

Илья Калинин

# «Он грань хотел стереть меж тем, чем был и чем казался»:

РАБЫ, САМОДЕРЖЦЫ И САМОЗВАНЦЫ  
(ДИАЛЕКТИКА ВЛАСТИ)<sup>1</sup>

## Статья первая

Ilya Kalinin

«To have no screen between this part he play'd and him he play'd it for»:  
Slaves, Autocrats and Impostors (Dialectics of Power)  
First article

**Илья Калинин** (СПбГУ, доцент факультета свободных искусств и наук; кандидат филологических наук) i.kalinin@spbu.ru.

**Ключевые слова:** рабство, самозванчество, самодержавие, власть, миметическое желание, Смутное время, Рене Жирап

УДК: 304.2+304.9

В статье на историческом материале Смутного времени рассматривается феномен самозванчества, хотя и характерный не только для русской культуры, но ставший одним из символов политической истории России начала XVII — середины XIX века. Период «самозванческой эпидемии» с абсолютной точностью совпадает с эпохой крепостного права, а само самозванчество можно описать как социальную реакцию на форму власти, основанную на полной личной зависимости. О самозванчестве как о феномене, сопутствующем крепостному праву, много писали. При этом самозванец рассматривался как фигура, противостоящая царю и опирающаяся либо на внешнюю помощь, либо на поддержку поработанных народных масс, либо на то и другое вместе. Однако в самозванчестве можно увидеть объективацию напряжения между абсолютной властью и рабством, то есть внутреннюю, оборотную сторону самого российского самодержавия, а также проявление его внутреннего кризиса, порожденного столкновением между двумя версиями суверенной власти: вотчины и договора.

**Ilya Kalinin** (SPbGU, Associate Professor, Department of Liberal Arts and Sciences, PhD) i.kalinin@spbu.ru.

**Key words:** slavery, imposture, autocracy, power, mimetic desire, Time of Troubles, René Girard

UDC: 304.2+304.9

Proceeding from materials relating to the «Time of Troubles», Kalinin's article examines the phenomenon of imposture [*samozvanchestvo*] as one of the symbols of Russian political history from the early seventeenth to the mid-nineteenth century. The duration of the «impostor epidemic» coincides exactly with that of serfdom, and imposture itself can be described as a social reaction to a form of authority founded on total personal dependence. Much has been written about imposture accompanying serfdom. But the impostor has been examined as a figure opposed to the tsar, one dependent either on outside assistance or the support of the enslaved masses (or on both at once). However, imposture can be seen as objectifying the tension between absolute power and slavery, that is, the internal and reverse side of Russian autocracy itself, as well as a manifestation of its internal crisis generated by the clash of two versions of sovereign power: the patrimony [*votchina*] and the contract.

---

1 Благодарю Игоря Павловича Смирнова за замечания и комментарии, учтенные на завершающей стадии работы над этой статьей.

Уровень политического развития народа определяется политическими формами жизни. У нас выработалась низшая форма государства, вотчина. Это, собственно, и не форма, а суррогат государства. Но, скажут, этой формой целые века жил великий народ, и ее надобно признать самобытным созданием народа. Конечно, можно, как «голодный хлеб» можно признать изобретением голодающего народа; однако это не делает такого хлеба настоящим.

*В.О. Ключевский. Афоризмы, 1890-е годы*

Попробуй самозванец  
Им посулить старинный Юрьев день,  
Так и пойдет потеха.

*А.С. Пушкин. «Борис Годунов»*

Григорий (про себя)  
«Вот тебе, бабушка, Юрьев день».

*Там же*

Став одной из едва ли не самых распространенных форм русского бунта, самозванчество «с легкой руки первого Лжедмитрия» превратилось в «хроническую болезнь государства» [Ключевский III, 1988: 26], практически непрерывно сопровождая его с начала XVII века до 1861 года. Открывшись появлением на политической сцене самозванчества Лжедмитрия I, которому удалось ввести в резонанс династический кризис и «социальную психологию народных масс, ожидавших прихода» «царевича-избавителя» [Чистов 1967: 26], и завершившись Лжеконстантином<sup>2</sup>, после которого социально-психологический ресурс крестьянской надежды на освобождение оказался исчерпан, этот регулярно и во множестве вариантов воспроизводящийся исторический сюжет может быть рассмотрен как неотъемлемая часть истории крепостного права. Собственно, так он и рассматривался той частью отечественной историографии, которую интересовало не только происхождение и судьба отдельных самозванцев, но культурный генезис и политическое значение самозванчества в целом (то есть, говоря словами В.О. Ключевского, «не личность самозванца, а его личина, роль, им сыгранная» [Ключевский III, 1988: 30]). Проблематизации подвергалась не сама эта связь, выглядящая достаточно очевидной уже хотя бы в силу двухсотпятидесятилетнего хронологического совпадения между самозванчеством сотен и рабством миллионов. Вопрос ставился по отношению к различным механизмам опосредования между усилением крепостной зависимости и все большим распространением самозванчества. В.О. Ключевский видел в вотчинном характере государственной власти, отсутствии «свободных и полноправных лиц», «свободных и автономных сословий» [Там же: 51], а также личной прикрепленности крестьян к землевладельцам<sup>3</sup> одну из

2 Роль «избавителя» приписывалась сначала великому князю Константину Павловичу, а потом — сыну Николая I, Константину Николаевичу [Панченко 1996: 25].

3 Возникшее во второй половине XVI века представление о том, что «крестьянин крепок не земле, а землевладельцу» [Ключевский III, 1988: 306], привело к возникновению

основных причин, повлиявших на глубину социально-политического кризиса, разразившегося в связи с прерыванием первоначальной царской династии после смерти сына Ивана Грозного, Федора Иоанновича. Различные варианты той же позиции представлены и в советской историографии [см., например: Скрынников 1981: 151—181; 1988: 45—51].

К.В. Чистов в своей авторитетной работе «Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв.» [Чистов 1967] вводит еще один важный механизм, опосредующий связь между социально-правовой реальностью личного прикрепления крестьян к их владельцам и социально-политической реальностью самозванчества, увидев его в формировании структурно устойчивого и тематически связного фольклорного нарратива, который он назвал легендой о «возвращающихся царях (царевичах) освободителях» [Чистов 2003: 49—275]. Согласно предложенной им интерпретативной схеме, самозванцы рождаются не из непосредственного политического кризиса, связанного с теми или иными династическими проблемами наследования, равно как и не из личного авантюризма тех или иных исторических лиц, но из специфических ожиданий народных масс, текстуально оформивших свои представления в своеобразной идеологии фольклорного творчества [Чистов 2003: 50—51]. Успех самозванчества и его беспрецедентно широкое распространение в русской политической культуре, таким образом, объясняется именно тем, что самозванец исторически реализует уже сложившиеся и отложившиеся в текстах представления, являясь материальным продолжением и воплощением легенды.

Так или иначе, в представленной историографической традиции самозванчество рассматривается как народная реакция на крепостное право, как политическая манифестация массового недовольства сложившимися социальными, экономическими и правовыми отношениями, как «народная оболочка бунта» [Панченко 1996: 25]. Именно этот отвергающий рабскую «крепость» аргумент — Юрьев день как право смены земли и землевладельца — предъявляет в трагедии Александра Пушкина «Борис Годунов» один из предков поэта, Афанасий Пушкин, указывающий на возвращение права ухода крестьян от землевладельцев как на основной залог возможного успеха самозванца<sup>4</sup>.

Помимо этого, принципиальной чертой самозванчества как специфической формы сопротивления закрепощенных масс была политическая тактика, превращающая инстанцию верховной власти («истинного», «доброго» «царя-освободителя») в союзника по общей борьбе с землевладельцами. В народных представлениях «добрый царь» оказывался на стороне раба, бунтующего против «плохого господина». В этой связи самозванчество можно описать через введенное Мишелем де Серто понятие «тактик слабых», смысл которых состоит

---

личных, персонализированных отношений собственности на людей, к утверждению зависимости не от конкретного земельного надела, а от конкретного лица, что позволяет говорить не только об исчезновении горизонтальной мобильности [Смирнов 2004: 228] и о «рабской» прикреплённости крестьян к земле, но о рабстве как таковом.

4 Одним из важнейших факторов массовой поддержки Лжедмитрия I и последующей череды самозванцев была непоследовательная политика Бориса Годунова, который то временно восстановил в 1601—1602 годах право выхода, то вновь его отменил в 1603-м, тем самым лишь усилив существующее социальное напряжение и сделав недовольными не только крестьян, но и мелких и средних помещиков, пострадавших от перехода их крестьян к более богатым землевладельцам в первые годы XVII века, см.: [Скрынников 1988: 45—50; Корецкий 1975: 187—188].

в том, чтобы использовать территории и отношения сил, которые навязаны властью тем, кто ею не обладает. Тактики слабых, не обладая своим собственным автономным местом, действуют на территории противника, пользуясь его временными слабостями и конкретными благоприятными обстоятельствами [Серто де 2013: 100—117]. Сформулированное де Серто различие между стратегиями и тактиками возникает в момент перехода от производства к потреблению: последнее и есть та область, где утверждаемая инстанцией производства дискурсивная гегемония становится объектом использования и присвоения со стороны тех, кто сам не имеет власти претендовать на авторство или на изменение грамматики господствующего языка. Точно так же самозванчество не отрицает самодержавие, но является способом его потребления народными массами, которые, не подвергая сомнению саму форму правления, стремятся встроить свои собственные устремления в существующий политический порядок. У де Серто есть наглядный в своей узнаваемости пример такой тактики, которая возникает в контексте, казалось бы не оставляющем места автономной творческой активности. Он пишет о ребенке, который «разрисовывает и пачкает школьный учебник; даже если его наказывают за этот проступок, он создает свое собственное пространство, где обозначает свое существование в качестве автора» [Там же: 103]. Так и самозванец, несмотря на угрозу жесткого наказания, оставляет свой след в истории, вторгаясь в пространство, изначально ему не предназначенное, но структурно оставляющее возможность его появления. По словам де Серто, тактика «браконьерствует» [Там же: 111] в том месте, где пребывает власть, никогда не обладающая возможностью полного контроля над тем, как ее воспринимают и используют. Следуя этой тактике, самозванец «браконьерствует» в угодах царя, лишая его полноправной собственности (безраздельного суверенитета, места власти) и перераспределяя отношения между сильными и слабыми, господами и рабами, перехватывая суверенную автономию автократора и в случае успеха присваивая себе его собственность (власть). В этом смысле самозванчество демонстрирует некий революционный предел, который можно обнаружить в «тактиках слабых», некую присутствующую в них радикальную перспективу, внутри которой *тактика* диалектически перерастает саму себя, превращаясь в свою противоположность — *стратегию*, претендующую уже не на часть чужого капитала или чужой власти, но на них целиком. В этот момент потребитель власти становится ее производителем: кто был никем (а самозванец по определению связан с исходной анонимностью), становится всем. Однако пока самозванец не занял место автократора, пока он актерствует, еще не став автором, но, наоборот, позитивно паразитируя на месте *другого* (царской власти), самозванчество лишено собственного, внятно очерченного пространства, возникая в разных местах, оставаясь неискоренимым и обнажая те отношения абсолютизма и рабства, в зазорах которого оно и рождалось<sup>5</sup>. Ис-

5 Поэтому самозванчество всегда носило «пандемический» характер, мультиплицируясь во множестве фигур, выдававших себя за чудесно спасшихся царей и цариц. «Эпидемический размах» самозванчества [Смирнов 2004: 223], «конкурс самозванцев» [Успенский 1994в: 81] мотивированы тем, что у самозванчества нет своего собственного места, своего центра, оно рождается на периферии, где встречаются друг с другом «стратегии сильных» и «тактики слабых» (де Серто), и эти множественные периферии оспаривают право метрополии на единодержавную власть; ср. с тезисом В.О. Ключевского, в котором оказалась схвачена эта тенденция: «В России центр на периферии» [Ключевский IX, 1990: 385].

пользуя силу *другого* (авторитет царской власти), самозванец создавал «не-место» (де Серто), в котором раб и царь совпадали в одной фигуре. Одновременно с этим, благодаря эффекту бриколажа, лишалось своей устойчивости и само «место» власти<sup>6</sup>.

Таким образом, фигура царя в народном сознании выносилась за пределы сложившегося социально-экономического порядка. Крестьянская «крепость» не рассматривалась как нечто освященное царской властью, скорее наоборот, — тот факт, что по отношению к царю рабами, находящимися в его полнотной власти, были все подданные Московского царства, *делал общее бесправие специфической формой равноправия*, противопоставляемой народом той *частной форме* бесправия, которой выступало крепостное право<sup>7</sup>. Вотчинный «суррогат государства», превращая всех в рабов самодержца, и порождает самозванчество как еще одну форму «самобытного создания народа» (Ключевский), выдвигающего истинного «природного» царя в противовес ложному царю, признанному боярской элитой и крупными землевладельцами. Развивая вынесенный в эпитафию афоризм В.О. Ключевского, самозванчество можно обозначить как «голодный хлеб» рабов, как специфическую форму борьбы за освобождение, выливающуюся в противопоставление «истинной» и «ложной», но в обоих случаях — *абсолютной самодержавной власти*.

Существует и другой подход, выводящий явление самозванчества не из народных чаяний об освобождении, а из стремления элиты (как светской, так и церковной) сакрализовать фигуру царя и саму природу царской власти [Успенский 1994г: 110—218; 1998]. Последний подход, сформулированный в работах Б.А. Успенского, опирается на семиотический анализ истории культуры и фундирующую его модель истории как коммуникации между социумом и властью (об этом см.: Успенский 1994а: 50—60; 1994б: 9—50), проводя различие между причинами появления самозванцев и причинами той поддержки, которую они получали в народе. Утопические легенды и кристаллизуемые в них надежды на «доброе царя», который освободит крестьян от их «крепос-

- 
- 6 Таким образом, самозванчество в условиях рабства и, по сути, домодерного, вотчинного государства на протяжении трех столетий выступало в той же роли, в которой в европейских и американском обществах выступала демократия. Если в последнем случае демократия, вводя запрет на совпадение власти и индивида или группы людей, делало место власти пустым и содержательно немаркированным [Лефор 2000: 26], то в ситуации, когда тело суверена по-прежнему давало форму обществу и государству, именно самозванец, вторгаясь на чужую территорию и предъявляя свое собственное тело как альтернативную и истинную форму власти, расшатывал то суверенное единство самодержца и места самодержавной власти, на котором строился Старый режим. Самозванец по-своему «демократизировал» место власти, оспаривая его изначальную занятость, проблематизируя границу между самодержавием и самозванством. И.П. Смирнов также видит в самозванстве феномен постепенного разрушения домодерной структуры общества: «Кумулятивность русского самозванства хотя бы отчасти опричинивалась крайней косностью московского государства, подданные которого не принимали ролевую игру, если она не была замаскирована под действия, соответствующие абсолютно привилегированному статусу государя. Самозванство на Руси должно было повторяться, чтобы пробить брешь в жестко статусном обществе» [Смирнов 2004: 224].
- 7 Ср.: «Утратив надежду на “хорошего господина”, к которому можно было уйти... крестьянин ждал теперь (на рубеже XVI—XVII веков. — И.К.) облегчения только от государства, воплощенного для него в лице царя. Это была последняя надежда, от которой крестьянство долго не могло отказаться» [Чистов 2003: 52].

ти землевладельцу», с точки зрения Успенского, объясняют лишь «общественную реакцию на... появление» самозванцев, «в основе же психологии самого самозванца лежат религиозные представления о сакральной природе царской власти» [Успенский 1994в: 73—76]. Данное различие двух исторических оптик, разнесенных по разным полюсам коммуникативной модели, было положено Успенским в основу семиотического описания исторического процесса. Так, например, в «*Historia sub specie semioticae*» (1976) Б.А. Успенский предложил описание Петровских реформ, противопоставив друг другу две перспективы их восприятия и описания: с точки зрения адресанта (верховной власти, Петра I) и адресата (социума) [Успенский 1994а: 50—60]. В этой работе, посвященной петровским преобразованиям, в качестве приоритетной исторической позиции была выдвинута точка зрения «аудитории» (народа), благодаря чему петровский период лишился своей культурно-исторической новизны, редуцируясь к специфике его народного восприятия, которое, с точки зрения Б.А. Успенского, опознавало в нем не более чем антиповедение или переворачивание традиции<sup>8</sup>. Характерно, что, выбрав в работе, посвященной самозванчеству, уже не точку зрения социума («общественную реакцию на появление самозванцев»), но позицию самозванного претендента на царский трон («психологию самого самозванца»), то есть обозначив как приоритетную точку зрения — позицию власти, Успенский приходит к тем же самым выводам, что и при описании Петровских реформ с точки зрения социума: «...самозванчество как специфический тип поведения целиком вписывается в традиционную для России ситуацию, предполагающую вообще, наряду с правильным, нормативным поведением, антиповедение в тех или иных его формах; иными словами, самозванчество отвечает традиции антиповедения на Руси» [Успенский 1994в: 88—89]. Петровские реформы, таким образом, оказываются зеркальным отражением Смуты; попытка модернизации, предпринятая Петром, симметрично соотносится с самозванным искажением сакральной природы самодержавной власти; история предстает как вывернутая наизнанку традиция; а само историческое движение определяется как выбор между «правильным, нормативным поведением» (когда царь есть царь, а раб есть раб) и «антиповедением», условно распадающимся на два возможных варианта: когда царь начинает вести себя как раб (случай Петра I) или когда раб начинает вести себя как царь (случай Лжедмитрия I).

Однако эта структуралистская по форме и консервативная по содержанию аналитическая оптика, сводящая историю России к серии отклонений от нормы и возвращений к ней (состоящих в совпадении статуса и роли, сакральной идеи и ее земного воплощения, социального порядка и индивидуального поведения), может быть преодолена, а традиция самозванчества может быть рассмотрена как один из центральных сюжетов этой истории, разворачивающихся в точке пересечения трех социополитических и социокультурных феноменов. С определенной долей идеал-типического схематизма эти три сходящиеся на сцене самозванчества перспективы предстают как рабство (нахождение людей в личной или государственной собственности), самодержавие (представление о государстве как о вотчине, находящейся в личном владении пра-

8 См. мой анализ этой и других работ Б.А. Успенского, обнажающий ряд идеологических пресуппозиций, которые определяли семиотическое описание культуры, характерное для московско-тартуской школы [Калинин 2009: 27—56].

вителя) и социальный договор (переход от сакральной легитимации верховной власти к абстрактно-рациональной, переход от представлений о монархе как фигуре, репрезентирующей бога, к представлениям о нем как фигуре, репрезентирующей сословия или народ в целом, и, наконец, переход от рабства к формально прописанным правам<sup>9</sup>). Наиболее отчетливо эта историческая схема будет характеризовать период между концом первоначальной царской династии и концом крепостного права, однако ее эпифеномены, субституты и рудименты будут в той или иной степени определять и более современные эпохи, прорываясь то в архаических представлениях о государстве как великокняжеской вотчине (вспомним ответ Николая II на вопрос о роде занятий — «Хозяин земли русской», Всероссийская перепись населения 1897 года), то в фактическом прикреплении советских колхозников к земле, то в растворении репрезентации в идее суверенного единства (вспомним коммунистический лозунг «народ и партии едины»), то в концепции суверенной демократии (вспомним название нынешней партии власти), то в патерналистском «усыновлении» населения государством, на деле оборачивающемся превращением первого в ресурс для укрепления второго.

Внутренне диалектический характер самозванчества — в котором раб и господин, формальная легитимность и ее отрицание, субъект и его борьба за признание, тезис самодержца и антитезис раба — делает перспективу его аналитики в рамках гегелевской феноменологии духа (особенно в рамках того политизированного прочтения Гегеля, которое было предложено Александром Кожевым<sup>10</sup>) чрезвычайно увлекательной. Но это не входит в задачи настоящей статьи, тем более что судьба самозванца, демонстрируя возможность совмещения противоположностей в одном отдельно взятом теле, показывает также и невозможность их окончательного исторического синтеза. Для нас разворачивающаяся на сцене самозванчества борьба единоличной власти и рабства, божественного порядка и личной харизмы, природы и претензии, единичного и всеобщего, власти и социума важна тем, что позволяет снять их противопоставленность. История самозванчества позволяет увидеть рабство не как эффект, но как внутреннюю форму самодержавия, описать узурпацию абсолютной власти не как исключение из правил, но как ее родовую черту<sup>11</sup>. В этой перспективе уже не самозванчество предстает как «народная оболочка бунта», но сам бунт видится как народная оболочка власти, зеркально умножающая насилие, перехватывающая у государства монополию на последнее и перераспределяющая власть в ее наиболее радикальном проявлении (насилии). Само-

---

9 Исторический и логический очерк представлений о суверенитете и репрезентации см. в: [Магун 2011: 211—235]; оценочно маркированное противопоставление персоналистского понимания суверенитета и его «растворения» в абстрактных и опосредованных процедурах репрезентации, противопоставление суверенитета, основанного на «решении», и суверенитета, основанного на праве, договоре и обсуждении, см.: [Шмитт 2000а: 30—56; 2000б: 99—154; 2000в: 155—256]; концептуальное описание кризиса телесно-персонализированного, сакрального, символического понимания власти см. в: [Ямпольский 2004: 25—286].

10 См.: [Кожев 2003: 553—657].

11 Как это делают многие философы и политические теоретики, начиная с эпохи барокко определяющие монарха как того, кто замещает собой Бога, то есть как узурпатора; об этом см. главу «Место Бога: суверен как узурпатор» в книге М. Ямпольского «Возвращение Левиафана» [Ямпольский 2004: 153—183].

званчество и самодержавие не противостоят друг другу как ложная и истинная власть (это противопоставление есть лишь часть самолегитимирующего языка победителя), самозванчество лишь обнажает пустоту оснований, на которую опирается «истинная» власть. Тогда самозванчество есть не антиповедение, противостоящее норме (как это утверждает Б.А. Успенский), но поведение, вскрывающее пустоту и условность самой нормы, поведение, указывающее на беззаконность закона, на человеческую произвольность сакральной ауры, подлежащей распространяться на фигуру монарха даже после того, как отошла в прошлое средневековая магическая, чудотворная [Блок 1998] и литургическая [Канторович 2014] сакральность монархической власти. Иными словами, самозванчество позволяет увидеть самозваную природу самой самодержавной власти — в той ее форме, которая утвердилась начиная с раннего Нового времени. Внутренняя раздвоенность фигуры самозванца открывает возможность снять и еще ряд оппозиций — власти и социума, государства и общества, самодержавия и рабства, адресанта и адресата (в семиотических терминах описания культуры), поскольку самозванец совмещает в себе оба эти начала, являясь попыткой тех, кто не имеет власти, предьявить себя как обладающих ею. Ставя на кон борьбы за признание собственную жизнь, самозванец являет собой относительность обеих позиций, сохраняющуюся, пока его попытка поставить под сомнение существующие разделения не приходит к тому или иному финалу. Противопоставлять социальный отклик на появление самозванца и его «психологию» — бессмысленно, поскольку последняя есть миметический слепок с этого отклика или, иначе, его антиципирующая реализация, вписанная в те представления и ожидания, в ту динамику учреждения власти, ее признания и отрицания, которая была общей и для самих самозванцев, и для тех, кто был готов поверить в их истинную царскую природу, и для тех, кому они несли смертельную угрозу.

Прежде чем идти дальше, нужно вернуться к заглавию статьи и прокомментировать его первую, поэтическую часть. Это реплика из пьесы Шекспира «Буря», которая принадлежит Просперо, законному герцогу миланскому, характеризующему таким образом своего брата-узурпатора Антонио, обманом захватившего миланский престол. «Он грань хотел стереть меж тем, чем был и чем казался» (перевод Михаила Донского) — так чудом спасшийся законный властитель определяет того, кто и так был фактическим правителем Милана, подменяя замкнувшегося «в сладостном уединении» (Шекспир) старшего брата, предпочитавшего магическое знание политической власти. Таким образом, структура узурпации сходна с ситуацией самозванчества: в обоих случаях перед нами — переход границы между ролью и статусом, положением и происхождением. И.П. Смирнов в своих работах о самозванчестве видит его специфику именно в этом напряжении между ролью и статусом, в диалектическом компромиссе между ними, состоящем в том, что «ролевая революция» модерна в жестко иерархизированном, ограничивающем как горизонтальную, так и вертикальную мобильность обществе, большая часть которого пребывала в состоянии крепостной зависимости, реализовывалась в форме борьбы за статус, обладавший наибольшим авторитетом [Смирнов 2001: 33–59; 2004: 223–240].

В инвективе Просперо, обнажающей напряжение между «быть» и «казаться», между идентичностью и субъектностью, заложена общая схема ситуации, задающая проблему суверена и его двойника, конкурента, узурпатора-самозванца, стремящегося (и иногда успешно) перехватить власть у суверена.



В шекспировском оригинале это напряжение напрямую задается через метафорику «роли», «игры» и «исполнителя»: «*To have no screen between this part he play'd // And him he play'd it for*». В этой фразе заложена принципиальная двусмысленность: ее эффектом оказывается и производство, и разрушение властных отношений. Власть здесь описывается через ее стремление к монологичному совпадению фигуры властителя и занимаемого им места, к психологическому (как в театре Станиславского) самоотождествлению актера с его ролью, к такой артикуляции, которая создавала бы абсолютно гладкую поверхность, лишенную разрывов, границ, граней и, как следствие, — надежды на подрыв этой власти. Различие между истинным и ложным сувереном, имплицитно присутствующее в словах Просперо, состоит в том, что первый совпадает со своей ролью по своей природе и богоизбранности, в то время как второй совпадает с ней по своей собственной воле<sup>12</sup>.

Однако эта шекспировская формула несет в себе и некоторые фукольдианские интуиции, указывая на зависимость власти от структурирующих ее поле границ. Для утверждения суверенности необходим противодействующий ей динамический принцип, для демонстрации власти необходимо сопротивление, для обнаружения ее суверенной субъектности необходимо напряжение между «я» и «другим» (между двумя братьями, сыном и отцом, высокомерным сюзереном и амбициозным вассалом, между рабом и господином), — для тематизации власти нужны и Просперо, и Антонио, каждый по-своему прочерчивающие границы между «быть» и «казаться». Иными словами, для того чтобы возникло определяющее власть желание стереть грань между претензией и природой, эта грань всегда должна существовать или всякий раз возникать заново, позволяя власти утвердить свое могущество. В фигуре самозванца это напряжение между местом суверена и постоянно угрожающим ему другим достигает наивысшего напряжения и материализуется, возвращая власти то внутреннее ощущение расколотости и пустоты, через отрицание которого она и конституируется.

Объективируя преодолимость границы между «быть» и «казаться» (Шекспир), между рабом и господином (Гегель), между ролью и статусом (Смирнов), между сакральным и профанным (Успенский), между телом и текстом (Чистов), появление самозванца представляло собой симптом социального кризиса, вызванного крахом цементирующей культурный порядок системы различий. Сталкивая друг с другом психоанализ и структурную антропологию и находя в мифе, греческой трагедии, Священном Писании и модернист-

---

12 Это отличие истинной власти от ложной подчеркивает и Иван Грозный в своем послании Стефану Баторию, говоря о том, что он есть царь «по Божью изволению, а не по многомятежному человечеству хотенью» [Иван Грозный 1951: 213]. Самозванство и есть характерная для раннего Нового времени реализация «многомятежного человечества хотенья», актуализирующая политическое (в противовес божественному) измерение власти, но по-прежнему осуществляющая себя на авторитарном языке сакрализованной власти, средоточием которой в данном случае выступает исписанное знаками божественного избранничества тело самозванца. В этом смысле в качестве самозванцев описываются и Борис Годунов, который, по выражению одного из современников, «самоизвольн» сел на престол, и Лжедмитрий, обозначаемый как «самоцарь» (Иван Тимофеев. «Временник» [Русская историческая библиотека 1891: стлб. 356, 351]). Этот же сдвиг от традиционного к харизматическому типу господства подчеркивается и в трагедии Пушкина, где Шуйский говорит о Годунове: «А он умел и страхом и любовью // И славою народ очаровать» [Пушкин 1935: 11].

ской литературе теоретические интуиции, позволяющие пойти дальше структурализма и психоанализа, Рене Жирар определял культурный порядок «как упорядоченную систему различий; именно присутствие дифференциальных интервалов позволяет индивидам обрести собственную “идентичность” и расположиться друг относительно друга» [Жирар 2000: 64]. Обнаружив — в мифологических и литературных образах двойников, братьев-близнецов, гибридных чудовищ, представляющих собой фантазматическую пересборку фрагментированных (то есть утративших взаимные различия) существ, — культурную рефлексию об угрожающем обществу кризисе различий, Жирар с полным основанием мог бы включить в свой список монструозных гибридных созданий и фигуру самозванца. И, наверное, так и сделал бы, если бы читал не только Достоевского [Жирар 2012: 42–132], но и Пушкина. Оснований для этого шага тем больше, что — в отличие от двойников и вступающих в смертельную схватку братьев-близнецов — в случае с самозванцами мы сталкиваемся не просто с культурной репрезентацией, запечатлевшей следы рефлексивной реакции на кризис, но с кризисом как таковым, с кризисом, разворачивающимся в пространстве самой истории.

Смута, породившая первую и одну из самых больших волн самозванчества, дала пример такого кризиса, в котором взошли посеянные Иваном Грозным системные изменения, последовательно превращавшие прежний социальный порядок в объект монаршего произвола, целью которого было расшатывание традиционной системы различий, наделявших индивидов и сословия их «идентичностью». Расшатывание этой системы должно было продемонстрировать тотальное господство царя над своими подданными, лишенными по отношению к суверену каких-либо различий между собой<sup>13</sup> (утверждая это господство, Иван IV и сам мог превращаться в холопа, подписывающегося в челобитной к поставленному им и венчанному на царство астраханскому царевичу Симеону Бекбулатовичу как «Иванец Васильев»). Однако, опираясь на традиционный тип господства, внутреннее оправдание которого было укоренено в авторитете династической непрерывности рода [см.: Вебер 1990: 646], Грозному удавалось удерживать контроль над разворачиваемой им игрой различий и их преодоления: разыгрываемое им тождество между собой и фигурами подставных царей обеспечивало ему то, что Жирар назвал «жертвенным замещением» [Жирар 2000: 194]. Так, от лица Симеона Бекбулатовича издавались законы, возродившие деление на земщину и опричнину, что формально делало именно его виновным в очередном витке государственного террора; имел место и более очевидный случай жертвенного замещения: «Так, Иван Грозный в 1567 г. велит одеть своего конюшего, боярина Ивана Петровича Федорова (Челяднина) — заподозренного в заговоре — в царское платье, дать ему скипетр и другие знаки царского достоинства и посадить на трон; затем поклонившись ему в ноги и воздав все почести, полагающиеся царю, Грозный собственноручно убивает ряженого царя» [Успенский 1994в: 84]. Замещение себя самозванным царем, который, приняв на себя царское обличье,

13 Такое отсутствие различий во всеобщем рабстве всех по отношению к монарху станет общим местом последующей социально-критической рефлексии в России Нового времени, от М.М. Щербатова до А.Н. Радищева, от П.Я. Чаадаева до Н.Г. Чернышевского, ср. фразу из его романа «Пролог»: «Жалкая нация, нация рабов, сверху донизу — все рабы» [Чернышевский 1932: 488].

выступает одновременно и внутренним антагонистом царя (заговорщиком), и его внешним двойником, позволяет принести «ряженого царя» в жертву, разыграв в его фигуре ритуально необходимые для этого отношения тождества и различия. Таким образом, первоначально самозванчество появляется как стратегия самой самодержавной власти, порождающей своих двойников для того, чтобы принести их в жертву и продемонстрировать не знающее границ господство над жизнью своих подданных.

Однако династический кризис, разразившийся после смерти сына Ивана Грозного, вывел инициированную самодержавной властью игру тождеств (все подданные находятся в полной власти царя) и различий (во власти царя перераспределять внутренние границы и жаловать не по чину, а по своему усмотрению) на новый уровень. Теперь самодержавная власть была уже не способна контролировать ход этой игры. Династическая преемственность была нарушена: Борис Годунов, брат вдовы Федора Иоанновича, был избран на царство и занял трон по решению Земского собора, то есть получил власть из рук представителей сословий и боярской элиты. Его господство уже не могло опираться на символические ресурсы традиционной легитимности, строящейся на бессмертии родового политического тела короля<sup>14</sup>. Современник и тезка Ивана Грозного, философ и член парижского парламента Жан Боден, первым разработавший теорию государственного суверенитета как «абсолютной и непрерывной власти государства» [цит. по: Шмитт 2000а: 18], уже видел его как нечто отделяемое от «конкретного тела» монарха, но способное «существовать только в режимах с непрерывной преемственностью» [Ямпольский 2004: 624]. Но именно нарушением этой непрерывности и было избрание Бориса Годунова на царство. Согласно Ямпольскому, отделение понятия суверенитета от тела монарха вело к его абстрагированию, избежать которого Бодену удавалось благодаря акценту на «силы преемственности» [Там же], трансцендирующие тело суверена в идее суверенитета. Именно поэтому Боден не мог признать легитимности процедуры избрания суверена — это означало бы окончательный переход к тому, что Вебер определял как рациональный тип господства [Вебер 1990: 647], то есть переводило бы суверенитет из конкретно-персонального единства в абстракцию формально-правовой всеобщности, делало бы его имманентным по отношению к заключаемому договору и основанному на нем праву.

Легитимность же Бориса Годунова была одновременно и абстрактна, и не непрерывна: он был вначале избран и лишь затем помазан на царство, сакральное производство его царской харизмы осуществлялось задним числом, ретроспективно освящая именем Бога то, что уже было сделано решением людей<sup>15</sup>. В этой связи характерен и тот порядок перечисления Годуновым оснований своей легитимности, которое находим в «Борисе Годунове» Пушкина,

---

14 См. главу, посвященную принципу династической преемственности, «Король не умирает никогда» в: [Канторович 2014: 425–452].

15 Дьяк Иван Тимофеев, автор «Временника» (1610-е годы), посвященного событиям Смутного времени, чья подпись, кстати, стоит под избирательной грамотой Бориса Годунова (1598), вводит специальное различие между прежними «наследственными» царями, которых он зовет «самодержавными», и «избирательными» царями, к которым он относит Бориса Годунова и Василия Шуйского, лишь послужившими образцами для череды самозванцев: «Первый (Борис) второму учитель, 2-й 3-му, все видя “наше страшиство” и все дальнейшие “безыменные скоты, не цари”; первые узурпаторы показали путь областным самозванцам» [Ключевский VII, 1989: 170].

где новый царь видит себя среди «царей законных, // Назначенных, избранных всенародно, // Увенчанных великим патриархом» [Пушкин 1935: 50]. Пытаясь заслониться от призрака убитого царевича Димитрия, царь Борис апеллирует к закону, договору, избранию и лишь в самом конце — к сакральному венчанию на царство. Перед нами классический пример характерного для раннего Нового времени выветривания сакрального, присутствие которого уже не ощущается в теле суверена, оно начинает разрываться между различными началами, теперь лишь механически совмещенными в нем: политическое и физическое, родовое и индивидуальное, статусное и ролевое, царское и рабское ввергаются в игру различий, в которой царь ощущает себя самозванцем, а самозванец верит в свою царскую избранность<sup>16</sup>.

Смута наступает одновременно и как кризис сакральности власти, и как разрыв непрерывной династической преемственности, и как нарушение системы тождеств и различий, в котором борьба между царем и самозванцем объективировала внутреннюю диалектику отношений между самодержавием и рабством (то, что прежде являлось фундаментальным различием, теперь превращается в тождество: царем становится вчерашний раб<sup>17</sup>). Смута представляет собой распад социокультурного порядка, который Жиран описывал в контексте разложения религии: «Институты утрачивают жизненную силу; каркас общества оседает и рушится; сперва медленная, эрозия всех ценностей стремительно нарастает; распасться может вся культура в целом, и в тот или иной момент она действительно распадается, как карточный домик» [Жиран 2000: 65]. Согласно аналитической логике Жирара, структурирующая общество система различий способна контролировать насилие за счет концентрации накапливающегося в обществе напряжения и перенесения его на фигуру жертвы, которой по мере культурного развития выступает отдельный человек,

16 В трагедии Пушкина в своем самозванчестве фактически признается сам Годунов, обнажая тем самым внутреннюю раздвоенность и самозванный характер власти, опирающейся на человеческое «хотенье»: «Я подданным рожден, и умереть // Мне подданным во мраке надлежало; // Но я достиг верховной власти...» [Пушкин 1935: 89]. Одновременно с этим Григорий Отрепьев, пройдя сквозь горнило раздвоенности между романтическим чувством, взывающим к его природной индивидуальности, и политическими амбициями, связанными с претензией на московский трон, обнаруживает — благодаря Марине Мнишек, — что судьба обоих влечений неразрывно связана; итогом становится обретение политической субъектности через преодоление человеческой раздвоенности: «Тень Грозного меня усыновила, // Димитрием из гроба нарекла, // Вокруг меня народы возмутила // И в жертву мне Бориса обрекла» [Там же: 65—66].

17 «Вчерашний раб, татарин, зять Малюты, // Зять палача и сам в душе палач, // Возьмет венец и бармы Мономаха...» — комментирует Шуйский результат народного избрания Бориса на царство [Там же: 10]. Это совпадение противоположностей в одной фигуре вписывается в общую логико-семантическую рамку барочного мировоззрения, которую И.П. Смирнов, подводя итог различным исследованиям этой эпохи, определяет как *coincidentia oppositorum* [Смирнов 1991: 156 и сл.]. Всеобщая обратимость явлений, оксюморон как доминирующая фигура речи и мышления, отрицание дизъюнкции как основного логического принципа, одновременное приписывание историческим лицам (в том числе Борису Годунову и Лжедмитрию) противоположных свойств, характерное для исторических сочинений XVII века, составляют конструктивный принцип барочной эпистемы. Фигура самозванца (равно как и фигура «избранного царя») в этом смысле оказывается лишь наиболее радикальным проявлением *coincidentia oppositorum*, превращающим изначальную двойственность в принцип единства.

жертвенное животное, замещающий их символ [Жирар 2000: 7—51]. В современном обществе необходимость такой жертвы замещает общественный договор, формальное право, основанное на том, что люди отказываются (жертвуют) от естественной свободы — для того, чтобы поставить под контроль насилие, которое, как об этом пишет Гоббс в «Левиафане», коренится в постоянном соперничестве, являющемся оборотной стороной изначального естественного равенства [Гоббс 1991: 94—96], то есть, если следовать логике Жирара, никогда не исчезающей перспективы возможного кризиса различий, укорененной в природе человека.

Жертва представляет собой структурный элемент, который одновременно располагается вне системы различий и обеспечивает ее существование, поскольку задает саму границу между тождеством и различием: жертва «должна быть похожа на тех, кого замещает», и одновременно обладать отличием от обычных членов сообщества [Жирар 2000: 19 и сл.]. Поэтому в качестве жертвы могут выступать военнопленные и рабы, дети и инвалиды, ведьмы и еретики, шуты и короли. Ритуалы принесения в жертву царей были подробно описаны еще Д.Д. Фрээрером в «Золотой ветви»<sup>18</sup>. О сакральной исключенности фигуры короля из земного социального порядка подробно пишут Э. Канторович [Канторович 2014] и М. Блок [Блок 1998], Б.А. Успенский [Успенский 1998] и М.Б. Ямпольский [2004: 25—286]. Монарх одинок<sup>19</sup> и, согласно Т. Гоббсу и Ж. Бодену, стоит выше договора; его власть основывается не на норме, а на решении, — как пишет К. Шмитт, развивая идеи Бодена [Шмитт 2000а: 24—25]. Поэтому царь оказывается таким же жертвенным средоточием игры различий, как и раб.

Смута дает парадоксальный пример того, как официально признанный царь оказался в такой степени лишен всех своих признаков исключенности из общества (как божественно-сакральных, так и природно-родовых), что стал слишком слабой фигурой не только для того, чтобы поддерживать культурный порядок, определяя, кого или что необходимо принести в жертву, но даже для того, чтобы самому выступить в этом качестве (тождество царя и подданных восторжествовало над различием между ними). Выходом из этого тупика неразличения и стало самозванчество, которое, казалось бы, еще более радикализировало описываемый структурный кризис. Самозванец возникает как сакрально-харизматическая компенсация символически девальвированной фигуры официально избранного царя. Именно так описывает преодолеваемый в фигуре самозванца разрыв между сакральным и профанным, родовым и индивидуальным В.О. Ключевский, увидевший в надежде на возвращение прежнего типа господства (по авторитетной традиции, а не по рациональному договору, в терминологии Вебера) причину массовой поддержки Отрепьева: «Вот почему в понятие об “истинном” царе простые умы не могли, не умели уложить

---

18 См., например, главу «Предание смерти божественного властителя» [Фрээрер 1984: 253—270].

19 Ср.: «Пусть сделают попытку, пусть попробуют оставить монарха в полном одиночестве, ничем не улаживая чувства, ничем не занимая ум, без единого спутника, дабы он на досуге мог целиком предаться мыслям о себе, и тогда все обнаружат, что монарх, лишенный развлечений, — глубоко обездоленный человек. Вот почему все так бдительно следят за тем, чтобы монарх всегда был окружен людьми, чья единственная забота — перемежать его труды развлечениями, полнить досуг играми и забавами, дабы не оставалось даже минутных пустот» [Паскаль 1995: 95]. См. также: [Магун 2011: 20—21].

ни Бориса Годунова, ни Василия Шуйского, а тем паче польского королевича Владислава: в них видели узурпаторов, тогда как один призрак природного царя в лице пройдохи неведомого происхождения успокаивал династически-легитимные совести и располагал к доверию» [Ключевский III, 1988: 50].

Нехватка «природного», то есть данного от Бога и укорененного в династической непрерывности, царя замещалась самозванцем, который — в отличие от «всенародно» избранного царя — мог претендовать на избранность от Бога, равно как и на династическую избранность. Фигура «пройдохи» как бы заново цементировала зияние между прежним и новым типом господства, оценивающимся с точки зрения традиционной «династически-легитимной совести» как узурпация. В акте самозванчества бывший раб обретал второе рождение («Тень Грозного меня усыновила, // Дмитрием из гроба нарекла»), становясь в глазах народа «истинным» царем, в отличие от царя «избранного», у которого возможности для такого второго, сакрального рождения не было, поскольку его власть уже была демистифицирована в рациональном акте договора. Благодаря этому самозванец — раб, претендующий на сакральную и династическую легитимность своего желания занять царский трон, — становился более сильной и подходящей фигурой для выхода из «жертвенного кризиса», который Жирар определял как вырвавшееся из-под контроля насилие, все более нарастающее в ситуации, когда разрушившаяся система различий и тождеств не позволяет осуществлять правильный выбор искупительной жертвы. В качестве выхода из этой ситуации и рождается самозванец, становясь точкой новой социокультурной сборки, стягивающей на себя все накопившееся в обществе напряжение: «Самозванство было удобнейшим выходом из борьбы непримиримых интересов, взбудораженных пресечением династии: оно механически, насильственно соединяло под привычной, хотя и поддельной, властью элементы готового распасться общества, между которыми стало невозможно органическое, добровольное соглашение» [Ключевский III, 1988: 55].

Иными словами, поддельность самозванной власти являлась формой возврата к прежней «природной» самодержавной власти, одновременно с этим канализирующей энергию закрепощенного населения: бунт раба обретал здесь характер борьбы за истинное самодержавие. Самозванец возникал как призрак природного царя, отелесненное означающее наиболее фундаментального и всеми признаваемого атрибута средневекового суверена — его включенности в родовой=природный=божественный порядок. Парадоксальным образом самозванец оказывался не просто двойником-антагонистом самодержца, но ядром его утраченной суверенной сущности, отделившимся от фигуры правящего монарха в момент кризиса его легитимности. В тот момент, когда самодержцем оказывается «выборный царь» («вчерашний раб»), его второе, сакрально-политическое тело покидает государя, правящего по договору с представителями государства, и обретает самостоятельную жизнь в фигуре самозванца, опирающегося на более привычный тип легитимности. Одновременно с этой буквализацией двойственной природы суверена, видимым разделением двух его тел между конкурирующими за власть персонами, мы видим и обнажение скандальной пустоты, из которой исходит первоначальное совпадение двух тел в фигуре монарха: физическое (естественное) тело московского царя принадлежит «узурпатору» (Борису Годунову), в то время как его политическое (сакральное) тело, концентрирующее в себе идею династической непрерывности Московского царства, принадлежит «пройдохе».

Объективируемая самозванцем раздвоенность фигуры монарха напоминает динамику «миметического соперничества», которое, с точки зрения Р. Жирара, определяет природу желания: «Субъект желает объект именно потому, что на этот объект направлено желание соперника. Пожелав тот иной объект, соперник указывает на него субъекту как на желательный» [Жирар 2000: 179]. Горизонт соперничества, стоящий за возникновением и направлением желания, делает последнее неразлучным спутником насилия, поскольку подражательный характер желания предопределяет его постоянное столкновение с конкурентом, взятым за образец. Перспектива поражения усиливает желание, которое, в свою очередь, усиливает миметическую тенденцию, дающую надежду на победу над соперником, что неизбежно переводит насилие на следующую ступень, — и так по спирали («Миметизм порождает соперничество, и соперничество, в свою очередь, усиливает миметизм» [Жирар 2012: 32]). В конце концов, миметизм желания делает различия между антагонистами все менее значимыми и заметными, а уровень насилия все более высоким. Наступающий в результате кризис различий приводит к пандемическому умножению двойников, воспроизводящему все более дробную систему различий. Действие этого механизма можно наблюдать и в эпоху Смуты (даже данное ей имя как будто подчеркивает момент неразличения, спутавший между собой привычные дифференциальные признаки). Наличие одного самозванного царя («самоизвольного» царя, как называет Годунова Тимофеев) производит первое раздвоение и первую пару миметических соперников, совпадающих в фигуре «выборного» самодержца (того, кто родился подданным, и того образцового *другого*, который достиг верховной власти). Однако этот внутренний раскол, совпадение противоположностей в фигуре вчерашнего раба, ставшего царем, провоцирует дальнейшую череду все более мельчающих различий, претендующих на суверенное тождество с персоной монарха и приводящих к все большему насилию, производимому в борьбе за утверждение этого тождества. Кризис различий (возможно, еще более усиливающийся благодаря характерной для барочного мышления схеме *coincidentia oppositorum*) не мог разрешиться через фигуру единственного самозванца, сконцентрировавшую в себе все напряжения и противоречия сложившейся ситуации. Наоборот, его появление запустило цепную реакцию самозванчества, лихорадочную игру непрекращающихся удвоений и умножений различий, стремящихся совпасть в фигуре самозванца, воспроизводящей фундаментальную тайну самой суверенной власти — ее раздвоенность и пустоту. Так, в представленном Смутой параде самозванцев участвовало около полутора десятков персонажей: «...кроме Гришки Отрепьева, “второлживый” Тушинский вор, “царевичи” Петр, Иван-Август, Клементий, Савелий, Василий, Ерофей, Гаврила, Мартын, Лаврентий и др., выдававшие себя за детей и внуков Грозного» [Панченко 1996: 25]. Более того, после смерти Бориса Годунова страну захлестнули слухи о том, что он жив, а похоронен был его двойник [Скрынников 1988: 232], что в точности повторяло историю с царевичем Димитрием, жертвой которой стал сам Годунов. Смерть еще одного выборного, боярского царя, Василия Шуйского, вновь воспроизвела ту же схему: у него также обнаружили самозванные потомки, предъявившие свои права на престол [Панченко 1996: 25].

Описывая миметическое соперничество и производимое им насилие, Р. Жирар обнаруживает его парадигматический образец в соперничестве за единоличную власть, в том непостоянстве, которое составляет судьбу тирана: «Кто

угодно мгновенно взлетает на вершины власти, но скатывается оттуда с той же скоростью, и его место заступает кто-то из его противников. Всегда есть тиран, и всегда есть угнетенные, но роли чередуются», антагонисты никогда не занимают одну и ту же позицию в одно и то же время [Жирар 2000: 182, 193]. Однако специфика антагонизма, разворачивающегося между тираном и угнетенными на поле самозванчества, состоит в том, что в плане внутренней драмы власти они одновременно занимают одну и ту же позицию, олицетворяя собой одну и ту же претензию на обладание абсолютной суверенностью; при этом царь не может изжить в себе самозваного двойника, а самозванец не может отказать от своего царского предназначения. Так что речь должна идти не только о непостоянстве тиранической власти или постоянных взлетах и падениях, благодаря которым царь и угнетенный постоянно меняются местами. Анализируемый нами случай позволяет говорить о сосуществовании тирана и угнетенного в фигуре самого абсолютного монарха, внутри которой разворачивается внутреннее миметическое соперничество между царем и рабом, в определенный момент выходящее на поверхность в виде соперничества между самодержцем и самозванцем.

Раздирающую на части полярность фигуры царя, взошедшего на престол накануне Смуты, чрезвычайно точно определил уже не раз упоминавшийся автор «Временника» Иван Тимофеев, который назвал Годунова «рабоцарь» [Русская историческая библиотека 1891: стлб. 330]. Двойственность Годунова постоянно акцентировалась в описании его характера и поведения. Суммируя эти характеристики со стороны современников, В.О. Ключевский писал: «Он умел вызывать удивление и признательность, но никому не внушал доверия; его всегда подозревали в двуличии и коварстве... царь из рабов представлялся им загадочной смесью добра и зла, игроком» [Ключевский III, 1988: 24]. Игра различий и тождеств, запечатленная в фигуре «рабоцаря», и приводит к возникновению кентаврического, монструозного, самозваного существа, рождающегося на руинах средневековой политической теологии, которая опиралась на представление о божественной природе монарха. «Рабоцарь» сменяет «богоцаря» точно так же, как рожденный из общественного договора «смертный бог» гоббсовского «Левифана» сменяет божественную легитимность средневекового суверена. Самозванец лишь делает видимым этот разрыв между индивидуальным и родовым, между человеческим (рабским) происхождением и божественным (царским) положением, между общественным договором и небесным избранничеством.

Но еще прежде самозванца этот разрыв почувствовал сам самодержец, преследуемый собственной раздвоенностью и подозревающий в двуличии (то есть опять же в раздвоенности) окружающих. Инициированное им всеобщее доноительство было средством преодолеть собственную «рабоцарскую» расщепленность: согласно его указу, холопы должны были доносить на своих господ, получая даже за ложный донос часть их собственности [Маржарет 1986: 264]. Запущенный таким образом террор ввергал общество в круговорот рабской зависимости, которая, как зараза, передавалась от холопов к господам и обратно, в очередной раз снимая различия и приближая социокультурный кризис<sup>20</sup>. Эта

20 На обратный вектор снятия различий между сословиями указывает и Авраамий Палицын, который в своем «Сказании об осаде Троицкого монастыря от поляков и литвы, и о бывших потом в России мятежах» (1620 год), охватывающем примерно



циркуляция рабства, доносившего, страха и насилия схвачена в словах Афанасия Пушкина в трагедии «Борис Годунов»: «Легко ль, скажи: мы дома, как Литвой, // Осаждены неверными рабами. // Всё языки готовые продать, // Правительством подкупленные вору. // Зависим мы от первого холопа, // Которого захочем наказать» [Пушкин 1935: 43]. Нечистая совесть рождала фантазм самозванца, предшествуя его реальному появлению: твердо зная, что младший сын Грозного мертв, Годунов по временам впадал в сомнения, «почти лишился рассудка и не знал, верить ли ему, что Димитрий жив или что он умер» [Масса 1937: 82—83]. Когда же его собственные сомнения стали находить подтверждение в распространяемых слухах, он еще больше усилил репрессии, тем самым лишь приближая надвигающийся кризис: «Прослышав в тысяча шестисотом году молву, что некоторые считают Дмитрия Ивановича живым, он с тех пор целые дни только и делал, что пытал и мучил по этому поводу» [Маржарет 1986: 264]. Внутренний страх заставил царя скрыться во дворце, перестать принимать челобитные, что делали прежние цари, и даже разослать повсюду специальную молитву, которую за трапезой должны были произносить во всех домах. «Всех подозревая, мучаясь воспоминаниями и страхами, он показал, что всех боится, как вор, ежеминутно опасющийся быть пойманным, по удачному выражению одного жившего тогда в Москве иностранца» [Ключевский III, 1988: 30]. Это «удачное выражение» вновь подтверждает ту двойственность «царя» и «раба», «царя» и «вора», которые совпадают в фигуре выборного самодержца, предвосхищающего появление настоящего самозванца («вора»).

Однако из кризиса различий, сложившегося после избрания «вчерашнего раба» на царство, мог быть и иной выход, помимо Смуты и самозванчества. Им могло стать последовательное и рациональное признание вновь избранным царем договорного характера своей власти. Если бы это произошло, то переход к конституционной монархии состоялся бы не в Англии, а в России, и не в 1689 году, а в 1598-м. Схожие условия для этого были, и в чем-то даже более серьезные, чем при избрании королем Вильгельма III Оранского (представителя прежней династии Стюартов и внука казненного Карла I) английским парламентом. В отличие от представлявшего старую династию Вильгельма, Борис не принадлежал к роду Ивана Калиты, так что его власть могла опираться исключительно на рациональные основания. И действительно, «бояре <...> при выборном царе из своей братии не хотели довольствоваться простым обычаем, на котором держалось их политическое значение при прежней династии. Они ждали от Бориса более прочного обеспечения этого значения, т.е. ограничения его власти формальным актом, “чтобы он государству по предписанной грамоте крест целовал”» [Ключевский III, 1988: 27]. Речь шла, таким образом, о желании боярской верхушки ограничить власть избранного из своей среды царя формально заключенным договором, который бы закрепил новый политический обычай, законность которого *de facto* базировалась уже не на божественном порядке, но на человеческом установлении. Фактически царская власть Годунова, еще прежде действительного появления первого са-

---

тридцатилетний период рубежа веков, пишет о том, что при Годунове из подражания высшим сословиям стала процветать роскошь в сословиях низших, «все боярствоваху» в одежде и в stole [цит. по: Ключевский VII, 1989: 175]. Божественным ответом на этот «кризис различий», согласно Палицыну, и стал страшный голод начала XVII века.

мозванца, приоткрывала завесу с самозванных оснований самодержавной власти, поскольку ничем не скрепляла разрыв между юридической данностью избрания и автократическим желанием править согласно прежним вотчинным взглядам на государство как на владение, над которым распространяется «непрерывная» (то есть не знающая преград и прекословий, Жан Боден) власть монарха. Решение править самовластно одновременно и соответствовало основному принципу суверенитета, утверждаемому в рамках той «политической теологии», которую развивал Карл Шмитт с оглядкой на барочную политическую теорию, и делало очевидной пустоту этого самодержавного решения, которая, заполнившись прежними сакрально-династическими представлениями о власти, стала питательной средой самозванчества.

Начало внутреннему противостоянию было положено сразу после избрания Бориса, который попытался воспроизвести форму прежнего самодержавного правления, не имея на это содержательных оснований: «Борису следовало взять на себя почин в деле, превратив при этом земский собор из случайного должностного собрания в постоянное народное представительство, идея которого уже бродила... в московских умах при Грозном и созыва которого требовал сам Борис, чтобы быть всенародно избранным. <...> Но “проныр лукавый” при недостатке политического сознания перехитрил самого себя. Когда бояре увидели, что... новый царь расположен править так же самовластно, как правил Иван Грозный, они решили тайно действовать против него» [Там же: 29]. Таким образом, с политической точки зрения самозванчество возникает на пересечении двух факторов: 1) несоответствия новой верховной власти тем привычным представлениям, которые разделяло большинство населения; 2) неготовности новой верховной власти ввести новый тип правления, в чем была заинтересована аристократическая элита. Иными словами, новая царская власть предпочла опереться на те символические основания, которым она уже не соответствовала, и отвергнуть те рациональные формы, которые ее в действительности учредили. Эти ножницы в итоге и разрезали фигуру суверена на две противоборствующие части: вначале на уровне внутреннего кризиса легитимности (двуличия и подозрения в двуличии других, страха и террора), а затем на уровне реального противостояния между самодержцем и самозванцем, объективирующего уже существующее раздвоение самодержца. В этой перспективе самозванчество есть феномен, отражающий внутренний кризис самого «самовластного» правления, материализующий его внутренний раскол между индивидуальным произволом и претензией на родовое сакрализованное право безраздельного господства. На месте несостоявшегося перехода от фигуры самодержца к фигуре ограниченного договором монарха первая фигура раздваивается, обнажая различие между индивидуальным и родовым, социальным и сакральным, конвенциональным и безусловным, чтобы затем — после развернувшегося между самодержцем и самозванцем миметического соперничества за власть — вновь вернуться к призрачному единству, постоянно преследуемому призраком самозванства: то в виде реальных самозванцев, то в виде их фантазма, преследующего первых Романовых<sup>21</sup>, то в виде обернувшихся на самого самодержца обвинений в самозванстве (Петр I,

21 Ср. жестокое преследование за распространенную в Московской Руси XVII века «игру в царя», во время которой люди «рядились в царей, воссоздавая соответствующие церемонии» [Успенский 1994в: 82–84].

Екатерина II, Александр I, Николай I). В то время как элиты были заинтересованы в договоре, большая часть населения была заинтересована в «природном», «истинном» царе, которого и получила в лице первого и последующих самозванцев. При этом все более расширяющаяся социальная база самозванчества постепенно перевела Смуту из политического кризиса (кризиса политических представлений, столкновения интересов элит и самодержавной власти) в кризис социальный — в народную войну за «природного царя», от которого ожидали наступления лучшей жизни.

Развертывание кризиса различий, начавшегося еще при Иване Грозном, было связано с нежеланием привести форму правления в соответствие с его изменившимся содержанием. Единственным, что могло спасти судьбу только что учрежденной династии, был общественный договор, выстраивающий более сложную систему социальных идентичностей, нежели прежнее радикальное различие между всемогущим самодержцем и бесправными по отношению к нему подданными-рабами; последнее различие стремительно переставало работать, поскольку его подрывала фигура самого нового царя. «Борис был не наследственный вотчинник Московского государства, а народный избранник, начинал особый ряд царей с новым государственным значением. Чтобы не быть смешным или ненавистным, ему следовало и вести себя иначе, а не пародировать погибшую династию с ее удельными привычками и предрассудками» [Ключевский III, 1988: 28]. Обозначая тип правления, осуществляемого Годуновым, через пародию, Ключевский указывает на принципиальный зазор между государственной властью как вотчинным владением, подразумевавшим безраздельное господство над подданными, и правлением по договору с представителями сословий (Земским собором), выбравшими себе царя. Пытаясь завуалировать этот зазор и «править так же самовластно, как правил Иван Грозный», Годунов в действительности *не воспроизводил*, но лишь *пародировал* прежний характер власти, обнажая тем самым ее природу (ее конструктивный политический принцип), превращая суть прежней власти в форму нового правления. Непосредственная предыстория и история Смуты могут быть описаны как последовательное развертывание механизмов пародии. Иван Грозный театрализованно пародировал царскую власть, обнажая и акцентируя ее абсолютный характер; Годунов пародировал Грозного<sup>22</sup>, формально воспроизводя абсолютную суверенность самодержавия, но содержательно уже не опираясь на «природные» (родовые, сакральные) основания и тем самым обнажая и акцентируя пустоту, лежащую в основе суверенности; Лжедмитрий I пародировал Годунова, обнажая и акцентируя пустоту и произвольность индивидуальных притязаний на обладание родовой, природно-божественной властью, показывая, что за ней стоят не столько наследственное право или божественный порядок как таковые, сколько сама готовность («решение», говоря языком Шмитта) посягнуть на них; Лжедмитрий II («второлживый Тушинский вор», как он обозначался в исторических хрониках, удваивающих таким образом его фиктивность) пародирует Лжедмитрия I, обнажая и акцен-

---

22 Наследуя ему по младшей, боковой линии, — сестра Годунова была женой Федора Иоанновича, сына Грозного, — Годунов следовал той же исторической логике, которая, с точки зрения формалистов, была характерна для законов художественного развития: так, согласно формуле Виктора Шкловского, «наследование при смене литературных школ идет не от отца к сыну, а от дяди к племяннику» [Шкловский 1991: 120].

тируя пустоту самой самозванческой попытки проблематизировать природу самодержавной власти в условиях, когда все общество по-прежнему исходит из представлений о ее сакральной природе.

В своих работах по истории литературы Юрий Тынянов рассматривал пародию как ключевой механизм литературной эволюции. По его словам, «суть пародии заключается в механизации определенного приема... таким образом, пародия осуществляет двойную задачу: 1) механизацию определенного приема и 2) организацию нового материала, причем этим новым материалом и будет механизированный старый прием» [Тынянов 1977а: 210]. Таким образом, пародия ответственна одновременно и за разрушение «автоматизировавшейся» (Виктор Шкловский) культурной системы, и за сохранение ее структурных элементов, реорганизованных в новую целостность. Пародия перераспределяет элементы устаревшей системы, заново согласуя форму с изменившимся контекстом и предъявляемыми им функциональными задачами. Исполняя эту роль, «история пародии самым тесным образом связана с эволюцией литературы» [Тынянов 1977б: 310]. Этот тезис можно выразить и более резко: «...пародия самым тесным образом связана с историей». Более того, его можно перефразировать, распространив на рассматриваемый нами феномен: «История самозванчества самым тесным образом связана с эволюцией самодержавия».

При этом, опираясь на сходные логические механизмы, пародия и самозванчество принципиально различаются по своим интенциям, хотя парадоксальным образом совпадают по своим последствиям. Первая стремится механизировать прием для того, чтобы разрушить основанную на нем литературную систему. Второе стремится механизировать прием (самоучреждающую природу суверенной власти) для того, чтобы сохранить основанную на нем систему суверенной власти. Лжедмитрий I противопоставляет конвенциональной выборности Годунова безусловность своего происхождения, отвергает систему самодержавия в кризис, из которого она выходит вновь окрепшей и способной преодолеть возникший зазор между своим выборно-договорным характером и абсолютной самодержавной суверенностью, возвышающейся над любым договором<sup>23</sup>. Таким образом, Отрепьев и Годунов, являясь смертельными врагами

23 Любопытна и непосредственная связь между самозванным инициатором самодержавного кризиса и теми, кто в итоге оказался новым суверенным субъектом вышедшей из кризиса системы. Среди большинства историков существует довольно устойчивый консенсус относительно того, что одновременно с внешней поддержкой Речи Посполитой и активным участием в политическом успехе Лжедмитрия различных сословий внутри России значительную роль в его судьбе и формировании самого замысла выдать себя за царевича Дмитрия сыграла московская боярская элита. По выражению В.О. Ключевского, Лжедмитрий «был только испечен в польской печи, а заквашен в Москве» [Ключевский III, 1988: 30]. Другой известный историк Смутного времени, С.Ф. Платонов, прямо приписывает «подготовку самозванца» тем боярским домам, в «которых прислуживал Григорий Отрепьев» [Платонов 1937: 238]. Этой же версии придерживается и более поздний историк той эпохи Р.Г. Скрынников, который, оговариваясь, что, хотя документальные данные о непосредственном участии Романовых в подготовке Лжедмитрия отсутствуют, замечает, что «именно от Никитичей (Романовых) и их родни Юшка усвоил взгляд на Бориса как на узурпатора и проникся ненавистью в “незаконной” династии Годуновых» [Скрынников 1988: 96—97]. Эта же мысль была в свое время высказана и Ключевским: «В гнезде наиболее гонимого Борисом боярства с Романовыми во главе, по всей вероятности, и была высижена мысль о самозванце» [Ключевский III, 1988: 30].

в непосредственной политической борьбе, с логически-эволюционной точки зрения выполняли одну и ту же функцию — дезавуировали сакрально-династическую органику самодержавной власти, пародировали и обнажали ее скрытый прием, оказавшись переходными звеньями не просто политического или династического кризиса, но кризиса самой вотчинно-самодержавной системы, основанной на бесправии всех по отношению к власти одного. Однако разрешение этого кризиса, ключевую роль в котором (и в кризисе, и в его системном разрешении) сыграли самозванцы, привело к утверждению новой самовластной династии, которая просуществует еще чуть более трехсот лет, почти до самого своего конца не сумев расстаться ни с рабством, ни с самозванчеством. Самозванчество станет родовым призраком новой династии, одновременно и распатывая ее, и подпирая. Оно будет одновременно и обнажать автореферентную природу самодержавной власти (вынужденной игнорировать свой исторически случайный, выборный, условный характер), и компенсировать ту нехватку сакрального символизма и династической непрерывности, которая будет преследовать ее после того, как престолонаследие станет результатом выбора (заговора, переворота, стрелецкого бунта), осуществляемого то Земским собором, то Верховным тайным советом (как это было в 1730 году, когда «верховники» выбрали императрицей племянницу Петра I Анну Иоанновну<sup>24</sup>), то гвардией (как это было в 1741 и 1762 годах при воцарениях Елизаветы I и Екатерины II). Присутствие самозванца не позволяло окончательно «остыть» религиозной харизме самодержавия, одновременно и ставя под сомнение права на престол официального самодержца, и поддерживая самодержавие как таковое. В итоге самодержцы будут постоянно подозреваться в самозванстве, а крепостное население будет постоянно ожидать того, кто провозгласит себя истинным царем. Кризис различий (утрата богоизбранной идентичности), расщепляющий фигуру царя, резонировал с таким же кризисом, пронизывающим тело раба, которого крепостное право лишало какой-либо персональной идентичности вообще. Первоначально распатываясь (право выхода в Юрьев день то предоставлялось, то отменялось, то вновь возобновлялось), в конце концов она была отождествлена с землей и баринном. Раб есть тот, кто лишен права на самоопределение, его идентичность целиком зависит от игры внешних сил, желания другого. Таким образом, подавляющее большинство населения Московского царства, а затем Российской империи оказалось законодательно выведено за пределы смыслоразличительного порядка, погружено в хаос неразличения; так что «бессмыслица» русского бунта является не чем иным, как оборотной стороной обезразличивающего действия крепостного права. Тот факт, что окончательное закрепощение крестьян было делом рук новых «работарей» (Годунова и Романовых, чья символическая легитимность носила ущербный характер, то есть также постоянно балансировала на грани нормативного порядка тождеств и различий), делал ожидание самозваного «богочаря» единственной надеждой на обретение утраченной самоидентичности (возможности самоопределения). По ходу этой истории самодержцы будут все больше опираться на государственные институты насилия и бюрократию и все меньше на божественную природу царской власти. Ресурсом самозванцев будут массовые надежды на освобождение от рабства, колониального гнета и бес-

---

24 Об этом см.: [Гордин 1994].

правия, а также готовность вновь и вновь взывать к прежним представлениям о сакральном символизме самодержавной власти, явленном в «царских знаках», демонстрируемых самозванцами на своем теле<sup>25</sup>. Причины такой «многоукладности» типов господства, конкурирующих между собой, но одновременно сосуществующих друг с другом, можно увидеть в воспроизводстве той формы собственности на людей, которая была современницей традиционной легитимности, которой самозванцы парадоксальным образом соответствовали в большей степени, чем русские самодержцы XVII—XIX веков. В итоге начиная со Смутного времени и на протяжении почти всего нового имперского периода российской истории самодержец и самозванец так и будут идти рука об руку, пока отмена крепостного права не разлучит их.

## Библиография / References

- [Блок 1998] — *Блок М.* Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии / Пер. с фр. В.А. Мильчиной. М.: Языки русской культуры, 1998.
- (*Bloch M.* Les Rois Thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre. Moscow, 1998. — In Russ.)
- [Вебер 1990] — *Вебер М.* Политика как призвание и профессия / Пер. с нем. А.Ф. Филиппова и П.П. Гайденоко // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 644—706.
- (*Weber M.* Politik als Beruf. Moscow, 1990. — In Russ.)
- [Гоббс 1991] — *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. с англ. А. Гутермана и Н. Федорова // Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2.
- (*Hobbes Th.* Leviathan or Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. Moscow, 1991. — In Russ.)
- [Гордин 1994] — *Гордин Я.* Меж рабством и свободой. 19 января — 25 января 1730 года. СПб.: Лениздат, 1994.
- (*Gordin Ya.* Mez rabstvom i svobodoy. 19 yanvarya — 25 yanvarya 1730 goda. Saint Petersburg, 1994.)
- [Жирар 2000] — *Жирар Р.* Насилие и священное / Пер. с фр. Г.М. Дашевского. М.: НЛЮ, 2000.
- (*Girard R.* La Violence et le sacré. Moscow, 2000. — In Russ.)
- [Жирар 2012] — *Жирар Р.* Достоевский: от двойника к единству // Жирар Р. Критика из подполья. М.: НЛЮ, 2012.
- (*Girard R.* Critique dans un souterrain. Moscow, 2012. — In Russ.)
- [Иван Грозный 1951] — *Иван Грозный.* Послания Ивана Грозного / Подгот. текста Д.С. Лихачева, Я.С. Лурье. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1951.
- (*Ivan Groznyy.* Poslaniya Ivana Groznogo / Podgot. teksta D.S. Likhacheva, Ya.S. Lur'e. Moscow; Leningrad, 1951.)
- [Калинин 2009] — *Калинин И.* Тартуско-московская семиотическая школа: семиотическая модель культуры / культурная модель семиотики // НЛЮ. 2009. № 98.
- (*Kalinin I.* Tartusko-moskovskaya semioticheskaya shkola: semioticheskaya model' kul'tury / kul'turnaya model' semiotiki // NLO. 2009. № 98.)
- [Канторович 2014] — *Канторович Э.Х.* Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / Пер. с англ. М.А. Бойцова и А.Ю. Сергиной. М.: Издательство института Гайдара, 2014.
- (*Kantorowicz E.H.* The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology. Moscow, 2014. — In Russ.)

25 О «царских знаках» как об одном из важнейших аргументов, подтверждающих истинность самозваной претензии на власть, см.: [Смирнов 2004: 222—223; Успенский 1994в: 81—82].

- [Ключевский III, 1988] — *Ключевский В.О.* Курс русской истории. Часть II и III // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. III. М.: Мысль, 1988.
- (*Klyuchevskiy V.O. Kurs russkoy istorii. Part II i III // Klyuchevskiy V.O. Sochineniya: In 9 vols. Vol. III. Moscow, 1988.*)
- [Ключевский VII, 1989] — *Ключевский В.О.* Историография // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. VII: Специальные курсы. М.: Мысль, 1989.
- (*Klyuchevskiy V.O. Istorioografiya // Klyuchevskiy V.O. Sochineniya: In 9 vols. Vol. VII: Spetsial'nye kursy. Moscow, 1989.*)
- [Ключевский IX, 1990] — *Ключевский В.О.* Афоризмы и мысли об истории // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. IX: Материалы разных лет. М.: Мысль, 1990.
- (*Klyuchevskiy V.O. Aforizmy i mysli ob istorii // Klyuchevskiy V.O. Sochineniya: In 9 vols. Vol. IX: Materialy raznykh let. Moscow, 1990.*)
- [Кожев 2003] — *Кожев А.* Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля // Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003.
- (*Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. Saint Petersburg, 2003. — In Russ.*)
- [Корецкий 1975] — *Корецкий В.И.* Формирование крепостного права и первая Крестьянская война в России. М.: Наука, 1975.
- (*Koretskiy V.I. Formirovaniye krepostnogo prava i pervaya Krest'yanskaya vojna v Rossii. Moscow, 1975.*)
- [Лефор 2000] — *Лефор К.* Политические очерки (XIX—XX века) / Пер. с фр. Е.А. Самарской. М.: РОССПЭН, 2000.
- (*Lefort C. Essais sur le politique: XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Moscow, 2000. — In Russ.*)
- [Магун 2011] — *Магун А.* Единство и одиночество. Курс политической философии Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2011.
- (*Magun A. Edinstvo i odinochestvo. Kurs politicheskoy filosofii Novogo vremeni. Moscow, 2011.*)
- [Маржарет 1986] — *Маржарет Ж.* Состояние Российской империи и великого княжества Московии // Россия XV—XVII вв. глазами иностранцев. Л.: Лениздат, 1986.
- (*Margeret J. Etat de l'empire de Russie, et grande duché de Moscovie. Leningrad, 1986. — In Russ.*)
- [Масса 1937] — *Масса И.* Краткое известие о Московии в начале XVII в. М.: Соцэкгиз, 1937.
- (*Massa I. A Short History of the Beginnings and Origins of These Present Wars in Moscow: Under the Reign of Various Sovereigns Down to the Year 1610. Moscow, 1937. — In Russ.*)
- [Панченко 1996] — *Панченко А.М.* Русская культура в канун Петровских реформ // Из истории русской культуры. Т. III (XVII — начало XVIII века). М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.
- (*Panchenko A.M. Russkaya kul'tura v kanun Petrovskikh reform // Iz istorii russkoy kul'tury. Vol. III (XVII — nachalo XVIII veka). Moscow, 1996.*)
- [Паскаль 1995] — *Паскаль Б.* Мысли / Пер. с фр. Ю. Гинзбург. СПб.: Северо-Запад, 1995.
- (*Pascal B. Pensées. Saint Petersburg, 1995. — In Russ.*)
- [Платонов 1937] — *Платонов Ф.В.* Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI—XVII вв. М.: Соцэкгиз, 1937.
- (*Platonov F.V. Ocherki po istorii Smuty v Moskovskom gosudarstve XVI—XVII vv. Moscow, 1937.*)
- [Пушкин 1935] — *Пушкин А.С.* Борис Годунов // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: В 6 т. Т. 3. М.: Художественная литература, 1935.
- (*Pushkin A.S. Boris Godunov // Pushkin A.S. Polnoe sobranie sochineniy: In 6 vols. Vol. 3. Moscow, 1935.*)
- [Русская историческая библиотека 1891] — Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Т. XIII. СПб., 1891.
- (*Russkaya istoricheskaya biblioteka, izdavaemaya Arkheograficheskoyu komissieyu. Vol. XIII. Saint Petersburg, 1891.*)
- [Серто де 2013] — *Серто де М.* Изобретение повседневности. Т. 1: Искусство делать / Пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. СПб.: Изд-во Европейского университета в СПб., 2013.
- (*Serteau de M. L'invention de quotidien. T. 1: Arts de faire. Saint Petersburg, 2013. — In Russ.*)
- [Скрынников 1981] — *Скрынников П.Г.* Россия накануне «смутного времени». М.: Мысль, 1981.
- (*Skrynnikov P.G. Rossiya nakanune «smutnogo vremeni». Moscow, 1981.*)
- [Скрынников 1988] — *Скрынников П.Г.* Россия в начале XVII в. «Смута». М.: Мысль, 1988.
- (*Skrynnikov P.G. Rossiya v nachale XVII v. «Smuta». Moscow, 1988.*)
- [Смирнов 1991] — *Смирнов И.П.* О древнерусской культуре, русской национальной специфике и логике истории // Wiener Slawistischer Almanach. 1991. Sonderband 28.
- (*Smirnov I.P. O drevnerusskoy kul'ture, russkoy natsional'noy spetsifike i logike istorii // Wiener Slawistischer Almanach. 1991. Sonderband 28.*)
- [Смирнов 2001] — *Смирнов И.П.* Самозванство, или Ролевая революция // Место печати. 2001. № 13.
- (*Smirnov I.P. Samozvanstvo, ili Rolevaya revolyutsiya // Mesto pechaty. 2001. № 13.*)

- [Смирнов 2004] — *Смирнов И.П.* Социософия революции. СПб.: Алетейя, 2004.
- (*Smirnov I.P.* Sotsiosofiya revolutsii. Saint Petersburg, 2004.)
- [Тынянов 1977а] — *Тынянов Ю.Н.* Достоевский и Гоголь (к теории пародии) // Тынянов Ю.Н. Поэтика. История литературы. Кино. М.: Наука, 1977.
- (*Tunyaev Yu.N.* Dostoevskiy i Gogol' (k teorii parodii) // Tunyanov Yu.N. Poetika. Istoriya literatury. Kino. Moscow, 1977.)
- [Тынянов 1977б] — *Тынянов Ю.Н.* О пародии // Тынянов Ю.Н. Поэтика. История литературы. Кино. М.: Наука, 1977.
- (*Tunyaev Yu.N.* O parodii // Tunyanov Yu.N. Poetika. Istoriya literatury. Kino. Moscow, 1977.)
- [Успенский 1994а] — *Успенский Б.А.* Historia sub specie semioticae // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I: Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Гнозис, 1994.
- (*Uspenskiy B.A.* Historia sub specie semioticae // Uspenskiy B.A. Izbrannye trudy. Vol. I: Semiotika istorii. Semiotika kul'tury. Moscow, 1994.)
- [Успенский 1994б] — *Успенский Б.А.* История и семиотика // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I: Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Гнозис, 1994.
- (*Uspenskiy B.A.* Istoriya i semiotika // Uspenskiy B.A. Izbrannye trudy. Vol. I: Semiotika istorii. Semiotika kul'tury. Moscow, 1994.)
- [Успенский 1994в] — *Успенский Б.А.* Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I: Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Гнозис, 1994.
- (*Uspenskiy B.A.* Tsar' i samozvanets: samozvanchestvo v Rossii kak kul'turno-istoricheskiy fenomen // Uspenskiy B.A. Izbrannye trudy. Vol. I: Semiotika istorii. Semiotika kul'tury. Moscow, 1994.)
- [Успенский 1994г] — *Успенский Б.А.* Царь и Бог // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I: Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Гнозис, 1994.
- (*Uspenskiy B.A.* Tsar' i Bog // Uspenskiy B.A. Izbrannye trudy. Vol. I: Semiotika istorii. Semiotika kul'tury. Moscow, 1994.)
- [Успенский 1998] — *Успенский Б.А.* Царь и патриарх. Харизма власти в России (византийская модель и ее русское переосмысление). М.: Языки русской культуры, 1998.
- (*Uspenskiy B.A.* Tsar' i patriarkh. Kharizma vlasti v Rossii (vizantiyskaya model' i ee russkoe pereosmyslenie). Moscow, 1998.)
- [Фрэзер 1984] — *Фрэзер Д.Д.* Золотая ветвь: исследование магии и религии / Пер. с англ. М.К. Рыклина. М.: Издательство политической литературы, 1984.
- (*Frazer J.G.* The Golden Bough. Moscow, 1984. — In Russ.)
- [Чернышевский 1932] — *Чернышевский Н.Г.* Пролог // Чернышевский Н.Г. Избранные сочинения: В 5 т. Т. V. М.; Л.: Соцэкгиз, 1932.
- (*Chernyshevskiy N.G.* Prolog // Chernyshevskiy N.G. Izbrannye sochineniya: In 5 vols. Vol. V. Moscow; Leningrad, 1932.)
- [Чистов 1967] — *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М.: Институт этнографии АН СССР, 1967.
- (*Chistov K.V.* Russkie narodnye sotsial'no-utopicheskie legendy XVII—XIX vv. Moscow, 1967.)
- [Чистов 2003] — *Чистов К.В.* Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.
- (*Chistov K.V.* Russkaya narodnaya utopiya (genезis i funktsii sotsial'no-utopicheskikh legend). Saint Petersburg, 2003.)
- [Шкловский 1991] — *Шкловский В.Б.* Розанов // Шкловский В.Б. Гамбургский счет. М.: Советский писатель, 1991.
- (*Shklovskiy V.B.* Rozanov // Shklovskiy V.B. Gamburgskiy schet. Moscow, 1991.)
- [Шмитт 2000а] — *Шмитт К.* Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете / Пер. с нем. Ю. Коренца // Шмитт К. Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000. С. 7—98.
- (*Schmitt C.* Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Moscow, 2000. — In Russ.)
- [Шмитт 2000б] — *Шмитт К.* Духовно-историческое состояние современного парламентаризма / Пер. с нем. Ю. Коренца // Шмитт К. Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000. С. 155—258.
- (*Schmitt C.* Die Geistesgeschichtliche Lage des Heutigen. Moscow, 2000. — In Russ.)
- [Шмитт 2000в] — *Шмитт К.* Римский католицизм и политическая форма / Пер. с нем. А. Филишова // Шмитт К. Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000. С. 99—154.
- (*Schmitt C.* Römischer Katholizismus und Politische Form. Moscow, 2000. — In Russ.)
- [Ямпольский 2004] — *Ямпольский М.* Физиология символического. Книга 1. Возвращение Левиафана. Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. М.: Новое литературное обозрение, 2004.
- (*Yampol'skiy M.* Fiziologiya simvolicheskogo. Vol. 1. Vozvrashchenie Levafana. Politicheskaya teologiya, reprezentatsiya vlasti i konets Starogo rezhima. Moscow, 2004.)