

А.А. Плешков

КОГДА БОГИ В ССОРЕ С ТИТАНАМИ: К ПРОБЛЕМЕ ВРЕМЕНИ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЕ*

Аннотация: В статье предложена попытка определения специфических черт древнегреческого восприятия темпоральности. Рассматривается сюжет, демонстрирующий, как «философия времени» встраивается в более широкий интеллектуальный контекст Древней Греции.

Abstract: Modern scholars study different types of time (mythological, philosophical, literary, astronomical) in Ancient Greek heritage according to the disciplinary principle. Nevertheless, such approach is determined by contemporary situation and not by the factual condition of intellectual sphere of Ancient Greece. The author tries to define some specific features of Greek understanding of temporality and elaborates a theme, which shows the rootedness of ancient Greek philosophy of time in a broader intellectual context.

Ключевые слова: Древняя Греция, время, системы множественной темпоральности

Keywords: Ancient Greece, time, systems of multiple temporality

Исследования проблемы времени в античной философии и культуре обычно подчинены довольно строгому дисциплинарному принципу. Есть территория истории античной философии, есть – филологии, астрономии, истории или мифологии. Действительно, наследие древних греков позволяет нам говорить о различных типах времени: мифологическом, астрономическом (календарном), историческом, философском и т.д. Тем не менее, такой подход в намного большей степени обусловлен современной исследовательской действительностью, чем реальным интеллектуальным ландшафтом Древней Греции. Древнегреческая философия, как один из типов мудрости, не существовала отдельно от

* В данной научной работе использованы результаты проекта «56», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2013 году

других типов мудрости (поэтической, риторической, софистической и т.д.), но именно во взаимодействии и соревновании с ними приобретала свой специфический статус. В этом смысле, любое рассмотрение философской проблемы, вырванной из интеллектуального (в самом широком смысле) контекста древнегреческой традиции неминуемо предполагает анахронизацию. Такой подход, безусловно, имеет право на существование, так как помещает древнегреческую философию в более широкий контекст европейской философии. Тем не менее, для лучшего понимания специфики проблемы необходимо учитывать именно те условия, которые (и в борьбе с которыми) возникла та или иная философская концепция или идея.

Весьма интересно здесь привести миф о ссоре Зевса и Прометея в интерпретации американского исследователя Даниель Аллен. Зевс, решивший наказать Прометея за дерзость, скрывает солнце с небосвода, лишая людей – любимцев Прометея – возможности размеренной жизни. Прометей возвращает людям «контрабандный» огонь, но сам темпоральный порядок на протяжении распри Зевса и Прометея оказывается нарушен: человек не может рассчитывать естественный ход вещей, не может упорядочить свою жизнь в согласии с космической. Лишенный солнца человек находит выход: он «крадет» воду и создает водные часы (клепсидра – от др. греч. *kleptō* «красть» и *hudōr* «вода»), приспособляя их для организации собственной жизни [22, р. 70]. В этой интерпретации мифа о Прометее, Аллен демонстрирует как мифологическое представление о времени оказало воздействие на организацию политической жизни афинян. Иными словами, как мифологическое и поэтическое время повлияли на время политическое. Современные «титаны» и «боги» научного мира чаще всего не стремятся к примирению, оставляя без внимания интереснейшие детали древнегреческой мысли о времени¹.

¹ Здесь приведу лишь несколько названий статей, авторы которых приводят анализ греческого материала в угоду современной дисциплинарной сетке (речь, само собой, не идет о качестве исследования, но лишь об оптике), см.: [5], [23], [26], [27]. Иногда, тем не менее, четкое следование дисциплинарной логике приводит к курьезам, напр.: «но это [изобретательская деятельность милетских философов – Анаксимандру приписывается изобретение гномона – А.П.] тоже вовсе не доказывает, что солнечные часы, например, непосредственно примыкают к проблеме времени» [16, с. 84].

В рамках данной статьи я постараюсь обратить внимание на некоторые специфические черты древнегреческого понимания темпоральности и опишу сюжет, демонстрирующий возможность и даже необходимость рассмотрения различных типов времени в едином интеллектуальном контексте. И принимая это во внимание, можно сказать, что сама по себе древнегреческая культура была пронизана *заботой* о времени.

Плюрализм и онтологизм греческой темпоральности

Понятие абстрактного времени, соответствующего словам современных языков, напр.: русск. «время», англ. «time», нем. «Zeit», фр. «temps», отсутствовало в античной традиции, где представление о времени задавалось разнообразными понятиями: *ēmar*, *chronos*, *aîōn*, *kairos*, *chōra* и др. Как отмечает в своей знаменитой статье, посвященной представлению о времени в раннегреческой литературе Херман Френкель «... То, что мы в разных контекстах называем «временем», еще не стало специфическим и единым объектом сознания на протяжении всего этого периода [*архаического* – А.П.]: одни элементы времени включались в иначе центрированные комплексы, другие вообще не воспринимались» [24, s. 1]. Не менее важно отметить и то, что темпоральные понятия не просто отражали некоторые аспекты восприятия времени, но обладали очевидным онтологическим измерением: время не мыслилось отдельно от конкретной жизни, ее различных проявлений и состояний. Например, если обратиться к словоупотреблению Гомера понятий *chronos* и *aîōn* (в позднейшей философии двух важнейших терминов любой философии времени – времени и вечности), то мы обнаружим интересную ситуацию. *Chronos* обычно используется им для обозначения «пустого» времени жизни, когда герой повествования вырван из обычного ритма жизни, дезориентирован в собственной экзистенции (например, когда герой вынужден бездействовать, медлить или страдать [Hom. II. II. 299–300; II. 342–343; XV. 511–513 и др.; Hom. Od. IV. 594; VI. 295; XVI. 267–269 и др.]), оказывается оторванным от спутников или отчизны [Hom. Od. IV. 598–599; XI. 160–161; XIX. 168–170; XIX. 221–223 и др.], оказывается в неведении [Hom. Od. IV. 675–676; XXIV. 216–218], или, под действием природных стихий, лишен возможности действовать [Hom. Od. V. 319.]) [24, s. 2–3]. Слово же *aîōn* используется Гомером для обозначения целостной полноты жизни-времени. Интересно, что также как и *chronos*, *aîōn* у Гомера связан с интуицией негативности: об айоне

почти всегда говорится тогда, когда его уже нет (см. [Hom. II. IV 477–479; XVI 453–457; XVII 300–303; XIX 23–27 и др.; Hom. Od. IX 523–525.], [26, p. 15–24], [14]). Очевидно, что два этих понятия не могли заменить друг друга, но вместе с другими формировали то, что можно было бы назвать системой множественной темпоральности, связанной с восприятием бытия. Причем на более поздних этапах развития мысли, такие системы могли обретать значительно более отчетливый вид. Так, например, в трактате Плотина III. 7 «О времени и вечности» (peri aionos kai chronou) очевидна привязанность «временных режимов» к «онтологическим». Так, время, по Плотину – не атрибут, но сама жизнь мировой души:

...Время – это жизнь Души, которая в процессе движения переходит от одного проявления жизни к другому. [Ш. 7. 11].

Причем не стоит воспринимать и «жизнь» как некое абстрактное понятие, ведь мировая Душа, по Плотину, живет самой что ни на есть насыщенной жизнью: она стремится, страдает, господствует, желает и т.д. (напр.: [Enn. III. 7. 11, IV. 2, IV. 8] и др.). Таким же образом и «вечность» – представляет собой полную и деятельную жизнь Ума:

Рассматриваемая, как это многообразие, как своего рода субстрат умопостигаемого мира, вечность называется субстанцией; как жизнь, – она является движением, как неизменно пребывающее начало, – это покой, как единство в многообразии, – она есть первично данное тождество. Если все эти различные формы вечности мы снова объединим в живом бытии умопостигаемого мира... то совокупность всех этих моментов даст нам вечность в форме жизненного процесса, всегда тождественного с самим собой. [Enn. III. 7. 3].

«Время» и «вечность», таким образом, выступают у Плотина в качестве дополняющих друг друга понятий, являясь частью сложной онтологической картины мира. Только принимая во внимание два этих факта – систему множественной темпоральности и ее онтологическое основание – можно пытаться интерпретировать ту или иную древнегреческую «философию времени». Иными словами, плюрализм и онтологизм (ср.: [10]) – есть первые и важнейшие характеристики древнегреческой темпоральности.

Развитие и столкновения темпоральных систем

Не менее важен и тот факт, что разнообразие темпоральных понятий могли по-разному объединяться в разные системы. Так, например, ранние системы древнегреческой темпоральности обнаруживают чуждый современному мышлению страх перед непо-

стоянством времени. Сельскохозяйственная в своей основе культура древних греков была весьма чувствительна к проблеме времени, ведь сама жизнь и выживание ее была связана с сезонной размеренностью мира. В архаическом же мышлении время космическое было теснейшим образом связано с человеческим миром. Так в «Трудах и днях» Гесиод сетует на свою принадлежность к поколению людей пятого века и говорит об опасности уничтожения «железных людей» Зевсом обращением времени вспять:

Если бы мог я не жить с поколением пятого века!
 Раньше его умереть я хотел бы иль позже родиться.
 Землю теперь населяют железные люди. Не будет
 Им передышки ни ночью, ни днем от труда и от горя,
 И от несчастий. Заботы тяжелые боги дадут им.
 [...]

 Зевс поколение людей говорящих погубит и это
 После того, как на свет они станут рождаться седьми.

[Hes. WD.174–181].

Причина гибели железных людей видится Гесиодом в том факте, что они – как его брат Перс – перестали соотносить свою жизнь с жизнью космоса. Этот «грех» выражается в нарушении положенной меры и несвоевременном поведении². Такое поведение не просто ведет к неудачам в сельскохозяйственной деятельности или потере богатства, но нарушает космический порядок и приводит к неизбежной жестокой каре: «Удивительно то, что признаком последней стадии развращенности среди смертных, когда они становятся столь испорченными, что Зевс собирается уничтожить их, является то, что их *время не синхронизировано*... Когда новорожденные выглядят как старики, время нашей жизни действительно оказывается вывернутым наизнанку» [31, р. 15]. Рассинхронизация мирового порядка не обязательно происходит «по вине» развращенных людей, но, например, солнце также может оказаться ее причиной. Так, поэт Архилох реагирует на солнечное затмение, свидетелем которого он стал:

Можно ждать чего угодно, можно веровать всему,
 Ничему нельзя удивиться, раз уж Зевс, отец богов,
 В полдень ночь послал на землю, заградивши свет лучей

² Ср. с фр. Анаксимандра:

А из каких [начал] вещам рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени [В1 DK].

У сияющего солнца. Жалкий страх на всех напал.
Все должны отныне люди вероятным признавать
И возможным. Удивляться нам не нужно и тогда,
Если даже зверь с дельфином поменяются жильем
И милее суши станет моря звучная волна
Зверю, жившему доселе на верхах скалистых гор.

Как отмечают исследователи, «У Гесиода моральная деградация приводит к темпоральному коллапсу. Здесь же мы видим противоположное. Затмение солнца приводит к полному исчезновению всех границ, держащих вещи на положенных местах» [22, p. 66]. Этот страх возможного исчезновения мирового порядка (времени) не является специфической характеристикой мифических или поэтических текстов. Знаменитый фрагмент Гераклита:

Солнце не перейдет своей меры, иначе его бы настigli Эринии, помощницы Правды [В 94 DK].

отсылает нас к тому же ощущению нестабильного времени. Форма гераклитовского высказывания снижает уверенность утвердительного предложения до уровня выражения ожидания или надежды. Кажется бы предписывающее, как бы законодательное высказывание «Солнце не перейдет своей меры» дополняется указанием, что даже на солнце найдется управа, в случае его неправильного поведения. Иными словами, логика высказывания такова: не просто «солнце не перейдет», но «солнце не перейдет [я надеюсь]» [22, p. 64].

Выше речь шла о «глобальном» времени, времени небесных светил и сезонов. Тем не менее, и на уровне «локального» времени обычной человеческой жизни мы обнаруживаем его нестабильность. Различные эмоции – гнев, печаль, радость – влияют на течение индивидуального времени человека. Как, например, отмечают исследователи «Илиада» и «Одиссея»... разворачивают совсем небольшое количество реального времени в длительную историю, охватывающую весьма длительный нарратив и поэтическое время. Даже профессиональные классицисты склонны ссылаться на «Илиаду», как на книгу о троянской войне, знаменитой попытке греков, занявшей десятилетие, разрушить Трою за похищение/обольщение Парисом Елены. И все же поэма, требующая для постановки (performance time) примерно двадцать пять часов, содержит [описание] всего лишь пятидесяти трех дней. Более того, в действительности из этих пятидесяти трех дней только о четырнадцати повествуется подробно...» [22, p. 67]. Такое несовпадение реального и поэтического времени имеет отношение не столько к

разным режимам времени поэта и персонажей, сколько к общему представлению о том, что психическое и эмоциональное состояние человека обуславливает его восприятие времени: ритмика древнегреческого стиха, где каждая строка занимала при произнесении столько же времени, сколько любая другая, создавал фиксированную сетку, на фоне которой проявлялась разнообразие в восприятии времени разных героев [22, р. 68; 31].

Эта черта – психологизация времени, как уже упоминалось, оказала значительное влияние на политическое пространство классических Афин. Ведь при условии различной скорости протекания времени для каждого человека (в зависимости от его эмоционального состояния) и при отсутствии объективной шкалы времени (каковым в случае эпической поэмы выступает форма дактилического гекзаметра), любое совместное действие оказывается под угрозой срыва. *Общество*, таким образом, требует *общее* его членам время. Коль скоро страсти могут влиять на его течение, то объективизация времени должна влиять на страсти каждого гражданина, ведь как мы видели на примере «глобального» времени, между жизнью человеческой и космическим порядком существует взаимная зависимость. Общее время должно было способствовать общей бесстрастной (и беспристрастной) жизни. В 423 г. до н. э. Метон установил на Пниксе гномон, и приблизительно в это же время клепсидра – водные часы – становится неотъемлемой частью афинского судопроизводства (вплоть до синонимии суда и часов (см. напр.: [Aristoph. Wasps. 91–92])), ведь там где страсти нельзя исключить, их нужно строжайшим образом контролировать (см. напр.: [Aristot. Const. Ath. 67]). Позднее (во II или I в до н. э.) на агоре возводится Башня ветров – архитектурное сооружение, являющееся и часами (внутри башни находилась клепсидра и гномон), и «лабораторией» по изучению времени (см. подр.: [29]). Такая объективизация времени, и, стоит добавить, его денатурализация (см. подр.: [25, р. 68–95; 34]), по всей видимости стало результатом именно политической необходимости, а не научного или философского искания [22, р. 71].

Также стоит отметить, что во второй половине V в. до н. э. происходит и изменение в организации календаря древних греков. Не только практическая польза, но указанный психологический момент переживания нестабильности времени необходимо учитывать, говоря про эту трансформацию. Лунный календарь, определявший как общественную, так и религиозную жизнь древнегрече-

ского общества, на продолжительном промежутке времени неизбежно вступал в противоречие с сезонами года (зависящих от движения Земли вокруг солнца): в одном лунном году приблизительно 355 дней, в то время как солнечный год содержит приблизительно 365 дней. В течении уже одного десятилетия происходит значительное смещение определенного дня по отношению к сезону, что недопустимо для общества, в котором религиозные празднества и фестивали связаны с определенным временем года. Отсюда различные попытки греков привести собственный календарь в согласие с природой с помощью вставок дополнительного лунного месяца через определенный промежуток времени (см. подр.: [25, р. 27–67]). За право организации календаря соперничали разные астрономические концепции: в Афинах на смену восьмилетнему циклу *octaetēris*, по легенде введенному Солоном в 594 г. до н. э. пришел более точный девятнадцатилетний метонов цикл, введенный в 432 г. до н.э. Это ощущение «убегающего» времени, возможно, стало причиной краткосрочного перехода к солнечному календарю, регулирующему политическую жизнь Афин [25, р. 42]. Тем не менее, сохранение двух типов календаря не могло стать решением проблемы и приводило к рассинхронизации общества. Своеобразное раздвоение личности афинского гражданина – земледельца (ориентировавшегося на лунный календарь) и гражданина (руководящегося солнечным календарем) – безусловно требовало своего излечения единым и единственным календарем. Более точный лунно-солнечный календарь, предложенный Метоном, также может быть рассмотрен как часть денатурализации времени: основанный на более точном математическом измерении, он все дальше отстоял от обыденного (естественного) понимания смены месяцев и времен года.

Процесс денатурализации, безусловно, встретил противодействие со стороны защитников и любителей старины. Во-первых, новый календарь казался слишком сложным для рядового жителя Афин³. Во-вторых, внесение изменений в ставший уже традиционным порядок организации времени, казался чрезмерной дерзостью (*hubris*), недопустимой для человека. Так, например, Аристофан – отец европейской комедии – в комедии «Облака» выносит в пара-

³ Напр., в «Птицах» Аристофан выводит Метона как навязчивого софиста-мошеника [Aristoph. *Birds*. 993-1020].

басу⁴ жалобу Луны на афинян, связанную с изменением способа календарной организации:

К вам идти мы собирались, да Селена на пути
Повстречалась нам и вот что вам велела передать.
И Афинам, и друзьям их низкий шлет она поклон.
Сердится на вас богиня: вы обидели ее.
Хоть не на словах, на деле помогает вам она.
Мало ль драмх вам каждый месяц сберегает лунный свет?
[...]Вы ж
Дней ее ничуть не чтите, повернули все вверх дном
Боги злобно ей грозятся (жалуется нам она)
Всякий раз, когда вернутся, жертву прозевав, домой.
Счет они ведут привычным срокам праздников своих.
Вы же в дни для жертв и песен занимаетесь судом.
А случается, что в сроки наших божеских постов,
В день кончины Сарпедона, в Мемнона печальный день
Вы приносите нам жертвы и смеетесь [Aristoph. Cl. 607–623].

Интересно, что проблема являющаяся сегодня предметом интереса узкого круга специалистов во времена Аристофана считывалась как актуальная совершенно рядовыми гражданами Афин (см.: [17, с. 352–387]). И Аристофан, настаивающий на политической функции поэтического искусства, здесь выступает с язвительной критикой нововведений, основанных на астрономических исследованиях. Причем парабаса «Облаков» не является «публицистическим отступлением» автора, но продолжает основную тему комедии: критику новых способов воспитания и, шире, нового образа жизни и мышления, появившегося в V в. до н. э. Существует обширная литература посвященная аристофановскому ошибочному различению софистов и Сократа, Сократа и физиологов (см. напр.: [17, с. 110–163; 21, с. 5–28]), но здесь нужно отметить, что современных ему астрономов – носители нового знания о небесных светилах и их движении – Аристофан также включает в собирательный образ своего Сократа⁵.

⁴ «... Парабаса – прямое обращение хора к зрителям, только очень отдаленно или совсем не связанное с сюжетом комедии [...] Кого бы ни изображал хор, в парабасе его участники посвящали свою партию осуждению *злободневных общественно-политических вопросов*, осмеивали всяких казнокрадов и обманщиков, неженков и распутников, а попутно вспоминали и о добром старом времени, когда такого рода отступники от моральных норм не позорили своими пороками честь государства [курсив мой – А.П.]» [21, с. 9].

⁵ Ср. с фр. из «Метафизики» Аристотеля, посвященной удивлению как началу философии:

Именно в этом контексте «денатурализации и реакции» необходимо рассматривать и концепцию времени Платона. В рамках данной работы исчерпывающая интерпретация «философии времени» Платона не является целью (см.: [26, р. 59–81; 13; 14]), но я предлагаю обратить внимание на следующую мысль Платона. Так, человеческие души в момент творения были навсегда связаны с различными звездами [Plat. Tim. 41d–42a]⁶, и, на чем настаивает Платон, размышление о времени, т.е. «математическом выражении» движения небесных светил, есть условие наиболее совершенной для человека жизни:

Вообще говоря, есть только один способ пестовать что бы то ни было – нужно доставлять этому именно то питание и то движение, которые ему подобают. Между тем если есть движения, обнаруживающие сродство с божественным началом внутри нас, то это мыслительные круговращения Вселенной; им и должен следовать каждый из нас, дабы через усмотрение гармоний и круговоротов мира исправить круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении, иначе говоря, добиться, чтобы созерцающее, как и требует изначальная его природа, стало подобно созерцаемому, и таким образом стяжать ту совершеннейшую жизнь, которую боги предложили нам как цель на эти и будущие времена [Plat. Tim. 90c–d].

Как отмечает Вильгельм фон Лейден «Для Платона существует соответствие между астрономическими циклами и циклами в мире людей, хотя только божественный элемент в человеческом понимании [*способность к математике* – А.П.] родственен и может соотнобразываться с мерами небесных обращений» [35, р. 40]. Как мы видим, мысль Платона родственна архаическому представлению о взаимосвязи человеческой жизни и космического порядка (см. [9, с. 298–339]), но выступает здесь на новом уровне осмысления. Хотя Платон нигде не говорит открыто о возможности универсальной катастрофы как следствия превышения меры человеком, сама логика его рассуждения показывает, что эта идея ему хорошо знакома.

Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызвало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном, *например о смене положения Луны, Солнца и звезд*, а также о происхождении Вселенной [*курсив мой* – А.П.]. [Aristot. Met. I. 2]

⁶ Ср. с образом души-колесницы в «Федре» [Plat. Phaedrus. 248a–249d].

Однако не стоит считать, что влияние Платона, защищавшего традиционное представление о времени, было способно реанимировать архаические представления. Напротив, Платон, по всей видимости, сыграл роль катализатора для новых идей, став «идеологом» изобретателей и астрономов III-II века до н.э. Как отмечает Роберт Ханна в своей книге, посвященной античным календарям и измерительным приборам, именно «философская» идея платоновского «Тимея» о необходимости соизмерять собственную жизнь с движением небесных светил и, следовательно, высчитывания времени по всем небесным светилам [Plat. Tim. 39c-d], в намного большей степени, чем любые «астрономические» концепции, вдохновила появление антикитерского механизма [25, p. 65–66]. Антикитерский механизм – «древнегреческий компьютер» [23, p. 60–67] – сложный прибор, призванный свести воедино разные типы календарей, для обеспечения ориентации в разнообразных временных системах⁷. Такой механизм, что важно, не был чем-то уникальным в античном мире⁸, ведь, как уже было сказано, вся древнегреческая культура была пронизана *заботой* о времени

Заключение

Разобранный сюжет, надеюсь, показывает, сколь сложным и запутанным было характерное для древних греков восприятие времени. Очевидно, что различные концепции времени – разные системы множественной темпоральности – конкурировали между собой и влияли друг на друга вне зависимости от «дисциплинарной» принадлежности их создателей. Причем это влияние и кон-

⁷ См. сайт проекта, посвященного изучению этого артефакта: URL: <http://www.antikythera-mechanism.com/history-of-the-antikythera-mechanism.html>, дата обращения: 20.09.2013

⁸ Ср. с подобным механизмом, изобретенным Архимедом, о котором рассказывает Цицерон:

Но – сказал Галл – такая сфера, на которой были бы представлены движения Солнца, Луны и пяти звёзд, называемых странствующими и блуждающими, не могла быть создана в виде сплошного тела; изобретение Архимеда изумительно именно тем, что он придумал, каким образом, при несходных движениях, во время одного оборота сохранить неодинаковые и различные пути. Когда Галл приводил эту сферу в движение, происходило так, что на этом шаре из бронзы Луна сменяла Солнце в течение стольких же оборотов, во сколько дней она сменяла его на самом небе, вследствие чего и на небе сферы происходило такое же затмение Солнца, и Луна вступала в ту же мету, где была тень Земли, когда Солнце из области... [Cic. Rep. XIV, 21].

курения не может быть описана в терминах простого доминирования. Как было показано, мифологическое время легло в основу рационализированной афинской политической системы, а реакционная по своей сути концепция Платона оказала влияние на дальнейшую астрономию и астрологию, также как и на технологические новшества. Мифологическое, астрономическое, календарное, философское время вовсе не были разделены непробиваемыми дисциплинарными границами, но существовали в едином интеллектуальном дискурсе. В этом смысле, любой дисциплинарный «экслюзивизм» выглядит неоправданным. «Если подходить к вопросу о понятии времени эпохи столь беспокойной и возбужденной, столь богатой на творческие силы, какой была греческая архаика, мы не можем удовлетвориться стандартным и простым ответом» [24, s. 1]. Так более полувека назад, Пьер Видаль-Накэ сетуя на господство в современной литературе «мифов» о восприятии времени греками писал: «Когда утверждают, что древние «знали» только круговое, циклическое, т. е. космическое время, значит ли это, что они не ведали никакой иной формы времени или что они отвергали ее со знанием дела? Доказать это можно лишь проведя хорошо продуманное широкое исследование. Вот почему необходимо обращаться как к текстам эпических поэм, трагедий, исторических сочинений и даже речей, так и к собственно философским текстам» [4, с. 69–70]. Этот «завет междисциплинарности», на мой взгляд, необходимо учитывать, если мы хотим приблизиться к пониманию оригинальной традиции древнегреческой философии.

Литература

1. *Аристотель*. Метафизика. М.: Эксмо, 2006.
2. *Аристотель*. Политика. Афинская полития. М.: Мысль, 1997. С. 271–343.
3. *Аристофан*. Облака / Пер. А.И. Пиотровского // Библиотека Всемирной литературы. Античная драма. М.: Художественная литература, 1970.
4. *Видель-Накэ П.* Время богов и время людей // Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире. М.: «Ладомир». С. 69–91.
5. *Гайдено П.П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006.
6. *Гесиод*. Полное собрание текстов. / Пер. В.В. Вересаева. М.: Лабиринт, 2001.
7. *Гомер*. Илиада. / Пер. В. Вересаева. М.-Л.: Гослитиздат, 1949.
8. *Гомер*. Одиссея. / Пер. В. Вересаева. М.: Ладомир, 2002.
9. *Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное. С-Пб.: Алетейя, 2000.
10. *Кулубарицис Л.* Как еще можно осваивать философию античности? // Логос. 2011, № 4. С. 45–52.
11. *Материалисты Древней Греции*. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. / Под. ред. М. А. Дыникова. М.: Гос. из-во полит. лит-ры, 1955.

История философии

12. Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1990-1994.
13. Пleshков А.А. О времени и вечности в философии Плотина и Платона // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013 (в печати).
14. Пleshков А.А. Понятие ΑΙΩΝ в космологии Платона // Историко-философский ежегодник 2012. М., 2013 (в печати).
15. Плотин. Эннеады. В 2 т. Киев: УЦИММ-Пресс, 1995-1996.
16. Самойлов В.А. К проблематике времени в античности // Универсум Платоновской мысли. Платоновская и аристотелевская традиции в античности и в европейской философии: Материалы 13-й науч. конф. / Под ред. А. В. Цыба. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. С. 82-100.
17. Соболевский С.И. Аристофан и его время. М.: Лабиринт, 2001.
18. Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. / Подготовка издания А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989.
19. Цицерон Марк Туллий. Диалоги: О государстве; О законах. М.: Наука, 1994.
20. Эллинские поэты / Пер. В.В. Вересаева, прим. М.Н. Ботвинника, А.И. Зайцева. М.: Гослитиздат, 1963.
21. Ярхо В.Н. Аристофан и его комедии // Аристофан. Избранные комедии. М.: Художественная литература, 1974. С. 5-28.
22. Allen D.S. The Flux of Time in Ancient Greece // Daedalus. 2003, No. 2 (On Time), Vol. 132. Pp. 62-73.
23. De Solla Price D. J. An Ancient Greek Computer // Scientific American. 1959. № 200, Vol. 6. Pp. 60-67.
24. Fränkel H. Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur // Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophische Studien. 2. Aufl. München: Oscar Beck, 1960. S. 1-22.
25. Hannah R. Time in Antiquity. London and New York: Routledge, 2009.
26. Keizer H.M. Life-Time-Entirety. A Study of ΑΙΩΝ in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam, 1999.
27. Kneale W. Time and Eternity in Theology // Kneale W. Time and Eternity in Theology // Proceedings of the Aristotelian Society, New Series. 1960-1961. Vol. 61. P. 87-108.
28. Momigliano A. Time in Ancient Historiography // History and Theory. 1966, Vol. 6. P. 1-23.
29. Noble J.V., de Solla Price D.J. The Water Clock in the Tower of the Winds // American Journal of Archaeology, 1968. No. 4, Vol. 72. Pp. 345-355.
30. Perseus [электронный ресурс]: коллекция греческих текстов. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2CGreek%20Texts>. (Дата обращения: 20.09.2013).
31. Slatkin L. Measuring Authority, Authoritative Measures: Hesiod's Works and Days // The Moral Authority of Nature. Chicago: University of Chicago Press, 2003. Pp. 25-49.
32. Taplin O. Homeric Soundings. New York: Oxford University Press, 1992. Pp.11-31.
33. The Antikythera Mechanism [электронный ресурс]: портал посвященный антикитерскому механизму: <http://www.antikythera-mechanism.com/history-of-the-antikythera-mechanism.html>. (Дата обращения: 20.09.2013).
34. Turner A. J. Time. The Hague: Tijd voor Tijd Foundation, 1990.
35. Von Leyden W. Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle // The Philosophical Quarterly, 1964. № 54, Vol. 14. Pp. 35-52.

Сведения об авторе: Пleshков Алексей Александрович, аспирант факультета философии НИУ ВШЭ, младший научный сотрудник ИГИТ-ИИ им. А.В. Полетаева НИУ ВШЭ.