

ФИЛОСОФИЯ PHILOSOPHY



Железнов А.С. Вера как практическое отношение к контингентному бытию // Антиномии, 2019. Т. 19, вып. 2, с. 7–24.

УДК 17.02

DOI 10.17506/aip1.2019.19.2.724

ВЕРА КАК ПРАКТИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К КОНТИНГЕНТНОМУ БЫТИЮ

Андрей Сергеевич Железнов

кандидат философских наук,
доцент кафедры социальной философии
Уральского федерального университета
им. Первого Президента Российской Федерации
Б.Н. Ельцина (УрФУ), г. Екатеринбург, Россия.
E-mail: itsnomoredancing@gmail.com

Материал поступил в редколлегию 23.04.2019 г.

Понятие веры позволяет разрешить проблему отношения к контингентному бытию, которая формируется в современных онтологиях.

Говоря о современных онтологиях, мы подразумеваем концепции Латура (акторно-сетевая теория), Хармана и Мейясу (спекулятивный реализм) и Керимова и Красавина (гетерология). В рамках данных подходов мир описывается как поле неожиданных связей между равнозначными сущими, которые в процессе взаимодействия производят новых участников отношений и претерпевают изменения сами. Мир и его законы контингентны, они могут меняться и меняются в любой момент времени.

Полагая мир контингентным, перманентно создаваемым из сложных и непредсказуемых связей между множеством равнозначных участников, современные онтологии уничтожают любую возможность предсказывать развитие такого мира. Они ставят нас перед лицом абсолютно неизвестного будущего, – будущего, которое

превосходит все наши предсказания или расчеты. Это создает практическую проблему: непонятно, каким образом возможно разумно действовать в мире, который постоянно выходит из-под контроля. Поэтому необходимо поставить вопрос о том, как возможно соотносить собственное действие или собственный образ жизни с бытием, данным в качестве «любого бытия».

Пример практического отношения к любому будущему мы находим в понятии веры, которое рассматривается в традиции С. Кьеркегора, У. Джеймса, Ж. Дерриды и Дж. Бишопа. Вера здесь становится образом действий, то есть предполагает соотнесение актором своих действий с предметом веры. И в то же время вера предполагает принятие любого будущего в качестве ценности и блага. Из контингентности бытия, или совершенной непредсказуемости будущего, следует, что мы не можем на него рассчитывать, не можем строить свое поведение, имея в виду его конкретный сценарий. Но вера дает нам возможность считать, что неизвестное будущее лучше настоящего, что оно и есть благо. Поэтому вера предполагает, что у нас может быть разумный мотив для того, чтобы желать наступления неизвестного будущего, а значит, и действовать, поддерживать свой образ жизни в соответствии с этой возможностью.

Ключевые слова: онтология, различие, контингентность, АСТ, объектно-ориентированная онтология, бытие, будущее, вера.

Мы будем говорить о возможной связи веры и современных онтологий. Само обнаружение такого рода связи может выглядеть достаточно странным: актуальный философский дискурс, кажется, вновь тяготеет к тому, чтобы быть подчеркнуто научным и даже «позитивным», преодолевая тем самым привычку подвешивать вопросы и создавать неясности, которая была характерна для периода постмодерна. Апеллирование к истинам веры как к истинам непроверяемым и непознаваемым не просто не рассматривается серьезно, но и может иметь окрас «дурного тона». И в то же самое время это подчеркнутое дистанцирование веры и акцент на научность знания сами по себе формируют проблемное поле, в котором разговор о вере приобретает актуальность.

В частности, оно формируется собственно логикой построения современных онтологий. Как только мы признали, что мир не управляется никакими законами, это изменило наши физику или социальную теорию. Причем и физика, и социальная теория достаточно легко переживают это изменение, просто переходя от изучения закономерностей к изучению момента или истории. Однако в результате этого изменения возникает проблема, имеющая не теоретическую, а «научно-практическую» природу. Мы привыкли ожидать от науки или познания выявления общих законов, на которые можно рассчитывать и в соответствии с которыми можно строить свое поведение и свои планы. Между тем контингентность, свойственная миру, описываемому современными онтологиями, разрушает эту возможность. Если для теории отказ от закономерности – это только смена точки зрения, то для практики это ступор. Или необходимость принципиального изменения подхода.

В первой части работы мы, обратившись к онтологиям, предъявляемым спекулятивным реализмом (К. Мейясу, Г. Харман), акторно-сетевой

теорией (далее АСТ; Б. Латур) и гетерологией (И. Красавин), покажем, каким образом разворачивается логика, приводящая к формированию данной проблемы.

Концептуально проблема может звучать как отсутствие возможности практического отношения к неизвестному бытию, – к бытию, которое всегда превосходит настоящее и данное. И, собственно, в качестве варианта такого практического отношения к неизвестному бытию или неизвестному будущему мы и собираемся рассмотреть понятие веры. Понятие веры дает нам пример отношения к неизвестному будущему, – отношения, которое является вполне практическим. Таким образом, вера представляет собой действие.

В такой трактовке веры мы ориентируемся на традицию Джеймса–Бишопа и Кьеркегора–Дерриды, согласно которой вера определяется как рискованное предприятие. Раскрытию данного понятия посвящена вторая часть статьи.

Современные онтологии. Под современными онтологиями, которые обсуждаются в статье, подразумеваются вполне конкретные подходы. Это акторно-сетевая теория Бруно Латура, спекулятивный реализм Грэма Хармана и Квентина Мейясу, гетерология Тапдыга Керимова и Игоря Красавина. Называть их современными можно, опираясь на простой модернистский принцип: с одной стороны, они противопоставляют себя «прошлым», тем, кто был до них, с другой – никто не успел их назвать «старыми» или «устаревшими». Это такой «авангардный» принцип: они современны, потому что пока еще находятся на острие нового.

Современные онтологии пишутся «после постмодернизма», то есть после того как резкой критике подвергались авторитеты и столпы классического философского (метафизического) прошлого. И они берутся не только критиковать и разрушать, но и предлагать и строить. Возможно, именно необходимость действовать на выжженном постмодернистской иронией поле формирует их основные аспекты. Можно выделить три таких аспекта, каждый из которых связан с двумя другим.

Во-первых, в рамках современных онтологий мы имеем дело с множеством равноценных сущих. Причем это равенство также можно охарактеризовать как «равноразличность»: сущие равны не потому, что в них присутствует нечто одинаковое, а, наоборот, потому, что они различны настолько, что их невозможно ранжировать.

Во-вторых, равноразличность сущих предполагает отсутствие иерархии или какого-то единого принципа упорядочения, на основе которого они были бы соподчинены друг другу. Сложение единого общего или общностей происходит через взаимодействие. Это взаимодействие, в котором вещи и люди равнозначны и в котором способы их сложения очень слабо предсказуемы.

В-третьих, сложность и непредсказуемость отношений, отсутствие единого закона означает контингентность, то есть случайность устройства мира и онтологии. Мир, описываемый современными онтологиями, – это мир, принципиально находящийся за рамками любого контроля, или же

мир, постоянно выходящий из-под контроля или из рамок нашего предсказания. Это мир, который постоянно нам сопротивляется.

Констатация равенства множества сущих и попытка подобрать адекватное описание для этого равенства могут выступать отправным пунктом современных онтологий. Прояснить это можно через противопоставление двух типов онтологий, которое проводит Эндрю Пикеринг, рассматривая различия в художественных методах Мондриана и де Кунига.

Мондриан до начала рисования имел в голове ясную картину того, что он должен изобразить, и воплощал ее на полотне. Картины де Кунига рождались из свободного и спонтанного взаимодействия с красками – он завершал картину только тогда, когда его прерывали, и отнюдь не потому, что заканчивал реализацию своей идеи. Мондриановская онтология – это онтология «дуализма и господства», она противопоставляет миру человека-творца, который исходя из собственных идей меняет этот пассивный мир. Это онтология, которая, по мнению Пикеринга, признана «естественной». Онтология де Кунига же предполагает «непосредственное симметричное переплетение между человеческим и нечеловеческим и временное становление в этом переплетении» (Пикеринг 2017: 157). Это различие двух онтологий: мир – это либо поле для реализации человеком его идеи, либо открытое взаимодействие с предметами, в котором ты сам являешься только частью.

Противопоставление двух онтологий, конечно, не исчерпывается примером из искусства; оно имеет место, прежде всего, в философии. Тут Пикеринг ссылается на «Вопрос о технике» Хайдеггера, где хайдеггеровский «постав» есть воплощение мондриановской онтологии (Пикеринг 2017: 158). Эта позиция должна быть если не преодолена, то как минимум осмыслена в качестве одного из временных вариантов отношения к миру, но отнюдь не абсолютной точки зрения (Пикеринг 2017: 157-158).

Избавление от «антропоцентризма» вовсе не сводится только к общетеоретическим рассуждениям. Куда важнее, что оно происходит в рамках социальной теории. Два самых ярких примера применения этого подхода в социальной теории мы находим у Мануэля Деланды и Бруно Латтура.

Введение в «Войну в эпоху разумных машин» Мануэля Деланды содержит попытку описать историю не с человеческой точки зрения, а с точки зрения самоорганизующейся материи. Деланда предлагает в качестве эксперимента представить, как робот-историк стал бы рассуждать о собственном происхождении (Деланда 2014: 8-11). Для характеристики такого нечеловеческого субъекта Деланда использует делезовское понятие «машинный филум» (Деланда 2014: 14). Машинный филум в изложении истории действует как «абсолютных дух» Гегеля: мы как бы можем объяснить его волей или логикой его становления и развития исторические события, изменения в организации людей и технологий.

Позиция «робота-историка» или «машинного филума» все-таки является образной – речь всерьез не идет о том, что мир развивается в соответствии с логикой развертывания какого-либо сверхсубъекта (живого или неживого). В конечном итоге Деланда показывает, как порох, пули, радио-

связь и другие технологии меняют мир и меняют людей, живущих в мире. Идея машинного филума нужна только для того, чтобы показать возможность мыслить не-антропоцентричный мир, в котором люди, технологии и предметы взаимодействуют равноценно.

Реализация этой теоретической установки требует разработки принципиально иной терминологии. В «Новой онтологии социальных наук» Деланда предлагает заменить понятие индивидуумов (*individual*) на понятие индивидуальных сущих (*individual entities*) (Деланда 2017: 38): это необходимо для того, чтобы исключить связь индивидуальности с обладанием сознанием, свободы воли: понятие индивидуальных сущих намного шире понятий *люди, индивиды* или *субъекты*.

Подобную логику мы находим в АСТ Латтура, который также устанавливает равнозначность людей и «объектов» мира. Вместо классического универсума, в котором макроуровень определяет индивидуальные проявления, а люди свободно демонстрируют некоторое внутреннее содержание, АСТ предлагает воспринимать мир в качестве расходящихся пучков взаимодействий, которые претерпевают изменения, проходя через акторов: через людей, вещи, структуры.

Нам представляется важным обратить внимание на то, как Латур избавляется от обычного субъект-объектного дуализма. Он замечает прежде всего, что сам объект, который мы воспринимаем, задает пути и способы его восприятия: трехмерная статуя предполагает, что ее можно рассматривать с разных сторон; прекрасный вид с возвышенности можно увидеть, только находясь в определенной точке: «сама вещь, долина, горы, дороги предлагают вам этот взгляд, эту возможность, эту точку зрения» (Латур 2014: 203). «Любое место будет рассматриваться как актер-сеть, если оно является источником дистанционного воздействия на другие места...» (Латур 2014: 310).

В мире, разделенном равнозначными участниками, единство, или общее, производится не посредством подчинения множества одной великой силе, но как результат установления случайных взаимодействий. Место изучения законов занимает прослеживание генеалогии или истории. Историчность, генеалогии (начиная с Фуко и прочих) или психоанализ личной истории важны потому, что нет никаких серьезных, определяющих причин, которые бы объяснили существование сущего «как оно есть». Настоящее формируется не в результате применения законов истории, а в результате «случайного стечения обстоятельств». Исторически сложившиеся сущие формируют общее множество, которое также складывается исторически (Деланда 2017: 42-43).

Противостояние «социологии социального» и «социологии ассоциаций» у Латтура рождается как раз из этой разницы установок. Новация АСТ не только в смене подчиненности, как если бы просто заявлялось, что общество – это наша метафора для описания связей, а не связи – это следствие общества. Новация заключается в том, что стандартизированные социальные связи суть только один из возможных способов реализации социального (Латур 2014: 328). (Вспомним тут мысль Пикеринга о том, что «постав

следует понимать как вариант нашего участия в мире.) Общество или порядок – это один из возможных способов того, как ассоциируются или связываются элементы, которые до этого не были социальными.

При этом единства или общие структуры, такие как «общество» или «правовая система», приравниваются к людям и скалам. Они не находятся на «ином уровне», а взаимодействуют с нами на равных. Место иерархии существностей макро- и микроуровня занимают локальные места, которые описываются как «исходящие лучи связей, по которым средства передвижения (документы, записи и материалы) движутся своими путями» (Латур 2014: 249).

АСТ избавляется не только от антропоцентризма, но и от *etnity-центризма*. Связи, а точнее процессы и поток, – это тоже очень значимое действующее лицо. «Сети включают в себя на равных правах как человеческих, так и нечеловеческих акторов: они реальны, как природа, разворачиваемы, как дискурс и коллективны, как общество» (Вяткин 2017: 59).

Переключение внимания с объектов и форм их взаимодействия на ассоциации или процесс установления связей и передачи взаимодействий требует и нового языка описания. Ключевое для АСТ понятие *актор-сети* непосредственно связано с установлением равенства всех участников взаимодействий, вносящих в них изменения. В актор-сети мы фокусируем свой взгляд не на акторах, действующих лицах, и не на сети как установленной форме связи. Мы сосредотачиваемся (или, в языке Латура, «следуем за») на изменениях и трансформациях, которые движутся от одного актора к другому, связывая их. Важно не субстантивировать акторов: каждый актор – это «сборка» взаимодействий, в который он вступает (Латур 2014: 291). И важно не субстантивировать сеть: сеть – это только результат трансформированных акторами взаимодействий.

Понятие актора заменяется понятием актор-сети потому, что мы одновременно избавляемся и от внешнего (макро), и от внутреннего (микро). Мы не считаем, что акторы действуют в результате своей внутренней метафизической свободы. Они не инициируют движение, а только «меняют» его направление, вносят отличие в передаваемую информацию или импульс. Акторы не «выстреливают» собственной спонтанностью или контингентной актуальностью. Они только «сбивают», смешивают передаваемое через них взаимодействие (Латур 2014: 302).

Следует подчеркнуть, что понятие актор-сети остается очень сложным. Оно интуитивно не очевидно: нельзя найти актор-сеть и ткнуть на нее пальцем. Отказавшись от ссылок на субстантивированные единства (типа «общества»), мы получаем проблему описания общих законов или общего видения того, как устанавливаются ассоциации.

Это новое «общее» приходится осознать как-то иначе, не так, как мы видели его ранее. Ключевой проблемой его описания оказывается то, что «до» общего нет ни самого общего, ни его частей. Невозможно установить отношения производства; неясно, кто что производит: части складываются в общее или же общее формирует части.

Примером поиска языка, который должен решить эту проблему, может быть обращение к аналогии с вложенными фрактальными структура-

ми, где соединение частей производит целое, обладающее эмерджентными качествами, и в то же самое время сформированное целое также становится участником отношений с его частями (Красавин 2017: 180). Или использование понятия *социемы* как децентрализованной деэссенциализированной структуры, состоящей из связи нескольких связанных систем (Красавин 2017: 193).

Предлагаемая концепция социальной онтологии предполагает перманентное производство новых связей, отношений и субъектов, которые более не следуют логике раскрытия заранее данных законов социального устройства, но каждый раз переписывают и состав участников, и способы взаимодействия, и полученное в результате единство. Такая онтология более не является «дорожной картой», с которой можно сверить направление развития. Скорее, она представляет собой «историю болезни» или биографию, фиксирующую происхождение актуального положения дел из сочетания различных обстоятельств.

Латур, как нам кажется, не случайно несколько раз сравнивает приращение АСТ с движением муравья, наделяя его чертами «близорукости». АСТ не может сослаться на общий объясняющий принцип: открытие такого принципа вообще не является ее целью. Продукт АСТ – это описание реально произошедшего или происходящего, но не объяснение. У исследователя есть возможность частных конкретных описаний, каждое из которых требует труда и не сократит наши усилия в дальнейшем (Латур 2014: 235-236). Сам тезис о том, что нет существительного «общество», но есть «обобществление», которое находит разные пути в политическом, правовом контексте, в контексте одной корпорации или одной семьи, показывает новый уровень сложности мира. Мы можем только проследовать за обобществлением, описать его, а не свести к некоторой общей рамке. А значит, мы никогда не узнаем, каким будет мир в будущем.

Тезис об отсутствии законов, к которым можно было бы свести движение ассоциаций, имплицитно содержит утверждение о контингентности. Поскольку мы не в состоянии выделить никакой закономерности, в соответствии с которой вещи, индивидуумы, акторы образуют те или иные связи, то из этого следует, что существование данного нам мира и его законов случайно. Об этом особенно хорошо говорит Мейясу в «После конечности», буквально утверждая: мир в целом случаен и это означает, что его законы могут в любой момент измениться (Мейясу 2015: 74-75).

Описывая одно из свойств современной онтологии, мы осознанно выбираем именно понятие контингентности, а не просто непредсказуемости или нелинейности. Это выбор понятия стоит обосновать, тем более что Латур или Деланда, например, не говорят о контингентности в сильном смысле, скорее показывая нелинейность и сложность процесса.

«Контингентность» как отсутствие достаточного основания для существования мира и его законов мы используем тут в смысле Мейясу, который под контингентностью подразумевает возможности быть, когда ничто не принуждает к существованию (Мейясу 2013: 77). Предложение начать «с действительной возможности того, что законы природы могли

бы беспричинно перестать работать, позволив случиться несовместимому с ними», приводит к признанию контингентности в качестве «абсолютного свойства любого бытия» или, другими словами, к открытию «интеллектуального Хаоса, способного беспричинно разрушать и порождать покорные ему вещи и законы», понимаемого как природа того бытия (Мейясу 2013: 78-79). Контингентность означает невозможность даже помыслить какое-либо основание или закон. В этом плане понятие контингентности максимально сильно. Говоря о контингентности бытия, мы не просто указываем на сложность или недоступность для нас его законов, но утверждаем, что таких законов не может быть никогда.

Здесь также необходимо отметить, что идея контингентности, или случайности, законов, несмотря на достаточно провокативное звучание, изначально свойственна научному подходу. В частности, именно идея о том, что у биологических видов нет никаких «базовых» признаков, которыми они обязательно должны обладать, отличает концепцию Дарвина от взглядов Платона и Аристотеля (Деланда 2017: 38).

Контингентность мира, его превосходство над любыми законами и планами – это еще одна ключевая черта современных онтологий, для которых важно, что мир сопротивляется нашим планам и контролю. Выше мы уже ссылались на противопоставление Пикерингом двух онтологий в искусстве и философии. Это же противопоставление он обнаруживает и в технологии, описывая проект по управлению руслом реки Миссисипи (Пикеринг 2017: 160-161). Миссисипи постоянно выходит из-под контроля: она выстраивает все новые и новые обходные пути, которые разрушают не просто технические решения. Они разрушают сами представление инженеров о принципах и закономерностях развития ее русла.

Соппротивление и контингентность – это не просто «техническое замечание», это именно онтологическое утверждение. Оно принципиально для самоопределения современных онтологий. Так, Харман и Мейясу заявляют о необходимости делать попытки мыслить мир, существующий вне нашего восприятия, указывая именно на это сопротивление. Именно через сопротивление Харман описывает реализм Латура и Деланды в «Сети и ассамбляжи»: «греющее нас солнце» или «поражающая болезнь» вторгаются в нашу жизнь помимо наших планов; они заставляют с собой считаться. Они активны, они часть того, что Харман называет «сопротивлением мира». Аналогичный принцип реализма обнаруживается Харманом и у Латура: «Камень, мрамор, общество и математическое доказательство сопротивляются нашим усилиям и требуют тщательной инженерной работы, чтобы быть собранными эффективно и правильными способами» (Харман 2017: 23-24). Наивное и повседневное отношение к объектам основано на том, что мы не можем по своему произволу делать все, что хотим: мы бы хотели не болеть, но болезнь поражает нас; у мрамора есть свое мнение о том, как он должен выглядеть; даже математическое доказательство не дается нам без усилий. Реальность здесь – это то, с чем мы должны считаться безотносительно наших желаний или планов. Реальность принципиально выходит за рамки любого контроля или предсказания, она может быть любой.

Употребление выражений «любое» или «любое бытие» в связи с концепцией контингентности мы полагаем необходимым, поскольку это указывает на требование трактовать контингентность не только как отсутствие законов, но и как возможность любого будущего.

«Грядущее бытие – бытие любое» (Агамбен 2008: 8) в том смысле, что оно всегда конкретно, а не обобщенно, и тем не менее невозможно заранее знать ни о каких известных или необходимых его качествах. То, что будущее бытие – это всегда любое бытие, означает: происходящие изменения всегда больше позиции отдельных акторов или динамики отдельных связей. Любое бытие всегда выходит за пределы понимания.

В этой части рассуждения мы можем аккуратно сослаться на Дж. Агамбена. Аккуратно потому, что Агамбен в первую очередь концентрируется на проблеме индивидуации, а не наличия оснований или причин. Его «любое» – это прежде всего обладающее любыми конкретными качествами. И в то же время этот разговор имеет непосредственно отношение и к вопросу происхождения, законов и т.д.

Собственно, вопрос о появлении индивидуальных качеств – это всегда вопрос о переходе «от потенции к акту, от общей формы к индивидуальному бытию», который можно описать как «бесконечный ряд колебаний качеств», но не закономерное и неизбежное явление. «Бытие, возникающее на этой линии или вдоль этой границы, – это бытие любое, и то, каким образом оно переходит от общего к частному и от частного к общему, называется обычаем, или, иначе, – этосом» (Агамбен 2008: 25-26).

Отсутствие необходимости перехода от небытия к конкретному существованию вводится тут не через понятие контингентности, но через демонстрацию «невозможности», всегда вложенной в понятие бытия: «Лишь та возможность может быть высшей, которая может быть как возможностью, так и невозможностью, бессилием. Если каждая возможность заключает в себе возможность как бытия, так и небытия, то переход к действительности может произойти лишь благодаря привнесению (Аристотель называет это “спасением”) в актуальное бытие присущей ему возможности небытия» (Агамбен 2008: 37-38).

Но эта связанность небытия и бытия по умолчанию и означает «случайность», то есть контингентность. «Случайность – отнюдь не-необходимое, нечто, что может и не быть, но то, что, будучи таким, будучи только своим собственным способом существования, может быть преимущественно, может не не-быть. (Бытие-такое не случайно, оно случайно необходимым образом. Но оно отнюдь и не необходимо – оно необходимо случайным образом.)» (Агамбен 2008: 96). Любое бытие случайно в том смысле, что его потенция не не-быть не предопределена никаким основанием, кроме его собственного фактического свершения. «Бытийность» любого бытия – это только его способность не не-быть, но не какая иная причина.

В этом смысле понятия *контингентность* и *любое будущее бытие* оказываются двумя сторонами одной медали, где контингентность относится к причинам, прошлому и настоящему, а «любое» – к будущему. Любое будущее по определению контингентно, так как не имеет никаких причин

в прошлом или настоящем. А контингентность по определению рождает любое бытие, поскольку у него нет никаких оснований быть каким бы то ни было.

Теоретическим следствием идеи контингентности может быть призыв перестроить теорию и онтологию таким образом, чтобы они следовали за объектами, а не находились исключительно в области человеческого восприятия (Харман 2015: 18, 28-29). Нас же больше интересуют практические следствия. Например, Пикеринг осмысливает одно из таких требований в качестве призыва отказаться от намерений подчинить себе природу, отказать от «постава», например позволить Миссисипи идти своим путем (Пикеринг 2017: 163), а не пытаться ее покорить.

Впрочем, тут возникает достаточно серьезная проблема. А именно если считать, что цель науки или познания – это выявление общих законов, на которые можно рассчитывать, в соответствии с которыми можно строить свое поведение и свои планы, то контингентная онтология разрушает эту возможность. Получается, что онтология может быть только дескриптивной: она описывает происходящее постфактум, но не имеет никакого технологического или проективного потенциала. Что же делать, если общих законов и закономерностей нет вообще? Есть два уровня ответа.

Первый ответ – можно приспосабливаться к течению жизни. Или следовать ему, участвуя в раскрытии и установлении новых связей. Однако возникают два вопроса: каков критерий этого следования и зачем вообще это делать? Например, инженерные войска США, пытающиеся «подчинить» Миссисипи, явно вступают с ней в некоторое взаимодействие; оно спонтанно и открывает новые возможности. Почему им как актору необходимо занять другую позицию? Почему следовать за Миссисипи лучше, чем сдерживать ее? Почему отношения борьбы менее естественны, чем отношения подчинения? Как определить, где происходит следование и соучастие, а где противоборство?

Второй ответ – можно принять противостояние естественному устройству в качестве сознательного выбора. Зачем следовать естественному течению вещей? Может быть, способность ставить мир на дыбы (мондриановская позиция) – это и есть собственно человеческая позиция? Или даже если не приписывать человеку вот такой позиции как естественной или обязательной, то это вовсе не значит, что ее нельзя занять по собственному произволу.

Грубо говоря, вопрос об абсолютном отношении к контингентной онтологии, – к онтологии, которая может быть «любой», остается открытым. Как можно относиться к любому бытию или любому будущему в практическом смысле? Как можно соотносить свои действия с любым будущим?

Сближение понятий будущего и бытия происходит тут во вполне хайдеггеровском смысле. В частности, хайдеггеровский «поворот» во многом проявляется в попытке взаимного прочтения бытия и времени: «...бытие как присутствие, настоящее в каком-то еще не определенном смысле отмечено чертами времени и тем самым временем. Отсюда близко до догадки, что Место, вмещающее бытие, обуславливающее бытие как при-

существование и впускание присутствия, могло бы быть обнаружено в том, что в рубрике “время и бытие” названо “временем”» (Хайдеггер 1993: 396). Говоря более конкретно, для Хайдеггера бытие как ничто – это постоянное присутствие отсутствия во времени (Milbank 2003: 117). Будущее – это образ того самого отсутствия, с которым мы и имеем дело как с бытием.

Взаимное прочтение контингентного бытия и любого будущего позволяет нам перейти ко второй части нашего исследования. Здесь мы будем говорить о том, каким образом можно иметь практическое отношение к будущему, то есть и практическое отношение к контингентному бытию.

Вера как практика бытия. Давая определение понятию веры, мы будем опираться прежде всего на концепцию *doxastic venture* Джона Бишопа (Bishop 2016). В рамках данной парадигмы вера рассматривается в религиозном понимании, иными словами, речь идет о вере в существование Бога, причем конкретно в рамках христианской традиции. Вместе с тем, как указывает сам Бишоп, понимание, которое «проявляется» в религиозной традиции, может вполне использоваться и в атеистическом, и в другом контексте (Bishop 2016).

Несмотря на это указание о возможности применения понятия веры вне рамок религиозного дискурса, может все-таки возникнуть диссонанс между принципиально вне-религиозным (а порой и атеистическим) пафосом современных онтологий и нашим обращением именно к религиозной, а не гносеологической концепции веры.

Обращение именно к религиозной трактовке, на наш взгляд, является необходимым и важным потому, что оно позволяет рассматривать веру как отношение к не-существующему. Бог и воля Бога в христианской традиции рассматриваются как бесконечно превосходящие любые наши суждения или прогнозы. В этом смысле отношение к Богу можем быть аналогией отношения к чему-то невозможному или превосходящему все наши представления. Разработанное в контексте отношения к Богу, который принципиально есть не-объект, понятие веры поэтому может использоваться и в рассуждении об отношении к бытию, которое также точно вне существования.

Интересно отметить, что, например, Мейясу, раскрывая концепт контингентности, близко подходит к религиозному феномену веры. В частности, это происходит в «Дилемме призрака», которая построена вокруг мнимого противопоставления религиозной и атеистической позиций, каждая из которых содержит утверждение о необходимости: необходимости Бога или его отсутствия. В качестве альтернативы Мейясу утверждает контингентность Бога, который «должен иметь возможность быть, но нет ничего мыслимого, что принуждало бы его к существованию» (Мейясу 2013: 77). Заявление о контингентности Бога приводит Мейясу к тому, чтобы вновь повторить кантовский (религиозный вопрос): «...теперь, когда я могу надеяться, на что мне позволено надеяться?» (Мейясу 2013: 80). Снятие противопоставления религиозного и атеистического как противопоставления доказанного существования Бога и доказанного его отсутствия открывает возможность поставить вопрос об отношении к той самой открытости,

перед которой мы оказались. И мы полагаем, что в данном случае как раз будет очень полезно использовать аналогию с понятием веры.

Понятие веры как *doxastic venture*, предлагаемое Дж. Бишопом, опирается на концепции С. Кьеркегора, У. Джеймса, Ж. Дерриды. Вера рассматривается в качестве образа действия в ситуации предельной неопределенности статуса. Смысл веры как отношения к будущему заключается в том, что «верить» – значит действовать исходя из того, что будущее – это абсолютное благо. Верящий принимает неизвестность будущего, его принципиальное отличие от настоящего. И считает, что наступающее будущее лучше него знает, что будет хорошо. Вера представляет собой практическую позицию. Верить – это действовать так, как будто предмет веры существует. Также вера дает нам пример отношения к любому бытию. Она предполагает принятие того, что любое бытие – это благо.

В статье «Faith» в «Stanford Encyclopedia of Philosophy» дается определение веры как *doxastic venture*, где вера – это «практическое обязательство». То есть не просто утверждение о существовании Бога, а намерение и даже необходимость действовать некоторым образом. Вера предусматривает полное «практическое обязательство» по отношению к тому, что считается истиной (Bishop 2016).

Указание на практическую природу веры вовсе не предполагает написания слова «истина» с большой буквы и обязательного уклона в мистицизм или религиозность. Определение может даваться через повседневные и логические примеры. Мы говорим, что некто верит, что «р» истинно, если сообразует с этим свои практические действия (Bishop 2002: 473). Можно здесь привести грубую аналогию: мы верим прогнозу погоды, когда берем зонтик, то есть действуем в соответствии с прогнозом. И не верим ему, если не меняем своего поведения. В этом ключе вера – это всегда практическое действие, поступок или поведение.

Вера представляет собой образ действий, который основан на недоказанных или недоказуемых положениях. Здесь важна терминологическая определенность: вера не просто «подтверждается» действием, она и есть действие по своей природе. Она не только «дар», но и «действие» (Bishop 2002: 475).

Но действие веры – это не какое-то конкретное мероприятие или набор практик. Вера рассматривается в качестве такой установки, которая подчиняет себе весь образ жизни человека. Здесь уместно обращение к Кьеркегору и его «рыцарю веры».

Кьеркегор определяет «рыцаря веры» через противопоставление его «рыцарю отрицания», где рыцарь отрицания принял бессмысленность своих притязаний и выстраивает исходя из этого отказа собственное существование, а «рыцарь веры» сохранил веру, несмотря на очевидную ее абсурдность. «Рыцарь веры» действует и организует собственную жизнь, руководствуясь тем, что он получит принцессу «силой абсурда» (Кьеркегор 2010: 42). «Рыцарь отрицания» построил удобное для себя существование на основании полученного отказа – поэтому он и не в состоянии более быть с принцессой (Кьеркегор 2010: 46). Образ жизни рыцаря веры, напротив, зависит от веры в то, что принцесса может быть с ним.

Ярким литературным примером осмысления веры является «Снежная королева» Ханса Христиана Андерсена. Читать эту историю следует прежде всего как историю веры, а не дружбы, морального императива или жертвенности. Герда во время своего путешествия не рассуждает о долге, не жалуется на трудности или опасность: она совершенно уверена в том, что найдет Кая. Финка говорит о Герде: «Я не могу сделать ее сильнее, чем она есть: она прошла босиком полстраны, ей помогают и люди, и звери». Именно вера в то, что она обязательно встретит Кая, а вовсе не ценность товарищества или моральный императив направляет и оберегает Герду. Андерсен подчеркнет это в концовке сказки, которая завершается отрывком из Евангелия о том, что в Царство небесное войдут те, кто «будут как дети». Эта концовка еще раз отсылает нас к по-детски наивной и несокрушимой вере Герды. И мы знаем, что Герда «верила», не потому, что она декларировала это в словах, а потому, что она действовала так, как будто будущее безусловно хорошо. В подобном контексте вера сродни наивному отношению детей к миру, предполагающему, что «все обязательно будет хорошо».

Таким образом вера прочитывается и в кьеркегоровских «Беседах» 1843 г., и в истории о жертвоприношении Авраама в «Страхе и трепете». В частности, беседа о вере начинается с вопроса о пожелании, которое не девальвировалось бы со временем, не потеряло бы смысла в будущем (Кьеркегор 2016: 18-20). Здесь сразу на первый план выходит проблема любого будущего: будущее совершенно непредсказуемо и может уничтожить ценность любой «хорошей вещи», о которой обычно говорят в церкви, кроме веры.

Вера осуществляется совершенно вне «твоей способности объяснить и предвидеть происходящее» (Кьеркегор 2016: 49). Если бы она была основана на способности предсказывать, то имела бы отношение к настоящему, а не к будущему. В основе веры не прогноз, а «чаяние победы» (Кьеркегор 2016: 54), причем оно указывает не на конкретный образ «победы», но только на то, что случится нечто, что мы признаем победой.

Кьеркегор говорит, что именно Богу известно, что лучше для тебя, а надеяться (чаять) на что-то другое – значит ограничивать его власть и мудрость (Кьеркегор 2016: 69). Верующий полагается на волю Бога, который знает, что именно для него лучше. Именно поэтому непредсказуемое и превосходящее ожидания будущее должно рассматривать как бесспорное благо: оно не может не быть благом, так как его определяет Бог.

Именно в этом контексте мы предлагаем читать сюжет жертвоприношения Исаака в «Страхе и трепете». Действия Авраама Кьеркегор оценивает через противопоставление его трагическому герою. Трагический герой приносит жертву ради признания ее моральной ценности. Авраам же действует, понимая, что его жертве нет никакого морального оправдания (Кьеркегор 2010: 75). Результатом противопоставления является лишение Авраама любого оправдания. Никакой прагматизм строгая моральная деонтология не может обосновать или даже принять саму возможность принесения в жертву собственного сына. Именно в этом смысле Авраам не имеет никакой «опоры во всеобщем». Если мы не принимаем в расчет веру, Авраам – просто безумный убийца.

Во что же верит Авраам? Это вера не в то, что жертвоприношение – это благо, но и не в то, что все обойдется и Исаак вернется живым. Строго говоря, Авраам сам не знает, во что именно он верит; в основе его веры лежит тайна, или «секрет». Авраам не только не рассказывает никому о цели своего путешествия (Derrida 1995: 73), но и, отвечая на вопрос Исаака о жертве, «говорит на неизвестном языке» (Кьеркегор 2010: 115). Ответ Авраама – это не просто уловка, не просто способ не давать сыну ужасный ответ. Ответив даже «Я не знаю», Авраам бы солгал (Derrida 1995: 74). Авраам «в точности не знает», что именно произойдет на горе Мориа. И это его не-знание не заставляет его колебаться, не подвешивает его решение о том, как следует действовать (Derrida 1995: 77).

В этой истории понятие веры «асболютизируется», тут подчеркивается принципиальное отличие веры от надежды на чудесный результат. Отвечая на вопрос Исаака о том, кого они будут приносить в жертву, Авраам отвечает: «Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения, сын мой». Авраам не отрицает, что в жертву будет принесен Исаак. Он, вообще говоря, допускает, что жертва Исаака может состояться (как если бы Герда допускала, что не найдет Кая). И в то же время он верит: то, что задумал совершенно непонятный, трансцендентный Бог, и есть благо. Авраам не рассчитывает на чудо или какой-то конкретный исход. Он только верит, что «все равно будет хорошо, даже если еще не понятно, как именно». И слова «Господь выберет себе агнца» имеют именно этот смысл: Авраам хочет надеяться, но он не смеет надеяться, он не обещает, что все будет хорошо, не обещает, что все будет плохо, он просто держится за веру в то, что «Господь все решит правильно».

В истории с Авраамом вера наиболее полно раскрывается именно как отношение к неизвестному будущему. Это не просто соотнесение своих поступков с невероятным, но желаемым исходом. Это принятие любого исхода как желанного и лучшего. Таким образом, вера становится той точкой зрения, с которой само наступление неизвестного будущего есть благо и его можно желать. Верящий не верит в конкретный результат, он верит, что любое будущее само по себе хорошо. В каком-то смысле можно сказать, что вера рассматривает будущее как цель. И в таком ключе она может интерпретироваться в качестве возможного практического отношения к контингентному бытию. Для веры трансцендентность, принципиальная внеположенность бытия любым прогнозам или закономерностям не является проблемой. Считая, что неизвестное будущее – это благо, вера предполагает, что у нас может быть разумный мотив для того, чтобы желать наступления неизвестного будущего. А значит, и действовать, поддерживать свой образ жизни в соответствии с этой возможностью.

* * *

В заключение работы кратко перечислим основные шаги и выводы. Мы начинали с указания на проблему, которая создается в поле современных онтологий. Это проблема не теоретического, а практического плана:

дело не в том, что мы не можем нечто осмыслить, а в том, что нам непонятно, каким образом действовать.

Для современных онтологий характерно признание множественности сущего, которое равно или «равноразлично» – нет такого привилегированного сущего, могущего подчинить себе остальные. Исходя из этого равенства переосмысливается идея общего или единства. Множественность предполагает отсутствие центра и отсутствие отношений подчинения (вернее гарантированных отношений подчинения), поэтому взаимодействие сущих оказывается таким процессом, который и порождает общее. Появление общего как в смысле некоторой структуры (общности), так и в смысле самих обобщающих связей представляет собой спонтанный процесс, в котором взаимодействия случайны, спонтанны и непредсказуемы.

Мир, который складывается из спонтанных взаимодействий, где сами взаимодействия или связи также являются «действующими лицами», не может быть заранее предсказан и структурирован. Он очень сложен, и его развитие не подчиняется никаким вычислимым законам. Следует сказать, что такой мир и его законы контингентны. Положение о контингентности мира также проговаривается в понятии «любого бытия» или «любого будущего»: бытие или будущее могут быть совершенно любыми.

Из этого следует проблема, которую мы бы назвали практической или «научно-практической». А именно если цель науки или познания есть выявление общих законов, на которые можно рассчитывать и в соответствии с которыми можно строить свое поведение и свои планы, то контингентная современная онтология разрушает эту возможность. Такая онтология может быть только дескриптивной: она может описывать происходящее постфактум, но не имеет никакого технологического или проективного потенциала.

Для того чтобы обозначить возможный способ практического отношения к бытию или любому будущему, мы обращаемся к понятию веры. Вера рассматривается нами в качестве образа действия. Верить – значит действовать исходя из того, что предмет веры существует. Кроме того, вера позволяет рассматривать любое будущее или наступление неизвестного в качестве блага.

Контингентность бытия, совершенная непредсказуемость будущего означает, что мы не можем на него рассчитывать, не можем строить свое поведение в соответствии с его конкретным сценарием. Но вера дает нам возможность считать, что неизвестное будущее лучше настоящего, что оно и есть благо. Поэтому вера предполагает, что у нас может быть разумный мотив для того, чтобы желать наступления неизвестного будущего. А значит, и действовать, поддерживать свой образ жизни в соответствии с этой возможностью.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Агамбен Д. 2008. Грядущее сообщество. М. : Три квадрата. 144 с.
Вяткин Д. 2017. Плазма в себе: между онтологией и эпистемологией // Логос. № 3(118). С. 57-82.

- Деланда М. 2014. Война в эпоху разумных машин. Екатеринбург ; М. : Кабинетный ученый : Ин-т общегуманит. исслед. 338 с.
- Деланда М. 2017. Новая онтология для социальных наук // Логос. № 3 (118). С. 35-56.
- Джеймс У. 1997. Воля к вере. М. : Республика. 431 с.
- Керимов Т. 2011. Бытие и различие. М. : Акад. проект : Фонд «Мир». 256 с.
- Красавин И. 2017. Гетерархия множества // Логос. № 3(118). С. 173-198.
- Кьеркегор С. 2010. Страх и трепет. М. : Культурная революция. 488 с.
- Кьеркегор С. 2016. Девять бесед 1843 года. М. : Рекорд. 324 с.
- Латур Б. 2014. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М. : Издат. дом Высш. шк. экономики. 384 с.
- Мейясу К. 2013. Дилемма призрака // Логос. № 2(92). С. 70-90.
- Мейясу К. 2015. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург ; М. : Кабинетный ученый. 196 с.
- Пикеринг Э. 2017. Новые онтологии // Логос. № 3(118). С. 153-172.
- Хайдеггер М. 1993. Время и бытие: Статьи и выступления. М. : Республика. 447 с.
- Харман Г. 2015. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь : Гиле Пресс. 152 с.
- Харман Г. 2017. Сети и ассамбляжи: возрождение вещей у Латура и Деланда // Логос. № 3(118). С. 1-34.
- Bishop J. 2002. Faith as doxastic venture // Religious Studies. № 38. P. 471-487.
- Bishop J. 2016. Faith [Электронный ресурс] // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Ed.) / ed. by Edward N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/faith/> (дата обращения: 02.04.2018).
- Derrida J. 1995. The gift of death. Chicago : Univ. of Chicago Press. 121 p.
- Milbank J. 2003. Being reconciled. Ontology and pardon. London : Routledge. 257 p.



A. Zheleznov. Vera kak prakticheskoye otnosheniye k kontingentnomu bytiyu [Faith as practical attitude toward contingent being], *Antinomies*, 2019, vol. 19, iss. 2, pp. 7–24. (in Russ.).

Andrey S. Zheleznov, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Department of Social Philosophy, Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia. E-mail: itsnomoredancing@gmail.com

Article received 24.04.2018, accepted 06.06.2018, available online 01.07.2019

FAITH AS PRACTICAL ATTITUDE TOWARD CONTINGENT BEING

Abstract. The main idea of the article is to show how the concept of faith could resolve problem, which is created in modern ontologies. Under the term «modern ontologies» we understand concepts of Latour (ANT), Harman and Meillassoux (speculative realism), Kerimov and Krasavin (heterology). Within the framework of these ontologies, the world is described as a field of unexpected connections between equivalent entities.

New participants and relationships are produced and changed by the process of that interaction. The world and its laws are contingent, they can change, and change at any time. Modern ontologies put us in front of an absolutely unknown future and deny certainty in predictions or calculations. Science is no longer able to predict the changes taking place in the world, society, and our identities due to the process of the world's permanent creation from the connections between a multitude of equal participants. As a result, we have a practical problem: it is not clear how to act reasonably in the world, which constantly gets out of control. Therefore, it is necessary to find ways of correlating our actions or our way of living with being given as «any being». The concept of faith brings us closer to the solution of this problem. Based on model of faith of Kierkegaard, James, Derrida, and Bishop, we can treat faith as practical attitude to any future. Faith is an act or activity, which correlate with the object of faith. Faith has a practical nature. And in the same time, faith implies acceptance of any future as a value and a blessing.

Keywords: ontology; difference; contingency; ANT; object-oriented ontology; being; future; faith.

References

- Agamben D. *Gryadushchee soobshchestvo* [The Coming Community], Moscow, Tri kvadrata, 2008, 144 p. (in Russ.).
- Bishop J. Faith as doxastic venture, *Religious Studies*, 2002, no. 38, pp. 471-487.
- Bishop J. *Faith*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016. Ed. by Edward N. Zalta), available at: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/faith/> (accessed April 02, 2018).
- DeLanda M. *Novaya ontologiya dlya sotsial'nykh nauk* [A New Ontology for the Social Sciences], *Logos*, 2017, no. 3(118), pp. 35-56. (in Russ.).
- DeLanda M. *Voyna v epokhu razumnykh mashin* [War in the Age of Intelligent Machines], Yekaterinburg, Moscow, Kabinetnyy uchenyy, Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy, 2014, 338 p. (in Russ.).
- Derrida J. *The gift of death*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1995, 121 p.
- Harman G. *Chetveroyakiy ob»ekt: Metafizika veshchey posle Khaydeggera* [The Quadruple Object], Perm, Gile Press, 2015, 152 p. (in Russ.).
- Harman G. *Seti i assablyazhi: vozrozhdenie veshchey u Latura i Delanda* [Networks and Assemblages: the Rebirth of Things in Latour and DeLanda], *Logos*, 2017, no. 3 (118), pp. 1-34. (in Russ.).
- Heidegger M. *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being], Moscow, Respublika, 1993, 447 p. (in Russ.).
- James W. *Volya k vere* [The Will to Believe], Moscow, Respublika, 1997, 431 p. (in Russ.).
- Kerimov T. *Bytie i razlichie* [Being and Difference], Moscow, Akademicheskyy proekt, Fond «Mir», 2011, 256 p. (in Russ.).
- Kierkegaard S. *Devyat' besed 1843 goda* [Nine Upbuilding Discourses of 1843], Moscow, Rekord, 2016, 324 p. (in Russ.).
- Kierkegaard S. *Strakh i trepet* [Fear and Trembling], Moscow, Kul'turnaya revolyutsiya, 2010, 488 p. (in Russ.).
- Krasavin I. *Geterarkhiya mnozhestva* [Heterarchy of Multitude], *Logos*, 2017, no. 3(118), pp. 173-198. (in Russ.).
- Latour B. *Peresborka sotsial'nogo: vvedenie v aktorno-setevuyu teoriyu* [Reassembling the Social], Moscow, Izdatel'skiy dom Vysshey shkoly ekonomiki, 2014, 384 p. (in Russ.).

Meillassoux Q. *Dilemma prizraka* [Spectral Dilemma], *Logos*, 2013, no. 2(92), pp. 70-90. (in Russ.).

Meillassoux Q. *Posle konechnosti: Esse o neobkhodimosti kontingentnosti* [After Finitude: An Essay On The Necessity Of Contingency], Ykaterinburg, Moscow, Kabinetnyy uchenyy, 2015, 196 p. (in Russ.).

Milbank J. *Being reconciled. Ontology and pardon*, London, Routledge, 2003, 257 p.

Pickering A. *Novye ontologii* [New ontologies], *Logos*, 2017, no. 3(118), pp. 153-172. (in Russ.).

Vyatkin D. *Plazma v sebe: mezhdu ontologiy i epistemologiy* [Plazma in Itself: Between Ontology and Epistemology], *Logos*, 2017, no. 3(118), pp. 57-82. (in Russ.).