



This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. **В. Ю. Лебедев**
г. Тверь, Россия

© 2018 г. **А. М. Прилуцкий**
г. Санкт-Петербург, Россия

© 2018 г. **Р. В. Светлов**
г. Санкт-Петербург, Россия

К ВОПРОСУ О КУЛЬТЕ «СВ. ГРИГОРИЯ НОВОГО» (Г. Е. РАСПУТИНА) В МАРГИНАЛЬНОМ ПРАВОСЛАВИИ

Исследование выполнено в Русской Христианской Гуманитарной Академии за счет гранта Российского научного фонда (проект № 15-18-00106 «Междисциплинарное исследование конфессиональных факторов формирования ценностной структуры российской цивилизации»)

Аннотация: Семиосфера современного православия недостаточно структурирована, что создает условия появления разных мифологем и теологем, порой зависящих от юрисдикционных особенностей. Порой возникают парэкслезияльные феномены. Таким феноменом является почитание в качестве святого Григория Распутина. Помимо чисто исторических биографических особенностей, это фигура маргинальной религиозности. Почитание Распутина и ряда других сомнительных святых облегчается за счет особенностей современной культуры, переживающей ламинарный период с присущей ему рыхлой стратификацией. Помимо принадлежности к «народной вере», образ Распутина становится явлением, связанным с монархической мифологией, а также рядом иных мифологий, вплоть до откровенно оккультных. Сравнительно недавно живший Распутин превратился в тотально мифологизированную фигуру. Семиотизация «распутинского мифа» происходит по взаимоисключающим линиям: и как грешника, и как праведника. Дискурсная фиксация этих представлений ведет и к появлению взаимоисключающих текстов, а «распутинская мифология» двоится, разделяясь на апологетическую и критическую. Нечеток и агиологический статус Распутина, причем различие в понимании его «святости» началось еще при жизни «старца» (наиболее частотная титулатура на данный момент). Это в свою очередь связано с конспирологической мифологией, касающейся обстоятельств убийства Распутина и последствий этого (вплоть до культурно-цивилизационных). В результате сам факт убийства является для некоторых основанием признания за Распутиным статуса мученика.

Ключевые слова: Распутин, семиотизация, миф, святость, старец, мученик.

Информация об авторах:

Владимир Юрьевич Лебедев — доктор философских наук, доцент, Тверской государственной университет, ул. Желябова, д. 33, 170100 г. Тверь, Россия. E-mail: rector@tversu.ru

Александр Михайлович Прилуцкий — доктор философских наук, профессор, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, ул. Казанская, д. 6, 191186 г. Санкт-Петербург, Россия. E-mail: alpril@mail.ru

Роман Викторович Светлов — доктор философских наук, профессор, Русская Христианская гуманитарная академия, наб. р. Фонтанки, д. 15, литер А., 191011 г. Санкт-Петербург, Россия. E-mail: alpril@mail.ru

Дата поступления статьи: 14.07.2017

Дата публикации: 15.03.2018

Современная православная семиосфера плохо поддается структуризации, поскольку формируется различными экклесиальными и параэклесиальными институтами и сообществами незавершенной институализации, которые обеспечивают развитие зачастую разнонаправленных теологических и литургических процессов. Обращение к каноническим границам РПЦ мало что проясняет: и в пространстве канонического православия, и за его пределами в различных неканонических юрисдикциях широко наблюдается трансфер мифологем и ритуалогем. Поэтому почитание неканонических икон, официально не прославленных святых, наблюдается и в приходах Московского Патриархата, и среди различных «катакомбников» и «альтернативников». Очевидно, что для изучения этого явления необходим анализ специфики культа, его направленности и семиотического выражения, что в свою очередь немислимо без обращения к непосредственному церковному и парацерковному праксису.

Г. Е. Распутин, один из наиболее колоритных святых маргинального православия, до сих пор исследователями-религиоведами зачастую обходится стороной. Современный образ «голливудского Распутина», Распутин в интерпретации желтой публицистики и беллетристики до сих пор довлеет над исследователями. Показательна реакция одного из корифеев отечественного религиоведения на озвученное желание авторов заняться этой темой: «Что вы там найдете, кроме пожухлой груды порнографических газетенок»?¹ Д. И. Антонов и М. Р. Майзульс в предисловии к монографии «Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа» так характеризуют предмет своего исследования: «Иконография дьявола и сегодня нередко воспринимается как “скользящая” тема <...> Итак, мы взяли за маргинальный (в научном плане) и “странный” (в современном понимании) сюжет» [1, с. 15]. Как мы видим, это в полной мере применимо и к изучению того, кого современники именовали «святым чертом» [18], а современные исследователи — «то ли чертом, то ли святым» [19, с. 11]. Однако мы уверены, что обращение к феномену современного почитания Гр. Распутина продуктивно в рамках системного подхода к изучению маргинальной религиозности как важного социорелигиозного феномена современной культуры.

Сразу оговоримся, что наша статья не имеет своей целью аналитику «реального» Григория Распутина, чей образ стал определенным «топосом» в исторической памяти

¹ Такая реакция показательна вдвойне: исследования по «распутинской теме» априорно соотносятся с попыткой ответа на вопрос: «Кем был Распутин в действительности?» Изучение же феномена современной распутинской ритуалосферы, безотносительно моральных оценок «исторического Распутина», все еще должно доказывать право на существование.

о правлении последнего российского императора. Мы не имеем задачей ни разоблачение, ни апологию данной фигуры, прекрасно отдавая себе отчет, что Распутин отличался от того облика, который был придан ему в мемуаристике и «желтой прессе». Отметим только, что на формирование его культа, очевидно, оказали воздействие не только его близость к царской семье — семье страстотерпцев, но и радикализм карикатурного облика, известного нам, например, из книг В. Пикуля и др. «Святой Григорий» возникает вопреки этому образу.

В силу сказанного отношения к данной теме, научная библиография, связанная с данным культом, не может похвастаться богатством. Наряду с тем, что научная литература, посвященная «историческому Распутину», включает весьма серьезные исследования, например, монографии историка А. Н. Боханова [2] или психологов Александра и Даниила Коцюбинских [7], изучение специфики **современного почитания** Распутина еще делает только первые шаги. Среди имеющихся в этой области исследований стоит отметить публикации М. М. Лоевской [11], Т. Н. Никоноровой [13], Н. С. Ротач [15], Ю. Н. Кряжева [8] и А. М. Прилуцкого [14]. Теологическая критика «распутинского культа» представлена в ряде материалов, подготовленных священнослужителями и преподавателями духовных школ Русской Православной Церкви Московского Патриархата, обеспокоенными неканоническим характером этого почитания и рядом сопряженных этических и сугубо богословских проблем. Ряд подобных материалов опубликован на интернет портале «Анти-раскол» [9].

На методологическом уровне проблема агиологического статуса Г. Е. Распутина (и отчасти проблема формирования синкретичных мифологических или мифотеологических комплексов) артикулируется, на наш взгляд, тем, что активизация религиозной жизни, установление нового типа отношений с государством совпало с наступлением культурного периода с чертами той культуры, которую мы обозначили как ламинарную [10]. Одним из таких признаков является обильное деление на страты, затрагивающее даже социально цельные структуры (что влечет разнообразие дискурсов и усложнение семиосферы) и сниженное межстратовое напряжение, что и объясняет очень мягкий и выборочный контроль над сомнительными инициативами, практикуемыми в смежной страте. Собственно, персонаж, которому посвящена данная статья, жил в эпоху Серебряного века, где черты ламинарной культуры были выражены настолько ярко, что этот социокультурный период можно в этом отношении считать хрестоматийным примером.

Несмотря на неоднократную критику иерархами, в том числе патриархом Алексием II, и противодействие со стороны многих епархиальных архиереев, почитание Г. Е. Распутина, Ивана IV Грозного, Феодосия Кавказского, Славика Чебаркульского, икон «Воскрешающая Русь», «Спасительница», почитание прославленного Русской Православной Церковью в чине страстотерпцев Николая II как «Царя-Искупителя» (с игнорированием различия между страстотерпцами и мучениками) и под фактически оказывается вне юрисдикционных границ, достаточно прочно войдя в современную православную ритуалосферу. Сомнительное житие Славика Чебаркульского активно распространяли представители обычного епархиального духовенства, а не какого-то сообщества «культистского» типа. Вероятно, что распространенность неканонических культов объясняется тем, что пространство народной религии носит априорно внеюрисдикционный характер, — то, что с некоторой долей упрощения можно определить как «народная православная культура», скорее объединяет, нежели противопоставляет

приверженцев канонического и неканонического православия², формируя соответствующие стилистические и поведенческие паттерны. Так и явление «диомидовщины», сопровождавшееся канонической маргинализацией сторонников бывшего епископа Диомида (Дзюбана), формируется в каноническом пространстве Московского Патриархата, размежевание с которым произошло позднее и было обусловлено не столько теологическими и литургическими тенденциями среди «диомидовцев», сколько их церковно-политическими заявлениями. В условиях, когда последователи Диомида образовали пусть и немногочисленную, но вполне выраженную морфологически собственную страту, мы встречаем еще одно проявление бытия церкви в условиях ламинарной культуры.

Поэтому утверждать, что вышеперечисленные культы не характерны для прихожан Московского Патриархата — неверно, определенная их часть, безусловно, почитает и св. Григория Нового, и Царя-Искупителя, и Чебаркульского Отрока, хотя и делает это вопреки позиции священноначалия РПЦ. В той степени, в которой культ перечисленных святых интерпретируется народным сознанием как почитание «преобразователей мира» или какой-то его части [12, с. 137], он оказывается близким народным надюрисдикционным религиозным представлениям. В плане социологии религии это можно отнести на счет процесса расслоения страты с образованием нескольких похожих, но наделенных различительными признаками.

В свете сказанного понятен интерес к изучению данного феномена, поскольку он позволяет прояснить специфику некоторых аспектов народной религиозной культуры, динамику религиозного трансфера образов, мифологем и ритуалогем, взаимодействие религиозного и идеологического дискурсов.

Сразу необходимо оговориться, что сформировавшееся в отечественном религиоведении понимание сущности народной религиозности как того, «во что верят обычные люди» [5, с. 46], в настоящее время требует корректировки. Кто такие эти «обычные люди»? — суеверный профессор-математик, верящий в приметы, сглаз и порчу — «обычный человек»? А бабушка-свечница, посвященная во все интриги местного клира, — «простая»? Вероятно, правильнее в данном контексте специфику народной религии выявлять не через дихотомию «простые» / «непростые» люди, а через свойство народной веры формировать автономные конкурентные семиотические системы [3], провоцировать стратифицирующее расслоение и формирование новых страт. Очевидно, что народная религиозная культура — понятие, не тождественное народной религиозности. Если рассматривать потенциальную оппозиционность народной религиозности, то мы можем констатировать, что одни и те же сюжеты в случае их воспроизведения в каноническом пространстве РПЦ МП могут соотноситься с народной религиозностью, а если они фиксируются в какой-нибудь «альтернативной» юрисдикции, лидеры которой вполне одобрительно относятся к некоторым культам, осуждаемым иерархами Московского Патриархата, то говорить о народной религии достаточных оснований нет. Происходит миграция того или иного религиозного феномена в другие страты, что из-за сниженного межстратового напряжения часто игнорируется. Так, например, особый чин святости «Царь-Искупитель» отвергается священноначалием РПЦ МП и при-

² Так, сравнивая религиозно мотивированные поведенческие стереотипы и стилистические паттерны воцерковленных прихожан храмов Русской православной церкви Московского Патриархата и неканонической Русской православной автономной церкви — РПАЦ (центр в г. Суздаль), мы констатируем практически полную их тождественность. Провозглашаемая РПАЦ «безблагодатность» храмов РПЦ по причине «ересей» экуменизма и «сергианства» представляет скорее пропагандистский лозунг, к которому большинство прихожан РПАЦ, не занимающих каких-либо приходских должностей, не относится серьезно.

знается рядом юрисдикций ИПЦ. Верующий, почитающий Царя Искупителя, если он принадлежит к РПЦ МП, может рассматриваться как приверженец народной *религиозности*, а если он адепт ИПЦ, то его взгляды «вполне ортодоксальны», разумеется, для соответствующей юрисдикции. Однако в обоих случаях мы вполне можем помещать такого «царебожника» в пространство народной религиозной *культуры* — последняя вовсе не обязательно должна быть априорно оппозиционной. В этом отношении социальная пирамида стратификации может рассматриваться с разных семиотических точек зрения, когда в зависимости от точки зрения определенное явление не только получает разную оценку, но и предстает локализованным в разных стратах. Это, в свою очередь, повлияет и на выбор дискурса для говорения об этом явлении, так что в итоге эти дискурсы соседствуют в одном и том же социокультурном пространстве.

Образ Григория Ефимовича Распутина (1869–1916), крестьянина Тобольской губернии, сделавшего удивительную, «неформальную карьеру»³ при дворе Николая II прочно входит и в современную православную народную культуру, и в народную религиозность, соотносящуюся с РПЦ МП. Ряд альтернативных православных юрисдикций, в том числе Истинно Православная Церковь России (митрополит Рафаил Прокопьев-Мотовилов), Российская Автокефальная Истинно Православная Церковь (митрополит Иннокентий), Богородичный Центр и некоторые другие канонизировали Г. Е. Распутина, соответственно его почитание адептами этих юрисдикций находится в полном соответствии с каноническими установками их иерархов.

Биография Г. Е. Распутина до сих пор содержит немало белых пятен — остается невыясненным вопрос об отношении «старца» к хлыстовству, события, предшествовавшие его появлению в Петербурге, роль протоиерея Иоанна Восторгова в своеобразном «продвижении» Распутина в великосветском обществе, динамика отношений с Великим князем Николаем Николаевичем (младшим), с Феликсом Юсуповым, владение гипнотическими и экстрасенсорными способностями и др. В любом случае биографические данные мало что могут объяснить в современном культе «старца», который скорее опирается на монархический идеологический дискурс (далее — идеодискурс), «распутинский миф» и идеологические установки современных монархистов, а не исторические источники. В любом случае «мифологический Распутин» в ритуалосфере прочно заслонил «исторического Распутина», последний вообще мало кого сегодня интересует, кроме профессиональных историков. Само же попадание невесты откуда взявшегося мужика в царский дворец, на наш взгляд, связано с уже упомянутой слабой межстратовой напряженностью, когда переходы могут делаться свободно, без больших усилий, возникает гораздо больше социальных лифтов, организующих восходящую мобильность, чем в ситуациях других культурных укладов [10]. Появление Распутина при дворе — феномен именно Серебряного века.

Особняком находятся представленные в Интернете материалы, включающие Распутина в оккультно-эзотерический миф о Гиперборее, древних могущественных цивилизациях и т. п. Например, утверждается, что «Григорий Ефимович родился в Западной Сибири Тобольской губернии на берегу Оби в селе Покровск. <...> По преданиям, когда Гиперборея ушла под воду, часть гипербореев переселилась в Западную Сибирь: Обь, Волга, Урал, Енисей. Вторая столица после Гипербореи, которая ушла под воду, была в Западной Сибири. Правильно звучит его фамилия: РАСПУТЬИН, но, когда ему выдавали паспорт, мягкий знак пропустили (такова воля Господа, иначе не пала бы мо-

³ Фиктивная должность «придворного лампадика», которой был удостоен Г. Е. Распутин, разумеется, не может рассматриваться как нечто серьезное.

нархия (вероятно) и не было бы у нас Царя-Искупителя). Ученые подтверждают о древних цивилизациях. Там была очень развитая цивилизация в возрасте десятков тысяч лет. В народе прославляли гиперборейского Христа, гиперборейскую Божию Матерь, гиперборейского Отца чистой любви. Люди видели Христа как несущего свободу, равенство, братство, любви Христовой. Об этом позднее сам Григорий Ефимович говорит <...> В его лице ненавидели Божию Матерь, в его лице было множество пророков. Русская вера — славяно-теогамическая, гиперборейская. Это пророки, помазанные Божией Матери. Это была народная вера» [4]. Сложностью анализа подобных текстов является неясность авторской интенции, не исключено, что перед нами — сатирическая пародия в духе постмодернизма. Наблюдаемое сегодня «постмодернистское» сближение «сталинских», «распутинских», «царебожнических», «окультурных» и даже «неоязыческих» мифологических концептов, безусловно, явление интересное и требующее изучения, но это тема для отдельного разговора.

Следует отметить амбивалентность, в том числе семиотическую, распутинского мифа. Последний представлен в двух основных модальностях: «Распутин — святой» и «Распутин — бесоодержимый грешник». Попытка образования синтетической модальности, ресемантизирующая название известной провокативной книги С. М. Труфанова (Илиодора), осуществленная Риной Хаустовой — Распутин святой черт, или чертов святой, — «Так кто же он? Святой? Черт? Или и то и другое? А разве такое бывает? <...> “Конечно, бывает!” — скажут иные служители церкви <...>» [19, с. 159] — оказывается внутренне противоречивым, уже только потому, что автор, по-видимому, не видит разницы между «колдуном» и «чертом»⁴. Интересно, что для обеих модальностей распутинского мифа характерна определенная симметричность, которая прослеживается даже в том числе и в форме дискурсивной фиксации, а распутинский «антиакафист» начала XX в. мог бы быть пародией на акафист Мученику Григорию, если бы последний не был составлен относительно недавно.

Акафист новоявленному Григорию Новых, конокраду Распутину	Акафист мученику Григорию Распутину-Новому, пророку и чудотворцу Российскому
Радуйся рассудка царева помрачение, Радуйся царицы услаждение, Радуйся царевича развращение, Радуйся, Григорие, распутниче великий	Радуйся, Царя благодатное укрепление; Радуйся, Царицы духоносное окормление. Радуйся, Царевича в недугах всемогущий целитель; Радуйся, Царевнам в учении богомудрый учителю Радуйся, святой пророке и чудотворче Григорие

Анализ современных квазилитургических текстов, произведенный при помощи методов категориальной семиотики, позволил нам выделить три уровня интерпретации образа Распутина, присутствующие в ритуалосфере народной православной культуры.

Основной — категориальный уровень интерпретации может быть определен как «Распутин — мученик и чудотворец», соответственно, субкатегориальный уровень, который в идеале должен соотноситься с «историческим Распутиным», фактически представлен набором исторических мифологем — «Распутин — посланный Богом советник и помощник Царя и его окружения».

Производный от них гиперкатегориальный уровень представлен как «Распутин — икона царя, а царь в свою очередь есть икона Царя-Христа». Интегрирующим

⁴ Кстати отметим, что роль опосредующей модальности играет «естественно-научное» объяснение феномена Распутина, апеллирующее к «экстрасенсорике». Однако оно выходит за границы собственно мифологического дискурса.

концептом этого уровня являются «ритуальное убийство Распутина врагами-жидами», который включает распутинский миф в семиосферу царебожнического мифа и квазиновозаветный контекст.

Для категориального уровня характерны крайне неопределенные представления о агиологическом статусе Распутина, образ которого как бы объединяет различные типы святости. Распутин поочередно прославляется как «святой праведный», «юродивый», «блаженный старец» и даже «мученик» и «великомученик». Два последних чина святости в большей степени раскрываются на гиперкатегориальном уровне смысла, поскольку именно они формируют семиотическое основание для утверждений об иконографическом подвиге «старца», и это при том, что попытки как-то определить этот статус принимались еще при жизни Распутина, отыскивались жития святых, обладавших хотя бы отдаленным сходством с Распутиным и т. п. Что же касается «старчества» Распутина, то следует учитывать, что агиологический статус старца остается в православной традиции непроясненным. Почитание «старцев» как живых святых все-таки не является общеправославной практикой — «старец» поэтому является скорее понятием аскетике, а не агиологии. Тем не менее трактовка духовного и агиологического статуса Распутина как старца является активно используемой стратегией его апологии, тем более что в этом случае «старец» понимается как личность, наделенная правом достаточно широкого отклонения от обычных паттернов поведения, вплоть до юродства, абсурда и иррациональности, которые могут оставаться необъясненными неопределенно долго. Это, конечно, не то понимание старчества, которое мы находим, например, в работах С. Л. Франка.

В свете сказанного интересна и наиболее распространенная форма агниона «Григорий Новый Чудотворец», которая представляет собой результат целенаправленной стилистической и семиотической мимикрии под православную традицию, основанную отчасти на известном желании самого Распутина изменить свою фамилию на Новых. Подобный агнион при спонтанном восприятии не вызывает отторжения у верующих, поскольку хорошо соотносится с агнионами традиционно почитаемых и канонически безупречных святых — Григорием Чудотворцем (святой III в.), Симеоном Новым Богословом (949–1022), Преподобным Василием Новым (X в.) и др. Это косвенно способствует распространению культа: молиться Григорию Новому Чудотворцу по «неканоническому» молитвослову может и верующий, негативно относящийся к Распутину и просто не соотносящий агнион с его историческим прототипом.

Субкатегориальный уровень в семиотическом плане интересен тем, что на нем совершается попытка установления некоего символического параллелизма Г. Распутина и И. Сусанина: два «мужика», спасавшие царя от инородных врагов. Для сторонников «распутинского антими́фа» (отрицательная модальность) подобная аналогия выстраивалась с «Григорием I» (т. е. самозванцем Отрепьевым). Показательны сами попытки отыскания аналогий для создания когнитивно внятного образа, так как сама фигура Распутина выглядит в контексте его «петербургского периода жизни» слишком странной и шокирующей. Такой семиотический прием совершенно понятен, но стоит добавить, что в периоды, когда в границах социума устанавливается культура ламинарного типа, подобные карьерные «сальто-мортале» становятся гораздо более простыми для осуществления. Антираспутинская партия этих семиотических и социологических особенностей, разумеется, никак не могла учитывать, а потому решение физически устранить субъекта, скандализирующего разум (помимо заботы об интересах монархии и государства) выглядит как совершенно понятная и естественная.

Поскольку принятие образа «исторического Распутина», сформированного в идеодискурсе начала XX в., обозначает признание «святости» развратного и наглого пьяницы, подчинившего своей злой воле императора и своими вредными вмешательствами способствовавшего дискредитации власти, Церкви и началу революции (а это совершенно противоречит очевидным канонам агиологии), адепты почитания Распутина вынуждены использовать апологетические стратегии. Таковых стратегий две.

Первая стратегия апеллирует к конспирологическому мифу. В итоге объявляется, что все исторические свидетельства о чинимых Распутиным безобразиях: пьяных оргиях, скандальном поведении, etc, etc — представляют собой или результат фальсификаций (подделка источников) или действие умышленно подосланных «двойников». Предполагается, что грандиозный заговор «жидов» обеспечил такую убедительность антираспутинской легенды, что в последнюю поверили не только лидеры партии монархистов, но и вдовствующая императрица Мария Федоровна — мать императора Николая II. Интересно, что тема «двойничества» оказывается соотносимой с концептом мученической смерти «старца», который является ключевым и интегрирующим для семантического поля «святость Распутина»: «...чтобы публично убить старца, чтобы заставить общество захотеть этого убийства, нужно было удесятерить клеветы, нужно было вывалить в грязи светлые лики Царские, для этого и была изобретена иудейская афера с появлением фальшивой личности — ДВОЙНИКА ГРИГОРИЯ РАСПУТИНА» (последние три слова в источнике набраны прописными буквами. — В. Л., А. П.) [4]. Интересно, что мотив двойничества, уходящий корнями в область игры, вполне органичен для Серебряного века, как и для большинства переходных периодов вообще. Но в данном случае обращение к теме двойничества не столько связано со стратегиями интеллектуальной игры, сколько является способом усиления иллюкативной силы распутинского мифа через апелляцию к эсхатологическим (антихрист — двойник Христа) концептам. Таким образом, в сознании коммуникантов выстраиваются смутные аналогии, включающие распутинской миф в эсхатологический контекст. Стоит отметить, что некоторые основания для этого имеются в дискурсе — знаменитые слова «старца» — «меня не будет, и царя не будет», ставшие хрестоматийными, вполне отчетливо соотносятся с верой в то, что именно русский православный царь является силой, удерживающей пришествие антихриста: «Ибо тайна беззакония уже в действии, только *не совершится* до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь» (2 Фес. 2: 7). Так выстраивается семиотическая цепочка — «двойники Распутина» способствовали эсхатологическому пришествию «двойника Христа». К первой стратегии следует отнести и чисто мифологический поиск двух антагонистов — всеобщего вредителя и всеобщего спасителя — как двух мифологем, очень частотно представленных в мифологическом дискурсе. Понятно, что объяснять процессы политического кризиса в российском обществе начала века, его нарастание — задача сложная, требующая рационального анализа. Поэтому мифологические поиски некоего «извечного врага» подкупают легкостью и интеллектуальной безответственностью. Равно как и поиски противоположного начала — «добраго» и «спасающего». Кстати, использование этой мифологемы позволяла «объяснить» не только существование антираспутинской «партии» и последующее убийство, но и революционные события. Если же допустить, в рамках культа «старца» его небесное заступничество, то такое упрощение позволяет отвлечься от более сложных вещей, в первую очередь — от аналитического, а не мифологического рассмотрения сложных картин реальной жизни.

Вторая стратегия апеллирует к агиологической специфике юродства — как известно, поступки ряда византийских юродивых при первом ознакомлении кажутся нелепыми и даже неприличными, но в итоге они оказываются вполне нравственными: под кажущейся ширмой греха совершался подвиг добродетели. Собственно, именно по этой линии шла апология «старца» еще при его жизни, что вызывало у богословов и реалистически настроенных членов церковной иерархии (прот. Г. Шавельский) только брезгливое недоумение. В связи с этим утверждение о «юродстве» Распутина, которое не является основанием его культа (он почитается прежде всего как «мученик» и «чудотворец»), представляется скорее частью апологетической стратегии, а не собственно агиологического почитания «старца». Еще при жизни это было результатом усиленных поисков реабилитирующих средств, дабы оправдать всем известные особенности поведения, а тем самым и приближение к царскому двору. Средство за неимением лучшего.

Интегративный концепт ритуального убийства Распутина «жидами», обеспечивающий гиперкатегориальный уровень семиотики образа «старца», одновременно является и основанием для почитания последнего как «мученика» и даже «великомученика» и «преподобномученика»⁵. Так, тема ритуального убийства четко представлена в акафистах, посвященных Распутину, например: «Радуйся, мучениче, от жидовския злобы оклеветанный; радуйся, скверным жидовским обычаем возле пса умераго пометанный⁶. Радуйся, в ребра во образ Спасителява прободенный; радуйся, в рове воднем еще живу сущу тебе потопленный. Радуйся, царями в честном месте погребенный; радуйся, жидами раскопанный и сожженный. Радуйся, яко жида ты, яко царя убиша». Обращение к «иудейской версии» является типичным синтаксическим элементом, когда дискурс не располагает иными аргументами или таковых аргументов мало. Тем более начало XX в. было отмечено новой волной антисемитских настроений, совершенно иррациональных или квазирациональных, с тенденцией обнаруживать «скрытое иудейское начало» где угодно (для мифа социальные границы несущественны). Уже полностью сложился мнимосуществующий актер, который можно назвать «мифический еврей». Везде, где не хватает аргументов или звена для дискурсивно сложенного повествования или объяснения, этот персонаж вставляется, дабы заполнить соответствующие лакуны.

Стоит отметить и усилившуюся в последние десятилетия «инфляцию святости», вернее, «инфляцию представлений о святости». Это было бы естественно для церковного сознания первого тысячелетия, но в настоящее время, при существующей достаточно жесткой системе «экспертизы святости», фактически уравнивать просто хорошего и благочестивого человека (не говоря о более серьезных случаях) со святым более чем странно.

Действительно имеющиеся странные черты образа Распутина могут привлекать тех, кто ищет в церковной ограде именно странное, необычное, загадочное, бинарно противопоставленное обычному и повседневному. Думается, что, помимо когнитивной ошибочности, это путь, чреватый прелестью.

⁵ Агиологический статус великомученичества является до некоторой степени неопределенным, так как таковыми почитаются как мученики из числа высшей аристократии, так и те, кто независимо от социального положения перенес особо тяжелые истязания перед смертью. На некоторых иконах Распутин изображается в схимническом куколе, что в соответствии с надписанием иконы свидетельствует о чине преподобномученика.

⁶ Некий «пес» действительно фигурирует в истории убийства Распутина. Феликс Юсупов убийством собаки, застреленный труп которой был найден позже следователями, объяснял прозвучавшие во дворце выстрелы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 Антонов Д. И., Майзульс М. Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии. Семиотика образа. М.: Индрик, 2011. 384 с.
- 2 Боханов А. Н. Григорий Ефимович Распутин-Новый. Мифы и реальность. М.: Русский издательский центр, 2015. 623 с.
- 3 Волкова А. Н. Мифологические элементы и проявления синкретизма в народной религии // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина, 2009. Т. 2, № 3–1. С. 121–129.
- 4 Григорий Распутин — русский Христос последней правды // Восстановление монархии в России. URL: <http://www.pokaianie.ru/article/rasputin/read/20758> (дата обращения: 05.04.2017).
- 5 Жуков А. В. Образ народной религии в исторических и современных концепциях религиозности. // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2010. № 3. С. 46–54.
- 6 Как действовали двойники Григория Распутина // Русский монархист. URL: <http://www.ruskmir.ru/2013/11/rasputin-grigorij-ego-vragi-byli-vragi-russkoj-monarxii/> (дата обращения: 05.04.2017).
- 7 Коцюбинский А., Коцюбинский Д. Распутин. Жизнь. Смерть. Тайна. М.: Азбука, 2014. 480 с.
- 8 Кряжев Ю. Н. Романовы и Распутин: мифы и реальность в отечественной истории нового времени // Омский научный вестник, 2011. № 4 (99). С. 5–9.
- 9 Кураев А., диакон. Григорий Распутин как знамя русской Реформации // Анти-Раскол. URL: <http://anti-raskol.ru/pages/1429> (дата обращения: 05.04.2017).
- 10 Лебедев В. Ю. К вопросу о типологии культур и особенностях религиозного праксиса // Религия. Церковь. Общество: Исследования и публикации по теологии и религии. 2013. Вып. 2. С. 39–51.
- 11 Лоевская М. М. Современная житийная литература и «агиографическая пропаганда» // Вестник Московского университета. Серия 19: Лингвистика и межкультурная коммуникация, 2005. № 3. С. 134–139.
- 12 Мороз А. «Шел мимо старичок...». Почитание святых в народной культуре // Россия XXI. 2009. № 6. С. 136–163.
- 13 Никонорова Т. Н. Фильм «Агония»: кинообраз сибирского крестьянина Г. Е. Распутина // Новый исторический вестник. 2011. № 29. С. 116–120.
- 14 Прилуцкий А. М. «Святой старец Григорий Новый»: категориальная семиотика образа // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2017. Т. 19. С. 124–130.
- 15 Ротач Н. С. Старчество и младостарчество: проблемы религиозного фундаментализма и неопитства в современном православии // Baikal Research Journal. 2011. № 6. С. 80.
- 16 Саратовский архиерей не видит причин для прославления Григория Распутина // Антираскол. URL: <http://www.anti-raskol.ru/pages/1639> (дата обращения: 05.04.2017).
- 17 Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей о попытках псевдоревнителеев Православия самочинно канонизировать тиранов и авантюристов // Анти-раскол. URL: <http://www.anti-raskol.ru/pages/1593> (дата обращения: 05.04.2017).
- 18 Труфанов С. (бывш. Илиодор, иеромонах) Святой черт. Записки о Распутине. М.: Тип. Рябушинских, 1917. 188 с.
- 19 Хаусова Р. Капричос. Дело об убийстве Распутина. М.: Гелеос, 2007. 416 с.

© 2018. Vladimir Yu. Lebedev
Tver, Russia

© 2018. Alexander M. Prilutskii
St. Petersburg, Russia

© 2018. Roman V. Svetlov
St. Petersburg, Russia

ON THE CULT OF “ST. GREGORY THE NEW” (G. RASPUTIN) IN THE MARGINAL EASTERN ORTHODOXY

Acknowledgement: The study was performed in the Russian Christian Humanitarian Academy with a grant from the Russian Science Foundation (project No. 15-18-00106 “Interdisciplinary study of religious factors in the formation of the value structure of the Russian civilization”).

Abstract: The semiotics of modern Eastern Orthodoxy is rather vague and poorly structured which leads to a variety of mythologemes and theologemes often tied to jurisdictions. Oftentimes this leads to para-ecclesial phenomena. The worship of Grigory Rasputin as a saint is an example of the latter. Apart from purely historical and biographical background his figure belongs to marginal religious beliefs. The worship of Rasputin alongside with that of other dubious saints draws upon contemporary culture with its ill-structured hierarchy of the laminar period. Apart from association with the “folk belief”, Rasputin’s phenomenon is connected with the monarchic mythology along with some other mythologies up to overtly occult ones. Rasputin who lived just a while ago turns into a totally mythologized figure. Semiotic transformation of “Rasputin’s myth” is aligned with both sinner and martyr images. Discourse implementation of those images brings about the sets of opposing texts where “Rasputin’s mythology” splits into apologetic and critical. The hagiological status of Rasputin is also far from clear, with the differences in views on his “sanctity” appearing already in the lifetime of the Starets (the Elder) (currently the dominant name for Rasputin). This in its turn is connected with the conspiratorial mythology of his murder and its consequences (up to cultural and civilizational ones). As a result the very fact of murder is sometimes interpreted as foundational for admitting Rasputin’s martyr status.

Keywords: Rasputin, semiotization, myth, sanctity, the Elder, martyr.

Information about authors:

Vladimir Yu. Lebedev — DSc in Philosophy, Associate Professor, Tver State University, Zhelyabova St., 33, 170100 Tver, Russia. E-mail: semion.religare@yandex.ru

Alexander M. Prilutskii — DSc in Philosophy, Professor, Herzen State Pedagogical University of Russia, Kazanskaya St., 6, 191186 St. Petersburg, Russia. E-mail: alpril@mail.ru

Roman V. Svetlov — DSc in Philosophy, Professor, Russian Christian Humanitarian Academy, Fontanka river embankment., 15, letter A., 191011 St. Petersburg, Russia. E-mail: spatha@mail.ru

Received: June 14, 2017

Date of publication: March 15, 2018

REFERENCES

- 1 Antonov D. I., Majzul's M. R. *Demony i greshniki v drevnerusskoj ikonografii. Semiotika obraza* [Demons and sinners in the Old Russian iconography. Semiotics of the image]. Moscow, Indrik Publ., 2011. 384 p. (In Russian)
- 2 Bohanov A. N. *Grigorij Efimovich Rasputin-Novyj. Mify i real'nost'* [Grigory Efimovich Rasputin-Novii. Myths and Reality]. Moscow, Russkij izdatel'skij centr Publ., 2015. 623 p. (In Russian)
- 3 Volkova A. N. Mifologicheskie jelementy i projavlenija sinkretizma v narodnoj religii [Mythological elements and manifestations of syncretism in the folk religion]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina*, 2009, vol. 2, no 2, pp. 121–129. (In Russian)
- 4 Grigorij Rasputin — russkij Hristos poslednej pravdy [Grigory Rasputin — Russian Christ of the Last Truth]. *Vosstanovlenie monarhii v Rossii* [Restoration of the monarchy in Russia]. Available at: <http://www.pokaianie.ru/article/rasputin/read/20758> (accessed 05 April 2017). (In Russian)
- 5 Zhukov A. V. Obraz narodnoj religii v istoricheskikh i sovremennykh koncepcijah religioznosti [The image of popular religion in the historical and contemporary concepts of religiosity]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Serija: Filosofskie nauki* [Series: Philosophical Sciences], 2010, no 3, pp. 46–54. (In Russian)
- 6 Kak dejsstvovali dvojniki Grigorija Rasputina [How the twins of Gregory Rasputin acted]. *Russkij monarhist*. [Russian monarchist]. Available at: <http://www.ruskmir.ru/2013/11/rasputin-grigorij-ego-vragi-byli-vragi-russkoj-monarxii/> (accessed 05 April 2017). (In Russian)
- 7 Kocjubinskij A., Kocjubinskij D. *Rasputin. Zhizn'. Smert'. Tajna* [Rasputin. Life. Death. Mystery]. Moscow, Azbuka Publ., 2014. 408 p. (In Russian)
- 8 Krjazhev Ju. N. Romanovy i Rasputin: mify i real'nost' v otechestvennoj istorii novogo vremeni [Romanovs and Rasputin: Myths and Reality in the Modern Russian History]. *Omskij nauchnyj vestnik*, 2011, no 4, pp. 5–9. (In Russian)
- 9 Kuraev A. V. Grigorij Rasputin kak znamja russkoj Reformacii [Grigory Rasputin as a banner of the Russian Reformation]. *Antiraskol* [Against schism] Available at: <http://anti-raskol.ru/pages/1429> (accessed 05 April 2017). (In Russian)
- 10 Lebedev V. Ju. K voprosu o tipologii kul'tur i osobennostjah religioznogo praksis [On the typology of cultures and features of religious praxis]. *Religija. Cerkov'. Obshhestvo: Issledovanija i publikacii po teologii i religii*, 2013, vol. 2, pp. 39–51. (In Russian)
- 11 Loevskaia M. M. Sovremennaja zhitijnaja literatura i “agiograficheskaja propaganda” [Modern hagiographic literature and “agiographic propaganda”]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 19: Lingvistika i mezhkul'turnaja kommunikacija*, 2005, no 3, pp. 134–139. (In Russian)
- 12 Moroz Andrej. “Shel mimo starichok...” Pochitanie svjatyh v narodnoj kul'ture [“The old little man was a-passing by”: veneration of saints in the folk’s culture]. *Rossija XXI*, 2009, no 6, pp. 136–163. (In Russian)
- 13 Nikonorova T. N. Fil'm “Agonija”: kinoobraz sibirskogo krest'janina G. E. Rasputina [The film “Agony”: a cinematic image of a Siberian peasant G. E. Rasputin]. *New historical bulletin*, 2011, no 29, pp. 116–120. (In Russian)

- 14 Priluckij A. M. "Svjatoj starec Grigorij Novyj": kategorial'naja semiotika obraza ["Holy elder Gregory Novii": categorical semiotics of the image]. *Izvestija Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija: Politologija. Religiovedenie*, 2017, vol. 19, pp. 124–130. (In Russian)
- 15 Rotach N. S. Starchestvo i mladostarchestvo: problemy religioznogo fundamentalizma i neofitstva v sovremennom pravoslavii [Elders and "Young Elders": Problems of Religious Fundamentalism and Neophytes in Modern Orthodoxy]. *Baikal Research Journal*, 2011, no 6, p. 80. (In Russian)
- 16 Saratovskij arhierej ne vidit prichin dlja proslavljenja Grigorija Rasputina [The Saratov bishop sees no reason for the canonization of Grigory Rasputin]. *Antiraskol* [Against schism] Available at: <http://anti-raskol.ru/pages/1639> (accessed 05 April 2017). (In Russian)
- 17 Svjatejšij Patriarh Moskovskij i vseja Rusi Aleksij o popytkah psevdorevnitelej Pravoslavija samochinno kanonizirovat' tiranov i avantjuristov [His Holiness Patriarch Alexy of Moscow and All Russia on the attempts of pseudo- adherents of Orthodoxy to arbitrarily canonize tyrants and adventurers]. *Antiraskol* [Against schism] Available at: <http://anti-raskol.ru/pages/1593> (accessed 05 April 2017). (In Russian)
- 18 Trufanof S. *Svjatoj chert. Zapiski o Rasputine* [Saint devil. Notes on Rasputin]. Moscow, Tip. Riabushinskikh Publ., 1917. 188 p. (In Russian)
- 19 Hausova R. *Kaprichos. Delo ob ubijstve Rasputina* [Caprichos. The case of the murder of Rasputin]. Moscow, Geleos Publ., 2007. 416 p. (In Russian)