

---

<https://doi.org/10.15407/fd2021.01.116>  
УДК 171:1

**Антон ФІНЬКО**, кандидат філософських наук,  
науковий співробітник відділу соціальної філософії  
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України,  
01001, Київ, Трьохсвятительська, 4  
anton@kcpik.org.ua  
<https://orcid.org/0000-0002-5191-9813>

## ЩОДО ПИТАННЯ ПРО АМБІВАЛЕНТНИЙ ХАРАКТЕР «ПРОТЕСТАНТСЬКОЇ ЕТИКИ»

---

*У статті йдеться про створені за консультування Богдана Кістяківського праці Макса Вебера, присвячені аналізу революційних подій 1905 року в Російській імперії. Автор аргументує, що висновки, викладені в цих текстах, є певною мірою контрверсійними. З одного боку, визначний німецький мислитель вважав, що російська соціал-реформістська ліберальна демократія потрапила на шлях самозречення, оскільки мала історичний шанс тільки в рамках системи земства і за умов здійснення набагато помірнішої аграрної програми, ніж та, за яку ратував кадетський лібералізм. З іншого боку, він доводив, що російське суспільство стало на шлях західноєвропейських країн, зрікаючись патріархального «аграрного комунізму» та народництва. Стаття також містить порівняння поглядів М. Вебера та Б. Кістяківського як мислителів, які поряд із Г. Зимелем та В. Зомбартом розглядали суспільні відносини з погляду соціальної раціоналізації. Близькість позицій цих теоретиків вбачається у підкреслено позитивному ставленні до антицентралізму Михайла Драгоманова, критиці радикалізації демократичної інтелігенції та засудженні її панморалізму (орієнтації на тотальну боротьбу за «правду»; заперечення визнання нейтральної щодо етичних оцінок зони; припущення, що свідомість народу орієнтована суто етично). Відмінності полягали, зокрема, в тому, що Богдан Кістяківський меншої ваги надавав ролі протестантсько-реформаційного чинника у генезі ідеології лібералізму. Автор статті доводить, що сектантський протестантський пуританізм, а надто гетеродоксія протестантської етики доби Реформації можуть бути схарактеризовані як явища принципово дуальні та амбівалентні. Це формувало двоїстий каузальний зв'язок як із «духом капіталізму», так і з засуджуваням з боку М. Вебера «духом аграрного комунізму». Йдеться про віддзеркалення світогляду як бюргерсько-ліберальних верств, так і соціально упосліджених верств селянського стану. Окремі Веберові згадування Т. Мюнцера (наприклад, щодо вирішального впливу на еволюцію поглядів М. Лютера селянських заворушень на чолі з Мюнцером) дають підстави для припущення, що М. Вебер насправді розумів ідейну неоднозначність протестантського феномену.*

**Ключові слова:** лібералізм, земство, панморалізм, народництво, протестантизм.

---

Цитування: Фінько, А. (2021). Щодо питання про амбівалентний характер «Протестантської етики». *Філософська думка*, 1, 116—134. <https://doi.org/10.15407/fd2021.01.116>

У праці «Щодо специфіки культурно-соціологічного пізнання» (1936) Карл Мангайм, аналізуючи процес утвердження соціології як цілком самостійної галузі знання, назвав імена трьох близьких один до одного мислителів неокантіанського штибу, які, на його думку, відіграли вирішальну роль у випрацюванні власного поняттєвого апарату соціологічної науки, незалежного від впливу економічних і юридичних дисциплін. Це — Георг Зимель, Богдан Кістяківський і Макс Вебер [Mannheim, 2003: S. 52], теоретики, які розглядали суспільні відносини під кутом зору перспектив і наслідків соціальної раціоналізації. Веберознавці до цього шеругу мислителів, логічним осередком рефлексії яких є утвердження соціального *ratio*, додають також В. Зомбарта [Ермоленко, Райда, 1987: с. 28].

Мангеймова оцінка, компліментарна стосовно нашого співвітчизника, дає підстави для нагадування, що один із можливих шляхів до поглиблення розуміння М. Вебером соціальних відносин — це зіставлення його настанов із поглядами Б. Кістяківського. Водночас ми вважаємо, що таке зіставлення втворює шлях до того, щоб спробувати, відштовхуючись від нього, під дещо новим кутом зору розглянути концепт протестантської етики, зважаючи на його роль у веберівському аналізі соціальної раціоналізації.

### **Макс Вебер: соціальний аналіз революційного процесу**

Відомо, що М. Вебера та Б. Кістяківського пов'язувала продуктивна співпраця. Як зазначає Садаму Кодзима (університет Фукусими), роль сполучної ланки між М. Вебером та подіями в Російській імперії відіграли революційні заворушення 1905 року. Німецький соціальний теоретик відгукнувся на них двома статтями в «Архіві соціальної науки та соціальної політики»: «Щодо становища буржуазної демократії в Росії» і «Перехід Росії до псевдоконституціоналізму». Як нагадує С. Кодзима, Б. Кістяківський безпосередньо допомагав своєму німецькому колезі на перших етапах створення згаданих праць, давав поради в питаннях культури та аналізу становища російської інтелектуальної еліти, а також допоміг М. Веберові встановити контакти із російськими студентами ліберально-неокантіанського спрямування в Гайдельберзі, що відвідували семінари Єлінека та Віндельбанда [Кодзима, 2009: сс. 122, 124]. А 1908 року в Києві в друкарні І. Чоколова під назвою «Історичний нарис визвольного руху в Росії та становище буржуазної демократії» побачив світ переклад веберівських напрацювань із аналізу подій 1905 року, здійснений Кістяківським та його дружиною.

М. Вебера та Б. Кістяківського, який завжди вбачав у собі адепта драгоманівського федералізму, поєднувала спільна симпатія до антицентралістських проектів суспільно-політичного устрою, що походили з боку М. Драгоманова. Цей мотив виразно дається взнаки, наприклад, у веберівській статті «Перехід Росії до псевдодемократії» (1917) і в більш ранніх працях. Проблематика земського лібералізму, яка посідає чільне місце у Веберовому аналізі, є типовою і для Б. Кістяківського, який вельми прихильно ставився до місцевого самоврядування.

Протиставляючи драгоманівський конституціоналізм централістським тенденціям у «Союзі визволення», Б. Кістяківський зазначив у передмові до паризького видання праць М. Драгоманова (1906): «Проект, викладений у творі (М. Драгоманова. — А.Ф.) “Вільна спілка”, вигідно відрізняється саме тим, що в ньому приділено особливу увагу питанням місцевого самоврядування; так, наприклад, у ньому в саму конституцію введено визначення компетенцій одиниць місцевого самоврядування; ці компетенції є значно розширені як наслідок створення більшої, а відтак самостійнішої від губерньського земства одиниці самоврядування — обласного земства; зрештою, розв’язання спору про межі компетенції поміж органами місцевого самоврядування і центральним урядом є віддане виключно судова. Вважаємо за потрібне зазначити, що гайдельберзький професор Макс Вебер... звернув увагу на знехтування питань про компетенцію земств у проектах, які вийшли з кола “Союза Освобождения”, і виставив проти них переваги проекту, викладеного у “Вільній спілці”» [Кістяківський, Драгоманов, s.a.].

З цього погляду маємо нагадати, що головним носієм ідей політичного лібералізму в межах Росії і Лівобережної України наприкінці ХІХ — на початку ХХ сторіччя стали не власне буржуазні верстви, а представники руху земського самоврядування. Середовище земських лідерів («гласних») складалось, з одного боку, з ліберально зорієнтованих представників земельної олігархії — заможних і відтак незалежних від бюрократичного апарату діячів (досить згадати для Лівобережної України такі імена, як Ф. Лизогуб, гр. Г. Милорадович, І. Петрункевич, М. Миклашевський, Г. та М. Вовк-Карачевські, О. Муханов, І. Свечін, О. Ліндфорс, О. Карпінський; для Росії — брати Петро та Павло Долгорукі, гр. П. Шереметев, кн. Д. Шаховський, Д. Шипов, кн. Г. Львов, кн. Є. Трубецькой), а з іншого — з представників ліберально або реформ-соціалістично налаштованих верхів буржуазної інтелігенції (наприклад, В. Вернадський, М. Туган-Барановський, М. Василенко, М. Ковалевський, С. Котляревський), серед яких бачимо шерег діячів, що пізніше взяли участь у заснуванні Академії наук України. Обидві ці групи, що перетинались, мали спільний соціальний габітус, тож були згуртовані ідентичним стилем життя й системою ціннісних ліберально-шляхетських настанов, сформувавши специфічну «джентльменську субкультуру», моральним осередком якої став «земський етос». Зусиллями земських діячів, як відомо, було створено розгалужену соціальну інфраструктуру — мережу шкіл, лікарень, шляхів, агрономічних, статистичних, поштових установ тощо.

Також в аналізі М. Вебером подій 1905 року давався взнаки, крім Б. Кістяківського, вплив праць Г. фон Шульце-Геверніца, який чималу увагу приділив аналізу соціальних процесів на землях східноукраїнських губерній. При цьому, аналізуючи зміни у політичних настроях українського і російського селянства, М. Вебер згадав Чернігівщину, Курщину та землі козацького розселення як приклади регіонів, де під час подій революції 1905 року найбільшою мірою давалися взнаки антибюрократичні радикально-демократичні

настрої і де селяни найкатегоричніше висловлювались на користь запровадження повноцінного народного представництва, виступаючи проти позиції представників державного апарату та консервативної частини кліру.

Маємо зазначити, що ставлення М. Вебера як речника бюргерського націонал-лібералізму до перспективи соціальної раціоналізації російського суспільства на засадах ліберально-демократичної моделі, виявлене у присвячених революційній хвилі 1905 року розвідках, *не є цілком однозначним*. Певна контрверсійність їхніх висновків викликала дискусії стосовно того, якою мірою його оцінки, що конфліктували між собою, можна вважати «песимістичними» чи, навпаки, «оптимістичними» в межах ліберальної парадигми.

З одного боку, М. Вебер вважав, що російське суспільство не дозріло до повноцінної правової реформи, спрямованої на утвердження конституційної держави. Негативну роль, на його думку, з цього погляду відіграла конфронтація між урядовцями та спільнотою ліберальних земських гласних. М. Вебер не без гіркоти вважав, що з високою ймовірністю рух земського лібералізму мав зійти нанівець з історичних лаштунків. При цьому особисто він оцінював цей рух як блискучий за своїми настановами і соціальними здобутками. На думку німецького соціального теоретика, земства являли єдину на той час громадську силу, етос якої відповідав ідеології модернізації країни на ліберальних засадах. Земські лідери становили, як він вважав, буржуазну інтелігенцію не в сенсі «економічного класу», а в сенсі «загально-го способу життя [Lebenshaltung] і рівня освіти» [Weber, 1996: S. 9].

Аналізуючи конфлікт між елітою ліберальних земців (серед яких було чимало дідичів) та бюрократичними колами, близькими за соціальним походженням своїх представників, німецький соціальний теоретик зробив важливе припущення: неприязнь між різноманітними фракціями в рамках одного соціального шару чи між конкуруючими, але спорідненими верствами може виявитись найбільш інтенсивною. За його висловом, двір та верхівка бюрократії радше б погодились на гендель із «дияволом», ніж на угоду із земським лібералізмом [Weber, 1996: S. 96].

Як теоретик ліберально-бюргерського штибу М. Вебер мав неабиякі сумніви стосовно соціальних наслідків упровадження аграрної програми кадетського лібералізму, до якої він ставився як до надто радикальної. Ця програма передбачала скасування викупу земель; наділення землею безземельного та малоземельного селянства за рахунок розподілу монастирських, удільних і кабінетних земель, а в разі потреби й коштом експропріації землі маєтних приватних землевласників; компенсацію за вилучену поміщицьку землю на засадах «справедливої», а не ринкової ціни; зниження імпортного мита щодо продукції низки важливих виробництв тощо. На думку німецького мислителя, в кінцевому підсумку реалізація ключових із цього інструментарію заходів мала поширювати революційні аграрно-комуністичні настрої на селі та посилювати соціальні конфлікти.

Так само з осторогою М. Вебер ставився й до позиції кадетського лібералізму у царині гарантування політичних прав, що здавалась йому занадто радикальною. Прагнення негайного запровадження загального виборчого права, як він вважав, вболіваючи за інтереси заможних і відтак економічно незалежних від бюрократії шляхетських лібералів із середовища земців і побоюючись політичного посилення селянства, могло спричинити бюрократизацію земського самоврядування й посилення централізму у французькому стилі через те, що селянські верстви не мали майнових ресурсів, що забезпечували ліберально-поміщицьким колам самостійність від конкуренції з державним апаратом.

Окремий вельми важливий аспект міркувань М. Вебера в цьому плані — його аналіз народництва та становища селянської вирівнювально-передільної громади, який він здійснював як у розвідках, присвячених революційним подіям 1905 року, так і в «Соціології релігії». Намагаючись з'ясувати взаємозалежність між різноманітними формами релігійно-ідеологічної свідомості та характером економічної діяльності, Вебер прагнув через досліди у сфері соціології віри та моралі з'ясувати «найбільш істотні форми смислів, як вони поставали в історії» [Гайдено, Давыдов, 1991: с. 98]. Водночас він зосередив увагу на класифікації релігійно-етичних настанов залежно від їх сотеріологічної спрямованості, тобто загального ставлення до світу і пошуку шляхів спасіння. Найраціональнішими з цього погляду він проголошував, як відомо, етичні установки протестантизму з огляду на те, що в рамках останнього було покладено край позасвітським формам спасіння. Всупереч традиціоналістській етиці, протестантизм у такий спосіб екстраполював аскетизм на світську діяльність, усталивши тип дії, в межах якої спасіння забезпечувалось через раціоналізоване виконання професійного обов'язку.

Вдночас найменшого рівня етичної раціоналізації, згідно з М. Вебером як речником ліберального урбанізованого бюргерства, досягають у межах морально-релігійних вчень магічного кшталту, зорієнтованих на традиційну етику, носієм якої є аграрні верстви. Народницька ідеологія з її романтизмом з цієї точки зору, на думку Вебера, як певна форма «релігії паріїв» артикулювала антираціоналістичний протест аграрного стану, спрямований проти модернізації. Сотеріологічна специфіка народництва як певної «релігії інтелектуалів» чи квазірелігійного вчення інтелектуальних «паріїв» полягала, згідно з М. Вебером, у намаганні надати сенс життю через втечу до «незіпсованого» соціальними умовами «народу». До подій 1905–1907 років М. Вебер розцінював народницьку інтелігенцію як головного політичного носія настроїв «аграрного комунізму», якого він вважав найважливішою перешкодою модернізації економічного життя в Росії на ліберальних засадах.

Ставлення М. Вебера до російського народництва суголосне з його оцінками природного права. У «Соціології релігії» впадає в очі намагання автора ототожнити природне право з ідеологією тих шарів інтелігенції, які прагнули артикулювати ірраціонально-магічні у своїх засадах ідеали традиційного се-

лянства. Для Вебера юрист-законник, відданий ідеям позаоцінної, суто формальної раціональності, становив собою чи не найважливішу дійову особу процесу раціоналізації («розчаклування») західного світу, а саме під кутом зору раціоналізації він, як наголошувалось вище, разом з Ф. Тьонісом, Г. Зимелем та В. Зомбартом розглядав процес суспільного розвитку як такий [Ермоленко, Райда, 1987: с. 28]. З такого погляду натуралізм з його критичним пафосом щодо кодифікованого права він розцінював як явище ірраціональне.

У розвідках, присвячених революції 1905 року, з цими закидами на адресу народництва тематично межує критичний аналіз романтичного «панморалізму», притаманного широкому спектрові російських політико-інтелектуальних кіл тієї доби. Мислитель наголошував на тому, що контркультурна відмова від «етики успіху», орієнтація на тотальну боротьбу за «правду», заперечення визнання зони, нейтральної щодо етичних оцінок, — все це споріднювало як прихильників віри у святість етико-релігійної місії російського духу в розумінні В. Соловйова, так і представників етично зорієнтованої демократії, тобто народників. Крім того, він вважав, що романтичний радикалізм демократично-народницького (соціал-революційного) гарту легко обертався у своє «alter ego» — авторитарний бюрократичний раціоналізм. Відповідно до його міркувань, радикальний демократ, наснажений етикою переконання, безперешкодно міг будь-якої миті перетворитись на яacobinського чиновника.

З огляду на ці спостереження німецький соціальний теоретик дійшов висновку, що російська соціал-реформістська ліберальна демократія «потрапила на шлях, сповнений самозречення» [Weber, 1996: S. 89]. Обставини та етичний обов'язок спонукали її домагатись безумовного загального виборчого права. А проте, наголошував М. Вебер, її ідеї мали змогу набутти популярності тільки за умов виборчої системи на кшталт земської, а не системи, ґрунтованої на засадах загального виборчого права. Так само ситуація штовхала ліберальні сили підтримати аграрну реформу в дусі аграрного комунізму з притаманним останньому піклуванням не про потужні господарства, а про етично обґрунтовану рівність життєвих шансів індивідів. Отже, гадав М. Вебер, шанси на поширення індивідуалістичної економічної культури у західноєвропейському дусі в російському суспільстві зменшувались.

Слід також зазначити, що саме по собі поширення капіталістичних відносин, що мало місце за тих умов у російському суспільстві, М. Вебер не розглядав як автоматичну запоруку просування на шляху до ліберальної моделі. В центрі його соціальної філософії — суспільно-історична доля ідея свободи у Новий час, що в класичній версії утвердилась за ранньобуржуазних часів Реформації: «Проте з того часу сплигло вже досить багато води, й животворний дух свободи, що ширяв в атмосфері раннього капіталізму, об'єктував себе (використаємо фіхтевсько-гегелівську термінологію) у формалізованих та бюрократизованих структурах «зрілого» капіталізму» [Давыдов, 1992: с. 116]. Щоправда, водночас М. Вебер дотримувався думки, що

лібералізацію Російської імперії здійснювали під пресингом міжнародного фінансового капіталу, який заохочував Маніфест 17 жовтня.

З іншого боку, незважаючи на власні зауваження щодо приреченості ліберальної демократії в Росії, німецький мислитель водночас дійшов протилежного висновку, що російське суспільство остаточно стало на шлях, уторований західноєвропейськими країнами, та поступово зрікалося «патріархального і консервативного комунізму» і народницького спадку (див.: [Weber, 1996: S. 101]). Проникнення західних ідей, на його думку, забезпечувало руйнування «патріархального і консервативного комунізму» вирівнювально-передільної аграрної общини (на яку робили ставку народники як на запоруку переходу до суспільства соціальної справедливості поза капіталістичною стадією і традиції якої водночас плекали представники неослов'янофільських кіл). М. Вебер вірив, що Сполучені Штати та Росія мали власні передумови для формування «культури свободи з нуля» [Weber, 1996: S. 101], тобто без історичного підґрунтя.

Слідом за П. Струве, М. Вебер прогнозував, що створена внаслідок революції 1905 року «псевдоконституційна» система так чи так рила могилу централізованому поліцейсько-бюрократичному режимові. Розклад системи еволюційним способом, як вважали М. Вебер і П. Струве, забезпечувало те, що царат змушений був укладати альянси з економічними силами, які були зацікавлені у його демонтажі.

Певна річ, такого чину ліберальний оптимізм виразно контрастував із його ж похмурими прогнозами щодо лихих перспектив буржуазно-конституційного антицентралістського лібералізму.

### **Богдан Кістяківський і Макс Вебер**

Існує чимало точок дотику між позиціями М. Вебера та Б. Кістяківського в питаннях аналізу ліберально-визвольного руху, крім зазначеного вище обопільного «драгоманівства». З погляду ідейної еволюції Б. Кістяківський торував шлях від марксизму до ліберального «віхівства» через стадію помірного неокантіанського етичного реформ-соціалізму. Як і в М. Вебера, у нього викликала побоювання перспектива революціонізації демократичної інтелігенції, що, на його думку, наражала суспільство на ризик непередбачуваних соціальних наслідків. Ліберальний антирадикалізм є їхнім спільним мотивом і водночас лейтмотивом віхівської статті Б. Кістяківського «На захист права» (1909).

Антирадикалізм давався взнаки у позиції Б. Кістяківського ще на стадії становлення ліберально-визвольного руху до утворення «Союзу визволення» (серпень 1903 року) — опозиційної ліберальної структури, що разом із Союзом земців-конституціоналістів на чолі із братами Долгорукими і князем Д. Шаховським заснувала у жовтні 1905 року Конституційно-демократичну (кадетську) партію, до якої увійшло й чимало українських діячів на кшталт В. Вернадського, І. Лучицького, М. Василенка, В. Науменка. «Союз

визволення» й собі було засновано на засадах еміграційного журналу «Визволення», що діяв в Штутгарті та Парижі.

У листі від 6 квітня 1903 року до П. Струве, одного із лідерів «Союзу визволення», а 1898 року — фундатора РСДРП, Б. Кістяківський зауважував: «Я дійшов висновку, що агітація на користь утворення партії “Визволення” передчасна та шкідлива, бо журнал розрахований на таке коло осіб, які не надто охоче вступатимуть до нелегальної партії. В результаті перевагу у ній здобудуть не ті, хто обслуговує зараз “Визволення”, а політичні радикали, чужі їй за духом» [Шацилло, 1985: с. 151]. Застереігаючи П. Струве щодо ескалації радикальних тенденцій у демократичному русі, Б. Кістяківський зазначав, що він не бажає «сприяти заміні самовладдя Романових “божою милістю” самовладдям Леніна в ім’я самовладного народу» [Шацилло, 1985: с. 153].

Дослідники наголошують, що з цього листа випливає, всупереч твердженням Р. Пайпса та Ш. Галая, наявність істотних розбіжностей у «визвольному» середовищі того часу. Погляди Б. Кістяківського щодо ризику радикалізації мали власних прихильників серед представників демократичної інтелігенції, проте вони були в меншості [Шацилло, 1985: с. 152].

У збірці «Віхи» Б. Кістяківський піддав критиці революційно-демократичну інтелігенцію народницького і більшовицького штибу, а також представників слов’янофільської традиції за нехтування ліберально-правовими цінностями і зневажливе ставлення до індивідуальних свобод: «Головний і найбільш істотний зміст права становить свобода. Щоправда, це свобода зовнішня, відносна, зумовлена суспільним середовищем. Але внутрішня, більш безвідносна, духовна свобода можлива тільки за існування свободи зовнішньої, і остання є найкращою школою для першої. Якщо мати на увазі це всебічне дисциплінуюче значення права... то результати будуть вкрай невтішними. Російська інтелігенція складається з людей, які не є ані індивідуально, ані соціально дисциплінованими. І це пов’язане з тим, що російська інтелігенція ніколи не поважала права, ніколи не бачила в ньому цінності» [Кістяковский, 1991: сс. 109–110].

Суголосними із критикою М. Вебера панморалізму видаються судження Б. Кістяківського у «Віхах» на адресу етичного фундаменталізму російської радикально-демократичної інтелігенції: «Звісно, норми права та норми моральності у свідомості російського народу недостатньо диференційовані та живуть у злитому стані. Але саме тут інтелігенція й мала б прийти на допомогу народу та сприяти як остаточній диференціації норм права, так і подальшому їхньому систематичному розвитку. Тільки тоді народницька інтелігенція могла б здійснити поставлене собі завдання розвитку общинних засад та перетворення їх на вищі форми громадського побуту, що наближаються до соціалістичного ладу. Хибна похідна точку зору, припущення, що свідомість нашого народу зорієнтована виключно етично, завадило становленню цього завдання й призвело інтелігентські надії до руйнування. На одній етиці не можна побудувати конкретні суспільні форми. Таке прагнення



протиприродне; воно призводить до приниження та дискредитації етики та до остаточного притуплення правової свідомості. Будь-яка суспільна організація потребує правових норм, тобто правил, що регулюють не внутрішню поведінку людей, що становить завдання етики, а їхню поведінку зовнішню» [Кистяковський, 1991: сс. 124, 125].

Зауважимо, що, на нашу думку, цей мотив засудження панморалізму інтелігенції народницького походження надалі було відтворено у набагато пізнішій критиці російської культури дослідниками, які поставили на карб останній «принципову полярність, що виражається в дуальній природі її структури. Головні культурні цінності... розташовані в двополюсному ціннісному полі, розподіленому різкою межею та позбавленому нейтральної аксіологічної зони» [Лотман, Успенский, 1996: с. 339]. Йдеться, зокрема, про стиль мислення, згідно з настановленнями якого будь-яке явище, тим паче соціальні й політичні конфлікти, усталено розглядають в душі своєрідного «маніхейського дуалізму» як протистояння цілком розмежованих «добра» та «зла», «правди» та «кривди», залишаючи осторонь можливе об'єктивне зіткнення інтересів, коли жодній із сторін конфронтації не можна приписати моральну перевагу. Зважаючи на прагнення народницьких інтелектуальних кіл розглядати локальну національну традицію як кінцеву інстанцію формування політико-моральних норм, такого чину менталітет можна розглядати як відтворення традиціоналістських східнослов'янських настанов, відповідно до яких «світ описували системою змістовних двійкових протиставлень (бінарних опозицій), що визначають просторові, часові, соціальні тощо його характеристики... Протиставлення “правий — лівий” є засадовим для давнього міфологізованого права (право, правда, справедливість, правильний тощо), гадань, прикмет і відображено в персоніфікованих образах Правди на небі та Кривди на землі» [Иванов, Топоров, 1980: сс. 451–452].

Споріднює Б. Кістяківського і М. Вебера також і нарікання на здатність романтичного радикалізму демократичної інтелігенції обертатись за зміни соціальних обставин на своє «друге я» — бюрократичний автократизм (у Веберовій термінології — коливання між революційною та реакційною романтикою). Можна припустити, що веберівський погляд на це питання був зумовлений впливом спостережень Б. Кістяківського, хоча М. Вебер набагато прихильніше, ніж наш співвітчизник, ставився до феномена бюрократії. У «Віхах» Б. Кістяківський зауважив, що будь-яка соціальна організація потребує норм, що регулюють не внутрішню поведінку людей, за що відповідальна етика, а їхні зовнішні дії. При цьому він наголосив, що, регулюючи зовнішню поведінку, правові норми так само є внутрішніми елементами людського духу, як і етичні норми. Тільки фіксуючись у законодавчих статтях вони набувають зовнішнього існування. Нерозуміння цього двоїстого характеру правових норм та панморалізм, гадав Б. Кістяківський, штовхали демократичну інтелігенцію на шлях тотальної бюрократичної регламентації структур, що їх вони створювали.

Загалом Б. Кістяківського та М. Вебера єднає вельми критичне ставлення до народницького спадку. У «Віхах» Б. Кістяківський ставив у провину М. Михайловському — «володареві дум» генерації «сімдесятників», визначному теоретику народницької «російської соціологічної школи» й автору «суб'єктивного методу», який захищав общину, обґрунтовував ідею можливості «особливого історичного шляху Росії» та виступав, як наголосив Р. Пайпс, з антиспенсеріанських та антидарвіністських позицій — нерозуміння того, що боротьба за соціальне визволення має за будь-яких обставин бути спрямована і на забезпечення політичних прав. Раніше, у вміщеній у збірнику «Проблеми ідеалізму» (1902) розвідці «“Російська соціологічна школа” та категорія можливості при розв'язанні соціально-етичних проблем» Б. Кістяківський поставив на карб народницьким теоретикам — М. Михайловському та М. Карєєву прагнення утвердити всю систему знання про суспільство на засадах категорії можливості, що спричинило в підсумку етичний релятивізм.

Розбіжності між позицією М. Вебера та поглядами Б. Кістяківського, викладеними в рамках критики М. Михайловського, стосувались оцінки теорій Й. фон Криза. На думку Б. Кістяківського, застосування категорії можливості до аналізу соціального життя належить до сфери позанаукового мислення. Проте у статистиці він визнавав законність категорії об'єктивної можливості (як наслідок застосування точних методів і теорії ймовірності). При цьому для нього очевидно, що предметом статистики є суто одиничні явища та їхні 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, Й. фон Криз наполягав на ставленні до об'єктивно можливого як результату настання певних обставин, які він розглядав як «часткову причину». У такий спосіб Й. фон Криз запроваджував і поняття складного причинного зв'язку, який залежить від настання обставин, яких бракує (це робилось задля пояснення об'єктивної ймовірності). Такий підхід було засуджено Б. Кістяківським як нерозуміння того, що узагальнення потребує дослідження ізольованих простих причинних співвідношень. З категорією складної причини має справу з наукових дисциплін історія, яка, на відміну від узагальнюючих наук, виявляє суто індивідуальні зв'язки. Ця позиція Б. Кістяківського наразилася на заперечення М. Вебера у «Критичних дослідженнях у сфері логіки наук про культуру» [Weber, 1968: S. 269].

### **Протестантська етика та дух «аграрного комунізму»**

Утім, відмінності між настановами Б. Кістяківського щодо «соціально-етичних проблем» не обмежувались виключно ставленням до поглядів Й. фон Криза на проблеми теорії каузальності, але заторкували також аспект, який не виявлявся у відкритій полеміці, проте мав неабияке значення.

Як зазначалось вище, ставлення М. Вебера до революції 1905 року не мало однозначного характеру. З одного боку, він вважав, що ліберальна демократія, загальмована народницьким «аграрним комунізмом», стала на шлях «самозречення», а з іншого — наголошував на тому, що в Російській імперії, як і в Сполучених Штатах, склались передумови для утвердження спонтанної культури індивідуальної свободи. Песимістичну складову його оцінок посилювало те, що, на думку М. Вебера, ліберальні установлення в Росії на кшталт земства не мали сталої історичної традиції, а фундаментально історично укорінені системи — монархія самодержавного штибу, православ'я та община — були несумісними з ліберальними тенденціями (див.: [Weber, 1996: S. 11]). Водночас з історичним поштовхом до індивідуальної свободи німецький соціальний теоретик пов'язував добу Реформації. Зі свого боку Б. Кістяківський визнавав вагу протестантських традицій щодо утвердження конституціоналізму, та, певна річ, цілковита солідаризація з такого чину аргументами історичного гатунку була для нього геть унеможливлена через те, що ставила під сумнів перспективу ліберально-визвольних проектів у власному суспільстві та заперечувала можливість існування власної національної ліберальної традиції.

При цьому, як зазначає С. Хейман, «на переконання Кістяківського, розв'язати проблему кооперації із селянством та подальшої його участі в конституційному русі можна тільки за допомоги просвітницьких програм. Точка зору Вебера на селянство була негативною: що далі він ознайомлювався з російською реальністю, то більшою мірою вважав ідею інтеграції селянства в конституційний рух перешкодою для зростання ліберального руху» [Хейман, 2000: с. 133].

Звісно, для умов початку ХХ сторіччя, коли перспективи реалізації в Росії ліберально-демократичних проектів чимдалі більшою мірою послаблювались, міркування М. Вебера стосовно браку історичного підґрунтя у російського лібералізму видаються цілком незаперечними. Проте, на нашу думку, проблематичність веберівської аргументації полягала в тому, що вона через апеляцію до історичної традиції притлумлювала уразливість власне німецької ліберальної традиції (як відомо, на німецьких та австрійських землях упродовж тривалого часу зберігались абсолютизм і кріпацьке право. До того ж пізніші події 1933–1945 років довели, що німецька ліберальна традиція є менш укоріненою супроти не тільки англосаксонського, але й французького лібералізму). Крім того, на нашу думку, насправді ставлення М. Вебера до протестантської етики було набагато менш однозначним, ніж це видається на перший погляд, що виразно дається взнаки у питанні про співвідношення між етикою переконання та етикою відповідальності в рамках праці «Політика як покликання і професія» (1919), і ця неоднозначність виявляла ту обставину, що реформаційну спадщину насправді не можна беззастережно розглядати як абсолютно тривкий історичний фундамент лібералізму індивідуалістичного штибу.

Згідно з уявленнями М. Вебера, в політичному процесі ключове значення має не абсолютистська етика переконання (її прикладами є етичні настановлення І. Канта, Л. Толстого, новозаповітного християнства й надто Проповідь на Синайській горі), а зорієнтована на доцільність етика відповідальності. Етика переконання налаштована на панморалістичні максими такого роду, як «християнин чинить як належить, а щодо наслідків уповає на Бога» та «я не можу інакше, на тому й стою». Етика відповідальності ґрунтована на настанові, відповідно до якої людина має розплачуватись за наслідки власних вчинків, які вона може передбачити. Між цими двома етичними системами існує «прірва» [Вебер, 1998: с. 181].

Етика відповідальності байдужа стосовно вимог абсолютної належності. Вона пристосована до політичної дії, що може вимагати застосування насильства. Святим із романів Ф. Достоєвського чи толстовському Платону Каратаєву із їхніми вправами щодо спасіння душі немає місця в політичному процесі: «Коли акосмічна етика любові проголошує: “Не опирайся злу насиллям”, — то для політика має чинність протилежне твердження: “Ти повинен, застосовуючи силу, протистояти злу, інакше *відповідатимеш* за те, що зло взяло гору”» [Вебер, 1998: с. 179]. Носій етики відповідальності має забезпечити інтереси власної країни і дбати про її велич і в тому разі, якщо його діяльність суперечитиме максимам абсолютної моральної належності.

Зважаючи на все це, може видатись, що німецький мислитель вважав етику відповідальності єдиною придатною для політичної діяльності. Однак з цією тезою виявляються несумісними такі рядки: «Разом з тим величезне враження справить на мене, коли *зріла* людина (байдуже, молода вона чи літня), яка реально і всією душею відчуває свою відповідальність за наслідки і діє згідно з етикою відповідальності, в якийсь момент скаже: “Я інакше не можу, бо на цьому стою”. Отут є щось справді людське і зворушливе. Бо це якраз та ситуація, яка *для кожного* з нас, хто, звичайно, внутрішньо не вмер, повинна *мати можливість* колись настати. У цьому розумінні етика переконання та етика відповідальності є не абсолютними протилежностями, а взаємодоповненнями, які тільки разом складають справжню людину, яка *може* мати “покликання до політики”» [Вебер, 1998: с. 189]. Попри наполягання на існуванні прірви між двома етичними моделями, у цьому фрагменті М. Вебер визнав етику переконання як феномен, що має стосунок до політичної сфери.

Так само не є цілком однозначною позиція М. Вебера у протиставленні етики переконання як принципового пацифізму та етики відповідальності як такої, що виправдовує застосування насильства. Німецький мислитель попервах зазначав: «Первородна ушкодженість світу гріхом давала можливість відносно легко зараховувати до етики насильство як дисциплінарний засіб проти гріха та єретиків, що гублять свої душі. Але, орієнтовані тільки на етику переконання, акосмічні вимоги Проповіді на горі і засноване на них релігійне природне право як абсолютна вимога зберігали свою революціонізуючу

силу і майже в усі часи соціальних потрясінь виступали з цією стихійною силою на перший план. Вони, зокрема, сприяли появі радикально-пацифістських сект, одна з яких проробила у Пенсильванії експеримент по утворенню ненасильницького у зовнішньому відношенні державного устрою, — експеримент трагічний за своїми наслідками, оскільки квакери, коли вибухнула війна за незалежність, не змогли виступити із зброєю в руках за ті ідеали, що вони їх сповідували» [Вебер, 1998: с. 185]. З цього погляду для німецького мислителя носій етики переконання — це той, хто завжди відкине зброю.

А проте, ми стикаємось далі з таким веберівським судженням: «в реальному світі ми знову й знову бачимо приклади, коли той, хто керується етикою переконання, перетворюється раптом на хліастичного пророка, — як, приміром, ті, хто, проповідуючи “любов проти насильства”, у наступну мить закликають до насилля (до *останнього* насильства, яке мало б привести до знищення *будь-якого* насильства взагалі)» [Вебер, 1998: с. 183]. У цьому контексті до шеругу прихильників етики переконання німецький соціальний теоретик залучає як миротворців, наснажених євангельською проповіддю, так і, навпаки, adeptів революційного насильства з лав радикальної лівої демократії — соціалістів-синдикалістів, більшовиків, «спартаківців».

За всім цим, на нашу думку, приховане вельми складне ставлення М. Вебера до ролі віри в політичній сфері й визнання того, що фундаменталістські норми й цінності Проповіді на горі завжди лишаються чинними як чинник революціонізації. Складається враження, що за його роздумами з питань політичних аспектів віри та етики переконання завжди бовваніє тінь протестантського діяча, якого він наважується назвати глухо й зрідка (наприклад, у «Протестантських сектах і душі капіталізму» з питань вимоги здійснювати хрещення тільки дорослих віруючих), на відміну від Мартина Лютера або Жана Кальвіна, але, на наше припущення, приховано з ним безнастанно дебатуює. Йдеться про Томаса Мюнцера — протестантського мілленіалістського «теолога з мечем» доби Реформації, ідеолога німецького «аграрного комунізму», духовного ватажка селянської війни (1525–1526) та провісника панморалістичного егалітарного царства досконалої справедливості. Цей, за оцінкою М. Лютера, «альштедський сатана» являв собою adeptа ідеї протестантської аскези як спіритуалізації й святості життя за нового ладу без соціальної нерівності в ім'я ідеалів раннього християнства, визнаючи право союзів обраних на застосування меча з метою усунення тиранії можновладців.

М. Вебер погоджувався з тим, що в діяльності політичного ватажка «якась віра мусить *мати місце* завжди. У противному разі — і це абсолютно має рацію — прокляття нікчемності створіння тяжіє і над зовні могутніми політичними успіхами» [Вебер, 1998: с. 176]. При цьому він не підкреслював, що наснажений вірою діяч насамперед являє собою adeptа етики переконання, яка пов'язана з фундаменталістським сприйняттям морально-релігійної проповіді, але й не заперечував цього, визнаючи, що революційне

переконання походить від Проповіді на горі, та згадуючи сектантів квакерського штибу. Точніше, він так чи так змушений був визнати генетичну спадковість революційного духу та етики переконання протестантського фундаменталізму, не наголошуючи ту обставину, що джерела такого чину фундаменталізму — Проповідь на горі та Діяння апостолів — доволі часто апелювали до ідей соціальної рівності та містили егалітарні судження на кшталт: «Блаженні убогі духом, бо ваше є Царство Боже. Блаженні голодні нині, бо насититеся. Блаженні ті, що плачуть нині, бо зрадієте. (...) Навпаки, горе вам, багаті! Бо ви вже одержали свою втіху. Горе вам, пересиченим нині! Тому що будете голодні. Горе вам, що сміються нині! Бо заплачете і заридаете» [Лк. 6:20, 21, 24, 25]. Інакше б піддавалися б сумну його прагнення ув'язати протестантизм виключно і тільки з буржуазною професійною мирською аскезою.

Загалом роль протестантських сект як революційного фермента (у цьому контексті Ш. Айзенштадт убачав у великих революціях вищий прояв можливостей, що містяться в сектантській гетеродоксії, а в сектантських групах — постійну компоненту динаміки цивілізації, яка, втім, всупереч спрощеним інтерпретаціям веберівської теорії, «не породила капіталізму» [Айзенштадт, 1999: с. 30]) та одного з найважливіших джерел войовничо егалітарної версії «етики переконання» вкрай проблематично поставити під сумнів. Е. Балібар, згадуючи Ж. Гранжона, підкреслює, що слово «комуніст» вперше застосували в латині та польській мові у XVI сторіччі для того, щоб схарактеризувати позицію чеських анабаптистів («моравських братів») [Балібар, 2006: с. 107]. Чимало протестантських сект, відповідно до настанов «Діань апостолів», сповідували всезагальне зрівняння майна. Витоки мілленіалістського соціалістичного вчення з цього погляду сягають корінням ересі катарів із притаманною останнім відмовою від власності; намагання «апостольських братів» скасувати ієрархію; заснування земельних комун дигерами; пропаганди усупільнення майна у таборитів; комунального співжиття в анабаптистських громадах. Протестантський фундаменталізм, апелюючи до виключного авторитету тексту Біблії, неминуче підштовхував віруючих до ознайомлення з настановленнями доби раннього християнства, а вони значною мірою мали егалітарне спрямування.

В Німеччині ключовий ідеологічний документ селянської війни — укладені в Мемінгені «Дванадцять статей» (1525) — крім соціальних вимог повсталого селянства містив також пуританські настанови Реформації в дусі протестантського «Sola Scriptura» (вимога ставлення до Біблії як єдиного джерела віровчення). Зокрема документ наполягав на тому, що будь-яка церковна община мала право обирати собі священика на власний розсуд, який і собі мав проповідувати «чисте Євангеліє».

У Китаї потужну селянську війну тайпинів у середині XIX сторіччя очолювала християнська сектантська гетеродоксія протестантського штибу, ворожа щодо конфуціанства та наснажена егалітарною ідеологією. Програмовий

документ тайпинів «Тяньчао тяньму чжиду» («Земельная система Небесної династії») було витримано в дусі «аграрного комунізму», ґрунтовано на ідеї зрівняльного розподілу землі за кількістю їдців [Бокщанин, Непомнин, Степугина, 2010: с. 365].

Що ж до Росії, то нагадаємо думку М. Бердяєва, який, будучи опонентом більшовицької революції 1917 року, виходив із того, що російська революція походила від панморалістичних апокаліптичних очікувань російських сект: «російський більшовизм — явище релігійного порядку... Більшовизм є станом духу та явищем духу, цільне світовідчуття та світогляд... Більшовики, як і всі релігійні фанатики, поділяють весь світ на два царства — Царство Боже, царство соціалістичного пролетаріату, та царство диявола, царство буржуазне» [Бердяев, 2006: сс. 24–26].

Із цього погляду *сектантський протестантський пуританізм, надто гетеродоксія протестантської етики доби Реформації, може бути схарактеризований як явище з принципово амбівалентним характером. Він формував подвійний каузальний зв'язок як з «духом капіталізму», так і з «духом аграрного комунізму», віддзеркалюючи світогляд як бюргерських шарів, так і соціально упосліджених верств селянського стану, залежно від того, хто апелював до християнського фундаменталізму.*

Так само подвійність позначається у ставленні протестантизму до держави. З одного боку, як зазначав Б. Расел, фундаменталістське прагнення шукати істину тільки в Біблії спонукало тенденції суб'єктивізму та анархізму сект (знову ж таки аж до анархістського комунізму анабаптистів [Расел, 1995: сс. 11–12]). З іншого боку, заперечення Римської церкви як універсальної наддержавної інстанції підштовхувало віруючих у протилежному етатистському напрямку до визнання авторитету держави. В Німеччині це виразно позначилось у період 1933–1945 років, коли через рух «Німецьких християн» нацистському режимові вдалось накинати свій вплив на більшість лютеранського середовища, незважаючи на стоїчний опір дисидентів із «Сповідувальної церкви» на кшталт Дитриха Бонгьофера.

М. Вебер схарактеризував пуританські секти — виразників мирської аскези — як джерело формування етичних настановлень, що, формуючи методично-раціональне ставлення до життєвої поведінки, сприяли формуванню духу сучасного капіталізму. Великий німецький мислитель мав рацію, проте тільки щодо одного боку каузального зв'язку. Окремі його глухі та все ж показові зауваження на адресу Томаса Мюнцера (стосовно того, що «вирішальний вплив на еволюцію поглядів Лютера справили селянські заворушення, на чолі яких стояв Томас Мюнцер» [Вебер, 1994: с. 111]) дають підстави для припущення, що він був ґрунтовно обізнаний з егалітарною («народною») складовою Реформації, а проте прагнув уникнути докладного обговорення цієї проблематики.

Означена принципова однобічність давала йому змогу ототожнювати в працях щодо подій 1905 року історичну духовно-політичну спадщину слов'ян виключно або з лоялістською романтикою правлячого консервативно-

легітимістського табору і верхів православного кліру, або з революційною романтикою народницької інтелігенції, що віддзеркалювала «аграрний комунізм» знедоленого селянства, розглядаючи й собі Реформацію як ексклюзивне історичне джерело ліберального індивідуалізму, натомість насправді реформаційна спадщина у його вітчизні у багатьох аспектах живила ідеологію революційного «аграрного комунізму». Адже протестантська етика як предмет піднесеного аналізу М. Вебера в рамках «Протестантської етики та духу капіталізму» (1905) та настанови етики переконання, критично проаналізовані великим німецьким соціальним теоретиком у «Політиці як покликанні та професії» (1919), мають чимало точок дотикання.

#### ДЖЕРЕЛА

- Балібар, Е. (2006). *Ми, громадяни Європи? Кордони, держава, народ*. Київ: Курс.
- Бердяев, Н.А. (2006). *Духовные основы русской революции. Истоки и смысл русского коммунизма*. Москва: АСТ, Хранитель.
- Бокшанин, А.А., Непомнин, О.Е., Степугина, Т.В. (2010). *История Китая: древность, средневековье, новое время*. Москва: Восточная литература.
- Вебер, М. (1906). *Исторический очерк освободительного движения в России и положение буржуазной демократии*. Киев: Типография И.И. Чоколова.
- Вебер, М. (1994а). *Протестантська етика і дух капіталізму*. Київ: Основи.
- Вебер, М. (1994b). Социология религии (Типы религиозных сообществ). В: М. Вебер, *Избранное. Образ общества* (с.с. 78–280). Москва: Юрист.
- Вебер, М. (1998). *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика*. Київ: Основи.
- Гайденок, П.П., Давыдов, Ю.Н. (1991). *История и рациональность*. Москва: Политиздат.
- Давыдов, Ю.Н. (1992). Макс Вебер и Россия. *Социологические исследования*, 3, 115–129.
- Ермоленко, А.Н., Райда, К.Ю. (1987). *Превращённые формы социальной рациональности*. Киев: Наукова думка.
- Иванов, В., Топоров, В. (1980). Славянская мифология. В: Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2-х т. (с.с. 450–456). Москва: Советская энциклопедия.
- Кистяковский, Б.А. (1902). «Русская социологическая школа» и категория возможности при решении социально-этических проблем. В: *Проблемы идеализма* (с.с. 297–393). Москва: Московское психологическое общество.
- Кистяковский, Б.А. (1991). В защиту права (интеллигенция и правосознание). В: *Вехи: Интеллигенция в России* (с.с. 109–135). Москва: Молодая гвардия.
- Кістяківський, Б.О. (s.a.). *М.П. Драгоманов. Його політичні погляди, літературна діяльність і життя*. Одержано з: [litopys.org.ua/kist/kistak.htm](http://litopys.org.ua/kist/kistak.htm).
- Кодзима, С. (2009). Восприятие работ М.Вебера в России в начала XX в. и «веберовский ренессанс» конца XX ст. *Социологические исследования*, 3, 121–131.
- Лотман, Ю.М., Успенский, Б.А. (1996). Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века). В: Б. Успенский, *Избранные труды. Т.1. Семиотика культуры*. Москва: Языки русской культуры.
- Манхейм, К. (2000). *Избранное: Социология культуры*. Москва: Университетская книга.
- Рассел, Б. (1995). *Исторія західної філософії*. Київ: Основи.
- Хейман, С. (2000). *Кістяківський: боротьба за національні та конституційні права в останні роки царату*. Київ: Основні цінності.
- Шацилло, К.Ф. (1985). *Русский либерализм накануне революции 1905–1907 гг.* Москва: Наука.



- Эйзенштадт, Ш. (1997). *Революции и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций*. Москва: Аспект-Пресс.
- Эйзенштадт, Ш. (1999). К читателю русского издания. В: *Революции и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций*. Москва: Аспект-Пресс.
- Mannheim, K., (2003). Über die Eigenart kultursozioologischer Erkenntnis. In: *Strukturen des Denkens*. Berlin.
- Weber, M. (1968). Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen.
- Weber, M. (1996). Zur Russischen Revolution von 1905: Schriften und Reden 1905–1912. Tübingen.

Одержано 12.02.2021

#### REFERENCES

- Balibar, É. (2006). *We, the citizens of Europe? Borders, state, people*. [In Ukrainian]. Kyiv: Kurs. [=Балибар 2006]
- Berdiaev, N.A. (2006). *Spiritual foundations of the Russian revolution. The origins and meaning of Russian communism*. [In Russian]. Moscow: AST, Khranitel. [=Бердяев 2006]
- Bokshchanin, A.A., Niepomnin, O.E., Stepugina, T.V. (2010). *History of China: Antiquity, Middle Ages, Modern Times*. [In Russian]. Moscow: Eastern Literature. [=Бокщанин, Непомнин, Степугина 2010]
- Weber, M. (1906). *Historical sketch of the liberation movement in Russia and the position of bourgeois democracy*. [In Russian]. Kyiv: I.I. Chokolov PH. [=Вебер 1906]
- Weber, M. (1994a). *Protestant ethics and spirit of capitalism*. [In Ukrainian]. Kyiv: Osnovy. [=Вебер 1994a]
- Weber, M. (1994b). Sociology of Religion (Types of Religious Communities). [In Russian]. In: M. Weber, *Selected Works. The image of society* (pp. 78-280). Moscow: Yurist. [=Вебер 1994b]
- Weber, M. (1998). *Sociology. Significant historical analyzes. Politics*. [In Ukrainian]. Kyiv: Osnovy. [=Вебер 1998]
- Gaidenko, P.P., Davydov, Yu.N. (1991). *History and rationality*. [In Russian]. Moscow: Politizdat. [=Гайденко, Давыдов 1991]
- Davydov, Yu.N. (1992). Max Weber and Russia. [In Russian]. *Sociological Research*, 3, 115–129. [=Давыдов 1992]
- Yermolenko, A.N., Raida, K.Yu. (1987). Transformed forms of social rationality. [In Russian]. Kyiv: Naukova dumka. [=Ермоленко, Райда 1987]
- Ivanov, V., Toporov, V. (1980). Slavic mythology. [In Russian]. In: *Myths of the peoples of the world: Encyclopaedia*: In 2 vols. (pp. 450–456). Moscow: Sovietskaya Entsiklopedia. [=Иванов, Топоров 1980]
- Kistiakivskyi, V.A. (1902). “Russian sociological school” and the category of opportunity in solving social and ethical problems, [In Russian]. In: *Problems of idealism* (pp. 297–393). Moscow: Moscow psychological society. [=Кистяковский 1902]
- Kistiakivskyi, V.A. (1991). In defense of law (intelligentsia and legal consciousness). [In Russian]. In: *Milestones: the intelligentsia in Russia* (pp. 109-135). Moscow: Molodaya gvardia. [=Кистяковский 1991]
- Kistiakivskyi, V.O. (s.a.). *M.P. Dragomanov. His political views, literary activity and life*. [In Ukrainian]. Retrieved from: [litopys.org.ua/kist/kistak.htm](http://litopys.org.ua/kist/kistak.htm). [=Kistiakivskyi s.a.]
- Kojima, S. (2009). Perception of M. Weber’s works in Russia at the beginning of the 20th century and the “Weberian Renaissance” of the late 20th century. [In Russian]. *Sotsiologicheskie issledovania*, 3, 121-131. [=Кодзима 2009]

- Lotman, Yu.M., Uspenskii, V.A. (1996). The role of dual models in the dynamics of Russian culture (until the end of the 18th century). [In Russian]. In: V. Uspenskii, *Selected Works. Vol. 1. Semiotics of culture*. Moscow: Languages of Russian culture. [=Лотман, Успенский 1996]
- Mannheim, K. (2000). *Selected works: Sociology of culture*. [In Russian]. Moscow: University book. [=Мангейм 2000]
- Russell, B. (1995). *History of Western philosophy*. [In Ukrainian]. Kyiv: Osnovy. [=Рассел 1995]
- Hayman, S. (2000). *Kistiakivskiy: the struggle for national and constitutional rights in the last years of tsarism*. [In Ukrainian]. Kyiv: Osnovi tsinnosti. [=Хейман 2000]
- Shatsillo, K.F. (1985). Russian Liberalism on the eve of the 1905-1907 Revolution. [In Russian]. Moscow: Nauka. [=Шацилло 1985]
- Eisenstadt, S. (1997). *Revolutions and transformation of societies. Comparative study of civilizations*. [In Russian]. Moscow: Aspect-Press. [=Эйзенштадт 1997]
- Eisenstadt, S. (1999). To the reader of the Russian edition. In: *Revolutions and the transformation of societies. Comparative study of civilizations*. [In Russian]. Moscow: Aspect-Press. [=Эйзенштадт 1999]
- Mannheim, K., (2003). Über die Eigenart kulturosoziologischer Erkenntnis. In: *Strukturen des Denkens*. Berlin.
- Weber, M. (1968). Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen.
- Weber, M. (1996). Zur Russischen Revolution von 1905: Schriften und Reden 1905–1912. Tübingen.

Received 12.02.21

Anton Finko, Candidate Sciences in Philosophy,  
Research Fellow at the Department of Social Philosophy,  
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine,  
4, Triokhsviatytska St., Kyiv, 01001  
anton@kcpik.org.ua  
<https://orcid.org/0000-0002-5191-9813>

#### ON THE AMBIVALENCE OF THE PROTESTANT ETHICS

The article emphasises that Max Weber's works, counselled by Bohdan Kistiakivskiy and dedicated to the analyses of revolutionary events of 1905 in the Russian Empire, contain somewhat controversial conclusions. On the one hand, a prominent German thinker believed that Russian social-reformist liberal democracy has embarked on the path of self-renunciation by virtue of the fact that its only historical chance laid within the system of zemstvo and under the conditions of the implementation of a way more moderate agricultural programme than the one advocated by cadet liberalism. On the other hand, he substantiated a view that Russian society turned to the Western European model, renouncing patriarchal "agrarian communism" and narodnichestvo (Russian populism). The comparison between Weber's and Kistiakivskiy's standpoints is then made, as of thinkers who, together with Simmel and Sombart, considered social relations in terms of social rationalisation. The convergence of views of these theorists is demonstrated through a deliberately positive attitude to anti-centralism of Mykhailo Drahomanov, criticism of the democratic intelligentsia radicalisation, and condemnation of its pan-moralism (focus on the total struggle for "truth"; non-recognition of ethical neutrality in assessments; assumption that human consciousness is focalised around ethics). The difference is said to be particularly demonstrated by the fact that Bohdan Kistiakivskiy was much less concerned with the role of the Protestant-Reformation factor in the genesis of liberal ideology. The article instantiates that sectarian Protestant puritanism, especially the heterodoxy of Protestant ethics of the Reformation,

can be characterised as a phenomenon with a fundamentally dual and ambivalent nature. The aforementioned phenomenon formed a dual causal connection with both the “spirit of capitalism” and the “spirit of agrarian communism” condemned by Weber. That is the worldview of the bourgeois-liberal social class as well as the socially disadvantaged groups of the peasantry. Some of Weber’s references to Müntzer (f.e., that peasant riots headed by Thomas Müntzer had a decisive influence on the evolution of Luther’s views) allow us to believe that Weber himself understood the full extent of the ideological ambiguity of the Protestant phenomenon.

**Keywords:** *liberalism, zemstvo, pan-moralism, narodnichestvo (Russian populism), Protestantism.*