

Если корректно довести до предела описанное отношение, философское сообщество вообще не существует как «мешок с бобами». Т. е., способ его существования есть постоянное рождение. Он основан на практиковании другого мышления как случая и потенции собственного мышления. Поскольку это происходит всякий раз заново, философского сообщества никогда нет заранее, и никогда нет в готовом виде.

Могут возразить: ведь занимающиеся философией, независимо от описанного экзистенциально-онтологического «контакта» знают, что Бадью – философ, «наш», «свой»! Это обстоятельство не должно вводить никого в заблуждение. Ибо каким знанием они *знают*? Знание это, как таковое, есть коррелят некоей социоинституциональной структуры «культурной терриоризации» философии в академии, в сфере государственного администрирования и финансирования, в медиа и социальных сетях и проч. Но с тем, что можно назвать сообществом на уровне самого философского предприятия (т. е. с выше означенным «виртуальным» феноменом), эта структура, вообще говоря, не совпадает! Внутри философского дела Бадью всякий раз заново устанавливают как «своего»; номинальное отношение занимающихся философией к Бадью как к философу либо отсылает ко множественно расположенному пространству дискретных и только в-момент-испытания-существующих опытов «мыслить Аленом Бадью», либо маркирует просто потенциальное ожидание связанное с тем, что «Бадью» как случай мысли может стать случаем и моего актуального живого мышления, поскольку такое (со мной или с другими) все же *бывает*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Мамардашвили М. К. Одиночество – моя профессия... : [интервью У. Тиронса] / М. Мамардашвили, У. Тиронс // Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. – СПб. : Азбука, 2012. – 608 с.
2. Deleuze G. Qu'est-ce que la philosophie? / Gilles Deleuze, Félix Guattari. – Paris : Éditions de Minuit, 1991. – 206 p.
3. Kuhn Th. S. The structure of scientific revolutions / Thomas S. Kuhn. – Chicago and London : The University of Chicago Press, 1996. – 212 p.

УДК 165.12 + 113

Смоляга М. В.

Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут»

ОБРАЗ БОЖИЙ ЯК ЗАСІБ АРТИКУЛЮВАННЯ «НАУКОВОСТІ» КЛАСИЧНОЇ НАУКИ

Тематизация засновниками классической науки «Образу Божьего» розглядається як ресурс артикуляції метафізичних абстракцій, імплікованих у самому способі наукової дії, у системі наукового мислення.

Ключові слова: «Образ Божий», класична наука, фізична природа, умови можливості наукового знання.

Тематизация основоположниками классической науки «Образа Божьего» рассматривается как ресурс артикуляции метафизических абстракций, имплицированных в самом способе научного действия, в системе научного мышления.

Ключевые слова: «Образ Божий», классическая природа, физическая природа, условия возможности научного знания.

Tematization by founders of classical science of «Image of God» as a resource of an articulation of metaphysical abstractions is considered. These abstractions are hidden in the way of scientific action, in system of scientific thinking.

Keywords: «Image of God», classical nature, physical nature, conditions of a possibility of scientific knowledge.

Наполеон:

— Ньютон у своїй книзі говорив про Бога, у Вашій книзі я не зустрів імені Бога жодного разу.

Лаплас:

— Громадянин перший консул, у цій гіпотезі я не мав потреби.

З легендарного діалогу між Наполеоном і Лапласом

Nature and Nature's Laws lay hid in Night:
God said, «Let Newton be!» and all was light!
Alexander Pope

Природи суть, її закон у темряві таївся:
Сказав Господь: «Нехай буде Ньютон!» – й усюди світ розлився!
Олександр Поуп

За загальною думкою, наука видається таким типом знання, який нарешті може елімінувати Бога зі складу власної змістовної репрезентації дійсності (стану речей тощо). Цей маркер науки має багату традицію, він закріплений в культурі, він навантажений універсальною характеристичною значущістю; це вписано у словники і підручники; це відомо нам зі шкільної лави. Додамо, що це, звичайно, навряд чи можна заперечувати і ми, зазначимо це відразу, не маємо такого наміру.

Але як тоді інтерпретувати той факт, що у текстах *всіх* батьків-засновників класичної науки Господь з'являється із постійністю, гідною Його Самого? Інтерпретацій тут, звичайно, може бути досить багато, від риторики до теології, від визнання відповідних дискурсивних утворень в якості риторичних фігурацій (як виконання риторичних також, або ж іміджевих, безпекових мотивів – адже Джордано Бруно увійшов на костер у нульовий рік 17-го століття!) аж до апелювання до суто теологічної зацікавленості їхніх великих авторів, додатково і паралельно до їхньої наукової зацікавленості.

Ми не збираємося сперечатися із усім цим також. Не маючи сумніву у тому, що усе це може бути вірним, ми хочемо зупинитися на ще одній можливості розуміння зазначеного факту.

Наука це не явище довільного зчеплення речей, вона не «заводиться», як сміття, або таргани, невимушено, «сама собою». З іншого боку, науковий погляд не є чимось таким, що заздалегідь з'єднане з «дійсним станом справ» у світі, таким, що імплікативно відкриває «речі, як вони є». Втім, науковий погляд – не просто «погляд очей» деякого натурально-біологічного ества, даний йому на кшталт соматичних та психо-когнітивних можливостей та сил тощо. Тобто поки немає «науковості» (у широкому сенсі, маючи на увазі загально взятий і неподілений комплекс умов можливості самого феномену наукового знання як події), немає і «явищ природи», немає «картини світу», немає конкретних змістів наукового знання. Але «науковість» неможливо якимось одним рухом *дати*, як, наприклад, неможливо дати суспільству демократію. Останнє (як і перше) складається, *встановлюється* у якомусь сплавленні вибудовування порядку і конкретних процедур контактування з речами та їх (процедур, і, відповідно, речей) «фактуації» та квантифікації, математичних формалізмів, неспостережуваних ідеальних об'єктів теорії, моделей, які зв'язують все це у деякий синтез, змістовно артикульований у просторі певних знакових систем, отримання з цього наслідків, формульованих у термінах процедур подальшої верифікації. І розташування усього цього в полі, скажімо так, концептуальних абстракцій «розкрию хаосу», первинного онтологічного «так», відношення буття та думки. Так-от Мераб Мамардашвілі визначає раціональність як «онтологію розуму» [6, с. 3], яка імплікована – і не пасивно, а цілком дієво – в актуалізації конкретних феноменів у системах з елементом свідомості.

Уявімо собі житловий будинок, який є заселеним. Там живуть люди, які займаються власним життям. Уявімо тепер споруду, яка будується. Але в ній також мешкають ті, хто її будує. Вона недобудована, щоб жити, але в ній живуть. І разом будують. Метафорично, таке саме відношення існує між «чистими» науковими співробітниками «гіпернормальної» науки і класиками, які вибудовують саму її подію (маючи при цьому визнані наукові здобутки). Висловлюємося так, парафразуючи Т. Куна, для якого, як відомо, термін «нормальна наука»

означає наукове знання, продукування наукового знання в обрії певної парадигми [див.: 11, р. 10-22]. Тоді «гіпернормальною» можемо називати науку, встановлену *канонічно*, яку, відносно деяких транспарадигмальних інваріантів можна демаркувати від, скажімо, «ненауки» (політики, релігії, мистецтва, «high-tech-startup-making»), незалежно від парадигм, дослідницьких програм тощо, порівняно зі станом *складання її «класичності»*, із відповідною «недовстановленістю», неповнотою, незамкненістю науки як працюючого способу пізнання.

Отже є факт інсталюваності образу Божого в дискурс класиків розбудови події класичної західної науки, зафіксований текстуально, тематично. Що це означає (тобто і зміст дискурсії, і сам її факт)?

Розмірковуючи про особливий статус тематичних реалізацій проблеми філософії всередині філософування, І. Мінаков робить цікаве і дещо несподіване твердження про те, що «строго кажучи, слова ці (слова філософа про філософію. – М. С.) взагалі не повинні ані звучати, ані значити» [8, с. 8]. Вони, з точки зору автора, є продуктами філософської роботи, але по відношенню до філософської роботи є «метаутвореннями», які відсилають (причому відсилають актуально, тобто «відсилають» у якості введення, *увергнення*) до позиції і умов самої події філософування.

«Філософська мова, – говорить М. Мамардашвілі в одній зі своїх лекцій (про відношення філософії і науки), – припускає введення деяких гіпотетичних об'єктів. В науці це теж робиться, але <...> у філософії ці об'єкти пов'язані з нашим свідомим життям <...>. Ніхто <...> особливо не здивується, якщо я скажу, що світова лінія частки є гіпотетичним, а не реальним об'єктом. Але якщо я скажу, що «Бог» є гіпотетичним об'єктом для філософії, то це є <...> менш зрозумілим» [5, с. 80].

Рухаючись у цій перспективі, і ми скажемо наступне: а що, як маркування, як фіксація деякої можливості (у плані супроводження феномену науки філософською роботою) є тематизація Бога, є поява особливих граничних значень, які втілюються текстуально, дискурсивно «Образом Божим», і ця тематизація, ця дискурсія працює як символ, як символічна актуалізація всередині процесу становлення самої науки деяких базових припущень, які задають структуру «науковості», структуру можливості бачити і знати щось науково. Це є фактом, так би мовити, «подієвої генеалогії» самого феномену науки, а не просто чиясь теза, чи риторична віньетка, якої можна було б позбутися, прийняти чи не прийняти. А на рівні «автора» діє якась не епістемологічна навіть, але, скоріше, «онтологічна» інтуїція: «повинно щось таке бути» для того, щоб подія достовірності знання, яке надає «математична натуральна філософія», була виправдана та обґрунтована як щось *здійснюване* як таке. І є деяке особливе «тематичне місце», у якому є шанс про це помислити, і можна дещо у визначеному плані зрозуміти, дещо може, зрештою, показатися.

Тепер наведемо дві цитати.

«<...> Экстенсивно, то есть по отношению к множеству познаваемых объектов, а это множество бесконечно, познание человека как бы ничто <...>; но если взять познание интенсивно, то поскольку термин «интенсивное» означает совершенное познание какой-либо истины, то я утверждаю, что человеческий разум познает некоторые истины столь совершенно и с такой абсолютной достоверностью, какую имеет сама природа; таковы чистые математические науки, геометрия и арифметика; хотя божественный разум знает <...> бесконечно больше истин, ибо он объемлет их все, но в тех немногих, которые постиг человеческий разум, его познание по объективной достоверности равно божественному, ибо оно приходит к пониманию их необходимости, а высшей степени достоверности не существует» [2, с. 201].

«Ми можемо розглядати теперішній стан Універсуму як наслідок його минулого і причину його майбутнього. Розуму, якому у кожному певному мить часу були б відомі усі сили, що приводять природу до руху, й положення усіх тіл, що з них вона складається, коли б він був достатньо обширним, щоб піддати ці дані аналізу, був би в змозі охопити єдиним законом рух найбільших тіл Всесвіту і найдрібнішого атома; для такого розуму нічого не було б непрозорого й майбутнє існувало б у його очах так само, як минуле» [12, р. 4].

Одним з наведених фрагментів належить Галілею. Друга – П'єру-Сімону Лапласу. Галілей пише ці слова не пізніше 1631 року, Лаплас – у 1814-му. Між ними майже 200 років,

але це читається, як один текст, що представляє один зміст. З даною колізією не може нічого зробити ані те, що у другій цитаті нема слова «Бог», ані те що, «ніде у своїх творах, – так зазначає перекладач славетного француза В. М. Васильєв, – Лаплас не згадує про Бога чи про Дух» [1, с. 365]. Навіть навпаки, це (те, що номінальна відсутність Бога в одного автора і щільна номінальна присутність того ж Бога в іншого не заважає змістовій нерозрізнюваності цих тверджень) видається додатковим артикулом ситуації. Бо що це за зміст? Насправді, є майже очевидним, що тут мова йде не про Бога; тут зафіксований комплекс умов зрозумілості речей як «фізичної природи» класичного природознавства. Щоб сказати щось «натурально», «фізично», «об'єктивно», «науково», речі, про які так говориться, універсум, який називається «фізичною природою», повинні виконувати в існуванні певну онтологічну форму, устрій, або умову яка може бути артикульована через Образ Божий, через образ Божої Дії.

Тут ми маємо актуальність (актуальну безкінечність) суцього як речей (станів, явищ) природи (разом з відтворюваністю, обратимістю натуральних явищ), повноту, постійність, незмінність, неможливість нового.

Тут ми маємо і об'єктивність, і універсальність (безкінечність) наукових визначень і тверджень, і регулярність, «невідворотність» ходу явищ (що в об'єднанні постає як «законоподібність» фізичного світу), і гарантована гомогенність поля наукового досвіду, узятого за конкретними локусами реалізації (в будь-якому локусі – чи то буде Харків, чи Лондон, чи дослідник Петро Розуменко, чи researcher John Brain, випробуване явище буде «одним і тим самим» явищем, незалежно від локусу!).

Тут і безперервність (континуальність) ходу натурального явища чи процесу, що просто наочно маніфестується тим статусом, що має диференційне та інтегральне числення, статусом диференційних рівнянь другого порядку у природознавстві; разом з хрестоматійними для наукового пояснення принципами редукції і суперпозиції, завдяки дії яких пояснити означає розібрати пояснювану ситуацію на елементи, яка від того нічого не втратить у сенсі власної природи, а потім, знов-таки, без втрат зібрати в аподиктичній впевненості, що вийде те ж саме.

Тут, власне, і можливість опанувати точний однозначний причинно-наслідковий дискурс, коли, за словами М. Мамардашвілі, «ми мислимо окремі причинні зв'язки у припущенні деякого ефіру повноти зв'язків, де весь інший світ гарантує нам один даний зв'язок» [7, с. 277].

Тут – визначальна законоподібність фізичного, яку Декарт виголошує знов-таки у досить красномовний спосіб: «Я <...> предполагаю, что Бог продолжает сохранять все сотворенное им в том же самом виде. И только из того, что Бог продолжает сохранять материю в неизменном виде, с необходимостью следует, что должны произойти некоторые изменения в ее частях. Эти изменения <...> нельзя приписать действию Бога, поскольку оно совершенно неизменно. Поэтому я приписываю их природе. Правила, по которым совершаются эти изменения, я называю законами природы» [3, с. 199-200].

Тут, нарешті, – санкціонований і визначуваний усім комплексом названих умов певний формат об'єктивації. Бо раціональні репрезентації чуттєвого досвіду явищ у простороподібних (Декарт) термінах, чи у механістичних термінах (Ньютон, Лаплас) це те, що, з одного боку, ми знаходимо у складі утворень життя і пізнавальної активності кінцевого єства, а з іншого боку, це те, що є входженням (елементом) тотальної універсальної форми природи (яка, як ми бачили, задається через символ присутності і дії Бога). Сер Ісаак Ньютон виглядає тут неперевершеним: «Был ли построен глаз без понимания оптики, а ухо без знания акустики? <...> Не становится ли ясным из явлений, что есть бестелесное существо, живое, разумное, всемогущее, которое в бесконечном пространстве, как бы в своем чувствилище, видит все вещи вблизи, прозревает их насквозь и понимает их вполне благодаря их непосредственной близости к нему. Только образы этих вещей приносятся через органы чувств в наши малые чувствилища и замечаются и удерживаются в них тем, что в нас видит и мыслит» [10, с. 280-281].

Маємо прагнення закінчити тим, з чого, власне, почали. Насправді, іронія є в тому, що з великим успіхом можна, в певному сенсі, замкнути вірш Олександра Пуупа, який стоїть в епіграфі, на себе. Тут утворюється структура, яку можна назвати таким-собі «герменевтичним колом Бога-Ньютона». Бог вирік: «Хай буде Ньютон». Але світ, у якому, після цього «і стало так», речі явилися як «природа», у якому вони постали керованими «математичними початками

натуральної філософії», той світ розлився тільки тоді, коли, висловлюючись дещо символічно, Ньютону (з попередниками та наставниками) довелося вигукнути «Хай буде Бог». Бо саме вихід Бога, тема Бога, мислиневі експерименти за участю образу Божого виявилися ресурсом фіксації умов у сфері *метафізики* (себто, онтологічних умов) задля можливості оформлення знання як *фізики*, як знання про універсум фізичних тіл, як класичного природознавства.

ЛІТЕРАТУРА

1. Васильев В. М. Лаплас и его вклад в развитие астрономии / В. М. Васильев // Лаплас П. С. Изложение системы мира / [пер. с франц. В. Н. Васильева]. – М. : Наука, 1982. – 376 с.
2. Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира – Птоломеевой и Коперниковой / Галилео Галилей ; [пер. А. В. Долгова] // Галилей Г. Избранные труды : [в 2 т.]. – М. : Наука, 1964. – Т. 1. – 640 с.
3. Декарт. Мир или трактат о свете / Рене Декарт ; [пер. с латинского и французского С. Ф. Васильева, М. А. Гранецова, Н. Н. Сретенского, С. Я. Шейман-Топштейн и др.] // Декарт Р. Сочинения : [в 2 т.]. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – 654 с.
4. Лаплас П.-С. Изложение системы мира / Пьер-Симон Лаплас ; [пер. с франц. В. Н. Васильева]. – М. : Наука, 1982. – 376 с.
5. Мамардашвили М. К. Введение в философию / М. К. Мамардашвили // Мамардашвили М. К. Необходимость себя. – М. : Лабиринт, 1996. – 432 с.
6. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности / М. К. Мамардашвили. – Тбилиси : Мецниереба, 1984. – 81 с.
7. Мамардашвили М. К. Сознание как философская проблема / М. К. Мамардашвили // Мамардашвили М. К. Необходимость себя. – М. : Лабиринт, 1996. – 432 с.
8. Минаков И. В. О возможном статусе номинальных (содержательных) тематических образований «проблема философии» внутри философствования / И. В. Минаков // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». – Харків, 2015. – Випуск 53. – С. 5-9.
9. Ньютон И. Математические начала натуральной философии / Исаак Ньютон ; [пер. с лат. А. Н. Крылова]. – М. : Наука, 1989. – 690 с.
10. Ньютон И. Оптика / Исаак Ньютон ; [пер. с англ. С. И. Вавилова]. – М. : ГТТИ, 1954. – 368 с.
11. Kuhn Th. S. The structure of scientific revolutions / Thomas S. Kuhn. – Chicago and London : The University of Chicago Press, 1996. – 212 p.
12. Laplace P.-S. Essai philosophique sur les probabilités / Pierre-Simon Laplace. – Paris : Banchlier, Imprimeur-libraire (Sixième Édition), 1840. – 274 p.

УДК [004.5+004.8]:304

Клименко Р. В., Тараров Я. В.
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

КРИПТОВАЛЮТЫ. КАК ЦИФРОВЫЕ ТЕХНОЛОГИИ МЕНЯЮТ КУЛЬТУРНЫЙ МИР

В данной статье исследуется с философско-культурологической точки зрения популярный сегодня феномен криптовалют. Авторами проанализированы известные формулировки понятия «криптовалюта», также обнаружена и обоснована необходимость научного, культурного и философского осмысления феномена криптовалют. Кроме того, достаточно внимания уделено анализу динамики распространения и обращения цифровых валют, которые в настоящий момент насчитывают свыше 700 разновидностей при общей капитализации более 15 млрд. долл. США. На основании проведенного исследования формулируется понятие криптовалют исследуются основные предпосылки их появления и популярности, указываются возможные социальные и культурные трансформации, которые может вызвать их дальнейшее развитие.

Ключевые слова: эволюция денег, криптовалюты, BTC, электронные наличные, криптография, р2р протокол.