarnaia sviatost’: kul’t revoliutsionnykh muchenikov v rossiiskoi istorii” [“Secular sanctity: cult of revolutionary martyrs in Russian history”], *Dialog so vremenem* 64: 278–295.

Aron, R. (2015) *Opium intellektualov* [The Opium of the Intellectuals]. M.: Izdatel’stvo AST.

Behrenbeck, S. (1996) *Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945*. Vierow bei Greifswald: SH-Verlag.

Bellah, R. N. (1967) “Civil Religion in America”, *Dædalus* 96(1): 1–21.

“Biografiia tov. Uritskogo (K godovshchine so dnia smerti)” [“Biography of Comrade Uritsky (on the Anniversary of His Death)”] (1919), *Kommunisticheskii Internatsional,* 4: 547–550.

Bodriiar, Zh. (2011) *Simvolicheskii obmen i smert’* [A Symbolic Exchange and Death]. M.: “Dobrosvet”, “Izdatel’stvo “KDU””.

Bogdanov, A. A. (1920) “Ocherki organizatsionnoi nauki. Raskhozhdenie i skhozhdenie form” [“Essays on Organizational Science. The Divergence and Convergence of Forms”], *Proletarskaia kul’tura* 15–16: 6–38.

Bohmann, G. (2009) “Politische Religionen“ (Eric Voegelin und Raymond Aron) — ein Begriff zur Differenzierung von Fundamentalismen?”, *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 34(1): 3–22.

Bratskaia mogila: biograficheskii slovar’ umershikh i pogibshikh chlenov Moskovskoi organizatsii RKP [Brothers’ Grave: Biographical Index of the Dead and Deceased Members of the Moscow Organization of the Russian Communist Party], Vyp. 1–2 (1922–1923). M.: Moskovskii rabochii.

Bukharin, N. (1919) “Tibor Samueli” [Tibor Samueli], *Kommunisticheskii Internatsional* 5: 711–712.

Chertilina, M. I. (2011) “Pokhorony zhertv Fevral’skoi revoliutsii v Petrograde 23 marta 1917 g. v kinofotodokumentakh RGAKFD” [“Funeral of victims of the February Revolution in Petrograd on March 23, 1917 in film and photo documents of the Russian State Archive of Film and Photo Documents”], *Otechestvennye arkhivy* 1: 45–51.

Clark, K. (1995) *Petersburg, Cruisible of Cultural Revolution*. London; Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Dzhentile, E. (2021) *Politicheskie religii. Mezhdu demokratiei i totalitarismom* [Political Religions. Between Democracy and Totalitarianism]. SPb.: Vladimir Dal’ [https://tinyurl.com/2p9b9ubf, accessed on 19.02.2022].

Figes, O., Kolonitskii, B. (1999) *Interpreting the Russian Revolution. The Language and Symbols of 1917*. New Haven; London: Yale University Press.

Fridlender, K. (1999) “Neskol’ko aspektov shellshock’a v Rossii 1914–1916” [Several Aspects of Shellshock in Russia 1914–1916], in *Rossiia i Pervaia mirivaia voina (Materialy mezhdunarodnogo nauchnogo kollokwiuma*, pp. 315–325. SPb.: Dmitrii Bulanin.

Geldern, von J. (1993) *Bolshevik Festivals, 1917–1920*. Berkeley, London: University of California Press.

Gentile, E., Mallett, R. (2000) “The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism”, *Totalitarian Movements and Political Religions* 1(1): 18–55.

Giunter, Kh. (2000) “Arkhetipy sovetskoi kul’tury” [Archetypes of Soviet Culture], in Kh. Giunter. E. Dobrenko (red.) *Sotsrealisticheskii kanon*, pp. 743–784. Spb.: Akademicheskii proekt.

Halfin, I. (2000) *From Darkness to Light. Class, Conscionsness and Salvation in Revolutionary Russia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Herz, D. (1996) "Der Begriff der „politischen Religionen" im Denken Eric Voegelins", in H. Maier (hrsg.) *Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs,* ss. 191–209. Paderborn u.a.: Schöningh.

Hildebrandt, M. (2005) "Einleitung: Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen", in M. Hildebrandt, M. Brocker (hrsg.) *Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt — und Konfliktpotenzial von Religionen*, ss. 9–35. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

K.V.I. (1919) "Pamiati Evgeniia Levine" [In Memory of Eugen Levine], *Kommunisticheskii Internatsional* 6: 925–926.

"Kak palachi Noske raspravlialis' s proletarskoi revoliutsiei. Neopublikovannye snimki s trupa Karla Libknekhta" [How Noske's executioners massacred the proletarian revolution. Unpublished photos of Karl Liebknecht's cadaver] (1925), *Kommunisticheskii Internatsional* 4(41): 70–71.

Kolarov, V. (1924) "U mogily tov. Lenina" [At the tomb of Comrade Lenin], *Pravda*, January 24.

Lezhava, L., Rusakov, G. (eds.) (1925) *Pamiatnik bortsam proletarskoi revoliutsii, pogibshim v 1917–1921 gg*. [biograficheskii spravochnik] [Monument to fighters of the proletarian revolution, who died in 1917–1921 [biographical guide]. M.-L: Gosudarstvennoe izdatel'stvo.

[M.] (1919) "V. Volodarskii (1891–1918)" [V. Volodarskii (1891–1918)], *Kommunisticheskii Internatsional,* 3: 349–352.

Maier, H. (1995) "Totalitarismus" und "Politische Religionen". Konzepte des Diktaturvergleichs", *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 43(3): 387–405.

Malysheva, S. (2015) "Helden oder Blutopfer: Der Umgang der Zeitgenossen mit den Gefallenen des Ersten Weltkriegs in Russland" ["Heroes or Victims of a "Bloody Tribute"? How Contemporaries Viewed at the Dead of the First World War and Rationalised their Death"], *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 63(4): 599–618.

Malysheva, S. Iu. (2019) *"Na miru krasna": instrumentalizatsiia smerti v Sovetskoi Rossii* ["Is Good among People": The Instrumentalization of Death in Soviet Russia]. M.: Novyi khronograf.

Malysheva, S. Iu. (2005) *Sovetskaia prazdnichnaia kul'tura v provintsii: prostranstvo, simvoly, istoricheskie mify (1917–1927)* [Soviet Festival Culture in the Province: Space, Symbols, and Historical Myths (1917-1927)]. Kazan': Ruten.

Meilitsev, G., Sidorova, I. (1973) "Gavrosh Krasnogo Petrograda", in I.I. Slobozhan (ed.) *Belye nochi: ocherki, zarisovki, dokumenty, vospominaniia* ["The Gavroche of Red Petrograd", in I.I. Slobozhan (ed.) *White Nights: Essays, Sketches, Documents, Memoirs*], pp. 285–319. L: Lenizdat.

Milkich, I. (1920) "Dimitrii Tutsuvich (1881–1914)" [Dimitrii Tutsuvich (1881–1914)], *Kommunisticheskii Internatsional,* 14: 2984–2986.

Minkova, Ju. (2018) *Making Martyrs: The Language of Sacrifice in Russian Culture from Stalin to Putin*. Rochester, NY: University of Rochester Press.

Mogil'ner, M.B. (1999) *Mifologiia "podpol'nogo cheloveka": radikal'nyi mikrokosm v Rossii nachala XX veka kak predmet semioticheskogo analiza* [Mythology of the "Underground Man": Radical Microcosm in Early 20th Century Russia as a Subject of Semiotic Analysis]. M: Novoe literaturnoe obozrenie.

Morgan, K. (2017) *International Communism and the Cult of the Individual: Leaders, Tribunes and Martyrs under Lenin and Stalin*. London: Palgrave Macmillan.

Moroz, E. V. (2012) "Religiozno-kriticheskaia kontseptsiia totalitarisma v zarubezhnoi istoriografii 30-kh godov XX veka" [The Religious-Critical Concept of Totalitarianism in Foreign Historiography in the 1930s], *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta* 4-1(52): 88–94.

"Nashi mertvetsy. Karl Libknekht" [Our Dead. Karl Liebknecht] (1919), *Kommunisticheskii Internatsional,* 1: between 80–81.

Pamiatnik bortsam proletarskoi revoliutsii, pogibshim v 1917–1921 gg. Vyp. 1 [Monument to fighters of the proletarian revolution, who died in 1917–1921. Issue 1] (1922). M.: Gosizdat.

Pinnow, K. M. (2010) *Lost to the Collective: Suicide and the Promise of Soviet Socialism, 1921–1929*. Ithaca, London: Cornell University Press.

Pravila N 198/B/197/mb Narodnogo komissariata vnutrennikh del i Narodnogo komissariata zdravookhraneniia "Ob ustroistve kladbishch i poriadke pogrebeniia" 7/11 iiunia 1929 g. [Regulations N 198/B/197/mb of the People's Commissariat of Internal Affairs and the People's Commissariat of Health "On the arrangement of cemeteries and the order of burial" 7/11 June 1929] (1929), *Biulleten' Narodnogo komissariata vnutrennikh del* 23–24: 458–462.

Rafes, M., Model', M., Iablon'skii, A. (eds.) (1924) *U velikoi mogily*. Moscow: Izdanie gazety "Krasnaia Zvezda".

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

Schwendimann, U. (2000) "Der Tod als Ode an das System. Textsortenmutationen als Bestandteil verbaler Propaganda — am Beispiel von Texten über den Tod", in D. Weiss (hrsg.) *Der Tod in der Propaganda: (Sowjetunion und Volksrepublik Polen)*, ss. 1–12. Bern: Peter Lang.

Shigaev (1924) "Gibel' shestnadtsati" [The deaths of sixteen], *Krasnaia Tatariia*, June 28.

Slavianova, Z. M. (1922) *Pamiati Parizhskoi Kommuny. Instsenirovka istoricheskikh sobytii, lits, rechei parizhskikh kommunarov 71 goda* [In Memory of the Paris Commune. Staging of historical events, faces, speeches of the Paris Commune of 71]. Kazan'.

Smirnova, A. A. (2016) "Natsional'nye pokhorony zhertv Fevral'skoi revoliutsii i deiateli russkoi kul'tury" [National Funeral for the Victims of the February Revolution and Russian Cultural Figures], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury i iskusstv* 4(29): 27–32.

Steinberg, M. D. (2007) "A Path of Thorns": The Spiritual Wounds and Wandering of Worker-Poets", in M. D. Steinberg, H. J. Coleman (eds) *Sacred Stories: Religion and Spirituality in Modern Russia* (Indiana-Michigan Series in Russian and East European Studies), pp. 304–329. Bloomington: Indiana University Press.

Steinberg, M. D. (2002) *Proletarian Imagination: Self, Modernity, and the Sacred in Russia, 1910–1925*. Ithaca: Cornell University Press.

Steindorff, L. (1994) *Memoria in Altrussland: Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge*. Stuttgart: Steiner.

Steklov, Iu. (1919) "U svezhei mogily" [At the fresh grave], *Izvestiia VTsIK Sovetov* 59(611): 1.

Stites, R. (1989) *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life on the Russian Revolution*. New York; Oxford: Oxford University Press.

"Tov. Tibor Samueli" [Comrade Tibor Szamuely] (1919), *Kommunisticheskii Internatsional* 7–8: between 1128–1129.

Tumarkin, N. (1997) *Lenin zhiv! Kul't Lenina v Sovetskoi Rossii* [Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia]. Sankt-Petersburg: Akademicheskii proekt.

Voegelin, E. (1993) *Die politischen Religionen*. Muenchen: Fink.

Vondung, K. (1971) *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Zhukovskii, I. and Mokin, Z. (eds) (1920) *Krasnaia Golgofa: sbornik, posviashchennyi pamiati tovarishchei, pogibshikh za raboche-krest'ianskoe delo* [Red Calvary: a collection dedicated to the memory of comrades who died for the workers' and peasants' work]. Blagoveshchensk: Amurskaia Pravda.

Zinoviev, G. (1919) "Leon Tyshko (Iogikhes)" [Leon Tyshko (Iogikhes)], *Kommunisticheskii Internatsional* 5: 713–714.

Zritel' (1924) "Gibel' shestnadtsati" [The deaths of sixteen], *Krasnaia Tatariia*, June 18.

Zygmont, A. (2019) ""Dulce et decorum est": fenomen muchenichestva v zapadnykh natsionalizmakh XVIII–XX vekov" ["Dulce et decorum est": The Phenomenon of Martyrdom in Western Nationalisms of the Eighteenth to Twentieth Centuries], *Sotsiologicheskoe obozrenie* 18(3): 143–171.