
*А.т. Фінько,
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України*

КРИТИКА БОГДАНОМ КІСТЯКІВСЬКИМ СОЦІАЛЬНО-ЕТИЧНИХ НАСТАНОВ НАРОДНИЦТВА В КОНТЕКСТІ ПРОЦЕСУ “ВІДРОДЖЕННЯ ІДЕАЛІЗМУ”

Впродовж останніх років суспільними науками України та зарубіжжя здійснено чималий поступ у аналізі теоретичної спадщини Б.Кістяківського, зокрема в дослідженнях Л.Депенчук, С.Хейман, Ю.Давидова та Н.Жукової.

Актуалізація інтересу до цієї проблематики зумовлюється багатьма чинниками, зокрема тією обставиною, що праці Кістяківського набувають особливого значення в контексті посилення тенденції до відродження практичної філософії. Апеляція до підходів, властивих практичній філософії, як відомо, потребує розгляду суспільних відносин насамперед під етичним кутом.

З цього погляду, серед творів Кістяківського особливо важить розвідка “Російська соціологічна школа” та категорія можливості при розв’язанні соціально-етичних проблем” (1902), присвячена спростуванню концепцій теоретиків народництва. Головну увагу в ній приділено критиці “суб’єктивного методу” багатолітнього “володаря дум” російського суспільства та культової особи покоління “сімдесятників” М.Михайловського. Належачи до гурту по-антинародницьки налаштованих мислителів, близьких до кола “легального марксизму”, Кістяківський через участь у полеміці з Михайловським та його прихильниками залучився до політико-філософських дискусій, які справили помітний вплив на формування духовного клімату тодішнього суспільства та визначення шляхів його розвитку.

Проте й досі бракує узагальненого аналізу поглядів Кістяківського на народництво та його етичні засади, з’ясування їх етико-політичного контексту. Наприклад, у рамках ґрунтовної статті Ю.Давидова “Вебер та Кістяківський. Досвід мікроаналізу” основну увагу приділено не стільки етичним аспектам, докладному й ретельному вивченню суто методологічних засад розвідки “Російська соціологічна школа” та виявленню розбіжностей між Б.Кістяківським та М.Вебером у тлумаченні категорії можливості. У науковій біографії Кістяківського, створеній С.Хейман (“Кістяківський: боротьба за національні та конституційні права в останні роки царату”), міститься чимало цікавих загадок щодо полеміки між Кістяківським та Михайловським, зокрема слушним є зауваження, що для першого було неприйнятне ігнорування Михайловським поняття “етичне належного”. Однак в цій праці немає спеціального розділу, присвяченого ставленню мислителя до народництва. Тож метою нашої статті є виявлення специфіки етичної позиції Кістяківського, яку він посів під час дискусії з народницькими теоретиками, та з’ясування етико-політичного контексту її формування.

Народницькі ідеї іноді кваліфікують як ліву, егалітарну й пізню модифікацію слов’янофільського вчення. Адже в кінцевому підсумку як багатьох народницьких теоретиків, так і слов’янофілів зближувало прагнення до розгляду традиції як кінцевої інстанції формулювання морально-політичних цінностей та ідеалів. Причому втіленням традиційних норм життя народниками оголошувалась російська патріархальна община, через яку вони закликали торувати “особливий шлях” до національного соціалізму, оминаючи капіталістичну стадію розвитку. Однак, на відміну від консервативно орієнтованих мислителів слов’янофільського та неослов’янофільського гатунку, народники ставили собі за мету усіяко підкреслювати позитивну елітарну роль інтелектуальних верств (“інтелігенції”), які розглядалися ними як основний рушій змін, покликаний очолити визволення “народу”. Через те в народницькому середовищі неабиякого поширення набрали проїняті ідеалістичним, подвижницьким і місіонерським духом пуританські етичні ідеологеми “служіння народу”, “ходіння в народ”, “каяття перед народом”, котрі обґрунтовували політичну активність освічених верств як сплату певного моральнісного боргу. Провідні позиції у становленні народництва та притаманної йому героїко-страдницької етики займали, як зазначає М.Попович, діячі українського походження – А.Желябов, М.Кибальчич, С.Кравчинський, В.Дебагорій-Мокрієвич, Д.Лизоґуб [23, 442].

Як підкреслював І. Берлін, ідеологічна програма народництва, попри її антиіндустріальний характер, була близька до європейської ліворадикальної думки в особі А.Сен-Сімона, Ш.Фур’є та П.-Ж. Прудона й мала виразне етичне, майже релігійне забарвлення. Вбачаючи в існуючому соціальному устрої та владі моральну потворність, народники вважали пригноблені селянські маси носіями найправдивіших чеснот і водночас мучеників, за страждання яких вони мають помститися. На думку І.Берліна, етичні переконання народників ґрунтувалися на апокаліптичних переживаннях, пов’язаних з вірою в те, що повалення царства зла (існуючої влади, системи соціального гноблення й визиску) неодмінно має автоматично привести до формування справедливого ладу. В основі такої віри, вважав Берлін, лежить модель гріха, смерті та воскресіння, згідно з якою врата раю мають відкритися тоді, коли люди винайдуть і утворюють єдиний правильний шлях до них [6, 300–334]. Народникам також було властиве підозріливе ставлення до держави як інституції. При цьому вони часто не розглядали громадянські та політичні свободи як абсолютну самоцінність, що, власне, й зумовило різке несприйняття з боку Б.Кістяківського їхніх поглядів.

Ґрунтовний аналіз (переважно з ліберальних позицій) народницьких ідеологем та їхньої етичної спрямованості здійснив, зокрема в межах “Соціології релігії”, М.Вебер [10, 139, 141, 171, 180, 277].

Намагаючись з'ясувати взаємозалежність між різноманітними формами релігійно-ідеологічної свідомості та характером економічної діяльності, він прагнув через досліди у сфері соціології релігії та моралі з'ясувати "найбільш істотні форми смислів, як вони виступали в історії" [13, 98]. Водночас Вебер зосередив увагу на класифікації релігійно-етичних настанов залежно від їх сотеріологічної спрямованості, тобто загального ставлення до світу та світськості й вибору шляхів спасіння. Найраціональнішими, з цього погляду, ним оголошувались, як відомо, етичні настанови протестантизму, оскільки в рамках останнього було покладено край позасвітським формам спасіння. Всупереч традиціоналістській етиці, протестантизм таким способом екстраполював аскетизм на світську діяльність, усталивши тип дії, у межах якої спасіння забезпечувалось через раціоналізоване виконання професійного обов'язку.

За М.Вебером, навпаки, найменший рівень етичної раціоналізації досягається в межах морально-релігійних учень магічного кшталту, зорієнтованих на традиційну етику, носієм якої є аграрні верстви. Народницьку ідеологію, згідно з цим, Вебер розглядав як певну форму "релігії паріїв", що артикулювала антираціоналістичний моральний протест аграрного стану, спрямований проти модернізації ним ринкових процесів. Сотеріологічна специфіка народництва як певної "релігії інтелектуалів" чи, точніше кажучи, квазірелігійного вчення інтелектуальних "паріїв", полягала, за Вебером, у намаганні надати сенс життю через втечу до "незліпсаного" соціальними умовами "народу". До революційних подій 1905–07 рр. народницька інтелігенція розцінювалась Вебером як головний політичний носій настроїв "аграрного комунізму", який він вважав найважливішою перешкодою модернізації економічного життя на капіталістичних засадах.

Значного поширення народницької ідеології набрали в середовищі українських інтелектуальних верств. Це можна пояснити, зокрема, укоріненням в українському русі ще з костомаровських часів романтично-шеллінґіанських уявлень про "народний дух" [22, 45]. А проте, оскільки специфічно російська форма патріархальної "вирівнюючо-передільної" общини не була традиційно поширеною на українських землях, погляди українських мислителів народницького спрямування мали власну специфіку. Основним речником народницької ідеології в Україні став М.Грушевський, у працях якого обґрунтовувалась теза про, насамперед, аграрно-традиційну основу українського народу [24, 94].

Головні теоретичні ідеї російського народництва було викладено у працях М.Михайловського. У 1864–1874 рр. він сформулював власну теорію поділу праці, у 1874–1879 – теорію "боротьби за індивідуальність", а в 1879–1884 – теорію "натовпу та героїв" [14, 121]. Однак, будучи поміркованим прихильником соціалістичного ідеалу, Михайловський при цьому не вважав пріоритетною боротьбу за політичні свободи.

Теорія поділу праці мала на меті дискредитувати ідею рецепції вільноринкового ладу та усіляко підкреслювати позитивну роль патріархальної общини. Всупереч поглядам ліберальних теоретиків, Михайловський вважав поділ праці чинником, що викликає руйнацію індивідуальності та цілісності людської особи. Руссоїстський ідеал "цілісної особи" правив йому за взірць і в розробці теорії боротьби за індивідуальність. Відповідно до сформульованої у її рамках "формули прогресу", критерієм суспільного розвитку було оголошено "всебічний розвиток особи". Всебічно розвинену, "нормальну" людину ("профана") Михайловський розглядав як носія істини, при цьому він намагався надати своїй ґносеології виразно антинатуралістичного, етично забарвленого характеру. ґносеологічні та методологічні настанови Михайловського, на відміну від ідей неокантіанських "етичних соціалістів", відзначались певним релятивізмом. Наголошуючи, на кшталт деяких неокантіанців, на тому, що методи соціальних наук (у термінології Михайловського — "суб'єктивний метод") мають зважати на доцільноусвідомлюваний характер дій індивідів і тому повинні мати на увазі також моральні оцінки (з цього погляду, він казав про "неможливість розірвати навпіл правду-істину та правду-справедливість"), Михайловський водночас не апелював до універсальних моральних принципів.

Його "суб'єктивний метод" фактично становив собою щось схоже на індивідуально-психологічну емпатію. Відповідно до вимог "суб'єктивного методу" дослідник має подумки поставити себе на місце того, хто є об'єктом дослідження, виявляючи при цьому співпереживання [12, 117].

На думку Р.Пайпса, "суб'єктивний метод" мав на меті утвердити антидарвіністську і антиспенсеріанську теорію прогресу. Позиція М.Михайловського була антинатуралістичною: згідно з нею, докорінна відмінність між природою і суспільством полягала в тому, що людина запроваджує в суспільне життя цілі і цінності. Як вважає Р.Пайпс, теорії суб'єктивного методу і "особливого шляху", попри їх відмінне походження, взаємно доповнювали одна одну, спільно працюючи на думку, що майбутнє не є наперед визначеним. Коріння таких поглядів сягали "антинімецького антиіндустріального слов'янофільства", представленого в працях Лелевеля, Мацієновського та Шафарика і перейнятого у Росії через Самаріна, а далі розвиненого в працях Герцена та Чернишевського [20, 53, 59, 60].

Специфіка критики народницьких поглядів, ініційована прибічниками "легального марксизму", зокрема Б.Кістяківським, полягала в тому, що в її процесі поступово викристалізувались основні теоретичні розбіжності, внаслідок поглиблення яких з часом розпалась духовна та політична єдність покоління "дев'ятидесятників", до якого належали лідери "легального марксизму".

Антинародницька полеміка, спрямована насамперед проти поглядів Михайловського, попервах мала наслідком швидке поширення ревізійністських ідей "етичного соціалізму", методологічно обґрунтованого ідеями неокантіанства. Проте для більшості "дев'ятидесятників" цей ревізійнізм виявився лише проміжним етапом у їхній еволюції від ортодоксального марксизму до неоромантичного, містичного та метафізичного ідеалізму.

Виняток тут становила позиція Б.Кістяківського та М.Туган-Барановського, які, торуючи разом з іншими “дев’ятидесятниками” шлях “від марксизму до ідеалізму”, загалом зберегли прихильність до кантіанського універсалістсько-раціоналістичного підходу до обґрунтування етичних норм та цінностей. Осібну позицію серед теоретиків, котрі впродовж 90-х років XIX ст. використовували можливість легального друку для поширення марксистської доктрини (звідки, власне, й походить термін “легальний марксизм”) обстоював В.Ленін, який з ліворадикальних позицій піддав нищівній критиці ревізійні тенденції у середовищі “легальних марксистів” та еволюцію багатьох із них до лібералізму (праця “Економічний зміст народництва та критика його в книзі П.Струве”)

Першим кроком критики народницької ідеології з боку представників “легального марксизму” вважають статтю П.Струве “До питання про капіталістичний розвиток у Росії”, опубліковану 2 жовтня 1893 р. у тижневику Соціал-демократичної партії Німеччини “Sozialpolitisches Centrablatt” [3, 16]. Наступного року з’явилися його “Критичні нотатки з питань економічного розвитку Росії”. На той час у середовищі легальних марксистів щодо етики та гносеології декларувався здебільшого курс на поєднання марксизму з неокантіанським критицизмом, а в економіці – наголошувалось на доконечній потребі визнання інфільтрованого в Росії ринкового ладу як такого, що, з погляду розвитку культури, становить собою безперечний прогрес порівняно з устроєм патріархальної общини. Позиції легальних марксистів на той час зміцнювались досягнутою в 90-ті роки можливістю апелювати до фактів економічного розвитку, які нібито насправді свідчили про швидку модернізацію в рамках капіталістичної моделі. Це уможливлювало ототожнення постулювання запровадження вільноринкових відносин з марксистською позицією та знецінювало значення висловлювання самого Маркса, який у листі до “Отечественных записок”, як відомо, фактично солідаризувався з позицією Михайловського та Чернишевського щодо того, що можна “почекати з руйнуванням сільської общини” [3, 16].

Лінія “Критичних нотаток” набула подальшого розвитку в книзі М.Бердяєва “Суб’єктивізм та індивідуалізм” (1901 р.). Спрямована проти “суб’єктивного методу” Михайловського, ця праця ще цілком ґрунтувалась на кантіанській ідеї протиставлення трансцендентальної логічної свідомості як джерела об’єктивності пізнання індивідуально-психологічної свідомості як витоку суб’єктивізму. З цього боку позицію М.Михайловського автор засуджував як таку, що прагне віднайти істину в мінливому та ненадійному світі психологічного “я”, ігноруючи при цьому апіорний характер категорій та норм мислення.

Водночас Бердяєв, прагнучи в душі етичного соціалізму відійти від відомої формули “У марксизмі немає ані грана етики”, визнав законність намагання Михайловського застосувати етичні категорії (справедливість) до пізнання соціальних явищ, застерігши, щоправда, що етико-соціальний ідеал має обґрунтовуватися виключно на засадах загальнозначущості та загальнообов’язковості й сприйматись як безперечно ціннісне (належне). У цьому контексті він, зокрема, зазначав: “... ми вбачаємо значну долю істини в поглядах п. Михайловського на необхідність моральнісної оцінки соціальних явищ, однак, як завжди, у нього ця часточка істини пов’язується з положеннями радикально хибними” [4, 59].

“Суб’єктивізм та індивідуалізм” Бердяєва для більшості “дев’ятидесятників” виявився фактично останнім дослідженням у рамках “легальномарксистського” напрямку “Критичних нотаток”. У 1900 р. від ортодоксальної марксистської позиції дистанціювалися Б.Кістяківський (розвідка “Категорії необхідності та справедливості”), С.Булгаков (“Капіталізм та землеробство”) та М.Туган-Барановський (“Промислові кризи”) [3, 22].

Позиція багатьох “дев’ятидесятників” у той час була тією чи іншою мірою близька до ревізійністського етичного реформсоціалізму. При цьому етична проблематика почала розглядатись в їхньому колі як така, що має першорядне значення для всіх, хто оголосив про намір рухатись “од марксизму до ідеалізму”, адже саме імморалізм та гіперкаузалізм вона розцінювала як головний недолік марксистської доктрини.

Роль головного маніфесту “демарксизації” “дев’ятидесятників” в ім’я “відродження ідеалізму” відіграла оприлюднений у 1902 р. збірник “Проблеми ідеалізму”, який об’єднав П.Струве, Б.Кістяківського, М.Бердяєва, С.Булгакова, П.Новгородцева, С.Трубецького, м.Трубецького, М.Лаппо-Данилевського, С.Франка. За згадкою Франка, видання “Проблем ідеалізму” було ініційоване Струве та Новгородцевим, які мали на меті “протиставити інтелігентському позитивізму... ідеалістичний світогляд” [26, 23].

У рамках критики “інтелігентського позитивізму” автори “Проблем” знов звернулися до полеміки з М.Михайловським. Саме в рамках цього збірника й була опублікована розвідка Кістяківського “Російська соціологічна школа” та категорія можливості при розв’язанні соціально-етичних явищ”. М.Василенко, характеризуючи його тогочасну позицію, зазначив: “Це був рішучий перелом у світогляді Богдана Олександровича, який намічався й раніше. З старими богами тут уже покінчено, і Богдан Олександрович “од марксизму перейшов до ідеалізму”” [7, XXIV].

Окрім нього, до критики народництва знову долучилися М.Бердяєв та П.Струве. Впадає в очі, що при цьому автори збірника не тільки не ставили під сумнів законність звернення до етичної аргументації у питанні про специфіку методів соціальних наук, а, навпаки, усіяло наголошували на своєму бажанні надати “відродженому ідеалізму” виразного етичного забарвлення. Загальна спрямованість збірки мала чимало точок дотику з настановами ревізійністського реформсоціалізму та ідеями відродження природного права. Особливо показовими, з цієї точки зору, є статті Кістяківського та Новгородцева (“Моральнісний ідеалізм у філософії права”).

Обох цих авторів єднало намагання спростувати аргументи релятивізму, типові як для прихильників натуралістичної методології, так і для прибічників романтичного органіцизму, і протиставити їм погляди на мораль як на “абсолютну належність”, що становить внутрішній закон волі людини. З цих позицій Новгородцев закликав до відродження юснатуралізму, інтерпретуючи при цьому природне право як регулятивну моральну ідею: “Потрібне саме відродження природного права з його апріорною метою, з його ідеальними прагненнями, з визнанням самостійного значення за моральним принципом та нормативним рядом” [20, 250]. З такою платформою солідаризувався на той час у статті “Етична проблема у світлі філософського ідеалізму” і М.Бердяєв: “... етика за визначенням вимагає здійснення “природних прав людини” [5, 134]. Проте, вже у “Проблемах ідеалізму” далася взнаки тенденція зміни ставлення до кантіанської раціоналістичної етики. Власне, вперше про доконечну потребу “метафізичного повороту” заявив ще в передмові до “Суб’єктивізму та індивідуалізму” П.Струве, який мав на меті похитнути престиж баденської школи: “Глибокою помилкою нормативного формалізму в теорії пізнання, класичним речником якого є Віндельбанд, виявляється... у поєднанні істинного, належного та прекрасного в одному понятті загальнообов’язкового або норми” [24, XIII]. Ці мотиви попервах у обережній формі підтримав Бердяєв, який у “Етичній проблемі у світлі філософського ідеалізму” заявив про можливість нового обґрунтування метафізики внаслідок подолання кантіанського скептицизму та ототожнив проповідь абсолютного морального обов’язку зі сповіданням ніцшеанської ідеї “надлюдини”, що надалі уможливило обґрунтування політичного елітаризму. Далі значного поштовху такі пошуки набули внаслідок звеличення ідей В.Соловйова С.Булгаковим та П.Струве і уславлення О.Хом’якова з І.Киреевським Бердяєвим. На думку останнього, головна заслуга старших слов’янофілів полягала в обстоюванні постулату про існування сфери, що передує логічній свідомості, тобто віри як джерела метафізичного знання. Особливу роль у розвитку “метафізичного повороту” відіграла солідаризація з “філософією всеєдності” Булгакова, який 1903 р. закликав до подолання дезінтеграції свідомості, зумовленої поділом праці, в ім’я формування “цілісного світогляду” [2, 25]. Усе це спричинило посилення критики неокантіанського гносеологізму та відмову від автономної етики категоричного імперативу, яку почали розглядати, зокрема С.Булгаков, як виплід раціоналізованого протестантизму, несумісного з православною філософією. Найбільш радикальних висновків дійшов у цьому напрямі Бердяєв у “Філософії свободи” (1911). Тут у душі романтичних ідей “цілісної свідомості”, “соборності” заперечувалась автономія філософії щодо релігії та, з точки зору “гносеологічного реалізму” й “містичної діалектики”, формулювалось гасло орієнтації теорії пізнання на одкровення. Ідеологічним уособленням переходу більшості колишніх “легальних марксистів” на позиції відродження неоконсервативного романтизму стала збірка “Вехи”, де зібрані докупи думки Струве, Бердяєва, Булгакова та інших спрямовувались на критику російської інтелігенції під кутом зору слов’янофільської ідеї пріоритету “внутрішньої” свободи та духовності над свободою “зовнішньою”. Одним із авторів “Вех”, хто зайняв альтернативну позицію апології зовнішньої свободи, був, як наголошував П.Мілюков, Б.Кістяківський [19, 332]. Інші віхівці, власне, повернулися до обстоювання поглядів, право додержувати яких свого часу заперечували за народницькими колами, – обґрунтування моральних цінностей виключно на засадах звернення до локальних, національних традицій. При цьому особливий наголос робився на важливості “онтологічного реалізму” слов’янофільства. Романтичний інтегризм Киреевського, що живив віхівський ідеологічний поворот, у свою чергу, базувався, як це показав А.Валицький, на запереченні моральної автономії індивіда та обстоюванні ідей переваги “серця” над розумом [7, 108–123]. Цей підхід і собі сягав коріння філософії О.Шеллінга та романтизму А.Шлегеля, а також містичної патристики Ісаака Сіріана та Максима Сповідника [7, 109–111]. Головним опонентом цих неоконсервативних шукань, що об’єднували колишніх неомарксистських критиків народництва та прихильників “відродження ідеалізму”, був Кістяківський. Його позиція з питань етики полягала в намаганні довести універсальний, загальнозначущий та трансісторичний характер автономно-персоналістської моралі, що уособлювалась категоричним імперативом. Посилення підкреслено антисциєнтистських настроїв у середовищі його колег – співавторів протинародницької збірки “Проблеми ідеалізма” – змусило Кістяківського спочатку в обережній, а далі в більш жорсткій формі відмежуватись від етичних та гносеологічних настановлень мислителів на кшталт Струве, Бердяєва, Булгакова. З цього погляду, першорядне значення має опублікована ним 1906 р. розвідка “На захист науково-філософського ідеалізму”, в якій містичному інтуїтизму було протиставлено програму формування гуманітарного знання на засадах загальнообов’язкових норм “наукової філософії”. Викладена тут у душі ідей секуляризму та наукового об’єктивізму критика “метафізичного ідеалізму” була посилена Кістяківським у статті “Проблема і завдання соціально-наукового пізнання” (1912), що знаменувала собою цілковитий розкол у колись єдиному угрупованні прибічників “відродження ідеалізму”. У політико-правовій площині заперечення філософування у душі Бердяєва та Булгакова супроводжувалось з боку Кістяківського обстоюванням реформсоціалістичних ідей соціальної та правової держави в поєднанні з апологією прав людини. У прагненні відхреститись від крайнощів “відродженого ідеалізму” Б.Кістяківський апелював до витоків “неоідеалістичного” руху, наголошуючи на існуванні спільної вихідної позиції, яка надавала сенсу боротьбі з “інтелігентським позитивізмом”: “Ідеалістична течія постала у нас із

визнання самостійності етичної проблеми, тобто самостійності вимог справедливості, самостійності етичної належності та соціального ідеалу” [16, 32].

Постулювання незалежного статусу моральних регулятивів впливало, на його думку, із спільної опозиції “неоідеалістів” щодо гіперкаузалістських настанов натуралістичної соціології та ортодоксального марксизму, котрі ставили собі за мету через пряме запозичення елементів природничонаукової методології пояснити явища соціального світу суто в термінах причинно-наслідкових закономірностей, ігноруючи необхідність самостійного пізнання етичних проблем.

Критика “метафізичного ідеалізму”, поєднана з запереченням натуралізму та гіперкаузалізму, розвинута Кістяківським у розвідці “На захист науково-філософського ідеалізму”, значною мірою відтворювала головні постулати вміщеної у “Проблемах ідеалізму” статті “Російська соціологічна школа” та категорія можливості при розв’язанні соціально-етичних проблем”, що претендувала на роль загального тлумачення позиції прибічників “нашого нового руху в суспільствознавстві” (себто “відродження ідеалізму”) з питань етики та соціології. Можна сказати, що закладене Кістяківським у межах полеміки з народництвом критичне ставлення до метафізичного розв’язання соціально-етичних питань було надалі розвинене і поширене ним на оцінювання еволюції поглядів його колег – прихильників “відродження ідеалізму”.

Щодо заперечення в цій статті натуралістичної методології слід зазначити, що воно ґрунтувалось на уявленні, що натуралізм не спроможний розв’язати “гносеологічну суперечність, яка виникає між визнанням соціальних явищ такими, котрі відбуваються стихійно, тобто необхідними, та вимогою від людини діяльної участі в соціальному процесі, адже ця участь людини має бути результатом розумного та свідомого вибору тих або інших дій в ім’я поставленого нею собі ідеалу та сповіданого нею обов’язку” [17, 31].

Оскільки з натуралістичного, позитивно-наукового погляду виправдання “етичної оцінки” та дій індивіда згідно з ідеалом та моральним обов’язком є неможливим, лишаються, підкреслив Кістяківський, два підходи до розв’язання “соціально-етичних проблем” – метафізичний та трансцендентально-нормативний. Однак, як прагнув довести він на прикладі дослідження гносеологічної та логічної структури “етико-соціологічних” конструкцій лідера російського народництва Михайловського, метафізика не давала змоги запобігти загрози морального релятивізму та суб’єктивізму.

У своєму аналізі спадку “російських соціологів” – М. Михайловського та М. Карєєва – Б. Кістяківський ставив за мету обґрунтувати тезу про залежність усієї системи народницьких поглядів від категорії можливості. Так, наприклад, виправдання “суб’єктивного методу”, згідно з Карєєвим, полягало в логічній неможливості суто об’єктивних методів у соціальних дослідженнях. На його думку, будь-який суб’єктивний пізнання містить у собі певну сукупність визначень, позбавлення яких призведе до його знищення. Вимога об’єктивного ставлення до соціальних явищ тотожна, з цього погляду, позбавленню суб’єкта його визначень, що логічно неможливо.

Окрім виправдання суб’єктивного методу, вчення цих народницьких теоретиків базувалась на уявленні про неможливість розірвати навіпіл “правду-істину та правду-справедливість”. З концепції суб’єктивного методу випливала й розвинута Михайловським теорія “ідолів та ідеалів”, яка знову ж таки спиралась на поняття можливості. Відмінність між ідеалами та ідолами полягала, за переконанням Михайловського, у тому, що перші можуть бути досягнуті, тимчасом як другі, навпаки, неможливо досягнути. З цього погляду, єдиним можливим суспільним ідеалом духовний провідник російського народництва у руссоїстському дусі проголошував ідеал “всебічно розвинутої особи”.

Засноване на визначенні певних можливостей уявлення про соціальний ідеал правило російським народникам, як показав Кістяківський в рамках своєї “аналітичної критики” народницьких теорій, за орієнтир для визначення їхнього бачення соціального процесу та напряду суспільного розвитку. Розглядаючи соціальний процес як комбінацію певних можливостей, ідеологи народництва пропагували ідею можливості здійснювати в межах російського суспільства протилежні політичні програми – або за європейським прикладом торувати капіталістичний шлях, або, навпаки, орієнтуватись на розвиток на засадах общинного елементу. Останній шлях видавався Михайловському та Карєєву єдино морально прийнятним для російської інтелігенції, яка, на їхню думку, мала бути зорієнтована на “народ”.

Прагнення народницьких теоретиків заснувати гносеологію, теорію суспільного ідеалу, уявлення про громадську роль особи та інтелігенції на понятті можливості, становило, на думку Кістяківського, приклад послідовного релятивізму. Базовані на ідеї всебічно розвиненої особи погляди Михайловського на моральну роль особи в історії (теорія боротьби за індивідуальність) ґрунтувались на виявленні певних можливостей. Але річ у тому, що визначення якоїсь можливості містить у собі водночас допущення будь-яких інших можливостей. Такий підхід, на думку Кістяківського, сприяв радикальному релятивізму, що межував із запереченням моральних принципів: “... категорія можливості та неможливості виявляється в даному разі тим, чим вона є насправді, саме гнучким знаряддям для виправдання чого заманеться. Будучи за самою своєю сутністю втіленням відносності, вона вельми зручна для тих, хто заперечує все безумовне навіть у морально-нісному світі, бо, з одного боку, вона надає ширшого простору для обрання шляхів, з іншого, навпаки, дає право послатись на безпорадність становища, якщо обраний шлях не приводить до бажаної мети” [17, 53].

Полемізуючи з представниками російської соціологічної школи, Кістяківський наголосив, що завдання ініційованої ним аналітичної критики народницьких доктрин полягало у виявленні

прихованого смислу теоретичних постулатів, який не є цілком висловленим їхніми авторами. На його думку, позбавлені спеціально логіко-гносеологічної підготовки, народницькі ідеологи оперували поняттям можливості, не усвідомлюючи належним чином методологічної специфіки власних настановлень. При цьому він вважав, що застосування “російськими соціологами” суто буденного поняття фактичної можливості, яке лише фіксує стан психологічної невпевненості індивіда в майбутньому, маскувало наявність латентних метафізичних передумов їхнього вчення. Насправді, на думку Кістяківського, теоретичні конструкції М.Михайловського, М.Карєєва, В.Воронцова ґрунтувались на метафізичних уявленнях про можливості, що було неминучим наслідком ігнорування ними трансцендентально-критичної точки зору на розв’язання соціально-етичних проблем.

З цього погляду лідери “російської соціології” розглядалися Кістяківським як спадкоємці Аристотеля й Лейбніца, для яких поняття можливості стало логічним осередком формування філософських систем. Відігравши велику роль у розв’язанні за часів середньовіччя проблеми співіснування зла та божої благодаті, а далі посівши чільне місце під час дискусії XVII ст. з питань свободи та необхідності, категорія можливості, на думку Кістяківського, належала до далекої історії філософської думки й не могла забезпечити вірогідності соціально-наукового пізнання.

Проте, впевнений Кістяківський, хибність позиції народницьких теоретиків полягала не тільки в намаганні реанімувати “найслабкіше метафізичне вчення”, але й у тому, що вони посиляли релятивістські тенденції, притаманні етичним доктринам, сконструйованим через апеляцію до поняття можливості. Якщо система Лейбніца (в рамках якої світ ґрунтується вічними необхідними істинами й лише нездатність “кінцевого світу” формуватись з нескінченних речей надає йому недосконалості та поширює зло) виходила зі ставлення до добра як до вічної істини й лише зло розглядала як виплід можливості, то Михайловський, навпаки, вважав джерелом добра саме мінливу можливість: “Ніколи ще людський розум не наражався на уявлення про добро як про щось лише можливе та бажане, тому що для цього релятивізм мав бути доведений до своєї найвищої форми розвитку, до соціального релятивізму” [17, 118–119].

Власне, в даному разі Б.Кістяківський фактично ставив у провину своїм опонентам готовність до змішування, поєднання добра та зла. Так, він акцентував увагу на заявах Михайловського, який від імені народницьких кіл російської інтелігенції оголосив про згоду терпіти страждання та ігнорувати права людини й вимоги природного права в ім’я можливості своєї країни обрати винятковий шлях історичного розвитку, несумісний з “буржуазною державою”. Щодо цього погляд Кістяківського був протилежним: соціалістична держава має формуватись на засадах зміцнення режиму поваги до прав людини.

Радикалізація етичного релятивізму, у якій Кістяківський звинуватив духовних отців російського народництва, значною мірою, згідно з перебігом його міркувань, впливала з властивої доктринам протрадиціоналістського кшталту байдужості до теми існування певних загальнозначущих та безперечних повинностей, дотримання яких є моральним обов’язком людини незалежно від її етнічних та релігійних відмінностей або належності до конкретної локальної культурної традиції. Апелюючи до общини та в такий спосіб розглядаючи локальну російську історичну традицію як основу формування суспільного ідеалу, провідники народництва неминуче мали дистанціюватись від будь-яких універсальних аргументів. Але це було неприйнятним для Кістяківського.

Висловлюючи власний погляд на характер руху “за відродження ідеалізму”, він писав: “Щоб слушно збагнути наш новий рух у суспільствознавстві, слід постійно мати на увазі, що найбільш характерна його риса полягає в прагненні до універсалізму” [17, 86].

Звинувачуючи народницьких теоретиків у цілковитому нерозумінні “сутності етичної проблеми” та спотворенні “формального боку моральнісних питань”, Кістяківський вбачав одну з головних помилок Михайловського у нерозумінні того, що ідеал належить до сфери безумовної належності. Ідеал завжди постулюється моральнісною свідомістю людини як належний, маючи значення певного постулату або моральнісної вимоги: “Так має бути єдино правильно тому, що я усвідомлюю цю належність як категоричний імператив” [17, 91].

Спроба Михайловського підмінити поняття етично-належного (справедливості) неможливістю оберненого (так ідейний лідер народників твердив про “неможливість розірвати навіпіл правду-істину та правду-справедливість”, а не про належність їх поєднання) спричинила, на думку Кістяківського, поразку “російських соціологів” у їхніх намаганнях запровадити “етичний елемент” та розглянути соціальний процес у контексті здійснення ідеї справедливості.

Засудження спроб релятивізувати проблему значення етичного чинника в соціальному процесі підштовхнуло Кістяківського до конкретизації власних поглядів на проблему методологічної специфіки науково-гуманітарного пізнання. Заперечивши квазіметафізичні спроби сконструювати суспільствознавство на засадах надання домінантного значення категорії можливості як прояв суб’єктивізму, Кістяківський зосередив увагу на формуванні позиції, яка б забезпечувала принципову вірогідність соціально-наукового знання, дала б йому змогу позбавитись підстав для звинувачень у необ’єктивності.

Погляди Б.Кістяківського щодо уможливлення об’єктивності соціальних наук загалом перебували в річищі ідей В.Вільденбанда та Г.Ріккєрта, які ґрунтувались на кантівському протиставленні емпіричного суб’єкта, з котрим пов’язувались індивідуально-психологічні властивості людини, трансцендентальному суб’єкту, структура якого розглядалась як така, що гарантує вірогідність та трансуб’єктивність пізнання. Зважаючи на уявлення про апріорний характер категорій, Кістяківський у своїй критиці намагань Карєєва розчинити об’єкт пізнання в мінливому психологічному “я”, зазначив, що притаманне “російським соціологам” пряме протиставлення

суб'єкта об'єкту пізнання має призвести до заперечення науки як такої. Будь-який суб'єкт під час дослідження як природного світу, так і соціальних явищ має відмовитись від індивідуальних визначень та виявляти безперечно спільне для всіх суб'єктів: "Для вивчення та оцінювання цього спільного суб'єкт має ставати на загальнообов'язкову або надіндивідуальну точку зору, що до снаги, ясна річ, кожному мислячому суб'єктові" [17, 82].

На думку Кістяківського, достовірність у соціальних науках гарантується не розглядом явищ, спрямованих на з'ясування певних можливостей, а завдяки застосуванню категорій необхідності та належності. Соціальні науки мають виявляти закономірні причинно-наслідкові залежності між явищами, що є ізольованими, послідовними в часі та повторюються. Вимога до гуманітарного знання одночасно орієнтуватись на категорію належності (отже, й на справедливість як прояв етично належного), відповідно до такого погляду, не заважала застосуванню щодо соціальних явищ категорії необхідності: "Ці два принципи (належність та необхідність) не суперечать один одному, бо належність містить у собі необхідність та височить над нею" [17, 119]. Водночас Кістяківський визнав, що категорія необхідності, яка застосовується задля з'ясування реальних "причинних співвідношень" між явищами, не має в сфері соціально-наукового знання незаперечного значення, властивого їй у сфері природознавства.

Упадає в очі, що міркування Б.Кістяківського щодо з'ясування специфіки соціальних наук, викладені ним у рамках критики соціально-етичних настанов народництва, мали чимало точок дотику з настановами Вебера. Так само, як Вебер та баденці, Кістяківський, дотримуючись помірковано-антинатуралістичної позиції, убачав відмінність між гуманітарними та природознавчими дисциплінами у відмінності не їх предметів, а методів. Він також поділяв спільне для Віндельбанда, Ріккерта, Вебера негативне ставлення до психологізму, що випливало з намагання утвердити соціально-наукове пізнання як загальнозначуще. З цього погляду, критика Вебером емпатії В.Дільтея та заперечення Б.Кістяківським "суб'єктивного методу"

М.Михайловського живились їхніми ідентично негативними оцінками емпатичного пізнання як підходу суто суб'єктивістського. Цілком очевидною також є близькість політичних оцінок значення народництва з боку Вебера та Кістяківського.

Розбіжності між позицією Вебера та поглядами Кістяківського, викладеними в рамках розвідки "Російська соціологічна школа та категорія можливості при розв'язанні соціально-етичних проблем" стосувались головним чином виявлення значення категорії можливості та оцінювання в зв'язку з цим теорії німецького статистика Кріза [27]. На думку Кістяківського, застосування категорії можливості щодо аналізу соціального життя належить до сфери позанаукового, суто буденного мислення. Однак у статистиці він визнавав законність категорії об'єктивної можливості (як наслідок застосування точних методів і теорії ймовірності). При цьому йому зрозуміло, що предметом статистики є суто одиничні явища та їх сукупності. Статистика не здатна, з цього погляду, виявляти закономірні причинні співвідношення між явищами. Якщо каузальний аналіз дає змогу встановлювати загальні зв'язки, то статистичні методи не спроможні вийти за межі одиничного.

Навпаки, Кріз наполягав на ставленні до об'єктивно можливого як результату настання певних обставин, названих ним "частковою причиною". У такий спосіб він запроваджував поняття складного причинного зв'язку, який залежить від настання обставин, котрих бракує (це робилось задля пояснення об'єктивної ймовірності). Такий підхід було засуджено Кістяківським як нерозуміння того, що узагальнення потребує дослідження ізольованих простих причинних співвідношень. З категорією складної причини має справу з наукових дисциплін історія, котра, однак, на відміну від узагальнюючих наук, виявляє суто індивідуальні зв'язки.

Цю позицію Вебер прокоментував у праці "Критичні дослідження в сфері логіки наук про культуру": "Я не могу погодитися з критикою Кістяківського (у... статті в "Проблемах ідеалізму"...)... Кістяківський вбачає недолік даної теорії (Кріса) насамперед у застосуванні хибного, заснованого на логіці Міля поняття причини, зокрема у вживанні категорій "складної" та "часткової" причини, яке й собі засноване на антропоморфному тлумаченні каузальності (у сенсі "впливу"). (На це вказує і Радбрух...). Однак ідея "впливу, або як її менш виразно, але за своїм сенсом тотожно називають ідеєю "каузального зв'язку", невіддільна від каузального дослідження, спрямованого на низку індивідуальних, якісних змін" [11, 416–494].

Розкриваючи специфіку критики Кістяківським "російської соціології", варто також мати на увазі, що розвинені в її межах принципи відмежовували цього мислителя, зокрема, в питанні про співвідношення універсальних цінностей і традицій, і від представників української народницької інтелігенції, погляди яких були суголосні ідеям Михайловського. Відомо, наприклад, що значний вплив Михайловського простежується в працях С.тфремова, який полемізував з Кістяківським у питанні про ставлення до спадщини М.Драгоманова.

Як зазначає О.Вареникова, тфремов став на бік Михайловського в його дискусії з марксистами щодо розвитку капіталізму в Росії, засуджуючи властиве марксизму уявлення про історичну необхідність, підтримував притаманне цьому досліднику звеличення ролі інтелігенції і "героїв", які мають бути провідниками "народу", прихильно ставився до його концепції "боротьби за індивідуальність", причому "індивідуальність" він розумів як певний народ (націю) з властивою йому специфічною ментальністю. Так само, як і Михайловський, тфремов вороже ставився до літературного модернізму, що викликало критичну реакцію І.Франка, Лесі Українки, М.твшана [8, 188–191].

Грунтуючи власне розуміння національного самовизначення на засадах універсалізму та драгоманівського універсалістського "європеїзму" і не схвалюючи заперечення "мистецтва для

мистецтва”, “науки для науки” і “моралі для моралі”, Кістяківський, на відміну від по-народницькому орієнтованих теоретиків, вважав будь-які специфічні ознаки етнічного буття, зокрема мовні та інші традиції (“національні святині”), цінними насамперед тією мірою, якою вони узгоджувались з універсальними гуманітарними імперативами. У розвідці “М.П. Драгоманов і питання про самостійну українську культуру” (1912) він зазначав, що весь сенс українського національного руху має полягати в тому “що він є провідником найпередовіших гуманітарних ідей...” [15, 363].

Із наведених міркувань можна дійти висновків, що, на відміну від більшості критиків народництва з табору прихильників “відродження ідеалізму”, Кістяківський, висловлюючись проти морального релятивізму і наголошуючи, в дусі кантіанської універсалістської етики, на абсолютному характері моральної належності, не еволюціонував у бік квазірелігійної метафізики. Критикуючи етичний релятивізм народницьких теоретиків, що виявився в некритичному, на його думку, застосуванні категорії можливості у розв’язанні “соціально-етичних” проблем, він ставив за мету забезпечити вірогідність соціально-наукового знання на засадах поєднання каузальних та етико-телеологічних підходів. При цьому поняття справедливості в дусі кантівського категоричного імперативу розумілось ним як пов’язане з ідеєю обов’язку. Подальші дослідження в напрямі розробки цієї теми дадуть змогу звернути увагу на виявлення ролі етичного чинника в соціальному та політичному процесі.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

До найвизначніших представників “легального марксизму” залучають П.Струве, М.Тугана-Барановського, С.Булгакова, М.Бердяєва. Кістяківський опублікував свої перші статті у головному органі легальних марксистів – журналі “Нове слово”.

Акулинин В.Н. Философия всеединства: от В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому. – Новосибирск, 1990.

Балуев Б.П. Н.К. Михайловский и “легальный марксизм” // Отечественная история. – 1992. – 6.

Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм. Критический этюд о Н.К. Михайловском. – СПб., 1901.

Бердяев Н.А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма. – М., 1902.

Берлин И. История свободы. Россия. – М., 2001.

Валіцький А. В полоні консервативної утопії: Структура і відозміни російського слов’янофільста: Пер. з польськ. – К., 1998.

Василенко М. Академік Б.О. Кістяковський // Записки соціально-економічного відділу УАН. – 1923. – 1.

Варенікова О. С.тфремов та М.Михайловський: еволюція теорії боротьби за індивідуальність // Наукові записки харківського державного педагогічного університету. – 1994.

Вебер М. Социология религии (Типы религиозных сообществ) // *Вебер М.* Избранное. Образ общества. – М., 1994.

Вебер М. Критические исследования в области логики наук о культуре // *Вебер М.* Избр. произведения. – М., 1990.

Виленская Э.С. Н.К. Михайловский и его идейная роль в народническом движении 70-х – начала 80-х годов XIX в. – М., 1979.

Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность. – М., 1991.

Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Идеологи русского народничества. – Л., 1966.

Давыдов Ю. Вебер и Кистяковский. Опыт микроанализа // *Кистяковский Б.А.* Философия и социология права. – СПб., 1999.

Кістяківський Б. Вибране. – К., 1996.

Кистяковский Б.А. Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и права. – М., 1916.

Малинин В.А. История русского утопического социализма. – М., 1991.

Милюков П.Н. Интеллигенция и историческая традиция // Вехи. Интеллигенция в России. – М., 1991.

Новгородцев П.И. Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма. – М., 1902.

Пайнс Р. Струве: левый либерал, 1870–1905. – М., 2001. – Т. 1.

Попович М. В'ячеслав Липинський і український консерватизм // В.Липинський: історико-політологічна спадщина і сучасна Україна. – К., 1994.

Попович М.В. Нариси історії культури України. – К., 1998.

Потульницький В.А. Нариси з української політології (1819–1991). – К., 1994.

Струве П. Предисловие // **Бердяев Н.А.** Суб'єктивизм и индивидуализм. – СПб., 1901.

Франк С.Л. Биография П.Б. Струве. – Н.У., 1956.

Докладніше цю тему опрацьовано в згаданій нами статті Ю.Давидова [15, 5].