

Евгений Афонасин

## Теофраст о движении небес<sup>\*</sup>

---

EUGENE AFONASIN  
THEOPHRASTUS ON CELESTIAL MOTION

ABSTRACT. The early Peripatetic formulation of various problems concerning Aristotle's theory of place, time, and motion is interesting to historians of ancient science because it reflects the scholarly debate that shaped Peripatetic physics, distinguished by methodological unity, but at the same time by a surprising diversity of methods and approaches to explaining natural phenomena. The aporetic nature of Theophrastus' writings makes it difficult to assess his own position. Nevertheless, his own words and indirect evidence confirm that he seeks to preserve the basic philosophical tenets of his teacher rather than radically rethink them. The article examines in detail the key sections of Theophrastus' *Metaphysics* and fragments of his lost *Physics*, in which he attempts to define the nature and purpose of the motion of the heavens, noting that "the rotation of the universe is, as it were, a kind of life" (*Metaph.* 10a17), distinguishing, following Aristotle, three types of motion, discussing spontaneous changes, continuity, and the infinity of motion. Particular attention is paid to the question of the status of the "fifth element" in Theophrastus' physics. An examination of the evidence provided by the Peripatetics Strato and Xenarchus, as well as Theophrastus' own reasoning in his treatise *On Fire*, shows that we cannot unequivocally answer the question of whether Theophrastus accepted his teacher's theory. However, what is important is that studying these relatively specific questions contributes to our understanding of how Peripatetic physics functions in general and what laws it uses to explain natural phenomena.

KEYWORDS: ancient physics, Neoplatonic commentaries, atoms, emptiness, space, time, motion, weight.

---

© Е.В. Афонасин (Калининград). afonasin@gmail.com. Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 24.1 (2026)

DOI: 10.25985/PI.24.1.06

<sup>\*</sup> Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда по проекту № 25-18-00141, Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, <https://rscf.ru/project/25-18-00141/>.

1.

Рост научного знания не только радует сердца ученых и укрепляет их веру в научный прогресс, но и позволяет отчетливо увидеть пределы человеческого познания. Активно вовлеченный в естественнонаучные изыскания, Теофраст ощущал это особенно остро. По крайней мере так представляет его позицию Симпликий (*In Phys.* 1.1, 184a16–b14 Diels = Thphr. fr. 142 fHSG). Впрочем, к подобному выводу приходит и сам ученик Аристотеля в восьмой главе своей «Метафизики». Ведь именно благодаря чувственному восприятию мы, по его словам, усматриваем различия в вещах и ищем причины явлений:

...а, возможно, правильное будет сказать, что оно побуждает рассудок (ὁλοβάλλει τῇ διανοίᾳ) продолжать исследования, через простое разыскание или специально сформулированные проблемы, посредством которых, даже если невозможно продвинуться в их решении, некоторый свет всё же проливается на то, что выглядело совершенно темным (8b11–16).

Ведь раньше создания общих понятий (καθόλου), «когда под один общий признак подпадает много вещей», мы обращаемся к особенному (ιδίῳν) потому, что «сущность и чтойность (τὸ τί ἦν εἶναι) каждой вещи» в отношении любой другой вещи (τὶ κατὰ τινός) каждый раз проявляет себя уникальным образом. Так что «задача науки как раз и состоит в том, чтобы вычленять единое из многого, говорится ли об этом в целом и в общем, или же индивидуально и в частности», причем «совершенной будет та наука, которая содержит в себе и то, и другое» (8b23–27).

Цель исследования, говорится далее, бывает как общей («когда исследуется причина вещей»), так и частной («если речь идет о разделении на неделимые сущности (ἄτομα), как в случае вещей сделанных и изготовленных»), причем частные цели можно сформулировать не только в прикладных науках, изучающих, к примеру, животных или растения, но и в таких универсальных дисциплинах, как математика, так как точные науки также

«различаются между собой, хотя и принадлежат к одному роду (9a15–18).

Сложнее всего поставить проблему — ведь, как сказал еще Аристотель, (*Rh.* 1402a), «неизвестное известно потому, что оно известно как неизвестное». Теофраст предлагает в таком случае начать с рассуждения по аналогии:

В некоторых случаях вещи известны своей непознаваемостью (γνώστὰ τῷ ἄγνωστα εἶναι) ... И в этом случае ... лучше было бы сказать, что они [постигаются] скорее посредством аналогии, нежели при помощи самого непознаваемого, как если бы некто [видения] видимого достигал через невидимое (εἴ τις τῷ ἀοράτῳ τὸ ὁρατόν) (9a19–24).

Далее возникает вопрос: «до какого [места] и [начиная] откуда (μέχρι πόσου καὶ τίνων) надлежит искать причину, равным образом как среди чувственно воспринимаемых, так и умопостигаемых [вещей]» (9b1–2)? Дело не только в том, что цепочки причинно-следственных связей могут тянуться неопределенно долго и в какой-то момент исследователю придется остановиться и ограничить область своего исследования даже в ущерб полноте и точности. Даже если в нашей науке мы дошли до предельных оснований, заблуждение относительно которых, как заметил еще Аристотель<sup>1</sup>, невозможно, вовсе не обязательно наше слабое умозрение сможет «разглядеть ярчайшие вещи (τὰ φωτεινότατα)» (9b15)<sup>2</sup>, а значит, дабы не остаться в неведении, мы должны произвольно решить, «где провести черту (ἐν τίνι ποιητέον τὸν ὄρον), отделяющую исследование природы от того, что ей предшествует (περὶ τὰς ἔτι προτέρας)», «ведь ищущие объяснение (λόγον) всего, разрушают само это объяснение, равно как и знание (τὸ εἰδέναι)» (9b20–24).

<sup>1</sup> *Metaph.* 1051b24–26 и 1052a1. Согласно Аристотелю, мы не можем заблуждаться в отношении первых вещей, так как «схватываем» их разумом, а не анализируем. Следовательно, они не бывают истинными или ложными, но лишь известными нам или неизвестными.

<sup>2</sup> Ср. также *Arist. Metaph.* 993b7–11, где умозрение также сравнивается с ярким светом.

Наконец, рано или поздно исследователь может столкнуться с вещами, «необъяснимыми по своей природе»<sup>3</sup>. Так что, заключает Теофраст, если, например, астрономические исследования позволяют нам находить расстояния до небесных тел, описывать их форму и, в целом, объяснять небесные явления, то это никак не приближает нас к пониманию первых начал природы, так как они предшествуют всему вышеупомянутому, а значит и метод для их исследования требуется «не физический или, по крайней мере, не вполне физический» (10a7).

В контексте этих эпистемологических рассуждений Теофраст делает примечательное замечание о природе движения:

И всё же именно способность к движению (κινεῖσθαι) свойственна и природе как таковой, и, тем более, небесам. Если действие (ἐνέργεια) — это сущность каждой вещи, и каждая из них по отдельности, если действует, то и движется, как в случае животных и растений (в противном случае от них остается одно название), тогда очевидно, что и в круговом движении (ἐν τῇ περιφορᾷ) проявляется сущность небес, а если это движение удалить, оставив лишь покой, то и от них останется одно лишь название. Ведь круговое движение — это своего рода жизнь вселенной (10a8–17).

Если движение первичнее и лучше покоя, то, по мнению Теофраста, не нужен постулируемый Аристотелем неподвижный первый двигатель. Далее Теофраст предсказуемо переходит к обсуждению телеологии, однако это совсем другая история. В данной работе ограничимся проблемами, связанными с движением и его причинами, оставив в стороне вопрос о том, ради чего оно совершается<sup>4</sup>.

Аналогичную методологическую позицию Теофраст формулирует и в первой книге своей «Физики» (Simpl. *In Phys.* 1.1, 184a16–b14 Diels = Thphr. fr. 143 FHSG):

Поскольку ни о чем невозможно сказать без учета движения (так как всё в природе находится в движении), и невозможно гово-

<sup>3</sup> Ср. Arist. *Metaph.* 1011a12, 1012a20, 1063b7–11 (где критикуется Платон).

<sup>4</sup> Подробнее о метафизических построениях Теофраста в связи с Аристотелем см. Van Realte 1993: 484, Devereux 1988 и Gutas 2010: 149.

речь об изменяющемся и претерпевающем без рассмотрения того, что находится в центре, то, рассуждая обо всём этом, мы не можем забывать о чувственно воспринимаемом; напротив, с него нам следует начинать наши попытки изучения природных явлений независимо от того, берутся ли эти явления сами по себе или из них выводятся, или же им предшествуют более важные и первичные начала.

«Центр» — это, должно быть, подлунный мир Аристотеля (ср. *Phys.* 192b). Примечательно, что основным свойством подлунного мира оказывается изменчивость, тогда как возникновение и уничтожение не упоминаются вовсе<sup>5</sup>. Мы только что видели, что Теофраст признает существование первых начал (*Metaph.* 9b1–8), однако, как справедливо замечают современные комментаторы<sup>6</sup>, не исключено, что, в отличие от Аристотеля, рассматривает их исключительно в контексте своей философии природы.

Исследуя движение, Теофраст подробно разбирает затруднения, порождаемые аристотелевской теорией места так, как она представлена в его «Физике» (*Arist. Phys.* 4.4, 212a), однако, судя по всему, не стремится переформулировать теорию своего учителя (*Simpl. In Phys.* 604.5–11 (*Corollarium de loco*) Diels = fr. 146 FHSG)<sup>7</sup>. Точно так же Симпликий дважды отмечает, что Теофраст и Евдем принимают аристотелевскую теорию времени (*Simpl. In Cat.* 9, 11b10 *Kalbfleisch*; *In Phys.* 788.34–789.4 (*Corollarium de tempore*) Diels = fr. 151ab FHSG), в отличие от ученика Теофраста Стратона из

---

<sup>5</sup> Laks 1998: 160 sq.

<sup>6</sup> Van Realte 1993: 11–12, Sharples 1998: 38.

<sup>7</sup> Ср. Sharples 1998: 48–60. Б. Моррисон отстаивает такую позицию в специальной работе (Morrison 2010). Следует отметить, что не все авторы с этим согласны (напр., Sorabji 1988ab). В детальном очерке представлений о месте в эллинистической философии К. Альгра (Algra 2014: 30–38) отмечает произвольность некоторых интерпретаций Моррисона и стремится выявить нововведения Теофраста — впрочем, признавая, что подобно Евдему и в отличие от Стратона в своих физических работах преемник Аристотеля скорее стремится развить положения своего учителя, нежели исправить их. Кроме того, понять позицию самого Теофраста зачастую мешает апоретический стиль его сочинений. Формулируя ту или иную апорию, он нередко либо не дает ее решения, либо приводит несколько возможных.

Лампсака, который квалифицирует аристотелевское определение времени как «числа движения по отношению к предшествующему и последующему» (Arist. *Phys.* 219b), полагая, что «число — это дискретное количество, тогда как движение и время непрерывны, а непрерывное неисчислимо (ὁ μὲν ἀριθμὸς διωρισμένον ποσόν, ἡ δὲ κίνησις καὶ ὁ χρόνος συνεχής, τὸ δὲ συνεχὲς οὐκ ἀριθμητόν)». Ясно, что называя время количественной характеристикой движения, Стратон подчеркивает его неотделимость от движения, тем самым стремясь исправить Теофраста, который, по свидетельству Симпликия, всё же считал время чем-то внешним (συμβεβηκός) по отношению к движению<sup>8</sup>. Возможно, отделяя время от движения Теофраст имел в виду сомнение Аристотеля по поводу того, будет ли существовать время, если отсутствует душа, ведь в таком случае его некому будет исчислить (Arist. *Phys.* 223a21–29).

Согласно Аристотелю, движение представляется нам некоей «незавершенной деятельностью»<sup>9</sup>, что порождает ряд интерпретационных сложностей. По свидетельству Ямвлиха, Теофраст отмечает, что, с другой стороны, не всякая деятельность — это движение. Прежде всего это касается сущности и вида той или иной вещи, ἐνέργεια которой вовсе не обязательно будет движением. Например, в умопостигаемой области таковой можно считать «завершенность» абсолютно неподвижных вещей. Но и в области чувственно воспринимаемого, например, завершенная форма статуи является ее «энергией», но не движением (Iambl. ap. Simplic. *In Cat.* 9, 11b1–8 Kalbfleisch = fr. 152 FHSG). Возможно, перед нами неоплатоническая интерпретация, ведь, как мы только что видели, в своей «Метафизике» (*Metaph.* 10a10–12) Теофраст утверждает, что всякая деятельность предполагает также и движение.

Как бы там ни было, в первой книге своей «Физики» Теофраст вслед за Аристотелем (Arist. *Phys.* 5.1, 224b35 sq.), различает четыре вида изменений: перемену места, качественное, количественное и сущностное изменения, собственно движениями также счи-

<sup>8</sup> Подробнее см. Sharples 1998: 60–65.

<sup>9</sup> Arist. *Phys.* 201b31: ἡ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι τις δοκεῖ, ἀτελής δέ.

тая первые три вида: перемещение в пространстве, видоизменение, а также «рост и убыль», но не «возникновение и уничтожение». Дальнейшее, вероятно, является развитием замечания Аристотеля, согласно которому количество видов движения должно каким-то образом коррелировать с числом родов сущего (Arist. *Phys.* 201a8–9). Именно поэтому Теофраст пишет, что «движение... это некая незавершенная деятельность потенциального как такового в каждом роде категорий», добавляя, что это более или менее очевидно (Simpl. *In Cat.* 14, 15b10–15 Kalbfleisch = fr. 153a fHSG). И далее в той же книге «Физики»: «Следует, однако, в связи с движением рассмотреть, относится ли это к возникновению или же каким-либо иным действиям» (Simpl. *In Phys.* 5.2, 860.19–28 Diels = fr. 153c fHSG). Проблема, разумеется, в относительном движении, ведь если что-то увеличивается в размерах, то я уменьшаюсь относительно него, даже оставаясь неподвижным. Однако, как замечает Симпликий, Теофраст это понимает, так как в указанном месте говорит о движениях, происходящих в самих вещах, а не случайным образом<sup>10</sup>.

Что если «часть не предшествует целому» и «изменение происходит внезапно», — спрашивает Теофраст во второй книге «О движении», например, когда в темной комнате вдруг загорается свет (Simpl. *In Phys.* 1.3, 107.12–16 Diels, cf. Them. *In Phys.* 6.4, 191.22–192.2, 197.4–8 Schenkl = fr. 155a–c fHSG). Пример, вероятно, восходит к самому Аристотелю (*De an.* 418b20–26)<sup>11</sup>, однако, скорее всего, Теофраст также считает, что луч света не перемещается через среду, поскольку не состоит из отдельных частиц, а поэтому его воздействие лишь «актуализирует» потенциально прозрачное вещество и это видимое изменение носит относительный характер. Нет абсолютной тьмы, как, впрочем, и абсолютного света.

Но тогда, как пишет Теофраст в первой книге своего сочинения «О движении», «удивительной кажется и сама природа движения, например, в случае, если у него нет начала, но имеется ко-

<sup>10</sup> Подробнее об этом см. Sharples 1998: 70–75.

<sup>11</sup> См. также место из «Физики» (186a15), где, возражая Мелиссу, Аристотель говорит, что изменение может произойти вдруг.

нец» (*Simpl. In Phys.* 6.5, 986.3–17 Diels = fr. 156b fHSG). Действительно, Аристотель в комментируемом Симпликием месте «Физики» (*Arist. Phys.* 236a7–35) отмечает, что если движение непрерывно, то мы не сможем идентифицировать его начало, потому что, какой бы момент времени мы ни выбрали в качестве начала того или иного процесса, его можно будет разделить еще раз, «так что в изменяющемся не будет первой части». Однако незадолго до этого Аристотель настаивает на том, что даже у непрерывного процесса будет завершение, хотя бы потому, что возникшее в этот момент перейдет из небытия в бытие (*Arist. Phys.* 235b30 sq.). Мы не знаем, как Теофраст решает эту проблему, и решает ли ее вообще, хотя, возможно, она видится ему как продолжение предшествующей ей дискуссии о внезапном изменении (fr. 155 fHSG), ведь в этом случае у события не будет начала или конца — оно произойдет моментально, как, например, когда вода меняет свое фазовое состояние и внезапно превращается в лед (*Arist. Phys.* 186a15)<sup>12</sup>.

2.

Согласно Теофрасту, исследуя явления природы, ученый не должен задавать вопрос «почему» (τὸ διὰ τί), например, пытаюсь ответить на вопрос почему огонь жжет, а снег холодит. Прокл (*In Ti.* 120.8–22 = fr. 159 fHSG), который нам об этом сообщает, добавляет далее, что перипатетик имеет в виду не полный отказ от всякого объяснения естественных феноменов, таких как молния, дождь, гроза, ветер и т.д., отмечая лишь, что наше знание о них носит вероятностный характер (εἰκοτολογία, *In Ti.* 121.17). Что же касается движения небес как целого, то, как и в «Метафизике» (*Thphr. Metaph.* 9b4–6, 21–25), в упоминаемом Проклом несохранившемся трактате «О небе» Теофраст пишет, что началом движения неба является душа и что нет смысла искать «начало» того, что само является началом (*In Ti.* 122.27–32 = fr. 159 fHSG). Эта методологическая установка произвела впечатление не только на Прокла. В своей «Речи к Матери Богов» император Юлиан

<sup>12</sup> См. Sorabji 1983: 53.

также отмечает эту особенность перипатетической физики и пересказывает ее словами Ксенарха из Селевкии (Jul. Or. 8.3.162a–c Rochefort = fr. 158 fHSG = Xenarchus fr. 13 Falcon). Именно, по мнению этого яркого представителя аристотелизма I в. н.э., Теофраст, который, «приближаясь к бестелесной и умопостигаемой сущности, останавливается и не исследует ее причину, отмечая лишь, что дела именно так обстоят по природе», должен был бы применить свою методологию и к «пятому телу», которому присуще круговое движение. Позиция одного из самых заметных критиков аристотелевской теории эфира, видимо, показывает, что Теофраст в самом деле либо принимал теорию Аристотеля о пятом элементе, либо не отказывался от нее явно, ведь в противном случае Ксенарх непременно записал бы его в число своих предшественников. Что же касается упоминаемой в тексте «бестелесной и умопостигаемой сущности», то, как можно предположить, перед нами неоплатоническое дополнение со стороны самого Юлиана, и здесь имеется в виду, например, душа, о которой пишет по аналогичному поводу Прокл (*In Ti.* 120.7–12 = fr. 159 fHSG). Вряд ли перипатетик так написал бы о пятом элементе или, тем более, «неподвижном двигателе»<sup>13</sup>.

Если предположить, что элементы естественным образом стремятся к центру под воздействием, как мы сейчас бы сказали, гравитации, причем чем тяжелее элемент, тем сильнее притяжение, то мы получим более или менее приемлемую с эмпирической точки зрения картину мира с землей в центре, которую окружает вода, воздух и небесные огни. Допустим, что огонь по той или иной причине оказался близ земли (например, вы разожгли костер): тогда вполне «естественным» в такой картине мира окажется, что пламя устремится вверх, так как его начнет выталкивать более тяжелый воздух. Аналогичные соображения возможны и в отношении плотного и разреженного, а также холодного и теплого, поэтому, если, к примеру, теплый воздух запереть в подземной полости, то его рано или поздно начнет выдавли-

---

<sup>13</sup> Ср. Sharples 1998: 95.

вать оттуда более тяжелый холодный воздух, что может привести к различным катастрофическим последствиям вроде землетрясения. Соответственно, так как огонь также стремится к центру, то ничто не мешает образоваться за пределами этого огня некой внешней пустоте, сколь угодно пространной, что, в конечном итоге, и предположили стоики эллинистического периода. Ученик Теофраста Стратон из Лампсака эту последнюю идею не разделял, однако, как и его современник Эпикур, считал, что «все тела обладают весом и стремятся к центру (мира), и поскольку более тяжелые располагаются внизу, менее тяжелые насильственно выдавливаются вверх, так что если удалить землю, в центр потечет вода, а если удалить воду, туда устремится воздух, если же убрать воздух — то огонь» (Simpl. *In Cael.* 1.8, 267.29–268.4 Heiberg = Strato fr. 50b Sharples). К слову сказать, Теофраст в одном месте также замечает, что теплая вода в море и теплый воздух в земных полостях сдавливаются и запираются, соответственно, холодной водой и воздухом (Plu. *Aet. phys.* 915b = fr. 173 FHSG).

Но не так мыслит Аристотель. По его представлению, естественным местом огня будет периферия мира, а не его центр, поэтому огонь сам стремится вверх, без какого-либо внешнего воздействия. То же самое относится и к воздуху, но нас в данном случае интересует огонь. Очевидно, что такая картина мира не допускает внешней пустоты, а «надлунный» мир должен быть чем-то заполнен. Так возникает представление о некоем пятом теле, эфире, а также еще одном естественном движении, круговом, которое характерно именно для этого тела (Arist. *Cael.* 268b19–269a11). Однако позволительно спросить: что делают элементы, естественным образом стремящиеся вверх, когда они достигают подходящего им по природе места? Находятся в покое, как, например, земля, или же продолжают движение? В точности этот вопрос задают Ксенарх и Александр Афродисийский (Simpl. *In Cael.* 23.31–24.7, 42.6–16, 50.18–51.10 Heiberg = Xenarchus fr. 5, 8, 9 Falcon), отмечая, что теория Аристотеля, развиваемая в указанном месте трактата «О небе», не может быть согласована с его же словами в «Ме-

теорологиике» (341b13–19), где воздуху и огню, достигшим верхней части подлунного мира, эксплицитно приписывается круговое движение.

В заключении своего трактата «О небе» Аристотель пишет, что движение тела в естественное для него место представляет собой определенный процесс, лучше всего объясняемый «древним» принципом «подобное стремится к подобному», или, на языке философии самого Стагирита, принципом стремления «к собственной форме» (*Cael.* 310a33–b7)<sup>14</sup>. Следовательно, как по свидетельству Симпликия замечает Ксенарх, возможно, это означает, что движение по прямой линии для каждого из четырех элементов вовсе не является естественным. Двигаясь прямолинейно, они лишь проходят по пути становления (ведь «становление того же рода, что и движение»), как бы находясь между бытием и небытием, что, собственно и характеризует процесс перемещения, так как тело во время движения находится между местом, которое оно займет, и местом, которое только что покинуло. Так что, например, огонь, стремящийся вверх, не является огнем в собственном смысле слова, но лишь стремится им стать, и лишь достигнув естественного для него места и поднявшись над другими элементами, он останавливается в своем прямолинейном движении и становится собственно огнем, достигнув свойственной ему формы и став светом. Но так как, в отличие от остальных элементов, огонь никогда не пребывает в покое, то уместным будет приписать ему в качестве естественного круговое движение (*Simpl. In Cael.* 21.33–22.17 = *Xenarchus fr.* 3 *Falcon*). Симпликий отмечает, что такого же мнения придерживались после Ксенарха Птолемей и Плотин<sup>15</sup>, с чем, по его мнению, согласен и Аристотель в вышеупомянутом месте из трактата «О небе» (310a33–34), а также

---

<sup>14</sup> По аналогичному поводу в «Физике» (255a29–30) Аристотель замечает, что элементы насильственно перемещаются против природы, по природе же они из потенциального состояния переходят в актуальное, буквально продвигаясь «к собственной деятельности» (*εἰς τὰς αὐτῶν ἐνεργείας*). Фалькон видит здесь указание на энтелехию (*Falcon* 2012: 32, 79).

<sup>15</sup> Это свидетельство подтверждает также и Прокл в своем комментарии

его комментатор Александр Афродисийский. Далее Симпликий отмечает, что, по-видимому, круговое движение следует приписать также и части воздуха, так как в «Метеорологике» (341b13–19 и 399a15–19) Аристотель ясно отмечает, что сфера огня совершает круговое движение, о чем свидетельствуют кометы и другие небесные явления. Примечательно, что Аристотель специально отмечает, что эту разновидность вещества следует называть *ὑλέκκαυμα* («горючий материал») за неимением лучшего слова, так как оно воспламеняется лучше других.

Естественным выводом из такой интерпретации Аристотеля будет отказ от постулирования пятого элемента, что, возможно впервые, и продельвает Ксенарх. В самом деле, если одно из простых тел, огонь, достигнув небесной сферы, далее естественным образом совершает круговое движение, то его, очевидно, будет достаточно для объяснения круговращения небесных тел. Разумеется, пятое тело Аристотелю было нужно не только для этого. Что-то должно гарантировать вечность небес и неподверженность их гибели, и это явно не четыре элемента, которые постоянно превращаются друг в друга. Ведь ничто становящееся и ставшее не может существовать вечно (Arist. *Cael.* 279b24–32). Точно так же, вечное движение может обеспечить лишь подходящий для этого двигатель, неподвластный никакому потенциальному или актуальному движению, предмет рассмотрения восьмой книги «Физики» (напр., *Phys.* 256a20–25).

Возвращаясь к свидетельству Юлиана, можно с уверенностью сказать лишь, что Ксенарх обвиняет Теофраста в том, что тот останавливается в своем исследовании на определенном этапе и не желает далее изучать причины вещей. В то же время, Теофрасту не приписывается какого-либо определенного представления о пятом теле или неподвижном двигателе, поэтому это свидетельство ни в коей мере не может считаться независимым подтверждением того, что он в полной мере принимает физические и ме-

---

к «Тимею» Платона (*In Ti.* 11.24–12.15, 104.26–105.12). См. подробнее Baltzly 2002 и 2007 (соответствующее место комментария).

тафизические воззрения своего учителя. Следовательно, для прояснения этого вопроса нам лучше обратиться к сохранившимся сочинениям самого Теофраста — вышеупомянутым разделам его «Метафизики», а также небольшому трактату «Об огне».

По словам Теофраста (*De igne* 3), в отличие от земли, воды и воздуха, огонь не выглядит независимым элементом (если только свет не считать формой огня), но постоянно возникает в чем-то, в нашем мире поглощая горючие вещества и затухая, как только топливо закончилось, на небесах же проявляя себя в виде «возгорания» (ἐκλύρωσις) «или воздуха, или же воздуха, воды и земли вместе взятых».

Так что всё, что горит, находится, в определенном смысле, в процессе становления, как бы в движении, вследствие чего гибнет так же, как и рождается, затухая по мере истощения запасов топлива. Поэтому-то древние и говорили, что огонь всегда ищет пищу, будучи не в силах поддерживать себя без топлива (ὑλη), а значит глупо называть его первым началом, ежели он без топлива не существует. Ведь в таком случае он не прост и не первичнее субстрата и топлива (ὑλη), если только на первой небесной сфере не находится некая сущность (φύσις), представляющая собой несмешанное и чистое тепло. Но ведь тогда он не будет жечь, хотя это природное свойство огня, если только не предположить, что существует несколько видов огня: один чистый и несмешанный, собственно, элемент, и другой, находящийся в земной сфере, смешанный и пребывающий в процессе становления (*De igne* 3–4).

Почти то же самое, как мы только что видели, утверждает Ксеноарх. Но какова тогда, продолжает Теофраст, природа тепла? Ведь ясно, что не всякое тепло связано с огнем, и не всякий огонь — со светом. Последнее замечание, разумеется, отсылает к Аристотелю, у которого солнце светит, но не греет (*Metaph.* 340b11–14, *Cael.* 289f19–35). Точно так же, упоминая о связи тепла, производимого живыми существами, с солнечным теплом (*De igne* 44), Теофраст рассуждает как Аристотель, который в трактате «О рождении животных» связывает органическую пневму со «звездным элемен-

том» и специально указывает, что ни то, ни другое не является теплом (GA 736b).

Таковы собственные слова Теофраста. Но как же тогда быть с многочисленными свидетельствами древних авторов о том, что он во всём следует своему учителю (e.g. Eriph. *De fide* 9.35–9 = fr. 162 fHSG), и в особенности рассуждением Кальвена Тавра, которое передает Филопон (Phlp. *Aet.* 13.15 Rabe = fr. 161a fHSG)? Ведь в контексте комментария к «Тимею» платоник второго века эксплицитно приписывает Теофрасту утверждение, согласно которому небесные тела и само небо не могут состоять из земли и огня. Мы только что видели, что Теофраст действительно отличает небесный огонь от земного, однако следует ли из этого, что он считает его пятым элементом? Ряд исследователей<sup>16</sup> полагают, что Тавра ввел в заблуждение типичный для Теофраста аполитический стиль, ведь формулируя затруднение по поводу этого сложного положения перипатетической физики, он вовсе не обязан был принимать ответ самого Аристотеля. Другие авторы<sup>17</sup> предлагают воздержаться от поспешного вывода. В частности, Тавр мог ошибочно истолковать Теофраста, который в действительности утверждал лишь, что, вопреки Платону (*Tim.* 31b), небеса созданы не из земли и огня, но только из огня. Отсюда, по его мнению, должно было автоматически следовать, что, будучи перипатетиком, Теофраст принимал теорию своего учителя о пятом элементе. Итак, чистый небесный огонь, актуальное состояние того огня, который в потенциальном состоянии мы наблюдаем в подлунном мире, или же отличный от огня пятый элемент? По-видимому, наши источники не позволяют окончательно ответить на этот вопрос.

### 3.

Вернемся к вопросу о причине движения. Уже в первой главе своей «Метафизики» (Thphr. *Metaph.* 4b20 sq.) Теофраст спраши-

<sup>16</sup> Steinmetz 1964: 163, 336; Van Realte 1988: 213.

<sup>17</sup> Runia 1992: 127; Sharples 1998: 102; Bodnár 2002.

вает: является ли движение отличительным свойством первого начала? Ответ предсказуемым образом формулируется в рамках аристотелевской физики:

Так как само по себе оно [первое начало] неподвижно, то ясно, что оно не может через свое движение выступать причиной для природных вещей. Тогда остается предположить, что оно таково благодаря некой лучшей и первичной способности — а именно такова природа желаемого (ἡ τοῦ ὀρεκτοῦ φύσις)<sup>18</sup>, от которого происходит круговое движение, непрерывное и нескончаемое. Таково решение [проблемы] о том, что начала движения не будет, если нечто подвижное его не инициирует (τὸ μὴ εἶναι κινήσεως ἀρχὴν ἢ εἰ κινούμενον κινήσει) (*Metaph.* 5a1–6).

Но что в точности можно сказать об этом «стремлении» (περὶ τῆς ἐφέσεως, 5a15), каково его происхождение, учитывая то обстоятельство, что искомые «круговые движения», как об этом хорошо известно астрономам, изучающим разнообразные небесные сферы<sup>19</sup>,

совершает более чем одно тело; причем их движения в некотором роде противоположны, а совершаются они без определенной цели (ἀνήνυτον) и неясно, ради чего. Ведь если движущее одно, то непонятно, почему все они не движутся одинаково, если же оно у каждого свое и причин много (πλείους), то согласованность (τὸ σύμφωνον), с которой они подчинены лучшему стремлению (εἰς ὄρεξιν... τὴν ἀρίστην), непостижима (5a14–21).

Кроме того, остается непонятным, замечает далее Теофраст, почему, «обладая естественным стремлением, эти тела предпочитают движение, а не покой» (5a25). Между тем и Аристотель, и платоники с пифагорейцами принимают это как должное, хотя последние, говоря об «уподоблении», должны были бы представлять мир подобием неподвижного единого, то есть также неподвижным. Точно так же «сторонники чисел» — очевидно, также неподвижных — должны были бы предпочесть покой движению,

<sup>18</sup> Ср. Arist. *Metaph.* 1072a, *Phys.* 256a sq., *De an.* 432a15 sq.

<sup>19</sup> О движениях небесных сфер пишет Аристотель в «Метафизике» Λ.8 (1073b17 sq.), базируясь на теории Евдокса и Калиппа.

и порождение ими подвижного мира из неподвижного числа выглядит проблематичным. Вероятнее всего, Теофраст здесь имеет в виду числовую теорию Ксенократа, однако аргумент далее не развивается<sup>20</sup>.

В общем, во-первых, Теофрасту непонятно, как получить движущееся подобие из неподвижного образца. Это наблюдение ведет к следующей апории. Предположим, что стремление предполагает наличие души (5a28). Что «если не прибегать к уподоблениям и метафорам» и решить, что душа небесных тел определенным образом сосуществует с движением и является источником стремления, как, например, чувственное восприятие у животных порождается душой, хотя и направлено на объекты внешнего мира? Не окажется ли тогда, что движение небесных тел в их стремлении к первому двигателю получит у нас объяснение через другую имманентную им способность? Кроме того, во-вторых, любые рассуждения о душе и ее стремлении к первому началу предполагают этический аспект, ведь от «лучшего происходит только лучшее», так как «первый и наиболее божественный принцип желает для всего только наилучшее», но тогда все вещи, составленные из «лучших частей», будут мало чем отличаться друг от друга и, кроме того, «от первого начала можно было бы ожидать чего-то более прекрасного, нежели круговое движение» (5b26–6a6).

Ясно, что Теофраст рассуждает в контексте «Метафизики» А (напр., Arist. *Metaph.* 1072ab) — возможно, с учетом сказанного в трактате «О душе» (Arist. *De an.* 433b13–22), а возможно, как полагают некоторые авторы, Аристотель в последнем случае сам отвечает на вопрос своего проницательного ученика, объясняя, как именно первый двигатель порождает движение, что может быть хорошим индикатором для установления относительной хронологии написания этих работ<sup>21</sup>. Итак, апорию, возможно, решает предположение, что стремление к наилучшему сначала возника-

<sup>20</sup> См. Gutas 2010: 283–285.

<sup>21</sup> Если предположить, что Теофраст здесь задает вопрос о предполагаемой Аристотелем в «Метафизике» связи первого двигателя с круговым движением

ет в самой душе и лишь затем передается в виде физического перемещения небесным сферам<sup>22</sup>.

Но тогда возникает вопрос, почему лишь небесные тела совершают круговые движения, инициированные стремлением к наилучшему, а «те, которые находятся ближе к центру», — нет, хотя они и могут передвигаться? Потому ли, что они сами неспособны двигаться совершенным образом, или же потому, что первое начало не оказывает на них воздействия? Последнее, конечно, маловероятно, однако, как замечает далее Теофраст, остается возможность, что сами предметы, расположенные ближе к центру, «некоторым образом невосприимчивы и лишены связей (ἄδεκτόν τι καὶ ἀσύνδετον)» (5b10–18). Аргумент, разумеется, имеет смысл лишь при условии, что мы принимаем аристотелевское деление движений на совершенные и несовершенные. Например, Аристотель пишет, что тела, удаленные от первого начала, не могут двигаться столь же совершенно, как небесные тела, хотя, конечно, между надлунным и подлунным миром наблюдается некая непрерывность, даже если вечному движению небесных тел здесь соответствует лишь постоянный (ἐνδελεχής) процесс трансформации элементов (GC 336b30–32).

Развивая далее свою мысль, Теофраст предлагает конкретный механизм, разрушающий совершенные движения, предлагая перейти от небесных тел к небесным феноменам, чего, конечно, и следовало ожидать от проникательного исследователя атмосферных явлений<sup>23</sup>. Небесные тела, совершающие неизменные круговые движения по своим орбитам, воздействуют на всё, что находится под ними, заставляя расположенные ниже тела «отталкиваться» от них, причем с определенным усилием, и случайным

---

небесных сфер, тогда соответствующее место трактата «О душе» станет ответом Стагирита его ученику. См. Gutas 2010: 285, с описанием истории вопроса.

<sup>22</sup> Ср. Thphr. *Metaph.* 5b7–11: «если причина кругового движения первична, она не может считаться причиной наилучшего (ἀρίστης) движения: ведь движение души сильнее (κρείττον) и первичнее его, и особенно движения рассудка (ἢ τῆς διανοίας), который и порождает стремление».

<sup>23</sup> Подробнее см. Daiber 1992; Thphr. fr. 165–183, 186–194 fHSG.

образом менять свое положение, что, собственно, становится причиной видимой нерегулярности наблюдаемых явлений. И это случается потому, что круговое движение как бы раскладывается на вертикальную и горизонтальную составляющие и способно, например, толкать вниз (5b20–25)<sup>24</sup>.

Ну и, наконец, так как каждое действие вызывает противодействие, то не приведет ли такое отталкивание тел подлунного мира от небесных тел к тому, что последние со временем либо изменят свои орбиты, либо вообще остановятся и, возможно, погибнут?<sup>25</sup> В этом контексте Теофрасту показалось нелишним еще раз задать вопрос о том, является ли движение небесных тел для них естественным, или же оно обусловлено стремлением (ἐφέρσει), которое, если прекратится, то вместе с ним закончится и движение.

К этому вопросу он возвращается спустя несколько страниц, в пятой главе «Метафизики» и затем еще раз, в седьмой главе. Заметив, что покой нередко считают чем-то лучшим, нежели движение, Теофраст далее отмечает, что, тем не менее, такое объяснение неподвижности первого двигателя выглядит как словесная уловка (λοῦῶδες), и предлагает поискать более подходящие аргументы (7b10–13)<sup>26</sup>. Иными словами, остается вопрос, в какой мере

<sup>24</sup> Буквально говорится следующее: «Возможно, следует сначала рассмотреть, являются ли эти сущности частями неба или нет, и если да, то в каком смысле. Теперь они как будто отталкиваются (ἀλεωσμένα) от наиболее почтенных [сущностей], причем не только в пространственном смысле (κατὰ τὰς χώρας), но и в смысле их деятельности (κατὰ τὴν ἐνέργειαν), ведь таково круговое движение. И случается, что под влиянием кругового движения они случайно меняют место (τόλους) и взаимное расположение» (Thphr. *Metaph.* 5b20–26).

<sup>25</sup> Возможно, Теофраст имел в виду что-то другое, но такая интерпретация мне представляется наиболее вероятной. Написано следующее: «Точно так же возникает вопрос и о первом небе, а именно, присуще ли ему вращение в том смысле, что если оно остановится, то тут же погибнет? ... Также можно спросить и о самом движении, независимо от наличия или отсутствия желания: если его удалить, погибнет ли небо?» (Thphr. *Metaph.* 6a7–12, 14–15).

<sup>26</sup> Словесная уловка состоит в том, что неподвижность первых начал предлагается трактовать не как форму бездействия (ἀργία) или утрату (στέρησις) движения, но считать «действием» (ἐνέργεια), то есть чем-то более ценным, нежели собственно «движение» в том виде, как мы его наблюдаем в области чувствен-

«те сущности, которые испытывают стремление к началу, пребывающему в покое, тем не менее не уподобляются ему? Почему тогда их неподвижность не сопутствует [неподвижности] этого другого [первого двигателя]», ведь чувственный опыт подсказывает, что двигатель вовсе не должен слишком сильно отличаться от того, что он движет (7b23–8a2).

Наконец, в седьмой главе «Метафизики» (9b2–10a20) Теофраст дает предварительный ответ на вопрос о природе движения небес, формулируя его, как мы видели в самом начале, в эпистемологическом ключе. Каким образом, спрашивает он, мы можем знать о началах, если они находятся за пределами чувственного восприятия? Поможет ли в этом, скажем, аналогия или какая-либо форма мысленного эксперимента, представляющая видимое через невидимое (9a20)? Об этом мы уже говорили. Главная проблема — это движение в бесконечность, разрушающее понимание (9b5). Кроме того, в целом, до какой степени мы способны «изучать вещи через их причину, начиная каждый раз с чувственно воспринимаемого», ведь, дойдя до крайних первых сущностей, мы уже не сможем этого сделать, «либо потому что у них нет причины, либо в силу слабости нашего зрения, не способного разглядеть ярчайшие вещи (τὰ φωτεινότατα)». Следовательно, стремящиеся построить теорию всего не только размывают черту, отделяющую исследование природы от того, что ей предшествует, но и, в конечном итоге, стремясь объяснить вещи, непостижимые по своей природе, разрушают как объяснение, так и само знание (9b9–24).

Что же, учитывая вышесказанное, мы можем сказать о движении небес? Прежде всего, астрономия не ответит на вопрос о первых началах, так как, во-первых, они предшествуют природе и, во-вторых, метод их изучения «не физический или, по крайней мере, не вполне физический» (10a12). Далее, нужна научная программа, включающая себя всё,

---

но воспринимаемого. Именно в этом смысле движение следует считать формой «несовершенного действия» (Simpl. *In Cat.* 15b14–16 = Thphr. fr. 153a fnsG).

что раскрывает астрономия (ἀστρολογία) относительно движения небес, их размеров, форм и расстояний; [кроме того], остается установить, как движение обеспечивается первыми вещами (τά τε πρῶτα κινούντα) и ради чего (τὸ τίνοϋς ἕνεκα), а также какова природа каждой вещи, каково их взаимное расположение и общая им всем сущность, и затем, по мере нисхождения, [установить] это и в отношении других вещей, для каждого вида и части вплоть до животных и растений.

Мы знаем, что Теофраст внес существенный вклад в изучение всех упомянутых областей, включая астрономию, метеорологию, минералогию, биологию и ботанику, однако в «Метафизике» он в завершение обсуждения темы предлагает предварительную гипотезу, которая нуждается в проверке, но решает сформулированную ранее дилемму о движении небес — напомним, сводящуюся к вопросу о том, естественно ли движение небес, или им более свойственен покой, а также что будет, если их движение по каким-то причинам изменится или вообще остановится, например, из-за постоянного противодействия со стороны тех вещей, которые расположены ниже небесных сфер? По поводу естественности движения Теофраст дает вполне определенный ответ. По его словам, действие (ἐνέργεια) присуще каждой вещи, так что если она действует, то и движется, причем, в случае живых организмов, животных и растений, без движения нет жизни. Их жизнь — это и есть движение. Поэтому, если небеса живые, то «в круговом движении (ἐν τῇ περὶφορᾷ) проявляется сущность небес», а если это движение удалить, оставив лишь покой, то они погибнут. «Ведь круговое движение — это своего рода жизнь вселенной». Причем и в том, и в другом случае нет смысла задаваться вопросом, почему это так (τὸ διὰ τί, Procl. *In Ti.* 120.8–22 = fr. 159 fHSG); ученому уместнее спросить, как происходит то или иное явление, и оказывается, что, во-первых, постулировать неподвижный двигатель не необходимо, так как «опыт показывает», что движение первичнее покоя, во-вторых, в физической картине мира Теофраста огонь занимает подобающее ему место наверху и, по-видимому, нет никаких эмпирических причин полагать, что он иной приро-

ды, нежели земной огонь, ну и, наконец, хотя это лишь предположение, круговое движение представляется Теофрасту более совершенным, нежели прямолинейное, так как движение по прямой оказывается лишь отклонением от кругового под воздействием того или иного возмущения, в результате чего аристотелевская теория о двух естественных движениях для различных элементов также оказывается если не избыточной, то в лучшем случае остается в статусе рабочей гипотезы, нуждающейся в эмпирическом подтверждении.

Следует заметить, что, как и во многих других случаях, Теофраст здесь скорее дополняет Аристотеля, нежели его опровергает. Действительно, вспомним, как Аристотель объясняет движение метеоров и комет (*Met.* 342a22 sq.). По его словам, будучи порождением сухих испарений от земли, поднявшихся вверх и воспламенившихся, они затем движутся по небосклону под воздействием силы (если перевести это на современный язык), которая в действительности является суммой двух независимых сил — той, что влечет их вверх, и другой, которая обеспечивает вращение небес. Следовательно, траектория их движения будет определяться суперпозицией этих двух разнонаправленных и независимых друг от друга «движений». Некоторые авторы<sup>27</sup> считают, что Аристотель вполне мог моделировать подобные процессы с помощью построения параллелограмма движений. Однако большинство исследователей<sup>28</sup> считают, что мы, как минимум, не располагаем достаточными данными для того, чтобы заключить, рассуждал ли Аристотель таким образом, или нет. Нужно также учитывать, что для Аристотеля одним из важных препятствий стало бы его собственное деление мира на надлунный и подлунный, что автоматически делало силы надлунного мира отличными от сил подлунного и должно было, как мне кажется, затруднять развитие теории об их взаимодействии. В то же время, учитывая, что идея сложения движений получила распространение в механи-

---

<sup>27</sup> Напр., Hussey 1995: 221.

<sup>28</sup> См., напр., Berryman 2009: 100.

ке эллинистического периода, а от деления мира на надлунный и подлунный перипатетики, начиная с Теофраста, по-видимому, отказываются, то можно предположить, что формулированию гипотезы о разложении результирующего движения на две составляющие уже ничто не препятствовало, хотя, следует признать, состояние наших источников не позволяет в полной мере оценить степень оригинальности мысли Теофраста.

---

Литература

FHSG = *Theophrastus of Eresus: Sources for His Life, Writings, Thought and Influence*. Edited and Translated by William W. Fortenbaugh, Pamela M. Huby, Robert W. Sharples (Greek and Latin) and Dimitri Gutas (Arabic), together with Andrew D. Barker, John J. Keaney, David C. Mirhady, David Sedley and Michael G. Sollenberger. Parts 1–2. Leiden; New York; Köln: E.J. Brill, 1992.

Афонасин, Е.В., пер. (2016), “Теофраст. Метафизика”, ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 10.2: 713–732.

Afonasin, E.V., tr. (2016), “Theophrastus. Metaphysics”, ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 10.2: 713–732. (In Russian.)

Algra, K. (2014), “Aristotle’s Conception of Place and its Reception in the Hellenistic Period”, in G. Ranocchia, Chr. Helmig, Chr. Horn (eds.), *Space in Hellenistic Philosophy. Critical Studies in Ancient Physics*, 11–52. Berlin: Walter De Gruyter.

Baltzly, D. (2002), “What Goes Up: Proclus against Aristotle on the Fifth Element”, *Australasian Journal of Philosophy* 80: 261–287.

Baltzly, D., ed. (2007), *Proclus. Commentary on Plato’s Timaeus*. Vol. 3: *Book 3, Part 1: Proclus on the World’s Body*. Cambridge University Press.

Berryman, S. (2009), *The Mechanical Hypothesis in Ancient Greek Natural Philosophy*. Cambridge University Press.

Bodnár, I.M. (2002), “Theophrastus’ De igne: Orthodoxy, Reform and Readjustment in the Doctrine of Elements”, in W.W. Fortenbaugh, G. Wöhrle (eds.), *On the Opuscula of Theophrastus*, 75–90. Stuttgart: Franz Steiner.

Coutant, V., ed. (1971), *Theophrastus. De igne: A Post-Aristotelian View of the Nature of Fire*. Assen: Van Gorcum.

Daiber, H. (1992), “The Meteorology of Theophrastus in Syriac and Arabic Translation”, in W.W. Fortenbaugh, D. Gutas (eds.), *Theophrastus*.

- His Psychological, Doxographical and Scientific Writings*, 166–293. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Devereux, D. (1988), “The Relations between Theophrastus’ *Metaphysics* and Aristotle’s *Metaphysics* Lambda”, in W. Fortenbaugh, R. Sharples (eds.), *Theophrastean Studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric*, 167–188. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Falcon, A. (2012), *Aristotelianism in the First Century BCE: Xenarchus of Seleucia*. Cambridge University Press.
- Gutas, D., ed. (2010), *Theophrastus on First Principles (Known as His Metaphysics)*. Leiden: Brill.
- Hussey, E. (1995), “Aristotle’s Mathematical Physics: A Reconstruction,” in L. Judson (ed.), *Aristotle’s Physics: A Collection of Essays*, 213–242. Oxford: Clarendon Press.
- Laks, A.; Most, G.W., eds. (1993), *Théophraste. Métaphysique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Morison, B. (2010), “Did Theophrastus Reject Aristotle’s Account of Place?”, *Phronesis* 55.1: 68–103.
- Runia, D.T. (1992), “Xenophanes or Theophrastus? An Aetian Doxographicum on the Sun”, in W.W. Fortenbaugh, D. Gutas (eds.), *Theophrastus. His Psychological, Doxographical and Scientific Writings*, 112–140. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Sharples, R., ed. (1998), *Theophrastus of Eresus. Commentary Volume 3.1: Sources on Physics (Texts 137–223)*. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Sharples, R., ed. (2011), “Strato of Lampsacus. The Sources, Texts and Translations,” in M.-L. Desclos, W.W. Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus. Text, Translation, and Discussion*, 5–229. Routledge.
- Sorabji, R. (1983), *Time, Creation and the Continuum*. London: Duckworth.
- Sorabji, R. (1988a), “Theophrastus on Place”, in W.W. Fortenbaugh, R. Sharples (eds.), *Theophrastean Studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric*, 139–166. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Sorabji, R. (1988b), *Matter, Space and Motion*. London: Duckworth.
- Steinmetz, P. (1964), *Die Physik des Theophrastos von Eresos*. Bad Homburg vor der Höhe; Berlin; Zürich: Dr. Max Gehlen.
- Van Raalte, M., ed. (1993), *Theophrastus. Metaphysics*. Leiden; New York; Köln: E.J. Brill.