

ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

DOI: 10.17212/2075-0862-2018-1.1-70-89

УДК 141.5

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ПЛАТОНА

Ивонин Юрий Перфильевич,

доктор философских наук, профессор

Сибирского института управления –

филиала Российской академии народного хозяйства

и государственной службы при Президенте Российской Федерации,

Россия, 630102, Новосибирск, ул. Нижегородская, 6

ORCID: 0000-0002-3722-0109

ivonin@ngs.ru

Аннотация

Платон понимает природу человека в трех различных планах: как ретроспективное описание достигнутого в прошлом и утраченного состояния человека; как цель его совершенствования, приобретение эмпирическим человеком полноты его эйдоса, т. е. слияние реального и эйдетического человека; как массовые, стереотипные, неправильные варианты соединения души и тела. Для философской антропологии Платона существен тезис об экзистенциальной недостаточности человека, проблема которой обсуждается Платоном вместе с проблемой целостности человеческого существа и включает конститутивные и регулятивные суждения. Соотношения сакрального и профанного, душевного и соматического были главными темами в антропологии Платона. Она носит характер радикальной пневматологии. Человек – это его душа. Душа определяет иерархию антропологического состава; душа меняет состояния тела, а состояние тела оказывается показателем состояния души. В рамках этой традиции соматическое лишено субъектности.

Пневматология развивается философом в рамках *эссенциалистской и волюнтаристской традиций*. Первая предполагает, что правильная иерархия души и тела предзадана самим порядком мироздания. «Начала» души, т. е. психофизиологические задатки, созданы таковыми, чтобы реализовать цепь управления и подчинения *интеллект–воля–чувства*. Эта цепь будет реализована, если задатки достигнут предела своего совершенствования – состояния добродетели. Иерархия «начал» души устанавливается вместе с достижением ими добродетели, а добродетель удостоверяется признанием приоритета мышления.

В волюнтаристской традиции сущность человека также представлена душой, но душа определена не интеллектом, а волей. В этой линии платоновских рассуждений интеллект оказывается факультативным фактором действия. Знание добра вовсе не означает выбор его как ориентира поведе-

ния. Это означает, что существует не только заблуждающаяся, но и порочная (злая) воля. Мыслитель субстанционализировал зло: оно не недостаток добра, а нечто, существующее самостоятельно. Зло связано с душой. Зло в человеческой душе есть подобие космической ситуации. Для философа очевидно, что эгоизм соединим с рациональной организацией сознания.

Опознание добра и зла создает эффект псевдорационального поведения. Инструменты сознания используются для имитации добродетели при сохранении неводержанности желаний, а добро не связано с высокоразвитым интеллектом. Для опознания добра не нужны ни интеллект, ни добродетель, достаточно интуиции и жизненного опыта.

Ключевые слова: философская антропология, человеческая природа, душа, сознание, психофизиологическая проблема

Библиографическое описание для цитирования:

Ивонин Ю.П. Философская антропология Платона // Идеи и идеалы. – 2018. – № 1, т. 1. – С. 70–89. – doi: 10.17212/2075-0862-2018-1.1-70-89.

Философская антропология Платона содержит больше вопросов, чем ответов на них. Неочевидны ответы на самые главные вопросы: Что описывает понятие «природа человека»? Можно ли говорить об универсализме его антропологии? Она описывает то, что является массовым антропологическим опытом, или содержит размышление о том, чем должен быть человек в теологической перспективе? Если «природу человека» образуют дескриптивные высказывания, то к какому объекту они относятся: к человеку вообще, или, учитывая ксенофобию мыслителя, человека следует искать среди богоизбранного (в данном случае эллинского) народа и оставить «варваров» за пределами антропологии?

Можно заметить, что понимание Платоном «природы человека» осуществляется в трех различных планах.

1. Природа человека – ретроспективное описание достигнутого в прошлом и утраченного состояния человека. В диалоге «Пир» первоначальное состояние человека – целостность, эйдетическое тело, т. е. «правильное» воплощение идеи в веществе и, следовательно, наличие у него совершенной души как эйдоса жизни. По мысли Платона, «все души всех живых существ одинаково хороши, коль скоро душам свойственно оставаться тем, что они есть, – душами» (Федон, 94а [4, т. 2, с. 53]). Души бессмертны, и, что принципиально важно, их число конечно. Платон писал: «...и раз ни одна из них не погибает, то количество их не уменьшается и не увеличивается. Ведь если бы увеличивалось количество того, что бессмертно, это могло бы произойти... только за счет того, что смертно, и в конце концов бессмертным стало бы все» (Государство X, 611а [Там же, т. 3, с. 409]). Такое эйдетическое тело – бессмертная душа в бессмертном теле – и явля-

ется для Платона «природой человека». Природа человека – состояние совершенства, блаженства. Блаженство же переживается как счастье. Блаженство как состояние «эйдетичности», господство идеи над своим носителем (субстратом) мыслится Платоном так: «...если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймаем ее тремя – красотой, соразмерностью и истиной; сложив их воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина того, что содержится в смеси, и благодаря ее благодати самая смесь становится благом» (Филеб, 65a [4, т. 3, с. 75]).

Блаженство присуще существам-андрогинам, чье поведение вылилось в претензию нарушить космическую иерархию. В результате наказания андрогин распадается надвое и утрачивает бессмертные тела, т. е. перестает быть эйдетическим телом. Образуется современный человек, для которого характерно «неправильное» соединение души и носителя, возникает конфликт души и тела.

2. Природа человека – цель его совершенствования, приобретение эмпирическим человеком полноты его эйдоса, т. е. слияние реального и эйдетического человека (промежуточным состоянием мыслится так называемый «малый круг» метемпсихоза).

3. Природа человека – массовые, стереотипные, неправильные варианты соединения души и тела.

Очевидно сходство и различие этих трех планов истолкования природы человека. Сходство в том, что все три варианта, по замыслу Платона, носят дескриптивный характер, т. е. описывают реальные (с его точки зрения) эмпирически данные или эмпирически возможные проявления жизни человека. Несходство заключается в том, что для вариантов 1 и 2 можно говорить о единой природе человека, которой Платон дает положительную оценку, т. е. придает высокий ранг ценности. В варианте 3 можно говорить лишь о множественности «человеческих природ», подлежащих исправлению и потому относимых к числу отрицательных ценностей. Платон скептически относился к массовому опыту. Свойства отдельного человека вряд ли могут быть обобщены в представление о человеке. Он отмечал: «...сначала люди рождаются не слишком похожими друг на друга, их природа бывает различна, да и способности к тому или иному делу также» (Государство II, 370a [Там же, с. 131]). Несовпадение этих планов антропологических представлений Платона было отмечено исследователями [11, с. 11].

Для философской антропологии Платона существенен тезис об экзистенциальной недостаточности человека. Самодостаточность (согласно «Пиру») была достоянием андрогинов, человек же не обладает ресурсом индивидуального выживания, поскольку не может поддерживать базовые потребности. Философ отмечал: «...займемся мысленно построением государства с самого начала. Как видно, его создают наши потребности

сти... А первая и самая большая потребность – это добыча пищи для существования и жизни» (Государство II, 369e–d [4, т. 3, с. 130]). Однако общество может рассматриваться как подобие коллективного андрогина, которое восполняет недостаточность каждого индивидуального существования (Государство II, 369c [Там же]). Общество компенсирует эту недостаточность на надиндивидуальном уровне посредством кооперации множества усилий [5, с. 111–112].

Отдельный индивид не может реализовать присущие ему задатки. По сравнению с количеством возможных проявлений жизнедеятельности его существование всегда «частично». Общественная кооперация реализуется в форме общественного разделения труда. Платон отмечал, что в идеальной модели общества «...мы запретили сапожнику даже пытаться стать земледельцем, или ткачом, или домостроителем; так же точно и всякому другому мы поручили только одно дело, к которому он годится по своим природным задаткам: этим он и будет заниматься всю жизнь, не отвлекаясь ни на что другое, и достигнет успеха, если не упустит время» (Государство II, 374b [4, т. 3, с. 136]). Альтернативой общественному разделению является распределение индивидуальных трудовых усилий поровну между всеми занятиями, что ведет к растрате человеческих усилий. Напротив, общественная кооперация увеличивает общую сумму благ и экономит время их производства. Нужно обратить внимание, что Платон настаивает на институционализации общественного разделения труда мерами государственной власти. Он полагал, что стихийное общественное разделение труда не сможет обеспечить правильное соответствие природных задатков человека выполняемым трудовым действиям. Как отмечал еще В.Н. Карпов, социальное и антропологическое совершенство взаимно обуславливают друг друга: «...представление правильного гражданского общества является у Платона уже как некоторого рода обобщением представления о нормальном человеке» [2, с. 349].

Проблема экзистенциальной недостаточности человека обсуждается Платоном вместе с проблемой целостности человеческого существа. Образует ли человек какое-то специфическое единство, несводимое к образующим его Единому и беспредельному, или это противоестественный космический коктейль, удерживаемый от распада божеством? При реконструкции мыслей Платона следует учитывать, что его антропологию образуют как конститутивные, так и регулятивные суждения, а антропологическая проблематика обсуждается при помощи двух несводимых категориальных рядов – сакрального/профанного и души/тела.

Наиболее точным образом понятие «душа» вводится методологическим путем. Душа – это конструкция *ad hoc*. Она используется для того, чтобы исключить бесконечную последовательность передаточных движе-

ний. Вместо этой последовательности причин и следствий Платон предложил начальную причину, которая сама не обусловлена ничем предшествующим. Она начинает движение и служит основанием последующей передачи движений. Душа необходима для того, чтобы сделать мыслимым это начинающее, иницирующее движение. По словам Платона, «...то, что движет само себя, есть не что иное, как душа» (Федр, 245e [4, т. 2, с. 154]). Основные конститутивные антропологические соображения автора могут рассматриваться как содержательные интерпретации регулятивной конструкции. Они проигрывают ей в строгости, поскольку включают в себя отсылки к мифам, которые Платон считал в лучшем случае «правдоподобными» [9, p. 309].

Сакральное и профанное, душевное и соматическое в антропологии Платона

Душа причастна божественному (Федон, 80b [Там же, с. 36]), что предполагает следующие ее свойства.

1) Душа бессмертна. Бессмертие включает два процесса: отделение души от тела и последующий метемпсихоз.

2) Душе доступен эйдетический мир, т. е. душа мыслит умопостигаемое: «...сама в себе, она мыслит о том, что существует само по себе». Ей не следует «считать истинным ничего из того, что она с помощью другого исследует из других вещей, иначе говоря, из осязаемых и видимых, ибо то, что видит душа, умопостигаемо и безвидно» (Федон, 83b [Там же, с. 39]). Мышлению самому по себе, независимо от других источников, доступна полнота разума, хотя в своем земном существовании знание потенцировано и актуализируется после уничтожения тела (Федон, 66d–e [Там же, с. 18]).

3) Душа предшествует телу и может быть соединена с неограниченным количеством тел.

Метафизика Платона не ограничивается тезисом о божественном происхождении души. Себетождественность сакрального не может объяснить многообразные изменения, происходящие в человеческом мире [8, p. 563–565]. Объективация души вводит ее в состав инобытия. Объективированная душа наряду с телом оказывается посредником бытийственного и внебытийственного. Многообразные проявления объективации души обозначаются мыслителем как «смертная душа». Смерть души описывается иначе, чем смерть тела. Если тело распадается на составляющие элементы, то «смертная душа» сохраняется в виде субъективной реальности в посмертии. Многочисленные (и неизменно иронические) замечания философа о приключениях душ в загробном мире указывают на сохранение ими памяти, т. е. себетождественности (Я = Я). Последующий метемпсихоз полно-

стью уничтожает этот состав души. Дальнейшие «припоминания» души касаются только эйдетического мира. Платон никогда не писал о «припоминании» прошлых земных жизней.

Посредствующее положение души предполагает, что она и удерживает, и утрачивает какие-то свойства божественного. Душа утрачивает свою сосредоточенность на благе и обращается на внешнее и внебожественное. В зависимости от предмета экстериоризации души Платон выделяет интеллектуальную, волевую и эмоциональную объективации: душа создает мысленную копию предмета; душа ограничивает движения, в которые включен предмет; душа соединяется с телом предмета. Для мыслителя эти экстериоризации имеют разную ценность, согласно которой объективированные проявления души распределяются по телу (Тимей, 69d–e [4, т. 3, с. 476]).

Объективация изменяет положение души в мироздании. По общему правилу, «...душа умопостижима и не может быть предметом наблюдения» (Законы X, 898d–e [4, т. 4, с. 359]). Однако «падшая» душа уже доступна визуализации. По утверждению мыслителя, «...душа, смешанная с телесным, тяжелеет, и эта тяжесть снова тянет ее в видимый мир. В страхе перед безвидным, перед тем, что называют Аидом, она бродит среди надгробий и могил – там иной раз и замечают похожие на тени призраки душ. Это призраки как раз таких душ, которые расстались с телом нечистыми; они причастны зримому и потому открываются глазу» (Федон, 81c–d [4, т. 2, с. 37]).

Обращает на себя внимание, что одни и те же конструкты получают у Платона разный онтологический статус. Мышление, воля («ярость») и эмоционально-чувственное («вожделение») понимаются им то как «начала» души, то как ее «части». Различие в обозначении имеет принципиальное значение. Если душа состоит из «частей», то говорить о бессмертии невозможно. Можно предположить, что такое различие в понимании позволяло Платону утверждать вечность антропологических задатков, но переходящий (и уничтожаемый в метемпсихозе) характер их реализации.

Мыслящее начало души божественно по направленности своей активности (постоянному эротическому стремлению), но не по ее наличному содержанию. Общій упрек Платона сводится к указанию на недостаточную рефлексивность человеческого интеллекта, создающего продукты типа «мнения» и «истинного мнения» [10, р. 131–132]. Они не являются дефектом индивидуального мышления, а вызваны ограниченностью человеческой природы, которая носит общій характер, противореча божественному характеру души [12, р. 136–138]. Платон утверждал, что человеку следует «...через усмотрение гармоний и круговоротов мира исправить круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении, иначе говоря, добиться, чтобы созерцающее, как и требует изначальная его при-

рода, стало подобно созерцаемому, и таким образом стяжать ту совершеннейшую жизнь, которую боги предложили нам как цель на эти и будущие времена» (Тимей, 90d [4, т. 3, с. 498]).

Объективация души происходит не только внутри нее, но и продолжается за ее пределами. Тело – дальнейшая объективация души, но отношение источника и результата объективации понимается мыслителем по-разному применительно к душевному и соматическому. Платон выступает здесь предшественником классических антропологических концепций.

Эссенциалистская традиция в антропологии Платона

Некоторые размышления философа носят характер радикальной пневматологии. Человек – это его душа. Платон писал: «...если ни тело, ни целое, состоящее из тела и души, не есть человек, остается, думаю я, либо считать его ничем, либо, если он все же является чем-то, заключить, что человек – это душа» (Алкивиад I, 130c [4, т. 1, с. 259]). Душа определяет иерархию антропологического состава, душа и тело связаны отношением управления (Федон, 80a [4, т. 2, с. 35–36]). Душа меняет состояния тела. Душа – это «...нечто первичное, возникшее прежде всех тел, и потому она более чего бы то ни было властна над всякого рода изменениями и переустройствами тел» (Законы X, 892a [4, т. 4, с. 350]). Состояние тела оказывается показателем состояния души: «...я не считаю, что, когда тело у человека в порядке, оно своими собственными добрыми качествами вызывает хорошее душевное состояние; по-моему, наоборот, хорошее душевное состояние своими добрыми качествами обуславливает наилучшее состояние тела» (Государство III, 403d [4, т. 3, с. 170]).

В рамках этой традиции соматическое лишено субъектности. Это необходимое условие человеческого действия, но не его причина. Согласно Платону, «Если бы кто говорил, что без всего этого – без костей, сухожилий и всего прочего, чем я владею, – я бы не мог делать то, что считаю нужным, он говорил бы верно. Но утверждать, будто они причина всему, что я делаю, и в то же время что в данном случае я повинуюсь Уму, а не сам избираю наилучший образ действий, было бы крайне необдуманно. Это значит не различать между истинной причиной и тем, без чего причина не могла бы быть причиной» (Федон, 99a–b [4, т. 2, с. 48]). Но «Душа отличается от тела: она обладает разумом, а тело – как мы установили – не обладает; она правит, тело подчиняется; она причина всего, тело же не бывает причиной какого-либо состояния» (Послезаконие, 983d [4, т. 4, с. 449]).

Платон критиковал точку зрения здравого смысла о конкуренции сознания и телесных желаний. Он считал, что тело лишено детерминирующего содержания. Философ приводит остроумные аргументы: «...у тела не бывает вожелений. <...> Ведь оно обнаруживает у всякого живого суще-

ства стремление, постоянно противоположное состояниям тела. <...> Всякое влечение и вожделение всех живых существ, а также руководство ими принадлежит душе» (Филеб, 35c–d [4, т. 3, с. 37]). То, что считается потребностями тела, является действием памяти. Мыслитель поясняет это на примере жажды и желания воды: человек «...вождеет, конечно, не к тому, что испытывает: ведь он испытывает жажду, т. е. опорожнение, желает же наполнения» (Филеб, 35b [Там же, с. 37]).

За иллюзией здравого смысла скрывается дефектность души, а именно отсутствие в ней иерархии. Тело «захватывает» душу посредством эмоций ввиду автономии «вождеющего начала»: «...у любой радости или печали есть как бы гвоздь, которым она пригвозждает душу к телу, пронзает ее и делает как бы телесною, заставляя принимать за истину все, что скажет тело. А разделяя представления и вкусы тела, душа, мне кажется, неизбежно перенимает его правила и привычки» (Федон, 83d [4, т. 2, с. 40]). Платон отмечал, что эта иллюзия достоверна в практике обыденного сознания. Сосредоточенность души на действиях своего инструмента – тела – подтверждает представление, что тело определяет чувственную и эмоциональную жизнь человека, его «страсти»: «...то, что стремится к состояниям, противоположным состояниям тела, – это душа, а то, что доставляет страдание или какое-либо удовольствие, связанное с претерпеванием страдания, – тело» (Филеб, 41c [4, т. 3, с. 45]). Масштаб приложения «страстей» является существенным. Даже войны для Платона выступают следствием автономии вождеющего «начала» души: «А кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти? Ведь все войны происходят ради стяжания богатств, а стяжать их нас заставляет тело, которому мы по-рабски служим. Вот по всем этим причинам – по вине тела – у нас и нет досуга для философии» (Федон, 66d [4, т. 2, с. 17]).

Автономия душевных «начал» пагубна для человека, поскольку приводит к его страданию. Страдание – это состояние определяемости существования извне; в терминах аксиологии страдание есть проявление зла. Вождеющее начало души неизбежно стремится к беспредельному, отказываясь от законченности и упорядоченности божественного, к которому причастна душа. Нереклексивное мышление порождает бесконечный ряд потребностей, через которые и реализуется страдание. Наоборот, сконцентрированность души на самой себе приобщает ее к благу и ненуждаемости: «...когда возникший сообразно с природой из беспредельного и предела одушевленный вид, упомянутый нами раньше, портится, то эта порча причиняет страдание; полное же возвращение к своей сущности есть удовольствие» (Филеб, 32b [4, т. 3, с. 32]).

Правильная иерархия души и тела предзадана самим порядком мироздания. «Начала» души, т. е. психофизиологические задатки, созданы

такowymi, чтобы реализовать определенную цепь управления и подчинения: *интеллект–воля–чувства*. Эта цепь будет реализована, если задатки достигнут предела своего совершенствования – состояния «добродетели». Такowymi оказываются мудрость, мужество и умеренность. В данной иерархической цепи логически исходным является мыслящее начало души и его добродетель – мудрость. Платон отмечает процедурную и содержательную стороны мудрости: она существует для чего-то и характеризуется чем-то.

С процедурной стороны мудрость – это:

1) сотериологический инструмент, обеспечивающий «спасение» души. Посредством мудрости душа созерцает бытие и его сверхбытийственный источник – благо (Государство VI, 509b [4, т. 3, с. 291]);

2) непрерывное трансцендирование реальности. Благо связано с Богом, и поэтому посредством мудрости человек осуществляет выход к Нему: «Бог, раз Он благ, не может быть причиной всего вопреки утверждению большинства. Он причина лишь немногого для людей, а во многом Он неповинен: ведь у нас гораздо меньше хорошего, чем плохого. Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла надо искать какие-то иные причины, только не Бога» (Государство II, 379c [Там же, с. 143]);

3) источник морального действия (стремления быть самим собой) и субъективации реальности. Мудрец никогда не попадает в неприятности. В соответствии с этой линией рассуждения Платон писал: «...мудрость во всем несет людям счастье, ибо мудрость ни в чем не ошибается, но необходимо заставляет правильно действовать и преуспевать» (Менексен, 280b [4, т. 1, с. 168]). Мудрость оберегает человека от страдания, поскольку страдание есть утрата меры и погружение в бесконечное. Мудрость позволяет человеку быть самим собой, т. е. обеспечивает устойчивость его жизненных ориентаций: «...если кто-либо чего-то не знает, душа его по необходимости в этом колеблется» (Алкивиад I, 117b [4, т. 1, с. 239]).

С содержательной стороны мудрость – это организация психического мира в форме знания. Платон выделил следующие существенные свойства знания:

1) знание доступно лишь мудрецам. Человек приобретает знание, лишь достигая предела совершенствования интеллекта;

2) объектом знания выступает бытие. Знание свидетельствует о стабильном и неисчезаемом. Это высказывание о том, что есть, а не о том, что становится (Геэтет, 248a [4, т. 2, с. 192–274]);

3) знание существует только при работе с абстракциями идеализации. Знание начинается там, где заканчивается визуализация познавательных конструкций (Федон, 66a [Там же, с. 17]) и начинается интеллектуальная интуиция (Государство VII, 532a–b [4, т. 3, с. 316]);

4) знание – продукт тотальной рефлексивности сознания. Знание есть там, где субъект осознает предельные основания своих высказываний и достигает полной прозрачности интеллекта для самого себя: «...ум рождается в нас от наставления, а истинное мнение – от убеждения; первый всегда способен отдать себе во всем правильный отчет, второе – безотчетно; первый не может быть сдвинут с места убеждением, второе подвластно переубеждению; наконец, истинное мнение, как приходится признать, дано любому человеку, ум же есть достояние богов и лишь малой горстки людей» (Тимей, 51e [Там же, с. 455]). Требование такой интеллектуальной дисциплины означает, что знание – редкий элитарный продукт. Причем радикальный рационализм Платона вовсе не означал его интеллектуального снобизма. Для мыслителя существенна тенденция гносеологического эволюционизма. Знание – это истинное мнение с объяснением (Геэтет 202с [4, т. 2, с. 192–274]). Образование знания не может миновать стадию истинного мнения. Массовые же интеллектуальные усилия не достигают стадии знания ввиду своей недостаточной рефлексивности: «...душа в своем стремлении к нему бывает вынуждена пользоваться предпосылками и потому не восходит к его началу, так как она не в состоянии выйти за пределы предполагаемого и пользуется лишь образными подобиями, выраженными в низших вещах, особенно в тех, в которых она находит и почитает более отчетливое их выражение» (Государство VI, 511a [4, т. 3, с. 293]);

5) знание существует только в ситуации отчуждения человеческого сознания (создания вербального двойника интеллектуального действия). Знание артикулировано и вербализовано и потому существует в акте рациональной коммуникации. Субъект говорения отдает себе отчет о содержании речевых актов: «...прекрасное свидетельство знания своего дела – каким бы это дело ни было, – если человек в состоянии передать свои знания другому» (Алкивиад I, 118d [4, т. 1, с. 242]). В силу рефлексивного характера знание не может быть предметом простого ознакомления и запоминания. Получение знания предполагает работу с его основаниями, усвоение его предпосылок. Согласно Платону, владение знанием удостоверяется не единичным актом коммуникации, а их последовательностью. Философ ссылается на Перикла и других представителей афинской элиты, которые не смогли свое политическое умение передать детям и согражданам (Протагор, 319e [Там же, с. 429]), (Менон, 99b [Там же, с. 611]). Для мыслителя это было показателем того, что какие-то умения Перикла существовали только в актах живой деятельности и были предметом личного опыта, не отчуждаемого в текст. Платон понимал, что успех коммуникации зависит не только от качества текста, но и от готовности принимающего субъекта. Мыслитель утверждал: «Свободнорожденному человеку ни одну науку не следует изучать рабски. Правда, если тело насильно наставляют преодолеть

вать трудности, оно от этого не делается хуже, но насильственно внедренное в душу знание непрочно» (Государство VII, 536e [4, т. 3, с. 321]). Всё это предполагает, что знание не может быть предметом мимезиса или манипулятивного внушения, поскольку полученный текст не содержит скрытого содержания;

б) знание сосредоточено в предметной области философии. Исследование оснований мышления является предметом философии, организованной как диалектика (Геэтет, 253e [4, т. 2, с. 324]), которая «подходит к первоначалу с целью его обосновать» (Государство VII, 533c [4, т. 3, с. 317]). Геометрия, например, не осознает всей совокупности своих оснований (Государство VI, 510c–d [4, т. 3, с. 293]). В итоге философия оказывается не только особым интеллектуальным занятием, но и наивысшим уровнем существования и сотериологическим действием: «...в род богов не позволено перейти никому, кто не был философом и не очистился до конца, – никому, кто не стремился к познанию» (Федон, 82c [4, т. 2, с. 38]).

Иерархия «начал» души устанавливается вместе с достижением ими добродетели, а добродетель удостоверяется признанием приоритета мышления. Так, мужество возможно только на основе высоко развитого интеллекта, поскольку «мужественным, думаю я, мы назовем каждого отдельного человека именно в той мере, в какой его яростный дух и в горе, и в удовольствиях соблюдает указания рассудка насчет того, что опасно, а что неопасно» (Государство IV, 442c [4, т. 3, с. 217]). Яростное начало души изначально предрасположено к содействию разума. Мыслитель отмечал, что «...при распре, которая происходит в душе человека, яростное начало поднимает оружие за начало разумное» (Государство IV, 440e [Там же, с. 215]), поскольку «по природе своей оно служит защитником разумного начала, если не испорчено дурным воспитанием» (Государство IV, 441a [Там же]). Чувственное наслаждение оказывается факультативным переживанием для мужественного человека. Платон писал: «Конечно, жить – сладко. Человеку истинно мужественному такие заботы не к лицу, не надо ему думать, как бы прожить подольше... надо искать способ провести дни и годы, которые ему предстоят, самым достойным образом» (Горгий, 512e [4, т. 1, с. 558]). Без содействия хорошо организованного мышления действия воли приводят к человеческим конфликтам. Философ писал об условиях конфликта: «Разве не вызывается нечто подобное и яростным началом нашей души? Человек творит то же самое либо из зависти – вследствие честолюбия, либо прибегает к насилию из-за соперничества, либо впадает в гнев из-за своего тяжелого нрава, когда бессмысленно и неразумно преследует лишь одно: насытиться почестями, победой, яростью» (Государство IX, 586c [4, т. 3, с. 381]).

Исследование «вождедеющего начала» души включает обычные тезисы эвдемонизма. Платон писал: «...мы нарекли его вождедеющим – из-за необычайной силы вождедений к еде, питью, любовным утехам и всему тому, что с этим связано. Сюда относится и сребролюбие, потому что для удовлетворения таких вождедений очень нужны деньги» (Государство IX, 580e [Там же, с. 372]). Взятое само по себе, вне своей добродетели, «вождедеющее начало» способно к конфликту как с интеллектом, так и с волей. Философ утверждал: «...удовольствие мы не отождествляем с яростным духом. Оно владычествует, говорили мы, благодаря силе, противоположной этому духу. С помощью убеждения, соединенного с насилием и обманом, оно осуществляет все, чего только не пожелает» (Законы IX, 863b [4, т. 4, с. 318]).

Добродетель «вождедеющего начала» в переводе С.Н. Трубецкого – это умеренность, т. е. «безусловное подчинение неразумных страстей указаниям разума» [7, с. 384–385]. Умеренность предполагает способность человека быть хозяином собственных удовольствий хотя бы в форме длительного продолжения удовольствия.

Вместе с тем интеллект и вождедение объединяются стремлением к удовольствию, хотя проявление удовольствия этих «начал» существенно различается.

1. Предметом интеллектуального удовольствия является эйдетический мир. Такое удовольствие философ назвал «простым» (т. е. не составленным из частей). Простое удовольствие рассматривается философом как самостоятельная (не обусловленная иным) цель. Экзистенциальное преимущество «простого» удовольствия не исключает его малой социальной привлекательности (Государство IV, 431c [4, т. 3, с. 203]).

2. Предметом удовольствия, проистекающим из «вождедения», являются состояния тела, косвенно удостоверяемые чувственными влечениями. Такие удовольствия Платон назвал «сложными» (составными). Они предполагают страдание, предшествующие удовольствию. Страдание обесценивает удовольствие, поскольку удовольствие только прекращает страдание, а не создает новые ощущения. В этом смысле удовольствие не может рассматриваться самостоятельной целью. Платон поставил вопрос: «Так может ли это быть верным – считать удовольствием отсутствие страдания, а страданием – отсутствие удовольствия?» и дал на него ответ: «Так называемые удовольствия, испытываемые душой при помощи тела, – а таких чуть ли не большинство, и они едва ли не самые сильные, – как раз и относятся к этому виду, иначе говоря, они возникают как прекращение страданий» (Государство IX, 584c [Там же, с. 378]). Платон полагал, что удовольствие не должно уравниваться страданием (Законы V, 733c [4, т. 4, с. 185]).

Более того, удовольствие оказывается иллюзорной целью, но как социальный регулятив, оно обладает значительным конфликтным потенциалом. Мыслитель писал: «И разве не неизбежно примешиваются к удовольствиям страдания? Хотя это только призрачные образы подлинного удовольствия, при сопоставлении с ним оказывающиеся более бледными по краскам, тем не менее они производят сильное впечатление, приводят людей в неистовство, внушают безумцам страстную в них влюбленность и служат предметом раздора» (Государство IX, 586c [4, т. 3, с. 380–381]).

Иерархия «начал» души преодолевает внутренний конфликт и гармонизирует ее существование. Контроль над удовольствиями, устанавливаемый разумным началом, предполагает достижение минимальной степени разумности, каковой является «рассудительность». Она описывается философом как рефлексивность действия. Поскольку рефлексия разрушает цепь «стимул–реакция», обязательную для спонтанного действия, то рассудительность устанавливает контроль над удовольствием (Государство III, 389e [Там же, с. 153]). Вождедеющее «начало» оказывается под двойным контролем интеллекта и воли. Платон писал о взаимодействии интеллекта и воли: «Оба этих начала, воспитанные таким образом, обученные и подлинно понявшие свое назначение, будут управлять началом вождедеющим – а оно составляет большую часть души каждого человека и по своей природе жаждет богатства. За ним надо следить, чтобы оно не умножилось и не усилилось за счет так называемых телесных удовольствий и не перестало бы выполнять свое назначение: иначе оно может попытаться поработить и подчинить себе то, что ему не родственно, и таким образом извратить жизнедеятельность всех начал» (Государство IV, 442a [Там же, с. 216]). Тезис о гармонии воли («ярости») и интеллекта прагматически сомнителен. По мнению А. Глухова, он обесценивает политическую философию Платона: «Фюсическая мощь и логос изображаются союзниками, что лишает смысла политическую проблематику, в основе которой их противостояние» [1, с. 363].

Иерархия «начал» выступает особой индивидуальной добродетельностью – справедливостью. Платон писал о носителе справедливости: «Такой человек не позволит ни одному из имеющихся в его душе начал выполнять чужие задачи или досаждать друг другу взаимным вмешательством: он правильно отводит [каждому из этих начал] действительно то, что им свойственно; он владеет собой, приводит себя в порядок и становится сам себе другом» (Государство IV, 443d [4, т. 3, с. 218]). Справедливость предполагает, что существование человека оптимально реализует природу последнего и приоритет разумного «начала» обеспечивает достойное самосохранение человека. Само по себе самосохранение человеческой жизни

философ оценивал невысоко. Он отмечал: «...мы считаем самым ценным для людей не спасение во имя существования, как это считает большинство, но достижение совершенства и сохранение его на всем протяжении своей жизни» (Законы IV, 707d [4, т. 4, с. 158]). Справедливость также означает, что в обществе создается благоприятное эмоциональное состояние человека, обязательным компонентом которого является удовольствие. Для Платона «...если вся душа в целом следует за своим философским началом и не бывает раздвигается противоречиями, то для каждой ее части возможно не только делать все остальное по справедливости, но и находить в этом свои особые удовольствия, самые лучшие и по мере сил самые истинные» (Государство IX, 586e [4, т. 3, с. 381]).

Противоположное антропологическое состояние – несправедливость. Оно предполагает конкурентное отношение «начал» души (Государство IX, 586e [Там же]). Платон настаивал, что несправедливость противоречит природе человека, т. е. препятствует реализации психофизиологических задатков согласно их естественному соотношению и силе проявления. Платон писал: «...внести справедливость в душу означает установить там естественные отношения владычества и подвладности ее начал, а внести несправедливость – значит установить там господство одного начала над другим или подчинение одного другому вопреки природе» (Государство IV, 444d [Там же, с. 220]).

Рассмотренный вариант эссенциалистской антропологической модели является основанием этической доктрины, которая считается главной для Платона. Ее центральный тезис: добро совпадает со знанием. Добро есть предмет рефлексии над целью деятельности, причем добро есть осознанная и аксиологически безальтернативная цель. Философ писал: «...всякий несправедливый человек бывает несправедливым не по своей воле. Ибо никто, никогда и нигде не приобретал добровольно ни одного из величайших зол, и всего менее в той области, которая для него всего ценнее» (Законы V, 731c [4, т. 4, с. 183]). Таким образом, никто субъективно не стремится к злу (метафизическому, моральному или социальному). Нет порочной (злой) воли, есть воля либо добрая, либо ошибающаяся. В случае опознания зла оно перестает быть целью действия. Ф. Коплстон уточнил традиционное понимание концепта ошибающейся воли и отметил: «...когда Платон говорил, что никто по собственному желанию не совершает зла, зная, что это зло, он имел в виду не то, что никто сознательно не делает того, что считается неправильным, а то, что никто сознательно не совершает таких поступков, которые во всех отношениях причинят ему вред» [3, с. 268]. Ошибающаяся воля принципиально открыта для воспитания и управления. В случае правильного воспитания выбор добра в человеческом поведении становится преобладающим. Он

утверждал: «Мы считаем человека существом кротким. Да, если его счастливые природные свойства надлежащим образом развиты воспитанием, он действительно становится кротчайшим и божественнейшим существом. Но если человек воспитан недостаточно или нехорошо, то это – самое дикое существо, какое только рождает земля» (Законы VI, 766a [4, т. 4, с. 216–217]).

Волюнтаристская антропологическая модель

У Платона развивается другая версия пневматологической модели человека. Сущность человека представлена душой, но душа определена не интеллектом, а волей. В этой линии платоновских рассуждений интеллект оказывается факультативным фактором действия. Оpozнание добра и зла не может однозначно определить цель. Знание добра вовсе не означает выбор его как ориентира поведения (Законы X, 875c [Там же, с. 332]). Это предполагает, что существует не только заблуждающаяся, но и порочная (злая) воля. Носителем злой воли объявлено большинство населения. По словам Платона, «в душах большинства людей есть врожденное зло, величайшее из всех зол; каждый извиняет его в себе и вовсе не думает его избегать. Зло это заключается вот в чем: говорят, что всякий человек по природе любит самого себя и что таким он и должен быть» (Законы V, 731e [Там же, с. 183]). Эти же мысли были сформулированы как афоризм: «влечение к удовольствию – врожденное, стремление к нравственности – приобретенное» (Федр, 237d [4, т. 2, с. 146]).

Для обоснования этих рассуждений Платон сформулировал несколько тезисов, крайне далеко отходящих от того, что принято считать «платонизмом». Мыслитель субстанционализировал зло. Оно не недостаток добра, а нечто существующее самостоятельно. Самостоятельность – это способность быть источником собственного движения. Это означает, что зло связано с душой. Зло в человеческой душе есть подобие космической ситуации. Автор отмечал: «...небо полно многих благ, но также – впрочем, не в большом количестве – и зол, то, утверждаем мы, между ними происходит нескончаемая борьба, требующая чрезвычайной бдительности» (Законы X, 906a [4, т. 4, с. 368]). В мироздании присутствует добрая и злая душа. Платон писал: «Но одна ли [душа] или многие? Я отвечу за вас: многие. Ибо мы никак не можем предположить менее двух – одной благодетельной и другой, способной совершать противоположное тому, что совершает первая» (Законы X, 896e [Там же, с. 357]). Добрая душа упорядочивает космос, а злая стремится обратить его в хаос. В диалоге «Законы» автор писал: «Если же [космос] движется неистово и нестройно, то надо признать, что это – дело злой души» (Законы X, 897d [Там же, с. 357–358]). Та же мысль была повторена в «Послезаконии»: «Душа – причина всякого рода

перемещения и движения; перемещение и движение в сторону блага есть свойство совершенной души, а в противоположную сторону – свойство души противоположной» (Послезаконие, 988e [Там же, с. 455]).

Волюнтаристские антропологические тезисы остались незавершенными и эскизными. Доступные тексты Платона не дают ответа на вопросы, вытекающие из этих соображений:

1) Выбор добра или зла является случайным или предопределенным от рождения?

2) Выбор добра или зла является обратимым?

3) В какой степени возможно воздействие на злую волю?

Независимо от обоснованности конструкта злой воли он активно используется Платоном. Автор часто обращался к проблеме политического лицемерия в 1-й и 2-й книгах «Государства». Осуждаемое философом несправедливое поведение часто маскируется ссылками на справедливость. Иными словами, зло совершается сознательно и на фоне опознания добра. Такое поведение не может быть объяснено понятием неразумной (ошибающейся) воли. Вместе с тем в 1-й книге «Государства» Платон показал, что осознанная защита социального зла – отождествление жизненного успеха с несправедливостью – основана на ошибках словоупотребления. Философ показал, что представление о «мастере» несовместимо с представлением о «притязателе на большее».

Для философа очевидно, что эгоизм соединим с рациональной организацией сознания. Оpozнание добра и зла создает эффект псевдорационального поведения. Инструменты сознания используются для имитации добродетели при сохранении невоздержанности желаний. Знание добродетели не превращает ее в основание поведения. Изопренное, но злонамеренное сознание способно имитировать умеренность (Федон, 68e–69a [4, т. 2, с. 20]). Платон отмечал значимость и оправданность ситуаций, когда развитый интеллект не обязательно блокирует зло в человеческом поведении. Он является средством выбора между различными проявлениями зла, т. е. ранжирует отрицательные ценности и сознательно выбирает меньшее зло. Автор отмечал: «...не в природе человека по собственной воле идти вместо блага на то, что считаешь злом; когда же люди вынуждены выбирать из двух зол, никто, очевидно, не выберет большего, если есть возможность выбрать меньшее» (Протагор, 358e [4, т. 1, с. 472]).

Философ даже делал заявления, что добро не связано с высокоразвитым интеллектом. Для опознания добра не нужны ни интеллект, ни добродетель – достаточно интуиции и жизненного опыта. Мыслитель отмечал: «...большинство людей не в такой же мере лишено способности разбираться в других людях – худы те или хороши, – в какой оно лишено добродетели. Даже плохие люди обладают некой чудесной сметливостью, име-

ющей божественное происхождение, так что многие из них, даже самые худшие, прекрасно различают в своих отзывах и в своем мнении людей хороших и дурных» (Законы XII, 950b [4, т. 4, с. 415]).

В «Тимее» философ предложил еще один вариант природы человека. Он противоречил пневматологическому подходу как в эссенциалистском, так и в волюнтаристском вариантах. Платон предложил неожиданную для философа натуралистическую версию природы человека. Человек – это тело и его потребности. Философ сформулировал представление о субъектности соматического состава человека. Сознание определяется состоянием тела. Мыслитель утверждал: «Что касается области страданий, то и здесь тело зачастую оказывается повинным в пороках души. Так, когда острая и соленая флегма, а также горькие желчные соки, блуждая по телу, не находят себе выхода наружу, но скапливаются внутри и возмущают примесью своих паров движения души, они вызывают всевозможные душевные недуги разной силы и длительности» (Тимей, 86e–87a [4, т. 3, с. 494]). Автор уточнил, что связь тела и души осуществляется через сексуальную сферу человека. Такие вожделения не оставляют сознанию и воле даже тени самостоятельности. Платон объяснял распространенность эротомании: «...такой человек по различным поводам испытывает много терзаний, но и много удовольствий, то вожделея, то насыщая вожделение; обуреваемый сильнейшими удовольствиями и неудовольствиями, он живет в состоянии безумия большую часть жизни. Итак, душа его больна и безумна по вине тела, однако все видят в нем не больного, но добровольно порочного человека. На деле же любовная необузданность есть недуг души, чаще всего рождающийся по вине одного-единственного вещества, которое сочится сквозь поры костей и разливается по всему телу» (Тимей, 86c–d [Там же, с. 493]). То, что Платону всегда представлялось иллюзией обыденного сознания, теперь предлагается как разумное рассуждение. Однако это рассуждение является избыточным для философской антропологии автора. Оно не расширяет объясняющих возможностей в этой предметной области. Сконцентрированность человека на состояниях тела вполне объяснима в рамках эссенциалистской модели. Это представляется сознательным решением и совместимо с идеей формально-телеологической обусловленности поведения, которую вполне можно рассматривать базовым представлением о социальной детерминации. Натуралистическая позиция допускает детерминацию поведения без участия сознания, т. е. использование классической схемы причинной обусловленности. Такое допущение вряд ли можно считать подходящим для социального знания ввиду утраты специфики его объекта.

Литература

1. Глухов А. Перехлест волны: политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма. – М.: Изд. дом Высш. школы экономики, 2014. – 584 с.
2. Карпов В.Н. Тимей // Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором Карповым. – М.: Синодальная тип., 1879. – Ч. 6. – С. 329–370.
3. Коллстон Ф. История философии. Древняя Греция и Древний Рим. Т. 1. – М.: Центрполиграф, 2003. – 335 с.
4. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. / общ. ред. А.Ф. Loseva. – М.: Мысль, 1990–1994.
5. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т. 1. – М.: Феникс: Культурная инициатива, 1992. – 448 с.
6. Спекторский Е.В. Очерки по философии общественных наук. Вып. 1. – Варшава: тип. Варш. учеб. окр., 1907. – 257 с.
7. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. – М.: ВЛАДОС: Русский двор, 1997. – 576 с.
8. Demos R. The fundamental conceptions of Plato's metaphysics // The Journal of Philosophy. – 1935. – Vol. 32, N 21. – P. 561–578.
9. Dyson M. Zeus and philosophy in the myth of Plato's Phaedrus // The Classical Quarterly. – 1982. – Vol. 32, N 2. – P. 307–311.
10. Sze C.P. ΕΙΚΑΣΙΑ and ΠΙΣΤΙΣ in Plato's Cave allegory // The Classical Quarterly. – 1977. – Vol. 27, N 1. – P. 127–138.
11. Tanner R.G. ΔΙΑΝΟΙΑ and Plato's Cave // The Classical Quarterly, 1970. – Vol 0, N 1. – P. 81–91.
12. Wright J.H. The origin of Plato's Cave // Harvard Studies in Classical Philology. – 1906. – Vol. 17. – P. 131–142.

Статья поступила в редакцию 23.10.2017 г.

Статья прошла рецензирование 02.11.2017 г.

DOI: 10.17212/2075-0862-2018-1.1-70-89

PLATO'S PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Ivonin Yury,

Dr. of Sc. (Philosophy), Professor,

Professor of the Department

of Humanitarian Foundations of Civil Service

Siberian Institute of Management –

the branch of the Russian Presidential Academy

of National Economy and Public Administration,

6, Nizhgorodskaya st., Novosibirsk, 630102, Russian Federation

ORCID: 0000-0002-3722-0109

ivonin@ngs.ru

Abstract

Plato considers the nature of a man in three different aspects: as a retrospective description of the achieved in the past and the lost state of a man; as the goal of his improvement, the acquisition by the empirical person of the completeness of his eidon, i.e. the merging of a real and eidetic person; as mass, stereotypical, wrong variants of soul and body connection. For the Plato's philosophical anthropology, the thesis of a person's existential insufficiency is essential. Plato considers this problem alongside with the problem of human integrity and includes constitutive as well as regulative judgments. Relationships of the sacred and profane, mental and somatic were the main themes in the anthropology of Plato. It has characteristics of radical pneumatology. Man is his soul. The soul determines the hierarchy of anthropological composition; the soul changes the state of the body, and the state of the body is an indicator of the state of the soul. Within this tradition, the somatic is devoid of subjectivity.

The philosopher develops pneumatology within the framework of *essentialist* and *voluntaristic* traditions. The first assumes that the correct hierarchy of the soul and body is predetermined by the very order of the universe. The "beginnings" of the soul, i.e. psychophysiological potentials, are created to realize a chain, which is responsible for control and submission of *intellect-will-feelings*. This chain will be completed if the potentials reach the limit of their perfection - the state of virtue. The hierarchy of the "beginnings" of the soul is established together with the attainment of virtue, and virtue is certified by recognition of the priority of thinking.

In the voluntaristic tradition, the essence of man is also represented by the soul, but the soul is not determined by the intellect, but by the will. In this line of Platonic reasoning, intellect is an optional factor of action. Knowing good does not mean choosing it as a guide to behavior. This means that there is not only an erring, but also a vicious (evil) will. The thinker substantiated evil: it is not a lack of good, but something that exists independently. Evil is connected with the soul. Evil in the human soul is like a cosmic situation. For the philosopher it is obvious that egoism can be combined with the rational organization of consciousness.

The recognition of good and evil creates the effect of pseudorational behavior. The instruments of consciousness are used to imitate virtue while preserving the intemperance of desires, and good is not associated with a highly

developed intellect. To identify the good, neither intellect nor virtue are needed, there is enough to have intuition and life experience.

Keywords: philosophical anthropology, human nature, soul, consciousness, psycho-physiological problem

Bibliographic description for citation:

Ivonin Yu.P. Plato's philosophical anthropology. *Idei i idealy – Ideas and Ideals*, 2018, no. 1, vol. 1, pp. 70–89. doi: 10.17212/2075-0862-2018-1.1-70-89. (In Russian).

References

1. Glukhov A. *Perekhlest volny: politicheskaya logika Platona i postnitsheanskoe preodolenie platonizma* [Overlap of the wave. The political logic of Plato and post-Nietzschean overcoming of Platonism]. Moscow, HSE Publ., 2014. 584 p.
2. Karpov V.N. Timei [Timaeus]. *Sochineniya Platona, perevedennye s grecheskogo i ob'yasnennye professorom Karpovym* [Plato's Works, translated from the ancient Greek and interpreted by V.N. Karpov]. Moscow, Synod Publ., 1879, pt. 6, pp. 329–370.
3. Kopleston F. *Istoriya filosofii. Drevnyaya Gretsiya i Drevnii Rim*. T. 1 [A History of Philosophy. Greece and Rome. Pt. 1]. Moscow, Tsentrpoligraf Publ., 2003. 335 p. (In Russian).
4. Platon. *Sobranie sochinenii*. V 4 t. [Plato. Complete Works. In 4 vol.]. Ed. by A.F. Losev. Moscow, Mysl' Publ., 1990–1994. (In Russian).
5. Popper K.R. *The open society and its enemies*. Vol. 1. *The spell of Plato*. London, Routledge & Kegan Paul, 1966 (Russ. ed.: Popper K.R. *Otkrytoe obshchestvo i ego vragi*. Moscow, Feniks Publ., 1992. 448 p.).
6. Spektorskii E.V. *Ocherki po filosofii obshchestvennykh nauk*. Vyp. 1 [Essays on the Philosophy of social Sciences. Vol. 1]. Warsaw, Varshavskii uchebnyi okrug Publ. 1907. 257 p.
7. Trubetskoi S.N. *Kurs istorii drevnei filosofii* [The course of the history of ancient philosophy]. Moscow, Vlos Publ., Russkii dvor Publ., 1997. 576 p.
8. Demos R. The fundamental conceptions of Plato's metaphysics. *The Journal of Philosophy*, 1935, vol. 32, no. 21, pp. 561–578.
9. Dyson M. Zeus and philosophy in the myth of Plato's Phaedrus. *The Classical Quarterly*, 1982, vol. 32, no. 2, pp. 307–311.
10. Sze C.P. ΕΙΚΑΣΙΑ and ΠΙΣΤΙΣ in Plato's Cave allegory. *The Classical Quarterly*, vol. 27, no. 1, pp. 127–138.
11. Tanner R.G. ΔΙΑΝΟΙΑ and Plato's Cave. *The Classical Quarterly*, 1970, vol. 20, no. 1, pp. 81–91.
12. Wright J.H. The origin of Plato's Cave. *Harvard Studies in Classical Philology*, 1906, vol. 17, pp. 131–142.

The article was received on October 09 2017.

The article was reviewed on October 20, 2017.