Сравним с оригиналом:

> Having said that both moving and unmoved things exist, he might be expected to ask, do we mean by this that they are (either one or both classes) moving or at rest? And although to say that they exist is not the same thing, it does not entail the absurd consequence that neither is either moving or at rest (p. 143 английского издания).

То есть «сказав, что и движущиеся, и неподвижные вещи существуют, он мог бы уточнить, подразумеваем ли мы, что они движутся или находятся в покое? И хотя утверждение, что они существуют, означает не то же самое, оно вовсе не влечет абсурдного следствия, что ни те ни другие вещи не двигаются и не покоятся».

Этот печальный список можно было бы продолжать еще долго, но будем считать, что о качестве переводов в издательстве «Владимир Даль», в особенности с учетом отмеченного в рецензиях на предыдущие два тома, сказано уже достаточно. Остается только сожалеть, что замечательная, монументальная работа Уильяма Гатри год за годом получает на русском столь несовершенное воплощение.

РГГУ **С.В. Наранович**
snaranovich@gmail.com

Д.С. Курдыбайло. *Куррикулум для теурга*. Калининград: Издательство БФУ имени И. Канта, 2024. – 202 с. ISBN 978-5-9971-0879-3.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-29-41 УДК 1(091)

Монография Д.С. Курдыбайло «Куррикулум для теурга» входит в серию книг «История куррикулума», которая объединяет монографии, посвященные вопросам наставничества

© Волкова Н.П., 2025

и ученичества[1]. Перед автором стояла задача показать становление образовательного стандарта в области изучения философии и теологии поздней Античности и раннего Средневековья. Понятие «теург» автор использует достаточно широко: теург – это человек, одержимый поиском единства различных сфер знания (физического и метафизического, диалектического и мистического и пр.). Однако теургом руководит не столько поиск единого знания, сколько поиск единого мировосприятия и мировоззрения, который в то время увлекал как языческих, так и христианских философов и богословов. Кроме того, как отмечает автор, когда речь идет об образовании, то имеется в виду не такое школьное образование, которое предполагает естественное завершение, а непрерывный процесс возвращения души к первым принципам, поэтому, говоря о «куррикулуме для теурга», автор делает упор не на структуру образования, а на структуру знания, которое представляет собой ступени восхождения души к Единому началу.

Автор последовательно показывает, каким образом различные тексты – диалоги Платона, сочинения Аристотеля, Халдейские оракулы и др. – входили в круг чтения языческих и христианских платоников. Текст монографии состоит их четырех частей, каждая из которых представляет собой самостоятельный очерк. Первая глава «Становление неоплатонического куррикулума» рассказывает о формировании в неоплатонических школах корпуса текстов, обязательных для прочтения. В центре этого исследования оказывается обсуждение принципов формирования «канона» Ямвлиха, а также отношение избранных произведений Платона к другим значимым для неоплатоников текстам, таким как сочинения Аристотеля и Халдейские оракулы. Вторая глава «Куррикулум в Александрийской школе» посвящена Александрийскому огласительному училищу и его главным представителям – Клименту Александрийскому и Оригену, а в качестве отправной точки исследования рассматривается фигура Филона. Третья глава «Аристотелевское наследие и учение

[1] Первая вышедшая в этой серии книга: В.К. Пичугина и А.С. Жирнова, *Куррикулум для героя: Геракл и Ахиллес* (Калининград: Издательство Балтийского федерального университета, 2023).

о “началах”» посвящена теме рецепции естественно-научных сочинений Аристотеля в языческом неоплатонизме. Четвертая глава «Языческая теургия и христианская мистика» подробно разбирает проблему «Халдейских оракулов» и появление теургии как самостоятельной духовной практики. В ней также рассматривается, каким образом христианская традиция была переосмыслена в терминах языческого неоплатонизма. Все представленные темы обладают исключительной актуальностью, тем более что на русском языке не так много посвященных им работ. Автор затрагивает очень широкий круг проблем, каждая из которых, по существу, нуждается в отдельной большой или даже в нескольких монографиях. Исследование основывается на большом количестве источников, часть которых не переведена на русский язык. Книга написана хорошим языком, почти нет опечаток, греческие термины переданы корректно.

Ввиду большого объема рассматриваемого материала, я остановлюсь только на одном вопросе, связанном с принципами формирования «канона» Ямвлиха, а именно – насколько обоснованным является представление о связи порядка чтения диалогов Платона с иерархией неоплатонических добродетелей. Известно, что изучение платоновских диалогов в Античности прошло значительную эволюцию: от среднего платонизма (I–II вв. н.э.) до зрелого неоплатонизма (IV–VI вв. н.э.). В этот период сформировался жесткий канон текстов, используемых в обучении, а их порядок и интерпретация подчинялись определенным философским и мистико-математическим принципам. К IV в. в неоплатонических школах утвердилась схема, предложенная Ямвлихом. Принципы отбора двенадцати платоновских диалогов, как и их названия, не упоминаются в дошедших до нас текстах самого Ямвлиха. Поэтому для реконструкции «канона» используются «Комментарий к Алкивиаду I»[2] и «Комментарий к Парменид у»[3] Прокла, «Пролегомены к платоновской

[2] Proclus, *Commentary on Plato’s Alcibiades I*, ed. L.G. Westerink, tr. W. O’Neill (The Prometheus Trust, 2011).

[3] Proclus, *On Plato’s Parmenides*, ed. Carlos Steel, 3 vols. (Oxford: Oxford University Press, 2007–2009).

философии»[4] анонимного автора VI в. и другие тексты. «Канон» Ямвлиха кодифицировал определенные предпочтения среди диалогов, которые можно обнаружить уже у Плотина[5], а после Ямвлиха он стал стандартным форматом для изучения платоновских диалогов в неоплатонических школах. Выбор диалогов был не случайным. В его основу легли принципы, обеспечивающие систематичность и последовательность курса чтения Платона. Главная сложность реконструкции «канона» Ямвлиха на основании сохранившихся источников состоит в том, что в «Пролегоменах», где о «каноне» говорится наиболее подробно, присутствуют ошибки и лакуны. Чтобы восстановить утраченную логику, Вестеринк, издатель «Пролегоменов», предпринял масштабную реконструкцию текста, результаты которой подробно пересказывает Курдыбайло. Согласно Вестеринку, текст «Пролегоменов» имел своим источником утраченный трактат Прокла, о котором тот упоминает в «Комментарии к Алкивиаду I»[6] и там же рассказывает о порядке чтения платоновских диалогов[7]. Прокл выделяет два цикла, или порядка (τάξις), чтения диалогов Платона. Первый состоит из 10-ти диалогов, «в которых, кажется, охвачена вся философия Платона (τὴν ὅλην τοῦ Πλάτωνος περιέχεσθαι φιλοσοφίαν)[8]». Второй короткий цикл составляют диалоги «Тимей» и «Парменид». Прокл завершает свои рассуждения так: «Какие эти десять диалогов и каким образом полагается их располагать, а также каким образом они суммируются в двух диалогах, которые следуют за ними, мы изложили в другом сочинении (προηγουμένως ἐν ἄλλοις πεπραγματεύμεθα)»[9]. Из «Пролегоменов» мы узнаем, что первый цикл начинался с чтения «Алкивиада I», «Горгия» и «Федона», а завершался диалогом «Филеб». Кроме того,

---

[4] *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, ed. L.G. Westerink, 2nd ed. (The Prometheus Trust, 2011).

[5] См. подробнее: B.F. Hathaway, «The Neoplatonic Interpretation of Plato: Remarks on its Decisive Characteristics», *Journal of the History of Philosophy* 7, no. 1 (1969): 20–22.

[6] Proclus, *Commentary on Plato's* Alcibiades I, 11, ll. 15–17.

[7] *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, XXXII–XXXIII.

[8] Пер. мой. – *Н.В.*

[9] Пер. мой. – *Н.В.*

«Пролегомены» сообщают нам еще четыре названия: «Кратил», «Теэтет», «Федр» и «Пир». На основании «Комментария к Пармениду»[10] Прокла Вестеринк восстанавливает два недостающих диалога – «Софист» и «Политик». Таким образом, выстраивается последовательность из десяти диалогов в каноне Ямвлиха: «Алкивиад» – «Горгий» – «Федон» – «Кратил» – «Теэтет» – «Софист» – «Политик» – «Федр» – «Пир» – «Филеб».

Курдыбайло принимает реконструкцию порядка диалогов, предложенную Вестеринком, но не соглашается с предложенным им принципом формирования «канона». Согласно Вестеринку, порядок диалогов определялся, с одной стороны, принципом деления добродетелей на физические, этические, политические, катартические и теоретические, а с другой стороны, принятым делением философского знания на этику, логику, физику и теологию[11]. О том, что порядок диалогов в «каноне» Ямвлиха соответствует неоплатонической иерархии добродетелей, сообщает сам анонимный автор «Пролегоменов»:

> Порядок этих двенадцати диалогов стоит рассмотреть, поскольку их всегда принято читать и изучать. Так вот, первым нужно читать «Алкивиада», так как этот диалог помогает нам узнать самих себя. Ведь необходимо вначале познать себя самих, а потом уж – то, что вне нас; да и как могли бы мы узнавать это, не зная себя? Последним следует разбирать «Филеба», так как в нём идет речь о благе, запредельном всему; поэтому и диалог этот должен занимать особое место и стоять последним. Между этими двумя диалогами следует расположить всё остальное следующим образом: поскольку существуют добродетели пяти степеней – природные (φυσικαί), нравственные (ἠθικαί), общественные (πολιτικαί), очистительные (καθαρτικαί) и созерцательные (θεωρητικαί), первым нужно читать «Горгия», где затрагиваются вопросы общественной жизни, а вторым – «Федона», в котором идет речь об очищении, ведь за жизнью общественной идет жизнь очистительная[12].

---

[10] Proclus, *On Plato's* Parmenides, 774, ll. 25–26.

[11] *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, XXXV–XL.

[12] *Анонимные пролегомены к платоновской философии*, пер. Т.Ю. Бородай и А.А. Пичхадзе, в *Диалоги: в 4 т.*, Платон (М.: Мысль, 1986), 4:664–694.

Учение о добродетелях, их видах и порядке, претерпело значительную эволюцию в неоплатонизме. Анонимный автор упоминает пять степеней добродетелей, тогда как другие авторы, например Дамаский, называли шесть, добавляя парадигматические (или теургические). Вестеринк устанавливает соответствие между добродетелями и диалогами, которые к ним относились, следующим образом. Если природные и нравственные добродетели вынести за скобки философских занятий (потому что природные добродетели врождены, а этические приобретаются путем упражнений), то общественные добродетели представлены диалогом «Горгий», очистительные – «Федоном», а остальные диалоги («Кратил», «Теэтет», «Софист», «Политик», «Федр» и «Пир») соответствуют теоретической добродетели. Все знания, которые возникают в душе благодаря созерцательной добродетели, имеют своим предметом подлинно сущее, но представлено оно может быть различно: либо в именах (ἐν ὀνόμασι), либо в мыслях (ἐν νοήμασι), либо в самих вещах (ἐν πράγμασιν). Поэтому первым из диалогов, принадлежащих теоретической добродетели, идет «Кратил», потому что он учит об именах, а вторым – «Теэтет», потому что в нём поставлен вопрос о мыслимости сущего. «Кратил» и «Теэтет» относятся к логическим диалогам. За ними идут диалоги, посвященные исследованию сущего в вещах. Изучением природы Платон занят в «Софисте» и «Политике», а исследованием теологических предметов – в «Федре» и «Пире». В «Филебе» речь идет о благе, а значит, этот диалог уже выше теоретических добродетелей.

Курдыбайло хочет оспорить утверждение Вестеринка о том, что степени добродетели являются одним из ключевых принципов формирования «канона» Ямвлиха. Курдыбайло отмечает, что выше процитированный фрагмент «Пролегоменов» свидетельствует не более чем об устоявшейся традиции связывать «канон» Ямвлиха с иерархией добродетелей, тогда как утверждать, что «канон» сформирован Ямвлихом в соответствии с иерархией добродетелей, неверно (с. 39). Автор предлагает свое собственное объяснение порядка диалогов в «каноне». Он считает, что Ямвлих использовал главным образом мифологический подход в интерпретации диалогов, в котором главную роль играет определение предмета, или цели (σκοπός), диалога,

потому что именно σκοπός сообщает тексту органическое единство. Курдыбайло считает, что в каждом диалоге Ямвлих выделял центрального мифологического персонажа, который рассматривался как цель, или предмет, диалога (σκοπός). Рассмотрим предложенный подход на примере анализа «Горгия». Комментарий к «Горгию» Ямвлиха не сохранился. Однако Олимпиодор в своем комментарии к «Горгию» упоминает тех, кто считал, что предметом «Горгия» является демиург, а анонимные «Пролегомены» говорят о тех, кто видел цель диалога в «самосозерцающем уме». По мнению Тарранта, в каждом из этих свидетельств стоит учитывать возможность того, что речь, хоть и не явно, идет именно о Ямвлихе. Так, Ямвлих отождествлял софиста из одноименного платоновского диалога с демиургом подлунного мира и подробно обосновывал эту точку зрения, ссылаясь на различные определения и описания софиста. Такое отождествление платоновского софиста с фигурой демиурга показывает эзотерический, или мифологический, подход к интерпретации диалога: софист становится не столько темой «Софиста», сколько конечным объектом, или целью. Таким образом, термин σκοπός подходит для обозначения скрытой эзотерической цели. Такой подход позволил Ямвлиху увидеть в «Горгии» произведение, которое в конечном итоге раскрывает демиургическую силу[13]. Следуя подходу Тарранта, Курдыбайло определяет главные действующие лица в других диалогах «канона». Ими оказываются даймон Сократа в «Алкивиаде», демиург – в «Горгии», Зевс – в «Федре», Эрот – в «Пире» и т.д. Курдыбайло отмечает, что сохранившиеся тексты Ямвлиха не дают нам достаточных оснований утверждать, каким именно образом Ямвлих определял главную мифологическую фигуру в каждом из диалогов. Для определения σκοπός диалогов Курдыбайло привлекает обширный материал других неоплатоников, в основном Прокла. Кроме того, он также отмечает, что не всегда можно проследить четкую иерархию мифологических персонажей: например, трудно объяснить, почему Эрот оказывается выше Зевса. Тем не менее автор делает вывод, что «именно

[13] Olympiodorus, *Commentary on Plato's* Gorgias, trans. Robin Jackson, Kimon Lycos, and Harold Tarrant (Leiden: Brill, 1998), 23–28.

философский миф, а не иерархия добродетелей – вот что, скорее всего, было руководящим принципом для Ямвлиха при составлении канона» (с. 68).

Такой вывод кажется не вполне обоснованным. Во-первых, если в качестве главного возражения против иерархии добродетелей как основного принципа формирования «канона» автор называет отсутствие свидетельств самого Ямвлиха (с. 39), то тут их едва ли больше. Во-вторых, путь восхождения к первым началам предполагает восхождение по ступеням добродетели, потому что подлинное познание предполагает трансформацию душевных способностей.

Для того чтобы показать значимость иерархии добродетелей для неоплатоников, необходимо кратко осветить историю ее формирования. Учение о добродетелях, их видах и порядке претерпело значительную эволюцию в неоплатонизме. Начало формирования иерархии неоплатонических добродетелей положил Плотин. В Эннеаде I 2, стремясь определить, какие добродетели позволяют человеку уподобиться богу («Теэтет» 176b1–d1), в качестве отправной точки Плотин берет четыре кардинальные добродетели из IV книги «Государства» (434d2–444a9) и сопоставляет их с одноименными добродетелями из «Федона» (68c5–69e5). Плотин ставит вопрос, каким образом можно уподобиться богу через добродетель, если сам бог добродетелью не обладает. На примере добродетелей из «Государства», или, в терминологии Плотина, гражданских добродетелей, он показывает, что такими добродетелями бог обладать не может хотя бы потому, что они предполагают общественное существование. Однако нельзя сказать, что бог вообще лишен добродетели: по-видимому, ему присуща какая-то иная форма добродетели.

Как показывает Д.В. Бугай во вступительной статье к переводу Эннеады I 2, ответом на поставленный вопрос служит учение Плотина об уподоблении[14]. Уподобление, согласно Плотину, не предполагает тождества. Если рассматривать вопрос о подобии вещей идеям, мы увидим, что все те меры, которые

[14] Плотин, *О добродетелях*, пер. Д.В. Бугая, *Вопросы философии*, № 8 (2002): 134–150.

определяют телесные вещи – число, порядок, форма, – не имеют места в умопостигаемом. И тем не менее вещи подобны идеям, но не в смысле тождества. Отсюда возникают два вида добродетели – менее и более высокий. Первый вид – гражданские добродетели. Они оказываются мерами в материи души, потому что без меры невозможно уподобление. Тогда как добродетели из «Федона» Плотин называет очистительными. Они более высокие, потому что помогают душе уподобиться более высокому началу, уму: «Поэтому справедливость (δικαιοσύνη) у души – больше содействовать уму, рассудительность (τὸ σωφρονεῖν) – поворот внутрь к уму, мужество (ἀνδρία) – бесстрастие уподобления тому по природе бесстрастному, на коего взирает…» (с. 6, 23–25)[15]. В очистительных добродетелях Плотин также различает два аспекта – процесс очищения, с одной стороны, и состояние достижения чистоты и созерцания, с другой (с. 4–6). Но даже достигнув состояния чистоты, душа остается только благовидной, чтобы сохранять это состояние, ей необходимо пребывать вместе с Благом.

Рассуждения Плотина трудно схематизировать. Однако Курдыбайло решительно утверждает, что у Плотина есть два уровня добродетелей на двух онтологических уровнях. На примере гражданской добродетели он выстраивает следующую схему:

	Очистительные
Парадигматические добродетели в уме	
	Гражданские
	Очистительные
Добродетели в душе	
	Гражданские

Не упоминая статью Д.В. Бугая и не ссылаясь ни на какие исследовательские работы, автор в качестве доказательства приводит только цитату из трактата Плотина в переводе Т.Г. Сидаша:

> Мудрость и рассудительность состоят в созерцании того, чем обладает ум, ум же обладает ими посредством касания. Обе

[15] Пер. Д.В. Бугая.

> двояки: одна находится в уме, другая в душе. И если она в уме, то не является добродетелью, она добродетель, если в душе. А что же она в уме? Его энергия и то, что она есть: а то, что пришло оттуда и существует в другом, является здесь добродетелью. Ибо и справедливость в себе, и каждая добродетель не являются добродетелями, но подобны парадигме: добродетель же есть то, что произошло в душе от парадигмы.

Обратимся к греческому тексту:

> Ἡ σοφία μὲν καὶ φρόνησις ἐν θεωρίᾳ ὧν νοῦς ἔχει· νοῦς δὲ τῇ ἐπαφῇ. Διττὴ δὲ ἑκατέρα, ἡ μὲν ἐν νῷ οὖσα, ἡ δὲ ἐν ψυχῇ. Κἀκεῖ μὲν οὐκ ἀρετή, ἐν δὲ ψυχῇ ἀρετή. Ἐκεῖ οὖν τί; Ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ ὅ ἐστιν· ἐνταῦθα δὲ τὸ ἐν ἄλλῳ ἐκεῖθεν ἀρετή. Οὐδὲ γὰρ αὐτοδικαιοσύνη καὶ ἑκάστη ἀρετή, ἀλλ᾽ οἷον παράδειγμα· τὸ δὲ ἀπ᾽ αὐτῆς ἐν ψυχῇ ἀρετή[16].

И к переводу Д.В. Бугая:

> Мудрость и разумение – в созерцании того, чем обладает ум. А ум обладает, прикасаясь. И созерцание двояко: одно в уме, другое в душе. И там не добродетель, в душе же добродетель. А что же там? Действие его и то, что он есть. Здесь же сущая в ином добродетель, происходящая оттуда. Ведь там нет ни самосправедливости, ни любой другой такого рода добродетели, но как бы образец. А от него добродетель в душе.

Сравнивая переводы, мы видим, что под Διττὴ δὲ ἑκατέρα Плотин вовсе не имеет ввиду два вида мудрости и разумения, а говорит о двух видах созерцания. Таким образом, Курдыбайло строит свою схему с двумя уровнями добродетелей в душе и в уме, основываясь на ошибочном переводе Сидаша.

Возвращаясь к вопросу о неоплатонической иерархии добродетелей, у Порфирия два аспекта очищения (процесс очищения и состояние достижения чистоты и созерцания) предстают как два отдельных уровня добродетели – «очистительные» (*катартические*) и «созерцательные» (*теоретические*). Хотя это явная дальнейшая формализация, она не является грубым искажением мысли Плотина. Более радикальное изменение

[16] P. Henry and H.-R. Schwyzer, *Plotini opera,* 3 vols. (Leiden: Brill), 1:1951.

заключается в том, что Порфирий вводит четвертый, еще более высокий тип добродетелей, а именно *парадигматические* добродетели[17]. Следующий шаг в расширении иерархии добродетелей принадлежит Ямвлиху. Вестеринк полагает, что, вероятно, именно Ямвлих в своем утраченном сочинении «*О добродетелях*» расширил иерархию добродетелей как вниз, так и вверх. Вестеринк восстанавливает доктрину Ямвлиха, основываясь на комментариях Дамаския и Олимпиодора к «Федону», «Пролегоменах», а также на «Жизни Прокла» Марина. Дамаский (I §§ 143–144) приписывает Ямвлиху введение парадигматических (παραδειγματικαί) и иератических (ἱερατικαί) добродетелей[18], а «Пролегоменам» (§ 26) – физических и этических добродетелей. Как отмечает Вестеринк, неясным моментом у Ямвлиха, по-видимому, был именно вопрос о том, тождественны ли *парадигматические* (παραδειγματικαί) и *иератические или теургические* добродетели (θεουργικαί или ἱερατικαί ἀρεταί) или нет[19], потому что тут источники расходятся: у Олимпиодора (8, § 4,5 – § 6.17) παραδειγματικαί соответствуют θεουργικαί[20], тогда как Дамаский проводит четкое различие между παραδειγματικαί и ἱερατικαί ἀρεταί[21]. В итоге иерархия добродетелей Ямвлиха, согласно Дамаскию, выглядит так:

– иератические,
– парадигматические,
– теоретические,
– катартические,
– политические,
– этические,
– физические.

---

[17] См. подробнее: Порфирий, *Подступы к умопостигаемому*, пер. и комм. С.В. Месяц, в *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма* (М.: Кругъ, 2013), 758–792.

[18] Damascius, *The Greek Commentaries on Plato's* Phaedo, vol. 2, *Damascius*, ed. L.G. Westerink (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1977), 86–87.

[19] Olympiodorus, *Commentary on Plato's* Phaedo, ed. and trans. L.G. Westerink (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1976), 117–118.

[20] Olympiodorus, *Commentary on Plato's* Phaedo, 117–118.

[21] Damascius, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, 86–88.

Начиная с Плотина и Порфирия, неоплатоники настаивают на том, что без должной подготовки, т.е. без очищения и возвращения к уму, душа ничего познавать не может. Путь познания предполагает добродетель. Здесь я сошлюсь на недавнюю работу Финамора «Ямвлих о степенях добродетели»[22], которую Курдыбайло не упоминает. В ней автор отмечает, что уже из трудов Плотина и Порфирия ясно, что степени добродетели неразрывно связаны с этапами жизни души. Политические добродетели необходимы душе, когда она находится в телесном мире, очистительные – душе, когда она освобождается от тела и его страстей. Высшие добродетели, следовательно, связаны с еще более высокими стадиями восхождения и уподобления души богам. У Дамаския парадигматические добродетели принадлежат не только Уму, но и душе, когда она соединяется с ним без всякого разделения[23]. Олимпиодор объясняет такое соединение души и Ума с помощью следующей аналогии[24]. Подобно тому, как наш глаз отличается от того, что его освещает, поскольку глаз освещен, но позже он каким-то образом объединяется, соединяется и как бы становится единым и солнцеподобным, так и наша душа вначале освещается Умом и приходит к своему осуществлению благодаря созерцательным добродетелям, а позже сама как бы становится освещающей благодаря парадигматическим добродетелям. Таким образом, душа соединена с Умом и видит умопостигаемые объекты не отдельно, посредством участия в Уме, а будучи действительно единой с ним. На основании этих свидетельств, Финамор приходит к двум важным выводам. Во-первых, Ямвлих безусловно принимал идею о том, что восхождение души включает не только совершенствование ее мышления, но и совершенствование добродетелей, которые обеспечивают и сопровождают изменение способа мышления. Во-вторых, совершенствование процесса мышления, его коренная трансформация, сопутствует

[22] J.F. Finamore, «Iamblichus on the Grades of Virtue», in *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism,* ed. Eugene Afonasin, John Dillon, and John F. Finamore (Leiden, Boston: Brill 2012), 113–132.

[23] Damascius, *Commentary on Plato's* Phaedo, 86–87.

[24] Olympiodorus, *Commentary on Plato's* Phaedo, 118.

сближению и соединению с высшими принципами. Каждый шаг в восхождении, как и каждая степень добродетели, предполагает всё большую степень единства мысли, и это возрастание единства совпадает с процессом соединения с высшими принципами. Таким образом, трудно себе представить, чтобы Ямвлих, так заботившийся о восхождении души к первым принципам, мог упустить из рассмотрения восхождение по степеням добродетели как необходимый принцип воспитания души.

На основании рассмотренного мною сюжета о формировании «канона» Ямвлиха можно утверждать, что сделанные автором выводы могут быть подвергнуты сомнению и нуждаются в дополнительном обосновании. Приходится отметить, что в тексте периодически встречаются и другие голословные или даже неверные утверждения. Например, что все античные авторы, кроме стоиков, придерживались представления о вечности мира (с. 14). А как же Плутарх, посвятивший целый комментарий к «Тимею», в котором он доказывал, что мир имеет начало во времени? Или его ученик Аттик? Также я бы хотела отметить, что для такой обширной тематики в монографии использовано достаточно мало исследовательской литературы, я насчитала всего 78 источников (список литературы не пронумерован). Выбор исследований иногда вызывает недоумение. Например, в качестве *современного* взгляда на вопрос об аутентичности платоновских диалогов предлагаются работы Лосева и Гатри (с. 13). Несмотря на высказанные замечания, монография Д.С. Курдыбайло «Куррикулум для теурга» заслуживает внимания читателей, в ней поднимаются очень важные и малоизученные в России темы, также она дает представление о широком круге источников и их современных изданиях.

Институт философии РАН **Н.П. Волкова**
go2nadya@gmail.com