

## Основные идеи и концептуальные предпосылки доксологии Матса Розенгрена

Воробьев Дмитрий Николаевич

кандидат философских наук

доцент, Чувашский государственный педагогический университет им. И.Я. Яковлева

428000, Россия, республика Чувашия, г. Чебоксары, ул. К. Маркса, 38, каб. 119

✉ vorobjov.d@gmail.com



[Статья из рубрики "Философия познания"](#)

### Аннотация.

Статья посвящена выявлению оснований доксологии Матса Розенгрена – шведского философа, который пытается реабилитировать доксу в теории познания и рассматривает возможность построения «протагорейской гносеологии». Доксология – это вариант натурализованной конструктивистской теории познания, развивающийся на базе риторической версии философской антропологии, где формулируется реалистичная версия субъекта познавательной деятельности. Познание, с точки зрения доксологии, – это преобразование человеческими коллективами мира и себя, предпосылкой которого является освоение объективированных результатов своей предшествующей деятельности. В ходе исследования использованы методы интерпретации и критический метод философии с опорой на принципы историзма, непротиворечивости и системности рассмотрения. Показано, что выражением доксологической позиции и доксологического стиля мышления является неософистическая трактовка тезиса Протагора о человекомерности. Согласно этой трактовке, человек – это человечество, а не индивид; мерой, общей для всех людей, является логос, который формирует природу человека и мира в целом. В основе доксологической трактовки познавательной деятельности лежит схема функционального круга логоса и доксы. Содержательные предпосылки доксологического стиля мышления Розенгрена находят в работах П. Бурдьё, Л. Флека, Э. Кассирера, К. Касториадиса, в которых продемонстрировано, как фактически способы восприятия, мышления и действия, и способы производства, объективации и освоения опыта человеческих коллективов могут взаимозависимо конструировать друг друга.

**Ключевые слова:** социальная эпистемология, доксология, натурализация эпистемологии, эпистемологический конструктивизм, дескриптивная эпистемология, принцип человекомерности, риторическая философия, имманентизм, когерентизм, шведская философия

### DOI:

10.7256/2454-0757.2018.11.28198

### Дата направления в редакцию:

09-12-2018

### Дата рецензирования:

**Дата рецензирования:**

03-12-2018

**Дата публикации:**

13-12-2018

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00118.*

## **1. Введение**

Философы XX века показали, что традиционная метафизическая теория познания, оформившаяся в Новое время, имеет ограничения и нуждается в пересмотре собственных оснований. Содержание ее базовых понятий «объект», «субъект», «истина», «теория познания» и др. требуют дальнейшего осмысления. Эпистемическое знание и процесс его получения понимается в ней слишком абстрактно и упрощенно, как ничем (кроме самого объекта) не обусловленная репрезентация объекта в сознании виртуального гносеологического субъекта. Реальный субъект элиминируется из процесса познания, влияние методов, инструментов и условий познавательной деятельности на получаемый результат выносится за скобки. Вместо эмпирического познающего субъекта – человека как мыслящего, познающего, действующего, чувствующего, биосоциального существа, – в традиционной теории познания возникает «усеченная» версия познающего субъекта как некоего чистого сознания. Такая замена, как считалось, обеспечивает оптимальный результат, позволяет получать объективное, неискаженное «человеческим несовершенством» знание.

Как отмечает Л.А. Микешина, в современной философии все больше осознается, что при построении теории познавательной деятельности целостного (а не гносеологического) субъекта, необходимо исходить из принципа доверия познающему субъекту. Необходимо рассматривать познающего субъекта в целостности всех его ипостасей и проявлений [\[10, С. 121\]](#). А для этого необходимо признать исторический характер самой естественнонаучной рациональности, социокультурную обусловленность наших представлений о рациональности и познании. Такое признание является необходимым условием включения в поле методологической рефлексии тех проявлений познавательной деятельности людей, которые традиционно игнорировались метафизической теорией познания. Это расширение выражается в натурализации теории познания, в стремлении обогатить теорию познания принципами частнонаучных дисциплин, обращающихся к наблюдаемым формам организации познавательной деятельности людей. Без осмысления роли и значения воплощенности человеческих знаний и неустранимой телесности человека, роли социальных институтов в процессе воспроизводства человеческих знаний (а также способов мышления и деятельности), значения коммуникативно-интерпретативной составляющей человеческого существования, осмысления релятивности и ситуативности человеческих знаний, вряд ли удастся приблизиться к созданию теории познания адекватной наблюдаемым практикам жизни человеческих сообществ в нашем мире.

Одним из вариантов расширения поля философской рефлексии над познавательной деятельностью человека как биосоциального существа стало обращение в XX веке к современной риторике как теории аргументации, опирающейся на идеи прагматизма. Она получила название новой риторики или неориторки и была сформулирована

Хаимом Перельманом и Люси Ольбрехтс-Тытекой в середине прошлого века [25]. Философия прагматизма, которая с момента своего возникновения обращается к традиционной риторической проблематике, сформировала принципы коммуникативной рациональности, говорила о неустранимой контекстуальности и имманентности человеческого познания и, тем самым, создала условия для утверждения теории познания на принципах риторической философии [9].

Эта статья посвящена выявлению концептуальных оснований доксологии Матса Розенгрена как дескриптивной теории познания, развивающейся на базе неориторической версии философской антропологии. Для Розенгрена решение проблемы человеческого познания невозможно без ответа на вопрос, что делает человека человеком. Главная мысль статьи: в основе доксологии лежит идея функционального доксологического круга, когда продукты коллективного человеческого познания постоянно превращаются в его условия и предпосылки.

## **2. Доксология как проект неориторической теории познания**

Доксология – это проект теории познания, разрабатываемый шведским философом Матсом Розенгренем (см. на русском языке: [12],[13],[14]). Он считает, что те принципы метафизической теории познания, которые вызвали жесткую критику философов XX века, были заложены уже в момент зарождения Западноевропейской метафизики в споре с риторикой, и потому нужно начинать именно с анализа этого спора. Можно сказать, что античная философия характеризуется конкуренцией "платоновской" и "протагорейской" традиций. Первая традиция – Пифагор, Эмпедокл, Парменид, Платон – настаивала на абсолютном, трансцендентном характере Истины, которая доступна лишь избранным, доступна «мистически-интуитивным» путем. Протагорейцы – т.н. первые «софисты» и риторы – настаивали на имманентном характере истинного знания. Для последних истинное знание – это всегда разновидность доксы, которая получает статус истинного знания по отношению к всеобщей человеческой мере (логосу), в процессе аргументации и конкуренции различных точек зрения, циркулирующих в некотором сообществе людей. Традиционная метафизическая теория познания возникла в результате победы «платоновского» проекта познания над «протагорейским», победы метафизики над риторикой в споре за право судить об истине. Именно развитие в философии платоновского проекта теории познания привело эпистемологию к кризису.

Розенгрена не удовлетворяет понятие эпистемология. Он инверсирует это понятие, отталкиваясь от платоновского противопоставления эпистемы и доксы. Эпистемология – это учение о том, как достигнуть знания, которое может считаться истинным, потому, что соответствует некоей сверхчеловеческой шкале, некоей вне-человека-существующей мере. Подобная мера, по сути, является плодом коллективного воображения, мифологемой, имеет скорее религиозную, чем научную природу. Розенгрена считает, что более адекватным реальному положению дел был бы термин доксология. Потому как всё человеческое знание является некоторой разновидностью доксы [3]. За этим жестом можно обнаружить стремление встать на позиции софистов и риториков, анализируя современные проблемы теории познания. Розенгрена считает, только осознавая неустранимо процессуальный, контекстуальный и ситуативный характер человеческого знания, имманентный характер положения человека в мире, можно продвинуться на пути создания адекватной наблюдаемым процессам теории познания.

### **2.1. Становление методологической позиции М. Розенгрена.**

Как уже было сказано выше, М. Розенгрэн начинает с анализа конфликта между метафизикой и риторикой. В книге «Психагогия: искусство душевождения. Конфликт между риторикой и философией у Платона и Перельмана» (первое издание в 1998 году) Розенгрэн рассматривает: во-первых, как в *Горгии* и *Федоне* Платон противопоставляет образы философа и софиста-ритора, противопоставляет истинную (диалектическую) психагогию обманной (риторической); во-вторых, как бельгийский философ Хаим Перельман (с соавтором) пересматривает указанное противопоставление с позиций неориторики. Создав расширенное понятие аргументации и включив философскую аргументацию в область риторики, Перельман создает методологическую базу, которая позволяет обнаружить альтернативу между двумя традиционными вариантами, альтернативу «риторической философии» [\[31\]](#).

Розенгрэн приходит к выводу, что платоновское противопоставление философии и риторики строится на определенном понимании сути и возможностей *logos* 'а. Главные различия между платоновским Сократом и его оппонентами в *Горгии* и *Федре* состоит в следующем. Риторы и софисты не делали четких различий между *logos* 'ом как доказательством, *logos* 'ом как мышлением и *logos* 'ом как речью. Во времена Платона, вероятно, риторы не производили четкой дифференциации различных аспектов *logos* 'а. Для софистов-риторов того времени понятие *logos* было полисемантическим, схожим по значению с современным понятием *дискурс*, под которым понимают связное, последовательное рассуждение, производимое с помощью понятий и суждений, вписанное в коммуникативную ситуацию. Платоновский Сократ, напротив, специально различает эти типы *logos* 'ов.

Для софистов истинность определяется человеческим мышлением и доксой. Платон оценивает такую позицию как релятивистскую, но Перельман с такой оценкой не согласен. Для Платона Истина, Благо и Право полностью независимы от человеческого мышления и мнения. Платон придерживается метафизической концепции *logos* 'а. Софистическая концепция *logos* 'а имманентна: *logos* является исключительно человеческим, а потому постоянно меняющимся. По Платону, мерой вещи является Истина, носящая вечный и неизменный, сверхчеловеческий характер. Софисты принимают идею о человеке как мере. Поэтому для Платона в споре между философией и риторикой возможно только две позиции: 1) философ, использующий *logos* сократически и не допускающий ничего кроме божественной истины в качестве меры, 2) ритор-софист, практикующий умение, которое никогда не сможет установить истину [\[31, с. 22-87\]](#).

Хаим Перельман и Люси Ольбрехтс-Тытека [\[25\]](#) не согласны с платоновским решением проблемы. Они пытаются обосновать возможность третьей позиции в споре между философией и риторикой. Основная цель анализа Розенгрэна здесь – рассмотреть философское значение такой попытки. Перельман размыкает аристотелевское различие между диалектикой и риторикой, чтобы включить в свою «новую риторику» все виды аргументации. Доказательство теперь удел логики, потому как доказательства происходят на формальном языке, а теория аргументации теперь охватывает все виды неформальной аргументации на естественном языке: от квази-логических аргументов до демагогических уловок. Перельман не называет свое учение «новой диалектикой» потому, что хочет подчеркнуть роль аудитории. Любая аргументация (письменная или устная) адаптирована к аудитории. Неориторическое понимание аудитории не совпадает с понятием аудитории в классической риторике. В классической риторике выделяют три вида аудитории: толпа, жюри присяжных и члены политической ассамблеи. Трех видам

аудитории соответствует три жанра речей: эпидейктические, судебные и совещательные. Наряду с понятием конкретной или частной аудитории Перельман и Ольбрехтс-Тытека вводят понятие универсальной аудитории. Если конкретная аудитория – это аудитория, выделенная по признаку языка, традиций, интересов, местоположению и т.д., то универсальная аудитория включает в себя всё человечество. Убеждение такой аудитории предполагает стремление сформулировать такие утверждения (научные, философские, моральные и т.д.), которые будут разделяться всеми. Особенность универсальной аудитории, по Перельману, заключается в том, что она одновременно является и конкретной, и идеализированной. С одной стороны, оратор ее воображает, включая в нее всех, кто способен рационально рассуждать (идеализация), а с другой – это реальная аудитория, имеющая конкретное место в пространстве и времени, постоянно меняющаяся, всегда зависимая от доксы [31, С. 98-160]. Розенгрэн полагает, что, не смотря на внутреннюю противоречивость понятия универсальной аудитории и критику этого понятия другими философами, попытка Перельмана и Ольбрехтс-Тытеки создает возможность существования риторического философа как промежуточной фигуры между философом и софистом-ритором. Розенгрэн, по сути, встает на позицию риторического философа и пытается ее оправдать. Он пытается показать ее потенциал, сопоставляя принципы риторической философии с принципами прагматизма Р. Рорти, принципами теории «создания миров» Н. Гудмена, холизма У.В.О. Куайна и деконструкции Ж. Дерриды [31, С. 161-193].

## 2.2. Основные идеи доксологии

В книге «Доксология – эссе о знании» (первое издание 2002 года) Матс Розенгрэн делает эскиз доксологии как неориторической теории познания и исследовательской программы [28, С. 99-108]. Он дает неософистическую трактовку тезиса Протагора о человекомерности и понятия *doxa*, делает эскиз принципов доксологии как исследовательской программы, проводит параллели между доксологией и, во-первых, теорией Людвика Флека о стилях мышления и мыслительных коллективах, во-вторых, учением Пьера Бурдьё о связи *doxa* и власти [28].

Анализируя те аргументы, которые выдвигали критики метафизической теории познания в XX веке, Розенгрэн приходит к выводу, что противоречия в теорию познания были заложены в момент ее зарождения. Он предлагает критически пересмотреть ключевые противопоставления и принципы метафизической теории познания, сформулированные древнегреческими философами, и, в первую очередь, Платоном. То представление о познании, которое предлагает Платон, теснейшим образом связано с платоновским пониманием души, природы и общества. Оно также предполагает систему противопоставлений: фюзис/ номос, умопостижимое/чувственное, идеальное/материальное, истина/мнение, бытие/становление, философия/риторика и др. Розенгрэн полагает, что человеческое знание никогда не было и не будет эпистемическим в платоновском смысле, а фактически представляет собой некоторую разновидность доксы. У человека нет привилегированного доступа к трансцендентной Реальности или Истине. Человек не может выйти за пределы человеческого мира, человеческого способа чувствовать и мыслить мир, а также себя в нем. Поэтому теория познания, изучающая как мы, люди, фактически создаем знание, корректнее было бы называть *доксологией*.

По сути, Платон в очередной раз противопоставляет свою абсолютистскую философию риторике в ходе трактовки принципа человекомерности Протагора. Тезис «Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не

существуют» (*Теэтет* , 152a) традиционно трактуется как выражение релятивизма: поскольку человек есть индивид, то каждый индивид имеет свою меру и мнение, а значит, объективная истина невозможна. В противовод «индивидуальному» пониманию меры Платон говорит о боге как мере вещей (*Законы* , IV 716c). Для Платона именно бог задает ту сверхчеловеческую меру, соотношение с которой делает человеческое знание истинным или ложным. И только богоизбранные, только пророки бога или философы, люди одаренные от природы особой душой, могут судить об истинности (см. подробнее.: [\[4\],\[2\]](#)). Это одно из мало очевидных оснований противопоставления философов или «мудрецов по Истине» (по божественной мере) софистам-риторам или «мудрецам, по мнению толпы» (по человеческой мере). Ритор-софист изображается Платоном как подлая и опасная фигура, псевдо-учитель, краснбай, охотник до личного богатства и власти, сбивающий с толку неокрепшие умы (*Софист* , 265a–268d). Это традиционное для философии противопоставление софиста-ритора и философа, риторики и философии, которое, по сути, имеет смысл лишь в рамках метафизической системы Платона, Розенгрэн подвергает остранению и пытается рассмотреть с неориторических позиций.

Розенгрэн дает иную трактовку тезиса человекомерности [\[28, С.15–32\],\[13, С. 171–178\]](#), пытается понять, как сегодня мы можем воспринимать слова, приписываемые Протагору. Он отказывается от платоновской трактовки человека как индивида в пользу общего, родового понимания человека. Розенгрэн понимает под «человеком» (*anthropos* ) человека вообще или человечество. «В этом случае – пишет М. Розенгрэн, – утверждение означает следующее: мы, люди, живем в человеческом мире; мир таков, каким он является нам, именно потому, что мы таковы, каковы мы суть. То, что мы знаем и думаем о нашем мире, не говорит нам ничего достоверного о том, каков мир сам по себе или независимо от нас ; для этого имеемся мы сами – те, кто в конечном счете и есть его мера». Далее, Розенгрэн задается вопросом: *какова* человеческая мера? «Какая общая для нас, людей, мера одновременно является и нашей собственной и общей для всех?» [\[13, С. 175\]](#). И отвечает – такой мерой является *logos* , потому что для греков быть человеком означает иметь *logos* . Он подчеркивает многозначность этого понятия, подчеркивает активные и пассивные аспекты *logos* 'а. «Не будучи ни уникально индивидуальным, ни одинаковым для всех, – пишет М. Розенгрэн, – *logos* выступает связующей основой, которая держит людей вместе. У каждого есть свой *logos* , в том время как *logos* является общим для всех людей. *Logos* , возможно, является одним из самых важных инструментов, с помощью которого мы формируем нашу природу: нашу собственную человеческую и всего мира; и который в то же самое время формирует нас как людей. С помощью *logos* 'а мы даем названия нашим чувствам и восприятиям, тем самым мы оказываемся в состоянии прочувствовать их, говорить и мыслить о них; *logos* – это то, с чем мы родились, то, в рамках чего мы обучаемся и из чего формируемся, а также то, что мы сами преобразовываем. *Logos* помогает нам отличать ложь от правды, недостоверную чушь от важного высказывания. *Logos* гарантирует нашу человечность» [\[13, С. 175\]](#). Благодаря *logos* 'у мы живем в мире, который уже предварительно измерен, осмыслен, символизирован способом, общим для всех носителей *logos* 'а. Без этого люди бы вообще не понимали друг друга. В конце автор дает следующую формулировку доксологической трактовки фразы Протагора: «Человек – существующая во исполнение *logos*'а мера всех вещей. Только то, что может быть выражено в речи, продумано и воспринято человеком как что-то , существует для человека. То, что не может быть выражено в речи, продуманно и воспринято как что-то , для человека не существует» [\[13, С. 177\]](#).

Можно сказать, что в книге «Доксология – эссе о знании» М. Розенгрэн анализируя один

из ключевых споров западной метафизики, встает на сторону софистов, утверждавших коммуникативный и имманентный характер знания. По сути, вслед за Перельманом он воспринимает философию как частный случай риторики, рассматривает метафизику как учение, сторонники которого используют особый стиль риторического убеждения. Розенгрэн использует метод деконструкции – способ переосмысления, предполагающий разрушение стереотипа и включение переосмысляемого в новый контекст. Анализируя принцип человекомерности, который традиционно воспринимается философами как воплощение релятивизма, Розенгрэн размывает некоторые традиционные для метафизики противопоставления, и рассматривает этот принцип как воплощение современной дескриптивной теории познания. Он берет многозначные и взаимосвязанные понятия греческой риторики *doxa* и *logos*, помещает их в новый контекст, в котором они позволяют выявить характеристики современной эпистемической ситуации, в которой находится человек. По Розенгрэну, человеческое знание является доксическим; истина как «надындивидуальная мера» возможна, но она не является трансцендентной, вечной и неизменной. Истина – это всегда некоторая *doxa*, утверждаемая и изменяемая в конкретной социоисторической ситуации при сложившихся институциональных практиках функционирования *logos* 'а [\[12\]](#). Иначе говоря, Розенгрэн не пытается абстрагироваться от процессуальной и контекстуальной природы *dox* 'ы и *logos* 'а. Наоборот, только учет этой неустранимой контекстуальности, исследование социокультурных условий и особенностей функционирования *dox* 'ы и *logos* 'а, поможет понять, как люди (как символизирующие биосоциальные существа) фактически производят то знание, в котором они так нуждаются.

Можно сказать, что Розенгрэн показывает как три ключевых концепта – *doxa*, *logos* и *anthropos* – взаимно определяют друг друга, как каждый из этих трех элементов развивается в связке с двумя другими. При этом он не даёт строгих определений этих концептов, но, действуя вполне в платоновском духе, делает их описание в ходе разбора образцов доксологического мышления. Он рассматривает доксологию не только как теорию познания, построенную на принципах риторической версии философской антропологии, но также рассматривает доксологию как определенный стиль мышления, основы которого были заложены античными мыслителями-риторами и который содержательно разрабатывался доксологически мыслящими философами XX века. В качестве таких мыслителей, помимо указанного выше Хаима Перельмана (с соавтором), Розенгрэн называет в первую очередь Людвика Флека и Пьера Бурдьё, в центре внимания которых находилась проблема производства знания (в первую очередь – научного) в современном человеческом обществе. Розенгрэн рассматривает связку ключевых понятий из теорий предшественников как конфигурацию ключевых концептов доксологии. Подобные конфигурации Розенгрэн находит у Людвика Флека (факт/познанное – стиль мышления – мыслительный коллектив), Пьера Бурдьё (докса – габитус – поле/агенты поля), Эрнста Кассирера (символические формы – символизация (как оформление смысла, основанное на «символическом запечатлении») – человечество как субъект культуры) и Корнелиуса Касториадиса (магма социальных воображаемых значений – социальное воображаемое общества – общество/автономный анонимный коллектив). По сути, он предлагает рассматривать эти конфигурации как взаимодополняющие друг друга концептуальные основания доксологического стиля мышления.

### **3. Концептуальные предпосылки доксологии**

Одной из теоретических предпосылок доксологии является концепция французского антрополога и социолога Пьера Бурдьё. В своих работах он использует понятие *doxa*,

которое становится одним из важнейших понятий его социоанализа, наряду с концепциями габитуса, символической борьбы агентов поля, символического капитала и некоторых других. При этом систематически *doxa* в работах Бурдьё не эксплицируется. В ходе реконструкции понимание *dox'ы* у Бурдьё, Розенгрэн формулирует собственную трактовку этого понятия.

*Doxa* – это продукт человеческого *logos'a*. Связь между *dox'ой* и *logos'ом*, как известно, изучается риторикой, начиная с момента ее оформления в Античности. Уже тогда истина включалась в состав *dox'ы*. *Endoxa* – это то, что принимается как само собой разумеющееся всеми, как мудрецами, так и обывателями, а человеческая реальность – это доксическая реальность. Однако с самого начала возникновения европейской метафизики и вплоть до 20 века, *doxa* противопоставлялась *episteme* и воспринималась философами как нечто изменчивое, ненадежное и сомнительное. Отношение к *dox'e* меняется во франкоязычной интеллектуальной среде в середине XX века. В «Новой риторике» Хаима Перельмана *doxa* становится одним из важнейших понятий. Ролан Барт использовал *dox'u* в своем проекте тотальной критики буржуазной массовой культуры. В своих ранних произведениях он говорит о связи власти, языка и *dox'ы*: *doxa* паразитирует на языке, а язык является силой, производящей *dox'u*. Для Барта *doxa* – это то, что нужно преодолеть, от чего нужно освободиться. Рут Амосси изучает прагматическое функционирование *dox'ы* в языке, изучает, как с помощью *dox'ы* поддерживается упорядоченность вещей и реальности, существующие, с ее точки зрения, именно в языке [20].

Розенгрэн отмечает [27, с. 26], что *doxa* у Бурдьё имеет экстралингвистическое значение. Она используется в связке с понятием габитуса как «результата интериоризации (объективных) социальных отношений, который делает возможным экстериоризацию интериоризированного» [18] для характеристики моделей мышления, привычек речи, способов существования, способов ходить, одеваться и т.д. Эти модели, привычки настолько укоренены в нас, что кажутся естественными, неизбежными, не вызывающими никаких вопросов у членов группы. *Doxa*, по Бурдьё, – это то, что никогда не ставят под сомнение просто потому, что никто в группе даже не помышляет об этом. Когда мы принимаем как должное, без рефлексии и осмысления, мы принимаем то, что фактически не осознаём.

Бурдьё пишет о социально-политическом измерении *dox'ы*. *Doxa* – это не только вопрос знания или организации знания, это еще и вопрос распределения социальной власти и безвластия, которые представляются как естественный порядок вещей [1]. *Doxa* – это некое «объективное соглашение» агентов в каком-то конкретном социальном поле. Объективно оно потому, что оно не обязательно является сознательным и реальным соглашением агентов. Оно объективно как объективен результат символической борьбы.

Преобладающая *doxa* практически не видна для агентов внутри одного и того же поля. *Doxa* сформировала нас и наше видение реальности (мира) задолго до того, как мы стали в состоянии задумываться об этом, или, возможно, пытаться ее изменить. Синонимом *dox'ы*, по Розенгрэну, является понятие «здоровый смысл» в специфическом философском значении (*common sense*). Здоровый смысл, при таком способе рассуждения, начинает обозначать всё то, что «держит вместе» определенную группу людей: всё то, что человек должен принимать за истину, всё то, что должно знать, например, как себя вести или одеваться в данной конкретной ситуации. В этом случае *doxa* – неосознаваемая концептуальная основа или норма, усвоенная в ходе социализации. Механизмы формирования и содержание коллективного здравого смысла



скрыты от носителей. Это объясняется нашей включенностью в мир. Социальная история породила категории мышления, которые были внедрены в нас в ходе онтогенеза системой образования.

Розенгрэн формулирует собственное понимание дох'ы, комбинируя протагорейскую концепцию logos'a с концепцией дох'ы и габитуса Бурдьё [\[27, С. 301\]](#):

1) доха состоит не только из дискурсивных знаний. Она включает в себя всю сферу человеческой деятельности и мышления: от фактов и идеологий до, например, знания как ездить на велосипеде.

2) дох'у сложно сформулировать или «увидеть» тем, кто вырос в ее окружении. Доха прячется за маской доказательств и фактов.

3) доха не является чем-то внешним по отношению к субъектам, которые ее поддерживают. Доха оформляет и, в определенной степени, определяет габитус, определяет, как и что субъекту думать и воспринимать. Она наполняет [informs] содержание logos'a субъекта.

4) у каждого поля [domain] в обществе есть своя более или менее специфическая доха в диапазоне от специализированных, дисциплинарных дох'а до наиболее общих, неспециализированных и подвижных. Например, здравый смысл или common sense, т.е. «общий смысл» в плане доступности и неизбежной точки отсчета для каждого члена сообщества.

5) доха всегда является частью механизма распределения власти внутри культуры, общества, дисциплины или группы, которая ее поддерживает, а также группы, сформированной и разграниченной этой дох'ой.

Розенгрэн заключает, что доха – это продукт человеческой меры, человеческого logos'a. Доха – это то, что logos'у представляется в качестве очевидного знания. Logos формирует дох'у, которая, в свою очередь, формирует человеческий мир, в котором мы живем. Наш logos дан нам через наше бытие, оформленное доминирующей дох'ой. А с помощью уже существующей дох'ы, через действующие социальные практики, формируются наши индивидуальные и коллективные logos'ы. Категории, понятия и практики, имеющиеся в нашем распоряжении, не являются субъективными индивидуальными конструкциями, и также не являются данными нам неизменной реальностью или истинной природой. Они – это то, что фактически формирует нас и то, что переоформляем мы – находятся в постоянных переходах между субъективным и объективным, индивидом и обществом, настоящим и историей, производящим и произведенным.

Второй теоретической предпосылкой доксологии М. Розенгрэна является теория стилей мышления и мыслительных коллективов Людвика Флека – автора сравнительно-исторической эпистемологии и одного из основоположников социологии науки. Розенгрэн рассматривает Флека как доксологически мыслящего философа, раскрывающего имманентность той эпистемической ситуации, в которой находится современный человек, показывающего взаимосвязь между тем, что он называет доха, logos и anthropos. Теория Флека демонстрирует контекстуальность, процессуальность и изменчивость человеческих знаний, не отрицая при этом возможность истины [\[27, С. 501\]](#).

Познание Флек рассматривает не как результат отражения объективной реальности познающим субъектом, а как социально обусловленный исторический процесс

коллективного производства, передачи, накопления и освоения необходимых человеку знаний. Флек считал заблуждением традиционную двухчастную структуру познавательной деятельности, согласно которой знание есть результат восприятия субъектом познания познаваемого объекта. Он пишет о необходимости отбросить индивидуально-психологическую трактовку мышления и использовать социологическую трактовку. По Флеку, фактически мыслит не индивид, но коллектив [\[15, С. 71\]](#) – структура познания не двухчастна, а трехчастна. Флек включает в поле своего рассмотрения мыслительный коллектив как необходимый третий элемент: «индивидуальный субъект – мыслительный коллектив – объект познания» [\[15, С. 64\]](#). Из социальной природы знания следует предпосылочность познавательных актов: имеющийся в распоряжении коллектива уровень знаний определяет направление и методы дальнейшего познания, и наоборот. Индивидуальный субъект познания формируется в определенной социальной среде, в ходе социализации он усваивает принятые формы и способы деятельности, идеалы и ценности, удерживаемые в сообществе знания и т.д. Поэтому мышление индивидуального познающего субъекта не может быть свободным и произвольным, оно базируется на определенных предпосылках и фактически является избирательным, оформленным и направленным. Отсюда вытекает идея о стиле мышления, об активных и пассивных компонентах познания. Пассивным компонентом Флек считает знание или познанное. Стиль мышления и мыслительный коллектив – это активные компоненты познания, определяющие друг друга. Стиль мышления отличает один мыслительный коллектив от другого, но мыслительный коллектив является основой или носителем стиля мышления. В этом проявляется связь дискурсивно-исторического (стиль) и социально-исторического (коллектив) аспектов познания.

Флек определяет стиль мышления следующим образом. «Как и любой стиль, – пишет Л. Флек, – стиль мышления складывается из определенного настроения и его реализации в способе деятельности. Настрой имеет две взаимосвязанные стороны: готовность к избирательному восприятию и к соответственно направленному действию. Он создает адекватные формы: религиозные, научные, формы искусства, традиции, способы ведения военных действий и пр., каждая из которых по-своему зависит от преобладания некоторых мотивов и коллективно используемых средств. Поэтому можно определить стиль мышления как *направленное наблюдение ( perception ) вместе с соответствующей ментальной и предметной ассимиляцией воспринимаемого*. Для него характерны общие проблемы, которыми занимается коллектив, общие суждения, принимаемые за очевидные, общий метод, используемый как познавательное средство» [\[15, С. 121\]](#).

Розенгрэн отмечает поразительное сходство между понятием Флека «стиль мышления» и понятием Бурдьё «габитус». Оба понятия говорят о социальной сконструированности наших когнитивных возможностей, об активном и направленном характере человеческого восприятия. Восприятие формируется и направляется нашей телесностью, компетенциями, воображением и т.д. [\[27, С. 51\]](#). Наше детерминированное восприятие соучаствует в создании объекта восприятия. Объект восприятия или познанное, таким образом, относится к пассивным элементам познания. «Познанное, – пишет Л. Флек, – это, прежде всего, принятое как следствие из данных предпосылок. Предпосылки соответствуют активным элементам и образуют коллективную сторону познания. Вытекающие с необходимостью из этих предпосылок следствия соответствуют пассивным элементам и образуют то, что воспринимается как объективная действительность. Роль индивида заключается в акте данного утверждения» [\[15, С. 66\]](#).

Розенгрэн согласен с Флеком в том, что у нас нет абсолютных и неизменных оснований

наших знаний. Наши знания никогда не порождались существующей независимо от человека реальностью и, следовательно, никогда ей не соответствовали. Однако отсутствие подобного абсолютного основания не делает наше знание произвольным. Знание имеет основание в виде предшествующих систем знаний, образцов деятельности, общественных практик, воспроизводимых постоянно обновляющимся мыслительным коллективом. Идея существования чистого и объективного опыта, обусловленного исключительно объектом как частью объективной реальности, является иллюзией [27, С. 52].

Анализируя понятие «мыслительный коллектив», Розенгрэн отмечает взаимообусловленность индивидуального и социального. Мыслительный коллектив формируется с помощью традиций, системы образования, языка, привычек, способов думать и действовать, т.е. благодаря тому, что способствует объединению людей и созданию общих ценностей и мировоззрения. Если стиль мышления – это дискурсивный аспект *logos*'а, мыслительный коллектив включает недискурсивные аспекты *logos*'а: всё то, что считается правильным, разумным, нормальным и обычным [27, С. 54]. Мы рождаемся внутри мыслительного коллектива. Мы осваиваем и принимаем участие в функционировании множества мыслительных коллективов, языков, мировоззрений, привычек, традиций, предрассудков. Поддерживая и воспроизводя их, мы поддерживаем коллективность, в том числе, и коллективные представления о реальности. Чем стабильнее способы функционирования и содержание знаний внутри мыслительного коллектива, тем «реалистичнее» коллективные представления о реальности.

М. Розенгрэн, анализируя трактовку истины и факта у Л. Флека, приходит к выводу, что инерция стилевых мыслительных ограничений является необходимым условием и проблемой для производства знания, истин и фактов. Без инерции невозможно сформировать ни стиль мышления, ни новую доксу. Но иногда инерция принимает форму репрессий и преследований во имя, как утверждается, общего знания и блага [27, С. 58]. «Стиль мышления развивается целыми поколениями – пишет Л. Флек. – Он становится чем-то обязательным для индивида, он определяет собой то, «о чём нельзя мыслить иначе». Поэтому целые эпохи живут в условиях определенных мыслительных ограничений. Еретики, которые не разделяют этой коллективной предрасположенности, рассматриваются этим коллективом как преступники, которых следует наказывать, и так продолжается до тех пор, пока не изменится настрой, не возникнут новый стиль мышления и новые оценки» [15, С. 121-122].

Факт представляет собой специфический тип мыслительной инерции. Факт – как научный, так и обычный, повседневный – является пассивным элементом знания и потому воспринимается нами как естественный, установленный, неопровержимый и реальный. Факт не воспринимается нами как фикция, как человеческое творение, он отчуждается от нас и воспринимается нами как «само вещество мира», существующего независимо от людей. Флек считает, что факты противостоят мыслительному произволу и спекуляции индивидуального мышления; факты поддерживают производящий их стиль мышления, который, тем самым, еще больше утверждается в своей нормативной и реальность-порождающей функции.

«В сфере мышления – пишет Л. Флек – сигнал сопротивления, противостоящий свободному произволу мышления, – это то, что называется *фактом*. К этому сигналу сопротивления следует добавить прилагательное «*коллективно-мыслительный*», поскольку факт имеет тройное отношение к мыслительному коллективу: (1) *каждый факт должен лежать в сфере интеллектуальных интересов коллектива*, поскольку

сопротивление возможно только там, где есть целенаправленное движение; поэтому факты эстетики или правопедения часто не признаются таковыми учеными-естественниками; (2) *сопротивление обязательно наличествует в мыслительном коллективе и навязывается каждому его члену наряду с формами, доступными непосредственному наблюдению*. В процессах познания факт выступает как связь явлений, которая ни в коем случае не может быть нарушена в тех рамках, в которых мыслит данный коллектив. Эта связь и выступает как истина, для которой находятся логические и содержательные обоснования. (...) (3) *факт обязательно находит свое выражение в стиле мышления данного мыслительного коллектива*. Понимаемый таким образом факт — сигнал сопротивления мыслительного коллектива — может быть выражен целым спектром выразительных средств: плачем ребенка, который ушибся, галлюцинацией больного и, наконец, системой научных понятий» [15, С. 123-124]. Таким образом, факт становится таковым в сфере специфических интеллектуальных интересов. Флек не говорит о фактах за пределами академических дисциплин, сводя факт к научному факту. Розенгрэн с этим не согласен. Он считает, что многие факты имеют хождение за пределами дисциплинарных границ. Они смешиваются с привычками, традициями, предрассудками и мн.др., формируя то, что мы можем назвать мировоззрением, здравым смыслом, а Розенгрэн предпочитает называть доксой. Стиль мышления, который является необходимой предпосылкой для восприятия чего-то в качестве сигнала сопротивления мысли, или в качестве факта, является не только дисциплинарным. Он может проникать во многие дисциплины и насыщать многие доксы (doxai), тем самым участвовать в формировании здравого смысла определенного исторического периода [27, С. 59].

М. Розенгрэн считает очень важной мысль Л. Флека о том, что мыслительные ограничения стиля воспринимаются членами мыслительного коллектива как пассивные и неизменные элементы знания. Эти ограничения не могут быть отделены от коллектива. Только извне мыслительного коллектива, или только со временем, когда и если стиль мышления изменится, эти ограничения могут быть раскрыты как то, что они есть, как активные элементы познания. Только в ходе подобного сравнения, относительность фактов может стать очевидной [27, С. 60]. Эта идея о необходимости систематического сравнения своего с чужим для обнаружения своих скрытых предпосылок, конечно же, не является изобретением Флека. Мишель Монтень, которого Розенгрэн называет доксологом *avant la letter* [26, С. 113-132], использует сравнительный метод во многих своих эссе, в том числе известном эссе о каннибалах. «Итак, я нахожу, — пишет Монтень, — (...) что в этих народах, согласно тому, что мне рассказывали о них, нет ничего варварского или дикого, если только не считать варварством то, что нам не привычно. Ведь, говоря по правде, у нас, по-видимому, нет другого мерил истинного или разумного, как служащие нам примерами и образцами мнения и обычаи нашей страны. Тут всегда и самая совершенная религия, и самый совершенный государственный строй, и самые совершенные и цивилизованные обычаи» [11, гл. 31]

Утверждение Флека о том, что факт всегда выражается в рамках стиля мышления данного мыслительного коллектива, показывает какова нормативная сила стиля мышления. «Плач ребенка от боли» мы считаем нормальным, потому считаем это естественной реакцией. Мы, как носители стиля, ни секунды не задумываемся о том, насколько само это выражение определяется разделяемым нами стилем мышления, что слова «ребенок», «плачь», «от боли», «реакция» имеют смысл только в рамках определенного стиля мышления. И только «не-стилем-обусловленное» выражение заставит нас засомневаться и задуматься, заставит потребовать объяснений.

Третьей концептуальной предпосылкой доксологии является концепция Эрнста Кассирера – немецкого философа, теоретика культуры и человеческого творчества, автора трехтомного труда «Философия символических форм» и культурно-исторической версии теории познания. Розенгрэн использует его теории для того, чтобы объяснить, как человек познает и творит тот мир, в котором он живет.

Кассирер отрицает кантовское деление на феноменальный и ноуменальный миры, он дает символическую трактовку трансцендентального. Кассирер пишет о символической функции человеческого сознания и символически объективированных формах человеческого опыта, называет человека *animal symbolicum*. Человеческое знание есть результат синтеза чувственного материала и смысла, оно всегда воплощается в системе знаковой деятельности. Модель символизации, с которой работает Кассирер, является трехсторонней: 1) чувственный элемент; 2) смысл или значение; 3) репрезентация первым второго. Символическая форма – это структура, в которой подобная репрезентация имеет место [\[24, С. 360\]](#). Символическая форма – это результат и специфический процесс объективации и интериоризации человеком своего индивидуального и коллективного опыта. Кассирер выделяет несколько символических форм: миф, язык, религия, искусство, наука. Они генетически связаны друг с другом, одна форма создает предпосылки для появления последующих, вместе они образуют сложное целое. Среда, в которой реализуется символическая функция сознания, – человеческие сообщества, которые постоянно преобразуют мир и себя в ходе усвоения результатов собственной деятельности.

Как человеческое знание, так и символические формы возможны благодаря тому, что уже сам процесс чувственного восприятия не является непосредственным, спонтанным и трансцендирующим. Имманентную нагруженность чувственного восприятия символическим Кассирер выражает понятием «символическое запечатление» (*Symbolische Prägnanz*) [\[6, С. 159\]](#), [\[32\]](#). Чувственное восприятие всегда имеет некоторые предпосылки, в первую очередь телесно-физиологические, оно является направленным, избирательным и оформленным.

Говоря о значении антропологии Кассирера для своего доксологического проекта, Розенгрэн подчеркивает важность идеи об имманентном характере положения человека. Кассирер рассматривает познание не как отражение реальности существующей до, вне и независимо от человека, а как культурно-исторически обусловленный процесс коллективного творения реальности, в ходе рецепции, использования и накопления знаний через объективацию и субъективацию опыта. Человеческое сознание существует постоянно экстериоризируя себя в символах, развивается через их творение и освоение [\[27, С. 121\]](#). Познание человеком мира происходит с позиций, усвоенных познающим благодаря включенности в коллективный символический процесс; оно происходит в мире, который уже осмыслен и преобразован человечеством и, по сути, сам мир становится реальным благодаря отчуждению человеком результатов своего творчества.

Символ – результат синтеза чувственности и смысла, синтеза индивидуального и надиндивидуального опыта – имеет отношение к объективному и субъективному. Он имеет одновременно и идеально-смысловую, и материально-чувственную сторону: смысловой элемент воплощен, а чувственный – всмыслен. Но символ не только отчужденный продукт, но и инструмент человеческого творчества. В ходе символического процесса, который представляет собой серию актов созерцания, рефлексии и объективации, субъект творит символы, а через них себя, свой предметный мир и способы его творения. По Кассиреру, субъект (*Ich*), предмет (*Gegenstand*) и

творчество (Wirken) конструируются взаимозависимо [\[16, С. 13, 20\]](#).

Такое понимание положения человека в мире созвучно концепции *умвельта* и функционального круга восприятия и действия живых организмов, разработанной основоположником биосемиотики Якобом фон Юкскюллем, – в альтернативном написании Икскюллем (Jakob Johann von Uexküll, 1886–1944), – на работы которого Кассирер опирается [\[23\],\[33\],\[34\]](#). Ключевое понятие антропологии Кассирера «символическое запечатление» (Symbolische Prägnanz) является результатом творческой адаптации идей Юкскюлля.

Юкскюль пишет, что нельзя считать, что живые существа обитают в одном и том же мире. Особенности морфологической организации вида и особи, сформированные в ходе фило- и онтогенеза, и тот образ жизни, который ведет данный организм, приводят к появлению избирательного восприятия и действия живых существ. Живое существо реагирует не на все сигналы. Организм выделяет из окружающей среды важные и значимые для себя сигналы, превращая их в знаки несущие смысл. [\[8, С. 130–131\]](#). Отсюда вытекает идея о субъективном мире восприятий и действий живого организма, который Юкскюль называет Umwelt.

По Юкскюллю, организмы являются коммуникативными структурами. Репертуар поведенческих паттернов, когнитивных возможностей организма определяется структурной организацией тела и функциональных взаимодействий со средой обитания. Живое существо, реагируя на значимые сигналы доступным ему образом, формирует филогенетически значимый образ окружающей среды или умвельт. В свою очередь, умвельт обратно воздействует на живое существо, формируя его поведение и строение. Возникает функциональный круг, который определяет, как живое существо воспринимает свое окружение и как это восприятие обуславливает его поведение. «Всё что субъект воспринимает, становится его миром восприятия (Merkwelt), а все с чем он взаимодействует, становится его миром действия (Wirkwelt). Мир восприятия и мир действия составляют вместе единое целое, мир животного или окружающий его мир (Umwelt)» (цит. по [\[8, С. 130\]](#)).

Можно сказать, что Кассирер рисует модель специфически человеческого *умвельта*, мира культуры, создаваемого человеком как символизирующим животным. Человечество живет в телесно-ориентированном, феноменальном и развивающемся мире; символизируя, оно само формирует свой мир, свой образ действия в нем, само наделяет явления значениями и смыслами.

Четвертой концептуальной предпосылкой теории Матса Розенгрена является концепция творения обществом себя и своего мира, предложенная французским философом греческого происхождения Корнелиусом Касториадисом (1922–1997). В России Касториадис больше известен как политический философ и активист, идеолог левого движения, но Розенгрена интересует, в первую очередь, его антропология, а, точнее, то, как организация человеческого общества, человеческой деятельности и объективации продуктов этой деятельности взаимно обуславливают друг друга.

Теория Касториадиса основана на новой «логике творения», которую Касториадис противопоставляет традиционной метафизической «логике идентичности» (отождествляюще-омножествляющей логике), не излагается автором систематически, а только в отдельных статьях, и потому сложна для понимания. По Касториадису, согласно традиционной логике, к региону бытия можно отнести лишь то, что понято и выражено в речи как нечто строго определенное, жестко детерминированное, упорядоченное,

имеющее явные связи с другими вещами, как нечто структурированное, состоящее из частей, отношения между которыми выявлены [7, с. 279]. Всё остальное – беспредельное, неупорядочиваемое, хаотично-текучее, неявное и строго невыразимое в речи – относится к небытию. В рамках традиционной метафизики творение невозможно [7, с. 250-253].

Касториадис выстраивает онтологию творческого становления, в которой отсутствует жесткая детерминированность и всегда есть место творению, а, следовательно, воображению и автономии. Творение он понимает в космологическом и мифологическом смысле – творение того, чего раньше не было, творение из небытия, ex nihilo. Субъектом культуры у Касториадиса является общество, как исторически развивающийся, самоопределяющийся, воспроизводимый социальными институтами, автономный и анонимный коллектив. Общество постоянно творит себя и те символические порядки, которые будут в дальнейшем формировать человеческие личности [17]. Человечество не может выйти за пределы создаваемого им самим человеческого мира. Платон ошибался, из нашей пещеры нет выхода к подлинно истинному. Точнее, по Касториадису, человеческими усилиями пещера давно освоена и превращена в лабиринт. Истина всегда находится внутри лабиринта, который является продуктом творчества человека [14, с. 35].

По Касториадису, творение – это не только творение новых вещей индивидами. В первую очередь, это творение новых форм институционализированным коллективным субъектом, т.е. новых концепций, понятий, смыслов, знаков, новых способов осознания и организации себя, человеческого мира. Творение – это процесс оформления, формулировки (form) значений. Говоря о творчестве, Касториадис использует понятие воображение (imagination), на основании явной этимологической связи между image и form.

Касториадис противопоставляет первичному воображению вторичное. Первичное воображение (poēsis) – это радикальное, продуктивное воображение, творящее новые формы (концепции, смыслы, символы) не из элементов старых форм, а из ничего, ex nihilo или «из самого себя». Вторичное воображение (phantasia) – имитативное, репродуктивное, комбинаторное творчество, творение ансамблей, создание новых смыслов и значений из комбинаций уже имеющихся [27, с. 107].

По Касториадису, бытие и творение совпадают. Человеческое общество постоянно творит себя, создавая новые символические порядки, новые смыслы и значения. Касториадис отрицает жесткий детерминизм и «непреодолимую извне обусловленность» по отношению к человеческому существованию. Он рассматривает общество как обладающее *автономией* (в специфическом значении этого слова). Автономия, по Касториадису, – это способность создавать, конструировать для себя (и преобразовывать, в случае необходимости) значения, законы, правила (nomos) и действовать в их соответствии; это способность свободно и самостоятельно себя определять, конституировать, осознавая эту способность. И в основе этой способности общества, по Касториадису, лежит радикальное воображение как специфически человеческий (самотворящий) способ существования, который не признается традиционной философией. В ней утрачена, впервые сформулированная греческими софистами, способность осознавать автономию человеческого общества. В унаследованной метафизике господствует идея *гетерономии*, т.е. идея отчуждения общества от самого себя. Physis – это античное понятие выражающее идею

гетерономного порядка. Такой порядок вещей воспринимается нами как с непреодолимой силой навязанный нам извне, как существующий вне зависимости от общества и нашего желания, строго детерминирующий поведение людей, противостояние которому лишено смысла. Касториадис пробует пересмотреть традиционное философское деление мира на две области: область общественно-исторического, в которой господствует принцип *nomos*'а, и область природного, в которой господствует принцип *physis*'а. Он пытается показать универсальный характер первого принципа [\[19, С.1-19\],\[21\]](#).

По Касториадису, общество и природа являются интерпретативными созданиями человеческого *nomos*'а и неизбежным контекстом, определяющим человеческое существование. Сам *nomos* воплощен в социальных институтах, имеющих символическую природу, порождающих и воспроизводящих общественно-историческое. Общественно-историческое существует постоянно сигнифицируя, экстериоризируя себя в новых значениях, формах и правилах, задающих условия появления новых значений и форм. В совокупности они образуют т.н. «социальное воображаемое» конкретного общества или сеть базовых, институционализированных, т. е. символизированных и санкционированных, социальных значений. Такие социальные значения как системы пред-существующих реифицированных социальных значений, определяют способы действия, мышления, и восприятия. Они воплощены не только в социальных институтах, но так же вписаны в материально-предметный мир и телесность человека и производят то, что Касториадис называет *магмой* социальных значений [\[7, С. 153-164\]](#).

С помощью метафоры магмы Касториадис описывает новую форму бытия, комплиментарную его онтологии творческого становления и его теории знака. Первоначально, в геологии, магма – это раскаленный жидкий расплав, чаще всего силикатный, находящийся в земной мантии или коре, на больших глубинах. Излившаяся магма – это лава. Магма содержит множество химических элементов, летучие компоненты, кристаллы. Магма способна застывать, делая твердым то, что казалось зыбким и сомнительным, но способна и переплавлять, разжижать и превращать в себя, что казалось твердым и незыблемым [\[7, С. 132-133\]](#). Розенгрэн отмечает, что по Касториадису, весь наш мир является магматическим. В традиционной «вещной онтологии» мир понимается как уже ставший, готовый, определенный. Касториадис понимает мир как процесс постоянного движения, стратификации. Магма как форма бытия, допускает неустоявшуюся, недетерминированную полностью вселенную, в которой есть место творению как способу существования мира. При этом нужно помнить, что для Касториадиса процесс творения смыслов (*sense-making*) в условиях институционализированной сигнификации всегда превращается в творение мира (*world-making*) в онтологическом смысле, т.е. социальный аспект магмы и онтологический неразрывно связаны [\[30, С. 70\],\[29, С. 65-67\]](#). Мы организуем наш мир, чтобы иметь возможность ориентироваться в нем. Затем мы пытаемся понять его как уже существующий. Организация или упорядочивание нашего мира связана с нашей телесностью и воплощенным существованием (*embodied existence*), нашим *Umwelt*'ом. Осмысление мира как уже существующего связано с герменевтическим подходом и относится к *Lebenswelt* [\[29, С. 67-68\]](#).

Любое живое существо, по Касториадису, обладает перцептивными фильтрами, сформированными в ходе предшествующего исторического развития. Они позволяют выделять из «шума» первичного природного слоя значимые для жизни этого существа «события». Также у живого существа есть механизмы «интерпретации» происходящих



«событий», в ответ на которые включаются определенные программы поведения. Например, для земных существ радиоволны не существуют и ничего не значат. Однако солнечные лучи существуют для большинства живущих на Земле. При этом для зеленых растений эти лучи значат одно, а для амфибий – другое. Живое существо самостоятельно создает для себя множество значимых элементов бытия, свою собственную реальность, которая начинает влиять на поведение и организовывать жизнь этого существа. По Касториадису, именно способность живых существ, в том числе и человека, организовывать свой реальный мир как множество значимых элементов, позволяет рассматривать живое неотделимым от того, что его организует. Эта мысль аналогичная идее выраженной Юкскулем в понятии функциональный круг. При этом важно понимать, что первичный природный слой – это то, на что опирается общество в ходе институционализации. Но это не означает, что общество детерминировано природным слоем. Природа лишь является отправной точкой и задает начальные условия коллективной сигнификации, но не является их причиной. Причина находится в разуме человека, основой которого, по Касториадису, является радикальное воображение.

Магма – это потенциально огромное множество множеств, принципиально нередуцируемых к какому-то привилегированному множеству, которое не может быть реконструировано аналитически с помощью мыслительных операций [\[22, С. 12–13\]](#). Магма социальных воображаемых значений – это бесконечный процесс сигнификации, в ходе которого возникают и означающее, и означаемое. Если «вещной онтологии» соответствует сосюрианская модель означивания, в которой отношения между означаемым и означающим являются предустановленными, статичными и синхроничными, то в «магматической онтологии» отношения между означаемым и означающим становятся динамичными, диахроничными и творческими [\[5, С. 535–536\]](#).

Магму социальных значений конкретного общества нельзя свести к индивидуальным или коллективным намерениям. Не только из-за сложности анализа большого объема информации, но, что более важно, потому, что каждый индивид (а, следовательно, и коллектив), формируется в уже существующей, институционализированной магме социальных воображаемых значений. Это формирование начинается задолго до того, как у индивида вообще возникают какие-либо намерения. Социализация – это вхождение и функционирование внутри установленных магм социальных значений. Магмы передаются, сохраняются и трансформируются с помощью различных социальных институтов, таких как: языки, привычки, традиции, способы видеть и жить, политические законы, торговые соглашения, школы, СМИ и др. Они формируют те формы, в которых живут индивиды в обществе [\[29, С. 73–75\]](#). Магма дана человеческим существам как мир, который имеет для них смысл и в котором они могут осознать себя и свою жизнь, образуя все то, что представляется нам бесспорным, не требующим обсуждения, и иначе может быть названо здравым смыслом или доксой [\[27, С. 156\]](#).

Таким образом, в теориях этих четырех мыслителей мы находим четыре иллюстрации одной и той же схемы познания как активного творческого коллективного процесса преобразования человеком себя и своего мира, предполагающего интериоризацию предшествующего коллективного опыта в качестве предпосылки и условия познания. Структура познания трехчастна: субъект, деятельность и предмет. Для характеристики элементов этой структуры рассматриваемые авторы используют разные понятия: 1) субъект познания: поле/агенты поля, мыслительный коллектив, человечество (как символизирующий субъект культуры), общество/общественно-историческое (как автономный анонимный коллектив); 2) познавательная деятельность: габитус, стиль

мышления, символизация (основанная на символическом запечатлении), социальное воображаемое (как номос во плоти базовых социальных институтов символизации); 3) предмет познания: докса, факт/познанное, символические формы, магма сигнификации.

Предмет, деятельность и субъект познания в теориях рассмотренных авторов взаимно обуславливают друг друга. Субъект познания (*anthropos*) постоянно воспроизводит себя с помощью социальных институтов, стремится сохранить коллективную идентичность. Необходимость объективации опыта субъекта связана с необходимостью поддержания коллективного сознания в условиях временности его носителей, а необходимость субъективации опыта, в свою очередь, связана с необходимостью социализации новых членов. Познавательная деятельность как сенсетивно-когнитивно-моторная активность человека (*logos*) понимается как обусловленная унаследованным субъективированным опытом и телесностью человека, определенным образом упорядоченная, социально сконструированная. Результаты коллективной познавательной деятельности в ходе институционального воспроизводства субъекта объективируются, отчуждаются от индивидов и начинают пониматься как предмет познания (*doxa*). Этот предмет, в свою очередь, играет роль предпосылки познавательной деятельности и элемента коллективной идентичности.

#### 4. Заключение

Доксология – это антропоцентристская, неориторическая версия теории познания, предложенная Матсом Розенгренем. Она основана на признании неустранимой процессуальности и контекстуальности человеческого познания. Она отрицает метафизическую трактовку истины и настаивает на имманентности реальности. Наши знания создаются, сохраняются и передаются в ходе коллективной деятельности людей как коммуницирующих и интерпретирующих существ. Знания не могут быть полностью сведены к препозиционному знанию, они всегда вписаны в контекст. Они существуют благодаря воплощенности в наших телах, наших социальных институтах и практиках (языках, ритуалах, традициях, нормах, способах воспринимать, мыслить, действовать и т.д.). Истина не может быть вечной и абсолютной. Истина – это всегда некоторая *doxa*, утверждаемая и изменяемая в конкретной социокультурной ситуации принятым в данном коллективе способом.

Выражением доксологической позиции является неософистическая трактовка тезиса Протагора о человекомерности. В ней утверждается, что *anthropos* – это не индивид, а коллективное человечество; мерой, общей для всех людей, является *logos* (индивидуальный и коллективный одновременно). *Logos* – это многозначное понятие, включающее в себя способы воспринимать, мыслить и действовать, а не только разум или дискурс как знаково-символическое выражение разума в коммуникативной ситуации. Из этой трактовки следует, что проблема познания имеет ярко выраженный антропологический характер: ответ на вопрос «как познает человек?» не возможен без ответа на вопрос «что делает человека человеком?». При доксологическом подходе именно *logos* формирует природу человека и всего мира в целом. Также подчеркивается мысль о взаимосвязи понятий *logos* и *doxa*, характеризующих способы существования коллективного *anthropos'a*. *Logos* задает предпосылки формирования *dox'ы*, которая в ходе постоянного воспроизведения и социальной институционализации отчуждается от *logos'a* и воспринимается им как реальность. *Doxa* – это всё то, что представляется *logos'у* в качестве очевидного, в качестве знания о нашем мире, природе, о том, что возможно в нашем мире, а что нет. В такой трактовке связей *logos'a* и *dox'ы*, последняя влияет на формирование наших индивидуальных и коллективных *logos'ов*. Возникает

функциональный круг. Logos, как сущность и мера человека, является условием и предпосылкой создания doxa. Экстериоризированная doxa мыслится человеком как сама реальность. Тем самым doxa превращается в условие и предпосылку формирования logos'a. Это значит, что восприятие, мышление и действия людей не являются спонтанными и непосредственными. С одной стороны, они обусловлены нашей физиологией, а с другой, являются социально сконструированными. Мы всегда опираемся на усвоенные навыки, знания и опыт потому, что мы всегда рождаемся в каком-то коллективе, который начинает формировать нас задолго до того, как мы сумеем это осознать. Таким образом, институционализированный коллективный субъект в ходе производства и объективации опыта формирует собственный дискурс и реальность, которые начинают определять производство нового опыта. Истинным можно назвать то знание, которое согласуется с предшествующими системами знаний, утвердившимися в данном сообществе.

Принцип функционального доксо-логического круга, – определяющий специфически человеческий коллективный способ познания как процесс преобразования себя и мира обусловленный результатами своей предшествующей деятельности, – лежит в основе доксологического стиля мышления. Он задает формальные предпосылки этого стиля. Содержательные предпосылки М. Розенгрена находят у доксологически мыслящих предшественников П. Бурдьё, Л. Флека, Э. Кассирера, К. Касториадиса. Каждый из них, используя свою систему понятий, демонстрирует как фактически doxa, logos и anthropos могут взаимозависимо конструировать друг друга.

## Библиография

1. Бурдьё, П. Университетская докса и творчество: против схоластических делений // Socio-Logos'96. Альманах российско-французского центра социологических исследований Ин-та социологии РАН. М. : Socio-Logos, 1996. С. 8–31.
2. Воробьев, Д. Н. Генеалогия истины. К вопросу о социальной легитимации эпистемологического реализма // Философская мысль. 2018. № 8. С. 21–33. DOI: 10.25136/2409-8728.2018.8.27172. URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_27172.html](http://e-notabene.ru/fr/article_27172.html)
3. Воробьев, Д. Н. Доксология Матса Розенгрена как проект риторической философии познания: контекст и концептуальные основания // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 3. URL: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=13732> (дата обращения: 24.11.2018).
4. Воробьев, Д. Н. Сократ как пророк. Архаические черты ксенофонт-платоновского образа Сократа // Философская мысль. 2017. № 11. С. 47–58. DOI: 10.25136/2409-8728.2017.11.20933. URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_20933.html](http://e-notabene.ru/fr/article_20933.html)
5. Золян, С. Теория социального воображаемого Корнелиуса Касториадиса и проблема знака // Чуждоезиковое обучение. 2012. XXXIX. № 6. С. 535–543.
6. Кассирер, Э. Философия символических форм. Т. 3. Феноменология познания / пер. с нем. С. А. Ромашко. М.: СПб.: Университетская книга, 2002.
7. Касториадис, К. Воображаемое установление общества / пер. с фр. Г. Волковой, С. Офертаса. М.: Гнозис, Логос, 2003. 480 с.
8. Князева Е. Н. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. 352 с.
9. Косарев, А. В. Прагматистские основания риторического поворота: историко-философский анализ. Диссер. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук. Томск, 2017. 32 с.
10. Микешина, Л. А. Философия познания. Полемиические главы. М.: Прогресс-

- Традиция, 2002. 624 с.
11. Монтень, М. Опыты. Избранные произведения в 3 т. Т.1. / пер. с фр. А. С. Бобовича и др. М. : Голос, 1992. 384 с.
  12. Розенгрэн, М. К вопросу о доха: эпистемология "новой риторики" // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 63–72.
  13. Розенгрэн, М. Тезис Протагора: доксологический подход // Вопросы философии. 2014. № 5. С. 171–178.
  14. Розенгрэн, М. Человек как мера. Беседа с Матсом Розенгрэном о контексте возникновения доксологии / М. Розенгрэн, М. Ньюдаль, Д. Воробьев // Философская мысль. 2018. № 10. С. 32–42. DOI: 10.25136/2409-8728.2018.10.27554. URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_27554.html](http://e-notabene.ru/fr/article_27554.html)
  15. Флек, Л. Возникновение и развитие научного факта. Введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива / сост., перев. с нем., англ., польс. яз. В. Н. Поруса. М. : Идея-Пресс, ДИК, 1999. 220 с.
  16. Фройденталь, Г. Отсутствующий центр философии Кассирера: Homo Faber in Abstracto // Философия и культура. 2010. № 1 (37). С. 8–24.
  17. Фурс, В. Динамическая концепция социального в философии К. Касториадиса // Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 8. Грецька традиція в сучасній культурі. Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2005. С. 227–238.
  18. Шматко, Н. А. "Габитус" в структуре социологической теории // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Том 1. № 2. С. 60–70.
  19. Adams, S. Castoriadis's Ontology: Being and Creation. N.Y.: Fordham University Press, 2011. 300 p.
  20. Bengtson, E. The Concept of Doxa in the European Reinvention of Rhetoric // Rhetoric in Europe: Philosophical Issues / Norbert Gutenberg and Richard Fiordo (eds.). Band 1. Berlin: Frank and Timme, 2017. S. 79–87.
  21. Castoriadis, C. Anthropology, Philosophy, Politics / transl. David Ames Curtis // Thesis Eleven. 1997. Vol. 49. Issue 1. P. 99–116.
  22. Castoriadis, C. World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination / David Ames Curtis (ed. and transl.). Stanford: Stanford University Press, 1997. 552 p.
  23. Krois, J. M. Ernst Cassirer's philosophy of biology // Sign Systems Studies. 2004. Vol. 32.1/2. С. 276–295.
  24. Neher, A. How Perspective Could Be a Symbolic Form // The Journal of Aesthetic and Art Criticism. 2005. No 4 (63). P. 359–373.
  25. Perelman Ch., Olbrechts-Tyteca L. The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation / transl. by J. Wilkinson and P. Weaver. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1969. 566 p.
  26. Rosengren, M. Att skapa sig själv – Michel de Montaigne // Rosengren, M. För en dödlig som ni vet är största faran säkerhet. Doxologiska essäer. Åstorp: Retorikforlaget, 2006. S. 113–132.
  27. Rosengren, M. Cave Art, Perception and Knowledge. Palgrave Macmillan, 2012. XIII +169 p.
  28. Rosengren, M. Doxologi – en essä om kunskap. 2:a utgåvan. Åstorp: Rhetor förlag, 2002. 115 s.
  29. Rosengren, M. Magma // Cornelius Castoriadis. Key Cosepts. Bloomsbury Academic, 2014. P. 65–75.

30. Rosengren, M. Magma of Imaginary Politics. Eight Theses // ArtMonitor. 2008. No 5.
31. Rosengren, M. Psychagōgia. Konsten att leda själar. Om konflikten mellan retorik och filosofi hos Platon och Chaïm Perelman. 2:a utgåvan. Ödåkra: Retorikförlaget, 2015. 208 s.
32. Rosengren, M. Radical Imagination and Symbolic Pregnancy: A Castoriadis Cassirer Connection // J. M. Krois et al. (eds). Embodiment in Cognition and Culture. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2007.
33. Steckner, C. Symbol formation // Sign Systems Studies. 2004. Vol. 32.1/2. P. 209–227.
34. Weber, A. Mimesis and Metaphor: The biosemiotic generation of meaning in Cassirer and Uexküll // Sign Systems Studies. 2004. Vol. 32.1/2. P. 296–307.