

© Ханжи В.Б.

достоверными.

Следовательно, если принять мысль о том, что дедукция и индукция представляют собой умозаключения, соотнесённые и обоюдные по отношению друг к другу, то следует признать мысль о том, что значения общесистемных параметров, характеризующих дедукцию (*внутренне центрированная система*) и индукцию (*элементарноавтономная система*) находятся в отношении соотнесённости и обоюдности по отношению друг к другу. Заметим, что в этом же отношении – соотнесённости и обоюдности – находятся и атрибутивная и реляционная структуры, соответственно, для индукции и дедукции.

Соответственно, по значению системных параметров можно выделить типы *новизны* и *достоверности* выводов по индукции и дедукции. Для полной индукции и дедукции характерна новизна, определяемая системным свойством – *субстратной завершенности*. Для неполной индукции новизна и достоверность вывода определяется наличием *кафолического* отношения между *S* и *P*.

Неполная индукция существует в двух разновидностях: 1) популярная индукция через простое перечисление, в котором не встречается противоречащего случая; 2) научная индукция, в которой исключается случайность обобщения. Индукция через простое перечисление является той формой умозаключения, которая не удовлетворяет требованиям научной строгости. Популярной неполной индукции всегда грозит возможность её опровержения. Научная индукция, в которой исключается случайность обобщения, более надежна в том смысле, что повышается качество достоверности её выводов. Достоверность вывода по неполной индукции повышается, если удастся обосновать кафолическую связь предиката и субъекта в суждениях посылок и заключения.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Челпанов Г. Учебник логики / Георгий Челпанов — М. : б.и. , 1908. — 194с.
2. Уёмов А. Системный подход и общая теория систем / А. И. Уёмов. — М. : Мысль , 1978. — 159 с.
3. Асмус В. Ф. Логика / В. Ф. Асмус. — М. : Огиз , Государственное издательство политической литературы , 1947. — 287с.
4. Уёмов А. Вещи, свойства и отношения / А. И. Уёмов. — М. : Изд-во Академии наук СССР. — 1963. — 184 с.
5. Орлов Е. Кафолическое в теоретической философии Аристотеля / Е. Б. Орлов. — Новосибирск. : Наука. Сибирская издательская фирма Российской Академии наук , 1996. — 220 с.
6. Аристотель. Аналитика вторая / Аристотель : Соч. в четырех томах. Т. 2 – М. : Мысль , 1978. — 686с.

*Стаття надійшла до редакції 19.01.2011*

**Ханжи В. Б.** - кандидат філософських наук, доцент  
УДК 111.1+115.653/.654”

#### СРЕДНЕВЕКОВО-ВОЗРОЖДЕНЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ БЫТИЯ КАК ФУНДАМЕНТ ФИЛОСОФСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ВРЕМЕНИ ЧАСТЬ 2. ПАНТЕИСТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА

*(часть 1 опубликована в журналі „Наукове пізнання: методогія та технологія” випуск 1(25), 2010)*

*В статті показані парадигми буття середньовіччя та Відродження – теїстична (в якості підстави були розглянуті вчення Августина Аврелія і Фоми Аквінського) і пантеїстична (на основі систем Іоанна Скота Еріугени і Джордано Бруно). Розглянута діалектика категорій «вічне» (нестворене) і «тлінне» (створене). Показано, як ці парадигмальні установки обумовлюють відповідні філософські уявлення про час.*

*Ключові слова: парадигми буття середньовіччя та Відродження, теїстична парадигма, пантеїстична парадигма, час.*

*В статтє показані парадигми бытия средневековья и Возрождения – теистическая (в качестве основания были рассмотрены учения Августина Аврелия и Фомы Аквинского) и пантеистическая (на основании систем Иоанна Скота Эриугены и Джордано Бруно). Рассмотрена*

диалектика категорий «вечное» (несотворенное) и «тленное» (сотворенное). Показано, как эти парадигмальные установки обуславливают соответствующие философские представления о времени.

*Ключевые слова:* средневеково-возрожденческие парадигмы бытия, теистическая парадигма, пантеистическая парадигма, время.

*In this article paradigms of being of Middle Ages and Renaissance are explained. They are theistic applying to which doctrines of Aurelius Augustinus and Thomas Aquinas were considered as a basis and pantheistic that was examined on a basis of John Scottus Eriugena's and Giordano Bruno's systems. A dialectics of categories of eternal (non-created) and perishable (created) is considered. It is explained how these paradigmatic lines determine corresponding philosophical notions of time.*

*Key words:* paradigms of being of Middle Ages and Renaissance, theistic paradigm, pantheistic paradigm, time.

Для средневековой онтологии характерна следующая особенность: при колоссальном доминировании теистического мировоззрения параллельно развивается зародившаяся еще в античной мысли пантеистическая парадигма бытия. В данной статье этим термином обозначена модель онтологической мысли, выступающая в качестве образцовой для более поздних философов, согласно которой, в Едином (Боге или природе) слиты духовное и материальное, причина бытия и само бытие. Идея отождествления Бога и мира в разных формах находит свое отражение в трудах таких средневековых авторов, как Иоанн Скот Эриугена, Амальрик Бенский, Давид Динантский, Мейстер Экхарт и др. Еще ярче пантеистическая парадигма представлена в период Ренессанса: среди множества подобных онтологических систем выделим учения Николая Кузанского, Джероламо Кардано, Франческо Патрици, Джордано Бруно. Развитие этой онтологической модели будет показано на примере взглядов Эриугены и самого известного уроженца Нолы – Бруно.

В свое время один из крупнейших философов раннего европейского средневековья Иоанн Скот Эриугена был приглашен в Париж для перевода с греческого на латинский язык «Ареопагитик» (в тот период считалось, что они принадлежат перу Дионисия Ареопагита). Неоплатонистические идеи этих произведений, безусловно, повлияли на формирование онтологических взглядов Иоанна в пантеистическом духе. В наиболее известном своем произведении «О разделении природы» он демонстрирует эволюцию взглядов от теизма к пантеизму через воображаемый диалог Учителя и Ученика, причем не исключено, что это движение мысли, сущностно представляющее собой метод доказательства от противного, спланировано заранее. Философ в качестве исходного полагает тезис о сотворенности природы – именно это обстоятельство придает всему вещественному атрибут временности: «...Природа сотворена тогда же, когда и время ... Разум же вместе с природой и временем произошел из первоначала вещей» [Цит. по: 1, с. 788]. Развивая свою мысль, в качестве первой и высшей причины всего сущего мыслитель естественным образом выдвигает Бога-Творца. Такая установка дает возможность обозначить и гносеологические ориентиры: поскольку делом философии всегда было познание первопричин, истинная философия отождествляется Эриугеной с истинной религией в том смысле, что предмет их интересов оказывается общим, единым.

Однако познание Всевышнего неумолимо приводит к сложнейшим антиномиям. Учительский вопрос о том, может ли Божественная природа принимать те или иные акциденции, на первый взгляд, прост – Ученик склонен отбросить эту мысль, ибо мыслит в духе традиции, рассматривающей Бога как простую и поэтому совершенную субстанцию, не нуждающуюся в дополнении. Не согласен он и с тем, что Бог может сообщать тому или иному предмету акциденции. Это необходимо понимать следующим образом: если бы Всевышний сообщал вещам случайные, преходящие, несущественные свойства, то его собственная сущность представилась бы страдательной, изменяемой и восприимчивой к иной природе, что невозможно. Но, в тот же самый момент, Учитель ставит перед Учеником новый вопрос – об акцидентальности действия и испытывания действия, что ставит Ученика по его собственному признанию в тупик: «Если я объявляю его [умозаключение, согласно которому Бог не может ни действовать, ни испытывать действия – В. Х.] ложным, то сам разум, пожалуй, осмеет меня и не посмеет легкомысленно взять назад данное согласие. Если же я признаю его верным, то с необходимостью последует вывод, что положение о действии и испытывании действия ...распространяется и на прочие всякого рода глаголы действительного и страдательного залогов, как-то: Бог не может любить и быть любимым, не может двигать и быть движимым, более того, не может ни быть, ни существовать» [Цит. по: 1, с. 791]. Понятно, что неприятные ощущения

Ученика, вызванные ситуацией антиномичности, усугубляются чувством ужаса, являющегося результатом осознания возможных последствий сказанного.

Нам представляется, что это противоречие, дедуктивно выводимое из установок теистической парадигмы, в значительной мере обусловило необходимость прихода к позиции пантеизма – как будет показано далее, в рамках этой парадигмы оно преодолимо достаточно легко. Иоанн Скот утверждает со-вечность и со-сущность творения Богу-Творцу. Следует заметить, что действие и испытывание действия необходимо требует введения дихотомии «субъект-объект», что приводит к обозначенной выше антиномии, поэтому слияние субъекта и объекта в Едином есть предпосылка устранения основания для ее (антиномии) возникновения. Созидание Богом всего сущего в данной парадигме означает не что иное, как Его присутствие во всем, имманентность всему. «Итак, – пишет философ, – в Боге нет различия между Его бытием и волей [как основанием действия – В. Х.], или созданием, или любовью, или милосердствованием, или взиранием, слушанием и прочими действиями подобного рода..., а должно принять, что все это в Нем есть одно и то же и присутствует е его неизреченной сущности в том же смысле, в каком он дозволяет себя обозначать» [Цит. по: 1, с. 792].

Последующее развертывание пантеистической парадигмы будет показано нами через учение философа Ренессанса Джордано Бруно. Его онтологические взгляды достаточно последовательно представлены в работе «О причине, начале и едином». Во втором диалоге этого труда Бруно, выступающий здесь в образе Теофила («Любящего Бога»), предлагает для начала различить понятия «причина» и «начало» [2]. Говоря в этих категориях о Боге, он подразумевает *одно* в различных смыслах: Бог есть первое *начало*, поскольку все вещи возникли позже и так или иначе уступают Ему («ниже Его» [2, с. 95]) в тех или иных качествах в иерархии совершенства, то есть следуют позже по причине несоизмеримости в достоинствах с Ним; с другой стороны, Бог есть первая *причина*, так как вещи отличны от Него, как производное от производящего, творение от Творца, действие от деятеля. Размышляя же о природных объектах, философ подразумевает под началом и причиной *разные* вещи с различными смыслами: под первым – то, что дает старт явлению или процессу и затем остается имманентным результатом, в то время как под вторым – то, что полнейшим образом обуславливает возникновение вещи, но при этом пребывает вонне по отношению к ней.

Далее в беседе Теофила и Диксона находит свое выражение критика Бруно [2] в адрес Аристотеля, точнее, его учения о четырех причинах бытия. По мнению Ноланца, определенная дискретность формальной, материальной, действующей и конечной причин, предложенная Аристотелем, противоестественна миру: все причины взаимосвязаны и взаимоопределяют друг друга. Итальянский философ убежден, что весь мир одушевлен (гилозоизм) и всеобщая физическая *действующая* причина есть Всеобщий Ум, выступающий как главный атрибут Души мира. Эта причина неотрывна от мира как действия от деятеля, и, будучи имманентной в потенции, предстает вонне в актах, природных объектах – именно поэтому Джордано называет ее «*внутренним художником*», распределяющим целое без разрушения целостности. Действующая причина органично связана с причиной *формальной*: разумность действия предполагает изначальное намерение, которое, в свою очередь, нуждается в ориентирующем образе, замысле – он и есть форма, то есть совокупность родовых и специфических качеств, свойств, выражающая сущность объекта. Без предвосхищения объекта в замысле (форме) деятель не смог бы перейти к действию. Наконец третья причина, *конечная* или цель, – это совершенство Вселенной, которое сводится в итоге к тому, что в универсуме все чистые потенции, формы получают актуальное существование, то есть во всех частях материя оформлена и существует актуально. И действующая, и формальная, и конечная причины в таком контексте оказываются слитыми: форма как замысел наличествует в действующей причине, которая имеет своей целью актуализацию первой. Эта триединая причина выступает двояко: в отношении Вселенной она универсальна, в отношении же конкретных образований – имеет специальный, специфический характер. На наш взгляд, Бруно намеренно не акцентирует читательское внимание на четвертой из предложенных Аристотелем причин – *материальной*, оставляя самое революционное, антитеистическое, на потом. Мы сохраним эту линию в изложении взглядов философа [2] и перейдем к рассуждению о начале.

Вышеупомянутая комплексная причина, будучи действующей и при этом несущей в себе форму и цель, в учении Ноланца оказывается тождественной началу. Но каким же образом одно и то же может одновременно быть и внешним и внутренним, имманентным? Бруно устами Теофила поясняет [2], что это начало-причина наличествует в мире (утверждение приложимо, похоже, и к отдельным объектам, и к Вселенной в целом) как нечто одушевляющее и формообразующее. Философ здесь

приводит аналогию с кормчим на корабле: поскольку кормчий движется вместе с кораблем, он является его частью, но, ввиду того, что именно в нем – основание управления, его следует рассматривать как самостоятельный действующий субъект. Таким образом, в первом аспекте кормчий – начало, во втором – причина движения судна. Точно так же душа, находящаяся в теле (или глобально – «Душа Вселенной» в «теле Вселенной»), «... поскольку она одушевляет и оформляет, является ее внутренней и формальной частью; но в качестве того, что движет и управляет, не является частью, имеет смысл не начала, но причины» [2, с. 102]. Напомним, что, согласно Бруно, отождествление причины и начала уместно по отношению к Богу, а не к отдельным вещам, однако, скорее всего, здесь философ готовит почву для дальнейшего развития мысли в этом ключе.

Теперь вернемся к вопросу диалектики действующей (включающей формальную и конечную) и материальной причин. Ноланец смело заявляет о том, что в Едином, природе, эти две причины слиты, то есть природа одухотворена, или Бог опредмечен в объектах природы («*Natura est Deus in rebus*» [3, с. 162]). Однако не только Вселенная (целое) одухотворена, но одухотворены и все природные формы, поскольку несут в себе эту Мировую Душу – в таком контексте, как нам видится, уместно говорить об отождествлении начала или принципа бытия и его причины применительно не только к универсуму, но и к единичному, специфическому. Таким образом, метафора о кормчем на корабле целесообразна также в пояснении сущности конкретных природных образований и их частей, и именно об этом развитии мысли говорилось выше.

Итак, перед нами пантеистическая парадигма бытия, которая противопоставлена теистической модели принципиальной нивелицией трансцендентности Бога по отношению к природе, производящего – к производимому: в природе единены причины бытия, и тем самым она оказывается тождественной Богу как Его эманация.

В философской критике советского периода резко обозначена попытка продемонстрировать самобытные учения Бруно, его предшественников и последователей (в первую очередь Б. Спинозы) как материалистические и атеистические или, что мягче, как имеющие такие тенденции. Приведем примеры таких суждений: А. Рубан: «Единая субстанция, или природа, состоит, по его [Бруно – В. Х.] мысли, из материи и силы [действующей причины – В. Х.], и учение его принимает материалистический и атеистический характер, в известной степени предвосхищая систему Спинозы» [2, с. 219]; М. А. Дынник: «... бруновская формулировка... в своей основе... материалистична», хотя «... материалистическая тенденция его философии облекается плотной идеалистической оболочкой и сопровождается значительным теологическим привеском...» [2, с. 29]. Следует отметить, что и западная критическая мысль конца XIX–XX веков, скорее всего, обуреваемая желанием резко противопоставить учение Ноланца официальной доктрине католической церкви (как еретическое истинному), зачастую обозначала мысль философа как материалистическую (например, проф. Шредер: «плоский материализм» [прив. по: 2, с. 31]). Мы, со своей стороны, полагаем, что, поскольку мнение авторов так или иначе формировалось под давлением (латентным или явным) соперничающих идеологий, само разделение мира философии на *два* лагеря, причем резко противопоставленных и противоборствующих, а также притягивание философских учений к одному или другому направлению в определенной степени искусственно. Пантеизм, наравне с идеализмом и материализмом, может служить своеобразным и самодостаточным решением вопроса о субстанции, а все три перечисленные позиции могут быть рассмотрены как разновидности монизма (в противовес дуализму).

Идея активности и саморазвития природы находит отражение и в современных философских системах. Как уже было указано в первой части этой статьи, синергетическое направление, предметной областью которого являются самоорганизующиеся системы, при рассмотрении природного целого указывает на то, что его организация и развитие имеют имманентное основание (вспомним образ «внутреннего художника» Бруно), то есть, что природа не нуждается во внешнем каузально-активирующем и целеполагающем начале. Однако, с точки зрения представителей упомянутого подхода, в совокупность терминов описания данных процессов, помимо понятий порядка и детерминации (традиционных для пантеизма), необходимо включить концепцию динамического хаоса, которая, как замечает В. С. Степин, позволяет раскрыть механизмы тех этапов становления, «...когда случайные флуктуации в состояниях неустойчивости приводят к формированию аттракторов в нелинейной среде и последующему возникновению новых параметров порядка» [4]. Имея ввиду это значительное отличие между пантеистической и современной синергетической (о которой речь пойдет в дальнейших наших исследованиях) парадигмами, все же укажем на возможное влияние на последнюю модель положения об имманентности основания

развития самой природе.

Вернемся к Бруно. Отвечая на возражения оппонентов, обращающих внимание Теофила на то, что далеко не каждая вещь одушевлена, философ устами своего героя поясняет [2]: каждая вещь обладает душой и жизнью в потенции, то есть если рассматривать ее как могущую изойти из субстанции, но в акте одушевленность проявляется в том случае, если опредмечивание оказывается *на должном уровне организации* – в таком смысле видится обоснованным различие живой и неживой природы. Вероятно, эта идея Бруно во многом определила возможность трактования его учения как материалистического (см. выше): материя в форме белковых тел получает атрибут жизни, а ее актуализация в форме мозга создает основание для психической деятельности – это есть то, что философ именуется «подходящими субъектами» [2, с. 108]. Таким образом, если вещи и не обладают одушевленностью (жизнью) в акте, то сообразно первоначальному и первопричине такая возможность у них имела.

В контексте исследуемой проблемы следует также обратиться к бруновскому решению вопроса о конечности или бесконечности мира. По этому поводу философский антитезис тезису древнего авторитета, Аристотеля, дан итальянским мыслителем в труде «О бесконечности, Вселенной и мирах». Напомним, что в произведении Стагирита «О небе» подана господствовавшая вплоть до Нового времени геоцентрическая система мироздания, согласно которой, Бог и объемлемый Им мир соотносятся как бесконечное и конечное [5]. Бруно полагает такую мысль ущербной. Его герой, Филотей, поддерживаемый Эльпином и Фракасторием, заявляет [6], что конечность мира ущемляет абсолютное могущество Бога, ибо, в таком случае, Его воля как основание и потенция мира также оказывается конечной: «Каким образом ты хочешь, чтобы Бог являлся ограниченным как по своему могуществу, так и по своей деятельности и по своему действию (что является в нем одной и той же вещью), чтобы он был пределом выпуклости шара, а не, если можно так выразиться, неограниченным пределом неограниченной вещи?» [6, с. 70].

На первый взгляд, претензия к Аристотелю не совсем корректна: почему конечность творения должна означать конечность потенции Творца, ведь логично, что опредмечивание деятельности Всевышнего в материи делимо на временные фазы (поэтому мы и говорим о *конкретных* актах), но это не значит, что по имеющимся *сегодня* результатам, можно судить о возможности их причины, подобно тому, как нельзя по одному конкретному столу судить о потенции мастерства плотника и, более того, утверждать, что он ограничен этим, *сегодняшним*, столом. Кроме того, ограничение по количеству не имеет своим однозначным следствием ограничение по качеству: даже если принять во внимание аристотелево-птолемееву картину мира, возможно, деятельность Бога после создания единственного и конечного мира будет реализовываться в вечном его переоформлении, бесконечной реструктуризации, придании новых атрибутов. Вероятно, Бруно имеет в виду то, что слишком «человеческое» понимание процесса творения заставляет нас Божью Потенцию (причину) рассматривать как существующую *хронологически* ранее акта (следствия), а это, в свою очередь, недопустимо по причине невозможности приложения категории времени к Сущности Бога: в вечном потенция и акт неразделимы.

В рамках пантеистической парадигмы бытия эти сложности изначально исключаются: бесконечность и вечность мира соответствуют таким же атрибутам Бога. Различие Бога и Вселенной возможно лишь в логическом смысле – если рассматривать мир в акцидентальном (как совокупность объектов), а не субстанциальном аспекте, онтологически же корректнее говорить о Едином. Сам Бруно вводит это различие через категории «целое бесконечное» и «целокупно бесконечное». Первая приложима и к Богу, и к Вселенной, ибо они (а если быть точным, то *оно* – Единое) исключают из своей сущности всякие пределы, не имеют ограничений. Вторая же характеризует исключительно Бога: «... я говорю, что Вселенная не «целокупно бесконечна», ибо каждая часть ее, которую мы можем взять, конечна, и из бесчисленных миров, которые она содержит, каждый конечен...; и я называю Бога «целокупно бесконечным», ибо он весь во всем мире и во всякой своей части бесконечным образом и целокупно в противоположность бесконечности Вселенной, которая целокупно во всем, но не в тех частях..., которые мы можем постигнуть в ней» [6, с. 71]. Итак, пребывание Бога как целого во всем мире не исключает Его нахождения в каждой части этого мира, при этом целостность как таковая не расчленяется.

Пантеизм во многом подготовлен античной мыслью. В. Дильтей пишет [7], что принцип *единства* питается мыслью Анаксагора об однородности мировых тел по их веществу, демокритовской идеей сохранения массы, посылкой Ксенофана, Гераклита и стоиков об обусловленности природных связей единой разумной одушевляющей силой, Логосом; принцип

имманентности природных вещей этому разумному началу развит в учениях Ксенофана и Гераклита; наконец принцип разумной *организации* мира получает глубочайшую разработку в философии стоиков и неоплатоников. Однако отметим, что если взять во внимание именно рассмотрение мирового целого как вечного и в своей целостности неизменного, то в таком контексте корни пантеистических идей следует искать не в учении Гераклита, фундактора «парадигмы динамичности» (Ханжи, 2008), а, скорее, в философии его оппонента – Парменида, в центре которой идеи единственности и неизменности бытия и невозможности возникновения «нечто» из «ничто», то есть те, которые составляют основу «парадигмы статичности» (Ханжи, 2008).

Пантеистическая парадигма бытия автоматически выводит из себя и соответствующее понимание времени. В четвертом диалоге «О бесконечности, Вселенной и мирах» показано [6] последовательное опровержение Филотеем (Бруно) Альбертина, по всей видимости, сторонника Аристотеля и средневековой теистической мысли, однако готового к выслушиванию иной позиции и даже ее принятию в случае неопровержимости необходимых для этого доказательств. Альбертин приводит тринадцать доводов в пользу перипатетической онтологии, в том числе и по вопросу о времени. Исходя из тезиса о единственности мира, ограниченного «первым небом», отрицая существование телесных объектов за его, мира, пределами, Аристотель отказывается в существовании во внемировой сфере такого атрибута бытия, как времени: если нет тела, то нет и движения, если нет движения, то нет смысла и в его числе – времени, ибо время есть число движения [5]. Таким образом, существование времени причастно лишь к существованию мира и ограничено этим существованием. Пантеистическое видение бытия делает бессмысленной эту установку, поскольку в корне исключает понятие предела, границы: именно принципиальная демаркация движимого от недвижимого создает предпосылку темпорализации: первое на фоне второго атрибутируется временем. Бесконечность Единого снимает вопрос о том, есть ли время за пределами мира, или оно имманентно лишь ему и его объектам. Бруно устами Филотея по этому поводу замечает: «Итак, совершенно не нужно допытываться, существует ли вне неба пространство, пустота и время, потому что единым является всеобщее место, единым безмерное пространство, которое мы можем свободно называть пустотой; в нем находится бесчисленное множество шаров, подобных тому, на котором мы живем и прозябаем» [6, с. 219]. Добавим, что под пустотой Ноланец подразумевает [6] не «ничто», а то, в чем может находиться то или иное тело, своеобразное вместилище сущего, некую безмерную эфирную область, в которой находятся бесчисленные миры.

Итак, бесконечность Единого исключает возможность его понимания сквозь призму категории времени. Временная характеристика приложима лишь к конечным (и в пространственном, и в темпоральном смыслах) телам, именно через нее традиционно демонстрируется отличие и преемственность состояний объектов, их появление и исчезновение. В свою очередь, атрибутом Единого является вечность: использование этой категории в пантеистическом описании позволяет преодолеть кажущуюся несовместимость в целом божественного и вселенского бытия и снимает вопросы, традиционно озвучиваемые в отношении теистической парадигмы.

### **Выводы**

В данной статье рассмотрены средневеково-возрожденческие парадигмы бытия, под которыми подразумеваются образцовые модели онтологической мысли IV-XVI веков. Ядром теистической парадигмы, к которой причастны учения Августина Аврелия, Аль-Фараби, Ансельма Кентерберийского, Ибн Сины, Альберта Великого, Фомы Аквинского, является идея абсолютного порождения и вечного преобразования мира трансцендентным по отношению к нему Богом. Пантеистическая парадигма (системы Иоанна Скота Эриугены, Амальрика Бенского, Давида Динантского, Мейстера Экхарта, Николая Кузанского, Джероламо Кардано, Франческо Патрици, Джордано Бруно), сосуществующая с первой, напротив, преодолевая культивируемую теистами аристотелевскую дискретность производящих причин, постулирует слитость духовного и материального, божественного и природного в Едином.

В соответствии с парадигмальными установками выстраиваются и представления о времени. В рамках теистической модели мысли имеющими временной характер полагаются созданные Всевышним объекты мира и физическая сфера в целом в противоположность самому Богу как обладающему атрибутом вечности. Пантеистическая парадигма, в свою очередь, сквозь призму категории «вечное» подает сам мир, на фоне которого темпорально озаменованными являются формы, принимаемые субстанцией – обожествленной природой. Такая модель не оставляют ни логической, ни онтологической возможности для темпорализации мира: он не есть *созданное* и

© Худенко А.В.

обреченное прийти к концу «нечто» из «ничто» – он *совечен* Богу.**СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ**

1. Антология мировой философии : в 4-х т. / АН СССР. Институт философии / Ред. коллегия: В. В. Соколов и др. — М. : Мысль , 1969–1973.— (Философское наследие). — Т. 1 : Философия древности и средневековья. — Ч. 1 и 2. — 1969. — 936 с.
2. Бруно Дж. О причине, начале и едином / Джордано Бруно ; пер. с итал. и предисл. М. А. Дынника. / сост. примеч. А. Рубан. — М. : ОГИЗ, Госуд., соц.-эконом. изд-во, 1934. — 232 с.
3. Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя / Джордано Бруно ; пер. с итал., вступ. ст. и примечания А. Золотарева — СПб. : Огни, 1914. — 224 с.
4. Степин В. С. Саморазвивающиеся системы и философия синергетики [Электронный ресурс] / В. С. Степин. — Режим доступа : <http://spkurdyumov.narod.ru/stepin444.htm>
5. Аристотель. Сочинения в 4-х т. / Аристотель ; пер. с греч. — Т. 3. / вступ. ст. и примеч. И. Д. Рожанского. — М. : Мысль, 1981. — 613 с.
6. Бруно Дж. О бесконечности, Вселенной и мирах / Джордано Бруно ; пер. с итал. А. Рубана / Вступ. ст. В. Вандека, В. Тимоско. — М. : ОГИЗ, Госуд., соц.-эконом. изд-во, 1936. — 260 с.
7. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и реформации [Электронный ресурс] / Вильгельм Дильтей. — Режим доступа : <http://vf.narod.ru/classik/dilthey/ocherk5/ocherk5.htm>
8. Жильсон Э. Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV века / Этьен Жильсон ; пер. с франц. / Общ. ред., послесл., и примеч. С. С. Неретиной. — М. : Республика, 2004. — 678 с.

*Стаття надійшла до редакції 14.01.2011**Худенко А. В., кандидат социальных наук, доцент кафедры социологии Института социальных наук Одесского национального университета им. И. И. Мечникова***УДК: 130.2****УТВЕРЖДАЮЩАЯ СИЛА ПОВТОРЕНИЯ***Стверджуюча сила повторення. У статті повторення розглядається як необхідний механізм ствердження ідентичності чогось. Відокремлює «голе» повторювання як акт копіювання, тиражування, звертається увага, що повторення, яке сама себе об-межує, має стверджувальну силу.**Ключові слова: ідентичність, повторення, межа.**Утверждающая сила повторения. В статье повторение рассматривается как необходимый механизм утверждения идентичности нечто. Выделяя «голое» повторение как акт копирования, тиражирования, обращается внимание, что только о-граниченное в самом себе повторение обладает утверждающей силой.**Ключевые слова: идентичность, повторение, граница.**The approval authority of reiteration. Reiteration is studied as the main mechanism of affirming the identity. Allocating “plane” reiteration as the act of duplication, it is stressed that the affirming authority of reiteration is possible only if it is self-bounded in itself.**Key words: identity, reiteration, bound.*

Платон, прослушав разговор умудренного Парменида с настойчивым Сократом, в котором первый излагает «учение об идеях», записывает, что нужно «понять, что существует некий род каждой вещи и сущность сама по себе, а еще более удивительный дар нужен для того, чтобы доискаться до всего этого, обстоятельно разобраться во всем и разъяснить другому».

Мы намеренно повторяем эту фразу, которая в предыдущей нашей статье являлась своеобразной путеводной нитью, ведущей к определению номоса идентичности [1]. Прописав ее вновь, мы хотим обратить внимание не только на верность своим намерениям: проследить каким образом нечто сбывается в своей собственной стати. С одной стороны, эти намерения, конечно, не требуют подтверждения; с другой же – при всех уверениях и клятвах они бы все равно оказались не столь