



ВРЕ́МЯ

Авторы: А. И. Кобзев (Время в китайской культуре), В. Г. Лысенко (Время в индийской философии), П. П. Гайдено (Время в философии Нового времени)

ВРЕ́МЯ, форма протекания всех механич., органич. и психич. процессов; условие возможности движения, изменения, развития. В традиц. культурах В. воспринималось как тесно связанное с [пространством](#), качественно неоднородное, состоящее из дискретных единиц, определяющихся происходящими в нём событиями. Особо выделялось мифологич. В. – В. сотворения мира (см. [Космогонические мифы](#)), когда складывается современный человеку миропорядок; эпич. В., когда происходили легендарные события жизни народа. С мифологич. событиями связаны определённые периоды года – календарные праздники (см. [Календарные обряды](#)), в особенности [Новый год](#). Регулярное воспроизведение мифич. и историч. событий в ритуале способствовало архаич. восприятию В. как постоянного циклич. возвращения к своим истокам. Мифы о циклич. смене мировых эпох характерны для др.-вост. и античных космогоний (инд. махаюги – смена «дня» и «ночи» [Брахмы](#), пять «веков» [Гесиода](#) и др.). Наряду с этим существуют и представления о линейном развитии от сотворения мира к его гибели (см. [Эсхатологические мифы](#)), получившие наивысшее развитие в монотеистич. религиях.

Время в китайской культуре

осмыслялось в его неразрывной связи с пространством, как один из двух равноправных атрибутов единой Вселенной. С нач. 1-го тыс. до н. э. до нач. 20 в. понятие В. передавалось иероглифами в составе обозначающих Вселенную, космос, мироздание бинарных терминов, в которых вторым компонентом выступает понятие пространства: тянь ди (букв. – небо и земля), юй чжоу (букв. – пространство и В.), ши цзе (букв. – века и просторы).

Древнейшая общая идея В. связывалась с образом Неба (тянь), представлявшего, с одной стороны, небосвод как естеств. хронометр, отличающийся циклич. сменой астрономич., метеорологич. и погодных явлений, с др. стороны – высшее безличное божество и обитель духов и душ предков как сверхъестеств. регулятор событий и судеб. Хронологич. функция Неба была утверждена в классич. текстах Тринадцатикнижия и филос. трактатах: «Небо рождает времена (ши)» («Ли цзи», гл. 7–9), «Небо – это распорядок времён» («Сунь-цзы», I, 3). В основополагающем для кит. философии и науки тексте [«И цзин»](#) («Канон перемен») изложена восходящая к архаич. предсказат. и календарной практике теория циклич. временных процессов. Выражающие эту теорию систематизированные категории «гуа» [Ван Би](#) прямо определял как «времена» (ши). Небо считалось круглым в противоположность символизирующей пространство квадратной Земле, и его круговые движения, обусловившие доминирование циклич. хронологии (базирувавшейся прежде всего на 60-летних циклах «небесных стволов» и «земных ветвей»), характеризовались как «Путь» ([дао](#)): «Времена – это небесный путь» («Шу цзин», гл. 3). Понятие Пути-дао, описывающее мироздание в качестве динамич. реальности, изменяющейся во В. и воплощающейся в пространстве, также выражает представление о едином пространственно-временном

континууме: «Объединение Неба называется пространством (юй), разделение пространства называется временем (чжоу)» («Тай сюань цзин», цзюань 7, ч. 5).

Философы 4–2 вв. до н. э. определяли В. как «имеющее длительность, но не имеющее ни начала, ни конца» (букв. – ни корня, ни верхушки) («Чжуан-цзы», гл. 23) и «уходящее и древнее, наступающее и нынешнее» («Хуайнань-цзы», цзюань 11). Совмещение в семантике иероглифа «тянь» идей В. и универсума, в котором человеческий мир осмыслялся как «Поднебесная» (тянь ся), правитель – как «сын Неба» (тянь цзы), а судьба – как «небесное предопределение» (тянь мин), в свою очередь, универсализировало хронологич. подход ко всякому предмету и явлению в кит. культуре, что составляет одну из важнейших её особенностей. Характерно, что историография (ши) стала наиболее развитым и продуктивным жанром кит. литературы.

Время в индийской философии

истолковывалось в связи со стремлением инд. мыслителей определить вневременную, неизменную основу бытия путём её отделения от изменчивых и непостоянных вещей. Высшая цель человеческой жизни – «освобождение» ([мокша](#), [нирвана](#)) – представляется индийцами как разрушение причинно-следственной (см. [Сансара](#)) связанности событий, разрывающее и цепь времени.

Наибольшее влияние на религ.-филос. мысль Индии оказало представление о В. как о двух «образах [Брахмана](#)»: «воплощённого, великого океана творений», пребывающего в дискретном В. по эту сторону Солнца, и «невремени», лишённого частей и тождественного вечности, по ту сторону Солнца. По сути всё дальнейшее развитие философии В. в Индии было концептуальным оформлением этих двух «образов» и их поляризацией, достигшей своего апогея в учениях буддизма и [адвайта-веданты](#). В центре внимания буддизма оказалось «воплощённое» В., тождественное временности и текучести элементов существования ([дхарм](#)), адвайта же придала абсолютную ценность вечности, объявив В. продуктом [майи](#) – затмения и искажения неизменной и самотождественной природы Брахмана.

Древние и ср.-век. источники упоминают и спец. учение о В. – калаваду, приписывающее действию В. всё происходящее в мире. Уподобляемое бесконечному и безначальному потоку, увлекающему за собой все предметы, оно считалось причиной их изменчивости и тленности, силой, порождающей, а затем безжалостно пожирающей всё во Вселенной (концепции циклов), роком, судьбой, лишаящей смысла ритуальное благочестие человека. Калавада не представляла собой целостной филос. концепции, а была скорее мифопоэтич. выражением фаталистич. и пессимистич. мироощущения человека.

Поиски устойчивой, незыблемой опоры в потоке изменчивости феноменального мира, способствовавшие разработке концепции единства [Атмана](#) и Брахмана, стали источником идеи абсолютного В., которое является тем не менее субстратом изменчивости и временности, а также масштабом для оценки изменения и становления. В связи с этим концепции В. варьируют от утверждения (ньяя, вайшешика, миманса, джайнизм) до отрицания (школы буддизма) его единства и субстанциальности. Между этими крайними позициями располагаются атрибутивные концепции В. (В. как атрибут субстанции, аспект конкретного становления) санхьи и некоторых направлений веданты. Всех «субстанциалистов» объединяет стремление доказать объективное существование В., при этом одни считают, что оно воспринимается чувственно, наравне с предметами (сторонники мимансы [Кумарилы Бхатты](#)), другие – что оно выводимо из языковых выражений, обозначающих временные отношения следования, предшествования и одновременности (ньяя и вайшешика).

Необходимость различать вечный причинный источник и преходящие вѐменные следствия привела к принципиальному для «субстанциалистов» делению В. на «эмпирическое», или «относительное», состоящее из разл. отрезков (недели, часы, минуты и т. п.) и предназначенное для практич. ориентации в повседневной жизни, и «абсолютное» – вечную, несоставную и всепроникающую субстанцию.

Если в Упанишадах «воплощённое» и «невоплощённое» В. было помещено по разные стороны Солнца (так выражалась связь В. и пространства), то в джайнизме «абсолютному» и «относительному» В. соответствовали сферы алока (не-мира, пространства освобождённых душ) и лока (мира сансары). В. не только помещается в пространство, но и описывается пространственным образом круга, подчёркивающим исчерпывающую полноту космич., природных и социальных событий при их безначальном и бесконечном повторении (учение о космич. циклах – махаюга). Индивидуальное бытие во В. тоже подчинено законам циклич. развития. Для воплощённой души оно есть бесконечное повторение конечности, чередование смерти и рождения, подчинѐнное закону кармы.

В Индии, как и в др. древних цивилизациях, умели измерять В. по движению небесных светил, однако там не было единообразной хронологич. системы, позволявшей датировать события инд. истории (в отличие от Китая). Историчность сознания, связанная с чувством неповторимости и уникальности событий во В., в целом чужда инд. образу мысли.

Время в античной и средневековой философии

В классич. античности В. рассматривается в связи с жизнью космоса, а потому порой отождествляется с движением небосвода. Платон анализирует понятие В. в контексте деления всего сущего на бытие и становление. Первое существует вечно, второе возникает и исчезает во В., которое есть подвижный образ вечности, её подобие в эмпирич. мире становления; оно творится демиургом вместе с космосом с целью «ещѐ больше уподобить творение образцу» («Тимей», 37 с). В связи с анализом В. Платон различает три момента: то, что существует вечно (не рождено и не создано); то, что существует всегда (сотворено, но не подвержено гибели); наконец, то, что существует временно (возникает и погибает). Первое – это Единое, вечный образец, подражая которому демиург сотворил космос, второе – сам космос и третье – изменчивые и преходящие эмпирич. явления.

Развёрнутый анализ понятия В. даёт Аристотель в «Физике» (IV, 10–14). Считая космос вечным, Аристотель не мог принять тезис о сотворении В. и поэтому не соотносил В. с вечностью как его образцом. Вместо понятия αἰών (вечно) он употребляет понятие ἀεί (всегда), когда речь идёт о вневременном бытии, напр. о логич. или математич. истинах. Однако, подобно Платону, Аристотель связывает В. с числом и жизнью космоса, вообще с физич. движением, а его меру – с движением небосвода. В. – это «число движения по отношению к предыдущему и последующему» («Физика», IV, 11). При этом движение измеряется В., а В. – движением. Гл. мерой движения является В. обращения небесной сферы. Дефиниция В. как числа движения, по-видимому, выражает его сущность, тогда как дефиниция его как меры движения – его функцию. Определяя В. как число движения, Аристотель соотносит В. как непрерывную величину с тем, что может её определить, ограничить (разграничить «части» В.). Мы распознаѐм В., «когда разграничиваем движение, определяя предыдущее и последующее... когда мы мыслим крайние точки отличными от середины и душа отмечает два "теперь", тогда это именно мы называем временем» (там же). Само «теперь», по Аристотелю, не есть В., оно не является

частью («минимальным отрезком») В., это его граница, аналогично тому, как точка есть не часть линии, а её граница. Граница сама – вневременна, а потому с её помощью и возможно определение В. Момент «теперь», в отличие от точки, не только разделяет, но и соединяет части времени.

Хотя В. мыслится у Аристотеля космически и связано в первую очередь с движением, тем не менее оно невозможно без души, «ибо по природе ничто не способно считать, кроме души и разума души» (там же, IV, 14), а акт измерения составляет неотъемлемый момент понятия В. Плотин, напротив, подчёркивает, что индивидуальная душа в качестве измеряющей инстанции не важна для конституирования В., «ибо оно будет по величине таким, как оно есть, даже если его никто не измеряет» («Эннеады», III, 7). Вслед за Платоном Плотин определяет В. через вечность – умопостигаемое, неизменное, неподвижное, самотождественное бытие; о вечности нельзя сказать, что она «была» или «будет», но только – «есть», она «покоится в Едином». Плотин повествует о рождении В.: душа, отпав от Единого, в подражание ему создала чувственный мир, а в подражание вечности – В., её подвижный образ. «Время есть жизнь души в некотором движении, а именно в переходе из одного состояния в другое» (там же, III, 7, 11); Плотин понимает В. как длительность мировой души.

У отцов Церкви В. всё больше анализируется сквозь призму жизни индивидуальной души. На первый план выходит связь В. с памятью; возникают психологич. и историч. трактовки В. Библейское мировосприятие отличается от древнегреческого именно своим переживанием В.; для него мир – не «космос», а «олам» (первоначальное значение слова – «век»), т. е. свершение событий, история. [Августин](#), объединивший обе традиции, развивает Платиново понимание В. как «жизни души», но души индивидуальной: во «внутреннем человеке» течёт и измеряется В., т. е. у Августина В. превращается в психологич. категорию – «растяжение души» (*distentio animi*). Поэтому в качестве феномена, раскрывающего природу В., он выбирает движение, данное не зрению, а слуху – звучащий голос. Августин раскрывает парадоксальность В.: оно складывается из того, чего уже нет (прошедшего), того, чего ещё нет (будущего), и того, что есть, но не имеет длительности, – мгновения настоящего. Все три модуса В. удерживаются лишь в нашем сознании: настоящее прошедшего (память), настоящее настоящего (непосредственное созерцание), настоящее будущего (ожидание). В. у Августина, как и у Платона и Плотина, соотнесено с вечностью, но не столько через космич. жизнь, сколько через историч. свершение. Бог, по Августину, – вечный создатель всех времён, В. же возникает вместе с творением.

Для средних веков характерно восходящее к Августину соотнесение В. как способа бытия твари с вечностью как атрибутом Божественного бытия. У Фомы Аквинского Бог, не подверженный никаким изменениям, полнота бытия – это вечность. Субстанция тварных материальных вещей изменчива, нематериальных – неизменна. Материальные субстанции не могут сразу и полностью обладать тем бытием, которое отведено на их долю, они всегда устремлены к этой полноте, но достигают её последовательно: теряя одну часть, обретают другую. Поэтому длительность их существования рассыпается на неопределённое множество последоват. моментов. Эта последовательность и есть В. Нематериальные субстанции (разумные бессмертные души людей и ангелов), не будучи подвержены изменениям (как субстанции), сразу и полностью обладают своим бытием; присущую им форму бесконечной длительности, отличную как от В. (*tempus*), так и от вечности (*aeternitas*), Фома называет *aevum* или *sempiternitas*. Способ рассмотрения В. у него связан не столько с общей жизнью космоса, как у Плотина, и не столько с жизнью человеческой души, как у Августина, сколько с иерархией ступеней бытия; поэтому в персоналистич. метафизике Фомы множество времён: наряду с непрерывным В. Фома признаёт и дискретное, состоящее из бесконечно многих неделимых моментов, – В. жизни ангелов.

Время в философии Нового времени

Уже в позднем Средневековье, в номинализме 14 в., подчёркивается относительность В., которое трактуется как продукт человеческой субъективности. Эта точка зрения получила дальнейшее развитие в Новое время. Однако в рационализме 17 в. В. как категория относительная имеет и объективную основу – длительность (*duratio*). Согласно Р. Декарту, длительность совпадает с существованием вещи и есть атрибут субстанции, В. же дано только в нашем мышлении и «есть лишь известный способ, каким мы эту длительность мыслим» (Избр. произв. М., 1950. С. 451). Как субъективный способ измерять длительность В. не отличается от др. универсалий, которые, по Декарту, не существуют вне нашего ума. Эту номиналистич. трактовку В. он разделяет с Т. Гоббсом. Последний выводит идею В. из образа движущегося тела, который остаётся в воспринимающем сознании: «Время существует не в самих вещах, а только в мышлении, осуществляемом нашим разумом» (Избр. произв. М., 1965. Т. 1. С. 128). Б. Спиноза, как и схоласты, различает два вида сущего – вечное и длящееся: «Вечность – атрибут, под которым мы постигаем бесконечное существование Бога, напротив, длительность – атрибут, под которым мы постигаем существование сотворённых вещей...» (Избр. произв. М., 1957. Т. 1. С. 278). Длительность, однако, не тождественна В., это атрибут самих вещей, В. же, как и у Декарта, – только модус мышления, т. е. мысленное бытие. Для определения длительности вещи мы соотносим её с длительностью равномерно движущихся вещей и это отношение называем временем.

Длительность в 17–18 вв. связывается с Божественным замыслом о творениях и помещается между вечностью как атрибутом Бога и В. как субъективным способом измерять объективную длительность. В силу «промежуточного» характера длительности её склонны то сближать с вечностью, то отождествлять с В. В этом отношении характерно учение И. Ньютона об абсолютном и относительном В.: абсолютное, истинно математич. В., протекающее равномерно, есть длительность; относительное же, кажущееся, или обыденное, В. есть внешняя, совершаемая при посредстве к.-л. движения мера, «употребляемая в обыденной жизни вместо истинного математического времени, как то: час, день, месяц, год». Критикуя Ньютона, Г. В. Лейбниц возвращается к номиналистич. пониманию В. как идеального, т. е. мысленного, образования; в отличие от Ньютона, Лейбниц не признаёт ни абсолютных В. и пространства, ни абсолютного движения, считая В. всего лишь «порядком последовательностей». Части В., как и пространства, «определяются и различаются только с помощью имеющихся в нём вещей»; без вещей В. вообще представляет собой лишь идеальную возможность.

В 18 в. происходит пересмотр метафизич. концепций В.: снимается различие длительности как атрибута субстанции и В. как субъективного способа её восприятия и измерения. Метафизич. трактовка В. сменяется психологической (Дж. Локк, Д. Юм) и трансцендентальной (И. Кант). Локк видит источник понятия В. в идее последовательности, которую мы получаем из чувственного опыта, не столько из внешних чувств (созерцая движение и изменение вещей), сколько из внутр. чувства – наблюдая последовательность идей, сменяющих друг друга в душе. У Канта В. есть априорная форма внутр. чувства, «процесса наглядного представления нас самих и нашего внутреннего состояния», оно принадлежит не индивидуальному, а трансцендентальному субъекту. Если Ньютон считал абсолютное В. продолжительностью Божественного бытия, то Кант интерпретирует В. как способ явления самому себе трансцендентального Я. Однако и у Канта, и у Ньютона В. и пространство – те абсолютные константы, без которых невозможны общезначимые суждения математич. естествознания. В. не имеет абсолютной реальности, но оно имеет реальность эмпирическую, ибо составляет условие возможности всех явлений – как внутренних, так и внешних. В. в качестве формы внутр. созерцания имеет приоритет перед

пространством, играя роль связующего звена между чувственностью и рассудком. В этой функции В. есть трансцендентальная схема, осуществляющая синтез многообразия на уровне [воображения](#) и порождающая т. н. фигурный синтез, без которого невозможен синтез рассудочный, осуществляемый с помощью категорий. Кантовское учение об идеальности В. получает новую интерпретацию у И. Г. Фихте. Носителем длительности у Фихте, как и у Канта, является не субстанция, а субъект – Я, сущностью которого является взаимосмена, т. е. отношение противоположностей – деятельного и страдательного состояний в Я. Эту взаимосмену Я, в которой оно одновременно полагает себя конечным и бесконечным, осуществляет способность воображения, или В. Вслед за Фихте Шеллинг и Гегель отвергают онтологию субстанции и тем самым снимают водораздел нетварного (вечного) и тварного (временного); место абсолютного бытия теперь занимает абсолютное развитие, или история как процесс становления Бога.

Развитие, эволюция становятся ключевыми понятиями в мышлении 19 в. В., понятое как форма развития, соотносится не с вечностью, а с непрерывным порождением нового, т. е. с будущим. Именно будущее, а не настоящее, не момент «теперь» как представитель высшего, умпостигаемого мира в текучей эмпирич. действительности составляет в эту эпоху смысловой и организующий центр потока В. В [неогегельянстве](#), в [философии жизни](#) элиминируется надвременная основа жизни, и принцип «временности» получает полную автономию. В. не только не рассматривается по аналогии с пространством, как это порой было в античной и особенно ср.-век. философии, напротив, оно противопоставляется пространству, и его гл. характеристикой становится необратимость.

У истоков совр. трактовок В. стоят психологически-натурфилософская концепция В. у А. [Бергсона](#) и трансценденталистски-историцистская – у В. [Дильтея](#). В., или длительность, есть, по Бергсону, сущность жизни, атрибутами которой являются неделимость и непрерывность, творч. развитие, становление нового. В духе философии жизни он отрицает существование идеальной сверхвременной сферы мира и видит в мире только поток изменений. Бергсон противопоставляет реальное В.-длительность условному В., которое конструируется обыденным сознанием и наукой в практич. целях – в целях измерения. Учение Бергсона о переживании В. оказало сильное влияние на философию 20 в.

Историцистский вариант интерпретации В. предложил Дильтей. В., или временность («отношения одновременности, последовательности, временного интервала, длительности, изменения»), есть, по Дильтею, первое определение жизни. Как и Бергсон, Дильтей отличает подлинное В. от «абстрактного», с которым имеет дело естествознание: абстрактное В. имеет только количественные характеристики, тогда как исторически-живое – качественные.

В 19 в. противники трансцендентального идеализма, опираясь на Аристотеля и Лейбница, возрождают реалистич. метафизику (И. Ф. [Герbart](#), Б. [Больцано](#), Р. Г. [Лотце](#), Ф. [Брентано](#)). Лотце рассматривает В. безотносительно к субъекту: вещи временны сами по себе. При этом реальностью обладает лишь настоящее: именно «теперь» тождественно самому бытию вещей, а прошлое и будущее – лишь данные в представлении модусы В. Больцано, рассматривая парадоксальную природу В. (прошлое и будущее не существуют, а настоящее – бесконечно малая точка «теперь» и в качестве таковой уже не есть В.), приходит к выводу, что не только прошлое и будущее, но и настоящее не имеет эмпирически-наличного существования. Но отсюда не следует, что В. есть субъективная иллюзия: как и все «истины в себе», оно существует в идеальном измерении, где три модуса В. составляют бесконечный континуум.

Ф. Brentano анализирует проблему В. в онтологич. и психологич. аспектах. В онтологии Brentano исходит из реальности единичных сущих, которые всегда пребывают в настоящем, в «теперь», но не «протяжённые» во В., ибо «теперь» – не «отрезок» длительности, а граница между прошлым и будущим. С психологич. точки зрения Brentano исследует сознание, или переживание В., понятие о котором возникает из опыта созерцания: таковы слушание мелодии или наблюдение движущегося тела. Но существовать, по Brentano, значит принадлежать настоящему, которое дано нам с очевидностью в восприятии (в прямом модусе), тогда как прошлое и будущее – в суждении (в косвенном модусе). А это значит, что прошедшее и будущее существуют только в силу отнесённости к настоящему.

Brentановские исследования В. послужили исходной точкой для Э. [Гуссерля](#), который, однако, отверг различие онтологич. и психологич. интерпретации В., вернувшись тем самым к трансцендентализму. По Гуссерлю, В. должно быть понято из анализа сознания: физич., или космич., В. не есть изначальный феномен, оно производно от феноменологич. В. как «единой формы всех переживаний в одном потоке переживаний». В «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени» (1928), выделяя интенциональное сознание, конституирующее предмет, и неинтенциональный поток сознания, Гуссерль различает соответственно В. конституированной предметности и В. чистого потока сознания. Сознание конституирует имманентный предмет с помощью единства временных фаз; акт восприятия – это не «моментальное теперь», но временной континуум, исходной клеточкой которого является единство «точки-теперь» (первичного впечатления), ретенции – удержания «теперь» и протенции – предвосхищения «теперь». Эта клеточка превращает «неделимое мгновение-теперь» в минимальный континуум, который затем «растягивается», образуя непрерывность дления временного предмета. Эта непрерывность есть В. конституированной предметности, составляющей онтологич. предпосылку трансцендентного, т. е. природно-космич. В., измеряемого с помощью движения небесных светил и физич. приборов – часов. Однако В. конституированной предметности – это не самый последний, глубинный слой сознания; «истинно абсолютное» – «прасознание» – лежит глубже интенциональности и представляет собой самоконституирующееся имманентное В. – непрерывную очевидность в самом широком смысле. Потому можно сказать, что бытие – это В. (абсолютная длительность), которое осуществляет функцию высшего единства всех переживаний сознания.

Развёрнутую концепцию В. предложил М. [Хайдеггер](#), убеждённый, как и Гуссерль, что бытие есть В. «Вульгарному» В. как «бесконечной, преходящей, необратимой последовательности моментов "теперь"» он противопоставил подлинную изначальную временность как целостность трёх измерений – прошлого, настоящего и будущего. Понимание В. как бесконечного, так же как и понятие вечности в смысле «остановившегося теперь» (*nunc stans*), почерпнуто, согласно Хайдеггеру, из вульгарного понимания В. Гл. характеристика подлинной временности – её конечность; благодаря направленности к смерти человеческое существование выходит за свои пределы, «экзистировать», чем и определяется необратимость В.: подлинное В. «временит» из будущего, в отличие от «вульгарного», физич. В., исходный модус которого – «теперь». Временность, т. е. конечность, человеческого существования есть основа его историчности, в которой имеет свой базис фактическая, эмпирич. история.

Таким образом, возрождаемая в 20 в. онтология, в отличие от античной, средневековой и ранней новоевропейской, есть преим. онтология «временности»: вектор совр. культуры указывает не на вечное; соответственно определяющим модусом В. становится не настоящее, а будущее – то, чего нет.

Литература

Время в китайской культуре. Лит.: Кобзев А. И. Понимание мира как единства времени и пространства в традиционном Китае // Антропология культуры. М., 2002. Вып. 1.

Время в индийской философии. Лит.: Shayer S. Contributions to the problem of time in Indian philosophy. Kraków, 1938; Balslev A. N. A study of time in Indian philosophy. Wiesbaden, 1983; Лысенко В. Г. Философия пространства и времени в Индии: школа вайшешика // Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.

Время в философии Нового времени. Лит.: Janet P. L'Évolution de la mémoire et de la notion du temps. P., 1928; Lavelle L. Du temps et de l'éternité. P., 1945; Conrad-Martius H. Die Zeit. Münch., 1954; Рейхенбах Г. Направление времени. М., 1962; Уитроу Дж. Естественная философия времени. М., 1964; Das Zeitproblem im 20. Jahrhundert. Bern; Münch., 1964; The nature of time. N. Y., 1967; Грюнбаум А. Философские проблемы пространства и времени. М., 1969; Трубников Н. Н. Время человеческого бытия. М., 1987; Fraser J. Die Zeit. Basel, 1988; The philosophy of time / Ed. R. Le Poidevin, M. McBeath. Oxf., 1993; Smith Q. Language and time. Oxf., 1993; Levinas E. Gott, der Tod und die Zeit. W., 1996; Черняков А. Г. Онтология времени. СПб., 2001; Хайдеггер М. Бытие и время. 2-е изд. СПб., 2002.