

Д.М. РИСТ
ФИЛОСОФИЯ СТОИКОВ

ГЛАВА 15
ТРИ СТОИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ВРЕМЕНИ
*

J.M. Rist. Stoic Philosophy
Lnd.: Cambridge University Press, 1969. pp.272-287
Перевод с английского Д.А. Бабушкиной

Сравнительно недавняя книга, посвященная теориям времени в античности, не рассматривает учения стоиков [1]. Вероятно, автор счел их незначительными или просто паразитирующими на представлениях Платона и Аристотеля, с которыми они явно связаны. Однако Плотин не считает, что стоиков возможно обойти молчанием. По крайней мере, то, что Плотин критикует стоиков, (хотя его критика не всегда оказывается справедливой) служит признанием их значимости [2]. В пределах стоической школы очевидно прослеживаются три этапа в осмыслении понятия времени, представленные идеями Зенона, Хрисиппа и его последователей, а также Марка Аврелия. Эти этапы следует рассматривать скорее как разработку уже усмотренного, нежели как замену одного тезиса другим, хотя относительно некоторых положений это действительно имеет место. Представления Марка Аврелия указывают на совершенно особую точку зрения, и это различие полностью не объясняется формальными расхождениями в философской теории. В том, что Марк Аврелий говорит о природе времени, не так много того, что не могло бы было быть уже сказано Хрисиппом, однако тот контекст, в который Марк Аврелий помещает свое учение, значительно отдаляет его от любого из ранних представителей школы.

Приступая к своим размышлениям над природой времени, Зенон, должно быть, обращался к понятиям Платона и Аристотеля. Платон в «Тимее» рассматривал время как *движущийся образ вечности* [3], а в «Физике» Аристотель определил его как *меру или число движения* [4]. И та и другая дефиниция оказали влияние на Зенона, а позже и на Хрисиппа. Хотя собственное определение Зенона, –

время есть *протяженность движения* [5], – формально ближе определению Аристотеля, по духу, оно, вероятно, более близко к Платону. В случае Зенона мы не можем быть в этом уверенными, потому как само определение – это едва ли не все, что мы знаем о его учении. По-видимому, в самой полной своей формулировке оно гласило, что время есть не просто протяженность движения, но и, более конкретно, что оно – протяженность *любого* движения. Зенон, кажется, говорит о том, что мы можем осмыслить понятие времени, осознав, что объекты движутся в пространстве, что тот же самый материальный объект не может быть в Оксфорде в то время, как мы удерживаем его в Кембридже. Для того, чтобы переместиться из Кембриджа в Оксфорд, он должен пройти через ряд промежуточных точек, и пока продолжается этот процесс, могут произойти другие события. Кроме того, из двух людей, отправившихся из Кембриджа в Оксфорд, один мог бы достичь Оксфорда, развернуться и встретить другого, все еще двигающегося от исходной точки. Чтобы разъяснить эту ситуацию, мы используем такие слова, как: «быстрый» и «медленный», «быстрее» и «медленнее». Мы говорим, что один человек двигался быстрее другого: тот, который добрался от Кембриджа до Бисестера через Оксфорд, двигался «быстрее» чем тот, который доехал от Кембриджа до Бисестера по прямой. Если мы хотим, выразить последовательность событий одним словом и сослаться на интересный факт, что путешественник, достигший Оксфорда и возвратившейся в Бисестер, путешествовал быстрее своего соперника, мы говорим, что он преодолел большее расстояние за то же самое время. Это, кажется, и есть то, что Зенон имел в виду, когда говорил, что время – это не только протяженность движения, но мера и критерий быстроты и медлительности [6].

Обычно, стоики говорили о времени как бестелесном [7]. Они не могли бы попросту сказать, что такой вещи, как время, нет – потому как, среди других, использовали и это понятие. Очевидно, они не хотели превратить его в чисто ментальный конструкт, наподобие платоновских идей. В некотором смысле оно реально. Следовательно, так как время явно не материально, оно должно быть наделено некой *сумеречной* [неясной] реальностью (twilight reality) как одно из бестелесных. Предположительно, Зенон, также как Хрисипп и поздние стоики, наделил его именно таким положением. Но что в точности еще об этом думал Зенон можно только предполагать. Не

имея доказательств, в отношении данного вопроса мы можем говорить о традиции древней Стои только в общих чертах. И это, вероятно, означает, что имеющееся в нашем распоряжении учение принадлежит Хрисиппу.

Кажется очевидным, что Хрисипп изменил основу стоической теории времени, по крайней мере, в двух отношениях. Во-первых, он объяснил фразу Зенона «протяженность движения» (διάστημα) как «протяженность, сопровождающая движение» (τὸ παρακολουθοῦν διάστημα) [8], или, возможно, даже как «сопровождение движения» [9]; во-вторых, он думал, что время не есть протяженность, сопровождающая любое движение, но только движение космоса [10]. Мы должны попытаться понять смысл этих изменений. Когда Зенон говорит, что время – протяженность любого движения, он, должно быть, делает неявное предположение, что начала и концы движения есть в некотором смысле фиксированные точки. Сделать такое предположение, конечно, совершенно естественно. Наши путешественники из Кембриджа в Оксфорд предполагают, что их точки старта и финиша не перемещаются. Но они предполагают и другое: что время можно измерить секундомером. После того как, один из них пересекает финишную черту, время его движения может быть точно измерено. Другими словами, время – не континуум. Учение о времени Зенона, должно быть, основано на подобных постулатах. Даже если время это континуум, то для Зенона все равно должна была существовать возможность разметить его по линейке: оно должно начинаться в некоей точке и заканчиваться в некоей точке.

Мы сказали «даже если время это континуум», таким образом, строя предположение, что это точка зрения самого Зенона. Этого мы, несомненно, не можем утверждать, однако, такова была точка зрения Хрисиппа и всей поздней Стои. Так же считал Аристотель, чей тезис о том, что время является числом или мерой движения, явно служит основанием собственной позиции Зенона. Справедливо предположить, что в теории Зенона время также рассматривается как континуум. Но слабость его позиции состоит в том, что, хотя он и придерживается этого взгляда, но явно не сознает все те разнообразные следствия, которые этот взгляд с философской точки зрения влечет за собой. Теория требует детального исследования понятия точки во времени – так называемого «сейчас», и мы не знаем, провел ли Зенон такое исследование. Если он действительно рассматривал эту проблему,

то Хрисипп должен был остаться неудовлетворенным его решением, ибо для него скорее всего именно проблема точки времени (или «сейчас») является тем отправным пунктом, от которого берет начало его решимость определить время не как протяженность любого движения, но как протяженность движения космоса.

С чем мы хотели бы поспорить, так это с тем, что Хрисипп более серьезно нежели Зенон воспринял учения Гераклита (и Платона), послужившие основой стоической физики, и более глубоко осознал те следствия, которые оно влечет с философской точки зрения. Для Гераклита, все, в некотором смысле, находится в состоянии изменения, а Платон следовал за ним, поскольку полагал, что частности (particulars) чувственно ощущаемого мира всегда изменяются. Также и время, по Платону, есть *движущийся* образ вечности. Если мы не рассматриваем миф о Демиурге как указание начала времени и физического мира – что непозволительно – мы должны полагать, что для Платона никаких фиксированных точек времени нет. В этом отношении время – антитеза вечности, жизни Форм. Трудность, к которой такое представление о времени приводит (что, Платон, очевидно, осознавал) состоит в том, что оно, кажется, отрицает любую устойчивость событий. Возможно, здесь «трудность» – неверное слово. Платон отмечал эту неустойчивость как факт лишь применительно к миру, объяснимому в терминах иного мира, мира Идей. Но без такого иного мира природа гераклитова мира частных (particulars) становится философской проблемой другого рода. Как мы вообще можем говорить о том, что случается? Как слова, описывающие время, могут иметь какое-либо значение? Слова для обозначения времени (temporal words) часто подразумевают, что течение мира может быть остановлено и дана его «статичная» характеристика. Если это не ложно, то все концепции мира, основанные на временных категориях, если и не ложны в действительности, то вводят в заблуждение. Необходимо найти некие новые выразительные средства, с помощью которых мы сможем говорить о событиях осмысленным образом.

Очевидно, что решение дилеммы, которая предстала перед Хрисиппом, состояло в том, чтобы трактовать начало и конец каждого мирового цикла как фиксированные точки. Можно сказать, что события случаются во времени, потому что может быть установлено их положение в континууме относительно этих фиксированных точек.

Начало и конец каждого космического цикла могут рассматриваться как аналогичные двум положениям, из которых два прожектора светят в направлении друг друга. Поскольку длина луча одного прожектора укорачивается, длина другого увеличивается. Там, где лучи, которые сами постоянно перемещаются, пересекают траекторию друг друга, локализуется то частное событие, которое мы хотим описать. Краткость или длина каждого луча представляют близость или отдаленность любого частного события от начала или конца любого частного космического периода, или, как бы сказал Хрисипп, от начала или конца каждого фиксированного движения космоса.

Необходимо учитывать, что теория, которую мы в общих чертах описали как точку зрения Хрисиппа, не представлена в дошедших до нас трудах так очевидно, как она была очерчена здесь. Она выдвинута нами как гипотеза, которая соответствует тому, что мы знаем об учении о времени у Хрисиппа и объясняет смысл его расхождения с Зеноном в определении времени. К сожалению, имеющиеся у нас сведения о том, что говорил Хрисипп, в значительной степени ограничены и упускают рассмотрение причин его высказывания. Тем не менее, нелегко сформулировать иную теорию, которая более адекватно соответствовала бы даже столь малому объему свидетельств, которым мы располагаем; в целом же комментаторы до сих пор не прояснили этот момент.

Стоическое учение с его понятиями начала и конца каждого космического цикла дало Хрисиппу возможность объяснить события в континууме, что было недоступно Платону и Аристотелю. Платона не беспокоила неустойчивость, в которую такая ситуация привела отдельное (individual) событие: для таких феноменов объяснением и спасением служило его учение об Идеях. Аристотель полагал, что однородное круговое движение небес является, прежде всего, мерой времени [11], однако Хрисипп, возможно, счел бы такую теорию неудовлетворительной, так как она не предусматривает фиксированных точек, при посредстве которых время может быть измерено. Думается, что Зенон в общих положениях следовал учению Аристотеля, замещая в его определении понятия «число и мера движения» своим собственным выражением «протяжение движения». Хотя это изменение само по себе существенно, тем не менее, учения Зенона и Аристотеля, кажется, вызывают то же затруднение в связи с фиксированными точками времени. Зенон, очевидно, не рассматривал учение о

начале и конце космических циклов как выход из этого затруднительного положения, в то время как определение, измененное Хрисиппом, предполагает, что он, по крайней мере, думал, что это – та самая область, в которой можно было бы разыскать решение.

Возможно, подтверждение нашего мнения о Хрисиппе может быть найдено в его более подробных рассуждениях о природе времени и в их восприятии в некоторые периоды античности. Типичное стоическое учение (возможно происходящее от Хрисиппа) гласило: только настоящее полностью реально [12]. Греческое слово, переведенное здесь, как «полностью реальный» – *Ὀπάρχειν*, буквально означает «присутствовать, иметься, быть в наличии» [13]. Настоящее время, несомненно, – единственное время, которое «имеется [налицо]»; и все же стоический взгляд (перенятый от Аристотеля), состоящий в том, что время – континуум, приводит Хрисиппа к тому, что он добавляет, что настоящее само по себе состоит из прошлого и будущего [14]. Оно не может быть обособленно; строго говоря, не имеется никакого «сейчас». Ибо нет минимальных частей времени, настоящее само по себе должно рассматриваться как континуум или как протяженность (*πλάτος*) [15].

Никакое время не является целиком (*ὅλως*) настоящим временем, говорит Хрисипп. Это не значит, что какая-то небольшая часть его есть настоящее: этим подразумевалось бы, что время конечно делимо. Это должно означать, что время в строгом смысле вообще не есть настоящее. О настоящем времени мы можем говорить только конвенционально. Хрисипп (вместе с Платоном и Аристотелем) утверждает, что время – континуум, в то же самое время опровергая или отклоняя платоновский взгляд, что этот континуум наделяет настоящее времени нереальностью. Оно – полностью реально (*Ὀπάρχειν*), но – не есть настоящее в строгом смысле. Признание времени континуумом не подразумевает нереальность настоящего, или, более того, событий в настоящем. Согласно же нашей интерпретации, Хрисиппу удалось избежать учения о том, что события во времени нереальны, – которое он явно стремился отрицать, – лишь благодаря его определению времени как протяженности движения *космоса*. Время перестает быть нереальным, когда оно может быть рассмотрено как независимая реальность. Верно, что Хрисипп считал, что, подобно пространству, время неограниченно простирается во всех направлениях [16], но его протяженность ограничена и

управляется рекуррентными космическими циклами. Преимущество Хрисиппа состоит в утверждении вечности мира (ибо следует, что ничто не создается из ничего, и ничто не исчезает в ничто) и, одновременно с этим, в утверждении средства возможности установления некоего контроля, некоторых фиксированных точек на бесконечной последовательности времени. Как мы увидим, поздние стоики использовали различные понятия для обозначения безграничного времени (ἄπειρος χρόνος) вселенной и для обозначения времени от начала до конца отдельного космического цикла.

Согласно Проклу, учение Хрисиппа тяготеет к отрицанию реальности времени [17]. Время для стоиков, говорит он, очень близко к не-бытию; оно есть нечто, что существует только в мышлении. Прокл обращает внимание на то, что время не является существующим в строгом смысле (οὐκ ὄντα καὶ τῆν τινοῖαις ὀφιστάμενα ψιλας), однако не приводит точных выражений, которые стоики использовали для описания настоящего времени. Он обсуждает слово *Ὀλάρχειν*. Он не понимает, что Хрисипп и стоики хотят провести различие между тем, что существует (различными материальными объектами) и тем, что реально (тем, что включает материальные объекты, а также бестелесные, подобные времени). Он думает, что Хрисипп должен был рассказать нам больше о сущности времени, – а это как раз то, что Хрисипп отказывается делать. В этом отношении Прокл находится полностью в платонической традиции. Его подход, софистически усложненный в той или иной степени, можно обнаружить и у Плутарха, и у Плотина. Некоторые из комментариев стоического учения о времени у этих мыслителей нам будет необходимо рассмотреть, чтобы полностью понять другой тезис Хрисиппа, который, как мы уже видели, отличается от представлений Зенона, а именно – об объяснении положения, что время есть протяженность движения, посредством понятия о том, что оно есть протяженность, сопровождающая движение, или, как это устанавливает Плотин, просто сопровождение движения.

Уже для Аристотеля, согласно комментарию Гольдшмидта, время – производная реальность [18]. По наблюдению Плутарха, в этом отношении концепции Аристотеля и стоиков сходятся. Плутарх возражает на это тем, что ни одна из них не в состоянии объяснить сущность и функцию времени (τῆν οὐσίαν αὐτοῦ καὶ τῆν δὲ αἴτιον) [19]. Подобную линию критического анализа Плотин про-

водит в Эннеадах (3.7.10). Не стоит говорить, что время – это сопровождение, – рассуждает он, – до тех пор, пока не известно, *что* именно есть сопровождающее. Другими словами, Плотин думает, что Хрисипп должен был сказать нам, *что* составляет сущность времени как времени. Не стоит говорить то, что время делает, прежде, чем мы не узнаем, что есть время [20].

С точки зрения Хрисиппа, эта традиция платонической критики полностью неверно понята. Возможно для того, чтобы избежать вопроса: «что является сущностью этой протяженности движения?», он изменил определение Зенона, прочитав «протяженность, сопровождающая движение». Это предполагало бы, что, по Хрисиппу, само по себе время понять нельзя. Оно может быть понято только в связи с объектами в движении; и оно, в известном смысле, паразитирует на них. Нет определения времени безотносительно движения: оно, таким образом, возможно только в связи с материальными объектами. Понятие времени возможно уяснить только схватыванием надлежащего употребления слов, обозначающих время, таких как: «прежде», «после», «более быстрый», «медленнее». Онтологическое же оправдание использования этих слов осмысленным образом обеспечивается концепцией мировых циклов.

Когда мы знаем, как использовать слова, обозначающие время, и как обосновать наше использование, мы знаем все, что может быть известно относительно времени. Приступая к рассмотрению того, как Марк Аврелий использовал стоическое учение о времени, мы должны более подробно разобрать, что, с философской точки зрения, следует из того, что мы о нем знаем. Для Хрисиппа такие слова, как «до» и «после», являются как точными, так как точками их референции являются, в конечном счете, начало и конец мира, так и относительными, так как они «размещают» события относительно друг друга. Что говорит нам это положение об использовании другого класса слов, сказывающихся о времени, а именно глаголов? Очевидно, что в обоих языках, английском и греческом, глаголы не обязательно несут непосредственное указание на определенное время. Фраза «I am an opera goer» («я – любитель, завсегдатай оперы»), не подразумевает, что я сейчас иду (I am going) в оперу в какое-то определенное время. Но, согласно учению Хрисиппа, такие слова для выражения действия (action-words), как «гулять», «видеть», «ударять», по сути говоря, должны быть дескриптивными именно в отношении длительности действия. Присциан, несо-

мненно имея в виду стоическое учение, объясняет это следующим образом: когда в середине стихотворения я говорю: «я пишу стихотворение», я использую настоящее простое, так как часть стиха еще не написана [21]. Подобным образом, «я вижу» («I see»), должно значить «я смотрю» («I am seeing»); «я ударяю», должно значить «я ударяю сейчас»; «я хожу» – «я иду». Подтверждением того, что Хрисипп подразумевал что-то подобное, также служит его описание различных действий и эмоций как состояний правящего принципа ума ($\tau\upsilon\epsilon\mu\omicron\nu\kappa\omicron\nu\ \pi\omega\varsigma\ \sigma\epsilon\chi\omicron\nu$). Состояния или положения в пространстве – не мгновенные события; они не являются непосредственно завершенными актами.

Прежде, чем завершить разговор о Хрисиппе, необходимо рассмотреть еще два вопроса. Ранее уже было доказано, что Хрисипп говорил о времени как о сопровождении движения космоса, поскольку полагал, что фиксированные точки для измерения времени обеспечиваются началом и концом мира. Не напрашивается ли здесь возражение, что, хотя этот мир начинается и заканчивается в отдельных точках, данные точки, в некотором смысле, фиксированы несколько не больше, чем любые другие точки космического цикла? Исходя из этого теория Хрисиппа не являлась бы усовершенствованием того представления Аристотеля, которое он, Хрисиппа, как мы это предположили, отрицал: что время измеряется посредством однородных круговых движений небесных тел. На это, думается, Хрисипп мог бы дать несколько ответов. Основной из них, будучи опровержением выше сказанного, должен, кажется, основываться на предположении, что мировой пожар есть сам по себе событие, которое происходит во времени и продолжается в течение частного периода. Однако думается, что в представлении Хрисиппа время возникает вместе с космосом, как утверждал Платон в Тимее, и поэтому с разрушением космоса кончится. Когда нет космоса, нет никакого вида регулярного движения; следовательно время даже потенциально не измеримо, и, таким образом, не может существовать. Иными словами, точка зрения Хрисиппа основана на том факте, что время даже потенциально постижимо только в контексте физического космоса и физических тел, с регулярным движением. Возможно, здесь мы немного «додумываем» за Хрисиппа, но, кажется, его понятия сами ведут нас по этому пути. В ни одном из фрагментов не предпринимается попытки изобразить мировой пожар как длящейся в течение короткого или длинного периода времени: в этих терминах оно необъяснимо.

Второе и более тонкое возражение утверждению Хрисиппа могло бы состоять в том, что, так как все темпоральные события должны рассматриваться как длящиеся процессы, не существует такой отдельной точки, которая могла бы, собственно, быть началом или концом мирового цикла. На это ответить можно так: в то время как события во времени частного мирового цикла определены исключительно через отношение к началу и концу цикла, у самих этих начал и концов нет ничего, что могло бы «поместить» их в некой последовательности. Можно провести сравнение с человеческой жизнью. Слова «старый» и «молодой» относятся к расстоянию от фиксированной точки, считающейся началом жизни. У них нет независимого статуса. Но конец жизни есть фиксированная точка в том смысле, что он есть завершение одного рода существования и начало иного. Мы уже показали, каким образом Хрисипп понимает настоящее как *реальное*, даже если, строго говоря, оно не есть мгновенное «сейчас». Различие между относительно фиксированной точкой, подобной концу жизни, и фундаментальными фиксированными точками (началом и концом мирового цикла), состоит в том, что если в случае смерти мы все еще можем говорить о «до смерти» и «после смерти», то в случае с мировыми циклами это невозможно. Строго говоря, нет никакого «до» того, как начался цикл, и нет никакого «после» того, как он завершится [22].

Рассматривая выдвинутую Хрисиппом теорию времени и пытаясь восполнить скудность дошедших до нас сведений о ней попытками объяснить, *что* конкретно Хрисипп мог иметь в виду, мы постоянно сталкивались с тем, что он настаивает на реальности опыта настоящего, несмотря на трудности объяснения того, *что* есть настоящее время. Мы обнаружили, что, хотя он, как известно, принимал многое в концепции физического мира Гераклита, он, на основании того, что время – континуум, не признавал любую квази-платоническую установку или учение, утверждающее, что физические события нереальны. Однако, опираясь на те же самые или очень схожие учения о философски усматриваемой природе времени, другой философ смог сформировать совсем иное психологическое воззрение на временные события; и этот философ, Марк Аврелий, все еще претендовал на то, что остается стоиком.

Рассматривая точку зрения Марка Аврелия, мы постоянно должны иметь в виду, что он расходится с ортодоксальными стоиками

именно в различии жизни человека ($\psi\upsilon\chi\eta$) и его *daimon* ($\nu\omicron\alpha\varsigma$). Это различие позволяет ему предположить, что жизнь $\nu\omicron\alpha\varsigma$ обладает реальностью в платоновском смысле, которой обычная последовательность жизни не обладает [23]. Но хотя это различие, проведенное более уверенным приверженцем платоновских идеалов, могло бы ослабить тревогу Марка Аврелия, связанную с преходящим характером физической жизни, стоические учения времени, рассмотренные в новом ключе, вызвали в императоре весьма сильное ощущение фактической нереальности событий. Как объясняет Доддс, Марк Аврелий чувствует, что «человеческая деятельность не только бессмысленна, но также в некотором смысле не полностью реальна» [24]. Если такое прочтение слов императора верно, мы имеем дело с убеждением, радикально отличным от воззрения Хрисиппа, особая цель учения о времени которого состоит в демонстрации того, что настоящее, хотя и понималось философом как континуум, тем не менее, полностью реально (Ὀλίγησιν).

На произведения Марка Аврелия, посвященные незначительности человеческой жизни, сильное влияние оказало учение о том, что продолжительность времени указывает на значимость, краткость – на незначимость. Всякое настоящее во времени – для вечности точка, маленькая, словно укол булавки [25]. Несомненно это так, но имело ли это значение для ранних стоиков? Для них важно здесь и сейчас совершающееся моральное действие, а не длительность времени. И для Посидония отдельный день в жизни образованного человека длиннее, чем самая длинная жизнь необразованного [26]. У Марка Аврелия возникает идея, имеющая более раннее происхождение: жизнь разумной души, когда она живет правильно, завершена в любое время [27]. Но обосновать эту взаимосвязь Марк Аврелий не может. Высказывание, которое он приводит в «Размышлениях» 6.36, с целью обесценить настоящее существование, – одно из тех, которые, как ему, должно быть, было известно, традиционно использовались в его школе в ходе обсуждения времени: $\tau\omicron\ \tau\mu\nu\epsilon\sigma\tau\epsilon\varsigma$. Это было именно то настоящее, которое Хрисипп пытался определить и ценность которого он, очевидно, стремился доказать. Ибо для ортодоксальных стоиков полностью реально только настоящее.

Марк Аврелий использует слово *эон*, чтобы обозначить бесконечное или безграничное время, и он охотно называет каждый ми-

ровой цикл отдельными *эонами* [28]. Следовательно, он говорит о бесконечном времени как о текущем из века в век [29]. В слове *эон* слышатся отголоски «Тимея», и связь этого понятия с чувством недействительности физических событий, свойственным Марку Аврелию, – также отзвук платонизма. Однако на этом основании можно построить немного. Такое слово было обычным для времен Марка Аврелия, и мы не можем знать, сознательно ли оно употреблено в платоновском смысле. Но Доддс, конечно, прав, обращая наше внимание на то, каким образом Марк Аврелий использует платоническое сравнение мира со сценой, где люди – марионетки [30]. Именно так Платон говорит в «Законах» [31], работе по платоническим меркам пессимистической. Когда сам Платон размышляет о мире в терминах Гераклита, он неизбежно пессимистичен. Учение о Форме, утверждение веры в устойчивый реальный мир обычно приводит Платона к преодолению этого пессимизма. Очевидно, однако, что в «Законах», где Формы хотя и упоминаются, но остаются на заднем плане, сомнения относительно возможности постоянства и ценности появляются вновь, и здесь это выражено наиболее ярко, чем где-либо еще в его произведениях [32]. Что же касается Марка Аврелия, то он глазами Платона смотрел на гераклитову картину мира, и она представлялась ему моментами времени, вырисовывающимися на фоне вечности. Не удивительно, что, без перспективы иного и более устойчивого мира, он постоянно сознает чувство нереальности. Наша жизнь – пустое помпезное шествие, пьеса на сцене; мы столь же бесполезны, словно муравьи или охваченные паникой мыши. Мы – куклы на нитях.

Жизнь человека – постоянно изменяющаяся реальность. Она настолько неопределенна, что справедливо может быть названа сном [33]. Здесь Марк Аврелий снова вступает на платоническое (и даже более раннее) основание. Сны кажутся реальными, но таковыми не являются; они кажутся длительными, но чрезвычайно кратки. Снова мы спрашиваем себя, почему Марк Аврелий, будучи стойким, интересуется континуумом времени? Не говорит ли он о том, что моральное действие – лишь сон? Фактически, он к этому не приходит, поскольку может платоновским способом отделить истинную жизнь, т.е. жизнь *ἡγεμονικόν*, от судьбы тела и *ψυχή*. Будучи на полпути к платонизму, Марк Аврелий находится в любопытном и неудовлетворительном положении. Хотя он и принимает платонов-

скую дихотомию разумной и физической жизни, у него в то же время нет платоновского понятия внешнего мира, которое поддержало бы его платоническую психологию. От Платона и стоиков он, в известном смысле, вернулся к Гераклиту; в наследство от них ему остался только поток физических событий и Разум (Reason), правящее провидение. А порой кажется, что колеблется даже эта его вера в разум. Заставляя себя играть роль нравственного человека, он трижды пытается четко определить для себя, правит ли миром предопределение (стоическое представление), или же он есть просто беспорядочное собрание атомов, как учил Эпикур [34].

Мы не можем быть уверенными в том, почему Марк Аврелий не находил объяснение реальности человеческих действий у Хрисиппа всецело удовлетворительным, но скептицизм императора, который мы уже отметили, кажется, также служил необходимым подтверждением традиционного стоического положения, а именно: веры в начало и конец мира. Марк Аврелий в целом принимал учение о мировом пожаре [35], но иногда он считал равным образом удовлетворительным и псевдо-гераклитово представление о вечном взаимопереходе четырех элементов [36]. Но с точки зрения стоической теории времени, последняя версия имела бы все слабости учения Аристотеля: не было бы основания считать началом или концом космического цикла одну какую-либо точку, а не любую другую.

Какая крошечная часть бесконечного, зияющего как бездна времени оказалась отпущенной каждому человеку! [37] Пытаясь понять умонастроение Марка Аврелия, мы должны постоянно возвращаться к такому ощущению. Очевидно, что его крайний скептицизм, его склонность к почти тотальному сомнению временами проникает даже в его стоическую веру в абсолютную значимость морального действия. Он настолько потрясен бессилием человека на космической сцене, что каждый человеческий поступок представляется ему ничтожным. Человеку остается только одна возможность: подчинить себя «универсальной природе». Ибо только в такого рода идентификации – если в природе действительно все предопределено – можно найти единственную ценность жизни. Можно было бы утверждать, что в этом проявляется дух поздней Стои, однако, это не так. Это даже не дух Эпиктета, духовного учителя Марка Аврелия: чего не хватает, так это уверенного ут-

верждения ценности правильного действия.

Только показалось нам что-то и тут же унеслось [во времени], сокрушается Марк Аврелий [38]. Хрисипп согласился бы с ним: такой вывод следует из его учения о времени. Но Марк Аврелий, кажется, отчаянно нуждается в том, чтобы остановить течение; его мучает то, что безвозвратно прошло. Сколько врачей умерло после попытки спасти своих пациентов! Сколько философов – после размышлений о бессмертии! Сколько исчезло городов, подобно Помпеи и Геркулануму! [39] Вспомним времена императора Веспасиана: люди сочетались браком, воспитывали детей, болели, умирали, сражались, праздновали, льстили, молились о смерти друг друга. Все повторялось во времена императора Трояна [40]. Теперь все закончилось; вскоре все будет забыто. Когда Доддс говорит о том, что Марк Аврелий испытал «кризис идентичности», он имеет в виду, прежде всего, его постоянное самобичевание [41]; на это же указывает и его стремление к крайнему скептицизму относительно реальности мира, событий в мире, и поэтому его собственных действий. Стоики считали философскую школу своего рода лечебницей для больных душ, а больными – души всех, кроме мудреца; но для Марка Аврелия это была наихудшая лечебница. Учение о времени Хрисиппа, с его едва уловимым полаганием реальности, а также вечно-текущей природой, и его теория настоящего только усугубляли проблему человека, который почти потерял веру в собственное существование.

В своей превосходной книге, посвященной учениям о времени у стоиков, Гольдшмидт стремится представить Марка Аврелия последователем Хрисиппа, а его вариации на тему стоического отношения ко времени – связанными с его пессимизмом [42]. В этом есть доля истины. Можно сказать, что этот пессимизм, связанный с огромной способностью Марка Аврелия к сомнению, – нестоическое добавление. Но философия Марка Аврелия – это не просто учение Хрисиппа, похороненное под пессимизмом и неуверенностью. Для Марка Аврелия проблема времени находится в совершенно ином контексте, чем тот, в котором она была известна ранним стоикам. Зенон и Хрисипп рассматривают время, прежде всего, как физическую проблему. Это отношение они переняли от Аристотеля, и предлагают решения в духе Аристотеля. Это фундаментальное научное отношение ко времени сохранилось, несмотря на то, что они воспользовались понятиями о времени, родственными платоновым

(«Тимей»), и берущими общее начало в произведениях Гераклита. Для древней Стои проблемы времени – проблемы второго порядка. К ним обращаются после исследования природы физических тел, физической природы и моральной жизни. Время не вторгается в моральную сферу. В случае Марка Аврелия ситуация совершенно иная. Время, постоянно изменяющийся поток, само является моральной проблемой. Как возможно жить благой жизнью вообще, пока у нас остается чувство того, что время делает ничтожными все наши поступки? Тот факт, что, несмотря на необходимость преодолеть собственную озабоченность временем и поступками, Марк Аврелий до конца реализовывал свое стремление жить достойной жизнью в соответствии со стоическим учением, как он его понимал, служит признаком не малой силы его воли и его чувства долга. Временами кажется, что это – чувство долга, но чувство не рационализированное философски, подобно категорическому императиву, а принятое инстинктивно, чувство, которое его поддерживает.

Нигде в своих «Размышлениях» Марк Аврелий не упоминает определения времени, предлагаемого Зеноном, Хрисиппом или каким-либо другим стоиком. Возможно, это всего лишь совпадение, но совпадение, становящееся еще более странным ввиду того факта, что то, каким образом Марк Аврелий говорит о времени, нелегко согласовать с этими определениями. Мы не забыли, что суть критики платониками стоиков состояла в том, что в своем учении о времени стоики отказались от обращения с ним как с «вещью», чья «сущность» или чье бытие может быть описано. Они определяли его (и определяли сознательно) как вид акцидентального. Так вот, что бы Марк Аврелий ни говорил о своей приверженности традиционным стоическим учениям о времени, он далек от них именно в этом моменте. Марк Аврелий нередко почти персонифицирует время. Время кажется едва ли не правителем физического мира и источником (или разрушителем) его реальности. Время поглощает все поступки. И здесь можно было бы спросить Марка Аврелия, в чем сущность этой власти? Очевидно, что акцидентальное, протяженность, сопровождающая движение, не может быть правильно рассмотрено таким способом.

Марк Аврелий не продумал этот вопрос до конца, впрочем, как и многие другие. Встречая стоиков, говоривших о времени в духе Марка Аврелия, Плотин совершенно справедливо задавал им во-

прос о его сущности. Мы вынуждены заключить, что установки и понятия Хрисиппа, связанные с *природой* времени, здесь полностью потеряли свое первоначальное значение. Они не были поняты практически совсем. Считается, что ко времени Марка Аврелия стоицизм вырождался в бесплодный морализм, и, хотя в некоторых моментах это лишь вводящее в заблуждение обобщение, истинно, по крайней мере, то, что Марк Аврелий, знакомый со многими учениями ранней Стои, понял их совсем иначе: от него ускользнула фундаментальная взаимосвязь этики и физики. Некоторые из брешей, которые это упущение оставляет в его стоических доспехах, он пытается заполнить крупичками платонизма. Но изолированные друг от друга эти крупички неадекватны; результат – космический пессимизм и всееляющая ужас неустойчивость мира Марка Аврелия. Это очевидно из рассмотрения того, как Марк Аврелий трактует время, – в этом смысле он является последним из стоиков. По причине того, что понимание стоицизма было во многом утрачено, оставалась единственная возможность – все больше и больше принимать платоническую альтернативу.

1. Callahan, Four Views of Time. [Callahan J.F., Four Views of Time in Ancient Philosophy, Harvard, 1948. – в квадратных скобках примечания переводчика].

2. Plot., Enn. 3.7.7. и 3.7.10.

3. Тимей, 37с. [В русском переводе С.С. Аверинцева это определение звучит так: время есть «некое движущееся подобие вечности». См. 37d – Платон. *Собр. соч. в 4 тт. Т.3. М., 1994*].

4. Физика, 217b-224a.

5. Свидетельство о Зеноне, дошедшее через Ария Дидима и Симпликия, приводится в SVF I 93 [Stoicorum veterum fragmenta. Coll. ab Arnim. Lipsiae, 1903-5; Stutgadiae, 1968]. Ср. Sambursky, Physics of the Stoics, 101 [Sambursky S. Physics of the Stoics, Lnd., 1954]. Bréhier полагал ошибочным утверждение Аэция (Plac. 1.22.7) о том, что Зенон определял время просто как движение (La Théorie, 56-7) [Bréhier E. La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme // Archiv für Geschichte der Philosophie, 22 (1909), pp.114-25].

6. Stob., Ed. I, p. 104, 7 W. (SVF I 93).

7. Sext. Emp., Adv. Math. 10.218 (SVF II 331).

8. Stob., Ed. I, p. 106, 1 W. (SVF II 109).

9. Ср. Плотин, Эннеады: 3.7.10.1 (τό παρακολούθημα τᾶς κίσεως) с παρακολουθοῦν αὐτᾶ (движение) в 3.7.7.26. Возможно, в этом скрыт намек на Эпикура (фр. 294 Usener). Clark (The Theory of Time) [Clark G.H. The Theory of Time in Plotinus // Philosophical Review, 53 (1944), pp.337-58] полагает, что определение, данное Плотином «шире определения Хрисиппа». Он считает, что Плотин также может иметь в виду Стратона из Лампсака. Это кажется маловероятным.

10. SVF II 509-13. Кларк безосновательно предположил, эта точка зрения Хрисиппа (The Theory of Time, 341) не была общепринята. Мы не знаем, так это было или нет. С точки зрения a priori мы можем сказать, что это вероятно, однако, возможно, что кем-то это положение было принято, а кем-то нет.

11. Аристотель, Физика, 223b. Ср. Callahan, op.cit., 79; Goldschmidt, Le Système, 34 [Goldschmidt V. Le Système stoïcien et l'idée de temps, P., 1953].

12. SVF II 509, 518; ср. SVF II 331.

13. [Во «Фрагментах ранних стоиков» А.А. Столяров перевел этот термин как «реально наличный». См. фр.93].

14. SVF II 509, 519.

15. SVF II 509; ср. SVF III 8, Аполлодор, Goldschmidt, op.cit., 37-9. Ο πλάτος см. Посидоний ap. Ar.Did. 26 (DG 461, 19-21) [DG = Diels H. Doxographi Graeci. Berlin, 1879]. О проблеме реальности времени см. Sambursky, Physics of Stoic, 101-2.

16. SVF II 509. Для «зависимой реальности» см. использование παρυφίσταται места (SVF II 507).

17. Proc., In Tim. 3, p. 95, 8ff. Diehl (SVF II 521). см. Goldschmidt, op. cit. 39-40, Breher, La Theorie, 55-9.

18. Goldschmidt, op.cit., 31.

19. Plut., Quaest. Plat. 1007a (SVF II 515).

20. См. Callahan, op.cit., 116-17.

21. Присциан, 8, p. 414, 24. О понятии настоящего простого (*praesens imperfectum*, τῆν ἐστῆς παρατακικός) см. схолии Стефана на Дионисия Фракийца и Pohlenz, Die Begründung, 176-84 [Pohlenz M. Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die stoa // Nachrichten der Academie der Wessenschaften in Göttingen, phil.-hist.Kl. I 3.6 (1939), pp.151-98].

22. Полагаю, что Sambursky (op.cit. 106) отверг бы это объяснение, основав возражение на собственном представлении, что

«ekrugosis первоначально обозначало период космического цикла, в котором достигает максимума преобладание воспламеняющегося элемента». Однако античное свидетельство не описывает ekrugosis как период космического цикла, но как разрушение космоса. См. Plut., CN 1067 A (SVF II 606) [CN = Plutarch. De Communibus Notitiis]; ср. SVF II 611. Согласно Симпликию, космос «сожжен» и затем «воссоздан» (SVF II 617).

23. [Здесь автор ссылается на страницы главы «The Unity of Person», где он подробно разбирает взаимосвязь понятий ἡγεμονικόν – νοῦς – *daimon* (*genius*) в их отношении с ψυχή. Подробнее об этом см. в Послесловии переводчика].

24. Dodds, Pagan and Christian, 8 [Dodds E.R. Pagan and Christian in an Age of Anxiety, Cambridge, 1965].

25. Med. 6.36. О происхождении такого представления см. Dodds, op.cit., 8.

26. Sen., Ep. 78.28.

27. II.I; cf. Goldschmidt, op.cit., 205-7.

28. Med. 2.12; 4.43; 6.15; 7.19; 9.28; 9.32; 11.2; 12.32.

29. Med. 9.28.

30. Med. 7.3; Dodds, op.cit., 8-9.

31. Законы, 644 de, 804 в.

32. Нет необходимости присоединяться к распространенному представлению, что Платон в последний период своего философствования был вынужден отказаться от Форм. Мы скорее должны утверждать, что, несмотря на все еще безусловное принятие Форм, он ясно осознавал те проблемы, которые они порождали. Можно сказать, его знание уступило место вере.

33. Med. 2.17.

34. Med. 4.2; 9.28; 10.6.

35. Напр., Med. 5.13.

36. Med. 10.7.

37. Med. 12.32.

38. Med. 4.43.

39. Med. 4.48.

40. Med. 4.32 cf. 8.5.

41. Dodds, op.cit., 29, прим. I.

42. Goldschmidt, op.cit., 197.

ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Профессор Джон Майкл Рист – один из крупнейших современных специалистов в области античной и средневековой философии, почетный профессор Иерусалимского Университета, член Королевского Научного Общества Канады. В разные периоды своей жизни Д. Рист преподавал в Колледже при Университете в Торонто, в Университете Абердена, в *Institutum Patristicum Augustinianum* в Риме. В настоящее время профессор живет в Кембридже. Среди его многочисленных трудов наиболее важными являются: *On inoculating moral philosophy against God* (2000), *Man, Soul and Body: Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius* (1996), *Augustine: Ancient Thought Baptized* (1994), *The Mind of Aristotle* (1989), *Platonism and Its Christian Heritage* (1985), *Human Value: A Study of Ancient Philosophical Ethics* (1982), *On the Independence of Matthew and Mark* (1978), *The Stoics* (1978), *Epicurus: An Introduction* (1972), *Plotinus: The Road to Reality* (1967), и *Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus and Origen* (1964), а также *Stoic Philosophy* (1969), фрагмент перевода которой представлен в данном сборнике.

Глава, с которой предлагается ознакомиться читателю – «Три стоических представления времени» – посвящена исследованию эволюции понимания времени в пределах стоической школы. Несмотря на обилие исследовательской литературы, посвященной стоикам, понятие времени в философии Стои, в целом, недостаточно исследовано. Д. Рист является едва ли ни единственным ученым, который предложил свою интерпретацию имеющихся у нас фрагментов стоиков о времени. Другим известным специалистом, занимавшимся указанной проблемой, является В. Голдшмит (*Goldschmidt V. Le Système stoïcien et l'idée de temps*, P., 1953). К сожалению, труды этих авторов по сей день не переведены на русский язык, за исключением статьи Риста «Сенека и стоическая ортодоксия» (Д.М. Рист. Сенека и стоическая ортодоксия // Луций Анней Сенека. Философские трактаты. СПб., 2001).

Исследование понятия времени у стоиков осложняется тем, что мы располагаем очень скудным числом оригинальных свидетельств. В целом, от ранних стоиков дошло незначительное число фрагментов (лучшее издание фрагментов ранних стоиков осуществил фон Арним; существует перевод этого корпуса, выполненный

А.А. Столяровым: *Фрагменты ранних стоиков. Пер. и комм. Столярова А.А. Т.1-2. М., 1998-99.* Далее – ФРС). Книга Клеанфа «О времени», равно как и иные труды, посвященные природе времени и принадлежавшие другим представителям стоической школы, не сохранились. Строго говоря, философия ранних стоиков нам известна в пересказе позднеантичных авторов (напр. Стобей, Варрон, Диоген Лаэртский, Секст Эмпирик и др.).

Известно всего два полноценных определения времени, приписываемые основателю школы и его последователю, оба в пересказе Стобея («Эклоги»). Первое – высказывание основателя школы Зенона. Согласно Стобею, дефиниция Зенона звучит следующим образом: «...время – мера протяженности (διάστημα) движения; оно же есть мера и критерий (κρίτηριον) быстроты и медленности отдельных движений. Сообразно времени все возникает, завершается и существует» [ФРС I 93]. Варрон уточняет: «Время, по их словам, – это мера протяженности (intervallum=διάστημα) движений мира» [ФРС I 93]. С другой стороны, Хрисипп, если верить Стобею, говорил, что «...время – это мера протяженности (διάστημα) движения, в силу чего оно иногда именуется мерой быстроты и медленности. Или же оно есть такая мера протяженности, которая сопутствует движению мира, причем согласно времени все движется и существует, – если, конечно, о времени (как о земле, море и пустоте) не говорится в двойном смысле, – как о целом и как о его частях. И подобно тому, как вся пустота во всех отношениях беспредельна, так и время беспредельно в обоих направлениях: ведь и прошедшее, и будущее не имеет границ ... ни одно время целиком не присутствует [в данный момент] (ἢ...statai). Ведь поскольку все непрерывно-целостное (sunšconta) делимо до бесконечности, то, согласно этому делению, и всякое время также делимо до бесконечности, так что никакое время не дано [как длительность] в точном смысле (kat' εἰσμετρικῶς), но, скорее, о [промежутке] времени говорят в расширительном смысле (kat' ἐπιμετρικῶς) ... реально налично (ὄντως) только настоящее, тогда как прошедшее и будущее дано лишь [в определенном смысле] (ὡρισμένως), но никогда не бывает налично реальным образом, – подобно тому, как предикаты бывают реально наличны только в качестве [актуальных] акциденций (sumbebhktota): например, «прохаживаться» налично для меня, когда я прохаживаюсь, но не налично тогда, когда я возлежу или сижу» [ФРС II 509].

Таким образом, стоики говорили о времени в двух смыслах: в связи с движением небесных тел и в отношении отдельных вещей чувственного мира. С другой стороны, известно, что в стоической системе высший род сущего – τὸ τί... «нечто». Это наиболее общее понятие, и оно, согласно комментарию Столярова, «сказывается обо всем, что вообще обладает какой-либо предметностью (материальной или смысловой), т.е. обо всем, что так или иначе налично» [ФРС II. С.182]. «Нечто» включает два рода предметности: *телесное*, т.е. *нечто сущее* в собственном смысле слова, что значит способное оказывать и претерпевать воздействие; и *бестелесное*, «как бы нечто сущее», т.е. такого рода «нечто», которое не имеет реального денотата. Стоики время полагали бестелесным, не понимая его, однако, просто как чисто мыслительный конструкт, ни как ничто, но как нечто, наличное иным образом, чем тела. Время не есть тело, и оно беспредельно распространяется во всех направлениях и бесконечно делимо. Более того, налично реальным (ὄνταρχον) стоики считали только настоящее время. О прошедшее и будущее они говорили как о «данном иным образом» (ὄφισταίνα). Это все, что мы знаем доподлинно об учении стоиков о времени; все остальное лежит в области интерпретации. Такого рода интерпретацию и предлагает Рист в своей книге «*Stoic Philosophy*».

Рист рассматривает понятие времени в контексте общестоиической доктрины, сформированной под влиянием учения Гераклита, Платона и Аристотеля. (Читатель встретит в тексте свидетельства своеобразного толкования Риста учения Платона об идеях: в связи с рассуждением о существовании отдельных предметов, а также движения и покоя; платоновы идеи Рист предпочитает в ряде случаев называть Формами). Именно определение Аристотеля «время есть число и мера движения» Рист считает истоком учения Зенона. Исследователь выделяет три ключевых фигуры, обозначивших своими идеями изменение в толковании времени: Зенона, Хрисиппа (и его учеников), а также Марка Аврелия. Определение Хрисиппа, с точки зрения Риста, представляет собой уточнение исходного высказывания Зенона. Трактровка Риста основана на анализе различия формулировок «протяженность движения» (Зенон) и «протяженность, сопровождающая движение» или «сопровождение движение» (Хрисипп) (в приведенном выше русском переводе высказываний, в отличие от греческого оригинала и английского текста Риста, терми-

нологическое несовпадение положений Зенона и Хрисиппа не прослеживается, однако оно выдержано в предлагаемом нами переводе). Хрисипп объяснил «протяженность движения» как «протяженность, сопровождающая движение» (в терминологии Риста – «континуум»), имея в виду не любое движение, а только движение космоса. Такое истолкование исходного понимания, с одной стороны, предполагает, что время – это независимая реальность, и его невозможно понять безотносительно к объектам в движении, и, с другой, – существование так называемых «фиксированных точек» во времени: «конец» и «начало» (интерпретируемые Ристом как конец и начало каждого мирового цикла, единого обращения небес), относительно которых располагается каждое частное событие, каждое моментальное «сейчас». Изменение этого момента «сейчас», а точнее – его постоянное движение от начала к концу цикла, обеспечивает возможность объяснения протяженности событий. Это, с точки зрения Риста, приводит Хрисиппа к уточнению, что только этот момент «сейчас» в собственном смысле реально, так как даже то, что мы можем назвать настоящим временем, является такого рода протяженностью, которая одной своей частью «убегает» в будущее, другой же – становится прошлым. Такое предположение можно связать с утверждением стоиков, что время делимо до бесконечности.

Учение о времени Зенона и Хрисиппа противопоставляется Ристом представлениям Марка Аврелия. Разрыв между ними видится Ристом уже не столько концептуальным, сколько мировоззренческим. Марк Аврелий поместил проблему времени в совершенно иной контекст: из физики (что было характерно для Платона, Аристотеля и ортодоксальных стоиков) в этику. Анализируя в другом месте своего исследования (в главе «The Unity of Person») используемый Марком Аврелием ряд $\eta\upsilon\mu\omicron\nu\kappa\acute{o}\nu - \nu\omicron\acute{\alpha}\varsigma - daimon - genius$, Рист приходит к выводу, что понятия эти относятся к одной сфере, которая близка области божественного. Прожить жизнь согласно стоическому идеалу, для Марка Аврелия, – это прожить ее в соответствии со своим *daimon*. С другой стороны, как утверждает Рист, сфера эта у Марка Аврелия столь оторвана от жизни $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ и, тем более, тела, что здесь можно найти черты неоплатонизма. На основании данного различия философ приходит к понятию нереальности всего происходящего, преходящего характера человеческой жизни, а, значит, и ее бессмысленности. Под вопросом, таким образом, ока-

залась даже абсолютная ценность морального поступка. В этом, согласно Ристу, скрыт корень пессимизма императора. Единственное спасение от изменчивости мира во времени Марк Аврелий находит в вере в абсолютную предопределенность.

Переводчик выражает благодарность проф. Р.В. Светлову за научное руководство, помощь в поиске контактов с иностранными коллегами и внесенные в перевод коррективы, Ю.О. Орловой – за ценные замечания, и И.Ю. Ларионову – за неоценимую помощь, оказанную при доработке перевода и подготовке его к публикации.

Д.А. Бабушкина