



УДК 1(091)

DOI 10.17506/26867206_2021_21_2_25

Смерть Сократа: ключевые философские интерпретации

Андрей Сергеевич Емельянов

Курский государственный университет,

г. Курск, Россия

E-mail: andrei.e1992@mail.ru

*Поступила в редакцию 29.04.2021, поступила после рецензирования 21.06.2021,
принята к публикации 23.06.2021*

Тема статьи – реконструкция события смерти Сократа, а также герменевтика его последних слов, обращенных к ученикам незадолго до своей кончины. Опираясь на древнегреческие тексты и последующую традицию, автор выделяет три ключевые интерпретации данных слов. Согласно первой трактовке смерть Сократа – это своего рода лекарство от жизни (Платон, Ксенофонт, Ф. Ницше). В рамках второй она понимается как акт парресии или форма философской веридикции истины (Ж. Дюмезиль, М. Фуко). Третья интерпретация преследует цель деконструкции «героического» пафоса этого события. С опорой на исторические источники выдвигается гипотеза, в соответствии с которой Сократ рассматривается как политический преступник, враг афинской демократии. Исходя из данного тезиса его смерть раскрывается в качестве религиозной практики ритуала козла отпущения. В таком ракурсе это выражение Сократа («Мы должны Асклепию петуха») воспринимается как ирония и гротеск и не оказывает, по сути, серьезного влияния на общий контекст его философской практики. На наш взгляд, каждая из трех представленных интерпретаций формирует свой оригинальный горизонт в понимании философии как терапии души. Так, в первом случае речь идет о формате утешительной беседы как заботы о самом себе. Во втором – о рассмотрении фигуры мыслителя как «философа на баррикадах» (забота о других) – о традиции, которая находит свое продолжение в «поездках» Платона в Сиракузы к Дионисию, а также в революционных действиях мая 1968 г. Наконец, третий формат философской терапии реконструирует перед нами механизм древнейшей социальной практики, в рамках которой образ мудреца и его философское учение рассматриваются обществом как яд, угрожающий его фундаментальным основаниям. Последнее обстоятельство проблематизирует фигуру философа и его роль в контексте политической, религиозной и социальной жизни общества. Если две первые формы понимания философии как социальной



© Емельянов А.С., 2021

терапии репрезентируют ее дискурс как средство «исцеления», которое возникает для того, чтобы излечить общество от внутренних недугов, то последняя, напротив, в символической форме изображает общественное осуждение философа и саму его смерть как единственное лекарство, которое может спасти общество от болезни, которая именуется философией.

Ключевые слова: Сократ, последние слова Сократа, парресия, ритуал козла отпущения, фармакон, социальная терапия

The Death of Socrates: Key Philosophical Interpretations

Andrey S. Emelyanov

Kursk State University,

Kursk, Russia

E-mail: andrei.e1992@mail.ru

Received 29.04.2021, revised 21.06.2021, accepted 23.06.2021

Abstract. The subject of the article is the reconstruction of the death event of Socrates, as well as the hermeneutics of his last words spoken shortly before his death. Based on ancient Greek texts and a subsequent tradition, the author identifies three key interpretations of these words. According to the first interpretation, the death of Socrates is a kind of a cure for life (Plato, Xenophon, F. Nietzsche). Within the framework of the second one it is understood as an act of parrhesias or a form of philosophical verdict of the truth (J. Dumézil, M. Foucault). The third interpretation aims to deconstruct the “heroic” pathos of this event. Based on historical sources, a hypothesis is put forward according to which Socrates is considered as a political criminal, an enemy of Athenian democracy. Based on this thesis, his death is revealed as a religious practice of the scapegoat ritual. From this perspective this expression of Socrates (“We owe a rooster to Asclepius”) is perceived as irony and grotesque and does not, in fact, seriously affect the general context of his philosophical practice. In our opinion, each of three interpretations presented forms its original horizon in understanding philosophy as the therapy of a soul. So in the first case we are talking about a comforting conversation format as caring about ourselves. In the second case, we are talking about the consideration of the figure of a philosopher as a “philosopher on barricades” (caring for others) – about a tradition that finds its continuation in Plato’s “trips” to Syracuse to visit Dionysius as well as in the revolutionary actions of May 1968. Finally, the third format of philosophical therapy reconstructs the mechanism of ancient social practice in front of us during which the image of the sage and his philosophical practice are considered by society as *poison* which threatens with its fundamental foundations. The latter problematizes the figure of a philosopher and his role in the context of a political, religious and social life of a community. If the first two forms of understanding philosophy as a social therapy represent its discourse as the means of “healing”, which arises in order to cure society from internal ailments, then the latter, on the contrary, symbolically depicts a philosopher’s public condemnation and his death itself as the only medicine that can save society from a disease called philosophy.

Keywords: Socrates; last words of Socrates; parrhesia; scapegoat ritual; pharmacon; social therapy

For citation: Emelyanov A.S. The Death of Socrates: Key Philosophical Interpretations, *Antinomies*, 2021, vol. 21, iss. 2, pp. 25-44. (in Russ.) DOI 10.17506/26867206_2021_21_2_25.

Введение. В 2012 г. в здании афинского фонда Онассиса состоялся суд, на котором был оправдан «отец европейской философии», учитель Платона, Алкивиада и Ксенофонта – Сократ. В заседании суда приняли участие десять юристов из Греции, Великобритании, Швейцарии, Франции и США. Со значительным перевесом победила сторона защиты, хотя треть присяжных заседателей (почти триста человек) остались непреклонны и продолжали настаивать на его вине. Казалось бы, «маскарад» закончен, сила права и демократии восторжествовала, пусть и спустя две с половиной тысячи лет. Однако, забегаая вперед, укажем, что невиновность Сократа при достаточно глубоком анализе может быть не столь очевидна, как нам представляется на первый взгляд.

Истории и биографии «отца европейской философии» посвящено бесчисленное множество книг и исследований. Что касается данной работы, то она преследует не оправдательную или обвинительную цель. Ее предмет – отнюдь не политическое или этическое содержание акта суицида философа. Мы ставим своей задачей исследование феномена «смерти философа», то есть рассмотрение смерти Сократа сквозь призму социальной практики философа. Социальная практика философа, по сути, в таком случае оказывается не только актом насилия над самим собой, но и определенной литерой, а также дискурсом, который говорит намного больше, чем может сказать философ. Литерой – поскольку приглашает к разговору о судьбе и предназначении философа в обществе. Дискурсом – поскольку таит в своей глубине определенную пентаграмму, которую необходимо расшифровать.

Преувеличение или нет, но вся последующая за Сократом история философии представляет собой не что иное, как опыт расшифровки его смерти. Вместе с тем как раз последним словам «О Критон! Мы должны Асклепию петуха. Так отдайте, позаботьтесь об этом» (Платон 1993: 80), которые произнес философ, прежде чем сказать своей смертью то, что нельзя выразить вербально, вся последующая философия уделила недостаточное внимание (Madison 2002: 422). Кроме первых попыток объяснения смысла этого обращения, предпринятых Ксенофонтом, Олимпиодором и Плутархом, во всей последующей традиции мы встречаемся с достаточно фрагментарными и неоднозначными трактовками. Так, Тертуллиан пишет о том, что Сократ приказал принести в жертву петуха Асклепию «в благодарность его отцу Аполлону, оракул которого провозгласил его мудрейшим из всех» (Тертуллиан 2005: 46). Согласно Оригену, это своеобразный «мистический обряд» перед смертью (Origen. Adv. Celsum. VI, 632 (Origenes 1899)). По Артемидору, просьба о жертве Асклепию продиктована вещим сном, который увидел Сократ незадолго до этого (Артемидор 1999: 413). Для Тертуллиана и для Лактанция (Лактанций 2007: 218) этот обряд послужил аргументом для того, чтобы, несмотря на всю мудрость

«отца» классической античной философии, указать на ее языческий и антихристианский фундамент.

Однако даже эти, весьма скудные, интерпретации не вступают ни в какое сравнение с тем «молчанием», которое мы обнаруживаем вплоть до середины XIX в. Ни Средневековье в лице Августина или шартрской школы, ни Ренессанс в лице Марсилио Фичино (см., например, его комментарий на платоновский «Федон» в «Argumentum Phaedonem»), ни Новое время в лице кембриджских неоплатоников не уделяют никакого внимания последним словам Сократа. Молчание нарушается в первой трети XIX в. Так, в переводе на английский «Федона», осуществленном Эммануэлем Беккером (Plato 1825: 297-298), появляется внушительный комментарий, в котором важное место уделяется интересующему нас фрагменту. Затем тема последних слов Сократа получает свое продолжение уже у Ницше, а в XX в. – у Кумона, Дюмезиля и Фуко.

В нашем исследовании, опираясь на этот (сравнительно небольшой) пласт философских текстов, а также исторических комментариев, мы обратимся как минимум к трем основным интерпретациям события смерти Сократа. Каждая из трех представленных вариаций реконструирует свой собственный горизонт понимания последних слов Сократа. Каждая из них репрезентирует уникальный сюжет философской практики. Амбивалентность смерти Сократа рисует перед нами три проекции, в рамках которых разворачивается фигура философа и (самое главное) благодаря которым это событие получает свое обоснование и предназначение как социальная практика.

Интерпретация I. Смерть как «лекарство от жизни». Первая интерпретация события смерти Сократа была дана его учениками: Платоном и Ксенофонтом. Тексты указанных философов создают один из традиционных и популярных в современной историко-философской среде шлейфов или (выражаясь точнее) герменевтический нарратив в понимании его смерти. Согласно этому герменевтическому нарративу событие смерти Сократа, рассматриваемое в контексте платоновской философии, связывается с процессом *очищения* или *исправления себя*. Сама по себе идея очищения или исправления себя восходит к орфическим и протоорфическим мистериальным культам Древней Греции. В центре этой мистериальной культуры лежит практика «освобождения души». Поначалу (VI–V вв. до н.э.) орфическая идея очищения или исправления себя была распространена среди рабов, о чем свидетельствуют различные негативные коннотации вроде «религии рабов» (Burkert 2006: 41). Для Древнего мира раб – это даже не человек, а «говорящее орудие» (Варрон 1963: 43). Раб – это не только телесность, возведенная в гипертрофированную степень, но и плоть, которая из-за того и страдает, что подчинена определенному космическому порядку. Отсюда все то, что освобождает раба от телесности (например, мистериальная вакханалия, суицид и даже насильственная смерть), позволяет рабу (или человеку) отбросить свою плоть и тем самым освободить свой дух, или гений.

У Платона идея освобождения души является одной из центральных. Она, словно «нить Ариадны», пронзает платоновское учение о припомина-

нии, об идеях, о государстве и об образовании, связывая его в целостное полотно. Неслучайно и то, что диалог «Федон» как раз задевает эту краеугольную тему платоновской философии. Во фрагментах 105с и 106b указанного выше текста Платон обращается к вопросу бессмертия души. Сама душа стоит как бы из двух частей: смертной, благодаря которой человек познает окружающий себя мир, и бессмертной, которая представляет собой некий сосуд или вместилище идей. Таким образом, если человек встречается со смертью, то смертная душа умирает, а бессмертная, наоборот, возвышается, избегая небытия (106e). Именно поэтому, как пишет Платон, «о своей душе следует заботиться не только при жизни, но и после смерти» (107с). Еще ранее встречаем метафору «освобождения души от тела» как стремления, которое свойственно каждому, кто жаждет истины (66b-e), подобно Сократу. Далее освобождение души от тела рассматривается как акт очищения себя. Само тело определяется в орфическом ключе как оковы души, а смерть – как финальный этап в «тщательном отрешении души от тела» (Платон 1993: 18). Иными словами, согласно Платону философская смерть (то есть событие, ожидающее, прежде всего, самого Сократа) – это освобождение и отделение души от тела (Платон 1993: 19).

Освобождение души от тела и есть подлинная философия. Именно в этой практике перехода души в иную сферу заключается то, чем был занят Сократ и чему он учил своих учеников. Отсюда основным нарративом, который можно здесь установить, выступает репрезентация смерти Сократа в качестве излечения от болезни, которая называется телесной «жизнью» (Wilamowitz-Moellendorff 1920: 58, 178). Сходной позиции придерживался и Ксенофонт, говоря во введении к «Апологии Сократа», что еще до суда «он [Сократ] считал смерть для себя предпочтительнее жизни» (Ксенофонт 2003: 173). Трактовки смерти Сократа у Платона и Ксенофонта прямо противоположны. Если первый рассматривает ее как акт освобождения души, то второй сужает горизонт интерпретации от непостижимого величественного процесса восхождения души в сферу идей до границ практической жизни. Согласно Ксенофонту, жизнь Сократа сама по себе была приготовлением к смерти. И то обстоятельство, что боги даруют возможность избежать страданий и волнений старчества, позволяет ему понимать смерть как благо (Ксенофонт 2003: 174-175). Несмотря на разницу в трактовках, и Платон, и Ксенофонт воспринимают смерть Сократа как благо, как лекарство от жизни.

Социально-терапевтический момент события смерти Сократа здесь ограничивается не только рамками *личного* освобождения и исцеления от телесности (которая мешает познанию) или от старческих волнений. Дело в том, что философская смерть (тем более суицид) есть событие *демонстративное*. Если сама смерть является событием личного выбора, то ее интерпретация уже не принадлежит самому Сократу и становится темой рефлексивного анализа для его учеников и последующих комментаторов. В смерти Сократа видят уже политический или философский жест, адресованный не только афинскому демосу, но и последующим поколениям. В особенности это касается стоической суицидальной практики.

Платоновско-ксенофоновская трактовка смерти Сократа как блага, как лекарства от жизни становится ведущим лейтмотивом во многих текстах и комментариях. Этой линии придерживаются стоики и Олимпиодор (см. неоплатонический комментарий: Westerink 1976). Ни М. Фичино, ни И. Аргиропуло, ни Ф. Шлейермахер напрямую не обсуждают последние слова Сократа и тем более их внутренний пафос, однако можно предположить, по-видимому, что такой подход к рассмотрению смерти философа (как освобождения души от тела или лекарства от жизни) был им известен и носил безапелляционный характер. По крайней мере, возвышенные образы «колесницы души» (Ficino 1559: 22, 107-108), философии как «воображения смерти» (*excogitation mortis*) (Цит. по: Hankins 2003: 130), а также «необходимости смерти» (*Sterbenwollen*) (Plato 2020: 44)¹, которая проистекает из характера самой жизни Сократа, делают такие трактовки небезосновательными.

Неизвестно, пользовался ли Ф. Ницше собственным переводом Платона или обращался к переводу и комментариям Шлейермахера. Так или иначе, в «Веселой науке» мы (снова) встречаемся с достаточно тривиальной и традиционной трактовкой жизни мыслителя как приготовления к смерти. По Ницше, Сократ является философом пессимизма, которого необходимо преодолеть, как и в целом всю древнегреческую философию. Последнюю фразу Сократа он понимает следующим образом: «О Критон! Жизнь – это болезнь». По его мнению, такая интерпретация свидетельствует о том, что «Сократ страдал от жизни» (Ницше 2014: 523). Таким образом, несмотря на то что Ницше не приемлет трактовку жизни и (что самое главное) трактовку философской практики как приготовления к смерти, его интерпретация не выходит за традиционные границы дискурса, обозначенные еще Платоном и Ксенофонтom.

Интерпретация II. Смерть как акт парресии. В предыдущей части мы уже сказали о том, что интерпретация философской смерти как лекарства от жизни возникает сравнительно рано. Мы обнаруживаем ее у ближайших учеников Сократа. Однако сам характер диалогов Платона, их метафизическое и дискурсивное богатство создают такую ситуацию, при которой его позиция может быть преломлена под совершенно иным углом. В данном случае речь идет о той трансформации во второй половине XX в., которой подвергается взгляд на событие смерти Сократа и вообще на его практику философствования. Стоит сделать ряд уточнений. Новая интерпретация возникает, во-первых, на текстуальном массиве платонистической философии, то есть в определенной степени она релевантна и когерентна реальному содержанию жизни Сократа. Во-вторых, данная интерпретация, как мы увидим далее, несмотря на ряд обстоятельств, делающих ее противоположной первой, в некотором смысле даже дополняет и развивает ее.

Вторая интерпретация (сравнительно недавняя) была предложена Мишелем Фуко в его предсмертном курсе лекций «Мужество истины II»

¹«...und daß die Stelle im “Theaitetos” über die Flucht von hinnen eine Erläuterung über das Sterbenwollen im “Phaidon” sein solle»).

(Le courage de la vérité), прочитанном в стенах Коллеж де Франс в 1983–1984 г. Этот лекционный курс продолжает тему «заботы о себе и о других» и, что особенно важно, тему парресии как формы веридикции истины. В лекции от 15 февраля 1984 г. Фуко исследует содержание предсмертной речи Сократа, изложенной в «Федоне» (118а). Корреляция предсмертной речи Сократа и предсмертного лекционного курса, в котором Фуко обращается к прояснению обстоятельств смерти первого, задает определенный ритм и такт в дальнейшем обсуждении этого вопроса. Вопрос о предназначении философа становится личным вопросом для самого Фуко. Эта интерпретация становится синергией эпох и поколений, древности и настоящего.

Итак, смерть Сократа Фуко рассматривает как акт парресии. Как акт философского мужества перед лицом смерти. Такую интерпретацию французский философ строит на основании трактовки, данной Дюмезилем, позиция которого, в свою очередь, восходит к Францу Кумону (Cumont 1943). Фуко, Кумон и Дюмезиль традиционно настаивают на трактовке смерти Сократа как «лекарства». Что подвергается значительной трансформации, так это содержание «болезни», от которой была призвана «вылечить» смерть Сократа. Дюмезиль, как и Фуко вслед за ним, говорят о том, что болезнь, от которой страдал Сократ, – вовсе не жизнь, а «дурное мнение» (Dumézil 1984: 143). Они совершенно верно указывают, что представление о жизни как страдании и смерти как освобождению души полностью противоречит позиции Сократа. От мира не следует бежать. Ведь если от мира мы и убежим, то от богов, которые смотрят и наблюдают за нами (Платон 1993: 12), мы скрыться не сможем. Жизнь – это не тюрьма, а тело – это не заточение. Таким образом, «можно предположить, что болезнь, за исцеление от которой следует поднести Асклепию петуха, – это то, от чего излечился Критон, когда, беседуя с Сократом, смог освободиться от мнения всех и каждого, способного портить души, сделав выбор в пользу истинного мнения, основанного на отношении к самому себе и к истине» (Фуко 2014: 113). Отсюда философия, которой занимался Сократ и которая приводит его к смерти, является не только *собственной терапией*, но и *терапией других*. Эта терапия вылечивает не только самого Сократа, но и окружающих его учеников от дурного мнения толпы, предрассудков общества и несправедливости, которые в нем царят.

В связи с этим возникает закономерный вопрос: что означает жертва Асклепию? Это жертва Сократа за собственное исцеление или за исцеление других (своих учеников) от дурного мнения? «В благодарность за что? В благодарность за помощь, оказанную богом, выступающим как бог-исцелитель, всем им – Сократу и его ученикам, которые занялись самими собой» (Фуко 2014: 121). Структуралистская игра между «заботой о самом себе» (*epimeleisthai*), «не забудьте» (*meamelesete*) и «припоминанием» (*anamnesis*) позволяет реконструировать, основываясь на текстах Платона, совершенно иной шлейф содержаний практики философствования.

Итак, согласно второй интерпретации смерть Сократа рассматривается уже не только как собственное и личное «исцеление» от дурного мнения или власти «теней Пещеры» (Платон 1994: 295), но и как «исцеление

других». Кроме того, философский контекст содержания этой социальной практики заключается в том, что смерть Сократа становится еще и актом парресии, или определенным форматом высказывания истины. Именно поэтому смерть Сократа для Фуко – это также и «форма веридикции» истинного знания, которая присуща «исключительно философскому дискурсу». В таком понимании философской практики больше «французского», чем собственно греческого содержания. Здесь Фуко продолжает сартровскую традицию ангажированного философа. В образах Сократа и Платона нетрудно разглядеть черты «философа на баррикадах» мая 1968 г. Черты мужественного философа, занимающегося философией, исцеляющего себя и других, а также всякий раз подвергающего свою душу и души других испытанию. Это мужество говорить истину и заботиться об истине. Это мужество быть философом даже тогда, когда эта практика приближает «терапевта душ» к собственной смерти.

Интерпретация III. Смерть как ритуал козла отпущения. В «Фармации Платона» Деррида указывает на то, что письмо, понятое как фармакон, может быть не только «лекарством», но и «ядом» (Деррида 2007: 116). В обеих интерпретациях, которые мы выше разобрали, смерть Сократа рассматривается как лекарство. В первом случае – как лекарство от жизни, то есть лекарство, необходимое, прежде всего, самому Сократу для того, чтобы освободить душу от оков телесности, ограничивающей познание окружающего. В другом случае смерть Сократа преподносится, скорее, как лекарство для демоса, как акт парресии, как социальная практика, ради которой он сам готов умереть. Однако что если философская практика Сократа, понятая как приготовление к смерти, была на самом деле не «исцелением» себя и афинского демоса, а, наоборот, его «отравлением»? Что если сам Сократ был не «лекарством», а «ядом»? И что если само событие смерти было не величайшим актом несправедливости, трагической ошибкой современников в отношении к его гению, а, напротив, «лекарством», которое должно быть употреблено, словно таблетка или вакцина, для исцеления общества?

Во многом необходимость изменения такого фокуса рассмотрения смерти Сократа обусловлена, во-первых, «героизацией» образа самого Сократа у Платона, Ксенофонта и в последующей за ними традиции, во-вторых, неоднозначностью политической и общественной роли его философии. Последнее обстоятельство становится отправным пунктом в исследовании обстоятельств суда над Сократом, предпринятым Полом Картледжом. В своей книге «Древнегреческая политическая мысль на практике» (Cartledge 2009) он отстаивает тезис: Сократ был осужден вовсе не по сфабрикованному обвинению, а за реальное преступление.

Критику «героического» пафоса жизни и смерти Сократа (который соответствует двум рассмотренным выше интерпретациям) можно условно свести к трем ключевым обвинениям, носящим политический (измена афинскому обществу), экономический (косвенно вытекает из первого, но оказывает важное влияние на умонастроение масс) и религиозный характер.

Первое (политического плана) обвинение заключается в том, что Сократ имеет прямое отношение к «проспартанской» (либеральной) оппозиции, существовавшей тогда в Афинах. Несмотря на то что он принимал участие в ряде сражений¹, политические взгляды его учеников (Платона, Ксенофонта, Алкивиада и Крития) были далеки от позиции афинских консерваторов. И если степень влияния Сократа на политическую позицию Алкивиада и Крития на данный момент является недоказанной и весьма спорной², то в трактатах первых двух мы обнаруживаем открытый пиетет и восторженное отношение к политическому устройству Спарты и законам Ликурга. Конечно, исходя из имеющихся у нас источников, мы не можем с достоверностью утверждать, что Сократ и близкие ему ученики были откровенными коллаборационистами и предателями. Схожий пиетет (причем, не только к Спарте³) мы, к примеру, обнаруживаем и у многих других древнегреческих философов, историков, географов. Однако следует предположить внутреннее состояние афинского общества, пережившего поражение в многолетней войне со Спартой, для того чтобы понять, что такое положение дел вряд ли вызывало восторг среди ее аристократов и не заслуживало осуждения со стороны консервативных кругов. Исходя из всего вышеизложенного, можно предположить, что один из пунктов обвинения Сократа – «развращает молодежь» (См: Диоген Лаэртский 2009: 71; Платон 1990а: 77; Ксенофонт 2003: 173) – демонстрирует свою объективность и историческую достоверность.

Второе обвинение напрямую не следует из уст обвинителей Сократа, однако косвенным образом производно от первого, политического, и связано с тем фактом, что «развращенная молодежь» стала, в конечном счете, причиной поражения Афин в борьбе со Спартой. Экономический аспект вытекает из политического. Среди трех обвинителей Сократа мы обнаруживаем Анита, крупного ремесленника и торговца кожей. Само присутствие этого персонажа заставляет Ксенофонта и Платона сделать предположение о существовании определенного олигархического заговора. Однако наличие Анита в числе трех обвинителей указывает на то, что политика Алкивиада и Крития, в воспитании которых активное участие принимал и Сократ, привела к катастрофическим экономическим последствиям. Морская торговля, занимающая центральное место в афинской экономике, была подорвана, что отразилось на благосостоянии не только богатых ремесленных и олигархических семейств, но и простых афинских граждан. У афинского демоса были объективные причины осудить учителя Алкивиада и Крития как того, кто взрастил или воспитал будущих предателей афинского общества.

Наконец, третье обвинение репрезентирует собой религиозный аспект: «не признает афинских богов» (см: Диоген Лаэртский 2009: 71;

¹ При Потидее, при Делии, при Амфиполе (См: Диоген Лаэртский 2009: 65).

² См: Scott 2000: 19-20; Rhodes 2011: 42-43.

³ Например, «Киропедия» Ксенофонта или «История» Фукидида, которые выражают скорее «проперсидскую» направленность.

Платон 1990а: 77 Ксенофонт 2003: 173). Согласно классическим примерам из «Апологии» Ксенофонта и Платона, это обвинение Сократ парирует тремя аргументами. Первый – это ссылка на даймон (Ксенофонт 2003: 174; Платон 1990а: 73-74). Сократ утверждает, что на протяжении своей жизни неукоснительно следовал лишь «божественному голосу» внутри себя. При этом в текстах не указывается имя или какая-либо характеристика божества, которая позволяла бы отнести его к пантеону афинского культа. В качестве второго аргумента Сократ приводит слова дельфийского оракула (Платон 1990а: 74), согласно которому он мудрейший из всех греков. Третий аргумент свидетельствует о том, что Сократ участвовал в религиозных праздниках наравне с другими афинянами (Ксенофонт 2003: 174; Платон 1990а: 76). Тем самым Сократ вовсе не отказывался от афинских богов и воздавал им подобающие афинскому гражданину религиозные почести. Следует подчеркнуть, что лишь последний аргумент в какой-то мере отрицает справедливость выдвинутого обвинения. Напротив, первый и второй не столько опровергали обвинение, сколько, наоборот, доказывали его правомерность.

Дело в том, что религиозное пространство Древней Греции не представляло собой единого конгломерата верований и культов. Внутренний плюрализм Аттики, проявляющийся в плюрализме форм правлений, диалектов и наречий, имел следствием и плюрализм культов. Отсюда становится ясно, почему апелляция Сократа к дельфийскому оракулу и к его пророчеству не принесла ему успеха. В период Пелопоннесской войны дельфийский оракул стоял на «проспартанских» позициях. При этом Афины, стремящиеся к независимости, продвигали идею восстановления делийского ионизма (Chankowski 2008) в противовес дорийской ассоциации, во главе которой стояла Спарта. С учетом того обстоятельства, что незадолго до этого Афины потерпели поражение в борьбе со Спартой, аргументация, отсылающая к дельфийскому оракулу (подчеркнем: враждебному Афинам культу) выглядит если не странно, то как минимум провокационно. Понятно, почему Сократу было предъявлено обвинение в придумывании «новых богов». Обвинение Сократа было не только политически ангажировано. Оно несло характер религиозно-политического осуждения. С точки зрения религиозной политики Афин Сократ был идеологическим предателем. Ведь он разделял тот культ, который проповедовали противники Афин. Консервативные круги делосской симмахии, состоявшие из крупных афинских купцов и ремесленников (к их числу и принадлежал Анит), как мы обнаруживаем, были заинтересованы в религиозном осуждении Сократа, потому что видели в нем угрозу. Угрозу политической и религиозной культуре Афин.

Суммируя эти ключевые обвинения (политическая оппозиция в период войны, подрывная идеологическая деятельность в кругу афинской молодежи и будущих правителей, а также религиозный плюрализм), можно отметить, что они возникли не на пустом месте. Исходя из этого совершенно иначе может быть интерпретирована уже упоминавшаяся нами выше орфическая идея «освобождения души и тела» как акта очищения себя (κάθαρσις δὲ εἶναι), которая была выражена Платоном в «Федоне». Смерть Со-

крата уже не рассматривается здесь в «героическом» ключе как освобождение от мира, как свободный выбор индивида, где сама смерть является целью и средством освобождения. Смерть Сократа – это не акт свободы или политический суицид, как об этом пишет, например, Фрей (Frey 1978). Смерть Сократа – это принуждение, которое может быть вызвано реальным преступлением против афинской демократии и против того религиозного порядка, который в ней существовал. Однако наряду с юридической трактовкой смерть Сократа может быть понята и как таинственный социально-политический и религиозный ритуал, которому его подвергли по выше указанной причине.

В книге «Почему умер Сократ: развенчивание мифов» (Waterfield 2009: 240–242) Робин Волтерфилд делает весьма смелое заявление: Сократ вполне мог быть фармаком (φάρμακός) или, выражаясь иначе, «козлом отпущения/очищения», которого принесли в жертву для очищения города. Эта гипотеза опирается на ряд исторических фактов, на основании которых может быть построена интерпретация смерти Сократа как ритуала козла отпущения.

Во-первых, как указывает Диоген Лаэртский, Сократ родился в «нечистый», согласно древнегреческому календарю, шестой день фаргелиона (Диоген Лаэртский 2009: 73). В этот день афиняне осуществляют мероприятия по очищению города, приуроченные к празднованию Фаргеталий. Совпадение это или изящный повествовательный ход, но, по-видимому, суд над Сократом состоялся через два дня после его дня рождения, то есть на восьмой день фаргелиона. По крайней мере, на это указывает один из фрагментов в самом начале «Федона». В этом фрагменте флиунтиец¹ Эхекрат спрашивает у Федона о последних часах Сократа перед смертью. В один из моментов (58a) Эхекрат удивляется, что решение о казни вынесли давно, а приговор был применен только по прошествии некоторого времени. На что Федон отвечает, что это произошло «по чистой случайности. Вышло так, что как раз накануне приговора афиняне украсили венком корму корабля, который они посылают на Делос» (Платон 1993: 7). Пока культовый корабль «Делия», посвященный известному мифу о Тесее, находился в плавании, в Афинах было запрещено подвергать кого-либо казни. Поэтому Сократ принимает яд только спустя тридцать дней, то есть по возвращении корабля, как на это указывает Критон (Платон 1990b: 97; Ксенофонт 2003: 166). У нас нет точных сведений относительно того, какой именно казни должны были подвергнуть Сократа. Существуют гипотезы (Gill 1973; Frey 1978: 106; Waterfield 2009: 241), указывающие на то, что употребляя яд, Сократ стремился избежать публичной казни. Здесь не совсем ясно следующее: является ли принятие яда самим актом казни или попыткой ее избежать?

Во-вторых, у Платона, Ксенофонта, Диогена Лаэртского и ряда других комментаторов фактов жизни Сократа мы встречаемся с большим числом

¹ Флиунт был стратегическим союзником Спарты в Пелопонесской войне, что в очередной раз указывает на «проспартанскую» позицию большинства окружения Сократа.

указаний на его жреческий статус и на то, что он находился на общественном обеспечении (Платон 1990а: 79; Диоген Лаэртский 2009: 64 2.5, 21; Ксенофонт 2003: 150). В платоновском и ксенофоновском «Пире» Сократ является одним из участников симпозиума, на который вход обычным гражданам был запрещен. В схолиях на комедию Аристофана «Плут» (Jones, Wilson 1969: 243) и у Лисия в «Против нечестия Андокида»¹ (Лисий 1994: 86) мы обнаруживаем интересное описание существовавшей в Афинах традиции кормить и обеспечивать тех, кого в дальнейшем могут подвергнуть ритуалу козла отпущения для того, чтобы очистить город от тех преступлений, которые они ему принесли.

Что касается самого ритуала козла отпущения, то упоминания (многие из которых, правда, противоречат друг другу) о нем мы обнаруживаем в текстах Эсхилла, Гиппонаха, Евполида, Аристофана, Демосфена, Страбона, Плутарха, Герения Филона, Петрония, Лактанция и многих других (Bremmer 1983). Одни тексты возводят этот ритуал к спартанской традиции Апофеты (Страбон 1964: 429). Другие – к галльскому жертвоприношению богам через сожжение². Третьи – к изгнанию, которое косвенно напоминает практику остракизма (Herennius Philo. Ammonius. 142 Valckenaer). Буххард рассматривает становление ритуала козла отпущения через орфическую практику очищения (κάθαρσις) города. Искупительная жертва воспринималась как общественное лекарство, которое должно было быть употреблено и принято неким божеством. Очистительный характер этого ритуала подчеркивается описаниями жертв, которые характеризуются как καθάρμασι (отбросы) и καθάρμα (грязь) (Burkert 1985: 104-105). Источники достаточно неоднозначно трактуют содержание καθάρμασι. По одной версии, в качестве жертвы использовались только рабы, согласно другой – юродивые и люди с какими-либо физическими или психологическими дефектами; в некоторых источниках упоминаются государственные преступники.

На наш взгляд, игра слов φάρμακός (козел отпущения) и φάρμακον (лекарство/яд) отражает определенную смысловую параллель в герменевтике этого древнейшего ритуала, а амбивалентность последнего это лишь усиливает. Козел отпущения выступает в качестве общественного вредителя (φάρμακός), который, с одной стороны, подобно яду (φάρμακον), разъедает гармоничный порядок политической и культурной жизни города, а с другой – благодаря осуждению и казни, оказывается лекарством (φάρμακον) для него.

Ритуал козла отпущения рассматривался как форма социальной терапии, которая призвана, прежде всего, успокоить население города, отвлечь его внимание на «зрелище» или даже провести определенную «работу над ошибками» путем казни. В книге «Насилие и священное» Жирар пишет, что «именно жертва восстанавливает сначала против себя,

¹ В случае с Андокидом и его религиозным бесчестием в качестве одного из обвинителей также встречается упоминание о Мелете, обвинителе Сократа (Лисий 1994: 84-85).

² Например, Lactanius 10.793-94 и 6Dg = Tzetzes Chiliads 5.728ff (Lactantius Placidus 1997; Ioannis Tzetzae 1997).

а затем вокруг себя испуганное единение признательной общины» (Жи-рар 2010: 98). Стоит отметить, что в своей этической оценке ритуала он, как и Букхард, видит в данном коллективном насилии «машину по производству мифов». Коллективное насилие, которому подвергается козел отпущения и которого, быть может, не избежал Сократ, проистекает из агрессии как устойчивой структуры, присущей всем живым организмам (К. Лоренц). Жирар и Букхард усматривают в ритуале козла отпущения элемент «несправедливости» общества и социальной терапии, которая как устойчивая структура культуры человека присутствует в обществе *a priori*. Разделяя позицию относительно того, что механизм коллективного насилия может быть использован не только в социальных, но и в личных целях, мы вместе с тем не считаем это свидетельством общественной несправедливости. По крайней мере, содержание обвинения Мелета косвенно указывает нам на то, что Сократ подвергается суду вовсе не на пустом месте. При этом у Платона и Ксенофонта мы не встречаем прямого упоминания о том, что Сократ был *фармаκός*, а его смерть является ритуалом козла отпущения.

На наш взгляд, несмотря на слабую аргументацию, эта, третья, интерпретация обладает рядом положительных качеств, которые позволяют расширить историко-философский горизонт понимания обстоятельств смерти Сократа. Прежде всего, речь идет о том, что деконструкция «героического» образа Сократа дает возможность иначе взглянуть на основные сюжеты его практики философствования. Отказ от привилегированности платоновско-ксенофоновской интерпретации позволяет обратить внимание на критический пласт сочинений, описывающих основные пути сократической философии, до этого момента мало используемых в историко-философском дискурсе.

Однако в каком смысле Платон вкладывает в уста политического преступника слова «О Критон! Мы должны Асклепию петуха. Так отдайте, позаботьтесь об этом»? Является ли это художественным реверансом, основная цель которого – «облагородить» реального преступника? По нашему мнению, если все же и признать, что это были последние слова Сократа, – слова, которые были реально им произнесены (что само по себе является спорным), то они могли прозвучать без того масштабного и героического пафоса, приписанного им последующими комментаторами. Последние слова Сократа содержат одновременно *иронию* и *гротеск*. На суде, нарушая все традиции защиты, вместо того чтобы просить помилования или смягчения наказания, Сократ заявляет, что достоин бесплатного обеда в Пританее. Точно также и здесь Сократ прибегает к своему излюбленному приему. Будучи подвергнутым ритуалу козла отпущения, Сократ вполне мог сказать Критону, что в своей смерти он уподобляется петуху, которого приносят в жертву для того, чтобы исцелить Афины от *яда* проспартанской политической оппозиции. Здесь стоит подчеркнуть, что такая трактовка последних слов невозможна не только в пространстве «героического» платоновско-ксенофоновского нарратива, но и в рамках фукольдиаского учения о паресии.

Фармакология как социальная терапия. Феномен смерти Сократа является многозначным и амбивалентным по своему содержанию. Еще Аристотель понимал жизнь как определенную форму существования души, как некоторый синтез телесного и духовного, смертного и бессмертного (Аристотель 1976: 394). Смерть, таким образом, оказывается продолжением жизни.

Продолжением жизни является и тот дискурс, который стремится расшифровать ее код, установив подобие и связь разрозненных кусочков содержания. Однако, дешифруя содержание его смерти, не становимся ли мы невольно свидетелями «нового витка» или «нового этапа» в ее зашифровке и «заколдовывании»? По мнению представителя шартрской школы Бернарда Сильвестра, тайна не нуждается в своем открытии и раскрытии. Эту тайну необходимо прятать за многочисленными обертками (*involutum*) и покровами (*integumentum*) красочных метафор и пестрых аллегорий сказочного рассказа, который выступает одновременно формой доказательства присутствия тайны и ее надежным убежищем (Воскобойников 2018: 156).

Что же скрывается и что раскрывается в этой игре взаимного сокрытия и раскрытия? Содержание философии как определенной социальной практики, к которой прибегает человек или социальная группа для того, чтобы осуществить собственную терапию? Представление о философии как о терапии души (Платон, Плотин, Секст Эмпирик), как заботе о себе (П. Адо, М. Фуко) или как о рефлексивной терапии (Л. Витгенштейн) (Fischer 2011) неразрывно связано с идеей о благе, к которому, согласно древнегреческой философии, стремится каждый человек. Иными словами, философия возникает как социальная практика, как фармакология души и тела, предлагающая человеку или социальной группе определенное «лекарство» (*pharmakon*) от болезни. Современная индустрия фармакологии и фармацевтики, объединяющая обширные массивы, а также пласты знаний и технологий, проистекает из этой древней социальной практики. Проистекает из этого древнего запроса общества на «победу над собственной смертью». Однако фармакология и фармацевтика – это не только наука, технологии и рынок, но и определенный дискурс, на котором говорят и который обсуждают.

Феномен смерти Сократа и ее интерпретация в качестве определенной литеры, раскрывающей рецепт выздоровления, – интерпретация, согласно которой эта смерть воспринимается как философский жест, как результат той социальной практики и терапии, которой занимался Сократ в афинском обществе, обретает свою особую актуальность в эпоху пандемии. Особенно наглядно это продемонстрировано в дискуссии, которая была предложена Джорджо Агамбеном на страницах журнала «Quodlibet» в статье «L'invenzione di un'epidemia» (Изобретение пандемии) (Agamben 2020). На примере этой дискуссии, которая, заметим, охватила различные социальные группы, мы видим, как интеллектуалы (Жан-Люк Нанси, Славовой Жижек, Джудит Батлер и многие другие) обращаются к философской практике, попутно поднимая другую, не менее важную, чем пандемия, проблему – а именно проблему места философа и философской практики в эпоху

пандемии. Чем являются философский дискурс и философская литература в ситуации пандемии? Является ли философия терапией души наравне с вакцинацией? Является ли она ее продолжением?

Жижек и Агамбен рисуют перед нами два полюса в герменевтике этого спора, каждый из которых оказывается одновременно и продолжением разговора о философии как социальной терапии, и развитием интерпретации смерти Сократа и его последних слов, сказанных ученикам. Один из этих полюсов (революционно-идеалистический) концентрируется вокруг деконструкции «живого» как реального и эволюции символического, в ходе которой утверждается «новый мир», мир виртуального. Победа виртуального мира означает победу над телесным и биологическим миром. Пандемия оказывается средством, позволяющим избавиться от жизни биологической и обрести жизнь символическую и виртуальную. Она помогает похоронить прошлое и устремиться к новому альтернативному будущему. Как раз для того, чтобы это осознать, «нам нужна катастрофа» (Žižek 2020), которая становится приготовлением к «обновлению» и мировому катарсису (κάθαρσις).

Совершенно иной полюс (биополитический) открывает нам Агамбен, говоря о «заговоре» правительств, которые «изобрели» пандемию для того, чтобы под предлогом спасения биологической природы человека, выражаясь сталинским фразеологизмом, «закрутить гайки» и поставить эту самую жизнь под тотальный контроль. Задача философа в это непростое время – быть политическим оводом и «лечить» общество от дурного мнения толпы, предрассудков и несправедливости.

Мы видим, как современная пандемия срывает покровы с прошлого, возобновляя и тем самым продолжая диалоги Платона «Федон» и «Филеб». Реминисценция социальной практики указывает на то, что человек, как и многие века назад, нуждается в лекарстве, нуждается в терапии. Если фармакология и фармацевтика в качестве социальной практики устремлены на *терапию тела*, то философский дискурс выполняет функцию *терапии души*.

Заключение. Последние слова Сократа «О Критон! Мы должны Асклепию петуха. Так отдайте, позаботьтесь об этом», как нами было показано выше, могут быть интерпретированы минимум в трех вариантах. Во-первых, как благодарность за собственное исцеление от жизни, благодарность за личный катарсис, связанный с освобождением души из оков тела. Во-вторых, как акт парресии, как забота не только и не столько о самом себе, сколько о других. Эти две вариации, опирающиеся на одинаковый содержательный фундамент, выражают к тому же и совершенно релевантное отношение к пониманию человеческого *bios*'а. И в первом и во втором случаях жизнь (и ее сохранение) не является первоочередной целью философской практики. Смерть Сократа, понятая как лекарство от жизни, выступает здесь в качестве древнейшей социальной практики «утешения», которая оказывается пропедевтикой к личному освобождению. Однако сама интерпретация этого события смещает фокус с личного на общественное. Философский суицид – это жест, косвенно указывающий на то, что общественные

институты функционируют не гармонично. С учетом этого смерть Сократа есть не что иное, как катализатор, запускающий механизмы оценки и критики общества. Вторая интерпретация указывает нам на иной ракурс рассмотрения биологического существования человека. Смерть Сократа, а также его готовность пожертвовать своей жизнью, является необходимым и, по сути, единственным свидетельством того, что он говорит правду, и тем самым «открывает глаза» на происходящее всем.

Однако, как мы обнаруживаем, эти две интерпретации смерти представляют собой достаточно узкий горизонт в понимании ее содержания. Расширение горизонта исследования посредством обращения к историческим обстоятельствам жизни Сократа рисует перед нами совершенно иную картину. Картину, в которой он выступает преступником, коллаборационистом и предателем в одном лице. Картину, в которой Сократ развращает молодежь, восторгается политическим устройством и верит в богов враждующего государства, воспитывает будущих тиранов и деспотов, которые затем разрушают афинскую демократию и становятся причиной ее краха. Амбивалентность философской практики и феноменология смерти Сократа указывают на то, что социально-терапевтический характер философии остается во многом не определенным и социально-политическая ценность ее «блуждает», приобретая различные значения, вследствие чего философия воспринимается то как социальное «лекарство», исцеляющее общество, то как социальный яд, разрушающий государство до основания.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Аристотель. 1976. О Душе // Аристотель. Сочинения : в 4 т. / ред. В.Ф. Асмус. Москва : Мысль. Т. 1. С. 369-450.

Артемидор. 1999. Сонник / сост., общ. ред. Р.В. Грищенкова. Санкт-Петербург : Кристалл. 448 с.

Варрон. 1963. Сельское хозяйство / пер. с лат., коммент., вступ. ст. М.Е. Сергеевко. Москва ; Ленинград : Изд-во Акад. наук СССР. 218 с.

Воскобойников О.С. (сост.) 2018. Шартрская школа. Гильом Коншский. Философия. Теодорих Шартрский. Трактат о шести днях творения. Бернард Сильвестр. Космография. Астролог. Комментарий на первые шесть книг «Энеиды». Алан Лилльский. Плач Природы / Рос. акад. наук ; пер. : О.С. Воскобойников, Р.Л. Шмараков, П.В. Соколов ; сост.: О.С. Воскобойников. Москва : Наука. 457 с. (Лит. памятники).

Деррида Ж. 2007. Фармация Платона // Ж. Деррида. Диссеминация / пер. с фр. Д. Кралечкина. Екатеринбург : У-Фактория. С. 71-218.

Диоген Лаэртский. 2009. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. с древнегреч. М. Гаспарова. Москва : ТЕРРА-Кн. клуб. 608 с.

Жиран Р. 2010. Насилие и священное / пер. с фр. Г. Дашевского. 2-е изд., испр. Москва : Новое лит. обозрение. 436 с.

Ксенофонт. 2003. Сократические сочинения. Москва : АСТ : Ладомир. 757 с.

Лактанций. 2007. Божественные установления. Кн. 1-7 / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указ. В.М. Тюленева. Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко. 512 с.

Лисий. 1994. Речи / пер., ст., коммент. С.И. Соболевского ; предисл. Л.П. Маринович, Г.А. Кошеленко. Москва : Ладомир, 388 с.

- Ницше Ф. 2014. Веселая наука // Ф. Ницше. Полное собрание сочинений : в 13 т. / Ин-т философии. Москва : Культур. революция. Т. 3. С. 313-596.
- Платон. 1990а. Апология Сократа // Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Москва : Мысль. Т. 1. С. 70-96.
- Платон. 1990б. Критон // Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Москва : Мысль. Т. 1. С. 97-111.
- Платон. 1993. Федон // Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Москва : Мысль. Т. 2. С. 7-80.
- Платон. 1994. Государство // Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Москва : Мысль. Т. 3. С. 79-420.
- Страбон. 1964. География в 17 книгах / пер. Г.А. Стратановского. Москва : Наука. 944 с.
- Тертуллиан. 2005. Апологетик. К Скапуле / пер. с лат., вступ. ст. и коммент. А.Ю. Брагухина. Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко. 256 с.
- Фуко М. 2014. Мужество истины. Управление собой и другими II / пер. с фр. А.В. Дьяков. Санкт-Петербург : Наука. 358 с.
- Agamben G. 2020. L'invenzione di un'epidemia // Quodlibet. URL: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia> (дата обращения: 16.02.2021).
- Bremmer J. 1983. Sparegoat rituals in Ancient Greece // Harvard Studies in Classical Philology. Vol. 87. P. 299-320.
- Burkert W. 1985. Greek Religion: archaic and classical / trans. J. Raffan. Oxford : Basil Blackwell. 493 p.
- Burkert W. 2006. Kleine Schriften. Bd.3. Mystica, Orphica, Pythagorica / Hrsg. von Fritz Graf. Göttingen : Vandenhoeck & Ruorecht. 329 S.
- Cartledge P. 2009. Ancient Greek Political Thought in Practice (Key Themes in Ancient History). Cambridge : Cambridge Univ. Press. XXIII, 169 p. DOI: 10.1017/CBO9780511801747.
- Chankowski V. 2008. Athènes et Délos à l'époque classique. Recherches sur l'administration du sanctuaire d'Apollon délien. Athens : École Française d'Athènes. 588 p.
- Cumont F. 1943. À propos des dernières paroles de Socrate // Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Vol. 87, iss. 1. P. 112-126.
- Dumézil G. 1984. Le Moine noir en gris debans Verennes. Paris : Gallimard. 176 p.
- Ficino M. 1559. Theologia Platonica. De immortalitate animorum: duo de viginti libris. Parisiis : Apud Aegibium Gorbinum. 348 p.
- Fischer E. 2011. How to Practise Philosophy as Therapy: Philosophical Therapy and Therapeutic Philosophy // Metaphilosophy. Vol. 42, iss. 1-2. P. 49-82. DOI: 10.1111/j.1467-9973.2010.01680.x.
- Frey R.G. 1978. Did Socrates Commit Suicide? // Philosophy. Vol. 53, iss. 203. P. 106-108. DOI: 10.1017/S0031819100016375.
- Gill C. 1973. The Dead of Socrates // The Classical Quarterly. Vol. 23, iss. 1. P. 25-28.
- Hankins J. 2003. Humanism and Platonism in the Italian Renaissance. Vol. 1. Roma : Di Storia e Letteratura. 656 p.
- Ioannis Tzetzae. 1826. Historiarum variarum chiliades. F.C.G. Vogel. 568 p.
- Jones D.M., Wilson N.G. (eds.) 1969. Scholia in Aristophanem. Vol. 1. Fasc. 2 / ed. D.M. Jones & N.G. Wilson. Groningen : Wolters-Noordhoff. 280 p.
- Lactantius Placidus. 1997. Fulgence le mythographe. In aedibus B.G. Teubneri. 704 p.
- Madison L.A. 2002. Have We Been Careless with Socrates's Last Words? A Rereading of the Phaedo // Journal of the History of Philosophy. Vol. 40. P. 421-436.

- Origenes. 1899. Werke. Bd. 1 / Hrsg. von P. Koetschau. Leipzig : J.C. Hinrichs. 379 S.
 Plato. 1825. *Platonis Phaedo* / ed. by I. Bekker. Londini. 305 p.
 Plato. 2020. *Platons Werke II*, 1. Reprint 1805. Berlin : De Gruyter. 1000 p. DOI: 10.1515/9783110582536.
 Rhodes P.J. 2011. *Alcibiades. Athenian Playboy, General and Traitor*. Barnsley : Pen & Sword Military. XVI, 143 p.
 Scott G.A. 2000. *Plato's Socrates as Educator*. New York : SUNY Press. 252 p.
 Waterfield R. 2009. *Why Socrates died: Dispelling the Myths*. New York ; London : W.W. Norton & Company. XXV, 253 p.
 Westerink L.G. (ed.) 1976. *The Greek Commentaries on Plato's «Phaedo»*. Vol. 1. Olympiodorus / ed. L.G. Westerink. Amsterdam ; Oxford ; New York : North-Holland. 204, 408 p.
 Wilamowitz-Moellendorff U. von. 1920. *Platon*. Berlin : Weidmann. XIV, 753 S.
 Zizek S. 2020. Coronavirus is 'Kill Bill'-esque blow to capitalism and could lead to reinvention of communism. URL: <https://www.rt.com/op-ed/481831-coronavirus-kill-bill-capitalism-communism/> (дата обращения: 16.02.2021).

References

- Agamben G. The invention of an epidemic, 2020, *Quodlibet*, available at: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia> (accessed 16 February 2021). (in Italian).
 Aristotle. About the soul, *Aristotel'. Sochineniya, v 4 t.*, Moscow, Mysl', 1976, vol. 1, pp. 369-450. (in Russ.).
 Artemidorus. *Dream interpretation*, St. Petersburg, Kristall, 1999, 448 p. (in Russ.).
 Bremmer J. Spagoat rituals in Ancient Greece, *Harvard Studies in Classical Philology*, 1983, vol. 87, pp. 299-320.
 Burkert W. *Greek Religion: archaic and classical*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, 493 p.
 Burkert W. *Small fonts III. Mystica, Orphica, Pythagorica*, ed. by Fritz Graf, Göttingen, Vandenhoeck & Ruorecht, 2006, 329 p. (in German).
 Cartledge P. *Ancient Greek Political Thought in Practice (Key Themes in Ancient History)*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2009, xxiii, 169 p. DOI: 10.1017/CBO9780511801747.
 Chankowski V. *Athens and Delos in the classical period. Wanted on the administration of the Sanctuary of Apollo Delien*, Athens, École Française d'Athènes, 2008, 588 p. (in French).
 Cumont F. À propos des dernières paroles de Socrate, *Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1943, vol. 87, iss. 1, pp. 112-126. (in French).
 Derrida J. Plato's Pharmacy, *Zh. Derrida. Disseminatsiya*, Yekaterinburg, U-Faktoriya, 2007, pp. 71-218. (in Russ.).
 Diogenes Laërtius. *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, Moscow, TERRA-Knijniy klub, 2009, 608 p. (in Russ.).
 Dumézil G. *Black Moyné in gray in Varennes*, Paris, Gallimard, 1984, 176 p. (in French).
 Ficino M. *Theologia Platonica. The immortality of the soul, about two pounds*, Washington, Apud Aegibium Gorbinum, 1559, 348 p. (in Latin).
 Fischer E. How to Practise Philosophy as Therapy: Philosophical Therapy and Therapeutic Philosophy, *Metaphilosophy*, 2011, vol. 42, iss. 1-2, pp. 49-82. DOI: 10.1111/j.1467-9973.2010.01680.x.
 Foucault M. *Courage of Truth. Controlling yourself and others II*. St. Petersburg, Nauka, 2014, 358 p. (in Russ.).

- Frey R.G. Did Socrates Commit Suicide?, *Philosophy*, 1978, vol. 53, iss. 203, pp. 106-108. DOI: 10.1017/S0031819100016375.
- Gill C. The Dead of Socrates, *The Classical Quarterly*, 1973, vol. 23, iss. 1, pp. 25-28.
- Girard R. *Violence and the Sacred*, 2nd ed., rev., Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2010, 436 p. (in Russ.).
- Hankins J. *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance. Vol. 1*, Roma, Di Storia e Letteratura, 2003, 656 p.
- Jones D.M., Wilson N.G. (eds.) *Scholia in Aristophanem. Vol. 1. Fasc. 2*, Groningen, Wolters-Noordhoff, 1969, 280 p.
- Jonh Tzetzae. *Stories of various thousands*, F.C.G. Vogel, 1826, 568 p. (in Latin).
- Lactantius Placidus. *Fulgence the mythographer*, In aedibvs B.G. Tevbnri, 1997, 704 p.
- Lactantius. *Divine Institutes. B. 1–7*, St. Petersburg, Izdatelstvo Olega Abyshko, 2007, 512 p. (in Russ.).
- Lysias. *Speeches*, Moscow, Lodomir, 1994, 388 p. (in Russ.).
- Madison L.A. Have We Been Careless with Socrate's Last Words? A Rereading of the *Phaedo*, *Journal of the History of Philosophy*, 2002, vol. 40, pp. 421-436.
- Nietzsche F. Fun science, *F. Nitsshe. Polnoe sobranie sochineniy, v 13 t.*, Moscow, Kul'turnaya revolyutsiya, 2014, vol. 3, pp. 313-596. (in Russ.).
- Origenes. *Works, vol. 1*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1899, 379 p. (in German).
- Plato. Apology of Socrates to the Jurors, *Platon. Sobranie sochineniy, v 4 t.*, Moscow, Mysl', 1990, vol. 1, pp. 70-96. (in Russ.).
- Plato. Crito, *Platon. Sobranie sochineniy, v 4 t.*, Moscow, Mysl', 1990, vol. 1, pp. 97-111. (in Russ.).
- Plato. Phaedo, *Platon. Sobranie sochineniy, v 4 t.*, Moscow, Mysl', 1993, vol. 2, pp. 7-80. (in Russ.).
- Plato. *Platon's Work II, 1. Reprint 1805*, Berlin, De Cruyter, 2020, 1000 p. DOI: 10.1515/9783110582536. (in German).
- Plato. *Platonis Phaedo*, ed. by I. Bekker, Londini, 1825, 305 p.
- Plato. Republic, *Platon. Sobranie sochineniy, v 4 t.*, Moscow, Mysl', 1994, vol. 3, pp. 79-420. (in Russ.).
- Rhodes P.J. *Alcibiades. Athenian Playboy, General and Traitor*, Barnsley, Pen & Sword Military, 2011, xvi, 143 p.
- Scott G.A. *Plato's Socrates as Educator*, New York, SUNY Press, 2000, 252 p.
- Strabo. *Geographica, in 17 books*, Moscow, Nauka, 1964, 944 p. (in Russ.).
- Tertullian. *Apologeticus. To Skapula*, St. Petersburg, Izdatelstvo Olega Abyshko, 2005, 256 p. (in Russ.).
- Varro. *Three Books on Agriculture*, Moscow, Leningrad, Izdatelstvo Akademii nauk SSSR, 1963, 218 p. (in Russ.).
- Voskoboynikov O.S. (comp.) *Chartres school. Guillaume Konshsky. Philosophy. Theodoric of Chartres. A treatise on the six days of creation. Bernard Sylvester. Cosmography. Astrologer. Commentary on the first six books of the Aeneid. Alan Lille. Crying of Nature*, Moscow, Nauka, 2018, 457 p. (in Russ.).
- Waterfield R. *Why Socrates died: Dispelling the Myths*, New York, London, W.W. Norton & Company, 2009, xxv, 253 p.
- Westerink L.G. (ed.) *The Greek Commentaries on Plato's «Phaedo». Vol. 1. Olympiodorus*, Amsterdam, Oxford, New York, North-Holland, 1976, 204, 408 p.
- Wilamowitz-Moellendorff U. von. *Plato*, Berlin, Weidmann, 1920, xiv, 753 p. (in German).
- Xenophon of Athens. *Socratic works*, Moscow, AST, Lodomir, 2003, 757 p. (in Russ.).

Zizek S. *Coronavirus is 'Kill Bill'-esque blow to capitalism and could lead to reinvention of communism*, 2020, available at: <https://www.rt.com/op-ed/481831-coronavirus-kill-bill-capitalism-communism/> (accessed February 16, 2021).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Андрей Сергеевич Емельянов

кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры Курского государственного университета,
г. Курск, Россия;
ORCID: 0000-0002-1455-3437;
SPIN-код: 4066-6662;
E-mail: andrei.e1992@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Andrey S. Emelyanov

Candidate of Philosophical Science, Senior Lecturer the Department of Philosophy Kursk State University,
Kursk, Russia;
ORCID: 0000-0002-1455-3437;
SPIN-код: 4066-6662;
E-mail: andrei.e1992@mail.ru