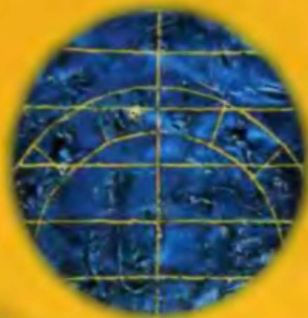




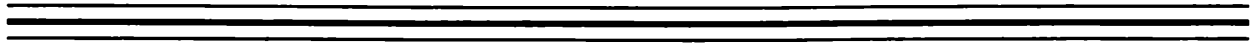
исследования и переводы

КОСМОС И ДУША

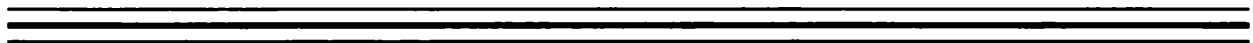
Учения о вселенной и человеке
в Античности и в Средние века



**Russian Academy of Sciences
Institute of Philosophy**



COSMOS AND SOUL
TEACHINGS ON THE UNIVERSE AND MAN
IN ANTIQUITY AND THE MIDDLE AGES
(ESSAYS AND TRANSLATIONS)



Eds. Piama P. Gaidenko and Valery V. Petroff



Progress–Tradition
Moscow 2005

**Российская Академия наук
Институт философии**

КОСМОС И ДУША

УЧЕНИЯ О ВСЕЛЕННОЙ И ЧЕЛОВЕКЕ

В АНТИЧНОСТИ И В СРЕДНИЕ ВЕКА

(ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ)

Редакторы П. П. Гайденко и В. В. Петров



Прогресс–Традиция
Москва 2005

УДК 1/14
ББК 87.2
К 71

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 04–03–16023

Общая редакция
П. П. Гайденко и В. В. Петров

Статьи:

Т. Ю. Бородай, В. П. Гайденко, П. П. Гайденко, В. Н. Катасонова,
С. В. Месяц, Ж.-М. Нарбонна, В. В. Петрова, А. В. Серегина,
М. А. Солоповой, Ю. А. Шичалина, А. М. Шишкова.

Переводы с древнегреческого, примечания:

Т. Ю. Бородай, С. В. Месяц, М. А. Солоповой, Ю. А. Шичалина.

Переводы с латинского, примечания:

Т. Ю. Бородай, В. П. Гайденко, А. В. Серегина, А. М. Шишкова.

Рецензенты

д. филос. н. А. Л. Доброхотов

д. филос. н. А. А. Столяров

К 71 КОСМОС И ДУША. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 880 с.

ISBN 5–89826–242–3

В сборнике «Космос и Душа» рассматриваются античные и средневековые учения о человеке, мире и Боге. Книгу составили исследования ведущих специалистов в области истории философии и науки. Публикуются новые переводы трактатов Аристотеля, Фемистия, Александра Афродисийского, Плотина, Оригена, Максима Исповедника, Фомы Аквинского, Роберта Гроссетеста. Все они подробно откомментированы.

Для историков философии, богословия, науки, студентов гуманитарных специальностей, всех интересующихся историей античной и средневековой культуры и мысли.

ББК 87.2

ISBN 5–89826–242–3

© П. П. Гайденко, В. В. Петров,
общая редакция, 2005

© Коллектив авторов, статьи,
переводы, примечания, 2005

© Прогресс-Традиция, 2005

© М. С. Петрова, оформление, 2005

М. А. СОЛОПОВА

ФЕМИСТИЙ И ЕГО КОММЕНТАРИЙ К «О ДУШЕ» АРИСТОТЕЛЯ*

Трактат *О душе* относится к числу тех произведений Аристотеля, которые всегда пользовались устойчивой популярностью на протяжении многовековой традиции чтения и толкования его наследия. *О душе* комментировали в Византии, на латинском Западе и арабском Востоке, и всякий раз обращение к этому тексту было плодотворно и значимо для движения философской мысли. Первый греческий комментарий к *О душе*, насколько известно, был составлен перипатетиком Александром Афродисийским (кон. II в. н. э.), но текст его не сохранился. Все остальные комментарии были составлены в период доминирования неоплатонической философии, авторами самых влиятельных были Ямвлих и Плутарх Афинский, однако их тексты также утрачены. От Античности сохранились три комментария к *О душе*, принадлежащие Фемистию (IV в.), Иоанну Филопону¹ (VI в.) и так называемому псевдо-Симпликию² (VI в.). Из этих трех комментариев текст Фемистия пред-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 02-03-18076а.

¹ *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria*, ed. M. HAYDUCK (Berlin: Reimer, 1897), *Commentaria in Aristotelem Graeca* XV, 1–607. Автором третьей книги изданного комментария является Стефан Александрийский. Комментарий Иоанна написан под влиянием занятий (*συνουσίαι*) Аммония Александрийского, его учителя.

² *Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria*, ed. M. HAYDUCK (Berlin: Reimer, 1882), *CAG* XI, 1–329. По поводу авторства этого текста имеются сомнения: изданный в серии *CAG* комментарий атрибутируется Симпликию, с этим согласен, например, Блюменталь (см. его книгу: BLUMENTHAL, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity (Interpretations of the De Anima)* (Ithaca; N. Y.: Cornell University Press, 1996), p. 53–71), против этого мнения в свое время выступили F. Bossier и C. Steel, считающие автором комментария Присциана (см. “Priscianus Lydus en de ‘in de

ставляет особый интерес в силу того, что он является самым ранним из сохранившихся, он практически не несет на себе следы неоплатонической терминологии, что характерно для текстов двух других авторов, наконец, он представляет собой разновидность комментария–парафразы, в отличие от более распространенного в школьной философии поздней Античности построчного комментария.

Автор комментария–парафразы к *О душе* Фемистий (Θεμιστίος, 317–388) не был участником традиционной философской жизни своего времени, т. е. он не был приверженцем какой-либо неоплатонической школы. В век неоплатонизма Фемистий был почитателем Аристотеля, за что его иногда именуют «последним перипатетиком» Античности. Его жизнь в разное время была устремлена к двум разным целям — философии и политике, и он достиг высот в обеих сферах. В молодости Фемистий был известен как философ и педагог, в зрелые годы — как политик, ритор и дипломат в Константинополе. Принадлежа к богатой аристократической фамилии из Пафлагонии (область на севере Малой Азии), он, вероятно, получил хорошее образование, и философия рано должна была оказаться в центре его интересов, поскольку его отец Евгений сам был философ. Известно, что между 345 и 355 гг. Фемистий основал в Константинополе собственную философско–риторическую школу, и в это время и были составлены его ставшие знаменитыми комментарии–парафразы³ к сочинениям Аристотеля. Из них сохранились: к *О душе*, *Физике* и обеим *Аналитикам* (точнее, к первой книге *Первой Аналитики* и первой книге *Второй Аналитики*). В еврейском переводе, выполненном с арабского, сохранились парафразы к *О небе* и

Anima' van Pseudo(?) Simplicius", *Tijdschrift voor Filosofie* 34 (1972), P. 761–782), изложение мнения Боссье и Стила Блюменталь дает на страницах своей монографии.

³ Парафраз (от греч. *παράφρασις*, пересказ, переложение) — в античной комментаторской традиции один из видов комментария, в отличие от более схоластического комментария построчного, в котором текст от комментатора пишется к отдельно взятой фразе или строке оригинала. Парафразами были наиболее ранние перипатетические комментарии (Евдема Родосского к *Физике*, Андроника Родосского к *Категориям*), в дальнейшем эволюция шла к более разработанной форме построчного комментария путем выделения в тексте оригинала толкуемых фрагментов (лемм). Рубежным моментом в развитии жанра в рамках перипатетической школы можно считать творчество Аспасия и Александра Афродисийского: сохранившиеся фрагменты комментария Аспасия к *Этике* демонстрируют переходный этап от парафразы к построчному комментарию, приобретшему классические черты в творчестве Александра. Тем не менее комментарии–парафразы в последующее время не прекратили свое существование, о чем свидетельствует все философское творчество Фемистия.

12-й книге *Метафизики*. Преподавание было оставлено Фемистием ради политической карьеры, и вся его дальнейшая деятельность не оставляла возможности для академических занятий. Он стал влиятельной фигурой при дворе императора Констанция II, а затем и Феодосия Великого; проконсул в 358–359 гг., префект Константинополя в 384/5 гг. — все это уникальные достижения для не латиноговорящего язычника в уже раннехристианской, но еще во многом римской империи. Помимо комментариев, сохранилось около тридцати публичных речей Фемистия⁴, на основании которых можно проследить основные вехи его биографии и политической карьеры.

Итак, Фемистий не был «профессиональным» философом, как не составляли философской аудитории и его ученики. Но сам выбор Аристотеля как учебного материала показывает высокие интеллектуальные стандарты его школы⁵. И парафразы Фемистия, написанные, несомненно, как учебные пособия, представляют большой интерес как образцы экзегетической философской литературы своего времени. Конечно, парафраз носит менее самостоятельный характер, чем традиционный комментарий, который, в свою очередь, также предназначен прежде всего для разъяснения смысла толкуемого текста, не более.

Тем не менее парафраз как жанр школьного комментария имеет свои особенности, чем и интересен. И здесь стоит подчеркнуть, что все особенности парафрастического философского комментария мы имеем возможность изучать только на примере текстов Фемистия, ибо других парафразов от Античности не сохранилось, в том числе и ни одного к тексту Платона. В своем парафразе к *О душе* Фемистий ставит перед собой и учениками задачу «одно раскрыть, другое упорядочить, третье лучше понять, а что-то и доработать» (*In de an.* 1. 2–10). В другом месте, в начале своего комментария ко *Второй аналитике* (написанного, как можно с уверенностью предположить, раньше, чем к *О душе*), он отмечает те трудности, с которыми приходится сталкиваться любому, кто желает последовательно и ясно изложить ход мысли Аристотеля: это обычная аристотелевская сжатость стиля (*βραχυλογία, συντομία*) и

⁴ См. *Themistii orationes quae supersunt*, ed. H. SCHENKL, G. DOWNEY (Leipzig: Teubner, 1965–1971), vol. I–II.

⁵ Сам выбор для чтения текстов Аристотеля показывает также и начальный характер философского обучения, ведь, как известно, после Порфирия и Ямвлиха изучение Аристотеля стало неотъемлемой частью курса философии в неоплатонических школах, но аристотелевские сочинения были пропедевтикой к чтению Платона в основном курсе философии.

отсутствие порядка при изложении тем. Соответственно, улучшение стиля и внесение порядка в изложение становятся задачей комментатора. И если эта задача решается успешно, трудно переоценить значимость такой работы.

Несмотря на скромные задачи парафраза, текст Фемистия все же несет на себе некоторые черты оригинальности. Во-первых, помимо систематизации мы находим в парафразе историко-философские замечания, выходящие за рамки аристотелевского повествования. Текст обнаруживает знание Платона⁶, Ксенократа, Теофраста, ранних сочинений Аристотеля. Во-вторых, в нем имеется полемическая составляющая: парафраз к *О душе* полон скрытых и прямых острых реплик против платоников и стоиков, против некоторых толкований Александра Афродисийского. В связи с последним из названных имен стоит одно из самых ярких философских утверждений Фемистия; это третье обстоятельство следует отнести уже к «разработке» аристотелевского учения.

В своем комментарии к третьей книге *О душе*, в той его части, которая касается темы об активном и пассивном уме, Фемистий включился в полемику с Александром. Тот, как известно, при истолковании знаменитой главы *О душе* III, 5 отождествлял упоминаемый в ней активный ум (*νοῦς ποιητικός*) и Бога, о котором Аристотель говорит в двенадцатой книге *Метафизики*. Это отождествление Фемистий отрицает на том основании, что ум, о котором говорится в трактате Аристотеля, находится в человеческой душе (*In de an.* 103. 4–5, 12), и в этом были согласны все платонические толкователи Аристотеля. Вместо этого отождествления Фемистий, используя оригинальную аристотелевскую терминологию, предлагает собственную иерархию из трех умов: активного (*ποιητικός*), потенциального (*δυνάμει*) и пассивного (*παθητικός*), из которых два последних формируют собственно человеческий пласт сознания, активный же ум, присутствующий в нас, представляется Фемистию как некоторое «коллективное сознание», «мы», и к потенциальному он относится как форма к материи. Этот ум бессмертен, но после смерти все связи с пассивным умом утрачиваются, поэтому память о событиях телесной земной жизни в нем не остается (низший пассивный ум смертен, неотделим от тела, и с ним связаны память, различные эмоции и способность дискурсивного рассуждения). Ум по-

⁶ Интерес Фемистия к Платону иногда подчеркивается особо (основанием для этого служат фрагменты у Фотия и Григория Богослова), все-таки, предполагается, платонизм не мог не входить в сферу интереса любого философски образованного грека.

тенциальный вечно связан с активным умом (108. 32–34), эта связь может быть понята как форма нашей самореализации: мы как индивидуумы осознаем себя в течение жизни в той мере, в какой отождествляем себя с высшим умом (100. 18–22). Согласно этой схеме, Фемистий полагает Бога совершенно свободным от любой связи с человеческим мышлением, но для последнего устанавливается особая надчеловеческая реальность в виде активного ума. Излагая свое видение аристотелевской ноологии, Фемистий даже выстраивает аристотелевский текст в виде вопросов и ответов (101. 1 – 102. 24), выходя из жестких рамок парафраза ради более динамичного изложения.

В остальных частях своего изложения Фемистий педантичен и обстоятелен, внимателен к воспроизведению буквы аристотелевского текста и способностям своих учеников, которым существующие комментарии к аристотелевским текстам читать сложно, потому что они слишком длинные⁷ (τῶ μ' κεῖ τῶν ὑπομνημάτων).

Парафраз разделен на семь частей (λόγοι), в которых последовательно излагается содержание трактата *О душе*. Первые две части (1. 1 – 38. 31) охватывают материал первой книги, третья часть (38. 34 – 58. 22) — начало второй книги, четвертая (58. 22 – 80. 3) посвящена теме о пяти отдельных чувствах, пятая (80. 3 – 98. 12) — об общем чувстве, шестая (98. 12 – 116. 26) — об уме активном и пассивном, заключительная седьмая (116. 26 – 126. 22) — вопросу о количестве частей души и ее движущем начале.

Для первого знакомства с текстом Фемистия в данной публикации мы выбрали фрагмент его комментария к первым двум главам второй книги, в которых Аристотель дает свое знаменитое определение души как энтелехии тела. В качестве образца манеры Фемистия–экзегета это фрагмент показательный. Видно, насколько близко толкователь следует за Аристотелем, несколько изменяя порядок слов, формулировки и вводя некоторые дополнительные пояснения и собственные замечания. Присту-

⁷ Это замечание Фемистия могло относиться к двум на тот момент существовавшим комментариям (если иметь в виду только комментарии к *О душе*) — Александра Афродисийского и Ямвлиха. Что касается более поздних комментариев Филопона и пс.-Симпликия, доступных нам сегодня, то они тоже оказываются «очень длинными». В частности, если комментарии к двум первым главам второй книги *О душе* у Фемистия занимают в пересчете на современные «авторские листы» немногим более половины листа, то у пс.-Симпликия комментарий к соответствующему фрагменту текста Аристотеля занимает уже почти полтора листа, а у Иоанна Филопона — более двух с половиной листов. Так что парафраз Фемистия на этом фоне по-прежнему кажется привлекательным в учебных целях.

пая к определению души, Аристотель, и вслед за ним Фемистий, говорит о трех вариантах ответа на вопрос, что она такое: материя, форма или нечто составное. У Аристотеля нет ссылки на свои тексты, у Фемистия есть ремарка: в книге *О началах природы* (=Физика) сказано об этом подробнее. Описывая форму как источник бытия любой вещи, то, благодаря чему о бытии говорится как о законченном (*ἐντελὴς*), Фемистий потихоньку подводит читателя к появлению термина «энтелехия» в определении души. Но вот неожиданность: термин «энтелехия» Фемистию не нравится. Он прямо заявляет, что «если эту форму кто назовет энтелехией, он несправедливо исказит дело, ибо воспользуется слишком уж странным именем», которое на самом деле означает не что иное, как состояние завершенности (*ἔξιν τῆς τελειότητος*), и ничего более. Впрочем, сделав свое замечание, далее Фемистий не игнорирует аристотелевский термин и везде говорит об энтелехии, сообразно терминологии излагаемого текста. Упомянув не более пространно, чем Аристотель, о двух смыслах энтелехии (как способность и деятельность согласно способности), Фемистий вслед за Аристотелем говорит об отличии тел искусственных от природных, чтобы объяснить, почему в определении души искусственные не будут упоминаться вовсе. Говоря о том, что в живом существе душа занимает положение формы и не может быть подлежащим, Фемистий делает вставку и обращается к доказательству бестелесности души (40. 4), чего нет у Аристотеля. Наконец, вставку представляет собой и рассуждение Фемистия о трех значениях предлога «из», которые практически воспроизводят аналогичные рассуждения Александра Афродисийского из его трактата *О душе* (*De an.* 11, 15–12, 7)⁸.

В рассуждении о первой и второй энтелехии можно усмотреть следы обсуждения текста Аристотеля во время занятий в школе: Фемистий как бы опровергает возможные возражения или отвечает на реальные вопросы своих учеников: «если кто заключит, что, поскольку душа энтелехия, то и сон невозможен, — этому остается только удивляться, раз ему непонятно очень ясно сказанное Аристотелем: *благодаря душе, говорит он, и сон, и бодрствование*» (41, 13–14). К тем же школьным приметам, по-видимому, относятся и предлагаемый для обсуждения в той же главе вопрос (почти в жанре «апорий и решений»): когда говорится о «первой» энтелехии, не исключается ли из нашего определения души питающая душа, ибо для нее способность неотделима от деятельности? Смысл проблемы в том, что первая энтелехия предполагает модус толь-

⁸ См. примеч. 5 к тексту перевода.

ко возможного существования, способности быть, но не прямо осуществлять деятельность (ибо это уже будет вторая энтелехия). Ответ Фемистия состоит в указании на связь понятий «деятельность» и «способность»: «там, где есть деятельность, там есть и способность, а где есть способность, там не всегда есть и деятельность», поэтому питающая душа, всегда деятельная, даже во сне, всегда осуществляет свою деятельность вместе со своей возможностью и потому подпадает под данное Аристотелем определение.

Можно также обратить внимание на рассуждение Фемистия в *In de an.* 42, 27–37, где он начинает свое разъяснение смысла слов «в возможности», присутствующего в определении души как энтелехии тела «в возможности обладающего жизнью». Весь пассаж начинается словами «если кто захочет слова “обладающее органами” заменить на “в возможности обладающее жизнью”, то ему нужно понимать “в возможности” как в уже данной возможности, в которой подразумевается деятельность». То есть в определении души как первой энтелехии способного жить говорится об уже живом сейчас, а не только лишь о способном стать живым впоследствии. Место это, хотя и ключевое для данной главы, не представляет особых трудностей для понимания мысли ни Фемистия, ни Аристотеля, с учетом различения последним двух значений «возможности». Можно лишь предположить, что в словах о том, что кто-то может заменить одни слова на другие в определении души, содержится скрытая отсылка к тексту Александра Афродисийского, который именно такую замену и обсуждал, правда следуя в этом за текстом самого Аристотеля. Но обсуждал он ее в совершенно ином контексте, которого Фемистий никак не касается. Между тем это весьма интересно как образец более ранней экзегетической традиции, которую Фемистий так или иначе имеет в виду. По поводу аристотелевского определения души сохранилось небольшое рассуждение Александра Афродисийского из сборника *Апории и решения*⁹, в котором, вероятно, не им самим, а его учениками были собраны разнообразные толкования и обсуждения, не вошедшие в основные комментарии Александра или каким-то образом дополняющие их. В одном из своих рассуждений Александр ставит вопрос, а не является ли данное Аристотелем определение души тавтологичным?

⁹ *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, ed. I. BRUNS (Berlin: Reimer, 1892), CAG, suppl. 2. 2].

В специальном рассуждении *Почему не является тавтологией определение души как «энтелехии природного тела с органами, в возможности обладающего жизнью»?*¹⁰ (54, 1–12 Bruns) Александр пишет:

Если «в возможности обладающее жизнью» (τὸ δυνάμει ζῶν ἔχον) означает «способное жить» (τὸ δυνάμενον ζῆν), а «способное жить» означает «способное иметь душу», то разве не тавтологично определение души [у Аристотеля] как энтелехии природного тела с органами в возможности обладающего жизнью? Точнее, [Аристотель] не использует в своем определении души выражение «обладающего в возможности жизнью», но, сначала сказав «в возможности обладающего жизнью», потом, когда дает все определение в целом, он использует выражение «с органами», заменяя на «с органами» первоначальное «в возможности обладающее жизнью». В самом деле, тело с органами — это такое, которое обладает членами, способными служить к исполнению различных действий, что и приравнивается к обладанию жизнью в возможности. Определив душу как энтелехию тела, в возможности обладающего жизнью, он не допускает тавтологии. Ибо так он объясняет природу тела, в котором находится душа, какова бы она ни была. То есть он дает объяснение не для души, поэтому и нет тавтологии в определении души. И далее, душа и жизнь — это не одно и то же, но одно [душа] есть жизнь в действительности, потому что «благодаря этому питание и рост», а когда говорится об «имеющем в возможности жизнь», то имеется в виду [тело] с органами, предназначенными для самостоятельного питания и роста, что не приравнивается к обладанию душой.

Возможно, ни у Фемистия, ни у его слушателей не возникало подозрений в тавтологичности определения души у Аристотеля, во всяком случае, отголосков этой дискуссии в тексте парафраза не зафиксировано, — хотя, как можно видеть, парафраз Фемистия открыт для разных обсуждений. В том числе даже в первых двух главах второй книги не раз встречаются критические ссылки на мнение стоиков, т. е. на тех философов, которых сам Аристотель критиковать не мог. И в этом введе-

¹⁰ Греч.: Πῶς οὐκ αὐτὸ δι' αὐτοῦ ὥρισται ὁ τὴν ψυχὴν ὀρισάμενος ἐντελέχειαν σώματος φυσικοῦ ὁργανικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος.

нии полемического элемента, направленного против представителей стоической школы, Фемистий во многом перенимает опыт того же Александра Афродисийского.

В заключение вспомним одно из замечаний Фемистия — о том, что само слово «энтелехия» кажется странным и не совсем удачным («так вот, если эту форму кто назовет энтелехией, он несправедливо исказит дело, ибо воспользуется слишком уж странным именем», 39. 16–17). Поставим себе в духе старых комментаторов вопрос и попытаемся порассуждать на заданную тему: почему Аристотелю нужно было такое сложное слово, как «энтелехия»? Почему, в самом деле, недостаточно было слова «форма»?

Во-первых, «форма» у Аристотеля есть универсальный принцип, имеющий слишком широкую сферу применения: все вещи в подлунном мире имеют свою материю и свою форму. Поэтому слово «энтелехия» нужно хотя бы для того, чтобы уточнить, какой именно формой является душа. Душа является определенной формой движения (ибо жизнь есть движение), — неслучайно только в определениях движения и души и возникает слово «энтелехия». В ходе движения движущееся (а в процессе жизни живущее) направляется к своей цели — телосу. Понятие движения более применимо для описания природных неодушевленных сущностей; наиболее свойственный им вид движения — перемещение, когда конечная цель движения пространственно отдалена от начального пункта. «Энтелехия» описывает движения живых существ, т. е. их жизнь. Душа есть форма жизни, она приводит одушевленное существо к завершённому состоянию, которое возникает не сразу в момент зарождения, а в ходе постепенного развития, — эта мысль о развитии как движении к цели и завершённости заключена в самом корне слова «энтелехия». То же самое подчеркивается и в понятии «первая энтелехия», т. е. как раз такая, которая описывает движение от способности быть к действительному бытию, например, от способности подсчитать к действительному вычислению. Можно сказать, что в этом смысле слово «энтелехия» не сложнее, а гораздо проще, чем слово «форма», поскольку энтелехия в самой себе содержит собственное истолкование, а форма должна быть прояснена неким дискурсивным рядом, без которого она, во всяком случае, не более понятна, чем энтелехия.

Далее, почему бы Аристотелю не ограничиться тем, чтобы назвать душу «сущностью» одушевленного существа? Ведь у него можно найти и такое, также вполне корректное в рамках его философской системы, определение души. Видимо, ответ включает в себя те же доводы, которые обсуждались в связи с энтелехией и формой. Как по отношению к

форме энтелехия оказывается особенной формой, так и по отношению к сущности энтелехия оказывается особенной сущностью, а именно сущностью развивающейся. Здесь нужно вспомнить, что по отношению к сущности Аристотель не допускал большей или меньшей степени бытия, которая приложима к остальным категориям: можно иметь большую или меньшую величину, качество, но одна сущность не более сущность, чем другая, сущностью можно быть или не быть (и процесс перехода называется или возникновением, или уничтожением). Следовательно, с помощью понятия «сущность» трудно описать развитие живой сущности: маленький ребенок не менее человек, чем подросток, а подросток не менее человек, чем взрослый — но все же взрослое состояние есть то состояние, к которому направлен рост и становление ребенка и подростка. Энтелехия же вводит новый оттенок в описания сущностного бытия: хотя сущность пребывает, все же в ней происходят именно сущностные изменения (а не количественные, временные и прочие), хотя именно через них и осуществляемые

Итак, энтелехия появляется у Аристотеля для уточнения смысла наиболее подходящих для определения души понятий — формы и сущности. То и другое, форма и сущность, понятые как энтелехия, имеют в виду живущее, одушевленное существо, которое движется к зрелому, совершенному существованию, в ходе этого движения становясь и приобретая свою действительную форму и сущность.

Таким образом, появление у Аристотеля неологизма «энтелехия» представляется вполне оправданным, а основные формулировки и весь контекст рассуждения о том, что такое душа и почему она энтелехия, представлен в первых двух главах второй книги Аристотеля *О душе*; парафраз этих глав, выполненный Фемистием, и предлагается вниманию читателя.

* * *

Перевод выполнен по изданию: *Themistii in libros Aristotelis de anima paraphrasis*, ed. R. HEINZE, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 5. 3 (Berlin: Reimer, 1899), p. 1–126. Разбивка текста на главы и абзацы, а также подзаголовки параграфов в угловых скобках следуют английскому переводу: THEMISTIUS, *On Aristotle's On the Soul*, trans. by R. B. TODD. (Ithaca; N. Y.: Cornell University Press, 1999).