

Олександр Майборода

## НОСТАЛЬГІЙНА ПАМ'ЯТЬ РОСІЙСЬКОЇ ІМПЕРСЬКОЇ СИСТЕМИ: ІСТОРИЧНЕ ЗАПІЗНЕННЯ

*У статті розкривається невідповідність сучасних спроб Росії з відновлення свого імперського статусу принципам, за якими функціонує міжнародна система.*

**Ключові слова:** імперія, історична пам'ять, візантинізм, експансія.

**Mayboroda O. Nostalgia Memory about Russian Empire System: historical lost.**

*The article exposes the incompatibility of to-day Russia's attempts to restore its empire status, with the principles of international system functioning.*

**Keywords:** empire, historical memory, byzantinism, expansion.

Нинішня зовнішня політика Російської Федерації за критеріями практичної раціональності видається безглуздою. Окупація Криму і кількох районів України ніяк не може компенсувати втрат на її здійснення. Загальний намір підкорити, а ще краще – окупувати всю Україну, не впливає із загальної ситуації у світі. Україна не володіє великою кількістю цінних природних ресурсів, за які слід було б боротися Росії, яка обрала для себе модель сировинно-експортної економіки. Територіальний розподіл світу давно завершено, чим позбавляється потреба у використанні українців як гарматного м'яса для подальшої експансії, як це було протягом попередніх століть. Зважаючи на це, раціональність дій кремлівського керівництва можна визнати тільки з позицій політичної семіотики – подати світові знак про нібито ключове місце Росії у міжнародній ієрархії.

Нинішня російська спроба відродження зниклої імперії не є унікальним випадком у світовій історії. Приміром, древні і середньовічні імперії своєю появою спрощували структуру міжнародної системи, що полегшувало її регулювання і забезпечення її гомеостазу. Імперії сприймалися у світі як гаранті порядку і стабільності. Тому, коли

великі імперії занепадали, виникала ностальгія за ними навіть серед тих, хто докладав руку до їх руйнування.

За інерцією спрацьовувала інтуїтивна потреба у надійних регуляторах, а за відсутності загальновизнаних норм міжнародного права регуляція уявлялася як фізична, переважно військова, дія, на яку могли бути спроможними тільки великі потужні утворення. Образ таких утворень з'являвся із колективної пам'яті про сам принцип управління системою з одного центру, хай сам центр і було зруйновано як такий, що не впорався зі взятою на себе функцією і залишався як семіотичний знак: «В історії періодично з'являються часи, коли минуле слабшає і забувається, занурюється у небуття, і часи, коли воно знову упізнається, пригадується, відновлюється і повторюється» [6, с. 80].

Такою була ситуація, приміром, відразу після падіння Римської імперії. Коли у 493 р. один з остготських вождів Одоакр, який за сімнадцять років до того забив останній формально-юридичний цвях у Західну Римську імперію, був убитий своїм конкурентом Теодоріхом, розпочалося широке й активне запровадження у суспільне життя цього народу римських культурних надбань. Така політика була проголошена «Едиктом Теодоріха», в якому він звертався до підлеглих: «Вам належить без опору підпорядковуватися римським звичаям, до яких ви наново повертаєтеся після тривалої перерви, бо має бути благословенним відновлення того, що, як відомо, служило процвітанню ваших предків» [5, с. 6]. Захоплений величчю колишньої імперської столиці – Риму, Теодоріх не жалів зусиль, аби зробити Равенну – нову столицю тепер уже тільки Західної Римської імперії, у якій він розмістив і остготський королівський двір, – одним з найкрасивіших міст світу. Він прикрасив його новими архітектурними спорудами. Двір Теодоріха набув слави не лише розкішшю, яка змагалася із розкішшю колишніх імператорів, а й своєю підтримкою літератури, мистецтва, театру у давньоримських жанрах і зразках [5, с. 6–9]. Звернення варварів (і не лише остготів) до еллінської та римської спадщини засвідчувало певну ностальгію за впорядкованістю міжнародної системи, хай самі автори і виступили її руйнівниками.

Невдала спроба відродження єдиного регулятивного світового центру у Західній Європі у вигляді Священної Римської імперії

германської нації і, навпаки, вдала спроба її відродження на Сході Європи у вигляді Візантійської (ромейської) імперії однаково відображували ту семіотичну закономірність, що «... система має пам'ять про свої попередні стани і потенційне «передчуття» майбутнього. Таким чином, смисловий простір має багато обсягів і в синхронному, і в діахронному відношенні. Він має розмиті кордони і здатність включатися у вибухові процеси» [1, с. 146]. Для пост-римської міжнародної системи такими вибуховими процесами стали статусно-групові реструктуризації у соціальних субстратах більшості її елементів, а також збільшення кількості самих соціальних субстратів унаслідок збільшення кількості держав, які були для них політико-правовими оболонками. Сама якість цих субстратів, їхні властивості визначалися, з одного боку, їхніми примордіальними витоками, а з другого боку, їхніми орієнтаціями на зразки, залишені попереднім станом системи.

На відміну від Священної Римської імперії, Візантія значно довше виконувала роль регулятора міжнародних відносин у навколишньому просторі. Однак загальні наслідки для досягнення кожним із двох сегментів тодішньої міжнародної системи еквіфінальності (тобто здатності функціонувати незалежно від зовнішніх чинників) завдяки аутоїєзису як вмінню самостійно винаходити засоби для самозбереження, були протилежними. Збільшення кількості держав, а головне – їхньої самостійності на Заході змусило їх до пошуку правового регулювання своїх взаємовідносин поза харизматичністю імперського центру. На Сході «ручне управління» міжнародними відносинами полягало у провокуванні протиріч і конфліктів між різними їх учасниками, аби каналізувати їхню пасіонарність подалі від центру. Врешті-решт, така політика обернулася проти нього самого.

Деякий час Візантія зберігала політико-семіотичну харизму. Скажімо, турки-сельджуки увійшли в протистояння з Візантією не лише з питання просторового домінування, а й щодо права на продовження політико-семіотичної традиції Римської імперії, тому називали свій султанат як Конійським (від назви столиці), так і Румським. Але вже безпосередні руйнівники Візантії турки-османи відмовилися від будь-якої семіотичної, у тому числі у назві, асоціації своєї імперії з ромейською, вважаючи себе здат-

ними запровадити новий порядок у просторі свого впливу під символами ісламу.

Стійкість західної частини міжнародної системи попри усі ентропійні складності, викликані конфліктами між національними державами, а з другого боку, нездатність Візантії утримати свій простір можна значною мірою пояснити різними правовими засадами регулювання відносинами у цих просторах. Відмінності ж у правових засадах впливали із відмінностей цивілізаційного характеру.

Ностальгія за імперіями, як зазначалося, зумовлювалася спогадами про спільний правовий порядок. Саме прагнення до єдиного порядку у світі було результатом утвердження монотеїзму у найбільших народів. При цьому порядок розумівся не тільки в парадигмі «влада – підлеглі», а також у парадигмі «добро – зло», і порядок означав перемогу першого над другим.

Європейські принципи міжнародного права неминуче відображали положення християнського вчення про єдиного Бога, а відтак і про єдиний порядок, якому мають підкорятися усі люди. З другого боку, утворення Священної Римської імперії логічно вимагало запровадження римського права. Така реінкарнація вимагала розв'язання певної суперечності, яка впливала із природи римського права.

Римська культура, у тому числі правова, формувалася як локальний варіант еллінізму. Давні греки виходили із вічності космосу, а отже, із ідеї незалежності його утворення від волі і зусиль богів. Уся діяльність людини розумілася як така, що відбувається в межах встановленого порядку, даного назавжди [2, с. 98–99]. Боги вважалися не творцями закону і порядку, а його охоронцями, які карають за порушення правил, встановлених згори. Римське ж право вийшло з-під домінування релігійних канонів і стало приватним.

У постримський час проект запровадження відроджених у первозданному вигляді принципів римського права серед соціального субстрату, якого піддавали християнізації, наражалося на ще одну перешкоду – народи не бажали відмовлятися від норм звичаєвого права, освячених язичницькими віруваннями. Тому загальне правове поле Європи неминуче народжувалося як симбіоз норм римського і місцевого звичаєвого права під егідою християнства. Така тенденція

була запрограмована насамперед тією обставиною, що роль відновлювачів Римської імперії взяли на себе германці. Вони подавали приклади найбільшої наполегливості у збереженні своїх примордальних звичаїв. Один з таких прикладів – вбивство вестготами свого короля Атаульфа (416 р.) за спробу підмінити германське звичаєве право римським [2, с. 138].

Тенденція до відновлення міжнародної структури на засадах її спрощення шляхом укрупнення елементів і надалі виявляла свою неблаганність. Однак «правове життя цих (германських – *О.М.*) народів, незважаючи на спроби утримати германські традиції, жорстко і невідворотно підпало під найсильніший вплив римського права, з одного боку, і християнства, яке поширювалося в Європі, – з іншого. Переможений силою варварської зброї Рим, у свою чергу, підкорив германські племена своїми релігійними (християнськими) та юридичними ідеями. Починалася романізація і християнізація варварських народів Європи, культура яких була, по суті, племінною і не потребувала ще витончених правових форм, що їх пропонувала римська юриспруденція. Тим не менше, германські королі, вимушені шукати спільну з іншими народами «юридичну мову», мусили запроваджувати римське право у власній і спрощеній інтерпретації» [2, с. 343].

У синкретичному просторі азійської цивілізації постримська ентропія не знищила аналогічну тенденцію до єдиного правового порядку, однаковість якого була б освячена єдиним для всіх Богом. Спочатку ідея монотеїзму запроваджувалася через зороастрійський культ Ахури-Мазди, поставленого на вершину перського пантеону [2, с. 63]. Синкретизм індуїстської релігії також не суперечить ідеї єдиного порядку. Індуїзм взяв із ведичної культури поняття дхарми, яке стало основою релігійно-правової етики. Якщо римське право утверджує «свободу договору», то дхармашастри (індуїстські правові пам'ятники) несли в собі ідею вищого контролю над «свободою договору», праведності і відповідності божим настановам усього, що чиниться людьми [2, с. 29–44].

Зороастрійська ідея єдиного Бога своє найповніше втілення знайшла в юдаїзмі, який з позицій правознавства характеризується як сакральний контрактуалізм, тобто «угода з Богом», внаслідок чого вищою цінністю старозаповітної етики є закон і

підкорення йому. Християнство ж у сучасному російському суспільствознавстві тлумачиться як вчення, яке не заперечує закон, але надає йому значення життя у свободі і любові: «Закон свободи є любов, а вона містила в собі усі моральні заповіді, взяті разом. Моральний обов'язок християнина, таким чином, вимагає подвигу, він набагато трудніший, ніж обов'язок відправляти обряди і виконувати заповіді. Якщо закон Мойсеїв, переданий від Бога через людину, був, принаймні для того часу, релігійно-юридичним, позитивно установленим, то євангельський закон свободи, записаний «не на скрижалях кам'яних, а на «скрижалях серця», мав релігійно-надіюридичний характер, мислився як ідеальна норма для позитивного людського закону» [2, с. 281].

Наведена інтерпретація відображає насамперед православне розуміння співвідношення «закону» і «любви». У разі застосування цієї інтерпретації до міжнародної системи виникають такі питання. Якщо принципи «любви» є вищими за «закон», а значить – і за закон «свободи», а сама любов є вибірковою, то чи не закладаються тим самим підстави для набуття елементами міжнародної системи властивості прояву «любви» відповідно до «свободи» суб'єктивного вибору, здійснюваного одним із елементів системи? І друге питання, яке випливає з першого, – чи не буде тоді міжнародно-правова норма, якою регулюються відносини у системі, легко ігноруватися посиланнями на її неспроможність забезпечувати «любов», як вона буде суб'єктивно інтерпретуватися порушником міжнародного права?

Коли розуміння зла стає суто індивідуальним актом, це дозволяє виправдовувати будь-яку агресію, якщо її можна обґрунтувати як справедливу. А слідом за тим можна виправдати і все, що супроводжує агресію – підкорення, пограбування і навіть знищення цілих народів. Запобігти цьому можна, мабуть, морально-релігійною гомогенізацією усього соціального субстрату міжнародної системи в цілому, аби всі розуміли «любов» однаково. Але реалізація такої мети не під силу будь-якій релігії, і християнству зокрема.

На заваді такій стратегії стоїть безліч перешкод, з яких найбільш помітними і значущими є дві. По-перше, таку стратегію здійснює кожна зі світових релігій, посилаючись на своє «єдино

правильне» тлумачення «порядку», «закону», «любові» та усіх моральних норм. По-друге, навіть у тих частках простору світової системи, де християнство стало домінуючою релігією, воно не змогло знищити до кінця усі релікти старих вірувань, воно було змушене пристосовуватися до них і миритися з місцевими тлумаченнями загальної християнської етики. Аналогічною є ситуація в тих частинах світової системи, де домінують інші релігії. Виходячи з цього, можна стверджувати, що функціонування міжнародної системи на принципі вищому за «закон» може стати неможливим унаслідок того, що елементи системи будуть зайняті не так обміном властивостями між собою, як знищенням властивостей один одного.

Якщо визнати правомірним співвіднесення політеїзму і монотеїзму з адаптивністю і креативністю, то пріоритетність закону, притаманна іудаїзму, логічно визнати організуючим початком у міжнародній системі: «Монотеїстична людина як суб'єкт, реалізуючи свою креативну творчу сутність, являє собою не просто іншу форму організації життя. Це життя імпліцитно містить засновуючий початок, який перебуває поза природним світом. Вона відрізняється ще й тим, що людське буття – це не тільки здійснення, а й творення своєї сутності. В цьому контексті уявляється можливим казати про парадигмальне значення іудаїзму для наступного розвитку людської цивілізації» [3, с. 60–61].

Монотеїзм, який взяв свій початок в зороастризмі і знайшов своє продовження в юдаїзмі, а від нього у християнстві та ісламі, відіграв видатну роль в організації правопорядку у міжнародній системі, який закладався віруючими людьми і для них був беззаперечним принцип «єдиний Бог – єдиний закон». Цей принцип став імперативним у взаєминах між національними державами з різних цивілізаційних просторів, хоча їхні відмінні культурно-релігійні основи породжували різне розуміння того змісту, який цей принцип мав захищати.

Одним з проявів таких відмінностей є показова для сучасної Росії апологія візантизму як проекту більш-менш справедливих суспільних форм, як релігійно освяченої впевненості у кращому майбутньому, як мрії про християнську єдність, про братерство і згуртованість народів і людей, які повірили у Христа і прагнули до

його Царства. Крах цього проекту пояснюється тим, що «релігійні і соціальні конструкції, на яких ґрунтувалося візантійське суспільство, претензії на створення по-справжньому християнської імперії, згідно з заповідями Христа, вченням св. апостола Павла та інших апостолів наразилося на глухий опір людського ества, на труднощі, з якими земна і грішна людина відгукується на високі моральні ідеали. Західне християнство, обравши порівняно легкий шлях, поступилося цьому еству, знизило рівень християнських вимог, стало більш земним і світським (особливо це стосується протестантизму) і тим самим лише відтермінувало, але не виключило настання цивілізаційної кризи. Візантія загинула..., не зумівши (хоча теж намагалася) перебудуватися за рахунок відмови від цінностей високого християнства. В цьому невмінні, а краще сказати, небажанні прилаштовуватися до капіталістичних відносин, які наближалися, до наступаючого царства грошей і вигоди полягає, можливо, основна історична заслуга візантійської цивілізації» [2, с. 418–419].

Апологія візантизму є одним із багатьох симптомів ностальгії імперської системи за своїм колишнім пануванням у навколишньому просторі. Критика з позицій візантизму сучасного капіталізму є співзвучною тій антизахідній риторичі, що була притаманна середньовічній Московській державі. Йдеться про ідеологема (термін «ідеологема» у застосуванні до коротенького висловлювання видається нам більш відповідним, ніж претензійний «теорія») «Москва – Третій Рим», яку віднесено до розряду політичної теорії, якою керувалися правителі Русської держави\*.

Ідея «Третього Риму» була висловлена у першій чверті XVI ст. псковським монахом Філофеєм у посланні, адресованому дяку М. Місіюрю-Мунехіну: «Яко вся християнская царства приидоша в конец и слидошася во едино царство нашего государя, по пророчьским книгам то есть Ромейское царство. Два убо Рима падоша,

---

\* Українська мова не передбачає подвійних приголосних, через що для означення етнічного ядра сучасної Росії застосовує назву «росіянин», в той час у самій цій державі остання назва застосовується до усіх її громадян, незалежно від етнічної ідентичності. На наш погляд, назву «руській», «Русская держава» (до того, як вона стала «Російською») можна запровадити в українську лексику як виняток.



а третій стоить, а четвертому не бути». Оприлюднене тільки у 60-ті роки XIX ст., коли Росія вже давно розрослася від Московського царства до гігантської імперії, послання Філофея і його слова про «Третій Рим» набули репутації ідеологічного підмурку усього успішного здійсненого ідеологічного проекту.

Сучасний огляд інтерпретацій змісту Філофеевого висловлювання [4] дозволяє виділити в цих інтерпретаціях такі основні традиції: 1) візантієцентристська – як претензія Росії на роль наступниці Візантії; 2) імперіалістична; 3) універсалістська. Питання про переконливість кожної із трьох інтерпретацій, мабуть, буде темою нескінченної дискусії без консенсусного завершення. Для нас важить насамперед те, що кожна із цих інтерпретацій тим або іншим боком торкається змін у міжнародній системі внаслідок зміцнення середньовічної Московії та її ієрархічного місця у цій системі. Безумовно, прагнення високого місця у міжнародній ієрархії не можна було здобути тільки адресуючись до інших світових акторів, тобто посылаючи сигнали за межі свого національного середовища. Новий претендент має бути внутрішньо консолідованим як за фізичними (економіка, відчуття соціальним субстратом комфортності, воєнна потуга), так і за психологічними (монорелігійність, одномовність, національна солідарність) параметрами. Присутність ідеологеми «Третього Риму» в інформативному полі руського соціального субстрату протягом тривалого історичного періоду мала наслідком те, що ідеологема стала компонентом етнічної свідомості, притаманним більшій його частині. Під впливом цієї ідеологеми не тільки велися суспільні дискусії щодо місії Росії у міжнародних відносинах, а й здійснювалася зовнішньополітична практика держави.

Поява візантієцентристської інтерпретації пояснюється участю Росії у балканських справах у 80-ті рр. XIX ст. в ролі захисника християнських народів, для чого їй була потрібна легітимація свого втручання у справи Османської імперії, і претензія на роль спадкоємця Візантії підходила для цього якнайкраще [4]. У візантійській інтерпретації Філофеевої ідеологеми виявляли не тільки суто релігійний (Росія як продовжувач справжнього, не зіпсованого православ'я), а й політико-релігійний (відповідальність Росії за долю підкорених турками

православних слов'янських народів, з чого випливає її право на територіальний спадок Візантійської імперії і на завершення її політичної і релігійної місії) зміст. Характерно, що і ті, хто оцінював Філофееву ідеологему негативно, однаково бачили в ній політичний контекст – як задум абсолютистської держави на засадах цезарепапізму, національної винятковості, протиставленої Заходу.

Найбільш популярною, внаслідок політизованості, є імперіалістична інтерпретація ідеологеми, яка зводиться до безперервності зазіхань Росії на статус імперії і на її право силою нав'язувати міжнародній системі свою модель внутрішньосистемних зв'язків. Імперіалістична інтерпретація дозволяє зв'язати у безперервний ланцюг Московське царство, Русскую державу, Російську імперію і Радянський Союз як поетапне втілення Філофеевої ідеологеми.

Нарешті, за інтерпретацією прихильників універсалістської інтерпретації, ідеологема «Москва – Третій Рим» являє собою есхатологічне пророцтво, суть якого полягає у невід'ємності руської історії від історії світового християнства. У цій інтерпретації Москва являє собою один з етапних центрів у розвитку християнства, а надання їй статусу «Третього Риму» є не парадигмою завоювання або експансії, а моделлю християнського царства [4].

Незалежно від правильності тієї або іншої інтерпретації Філофеевих мотивів, усі вони подібні одна до одної визнанням нерозривного зв'язку між руською національною свідомістю і релігією, між Руською державою і церквою. Незалежно від міркувань Філофея, його ідеологема у будь-якій інтерпретації передбачає злиття держави і православної цивілізації – завдання, аналогічне якому намагалися безуспішно розв'язати і франки, і ромеї. Навіть семіотична функція концепту «Рим як столиця імперії» вже втратила в часи Філофея свою привабливість на Сході: остання спроба використати його була зроблена, як уже згадувалося, турками-сельджуками і проігнорована руйнівниками Ромейської імперії турками-османами.

Епізод з появою Філофеевої ідеологеми ще раз підтверджує переконливість думки про здатність системи, у нашому випадку

імперської, семіотично згадувати себе і нагадувати про себе навіть через великий проміжок часу. На відміну від романофільства остготського Теодоріха або імперського реконструювання франкського Карла Великого, Філофеева ідеологема виявилася надто запізнілою, аби відбувся органічний збіг семіотичних і політичних хвиль. Досягти їхньої інтерференції тепер можна було тільки маніпулятивним шляхом, чим були зайняті Російські правителі з різною мірою успішності, залежно від простору міжнародної системи, де ці зусилля відбувалися.

Свій політико-семіотичний крок до відновлення імперської моделі міжнародної структури і Русская, і Російська держави доповнювали спробами подолати своє відставання від Європи за темпоритмом розвитку. Вони охоче користувалися матеріальними здобутками європейської цивілізації, але соціальні верхи, побоюючись переваг цієї цивілізації у політичній і духовній сфері, вирішили за краще максимально відгородити соціальний субстрат країни від широких контактів із зовнішнім світом, які могли б призвести до системного розходження в межах звичної і зручної для них моделі самодержавного правління. Традиційними сигналами, що їх спрямовували у суспільство «симфонічно» поєднані Русская православна церква та уряд, стали запровадження упередженості до «інших» та «інакших», до яких належать усі не російськомовні і не підлеглі Московській православній патріархії.

Нинішні претензії Росії на відновлення себе як регулятивного центру у просторі колишнього Радянського Союзу можна було б вважати наївною семіотичною забавою заради задоволення своєї пихи, якби не руйнівні наслідки її дій для простору міжнародної системи. Ностальгія древніх і середньовічних народів за імперськими центрами була ностальгією за правопорядком, продуцентом якого був імперський центр. Функціонування нинішньої міжнародної системи здійснюється за міжнародним правом, яке не втрачає своєї чинності незалежно від зникнення тих або інших держав. Дії ж, які чиняться всупереч міжнародному праву, можуть збільшувати ентропію у системі, але, як показав досвід її функціонування, вона завжди знаходила в собі здатність примушувати свої елементи до поведінки, яка б відповідала загальним вимогам. Заперечення цих вимог уже не може проявлятися створенням окремого системного

простору, зважаючи на пов'язаність усіх елементів глобальними узми, у збереженні яких зацікавлений кожен із них.

Відмова від контрактуральності у взаємовідносинах у середовищі системи, якщо така відмова стане загальною нормою, матиме наслідком у правовому відношенні – заперечення єдності й цілісності міжнародного правопорядку, а в цивілізаційному відношенні, оскільки ідея єдності правопорядку має своїм древнім джерелом ідею монотеїзму, – повернення до язичницьких часів з війною усіх проти всіх.

---

1. Лотман Ю. М. Семиосфера / Ю. М. Лотман. – СПб. : «Искусство – СПб», 2004. – 704 с.

2. Мальцев Г. В. Культурные традиции права: монография / Г. В. Мальцев. – М. : Норма-ИНФРА-М, 2013. – 608 с.

3. Ракитянский Н. М. Иудейский менталитет. Политико-психологическое эссе / Н. М. Ракитянский // Вестник МГУ. Серия 12 : Политические науки. – 2013. – № 4. – С. 57–83.

4. Тимошина Е. В. Теория «Третьего Рима» в сочинениях Филофеева цикла / Е.В. Тимошина // Правоведение. – 2005. – № 4. – С. 181–208 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.law.edu.ru/article/article.asp?articleID=1212037>

5. Уколова В. М. Культура остготской Италии / В. М. Уколова // Средние века. – 1983. – Вып. 46. – С. 5–26.

6. Ясперс К. Смысл и назначение истории. Издание второе / К. Ясперс;