



Олександр Голіков



Сергій Голіков

DOI: <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2020-26-2-4>

УДК 316.282

Евристики Макса Вебера про університет та освіту і виклики ХХІ століття

Стаття присвячена дослідженню погляду Макса Вебера на проблематику освіти і університету в світлі її новітніх актуалізацій. Обраний предмет досліджується із застосуванням як філософського, так і соціологічного інструментарію. Концепція Макса Вебера аналізується в контексті її історичних умов формування і розвитку, в зіставленні з класичними та сучасними концепціями, а також з точки зору її евристичних можливостей в описі, аналізі та поясненні сучасних проблем і викликів у сфері освіти взагалі і в університетському світі зокрема. На базі історико-культурної ретроспективи веберівської Німеччини кінця ХІХ століття досліджуються передумови формування веберівської концепції і зіставляються з соціокультурною ситуацією початку ХХІ століття. Автори статті, критично підходячи до веберівських епістемологік, окремо зосереджуються на теоретико-методологічних обмеженнях і вразливості застосування веберівської концепції в сучасному світі, при цьому вказуючи і на гносеологічні переваги і можливості, які вона пропонує. Окремому вивченню у статті піддаються такі сюжети, як вагомність політичного в освітній діяльності; перспективи університету в суспільстві комодіфікації; значимість світоглядної компоненти в зіставленні з загальнозначущим знанням; місце наукової аскези та її обмеження. Детально аналізуються етичні концепти Вебера («абсолютна етика», «етика переконання», «етика відповідальності») і їхні евристичні можливості в аналізі трансформацій університету і освіти. Критично досліджуються логічні й епістемологічні прогалини в концепції Вебера, показується її внутрішня складність, побудована на базі онтології множинності порядків соціального. Робиться висновок про потенціал веберівських концептів та ідей для аналізу сучасного стану університету, науки і освіти.

© О. Голіков, С. Голіков, 2021

Ключові слова: Макс Вебер, університет, освіта, етика, світогляд і загальнозначуще знання, Макс Шелер.

Помилки видатного вченого повчальніші за непогрішність наукового нуля¹. [Weber 1985: 290]

Вебер і ми (замість вступу)

Одним з найбільш вагомих викликів, з якими зіткнулося людство в найширшому діапазоні культур і спільнот на початку XXI століття, є виклик освітній. Соціологи [Голиков А. 2019] і філософи [Голиков С. 2008], економісти [Hoskins, Janmaat 2019; Cervone 2018] та дослідники в галузі культури [Hviid, Martsin 2019; Cervone 2018] – всі вони свідчать про те, що суспільні інститути освіти, вироблені та кристалізовані за останні століття, починаючи зі стику архаїки і модерну, і продовжуючи всім століттям модерну, зазнають суттєвих зрушень і проблематизації. Справа доходить до відверто алармістських тез на кшталт «повільної смерті університету» [Eagleton 2015] і «руїн університету» [Readings 1997]. Соціологи, філософи, економісти, політологи, культурологи все частіше опиняються в епістемологічному тупику пояснення еволюції освіти, пов'язаному перш за все з тим, що неоліберальна логіка еволюції й ерозії освіти², хоч і має високу пояснювальну здатність, проте ж не дає дослідникам можливості виділити інтернальні фактори та характеристики цих процесів. Неоліберальна логіка аналізу концентрується переважно на екстернальних факторах (інтервенції ринку; суспільство пізнього капіталізму; ідеологічні чинники, і т.п.), тоді як інтернальні фактори, а також фактори, пов'язані з мікрорівнем діяльності окремих людей, які в масі своїй, власне, виробляють тканину соціального, залишаються за межами такого аналізу.

У цьому світлі актуалізується звернення до класичних напрацювань в дослідженні освітніх інститутів, їхньої історії й еволюції. Такі звернення, характерні для наукових і філософських епістемологік в періоди криз, безумовно, є дослідницькими тривіями, проте ж кожне покоління дослідників і мислителів відкриває в ході подібних звернень щоразу нові інтерпретації та концептуальні пропозиції. Це, звичайно, не гарантує успіху кожному наступному зверненню, проте ж змушує дослідників з увагою ставитися до кожного шансу такого звернення – будь це критичне звернення з позицій марксизму [Льюїс 1981] або апологетичні з

¹ Die Fehler, die ein hervorragender Schriftsteller macht, sind lehrreicher als die Korrektheiten einer wissenschaftlichen Null.

² Цілком когерентна тому, що описував Д. Харві [Harvey 2005], наприклад.

позицій антимарксизм [Гуторов 1999], сконцентровані на власне концепції Вебера і її експлікаціях [Патрушев 1992] або вписані в більш широкі контексти [Девятко 2003].

Здається досить імовірним, що через століття після смерті Максимиліана Еміля Вебера настає один з таких моментів необхідності перечитування і переосмислення його спадщини в нових умовах. Це пояснюється як онтологічними причинами (вже наведеними вище), так і тим гносеологічним фактом, що веберівські ренесанси (про які пишуть, наприклад, П. Гайденок та Ю. Давидов [Гайденок, Давыдов 1991]) вже досить віддалилися від нас, щоб погляд на них і на М. Вебера став досить об'ємним і ємним, не розмінюючись на деталізації і специфіки. Все-таки роботи Ф. Тенбрука, В. Шлюхтера, В. Моммзена, І. Вайса, Р. Коллінза, С. Кальберга, Р. Бендикса відносяться перш за все до епохи півстолітньої давності, вже частково від нас завуальованої бурхливими подіями кінця ХХ століття як в онтології соціального (глобалізація, крах соціалістичного табору, «кінець історії» і кінець кінця історії і ін.), так і в його гносеології¹. А проблематика освіти, що залишалася в теорематиці М. Вебера периферійною (якщо не брати до уваги його перш за все дидактично і соціально орієнтовані філіппіки), так і взагалі практично не піднімалася під час цього ренесансу.

Саме тому *метою* нашої статті буде дослідження евристик Макса Вебера, запропонованих німецьким філософом і соціологом для аналізу освіти як однієї з найважливіших сфер суспільства, в світлі викликів і проблематик трансформації місця і ролі освіти в світі початку ХХІ століття.

Змістовне і релевантне розуміння Вебера не тільки як теоретика, а й як соціально-історичної постаті, як представника специфічного освітнього і наукового дискурсу неможливе за межами конкретики контексту його становлення і творчості. Крім того, що, як вірно помічає О. Руткевич, «Вебер підводив підсумок сторічної історії гумбольдтовського університету, академічної спільноти та їхніх ідеалів» [Руткевич 2019: 47], внаслідок чого «доповідь Вебера для історика освіти є значимим як чітка фіксація початку кризи гумбольдтовського університету» [Руткевич 2019: 49], – є і більш широкий контекст краху німецького *Gemeinschaft* на користь *Gesellschaft*, перетворення Німеччини на імперію як на політичному рівні зміни клаптикової безлічі дрібних князівств, так і в економічному вимірі розвитку німецької буржуазії і капіталізму. Цей історичний процес, що породив ностальгічні концепції Г. Зіммеля і Ф. Тьонніса, але також і «пошуки спільноти» в німецькій філософії та со-

¹ Сюди ми відносимо короткострокове торжество постмодернізму, повернення системних теорій, неодноразові повернення великих опонентів М. Вебера в особі Е. Дюркгейма і К. Маркса та ін., яких не даремно Р. Арон поряд з В. Парето узагальнив як «покоління на стику століть» [Арон 1993].

ціології першої половини ХХ століття, є принципово важливим і для розуміння М. Вебера. Показовим є той пафос, з яким останній говорить про своєрідну групу людей, що займаються науковим пошуком, про її етос і специфічне світобачення, її заслуги, чесноти, цінності - коротше кажучи, про групу «міської інтелігенції» (*buergerliche Intelligenz*).

При цьому дана група аж ніяк не може бути визнана об'ємною за сучасними мірками. Мабуть, варто особливо обумовити, що співрозмовником М. Вебера з приводу проблематики освіти і науки були 3-4 тисячі викладачів, професорів і приват-доцентів з 19 німецьких університетів, побудованих переважно (на 2/3) як середньовічні корпорації богословів, юристів і медиків. Ця яскрава, але мікроскопічна і відносно герметична в соціокультурному плані група розуміла себе як носія рідкісних і важливих цінностей, що захищає останні в обложеної фортеці. Мабуть, саме в такому світлі стає зрозумілою метафорика «війни богів», яку активно експлуатує М. Вебер. Корпорації, в якій чимало юристів і богословів, і яка замкнута в культурно чужому або у всякому випадку істотно відмінному оточенні, саме така метафорика і може бути доступна і зрозуміла. Ця корпорація, що неминуче апелювала до *Gemeinschaft*'ної *Gemeinwesen*, з неминучим жахом дивилася на трансформації статусів науки і викладання, які в попередні століття мислилися як покликання і як служіння, як «мирська аскеза» і як світський монастир. Зауважимо в дужках, що пострадянські інтелектуали і академічні фігури в цьому сенсі не так уже й далеко виявилися від Вебера. Уніфікуюче вторгнення ринку в досі немаркетизовані і некомодифіковані сфери (логіку чого вичерпно, мабуть, виклав Д. Харві [Harvey 2005]) кинуло їм дуже схожий виклик і поставило їх перед дуже схожим вибором. «Наука як покликання» з аскетичною самовіддачею, героїзмом самопожертви, автономією (в бурдзевістському [Bourdieu 1975] сенсі) служіння, як сумно констатує М. Вебер, дістається лише «великим дітям з кафедр і з редакцій наукових журналів», які опинилися в облозі новомодних «світоглядів» і сумнівних інтелектуальних сект, що вже заповнили позаакадемічний простір. І якщо М. Вебер абсолютно очевидним чином відчуває до таких сект презирство і відторгнення, то його колеги через сто років, спостерігаючи інтервенцію цих сект вже у власне науковий простір – причому інтервенцію, легітимовану екстернальними для академії логіками начебто ефективності, затребуваності, політичної релевантності, адміністративної когерентності – найчастіше сприймають структурно гомологічні процеси вже як належні і «природні». «Самореалізація» і «переживання», «цінність особистої зацікавленості» і «важливість унікальної думки» – всі ці притулки багатьох сучасних академічних інтелектуалів – відкидаються Вебером як «ідоли натовпу» (використовуючи куди більш давню метафорику), що протистоять суті справи (*der rein der Sache dient*) і служіння йому.

Чари освіти та розчаклування світу

Така ригідна логіка, як зазначає М. Шелер, на гносеологічно-методологічному рівні означає, що М. Вебер «... не визнає і ... виключає середню ланку між вірою, релігією і позитивною наукою, яке тільки і заслуговує на назву «філософії». Тоді як без цієї середньої ланки наука вироджується в бездуховну і безідейну рутину, а релігія – в похмурий індивідуалістичний фанатизм» [Scheler 1980: 432]. Перед обличчям такої загрози Вебер звертається до релігійної риторики обґрунтування діяльності дослідника і викладача: «Порятунок, який шукає інтелектуал..., носить, з одного боку, більш далекий від життя, з іншого – не менш важливий і систематично продуманий характер, ніж порятунок від зовнішньої потреби, характерний для непривілейованих шарів. Інтелектуал шукає можливість надати своєму життю проникливий «сенсація» на шляхах, казуїстика яких йде в нескінченність, шукає «єдності» з самим собою, з людьми, з космосом» [Вебер 1994: 171]. Це протиставлення кінцевого (світського, мирського, низинного, ринкового або політичного) і нескінченного (релігійного, божественного, академічного) категоріально і категорично зближує М. Вебера зі своїм великим сучасником Е. Дюркгеймом, чия інтерпретація релігії як обожнювання людиною суспільства тут уточнюється словами «Не будь-якого і не кожного суспільства». Зауважимо в дужках, що це протиставлення М. Вебером не звільняється від ситуативної та кон'юнктурної детермінації: будучи прихильником традиційної ролі університету як цитаделі незалежного дослідника, він безумовно вважав необхідність відсторонення держави, але демонстрував досить оппортуністську позицію по відношенню до, наприклад, проникнення в стіни університету військових і цивільних бюрократів¹.

І якщо на початку ХХ століття такі веберівськи-дюркгеймівські констатації виглядали ностальгічно по відношенню до минулих *old good times*, але близькими до істинності діагнозами епохи, то століття потому вони виглядають такими, що описують дуже вузький клас професійних виробників науки. З двох начал німецького університету, описуваних М. Вебером – а саме «духовно-аристократична традиція» і «плутократичні передумови академічної кар'єри» [Вебер 1994], – в сучасному світі абсолютно очевидним чином восторжествувала друга. Револьюційні ідеології, алармістськи проголошені М. Вебером заміниками релігійної етики, змінюються ще більш академічно жажливими тенденціями і інтенціями комодифікації, віртуалізації, деуніверсалізації, ореміснення та кон'юнктуризації університету. Згадана М. Вебером побіжно «америка-

¹ Що, звичайно, особливо проявилось в останні півтора десятиліття років його творчості, в історичному регіоні Першої світової війни.

нізація» університету як перехід від середньовічного цеху¹ до «державно-капіталістичного підприємства»² через сто років призводить до драматик «повільної смерті університету» [Eagleton 2015]. Марксовськи-дюркгеймовський «розподіл праці» і власне веберівська раціоналізація обертаються бюрократизацією управління, урізанням академічних свобод, падінням емансипаторної легенди про науку, смертю покликання в науковій сфері, спрощенням і сплюсненням академічної структури і академічної діяльності, вторгненням корпоративістськи-менеджеріальних практик³.

Відповідно, ще одним важливим сюжетом веберівського бачення університету є зв'язок його трансформацій з процесами раціоналізації і розчаклування світу. Ці два емблематичні для нього способи опису становлення капіталістичного суспільства розкривається через дихотомію традиційного і цілераціонального, де «традиціоналізм громадської поведінки виражається в забобонному прагненні зберегти всі звичні форми діяльності. Раціоналізм виражається в максимальному відриві засобів від цілей, коли методи досягнення кінцевого результату стають все менше морально детермінованими і залежними від свідомості самої людини» [Манахова 2004: 39]. Однак цю дихотомію можна розкрити не тільки хронологічно-вертикально, а й диференціаційно-горизонтально, що, власне, і робить М. Вебер, який, відповідно, розрізняє два ключових типи і дві ключових цілі освіти: виховання «культурного джентльмена» і підготовка професійних спеціалістів-експертів». Тут знову спрацьовує історико-концептуальна паралель з Дюркгеймом, який бачив дві основні місії освіти – соціалізацію громадянина і виробництво ремісничих професіоналів. Не дивно, що вже згаданий вище постдюркгейміанець П'єр Бурдьє міг би описати в рамках своєї теорії полів цю дихотомію як «виробництво виробників» і «виробництво власне продуктів» системи освіти. у цій диференціації поля освітнього виробництва один з полюсів за формою репрезентується як процес символічного споживання, проте ж в змісті своєму передбачає виробництво найбільш автономного фраг-

¹ Насиченого майстрами, відносно вільними завдяки володінню власними засобами виробництва.

² Крізь яке протікає потік безликих найманців, що ніяк не прив'язані до університету, мало в ньому затримуються і мало ідентифікують себе з ним.

³ Як з цього приводу саркастично висловився Т. Іглтон, «замість самоврядування вчernih тут панує ієрархія: розгалужена і заплутана мережа бюрократії, молодші викладачі – робочі конячки – і проректори, які ведуть себе так, як ніби керують «Дженерал Моторс». Старші викладачі стали тепер старшими менеджерами, кругом чути розмови про аудит і бухгалтерський облік... Міщани, які сидять в кріслах адміністраторів, покривають кампуси дурними логотипами і видають варварські, безграмотно написані накази» [Eagleton 2015].

мента поля освіти, другий же з цих полюсів є ніщо інше, як інструмент виробництва, ремісничий і, відповідно, гетерономний по відношенню до екстернальних політичних, економічних, ідеологічних та інших логік і інтенцій.

Саме в такому синтезі веберіанства і бурдєвизма ми виявляємо, що однією з ключових причин сучасних проблем (в тому числі української) системи освіти і її реформування є порушення балансу між цими двома полюсами на користь другого полюса – гетерономного і масифікованого. І якщо М. Вебер, з його інерцією субстанціалістського мислення і елітаристського світогляду¹, бачив в цьому унікальні й історично випадкові причини, то ми розуміємо їх як системно і структурно детерміновані.

Саме тому М. Вебер покладає якісь надії на «бюргерську інтелігенцію», на «етику відповідальності» (див. нижче з цього приводу), на деонтологічні приписи на кшталт «правильною освітою для народу буде така освіта, яка позбавить людей потреби в соціальних збуреннях, що виникають при не врахуванні емпіричної дійсності і ірраціональному стилі поведінки» [Манахова 2004: 40]. Однак досить зіставити цим приписам ті джерела небезпеки для німецьких університетів, які сам же німецький мислитель виділяє, щоб зрозуміти утопічність цього погляду:

- адміністративне джерело: під ним автор розуміє інтенцію державних владних акторів призначати на пости керівників університетів політично піддатливих «практичних операторів», а не визначних вчених. Це системно і структурно є зламом автономності не тільки університетського колективу (на мезорівні), але і поля вищої освіти (на макрорівні);
- економічне джерело: тут використовується вищезгадана метафору «американизації» і йде мова про прихід до влади «академічних антрепренерів», про перетворення вчених на академічних пролетарів (див. їхні характеристики вище). На початку XXI століття ми вже спостерігаємо не тільки антрепренерів, а й академічних імпресарію, конферансьє, продюсерів, діджеїв, тамад, аніматорів і симпосіархів.
- політико-ідеологічне джерело: політизація академічного життя абсолютно природним чином призводить не тільки до втрати економічної незалежності професорів, а й до зниження статусу освіти та її агентів, втрати незайманої білизни вєж зі слонової кістки (користуючись метафорикою Р.К. Мертонa), перепрофілювання академічного скиту на (в кращому випадку) фабрику думки або (в гіршому для самого духу університету) – на підприємницьку корпорацію .

¹Що передбачає наявність «об'єктивних схильностей людей» – зокрема, до лідерства у вигляді харизми.

Показово, що як (пост?)(нео)кантіанець, М. Вебер може протиставити цьому суто суб'єктивно-ідеалістичні чинники. Так, якщо в першій (не перекладеній з німецького) частині його знаменитої «Politik als Beruf» він все-таки намагається дослідити «зовнішньо-соціальні» передумови становлення професійної, інституціоналізованої (зокрема, університетської) науки, то в більш відомій у нас другій частині він описує «внутрішні соціальні умови», де найважливішими вважає смисли наукової дії на особистісному рівні – і переживання цього «лицаря науки».

Університет зовні: системи та ідеали

Це особливо парадоксально, якщо враховувати, що Вебер добре віддає собі звіт в тому, що наука є лише *одним* з типів соціальності (або, як сказав би молодий К. Маркс, GemeinWesen), який змушений конкурувати з іншими типами, причому конкурувати з далеко не «вигідних» позицій: адже, за М. Вебером, сутнісний код науки полягає у принциповій, концептуальній, абсолютній недосяжності вічності істини і істинної вічності, – коротше кажучи, вічного «істинного буття». Будь-яке наукове досягнення тимчасово і ситуативне, воно повинно бути подолане (власне, воно для того і проводиться, встановлюється, практикується) – і в цьому сенсі будь-яке досягнення вченого приречене, він сам призначає себе в жертву науковій сакральності, тому піднесеному божеству науки і істини, в якому розчиняються, позбавившись від дуккхи, бхікшу, що досягли нірвани. Безумовно, в конкуренції з іншими типами соціальності – і, зокрема, з найбільш агресивним Gemeinwesen у вигляді грошей (ринку, капіталу, добробуту – неважливо) en masse університет програє.

Зауважимо, що сучасник і колега Вебера Г. Ріккерт також вбачає «конститутивну проблему сучасності науки (vita contemplative) в її співвідношенні з «практичним життям» (vita active), перш за все – з політикою» [Антоновский, Бараш 2018: 179]. Упускаючи за межі дискусію апріоризму і релятивізму, вкажемо, що соціологічно та соціально-філософськи тут конститутивним виявляється розуміння істини (причому істини плінної, істини скороминущої, істини подоланої) як специфічного коду системи (див. з цього приводу детальніше [Антоновский, Бараш 2018]) та як істотного, есенціального, сутнісного значення науки. Наука без інших референтів – референції до Абсолюту бога, референції до Релятиву щастя, референції до Естезису краси, референції до Етизису добра, до Епосу природи або Пафосу любові – перетворюється в те саме антрепренерство. І вкорінені (тільки суб'єктивно) залучення до істини як єдиного і «виділеного об'єкту пошуку» саме тому неминуче апелює до цінностей і віри – проте ж узагальнених в Медіумі істини. Інакше кажучи, не сама по собі істина, не самі по собі відчуття залученості в істину (а

отже - суб'єктивно визначена аскеза), не самі по собі суб'єктивні цінності, – але їхнє структурне зчленування, їхнє поєднання в усупільнення¹.

Незважаючи на, як згодом виявилось, перспективність такого підходу, у нього було безліч критиків. Так, Ерих фон Калер, якраз відсилаючи до риторики старого і нового, описує веберівську концепцію науки і освіти саме як застарілу і протиставляє їй «нову науку» як заново з'єднану з життям (практичним інтересом індивіда) і сильною особистістю (пророком); вже згаданий вище Г. Ріккерт спростовує жорстку веберівську демаркацію теорії (споглядання) і практики (дії)² і заперечує іншу веберівську дистинкцію засобів і цілей як способу розділити науку і політику³; Макс Шелер пропонує змістити увагу з дихотомії «ціннісність – знання» (вона ж «суб'єктивне – об'єктивне») на «світогляд – загальнозначуще», де наука зобов'язана усуватися від першого як фундаментального інтересом (неважливо, епохи або спільноти); Льовіт, навпаки, зберігає ці дихотомії і продовжує реконструкцію суб'єктивного джерела об'єктивного знання, вказуючи на те, що наука виявляється відкритою системою, чії принципи і критерії є екстернальними і невизначимими «зсередини», а тому такими, що потребують власне наукового аналізу.

Цей багатовимірний простір, створюваний в плідних дискусіях на розміченому М. Вебером просторі, демонструє, наскільки збідненою є проблематики університету і освіти в сучасному світі, і нагадує соціологам, філософам, академічним персонажам взагалі, наскільки редукованим став їхній погляд за останнє століття, наскільки примітивним став їхній *Weltanschauung* – в масі своїй, звичайно ж, а не в окремих випадках.

Адже навіть будучи прихильником суворої наукової аскези і об'єктивним аналітиком загальносоціальних процесів спеціалізації і поділу праці, М. Вебер апелює до, здавалося б, екстраординарних факторів виробництва науки і освіти. Можливо, навіть в чомусь всупереч власній презумпції раціоналізації, М. Вебер пише, що наука не створюється лише холодним розумом, фабричною машинізованістю і автоматизованістю – але лише пристрасною, пафосом, всією душею дослідника, його «раптовими здогадками», натхненням, фантазіями, ризиком. І все це має бути пов'язане з «надійним робочим методом», зі «значимістю

¹ Або, як паралельно з Вебером це сформулював вже неодноразово згаданий Е.Дюркгейм, в фактах колективного сприйняття [Дюркгейм 1998].

² Тут цілком логічно сучасні дослідники зауважують, що Вебер сам перформативно спростовує власну дистинкцію своїм власним науковим і соціальним висловлюванням [Антоновский Бараш 2018: 179].

³ Нагадаємо, що для політики, за М. Вебером, знання – це виключно засіб, для науки ж – самоціль; ось чому політик визискує «пророцтво» як абсолютну істину, тоді як для науки таке пророцтво є дисфункціональним саме внаслідок структурної затребуваності нею «тимчасовості» істини.

правил логіки і методики — цих загальних засад нашої орієнтації в світі» [Вебер 1998: 321], що реалізують технічні засоби і розрахунок поступового розчакловування світу, і чистим чином втілюють принцип раціональності в соціальній ролі науки.

Тут і відбувається концептуальне подія зустрічі чисто лукачевської холодної логіки формальної раціональності як калькульованості, підлеглості квантифікованому обліку, вичерпаності кількісними характеристиками – і платонівської нерозривності блага, істини, краси, добра, свободи, де свобода і раціональність людини безпосередньо зв'язуються завдяки зчленуванню адекватних засобів з адекватними цілями. І це, мабуть, ще один баланс, в якому ми спостерігаємо останнім часом порушення рівноваги – і чи не з цим пов'язаний процес розвороту «розчаклування світу» в протилежний бік, в бік «нової магічної епохи» [Юнін 2005]? Адже дисбаланс в цьому співвідношенні – неважливо, чи на користь Лукача, чи на користь Платона – виявляється «зворотним зачаруванням» світу, розривом або з холодним раціональним розрахунком, або з регулятивними ідеями і цінностями поведінки дослідника.

Бо, як пише М. Вебер, «б'ється пульс реальної дійсності, тоді як все інше — тільки химерні, позбавлені життя тіні, й нічого більше» [Вебер 1998: 318], і в цьому сенсі вчений або викладач, що ескапував в ці абстрактні тіні абстракцій, служить далеко не богу науки (Істині); так само як і служіння виключно життю без цих тіней абстракцій не дозволить науці стати наукою, адже «насамперед наука розробляє техніку оволодіння життям (як зовнішніми речами, так і людською поведінкою) шляхом розрахунку» [Вебер 1998: 330], що неможливо без «тіней абстракцій». Саме тому М. Вебер не вимагає знищити інтелектуалізм або відмовитися від нього – але вимагає вбудувати його в наукову діяльність, використовувати його: «Бажаючи покінчити з дияволом, треба не втікати від нього, як це найчастіше роблять, а з початку й до кінця обдивитися його шляхи, щоб побачити його силу і його межі» [Вебер 1998: 332] – і перш за все його межі. Саме тут виявляється особливо значущою «проста інтелектуальна чесність», інтелектуальна сумлінність – знову-таки категорії суб'єктивно-ідеалістичні, мікросоціальні, екзосистемні. На системному ж рівні «Вебер жалкує про те, що «найвищі найшляхетніші цінності» пішли з громадської сфери або а) в потойбічне царство містичного життя або б) до вузького кола особистого спілкування. У цьому він бачить долю епохи. Звідси кожен має винести урок: не чекати нових пророків і спасителів, а звернутися до своєї роботи і відповідати вимогам дня – як по-людськи, так і професійно» [Тілініна 2004: 138].

Отже, знову-таки правильно (як показує практика ХХ століття) діагностуючи об'єктивні, системні та структурні проблеми, Вебер знову-таки звертається до суб'єктивних, ідеалістичних, акторно вкорінених

рецептур їхнього вирішення, які дозволяють лавірувати і маневрувати, часто ухилитися від зіткнень і проблематизацій, – але не дозволяють їх корінним чином, радикально вирішувати.

Політичне та університет

Особливо показовою така селективна сліпота Вебера є в зіставленні з його ж концепцією політичного (в широкому сенсі слова) як організаційного принципу, що направляє все людське життя і діяльність: «Це поняття має широкий сенс і охоплює всі види діяльності з самостійного керівництва»¹ [Weber 1971: 505]. Навіть умовно вузьке (тобто «власне політичне») розуміння Вебером політики як прагнення «до участі у владі або до надання впливу на розподіл влади, будь то між державами або всередині держави між групами людей, які вона в собі має»² [Weber 1971: 506]³ – показує, що Вебер інтерпретує політичне і владне як такі, що імперативно визначають мотиви та дії людей: «Це або прагнення до влади як до засобу, підпорядкованого іншим цілям, або до влади заради неї самої, щоб насолоджуватися почуттям престижу, який вона дає»⁴ [Weber 1971: 507]. Вже одної такої інтерпретації (не так уже й важливо, істинної або помилкової) було б достатньо, щоб Вебер сам міг звести контраргументації до власних суб'єктивно-ідеалістичних рецептур, наведених вище.

Однак специфіка погляду М. Вебера в тому, що «численні боги», які взяли «образ безособових сил», «вийшли з могил» і «прагнуть заволодіти нашим життям», дають йому можливість включати в цю систему рівнянь все нові і нові змінні. Однією з них виявляється морально-етична змінна, якій Вебер приділяє особливу увагу, і яка є принципово значимою для аналізу його концепції освіти взагалі і університету зокрема саме тому, що Вебер вкорінює, як ми вже вище показали, функціонування цих соціальних систем в людській суб'єктності.

¹ Was verstehen wir unter Politik? Der Begriff ist außerordentlich weit und umfaßt jede Art selbständig leitender Tätigkeit.

² «Politik» würde für uns also heißen: Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschließt.

³ Яке, зауважимо, у другій половині ХХ століття стало розумітися як «широке» розуміння політики – див., наприклад, як аналізує політичне, владне, біополітичне М. Фуко [Фуко 2010].

⁴ Wer Politik treibt, erstrebt Macht: Macht entweder als Mittel im Dienst anderer Ziele (idealer oder egoistischer), — oder Macht »um ihrer selbst willen«: um das Prestigegefühl, das sie gibt, zu genießen.

Тут найбільш відомою є веберівська дихотомія «етики відповідальності» і «етики переконання». Вебер починає аналіз з категорії «абсолютна етика», про яку він образно каже, що це не «фіакр, який можна зупинити в будь-який момент, щоб входити і виходити на свій розсуд»¹ [Weber 1971: 550], але імперативна вимога безумовного, неухильного дотримання їх при здійсненні індивідами найрізноманітніших своїх цілей: «Все або нічого, саме такий її зміст, якщо вважати, що щось інше виявиться тривіальністю»² [Weber 1971: 550]. Саме цю етику німецький соціолог прив'язує до традиційного способу освіти: адже якщо «борг правдивості» тут є абсолютним, то необхідно «публікувати всі документи, які перш за все викривають власну країну і на основі цієї односторонньої публікації визнавати провину в односторонньому порядку»³ [Weber 1971: 551], незалежно від наслідків (на відміну, зауважимо в дужках, від політики, де якраз передбачення цих наслідків і є ключовим когнітивним актом).

Без подальшого переходу і показу логічного зв'язку Вебер постулює дихотомічність «етики відповідальності» і «етики переконання». Три етичних системи виявляються концептуально неузгодженими, проте все ж застосовними для аналізу проблематики освіти і університету.

Так, «етика переконання» постає як неухильне дотримання моральних принципів незалежно від потенційних наслідків: «Якщо наслідки дії, що впливає з чистого переконання, виявляться поганими, то діяч вважає відповідальними за них не себе, а світ, дурість інших людей або волю Бога, який створив їх такими»⁴ [Weber 1971: 552]. Тут варто відзначити, що М. Вебер імплікує власне ставлення до цієї дихотомії, застосовуючи критерії іншої етичної системи («етики відповідальності») до першої (вказуючи на екстернальний локус відповідальності). Більш того, він педалює цей прийом, нагадуючи: «Той, хто сповідує етику переконання, відчуває себе відповідальним лише за те, щоб не гасло полум'я чистого переконання, наприклад, полум'я протесту проти несправедливості соціального порядку. Розпалювати його знову і знову – ось мета його абсо-

¹ Von ihr gilt, was man von der Kausalität in der Wissenschaft gesagt hat: sie ist kein Fiaker, den man beliebig halten lassen kann, um nach Befinden ein- und auszusteigen

² Sondern: ganz oder gar nicht, das gerade ist ihr Sinn, wenn etwas anderes als Trivialitäten herauskommen soll

³ Endlich: die Wahrheitspflicht. Sie ist für die absolute Ethik unbedingt. Also, hat man gefolgert: Publikation aller, vor allem der das eigene Land belastenden Dokumente und auf Grund dieser einseitigen Publikation: Schuldbekennntnis, einseitig, bedingungslos, ohne Rücksicht auf die Folgen.

⁴ Wenn die Folgen einer aus reiner Gesinnung fließenden Handlung üble sind, so gilt ihm nicht der Handelnde, sondern dieWelt dafür verantwortlich, die Dummheit der anderen Men schen oder - der Wille des Gottes, der sie so schuf.

лютно ірраціональних з точки зору можливих успіхів вчинків, які можуть і повинні мати цінність тільки як приклад»¹ [Weber 1971: 552]².

На противагу цьому «етика відповідальності» є системою виробництва «відповідальних рішень» на базі конкретної обстановки, наслідків, внутрішньої готовності суб'єкта відповідати за принципово передбачувані результати: «Той, хто сповідує етику відповідальності, зважає на пересічні людські недоліки; він, як вірно помітив Фіхте, не має ніякого права припускати в них доброту і досконалість, але не в змозі звалювати на інших наслідки своїх вчинків, якщо вже міг їх передбачити. Така людина скаже: ці слідства відносяться до моєї діяльності»³ [Weber 1971: 552]. Таке світобачення в більш сучасних інтерпретаціях називають «інтернальним локусом контролю» [Локус 2003] і описується як світогляд «сучасних», «прогресивних», «просунутих», «європеїзованих» громадян на противагу «екстернальному локусу контролю», що семантично і логічно ув'язується, відповідно, з патерналізмом, безвідповідальністю, пасивністю. Не увергаючись в дискусії з приводу цієї, як бачимо, досить глибоко генеалогізованої дихотомії, відзначимо лише (епістемо)логічну типовість німецького мислителя в цьому питанні, і, відповідно, деяке протиріччя між його інтерпретацією науки як покликання і професії – і політики як покликання і професії. Безумовно, універсальний контроль «множинності богів» може виявитися працюючим і тут⁴, однак це ставить під питання саму соціальну онтологію в веберіанській моделі, її кінцевих підстав і конституції.

Але ж така онтологія принципово важлива для будь-якого послідовного дослідника: адже якщо «методологічним ключем до веберіанської інтерпретації «ідеї університету» є теорія пізнання соціального життя, орієнтована на принцип раціоналізму» [Родельмель 2009: 116], то пра-

¹ «Verantwortlich» fühlt sich der Gesinnungsethiker nur dafür, daß die Flamme der reinen Gesinnung, die Flamme z. B. des Protestes gegen die Ungerechtigkeit der sozialen Ordnung, nicht erlischt. Sie stets neu anzufachen, ist der Zweck seiner, vom möglichen Erfolg her beurteilt, ganz irrationalen Taten, die liur exemplarischen Wert haben können und sollen.

² Цікаво зауважити, що цей європоцентристський погляд потім гегелівськи «знімається» і відтворюється в «алгебрі совісті» В. Лефевра, що протиставляє дві етичних філософії, зіставлених ним зі світом Заходу («компроміс добра зі злом є злом») і світом Сходу («компроміс добра зі злом є добром»). У цьому сенсі Вебер – цілком типовий європейський філософ.

³ Der Verantwortungsethiker dagegen rechnet mit eben jenen durchschnittlichen Defekten der Menschen, – er hat, wie Fichte richtig gesagt hat, gar kein Recht, ihre Güte und Vollkommenheit vorauszusetzen, er fühlt sich nicht in der Lage, die Folgen eigenen Tuns, soweit er sie voraussehen konnte, auf andere abzuwälzen. Er wird sagen: diese Eolgen werden meinem Tun zugerechnet.

⁴ І, ймовірно, Вебер саме так і відповів би, а Бурдьє з його гіпотезою автономності полів підтримав би його з іншого політико-світоглядного полюсу.

вільне розуміння веберівських (гносео)логік безумовно необхідне. Але ж М. Вебер, заявляючи про іманентну раціональність західної цивілізації (протиставлену традиційного типу суспільного устрою)¹, не забув повернути, що наука не буває беззасновною: «Всякій науковій роботі завжди передує значимість правил логіки і методики — цих загальних засад нашої орієнтації в світі» [Вебер 1998: 321]. Тут – і це стає абсолютно очевидним при аналізі його текстів – йому не вистачає суворой вибудованості концепції, адже він метається між візуально слабкоузгодженими (а насправді глибоко, парадоксальним чином майже гегелівськи, узгодженими в діалектичній єдності і боротьбі протилежностей) тезами. Адже буквально після цього – цілком логічного – доказу неможливості безоціночності та беззасновності науки він одразу ж застерігає читача і слухача від оціночних суджень у аудиторії, від зловживань позицією за кафедрою і від репрезентації світоглядного як загальнозначущого (говорячи в термінології Макса Шелера). Не маючи універсальної онтології і пов'язаної з нею універсальної гносеології (тієї самої *Das System*), він знову-таки майже неминуче звертається до мікронаративізації – або, як пише М. Вебер, кожен має знайти свого демона і служити йому [Вебер 1998: 337]². Або, як він пише в іншому своєму творі, «Доля культурної епохи, що скуштувала плоду з дерева пізнання, полягає у необхідності зрозуміти, що сенс світобудови не розкривається її дослідженнями, якими б досконаліми вони не були; що *ми самі мусимо надати їй сенсу*; що «світогляди» ніколи не можуть бути продуктом знання, яке розвивається, і, отже, ті вищі ідеали, які нас найдужче надихають, в усі часи знаходять своє вираження лише у боротьбі з іншими ідеалами, котрі для інших людей будуть такими ж святими, як і наші для нас. (курсив всюди наш - Авт.)» [Вебер 1998: 199]. Саме тут стає зрозумілою та симпатія більш пізнього поета комунікативної дії, яку той завжди демонстрував по відношенню до Вебера, цього апологета метафізики боротьби богів: «Життя, коли його розуміти як щось самоцінне й самодостатнє, підпорядковане виключно власним законам, знає лише вічну боротьбу між богами, знає — коли не вдаватися до образів — тільки несумісність останніх взагалі можливих життєвих позицій і неминучість боротьби між ними, а отже, й необхідність робити вибір між ними.» [Вебер 1998: 332].

У цьому світлі стає більш зрозумілим знаменита веберівська вимога «політиці не місце в аудиторії» [Вебер 1998: 323]. Природно, він віддає

¹ Правда, відзначимо, раціональність з чисто формальної точки зору, в вузько обмеженому сенсі.

² «А ця вимога буде простою і зрозумілою, якщо кожен знайде свого демона і буде слухати цього демона, що тче нитку його життя».

собі звіт в тому, що тут мається на увазі виключно політика у вузькому сенсі слова; безумовно, він розуміє, що боротьба за душі студентів, частина цієї «вічної боротьби богів», – теж є актом політичного і політичним актом; звичайно, він знає, що вихід в аудиторію – це теж вихід в публічність. Однак етичний момент використання владної позиції в аудиторії (і тут Вебер проявляє себе більше як філософ-етик, аніж як соціолог) перемагає все інше: «Було б безвідповідальним користатися з того, що студенти заради свого майбутнього мусять відвідувати лекції викладачів і що серед них немає нікого, хто зміг би виступити з критикою викладача; користатися своїми знаннями й науковим досвідом не для того, щоб принести користь слухачам — у чому якраз і полягає завдання викладача, — а для того, щоб формувати їх відповідно до своїх особистих політичних поглядів» [Вебер 1998: 325]. У цьому сенсі евристично перспективним був би аналіз з веберівських позицій «критики дією» з боку студентів, які заперечують світоглядні (навіть не завжди політичні) позиції викладачів, наприклад, насильним опублікуванням аудиторної комунікації. Адже в цьому сенсі за формою студент здійснює цілком веберівський вихід із ситуації: хіба не сам М. Вебер вимагав, щоб в разі відчуття викладачем «взяти участь у боротьбі світоглядів і партійних переконань, то може робити це поза навчальною аудиторією, на життєвій сцені: у пресі, на зборах, у гуртках — де завгодно. Проте було б занадто зручно демонструвати своє покликання там, де присутні (у тому числі, можливо, й ті, хто думає інакше) змушені мовчати» [Вебер 1998: 330]. Події останнього століття продемонстрували, що така гіпертрофовано вимоглива позиція відносно викладача і вченого при зниженій вимогливості відносно студентів небезпечна не тільки етично, однак і практично, в тому числі для місії університету та навіть його онтології як такої. Саме така позиція легітиміє знищення університетської автономії перед політичними, дискурсивними, скандальними атаками зовні; саме така позиція стає однією з цеглин у вибудуванні концепту викладача як сервісмена; саме така позиція породжує презумпцію винності викладача чи вчителя в аудиторії.

У цій складній в'язі множинної соціальної онтології для нас як для дослідників освіти насправді важливі навіть не стільки ці помилки і неточності в викладках, скільки концептуальна і теорематична база, яку можна постулювати як принциповий порядковий плюралізм соціального. М. Вебер доходить навіть до плюралізації порядків науки, фіксуючи в історії науки порядки досягнення істинного буття засобами поняття, «шляхи до істинного мистецтва», «руху до істинної природи», «шляхи до істинного бога», «шляхи до щастя», – і фіксуючи їхній етичний і практичний крах – або, як свідчить сам Вебер, «розвіялись усі попередні ілюзії щодо науки як «шляху до істинного буття», «шляху до істинного

мистецтва», «шляху до істинної природи», «шляху до істинного Бога», «шляху до істинного щастя» [Вебер 1998: 321], в які перестали вірити.

Цей приклад лише ілюструє, що відомий нам порядок науки і університету є лише *одним* з можливих порядків науки і університету. Порядок істини, яким безумовно симпатизує М. Вебер, володіє власною інтернальною нормативною логікою, не може претендувати ні на яку апріорну перевагу, і еквівалентний¹ іншим порядкам, причому «різні ціннісні порядки у цьому світі перебувають у стані непримиренної боротьби» [Вебер 1998: 327]. Така позиція, поєднана з епістемологічним релятивізмом², стала в XX столітті компліментарною не тільки різноманітним ізводами розуміючої соціології і суб'єкт-центрованої соціальної онтології, але і постмодерністського «краху метанарративов».

Цьому сприяла і проблематизація (через релятивізацію) раціональності: адже якщо ціннісний вибір в самому своєму принципі не реалізований в раціональній процедури обґрунтування, то будь-який вибір завжди є принципово виправданим. Суб'єктне рішення завжди позараціональне, єдиний шанс на апеляцію – це гегелівський вступ в боротьбу з метою затвердити себе в боротьбі за панування. Тут виразно проступає той же механізм, що був імплікований з діалектики Раба і Пана в механізм політичного у Карла Шмітта; та ж філософія, що згодом отримала назву децізіонізму; та ж етика, яку згодом експлуатували філософи волі (А. Шопенгауер, Ф. Ніцше) і ірраціоналізму (А. Бергсон, Н. Лосський та ін.) – а згодом і постмодернізму (П. Слотердайк, М. Фуко, Дж. Агамбен).

Висновки

У такій картині світу, звісно, доля такого ніжної і тепличної рослини, як університетська освіта, повинна була б виглядати жалюгідною. Однак М. Вебер залишається невиправним оптимістом – і в цій оцінці з нами згодні його дослідники і послідовники: «Для Вебера існування університету гарантоване, навіть якщо він змінюється внутрішньо і зовні... Такі гарантії університету як основному місцю перебування науки дає потреба сучасного суспільства в «технічному оволодінні життям.» [Курінний 2010: 68]. Така цинічна оцінка шансів університету і освіти на виживання, а також їх легітимація, звичайно, дещо історично згла-

¹ Як ми можемо зараз уточнити – принаймні зі структурної, організаційної точки зору еквівалентний.

² Поки – на момент робіт Вебера – одягненого в історичну конкретизацію істини: «Кожному з нас відомо, що зроблене нами в науці років через 10, 20, 40 застаріє. Такою є доля, ба більше, таким є сенс наукової праці, якому вона підпорядкована і якому служить, – і в цьому полягає специфічна відмінність її від усіх інших елементів культури» [Вебер 1998: 314].

джується тим, що «не варто забувати про те, що це був спочатку становий університет міського патриціату, а потім – класовий університет верхівки буржуазії» [Руткевич 2019: 49]; біографічно вона згладжується досить ясно заявленою позицією самого М. Вебера, який виразно симпатизує університетським носіям «міщанської сентиментальності», «релігійного екстазу» і «лицарської честі»; етично – його-ж таки спробами протистояти тим процесам, які сам автор в роботі 1916 року, незадоволю до смерті, описував як «наука ж як така більше не сприяє «універсальності особистості»» (цит. за: [Курінний 2010: 51]); праксеологічно – веберівським висловлюванням самим своїм життям, яке один з його дослідників підсумував словами «сучасному вченому не обійтися без «ментальної гігієни», оскільки він повинен «брати в дужки» майже всі інформаційні шуми сьогоденного світу, але йому потрібно обмежувати себе і матеріально» [Руткевич 2019: 49].

Нам же важливо помітити, що висунуті М. Вебером – тоді ще неясні – предиспозиції аналізу науки і університету, освіти і викладання залишаються актуальними і в сучасному світі. Звичайно, одну з ключових дилем вченого – а саме обґрунтування цінності самої науки, цього ціннісного ствердження, «яке неможливо обговорювати в аудиторії, бо ствердну відповідь на це питання є передумовою занять в аудиторії» [Вебер 1990: 730] – не вдалося вирішити за минулі сто років після смерті вченого. Однак ХХ і початок ХХІ століття продемонстрували нам, як мінімум, онтологічні та етичні перспективи кожного з виборів, окреслених Максиміліаном Емілем Вебером ще століття тому, а багато хто з них (комодифікація освіти; проникнення світоглядного компоненту; політизація академічного; крах об'єктивності істини) – і загострили. А отже, «гіпноз Вебера», в режимі самоздійснюваного пророцтва або наукової проникливості, буде продовжувати діяти, і, отже, на черговому «стику століть» черговому поколінню соціологів і філософів знову доводиться повертатися до тих самих «проклятих» питань.

Посилання:

- Антоновский, А. Ю., & Бараш, Р. Э. (2018). О науке Макса Вебера: рецепция и современность. *Эпистемология и философия науки*, 55, 4, 174-188.
- Арон Р. (1993). Поколение на стыке веков: Дюркгейм, Парето, Вебер / пер. с фр.. *Политические исследования*, (2), 115-121.
- Вебер, М. (1994). *Социология религии* / пер с. нем. М. И. Левиной. Вебер М. (1994). *Избранное. Образ общества*. Москва: Юрист, 78-308.
- Вебер, М. (1998). Про внутрішнє покликання до науки / пер. з нім. О. Погорілого. Вебер М. (1998). *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика*. Київ: Основи, 310-337.
- Гайденко, П.П., & Давыдов, Ю.Н. (1991). *История и рациональность. Социология М.Вебера и веберовский ренессанс*. Москва: Политиздат.

- Голиков, А. С. (2019). Образование после майдана-2013: практики, ожидания, (при) зна(ва)ния. *Ideology and Education in Post-Soviet Countries*, 2 (13), 104-128.
- Голиков, С. А. (2008). Повседневность философии: проблема трансляции философского знания. *Філософія і світ повсякденності. Збірка наукових статей*. Харків: АТОС.
- Гуторов, В. А. (1999). Макс Вебер и социалистическая традиция. *Журнал социологии и антропологии*, II (3), 12-17.
- Девятко, И. Ф. (2003). *Социологические теории деятельности и практической рациональности*. Москва: Аванти-плюс.
- Дюркгейм, Э. (1998). *Метод социологии* / пер. франц.. Москва: Канон.
- Ионин, Л. Г. (2005). Новая магическая эпоха. *Логос*, 2 (47), 156-173
- Куренной, В. А. (2010). Лев Толстой и Макс Вебер о ценностной нейтральности университетской науки. *Вопросы образования*, (3), 48-74.
- Локус контроля (2003). Грицанов, А. А., Абушенко, В. Л., Евелькин, Г. М., Соколова, Г. Н., & Терещенко, О. В. (сост.). *Социология: Энциклопедия*. Минск: Книжный Дом.
- Льюис, Д. (1981). *Марксистская критика социологических концепций Макса Вебера* / пер. с англ.. Москва: Прогресс.
- Манахова, И. А. (2004). Макс Вебер об университете, науке, образовании в контексте теории «идеальных типов». *Вестник Ульяновского государственного технического университета*, 1 (25), 39-41.
- Патрушев, А. И. (1992). *Расколдованный мир Макса Вебера*. Москва: Изд-во МГУ.
- Родермель, Т. А. (2009). Социальная доктрина образовательных инноваций в концептуальной интерпретации Эмиля Дюркгейма, Макса Вебера, Карла Маннгейма. *Вестник Бурятского государственного университета*, (6а), 114-119
- Руткевич, А. М. (2019). Макс Вебер об университете. *Вопросы философии*, (7), 43–51.
- Тилинина, Т. В. (2004). Наука и научный метод в социологии Макса Вебера. *Общество и право*, 3 (5), 136-140.
- Фуко, М. (2010). *Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году* /пер. с франц.. Пер. с фр. А.В. Дьяков. Санкт-Петербург: Наука.
- Bourdieu, P. (1975). La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison. *Sociologie et sociétés*, 7(1), 91-118.
- Cervone, J.A. (2018). *Corporatizing Rural Education: Neoliberal Globalization and Reaction in the United States*. London: Palgrave Macmillan.
- Eagleton, T. (2015). The Slow Death of the University. *The Chronicle of Higher Education*. <https://www.chronicle.com/article/the-slow-death-of-the-university/>
- Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hoskins, B., & Janmaat, J. G. (2019). *Education, Democracy and Inequality: Political Engagement and Citizenship Education in Europe*. London: Palgrave Macmillan UK.
- Hviid, P., & Martsin, M. (2019). *Culture In Education And Education In Culture: Tensioned Dialogues And Creative Constructions*. Cham: Springer.
- Readings, B. (1997). *The University in Ruins*. Cambridge: Harvard University Press.
- Scheler, M. (1980). Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten zu „Probleme einer Soziologie des Wissens“. Im: Scheler M. (1980). *Gesammelte Werke. Bd. 8. Die Wissensformen und die Gesellschaft*. 3 Aufl. Bern und Muenchen: Francke Verlag, 423-447.

- Weber, M. (1985). Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik. Im: Weber M. (1985) *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hrsg. von Johannes Winckelmann. 6., erneut durchgesehene Auflage, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985 (1. Auflage 1922).
- Weber, M. (1971). Politik als Beruf (Oktober 1919). Im: Weber M. (1971). *Gesammelte Politische Schriften*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

References:

- Antonovsky, A. Yu., & Barash, R. E. (2018). On Max Weber's Science: Reception and Modernity. *Epistemology and Philosophy of Science*, 55(4), 174-188. [In Russian].
- Aron, R. (1993). Generation at the Turn of the Century: Durkheim, Pareto, Weber. *Policy. Political Studies*, (2), 115-121. [In Russian].
- Bourdieu, P. (1975). La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison. *Sociologie et sociétés*, 7(1), 91-118.
- Cervone, J. A. (2018). *Corporatizing Rural Education: Neoliberal Globalization and Reaction in the United States*. London: Palgrave Macmillan.
- Devyatko, I. F. (2003). *Sociological Theories of Activity and Practical Rationality*. Moscow: Avanti-plus. [In Russian].
- Durkheim, E. (1998). *The Rules of Sociological Method*. Moscow: Canon. [In Russian].
- Eagleton, T. (2015). The Slow Death of the University. *The Chronicle of Higher Education*. <https://www.chronicle.com/article/the-slow-death-of-the-university/>
- Foucault, M. (2010). *The Birth of Biopolitics. A course of lectures given at the College de France in the 1978-1979 academic year*. (Transl. by A.V. Dyakov). St. Petersburg: Science. [In Russian].
- Gaidenko, P. P., & Davydov Yu. N. (1991). *History and rationality. M. Weber's Sociology and the Weberian Renaissance*. Moscow: Politizdat. [In Russian].
- Golikov, A. S. (2019). Education After Maidan-2013: Practices, Expectations, (Re)(Ack) Knowledge(ments). *Ideology and Education in Post-Soviet Countries*, 2 (13), 104-128. [In Russian].
- Golikov, S. A. (2008). Everyday life of philosophy: the problem of translating philosophical knowledge. *Philosophy and light of everyday life. Collection of scientific articles*. Kharkiv: ATOS. [In Russian].
- Gutorov, V. A. (1999). Max Weber and the Socialist Tradition. *Journal of Sociology and Anthropology*, II(3), 12-17. [In Russian].
- Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hoskins, B., & Janmaat, J. G. (2019). *Education, Democracy and Inequality: Political Engagement and Citizenship Education in Europe*. London: Palgrave Macmillan UK.
- Hviid, P., & Martsin, M. (2019). *Culture In Education And Education In Culture: Tensioned Dialogues And Creative Constructions*. Cham: Springer.
- Ionin, L. (2005). A New Magical Era. *Logos*, 2 (47), 156-173. [In Russian].
- Kurennoy, V. A. (2010). Lev Tolstoy and Max Weber on the Value Neutrality of University Science. *Education Issues*, (3), 48-74. [In Russian].
- Locus of Control (2003). Gritsanov, A. A., Abushenko, V. L., Evelkin, G. M., Sokolova, G. N., & Tereshchenko, O. V. (comp.). *Sociology: Encyclopedia*. Minsk: Book House. [In Russian].
- Lewis, D. (1981). *Marxist Critique of Max Weber's Sociological Concepts*. Moscow: Progress. [In Russian].

- Manakhova, I.A. (2004). Max Weber on University, Science, Education in the Context of the Theory of "Ideal Types". *Bulletin of the Ulyanovsk State Technical University*, 1 (25), 39-41. [In Russian].
- Patrushev, A. I. (1992). *The Unenchanted World of Max Weber*. Moscow: Moscow State University Publishing House. [In Russian].
- Readings, B. (1997). *The University in Ruins*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rodermel, T. A. (2009). Social Doctrine of Educational Innovation in the Conceptual Interpretation of Emile Durkheim, Max Weber, Karl Mannheim. *Bulletin of the Buryat State University*, (6a), 114-119.
- Rutkevich, A. M. (2019). Max Weber on the University. *Questions of Philosophy*, (7), 43-51. [In Russian].
- Scheler, M. (1980). Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten zu „Probleme einer Soziologie des Wissens“. Scheler M. (1980). *Gesammelte Werke. Bd. 8. Die Wissensformen und die Gesellschaft*. 3 Aufl. Bern und München: Francke Verlag, 423-447.
- Tilinina, T. V. (2004). Science and Scientific Method in Max Weber's Sociology. *Society and Law*, 3 (5), 136-140. [In Russian].
- Weber, M. (1971). Politik als Beruf (Oktober 1919). Weber M. (1971). *Gesammelte Politische Schriften*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Weber, M. (1985) Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik. Weber M. (1985) *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hrsg. von Johannes Winckelmann. 6., erneut durchgesehene Auflage, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985 (1. Auflage 1922).
- Weber, M. (1998). Science as a Calling. Weber, M. *Sociology. Common Historical Analyses. Politics*. (Transl. by O. Pogorily). Kyiv, 310-337. [In Ukrainian].
- Weber, M. (1994). Sociology of Religion. Weber, M. *Selected Works. The Image of Society*. Moscow: Lawyer, 78-308. [In Russian].

Alexander Golikov, Sergey Golikov. Max Weber's Heuristics About University and Education and The Challenges of the XXI Century

The article is devoted to the study of Max Weber's view of the problems of education and the university in the light of its latest actualizations. The chosen subject is studied using both philosophical and sociological tools. Max Weber's concept is studied in the context of its historical conditions of formation and development, in comparison with classical and modern concepts, as well as in terms of its heuristic capabilities in describing, analyzing and explaining modern problems and challenges in the field of education in general and in the university world in particular. On the basis of the historical and cultural retrospective of Weber's Germany at the end of the 19th century, the prerequisites for the formation of the Weberian concept are studied and compared with the socio-cultural situation at the beginning of the 21st century. The authors of the article, critically approaching Weberian epistemologies, separately focus on the theoretical and methodological limitations and vulnerabilities of the application of the Weberian concept in the modern world, while pointing out the epistemological advantages and opportunities that it offers. Such subjects as the importance of the political in educational activities; perspectives of the university

in the society of commodification; the importance of the worldview component in comparison with generally significant knowledge; place of scientific asceticism and its limitations are revealed. Weber's ethical concepts ("absolute ethics", "ethics of persuasion", "ethics of responsibility") and their heuristic possibilities in the analysis of transformations of the university and education are analyzed in detail. The logical and epistemological gaps in Weber's concept are critically examined, its internal complexity is shown, built on the basis of the ontology of the plurality of social orders. A conclusion is made about the potential of Weber's concepts and ideas for analyzing the current state of the university, science and education.

Keywords: *Max Weber, university, education, ethics, worldview and universally significant, Max Scheler.*

Олександр Голіков – доктор соціологічних наук, доцент, доцент кафедри соціології та кафедри політичної соціології Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна.

E-mail: golikov@karazin.ua

<https://orcid.org/0000-0002-6786-0393>

Alexander Golikov – Doctor of Sociological Sciences, Associate Professor, Associate Professor at the Department of Sociology and the Department of Political Sociology at V.N. Karazin Kharkiv National University.

E-mail: golikov@karazin.ua

<https://orcid.org/0000-0002-6786-0393>

Сергій Голіков – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри теоретичної та практичної філософії, заступник декана з навчальної роботи філософського факультету Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна.

E-mail: s.o.golikov@karazin.ua

<https://orcid.org/0000-0002-7901-5832>

Sergey Golikov – PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy, Deputy Dean for Academic Affairs of the Faculty of Philosophy at V.N. Karazin Kharkiv National University.

E-mail: s.o.golikov@karazin.ua

<https://orcid.org/0000-0002-7901-5832>