

УДК: 316.4.06: 37.03

**Михайло БОЙЧЕНКО**

## ІСТОРИЧНЕ СТАНОВЛЕННЯ ІНСТИТУЦІЙНИХ ЗАСАД КРИТИЧНОГО МИСЛЕННЯ: ЕКОНОМІЧНИЙ, РЕЛІГІЙНИЙ, МИСТЕЦЬКИЙ ТА ВІРТУАЛЬНИЙ ВИМІРИ



*Статтю присвячено виявленню соціально-інституційних передумов виникнення і розвитку критичного мислення. Приклад успішності економічних інституцій показує, що завданням критики є не стільки бути наглядцем-поліцейським, який карає за відхилення від норми, скільки наставником-натхненником, який сприяє утвердженню нових цінностей, критикуючи недолугість старих. Варто відійти від стереотипу фундаментальної догматичності релігійного мислення як несумісної з критикою: дослідження релігійної історії показує, що утвердження догматів завжди було результатом бурхливої і, як правило, тривалої релігійної полеміки, догмати народжувалися з критики і потребували критику як засіб боротьби зі своїми альтернативами. Естетична критика та мистецтвознавство, на наше переконання, дають ключ до розуміння ціннісного аспекту інституційних засад критичного мислення. Віртуальні соціальні мережі є відповіддю на суспільний запит і пошуки більш варіативних і вільних від догматичних шаблонів механізмів здійснення колективної критики. Наскільки така відповідь є задовільною і адекватною до кінця не з'ясовано, оскільки потенціал використання віртуального виміру інституційних засад критичного мислення ще остаточно не окреслено – ані організаційно, ані концептуально. Поняття етосу виражає сам дух критичності як такої, що інституалізує соціальну реальність не меншою мірою, аніж сама вона спирається на певні інституційні засади.*

**Ключові слова:** критичне мислення, соціальні інститути, соціальні цінності, професія, цензори, колективізм, віра, секуляризація, мистецтво, соціальні функції, віртуальні соціальні мережі, етос.

Критичне мислення розвивалося також у тих сферах, які претендували і претендують на певну спеціалізацію і навіть професіоналізм у наданні критичних суджень аж до утворення різноманітних інститутів експертизи. Ми не прагнемо надати історичну реконструкцію цих масштабних та багатопланових процесів – ані повну, ані вибірккову. Навряд чи наша розвідка може слугувати також раціональною реконструкцією становлення економічних, релігійних, мистецьких та віртуальних інституційних засад

критичного мислення. Однак, ми безумовно претендуємо дати необхідний концептуальний поштовх для таких реконструкцій. Для цього ми будемо звертати увагу на окремі знакові події та резонансні філософські праці — як у минулому, так і у сучасності. Крім того, названі виміри будуть проаналізовані у їхньому взаємозв'язку, а також у зв'язку з тими іншими вимірами інституційних засад критичного мислення, які були нами вже проаналізовано у попередній нашій розвідці (Бойченко, 2014).

Звернемося до класики критичного мислення в економіці. Ще римляни вивели формулу визначення невідомого автора певного вчинку — слід шукати того «*qui prodest*» («кому вигідно» — лат.). Таким чином, рушійною силою людських вчинків є інтерес, а у сфері економіки це правило набуло конститутивного значення, економічна теорія навіть вивела, хоча й не без участі філософії та соціології, зокрема, Макса Вебера, відомого своєю педантичністю у пошуку істини, модель поведінки так званої «економічної людини» («*economic man*»), вчинки якої зумовлені лише інтересом: тут відволікаються від усіх інших можливих мотивів — емоцій, дружнього чи ворожого ставлення, звичок, іdealізму (патріотизму, релігійних, естетичних чи будь-яких інших неекономічних цінностей) та елементарних помилок, неухважності чи забудькуватості — як кажуть американці, «*nothing personal, just business*», тобто «нічого особистого, тільки бізнес». Таким чином, отримуємо підстави для здобуття однозначного і універсального критерію для оцінки, а отже і для критичного мислення — мислення під економічним кутом зору.

Економічний вимір критичного мислення не означає, що критика цікавлять лише економічні явища — ні, навпаки, він може звертати увагу на будь-які суспільні явища і процеси, але — під монетарним, утилітарним кутом зору. Хто не пам'ятає класичне есе Георга Гегеля «Хто мислить абстрактно?» — тут представлено, між іншим, і економічний погляд на універсам: «— Гей, стара, ти торгуєш тухлими яйцями! — каже покупниця торговці. — Що? — кричить та. — Мої яйця тухлі?! Сама ти тухла! Ти мені смієш говорити таке про мій товар! Ти! Та чи не твого батька воші в канаві заїли, чи не твоя мати з французами крутила, чи не твоя баба здохла в богадільні! Бач, ціле простирадло на хустку винищила! Знаємо, мабуть, звідки всі ці ганчірки та капелюшки! Якби не офіцери, не хизуватися би тобі в шатах! Порядні-бо за своїм будинком стежать, а таким — найкраще місце в тюрмі! Дірки б на панчохах заштопала! — Коротше кажучи, вона і зернини доброго в кривдниці не помічає. Вона мислить абстрактно і все — від капелюшка до панчіх, з голови до п'ят, укупі з батьком і рештою рідні — підводить виключно під той злочин, що та назвала її яйця тухлими. Все набуває в її голові кольору цих яєць, тоді як ті офіцери, яких вона згадувала, — якщо вони, звісно, і справді мають до

цього якийсь стосунок, що вельми сумнівно, – напевно помітили в цій жінці зовсім інші деталі» (Гегель, 1972: с. 394). Власне, тут йдеться не стільки про саме економічне мислення, скільки про його непрямі наслідки – у прагненні краще продати товар одна жінка готова для його захисту знайти всі реальні та уявні недоліки своєї опонентки. Але спосіб дії такого критичного мислення універсальний – усі вчинки іншої людини розглядаються під господарським кутом зору, інші мотиви редукуються відразу або, так би мовити, у геометричній прогресії, мірою того, як розгортається таке економічне мислення, витісняючи залишки особистого та й взагалі людського. Людина починає мислити і діяти як економічна машина – можна було би сказати безжально, якби вона виявляла ознаки носія якихось почуттів (як раніше казали, душі).

Ми свідомо починаємо аналіз економічного виміру критичного мислення з розгляду випадків його розширеного і надмірного, а інколи і прямо неправомірного вживання. Справа у тому, що у наш час панування матеріалістичного мислення (критикуючи вчення Карла Маркса (Маркс, 1963), представники сучасного суспільства *en masse* (у переважній більшості – фр.) є незаперечними перформативними прихильниками суспільства споживання, а отже стихійними марксистами) економічні істини сприймаються як істини у останній інстанції в усіх сферах суспільного життя і життєвому світі особистості. Мені доводилося у 2010 році на попередньому зібранні представників громадських організацій з приводу утворення Конституційної комісії у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка полемізувати з харківським представником Гельсінської групи із захисту прав людини, який щиро і затято твердив, що слід ревізувати усю політичну систему під кутом зору економічної раціональності – тобто розглядати політичні програми як товар, який пропонується споживачам-громадянам, з відповідними наслідками для тих, хто не зумів свій політичний «товар» продати, тобто політичним банкрутством. Шоком для присутніх стало моє питання про те, що якщо приймати таке неприродне ревізування політики економікою – всупереч теорії соціальних систем, тоді, неминуче доведеться і доречність державного суверенітету співвідносити з економічними показниками у нашій державі – якщо у якійсь сусідній країні (наприклад, на півночі) вищі зарплати і пенсії, тоді було би економічно доцільніше для наших громадян стати громадянами цієї країни, а не нашої, а якщо усі будуть діяти за цим зразком раціональності, тоді і наша держава миттєво виявиться банкрутом. Слід пам'ятати, що згідно теорії соціальних систем Нікласа Лумана, раціональність певного системного смислового коду зберігається лише якщо ми не виходимо за межі цієї системи (Луман, 2007). Так, якби патріотизм, політичний устрій (демократія, а не авторитаризм), політичні

свободи можна було тоді розглядати як окремих випадок економічної системи – відповідно як лояльність до держави-корпорації, толерування її стилю менеджменту та зверхність економічних свобод – тоді політика не була би соціальною системою, не мала би свого власного смислового коду (влади), але була би однією з підсистем великої системи економіки. Щось подібне пропагував свого часу Імануїл Валерстайн, сучасний марксист, висуваючи ідею глобальної ієрархії капіталістичної світ-системи (Валерстайн, 2001). Таким чином, очевидно, що економічний вимір критичного мислення, до речі, як і усі інші не може бути його субстанційним стрижнем, хоча і дає багато даних для розуміння підстав для його функціонування і підказує походження багатьох аргументів сучасної суспільної полеміки. Втім, не-універсальність економічної раціональності як підстави для функціонування критичного мислення зовсім не заперечує необхідного опертя такого мислення на економічні інститути та економічну раціональність – поміж інших інститутів і раціональності. Свого часу ще Ісус виганяв торговців з храму, чітко позначивши таку не-універсальність (Біблія, 2004, Ів. 2:13-17). Питання, отже, полягає, передусім, у окресленні меж доречності економічної раціональності у обґрунтуванні і підтримці процедур критичного мислення.

Такі межі встановлювалися не прескриптивно, вольовим рішенням, а напрацьовувалися історично, у численних конкурентних практиках економічної діяльності. Ці межі визначалися не в останню чергу як межі професійної діяльності експертів і критиків. Зрозуміло, що у будь-якому суспільстві було, є і буде щось святе, недоторканне для критики – якщо не боги чи Бог, тоді права людини чи її свободи, або справедлива оплата праці. Але крім цієї вищої планки для критики завжди є і нижча – те, що зветься непрофесіоналізмом. Саме критерії непрофесіоналізму у критиці якраз і найбільш цікаві з економічної точки зору – тобто що не заслуговує на оплату праці критика чи експерта.

Взірцем професіоналізму для всіх часів є Марк Тулій Цицерон – не лише як прекрасний виконавець своїх професійних обов'язків, але також і як людина, яка не лише усвідомлювала самі ці обов'язки, але й добре розуміла їхнє походження і призначення, людина, яка на філософських засадах їх чи не вперше системно концептуалізувала: «Все, що народить земля, – все це призначене для користі людей; люди ж, своєю чергою, теж народжені для людей, щоб вони могли приносити користь одне одному, тому, згідно до природи, необхідно працювати для спільного блага, уживаючи всі сили і здібності на те, щоб тісніше пов'язати людей в єдине суспільство» (Цицерон, 1993: 1, 22). Усі професії призначені для створення суспільних цінностей, а отже, слід критично ставитися до намагань підмінити це вище призначення професій іншими, другорядними

цілями професій (без яких вони також неможливі) – заробітку, кар'єри тощо. Цицерон був сам досконалим критиком, і у його філософських трактатах, полемічних працях та інвективах знаходимо прекрасні зразки професійної критики та розгорнуту раціональну аргументацію на користь такої критики та щодо належного змісту такої критики. Для Цицерона взагалі критика є найбільш моральною справою – він перекладає у листах до Аттика, зокрема, за свідченням Утченко, давньогрецьке етично «належне» як професійний «обов'язок»: «...поняття стоїчної етики καθήκον («належне») – Цицерон перекладає словом officium (обов'язок)... Вчення про «належне» свідчило про пом'якшення ригоризму Старої Стої, мабуть, у зв'язку з пристосуванням до завдань прикладної моралі. Між ідеалом «блаженного» (мудрець) і «порочної» людини ставиться тепер фігура людини, «яка прагне» (πρόκοπτων), а між благими діями і пороком – належний вчинок, «належне» (το καθήκον)... Термін «officium», яким вирішив скористатися Цицерон, мав в Римі практичний і цілком конкретний характер, та й сам Цицерон не розумів його абстрактно, в сенсі якогось загальнолюдського обов'язку. Його більше цікавило питання, наскільки можна докладати цей термін до державних обов'язків...» (Утченко, 1993: с. 168-169). Таким чином, людина-критик не є сама ідеальною, але прагне до ідеалу і вказує на нього іншим.

Тут Цицерон додає грецького філософського обґрунтування і концептуалізує ту практику, яка у Давньому Римі, очевидно, на інших, не лише давньогрецьких, але, значною мірою, і на власних засадах породила інститут цензорів (Маркин, 2016: с. 7). Цицерон так визначав обов'язки цензорів: «Нехай цензори підраховують народ за віковими групами та складають списки потомства, челяді і майна; нехай відають вони міськими храмами, дорогами, водопроводами, ерарієм, надходженням данини; нехай розподіляють вони народ за трибами, ділять населення за майном, віковими групами та станами, призначають юнацтво в кінноту і піхоту, забороняють залишатися безшлюбними, наглядають за звичаями народу, не залишають в сенаті знеславлених людей» (Цицерон, 1993: III, 3). Таким чином, починаючи з V століття до н.е. обов'язки цензорів, завжди будучи пов'язаними з політичною діяльністю, поступово стають все менш релігійними і все більш пов'язаними з моральними та фінансовими питаннями. Показово, що обмеження щодо функціонування цензорів, зокрема їхнього обрання на посади були чи не найбільш строгими серед інших політичних посад – самі цензори мали бути непогіршеними для того, щоби засуджувати інших. Втім, цікава сама доля цього інституту після падіння Римської імперії: цензура більшою мірою втратила свій політичний та юридичний статус, зате посилила свої моральні позиції. Відповідно, усі ті, хто виконує нині функції римських

цензорів, явно чи неявно також претендують на певну моральну незалежність і право морально судити інших. Досить лише згадати амбіції соціологів або інтелектуалів у сучасному суспільстві (Монжен, 2011).

Цікаво також, що при введенні посади цензорів Сервій Тулій передоручив їм окремі функції консулів (Історія, 2015: с. 39), а також здійснення спеціальних обрядів очищення (*lustrum* или *lustratio*), коли вони здійснювали дії, які мали прихилити «безсмертних богів зробити державу римського народу кращою і досконалішою»: «*ut dii immortales populi Romani res meliores amplioresque facerent*» (лат.). Враховуючи сучасні запити на люстрацію, тобто також своєрідне очищення, щоправда без божественної допомоги, можна не дивуватися тій кількості претендентів на роль цензорів у суспільстві — як серед політичних діячів, так і серед журналістів і просто мешканців віртуальних мереж. Відмінність же полягала, зокрема, у тому, що така люстрація у Давньому Римі була періодичною (раз на п'ять років), а не апокаліптичною, а по-друге, хоча й могла мати негативні наслідки для тих, хто не виправдав покладених на нього обов'язків, могла також мати і наслідки позитивні і означати також очищення від покарання — за умови його спокути. Таким чином, історично роль соціальної критики могла бути не лише каральною, але і виправдалною.

Все ж більш важливим видається те, завдяки чому цензори отримують таку владу — завдяки захисту суспільної значущості професійної діяльності громадянина. З одного боку, вони самі не виконують якоїсь виробничої функції, їхня основна суспільна роль — оцінювати і наглядати. З іншого боку, вони самі не створюють цінності, вони лише чітко їх вирізняють та ідентифікують міру вираженості цих цінностей у поведінці конкретних громадян. Отже, мова йде про працю як цінність та її захист через критику. Наприклад, Цицерон аналізуючи різні професії, найбільш шляхетною вважає не справу цензорів, а справу хліборобів. Дійсно, якщо задуматися, то для професіоналізації ролі соціального критика, необхідна можливість для окремих громадян мати дозвілля — як для розвитку критичного мислення, так і для незацікавленого його застосування. Таким чином, сам критик має бути незаангажованим якимись окремими суспільними інтересами. Так, історія інституту цензорів у Давньому Римі показує, як послідовно римляни намагалися уникати різними формальними вимогами упередженість цензорів (Маркин, 2016).

Приклад цензорів також значущий тому, що вказує на глибоко неекономічні джерела економічної раціональності — якщо «економічна людина» здатна діяти вкрай послідовно і у цьому сенсі критично щодо усіх позаекономічних чинників, то лише тому, що вже обрала певний позаекономічний чинник як винятковий, такий, що переважає усі інші — і саме йому слугує досконала калькулятивна машина економічної ра-

ціональності, а не сама собі, як це видається критикам теорії соціальних систем, як от Жану Бодріюру (Бодріяр, 2010). Самі економісти визнають важливість неекономічних чинників для формування норм економічної інституційної поведінки, про що свідчить позиція нобелівського лауреата Дагласа Норта: «Важливість добровільно обраних кодексів поведінки для обмеження поведінки, спрямованої на максимізацію багатства, в багатьох контекстах також очевидна» (Норт, 2000: с. 60). Ось що саме має на увазі Норт: «Широкий спектр людських дій, як-от: анонімне донорство, відданість ідеології (наприклад, комунізму), глибокі зобов'язання перед релігійними приписами або навіть пожертвування власним життям заради абстрактних справ, – можна було б відкинути, якби вони були ізольованими подіями. Однак, вони не є такими і мають бути взяті до уваги, якщо хочемо поглибити наше розуміння людської поведінки. Якщо наше розуміння мотивації неповне, ми все ж таки можемо зробити крок уперед, явно врахувавши, як інституції змінюють плату за переконання індивіда і таким чином відіграють критичну роль у тому, що інші мотивації, не побудовані на максимізації багатства, впливають на варіанти вибору» (Норт, 2000: с. 38-39).

Таким чином, Норт акцентує увагу саме на мотиваційній ролі економічних інституцій, а отже і критики, яку вони здійснюють. Причому критичність тут використовується у іншому, суміжному її значенні – визначенні допустимих меж. Дійсно, якби не економічні інституції, позаекономічні чинники, за логікою Норта, навряд чи могли би змінити економічну поведінку, орієнтовану на ідеал вигоди і не збитковості. Але й незбитковість та вигода не перекреслюються цими інституціями, але сполучаються зі збитковими самими по собі цінностями таким чином, що підсилюють як ефект вигоди, так і ефект реалізації позаекономічних цінностей. Мова йде при цьому не про будь-які «ідеалістичні цінності», а саме ті, яким пасує американський термін «емерджентні» («emergent» – той, що виникає – англ.), тобто такі межові, що позначають передній край можливого, те нове, що виникає на межі напруження, на горизонті осмисленості певного феномену. Класичним прикладом залишається розкрита Максом Вебером «вибіркова спорідненість» певних типів економічної раціональності та певних типів етики на прикладі західноєвропейського капіталізму та протестантської етики. Таким чином, приклад успішності економічних інституцій показує, що завданням критики є не стільки бути наглядачем-поліцейським, який карає за відхилення від норми, скільки наставником-натхненником, який сприяє утвердженню нових цінностей, критикуючи недолугість старих.

Під цим кутом зору набуває нового значення класичне твердження Георга Гегеля щодо ролі заможних громадян як основної складової громадян-

ського суспільства (Гегель, 2000а). Економічна незалежність таких суб'єктів постає не просто як запорука їхньої спроможності втілювати ті самостійні і раціональні рішення, про які писав Імануїл Кант у своїх роздумах про людину Просвітництва (Кант, 1966), але і як передумова втілення наслідків критичного мислення загалом. Звісно, варто мати на увазі значно ширше розуміння критичного мислення, аніж це передбачав Гегель у «Феноменології духа» (Гегель, 2000в), але все ж головна гегелева ідея щодо необхідності організаційно забезпечувати свої рішення, робити суспільство дійсним («wirkliche» – нім., від «wirken» **буквально – діяти, впливати**) дала потужний поштовх німецькому соціально-філософському мисленню як мисленню принципово критичному на практиці, а не у чистих роздумах.

Нарешті не можна обійти також апорії економічного мислення як мислення критичного, які пов'язані з поширеною австрійською школою політекономії критикою будь-яких форм колективізму (Хайек, 1992) на засадах економічного суб'єктивізму апріорності ринку. Головною апорією економічного мислення, яку ми вже згадували і яку гранично загострили австрійці, була апорія «індивідуалізм-колективізм», а саме: яким чином орієнтовані на власний інтерес індивіди врешті-решт будують національну економіку. Для нас ця апорія набуває вигляду: як індивідуальна соціальна критика сприяє становленню суспільного блага, про яке писали ще Аристотель та Цицерон. Відповідь на це питання краще давали представники теорій колективної дії (Олсон, 2004), теорій спільних ресурсів (Остром, 2012), аніж крайні номіналісти: індивідуальна критика має бути обмежена правилами поведінки, орієнтованими на захист умов співіснування. Це аж ніяк не якийсь трансцендентальний соціальний контракт, але його контрфактичні «ослаблені» моделі: кожне з таких правил потребує окремого генерування, воно не є універсальним, але поступово викристалізовується з практики взаємодії конкретних індивідів і набуваючи видимості універсального, має шанси бути значною мірою визнаним іншими індивідами – з інших спільнот, з інших поколінь. Таким чином, аналіз економічних інститутів підводить до думки, що критика потрібна не лише для руйнації віджилих, неефективних, а то й дисфункціональних форм соціальності, але ще більш важлива для рефлексії над новими формами соціальності, а саме – у режимі соціального конструктивізму. Теоретичне осмислення такого конструктивізму зустрічаємо, однак, вже зовсім далеко за межами економічної сфери – у традиції феноменологічної (Бергер, 1995) та аналітичної (Searle, 1995) філософії. Втім, втрата конкретики, матеріальності економічного мислення відразу реанімує схильність до невиправданого і необґрунтованого холізму, неявного, але тим більш небезпечного «перескакування» від конкретних спільнот до усього людства. Неефективність глобальних



схем в економіці особливо ілюструвати не доводиться, досить згадати важку історію увести міжнародну економічну взаємодію у хоча би якісь інституційні рамки – ВТО, МВФ тощо, або ж звернути увагу на спроби узгодженого вирішення проблеми глобального потепління за допомогою Кіотського протоколу.

Колізію співвіднесення спільноти і людства краще інституційно опрацьовано, однак, у церковній традиції, що привертає увагу до необхідності огляду ролі релігії у становленні критичного мислення. Віра постає тут як водночас особистісна, спільнотна та універсальна цінність, яка потребує свого захисту через критику – як нерелігійних позицій, так і релігійних, але зовнішніх або еретичних. Варто відійти від стереотипу фундаментальної догматичності релігійного мислення як несумісної з критикою: дослідження релігійної історії показує, що утвердження догматів завжди було результатом бурхливої і, як правило, тривалої релігійної полеміки, догмати народжувалися з критики і потребували критику як засіб боротьби зі своїми альтернативами. Інше питання – природа такої полеміки і критики. Важливим для розуміння інституційних засад специфічного релігійного забезпечення критичного мислення є аналіз ставлення римської імперії до місцевих релігій і виникнення зачатків інституту свободи совісті, виходячи з визнання не просто фактичності, але нормальності релігійного плюралізму (Історія, 2015: с. 561). Культура плюралізму у релігійному мисленні поступово розвивається і всередині християнства – маємо звернути увагу на розвиток критичного мислення у релігійних диспутах, передусім на феномен появи концептуалізму П.Абеляра. Істина виникає з кваліфікованої полеміки – ось найважливіший для нашого дослідження критичного мислення висновок з концептуалізму.

Окремий і значний внесок в усю історію становлення інституційних засад критичного мислення, а не лише його релігійний вимір, являє критика традиційного християнства Мартином Лютером. Відштовхуючись від апеляції до незаперечного авторитету особистої віри, протестантизм підносить роль особистості як творця нового соціального світу. На практиці це сприяло конструюванню нового типу комунікативних спільнот – спільнот модерного типу, про який ми писали раніше (Бойченко, 2011: с. 8-19).

Важко заперечувати історичну місію атеїзму у стимулюванні критичного мислення, однак інституційні засади такого мислення утверджувалися передусім завдяки процесам секуляризації та ширше – проекту Провсвітництва. Важливе переосмислення секуляризації не як антицерковного процесу, але як процесу оновлення самої церкви пропонує Чарльз Тейлор (Тейлор, 2013). Попри спроби радикально і остаточно замінити авторитет Бога авторитетом Розуму, все ж варто зазначити, що інституційно церква

не лише зуміла знайти спільну мову зі світськими емансипованими інститутами, але й значною мірою скористалася з тих здобутків критичного мислення, які напрацювали ці нові інститути. Особливо показовим є використання у рамках досліджень католицької церкви наукових методів: так, наприклад, з досконалою системою соціального вчення католицької церкви (Компендіум, 2008) не може навіть близько конкурувати за мірою обґрунтування та усунення внутрішніх суперечностей жодна інша соціально-філософська доктрина: навіть марксизм, який тривалий час мав надпотужну державну підтримку у багатьох країнах світу.

З позицій системного підходу нами було проаналізовано світогляд як соціальний і пізнавальний феномен (Бойченко, 2010), а також специфіку самого феномену релігії з точки зору співвіднесення її ціннісних та функціональних характеристик (Бойченко, 2012). Саме світоглядна складова видається нам найбільш важливою при аналізі релігійних інституційних засад критичного мислення. В цілому релігійний світогляд задає суспільству вимір належного, яке спрямовує людство на шлях вдосконалення і модернізації. «Старе» (уособлене в поганстві) стає поганим, тим, що треба долати. Суспільство перетворюється на проект. Наскільки ж цей проект є вдалим – залежить від людського розуміння цього проекту, від якості його втілення. Карл Поппер вважав, що будь-який проект, під який намагаються підвести розвиток суспільства в цілому, приречений на утопічність і ненауковість (Поппер, 1994). Ще більш загрозливою, на його думку, є небезпека перетворити цей проект на догму в теорії і виправдання соціальних репресій на практиці. Однак, навряд чи Поппер заперечував би проти того, що все суспільство складається з великої кількості різних соціальних проектів. А саме до цього усіх віруючих готує (якщо й прямо на це не налаштовує) релігійний світогляд. Релігійний світогляд не схильний занадто заохочувати до створення різних проектів майбутнього, адже в кінцевому рахунку залишається один єдино істинний – проект Ісуса Христа. Невипадково всі людські долі в ідеалі мають відтворювати долю Ісуса (у її глибинному, символічному значенні), а вершиною планування свого життя для кожного свідомого християнина має стати «Наслідування Христу», як і назвав свій твір, який має друге місце за популярністю після Біблії, Фома Кемпійський (Кемпійський, 1998).

Звертаючись до необхідності ціннісно і функціонально визначитись для адекватного пізнання релігії, слід звернути увагу, що наука і релігія являють собою кожна окрему соціальну систему, а отже – кожна утворює власний «водоорот», який у сучасному суспільстві функціонує у своєму вимірі (Бойченко, 2010). У суспільствах ієрархічних неминуче поставало би питання, що має домінувати – релігія чи наука (так би мовити, «хто чия служниця»), у сучасному ж суспільстві питання ставиться інакше –

якою має бути світоглядна позиція дослідника, щоб адекватно і без епістемологічних деформацій передати сутність релігії. Наука таку позицію надати не може: науковець може зібрати масу фактичного матеріалу, але належної інтерпретації, яка пояснила би, як функціонує релігія, він дати не в змозі. Для цього потрібно розуміти цінності віруючого. А щоб розуміти цінності віруючого, треба вірити самому — неважливо, до якої б релігії не відносив себе сам дослідник. Якщо у власній ціннісній ієрархії дослідника немає релігійних цінностей, він не зрозуміє людину, для якої такі цінності є найвищими у її світогляді. Тому наше особисте переконання полягає у тому, що академічне релігієзнавство не може бути атеїстичним. Його відмінність від релігієзнавства конфесійного — лише у тому, що у конфесійному релігієзнавстві академічні цінності займають у світогляді дослідника місце, підпорядковане релігійним цінностям, тоді як у академічному релігієзнавстві академічні цінності у світогляді дослідника домінують над релігійними. За умови повної відсутності релігійних цінностей у структурі світогляду дослідника, такий світогляд не може бути основою для функціонально спроможної дослідницької позиції щодо релігії. І не лише тому, що самі віруючі не будуть довіряти дослідженням релігії атеїстом, але й тому, що він сам буде досліджувати не релігію, а у кращому разі — лише її соціальні, психологічні тощо об'єктивациї. Але навіть найповніший компендіум таких об'єктивациї не пояснить причини їхньої появи.

Висновок для критичного мислення у сучасному суспільстві може бути наступним — релігійні інститути надають той інституційний ресурс знань, технологій експертизи, досвід обґрунтування та захисту своїх переконань, яким варто послуговуватися кожній неупередженій людині, яка прагне всебічно розвивати своє критичне мислення.

Естетична критика та мистецтвознавство, на наше переконання, дають ключ до розуміння ціннісного аспекту інституційних засад критичного мислення. Свого спеціального глибокого аналізу і переосмислення ще потребують критика огидного та недолугого як пошук гармонії та піднесеного задоволення — тобто не просто як вимушений аналіз цінностей через анти-цінності (класичні дихотомії добро-зло, істина-хиба тощо, у яких субстанційними є лише позитивні цінності), але як здобуття повноти буття у ціннісному напруженні, яке неможливе без повноцінних опозицій. Інституційне утвердження такого сприйняття реальності історично здійснювалося передусім через ті мистецькі жанри, які легітимували «анти-цінності» — через комедію, сатиру та утопію як особливі форми соціальної критики. Права індивіда на власне визначення щодо цінностей та анти цінностей ґрунтовно досліджено І.Кантом у його вченні про смак та вченні про генія (Кант, 1964). Шекспіровій метафорі світу як театру сучасна філософія надає інституціалізованого вигляду у концепції суспільства

спектаклю Гі Дебора (Дебор, 1999). Єдність соціальної дії і критики як подолання штучного дистанціювання критика від об'єкту критики допомагає осмислити концепція спорту як перформансу та ролі спортивного коментаря Ганса Ульриха Гумбрехта (Гумбрехт, 2012). Нижче ми окреслимо інституційну позицію мистецтва як аксіологізм – зверхність ціннісного підходу над усіма можливими іншими.

Ціннісна позиція або ж аксіологізм полягає у тому, що суб'єктивна ціннісна оцінка замінюється об'єктивним ціннісним визначенням предмету розгляду. На перший погляд, оцінюємо ми те, що вже існує або функціонує і має самоочевидне виправдання без будь-яких оцінок. Вимір належного згідно до двох перших парадигм – субстанціалістської та функціоналістської – видається попервах також чимось другорядним, у кращому випадку складовою частиною панівного соціального порядку – або ж тим неіснуючим, що може стати існуючим у майбутньому, або ж однією з соціальних систем, причому не досить строгою і досконалою порівняно з іншими (Бойченко, 2011: с. 86-99). Яскравим прикладом позірної слабкості і надзвичайного соціального потенціалу є сфера естетики. Відповідно, мистецтво та мистецька критика виявляються надзвичайно впливовими – коли беремо до уваги не *Realpolitik* («реальну політику» – нім.), тобто, політику грубої сили і примусу, а сферу символічного капіталу і символічної влади (Бурдьє, 2007). Тут якраз більше важить те, чим суспільство невдовзі стане, аніж те, чим воно поки що є – тому те, що видається поки що невиразним і недосить інституційно та організаційно забезпеченим може у режимі асиметричної відповіді або так званої стратегії непрямой дії перемагати здавалося би непорушні і віками перевірені соціальні структури та схеми взаємодії.

Сучасна соціальна реальність у її віддзеркаленні науковою картиною світу являє собою перехідний період до встановлення панування ціннісної парадигми соціального пізнання. Субстанціалістська ж та функціоналістська парадигми все більше замикаються у окремих соціальних інститутах і сферах суспільного життя. Водночас, деякі цінності не підлягають виразу мовою субстанціалістської або функціоналістської парадигм. В ході двох світових воєн виявилось, що кожне людське життя являє собою самодостатню, не редувану ні до чого іншого цінність. Це знайшло своє чітке оформлення у філософії екзистенціалізму та у прийнятті світовим співтовариством Декларації прав людини. З іншого боку, досвід тоталітарних режимів довів важливість і першорядність таких цінностей, як батьківщина та соціальне забезпечення: перемога над фашизмом та комунізмом була, передусім, не перемогою зброї, а вищестю досягнень у розумінні патріотизму та кращій реалізації соціального забезпечення. Адже не є секретом, що тоталітарні режими трималися за-

вдяки кращому на перших порах соціальному забезпеченню більшості громадян та задоволенню їх почуття власної гідності – і, не в останню чергу, національної гідності. У кожному випадку виявлялося, що заради певних цінностей люди готові пожертвувати усім. Цінним виявлялось не просто людське життя, спільнота, суспільство як певні субстанції або елементи функціональних систем, а конкретні люди, спільноти, суспільства для конкретних носіїв цінностей. Підкреслимо, що на відміну від попередніх суспільств ці ціннісні явища набувають масового характеру (на перших порах у вигляді тоталітарних ідеологій) і вирішальним чином визначають спосіб постановки і вирішення субстанційних та функціональних проблем.

Цінності, як ми зазначали у нашій монографії, завжди припускають функціональне витлумачення, однак, кожна цінність припускає невідзначену велику кількість різних функціональних витлумачень, а отже, не може бути «вичерпана» відомими у будь-якому дослідженні функціональними її інтерпретаціями (Бойченко, 2011: с. 227). Саме у цій *функціональній невичерпності цінностей* і криється, на наш погляд, таємниця їх гуманітарного витлумачення як самоцінних і унікальних. Саме це якнайкраще передає мистецтво, що й визначає нередукованість і неусувність мистецького виміру інституційних засад критичного мислення.

Таку невичерпність функціональних витлумачень цінностей можна припускати вже у царині самих цінностей – як можливі взаємозв'язки між доволі значною кількістю цінностей, які вже входять до ієрархії цінностей та імовірні, ще не відомі нам взаємозв'язки з тими цінностями, які ще не «zareєстровані» дослідниками і не включені ними до такої ієрархії (Шелер, 1994). Якщо ж відволічемося від Шелерової царини цінностей і звернемося до живого розмаїття суспільного життя та взаємозв'язку цінностей з ситуативними запитами на них у випадкових і до кінця ніколи не передбачуваних соціальних контекстах, то тут невичерпність функціональних витлумачень цінностей є апіорною – як у зрізі, доступному гуманітарному пізнанню, так і у предметній царині соціальних наук.

Ціннісна структура певної соціальної системи максимально проста – в принципі вона має два основних ієрархічних рівні: вищий – рівень базової, визначальної для цієї системи цінності, яка постає як вища мета поведінки будь-якої особистості у той час, коли вона підтримує цю соціальну систему, і нижчий – рівень, на який ця система опускає усі інші цінності, тобто у кращому разі на рівень засобів досягнення вищої мети. Звісно, ці засоби також можуть взаємно підпорядковуватися – але також виходячи з єдиного критерію – реалізації кінцевої мети. Ціннісна структура особистості завжди складна і навіть багатовимірною. Людина підтримує нерідко гетерогенні цінності, підпорядковуючи їх одна іншій

згідно своїм уявленням, які далеко не завжди визначаються раціональністю соціальних систем. Луман навіть стверджує, що особистість є системою, яка є настільки ж аутопоетичною, тобто самоорганізованою, як і соціальні системи, однак за своєю, відмінною від соціальних систем, внутрішньою детермінацією (Луман, 2007: с. 337–365). На наш погляд, у цій ціннісній структурі особистості обов'язково наявні цінності, які є базовими для всіх соціальних систем. Обов'язково – адже це умова виникнення будь-якої особистості у тому суспільстві, яке існує завдяки всім наявним у ньому соціальним системам.

Інша справа, що базові цінності соціальних систем займають зовсім інше місце у ціннісній структурі особистості – та це було би й неможливим, щоб декілька десятків цінностей (згідно до кількості соціальних систем у конкретному суспільстві) одночасно виявлялися на найвищому ціннісному рівні. Цінність, яка є базовою (а отже, ціннісно найвищою) для певної соціальної системи *завжди*, для особистості стає ціннісно найвищою, а точніше пріоритетною, *тимчасово, або контекстуально*. Така розбіжність у часі і контексті між соціальною системою та особистістю компенсується тим, що жодна соціальна система не є критично залежною від жодної особистості – особистості для системи є абсолютно рівнозначними тією мірою, якою вони можуть підтримувати її функціонування, обираючи її цінність як базу.

Така рівнозначність, а точніше функціональна еквівалентність особистостей як потенційних учасників функціонування соціальних систем означає принципову заміність і взаємозамінність (для конкретних соціальних систем) особистостей, які входять у одне суспільство, тобто суспільство зі спільним для усіх цих особистостей набором соціальних систем. Це не означає, що системи «ігнорують» конкретні особистості – навпаки, перші здійснюють ретельну селекцію останніх, а для цього створюють умови для залучення особистостей, тобто вмотивовують їх (грошима, визнанням, самореалізацією тощо). З іншого боку, хоча й особистість не настільки вільна від соціальних систем – вона без них не може існувати, але у кожній конкретній ситуації особистість може відмовитись від участі у функціонуванні певної соціальної системи – але лише на користь іншої соціальної системи, усвідомлює вона сама це чи ні.

Таким чином, взаємозалежність і «зчеплення» функціональних запитів особистостей і соціальних систем здійснюється завдяки цінностям. Цінності, у свою чергу, є субстантивною характеристикою спільнот, щодо яких як особистості, так і соціальні системи постають як похідні. Ця реальність набуває дещо іншого вигляду у теорії особистості та теорії соціальних систем, де відповідно, особистість та соціальна система постають як самоорганізовані. Втім, як тільки від теорії переходимо

до практики, у якій соціальні системи і особистості не можуть існувати одне без іншого, так відразу все стає на свої місця. Таку практику якнайкраще представляє сфера критичного мислення, у якій соціальні процеси відбуваються не у штатному режимі, поза необхідністю контролю і осмислення особистістю, а якраз навпаки – через сумніви, суперечки і конфлікти, які надають голос не стільки чистим функціональним проблемам, скільки ціннісному рушію цих проблем.

Окремий новітній вимір масового поширення критичне мислення являють собою віртуальні соціальні мережі. Вони є відповіддю на суспільний запит і пошуки більш варіативних і вільних від догматичних шаблонів механізмів здійснення колективної критики. Наскільки така відповідь є задовільною і адекватною – питання ще до кінця не з'ясоване, оскільки потенціал використання віртуального виміру інституційних засад критичного мислення ще остаточно не окреслено – ані організаційно, ані концептуально. Втім, варто зазначити, що не мережа Інтернет, а ще феномен друкованої книги і особливо масової преси створив підґрунтя для виникнення віртуальних мереж. Публіка – ось та основа, на якій виростає сам феномен сучасної публічності, який досліджував вже Габріель Тард (Тард, 1999). Згодом пресу доповнюють, а згодом заміщають радіо, телебачення і кіно як засоби не лише масової комунікації, але й ефективні канали здійснення публічної критики. Значною мірою можливості цих медіа вже широко проаналізовано, починаючи зі знаменитої праці Маршала Маклюєна (Маклюєн, 2011). Сучасні медіа відрізняються принциповою можливістю пришвидшити зворотній зв'язок настільки, що споживач інформації перетворюється на її співтворця. Для критики цього періоду важливе включення масового споживача інформації у справу соціальної критики завдяки ілюзії анонімності участі у віртуальних мережах. До кінця ще не проаналізовано і далеко не концептуалізовано конструктивність і деструктивність критики у мережі Інтернет, у якій соціальні протести межують, а інколи зливаються з тролінгом, фейковими подіями тощо.

У цьому короткому огляді варто зупинитися не стільки на технологічних можливостях, які надає віртуальна реальність, скільки на головному соціально-технологічному досягненні віртуальної реальності – спрощенні процесів генералізації соціальної критики. Така генералізація все більшою мірою робить надлишковими різного штибу «універсальні» конструкти, які справедливо критикували Жан Франсуа Ліотар як метанаративи (Ліотар, 1998), а Жан Бодріяр складові гіперреальності (Бодріяр, 2004). Теоретична постановка питання про цінності у рамках пари категорій «універсальне/партикулярне» видається проблематичною, хоча і вказує на важливу реальну колізію погодження цінностей різних соціальних спільнот. Коли застосовують поняття «універсальне» і «пар-

тикулярне», це відразу налаштовує на визнання первинності універсального як цілого порівняно з партикулярним як частковим: частина не може існувати без цілого і не може задовільно бути пояснена без розуміння цілого. У цьому полягає не стільки герменевтичне коло, скільки холістська пізнавальна настанова, яка передбачає дедуктивне (або аналогічне йому по суті) виведення окремого із загального, часткового із цілого. Якщо у випадку розгляду понять такий дедуктивно-холістський підхід видається цілком виправданим, то стосовно соціальних цінностей він видається нам таким, що не відповідає самій сутності цінностей.

Якщо поняття можуть мати загальне (універсальне) значення, яке може конкретизуватися у окремих випадках їхнього (партикулярного) осмислення, то цінності виростають з конкретики соціального досвіду, а вже потім можуть до певної міри і у певному стосунку бути генералізованими, тобто набувати певний ступінь узагальнення, але ніколи не сягати обсягу квантора універсальності. Жодна цінність не може стосуватися усіх без винятку: якщо вона такою виглядає для нас, це не означає, що вона такою була завжди і такою залишиться у майбутньому. Наприклад, наявність уявлення про свободу як базову соціальну цінність впевнено фіксують, починаючи з іудейської релігії, а саме того моменту її розвитку, коли Авраам укладає з Богом заповіт (XVIII або XIX ст. до н.е.). Справа не стільки у тому, що припиняються криваві жертви, які прямо або опосередковано-символічно були людськими жертвами (зокрема, первістків), але у причині припинення цих жертв: всі люди віри визнаються рівними перед Богом на підставі визнання їхнього права вільно укладати з ним заповіт. Згодом, через аврамичні релігії ця ідея свободи поширюється світом і саме вона лежить в основі сучасних уявлень про свободу. Однак, за час своєї еволюції, вона увібрала в себе багато інших уявлень про свободу, втратила релігійний підтекст, а сама лібералізація набула переважно політичного звучання. Якою буде свобода як цінність у майбутньому – важко передбачати зараз, хоча вона буде безумовно спиратися на попередні уявлення про свободу.

Наша позиція полягає у тому, що соціальні цінності у якості первинної основи свого виникнення і розвитку мають конкретні соціальні спільноти, причому такого обсягу, який уможливує внутрішню комунікацію між усіма їхніми членами, а тому у строгому сенсі слова комунікативними спільнотами. Комунікативні спільноти створюють власні життєві світи як результат тривалого спільного соціального досвіду на противагу досвіду інших соціальних спільнот. Драматичні події цього досвіду – як позитивні, так і негативні – тобто події, які пов'язані з утвердженням або зі зміною підстав соціальної ідентичності цих спільнот, і є причиною виникнення соціальних цінностей.



У процесі взаємодії одних комунікативних спільнот з іншими неминуче виникають ситуації незбігу цінностей, які можуть мати наслідком як тривалий і все більш гострий конфлікт цінностей, так і спроби уникнути такого конфлікту завдяки діалогу та пошукам підстав для порозуміння. Такі підстави виникають, якщо представники однієї спільноти здійснюють селекцію цінностей іншої і визнають значущими для себе хоча би певні цінності іншої спільноти (як Ромео Монтеккі визнає значущість Джульєтти Капулетті). Справжніми підставами для порозуміння якраз і виступають прецеденти погодження цінностей різних комунікативних спільнот, або вироблення у процесі комунікації між окремими представниками цих спільнот нових цінностей, які виражають значущість самої комунікації щодо порозуміння. Тобто, будучи різними за своїм змістом, по своїй формі цінності, вироблені в ході діалогу між представниками різних спільнот, будуть цінностями порозуміння (наприклад, взаємної толерантності). Такі цінності можуть поширюватися на значну частину або ж навіть усіх представників тих комунікативних спільнот, від імені яких йшов діалог про порозуміння. Таким чином, взаємна селекція цінностей представниками різних комунікативних спільнот може доповнюватися творенням нових, спільних для обох цих спільнот цінностей. Цей до певної міри індуктивний шлях лежить в основі процедури генералізації соціальних цінностей і завжди передбачає не теоретичне виявлення спільного змісту (як це можливо у випадку пізнання соціально важливих понять), але практичне утвердження на засадах спільного соціального досвіду.

Саме поняття етосу передає нередукованість життєсвіту комунікативних спільнот до понятійно-змістових підстав порозуміння. Цей етос може бути переданий лише сукупністю і ієрархією цінностей конкретних комунікативних спільнот і ніколи не може набутися універсального поширення, хоча етоси кількох таких спільнот і можуть стати підставою для утворення більш вузького ціннісно, але за обсягом генералізованого етосу їхнього порозуміння. Поняття етосу виражає сам дух критичності як такої, що інституалізує соціальну реальність не меншою мірою, ніж сама вона спирається на певні інституційні засади.

#### Література:

1. Августин Блаженный. О граде Божиим / Блаженный Августин [пер. с лат.]: В 4-х тт. — М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. — Т. 1. — 394 с.; Т. 2. — 336с.; Т. 3. — 281с.; Т. 4. — 404 с.
2. Бергер П. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / Питер Бергер, Томас Лукман ; [пер. с англ. Е. Д. Руткевич ; Вступление Е. Д. Руткевич]. — М. : Медиум, 1995. — 324 с.
3. Біблія [Електронний ресурс] /пер. українською Філарета — Режим доступу: <http://vydavnytstvo.org.ua/bibliia.html>

4. Бодрийяр Ж. Симулякри і симуляція / Жан Бодрийяр; [пер. з фр. В.Ховхун]. – К.: Основи, 2004. – 230 с.
5. Бодрийяр Ж. Фатальні стратегії [Текст] / Жан Бодрийяр [пер. з франц. Леоніда Кононовича]. – Львів: Кальварія, 2010. – 192 с.
6. Бойченко М.І. Історичне становлення інституційних засад критичного мислення: ідейний, освітній, правовий та політичний виміри / М. І. Бойченко // Філософія освіти. – 2014. – № 2. – С. 80-97.
7. Бойченко М.І. Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісні і функціональні аспекти : [Монографія] / М.І. Бойченко. – К. : ПРОМІНЬ, 2011. – 320 с.
8. Бойченко М. І. Соціально-філософське бачення системоутворюючого характеру світогляду / М. І. Бойченко // Вісник НТУУ «КПІ» Філософія. Психологія Педагогіка. – Вип. 3'2010. – С. 18-22.
9. Бойченко М. І. Ціннісні і функціональні аспекти дослідження релігії (системний підхід) / М. І. Бойченко // Політологічний вісник. – К. : ІНТАС, 2012. – Вип. 66. – С. 75-84.
10. Бурдьє П. Соціологія соціального пространства / П'єр Бурдьє ; [пер.с фр.; отв. ред. перевода Н.А. Шматко]. – М. : Институт экспериментальной социологии; СПб. : Алетейя, 2007. – 288 с.
11. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире /И.Валлерстайн; пер. с англ.П. М. Кудюкина. Под общей редакцией канд. полит. наук Б. Ю. Кагарлицкого. СПб.:Издательство «Университетская книга», 2001. 416 с
12. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Ю.Габермас [пер. з нім. В.М.Купліна]. – К.: Четверта хвиля, 2001. – 424 с.
13. Гегель Г.В.Ф. Кто мыслит абстрактно? / Г.В.Ф.Гегель [перевод с немецкого] // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2-х тт. – Т. 1. /Сост., общая ред. и вступит. статья А. В. Гулыги. – М.: Мысль, 1972. – С.388-394.
14. Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права, або Природне право і державознавство / Георг Вільгельм Фрідріх Гегель ; [Пер. з нім.] К.: Юніверс, 2000а. – 336 с.
15. Гегель Г. В. Ф. Феноменологія духа / Г. В. Ф. Гегель ; [перевод с немецкого]. – М. : Наука, 2000в. – 495 с.
16. Грей Дж. Поминки по Просвещению /Дж. Грей [пер. с англ.. под общ. ред. Г.В. Каменской]. – М.: Праксин, 2003. – 368 с.
17. Гумбрехт Г.У. Похвала спортивній красі / Г.У.Гумбрехт; [Пер. з англ. М. Бистрицької]. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – 216 с.
18. Дебор Г. Общество спектакля /Ги Дебор; [пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубович]. – М.: Логос, 1999. – 224 с.
19. Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе /Ж.Делез [пер. с фр.]. – М.: ПЕРСЭ, 2001. – 480 с.
20. Історія європейської цивілізації. Рим. /За ред.. Умберто Еко; [пер. з італ. Л.Д.Ципоренко, Г.В.Рудницької, О.С.Гавенко, Ю.В.Григоренко, В.О.Пшоняк, О.В.мінтини, Д.В.Кіусака; худож.-оформлювач Г.В.Кісель]. – Х.: Фоліо, 2015. – 1031 с.
21. Кант И. Критика способности суждения / И. Кант; [пер. с нем.] // Кант И. Сочинения: в 6 т. – М. : Мысль, 1964. – Т. 5. – 564 с.
22. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? / Иммануил Кант; [пер. с нем.] // Кант И. Сочинения: в 6 томах. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 25-37.

23. Кемпійський Т. Наслідвання Христа /Тома Кемпійський [пер. з лат.]. – Львів: Свічадо, 1998. – 312 с.
24. Компендіум соціальної доктрини церкви; [пер. з лат. Ольги Живиці]. – К.: Кайрос, 2008. – 550 с.
25. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Жан-Франсуа Лиотар [пер с фр. Н.А. Шматко]. – М.: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
26. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Н. Луман; [пер. с нем. И. Д. Газиева; под ред. Н. А. Головина]. – СПб. : Наука, 2007. – 648 с.
27. Майер-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільно світу /К.М. Майер-Абіх [переклад з нім., післямова, примітки Анатолія Єрмоленка]. – Київ: Лібра, 2004. – 196 с.
28. Мак-Люен М. Галактика Гутенберга: Становлення людини друкованої книги. – 3-тє вид. / М. Мак-Люен; [пер. з англ. А. А. Галушки, В. І. Постнікова]. – К. : Ніка-Центр, 2011. – 392 с.
29. Маркин А.Н. Институт цензуры в римской республике / А.Н. Маркин // Вестник Удмуртского университета: История и филология. – 2016. – Т.26. – Вып.1. – С. 7-16.
30. *Маркс К.* До критики політичної економії. Передмова./ К.Маркс; пер. з нім. // Маркс К., Энгельс Ф. Твори: пер. з 2-го рос. вид. – К.: Держполітвидав УРСР, 1963. – Т. 13. – С. 5-9.
31. Монжен О. Виклики скептицизму у. Зміни інтелектуального пейзажу Франції / О. Монжен; пер. з франц.: Т. Голіченко, С. Йосипенко, А. Репа; відп. ред. В. І. Кебуладзе. – К.: Дух і літера, 2011. – 360 с.
32. Норт Д. Інституції, інституційна зміна та функціонування економіки / Д. Норт; [пер. з англ. І. Дзюб]. – К. : Основи, 2000. – 198 с.
33. Олсон М. Логіка колективної дії: суспільні блага та теорія груп /Менкур Олсон; [пер. з англ.. Сергія Слухая]. – К.: Лібра, 2004. – 272 с.
34. Остром Е. Керування спільним. Еволюція інституцій колективної дії / Елінор Остром; [пер. з англ.. Т.Монтян]. – К.: Наш час, 2012. – 398 с.
35. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Т.1: У полоні Платонових чарів / К.Поппер [пер. з англ. О.Коваленко]. – К.: Основи, 1994. – 444 с.
36. Тард Г. Общественное мнение и толпа /Г.Тард; [пер. с фр. под ред. П. С. Когана]. – М.: КСП+, 1999. – 203 с.
37. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша. / Ч. Тейлор; [пер з англ.]. – Дух і літера, 2013. – 664 с.
38. Утченко С.Л. Трактат Цицерона «Об обязанностях» и образ идеального гражданина С.Л.Утченко // Цицерон О старости. О дружбе. Об обязанностях. – М.: Наука, 1993. – С. 159-174.
39. Хаек Ф. фон. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма /Фридрих Август фон Хаек; [Пер. с англ.]. – М.: Новости-Catallaxy, 1992. – 304 с.
40. Хоркхаймер М. Диалектика просвещения: Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. В. Адорно; [пер. с нем.]. – М.-СПб. : Медиум. Ювента, 1997. – 311 с.
41. Цицерон. Диалоги: О государстве; О законах /Марк Туллий Цицерон; [пер. лат; изд. подгот. И.Н. Веселовский, В.О. Горенштейн и С.Л. Утченко; Отв. ред. С.Л. Утченко]. – М.: Наука, 1966. – 224 с.

42. Цицерон. Философские трактаты: О старости. О дружбе. Об обязанностях / Марк Туллий Цицерон ; [пер. лат.]. М.: Наука, 1993. – 382 с.
43. Шелер М. *Ordo amoris* / М. Шелер ; [переклад] // Шелер М. *Избранные произведения*. – М. : Гнозис, 1994. – С. 339-376.
44. Searle J.R. *The Construction of Social Reality* / Searle John. – New York: The Free Press, 1995. – 241 p.
45. Taylor Ch. *A Secular Age* / Ch. Taylor. – Cambridge, Mass.; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. – 874 p.

***Михаил Бойченко. Историческое становление институциональных основ критического мышления: экономическое, религиозное, художественное и виртуальное измерения***

Статья посвящена выявлению социально-институциональных предпосылок возникновения и развития критического мышления. Пример успешности экономических институтов показывает, что задачей критики не столько быть блюстителем-полицейским, который наказывает за отклонения от нормы, сколько наставником-вдохновителем, который способствует утверждению новых ценностей, критикуя несостоятельность старых. Стоит отойти от стереотипа фундаментальной догматичности религиозного мышления как несовместимой с критикой: исследование религиозной истории показывает, что утверждение догматов всегда было результатом бурной и, как правило, длительной религиозной полемики, догматы рождались из критики и требовали критику как средство борьбы со своими альтернативами. Эстетическая критика и искусствоведение, по нашему убеждению, дают ключ к пониманию ценностного аспекта институциональных основ критического мышления. Виртуальные социальные сети являются ответом на общественный запрос и поиски более вариативных и свободных от догматических шаблонов механизмов осуществления коллективной критики. Насколько такой ответ является удовлетворительным и адекватным до конца не выяснено, поскольку потенциал использования виртуального измерения институциональных основ критического мышления еще окончательно не обозначен – ни организационно, ни концептуально. Понятие этоса выражает сам дух критичности как таковой, что институализирует социальную реальность не меньше, чем сама она опирается на определенные институциональные основы.

**Ключевые слова:** критическое мышление, социальные институты, социальные ценности, профессия, цензоры, коллективизм, вера, секуляризация, искусство, социальные функции, виртуальные социальные сети, этос.

***Mykhailo Boychenko. The Historical Formation of the Institutional Framework of Critical Thinking: Economic, Religious, Artistic and Virtual Dimensions***

The article is devoted to the revealing of social and institutional preconditions for the emergence and development of critical thinking. An example of successful economic institutions shows that the task of criticism is not so much be a supervi-

sor and police-officer who punishes deviations from the norm, as a mentor, inspiration, who is contributing to the new values, criticizing the inadequacy of the old one. Criticism is needed not only for the destruction of obsolete, inefficient, and often dysfunctional forms of sociality, but even more important for reflection on new forms of sociality – namely in the mode of social constructivism. It should move away from the stereotype of the fundamental dogmatic character of the religious thought as incompatible with criticism: a study of religious history shows that the establishment of dogmas was always the result of violent and usually long religious controversy tenets born with critics and criticism needed as a means of combating its alternatives. Aesthetic criticism and art history, in our opinion, provide valuable clues to the aspect of the institutional framework of critical thinking. An art and art criticism are extremely powerful – when we take into account not Realpolitik, ie, the policy of brute force and coercion, and the scope of symbolic capital and symbolic power. Virtual social networks are a response to public demand and the search for a more varied and free from doctrinal templates mechanisms for collective criticism. How this answer is satisfactory and adequate – issues yet to be clarified, since the potential of the virtual dimension of the institutional framework of critical thinking has not fully outlined – neither organizational nor conceptually. The concept of the ethos conveys the unreducible character of communicative communities life world to conceptual and semantic grounds for understanding. This ethos can be transferred only to a set of values and hierarchy of specific communities and communication can never acquire universal distribution, though the ethos of several communities and could provide a basis for the formation of a narrow value, but in terms of generalized ethos of their understanding. The concept of ethos expresses the spirit of criticism that institutionalizes the social reality no less than it relies on certain institutional principles.

*Key words:* critical thinking, social institutions, social values, profession, censors, collectivism, faith, secularization, art, social functions, virtual social networks, ethos.

---

**Бойченко Михайло Іванович** – доктор філософських наук, професор, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

E-mail: mykhai@ukr.net

**Boychenko Mykhailo Ivanovych** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Professor of the Department of Theoretic and Practical Philosophy at Taras Shevchenko National University of Kyiv.

E-mail: mykhai@ukr.net