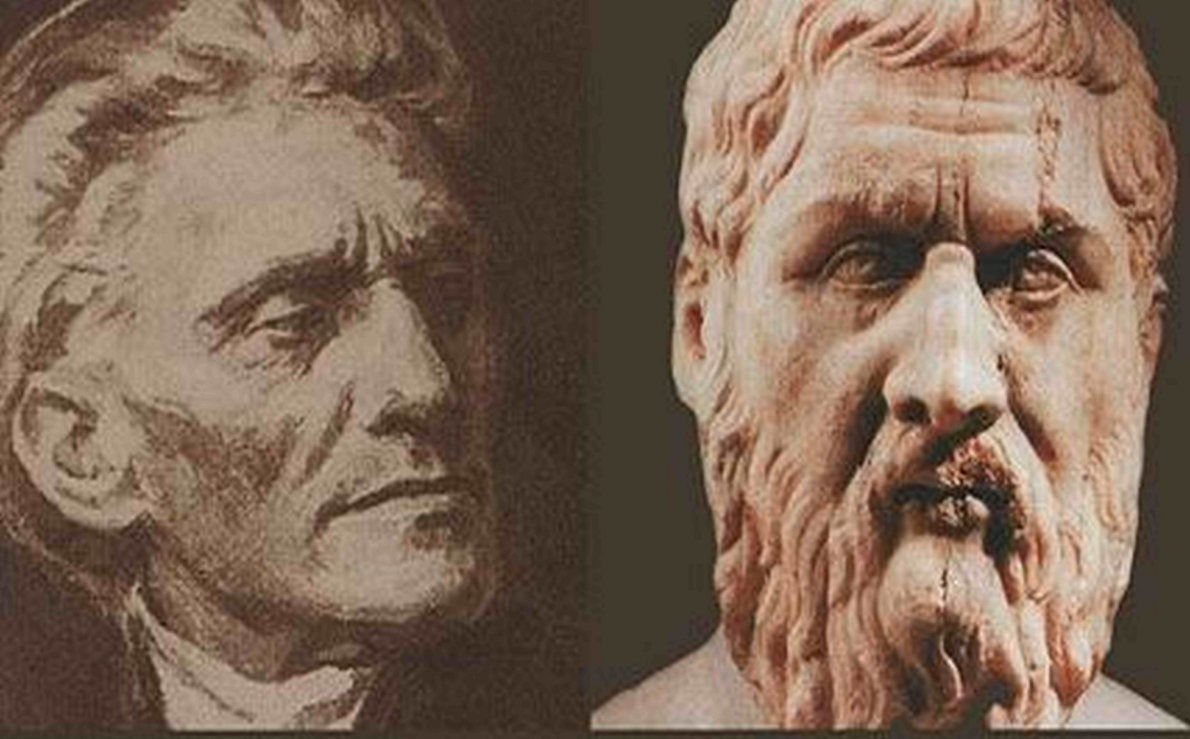


Михаил Маяцкий

# Спор о Платоне

## *Круг Штефана Георге и немецкий университет*

СЕРИЯ
ИССЛЕДОВАНИЯ
КУЛЬТУРЫ

ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ

С Е Р И Я

И С С Л Е Д О В А Н И Я

К У Л Ь Т У Р Ы

# СПОР О ПЛАТОНЕ

## *Круг Штефана Георге и немецкий университет*

МИХАИЛ МАЯЦКИЙ

*Издательский дом*
*Высшей школы экономики*
МОСКВА, 2012

УДК 008(09)
ББК 71.0
М39

*Составитель серии*
ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ

*Дизайн серии*
ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ

*Рецензент*
профессор НИУ ВШЭ
ВИТАЛИЙ КУРЕННОЙ

**Маяцкий, М. А.**

М39 Спор о Платоне: Круг Штефана Георге и немецкий университет [Текст] / М. А. Маяцкий; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. — 344 с. — (Исследования культуры). — 1000 экз. — ISBN 978-5-7598-0908-1 (в пер.).

Интеллектуальное сообщество, сложившееся вокруг немецкого поэта Штефана Георге (1868–1933), сыграло весьма важную роль в истории идей рубежа веков и первой трети XX столетия. Воздействие «Круга Георге» простирается далеко за пределы собственно поэтики или литературы и затрагивает историю, педагогику, философию, экономику. Своеобразное георгеанское толкование политики влилось в жизнестроительный проект целого поколения накануне нацистской катастрофы. Одной из ключевых моделей Круга была платоновская Академия, а сам Георге трактовался как «Платон сегодня». Платону георгеанцы посвятили целый ряд книг, статей, переводов, призванных конкурировать с университетским платоноведением. Как оно реагировало на эту странную столь неакадемическую академию? Монография М. Маяцкого, опирающаяся на опубликованные и архивные материалы, посвящена этому аспекту деятельности Круга Георге и анализу его влияния на науку о Платоне.

Автор книги — М.А. Маяцкий, PhD, профессор отделения культурологии факультета философии НИУ ВШЭ.

УДК 008(09)
ББК 71.0

ISBN 978-5-7598-0908-1

© Маяцкий М.А., 2012
© Оформление. Издательский дом Высшей школы экономики, 2012

# СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ . . . . . 11

I. КРУГ ГЕОРГЕ, НАУКА И АНТИЧНОСТЬ . . . . . 13

1. История философии versus рецепция . . . . . 13

2. Поэт и вокруг . . . . . 15

3. Эпистемология георгеанской scienza nuova . . . . . 28

4. «Эллада вечная любовь» . . . . . 37

II. У ИСТОКОВ ГЕОРГЕАНСКОЙ ПЛАТОНОЛАТРИИ (1910–1913) . . . . . 47

1. Почему Платон? . . . . . 47

2. Платон и Георге: священный альянс (против Виламовица?) . . . . . 51

3. Апофеоз «Пира» . . . . . 72

4. О пользе «организованных» рецензий . . . . . 79

III. К «ГЕШТАЛЬТУ»: ФРИДЕМАН . . . . . 89

1. К био-библиографии . . . . . 89

2. Первая «гештальтовая» книга . . . . . 92

3. Реакция на книгу . . . . . 99

4. Опус Фридемана: роль и место . . . . . 105

IV. ПЛАТОН И УТОПИЯ: ЭДГАР ЗАЛИН . . . . . 110

1. К био-библиографии . . . . . 110

2. Об истории книги . . . . . 113

3. Залинов Платон . . . . . 121

4. Восприятие книги . . . . . 133

V. ПЛАТОН ОСНОВАТЕЛЬ: КУРТ ЗИНГЕР.....139
1. К био-библиографии .....139
2. Путь к Платону, путь к Георге .....143
3. Платоновский опус Зингера.....149
4. Реакции на книгу.....160
5. Трагикомическая развязка .....163

VI. ТРИУМФ ПЛАТОНА:
КУРТ ХИЛЬДЕБРАНДТ .....173
1. Специалист по расовому вопросу
как современный ученый-универсал.....173
2. Во главе георгеанского платонизма .....180
3. Реакция на opus magnum.....188
4. На службе Платону и режиму .....192

VII. «МАЛЫЕ» ПЛАТОНИКИ
ИЗ ГЕОРГЕАНЦЕВ (И «МАЛЫЕ»
ГЕОРГЕАНЦЫ ИЗ ПЛАТОНИКОВ) .....200
1. Вильгельм Андреэ.....200
2. Роберт Бёрингер .....202
3. Йозеф Лигле .....204
4. Карл Райнхардт .....209
5. Пауль Людвиг Ландсберг.....210
6. Эдит и Михаэль Ландман .....212
7. Рената фон Шелиха.....214
8. Пауль Фридлендер .....215
9. Гельмут фон ден Штайнен .....218

VIII. ТОПИКА НОВОГО ПЛАТОНА .....220
1. Форма и аппарат .....220
2. Терминология и стиль .....224
3. Стратегии (авто)герменевтики .....230
4. Сократ предтеча .....245
5. Платон спаситель целостности .....249
6. Обожествленная плоть .....251
7. Упоение против разума .....255
8. Духовная империя .....258
9. Политика как воспитание .....261
10. Платон вождь .....267
11. Анахронизм как прием .....270
12. Теория идей и «узрение» .....272
13. Платоноведческие проблемы .....276

IX. ГЕОРГЕАНСКОЕ ЭХО
В ПЛАТОНОВЕДЕНИИ .....282
1. «Третий гуманизм» .....283
2. Отвержение .....288
3. Сочувствие .....290
4. Случай Гадамера .....297
5. Случай Хайдеггера .....299
6. Реабилитация георгеанской тематики .....302

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ .....307

БИБЛИОГРАФИЯ .....311

Если огня кто бежит,
Спутником станет огню.

*Штефан Георге*[1]

[1] «Wer je die flamme umschritt, / Bleibe der flamme trabant!», из сборника «Звезда союза» (1914, I, 382). Здесь и далее Ш. Георге цитируется по двухтомнику, вышедшему в 1976 году. Здесь и везде, где нет других указаний, перевод мой. — *М. М.*

# ПРЕДИСЛОВИЕ

Уникальный союз учеников-послушников вокруг немецкого поэта Штефана Георге, знаменитый «George-Kreis», давно стал легендой европейской интеллектуальной истории рубежа XIX–XX веков и первой трети XX века. Близкий к георгеанцам в 1920-е годы Ханс-Георг Гадамер выразил ощущение многих современников: из Круга Георге исходила твердая вера в то, что «вне церкви нет спасения», что истина держится только коллективным усилием увлеченных одним идеалом людей, и что, следовательно, оставшиеся вне Круга обречены остаться непричастными этой истине. Георгеанцы формулировали свой идеал в терминах вечного и всевременного, но, как водится, именно этим они и были укоренены в злобе дня, в том «духе времени», которому они, как и другие консерваторы и антимодернисты, изо всех сил пытались противостоять и в который, как это становится очевидно при ретроспективном взгляде, они сами вложили свою необходимую и столь узнаваемую лепту. Романтический культ героев и страсть к воплощению требовали от георгеанцев реализации их идеала — в поэзии, скульптуре, афоризме, книге, но прежде всего в Великом Гештальте. На кого равняться? Кого произвести в Pontifex Maximus секулярно-неоязыческого георгеанского культа? Слишком дежурно-всеобще любимого Гёте? Слишком одинокого Ницше? Слишком скрытно-эзотеричного самого Георге? Постепенно кристаллизуется столь же неожиданный, сколь и самоочевидный выбор: Платон!

Эта книга о том, как поэт и несколько его соратников смогли бросить вызов университетской машине, «ведающей Платоном», как складывалось взаимодействие между кафедрой и иным, беспрецедентным, местом знания и его производства. Сегодня, кажется, от

странного феномена георгеанской платонолатрии не осталось и следа: имена авторов практически полностью исчезли из научного оборота и даже из — обычно стремящихся к полноте — научных библиографий. Слишком несвоевременно-наивной представляется задача не просто изучать, но *жить и переживать* Платона, слишком быстро устарели стиль и подход георгеанцев, слишком тенденциозна была их политическая мотивация. Но не будем спешить с выводами. Пока мы философствуем, мы продолжаем, по словам Уайтхеда, писать вереницу сносок к Платону. И никому не дано сказать здесь *последнее* слово.

* * *

Книга резюмирует исследование, которое я вел при финансовой поддержке Швейцарского национального фонда[1] и при содействии ряда архивов: в первую очередь Stefan George-Archiv в Штуттгарте (StGA), затем Deutsches Literaturarchiv в Марбахе (DLA), архивов университетов Базеля и Мюнхена, архива и библиотеки издательства «Castrum Peregrini» в Амстердаме, а также Berlin Document Center. Я глубоко признателен коллегам, которые на разных этапах работы оказали мне многоплановое содействие: прежде всего незаменимой Уте Ольман (Ute Oelmann), руководительнице Архива Штефана Георге в Штутгарте, а также: Адриану Баро (Adrien Barrot), Бернхардту Бёшенштайну (Bernhard Böschenstein), Михаэлю Дефустеру (Michael Defuster), Рольфу и Хильде Фигут (Rolf & Hilde Fieguth), Андре Лаксу (André Laks), Михаэлю Лентцу (Michel Lentz), Михаэлю Нарси (Michel Narcy), Доминику О'Мара (Dominic O'Meara), Марте Родэ-Лигле (Martha Rohde-Liegle), Штефану Бодо Вюрфелю (Stefan Bodo Würffel).

Я приношу им всем глубокую благодарность.

Seid alle ganz herzlich bedankt!

[1] Номер субсидии 101512-100631.

# I. *Круг Георге, наука и античность*

## 1. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ VERSUS РЕЦЕПЦИЯ

Что удивительного в том, что великого философа внимательно и почтительно изучает поэт и его поэтический кружок? Значительно реже встречается, что чтение и поклонение принимают форму постоянную, систематическую, что, наконец, они воплощаются в многочисленных публикациях, оказывающих воздействие и на университетскую философию, хочет она того или нет. А она, как правило, этого воздействия не хочет, как не хочет и признавать сам его факт.

Рецепцию учения любого великого философа постигают регулярные пересмотры, чистки, переоценки наследия, выпячивание одного и забвение другого его элемента. Она сродни скорее моде, чем упорядоченному накоплению. На нее влияют самые разные силы: внешние «событию мысли» факторы, политические ожидания, литературные качества текста сталкиваются с аспектами «интерналистскими»: с вызреванием толкования, с учетом (или игнорированием) исторического контекста создания произведения или способа мысли, с выяснением важности того или иного момента, с встраиванием мыслителя в ту или иную серию или генеалогию и т.д. Некоторые толкования могут быть объявлены ошибочными в результате долгих, а то и многовековых дискуссий. Другие покидают сцену не потому, что обнаруживают свою откровенную неадекватность, а в силу моральной усталости, ухода активных пропагандистов и других относительно случайных факторов.

В изучении истории идей уместно различить две фигуры, даже если они в некотором смысле «идеаль-

ны». Конкретное историко-философское исследование обычно занято уяснением «*самой* мысли» философа и если обращается к предыдущим интерпретациям его учения, то чтобы их оспорить или, напротив, чтобы опереться на них в поисках дополнительной легитимации. Исследование же рецепции принимает «самого философа» за вещь-в-себе и сосредоточивается на его интепретациях. В этом смысле оно представляет собой своего рода вызов (если не пощечину) добропорядочной истории философии: вовсе не обязательно отбрасывая идею прогресса в понимании того или иного философского явления, оно не отказывает в праве на существование никакой из былых попыток толкования и даже в конечном счете больше интересуется интерпретациями заведомо «ложными» (тенденциозными, пристрастными, преувеличенными, искажающими, гротескными), чем теми «правильными» прочтениями, которых ищут (и часто убеждены, что «нашли») те, кто считает, что существует единственно верный подход к тому или иному философскому учению.

Такая несколько парадоксальная направленность исследования рецепции паразитирует на определенной профессиональной аберрации историка философии. Постоянно общаясь с изучаемым автором (даром что историческая дистанция от него может достигать тысячелетий), он невольно проникается тем убеждением, будто и является (наряду со своими коллегами по цеху) его идеальным читателем — поскольку легитимно обладает способностью к единственно правильному прочтению или, по крайней мере, такового взыскует. Это к *нему* обращался древний автор, на *его* проницательность и эрудицию расчитывал.

Именно это простительное и, вероятно, плодотворное заблуждение профессиональных наследников философской традиции и оспаривалось в Кругу Георге. Георгеанцы не только не признавали университетскую монополию на истину, но и считали современное профессорство неадекватным, недостойным и неспособ-

ным преемником древнего наследия. Соответственно, себя они считали к этому наиболее пригодными. Почему? На каком основании? На том, что георгеанцы ставили не на знание, а на жизнь (откуда их учебно-энциклопедическое зачисление по разряду «философии жизни»): вопреки духу времени (как они его истолковывали) они приняли решение жить и творить, равняясь на высшие, классические, древние поэтические, художественные и философские образцы, среди которых Платон — не сразу, но тем вернее — занял самое почетное место. В своей эпохе и в ее Zeitgeist они видели главного своего врага. Эстетически они были, несомненно, антимодернистами, а политически — активными участниками того, что позднее получило наименование «консервативной революции», при том, разумеется, что георгеанская идиома этими «-измами» не исчерпывается.

Чем же был Круг Георге и, для начала, кем был его харизматический лидер?

## 2. ПОЭТ И ВОКРУГ

Георге родился в 1868 году в семье винодела, у Рейна, вблизи города Бингена. Область в прошлом находилась под французской юрисдикцией, французский был не вполне чужим языком, и мальчика звали Этьен Жорж, и даже — на местном говоре — «Шорш». С малолетства одаренный к языкам мальчик в 7 лет изобрел для общения с друзьями и новый язык, на который перевел, в частности, начало «Одиссеи». Юношей он немало путешествует по Европе. Первый стихотворный сборник выходит в 1890 году. Но уже после третьего сборника, «Алгабал» (1892), наступает ощущение достижения вершины, выше которой подняться не удастся. Кризис (усугубленный бурной и краткой влюбленностью в Гуго фон Гофмансталя, едва не закончившейся дуэлью) преодолевается постепенно, в многочисленных контактах с символистами и

постсимволистами во Франции, Бельгии, Италии и других странах. В том же 1892 году выходит первый выпуск альманаха «Листки за искусство» («Blätter für die Kunst») — давно задуманного Штефаном органа поэтического Интернационала. Редакция «Листков», затем эфемерная компания «мюнхенских космистов» (Л. Клагес, А. Шулер[1], Ф. Ревентло, К. Вольфскель), салоны Лепсиус и Вольфскеля, многочисленные кружки почитателей поэзии и высокого искусства, и прежде всего Academia Urbana, ассоциация профессоров и студентов, поклонников поэзии и всего высокого в Нидершёнхаузене, становятся ступенями формирования будущего Круга. Параллельно всё более отчетливыми политико-воспитательными императивами наделяются вехи поэтические. Рядом с ауратичной таинственностью и монументальной афористичностью георгеанских сборников («Год души», «Ковер жизни», «Седьмое кольцо», «Звезда союза», «Новая империя») стихи большинства участников «Листков» (здесь публиковались и Вольтерс, и Валентин) часто обнаруживают эпигонский характер[2]. Практически каждый далекий или близкий участник Круга пишет стихи, хотя далеко не каждый проходит строгую эстетическую цензуру Мастера (так всё чаще называют Георге в письмах и дневниках георгеанцы). Множество стихов осталось в письмах, в рукописях[3]. Любовь к поэзии (как таковой, не только самого Георге) и ее приоритет над всеми остальными сферами жизни (политика, профессия, быт) были абсолютной и само собой разумеющейся заповедью.

[1] Есть все основания полагать, что Вальтер Беньямин позаимствовал понятие ‘ауры’ у этого фанатика античности, вечного студента и самоучки (Dörr, 2007, 134). Согласно этому исследователю, Беньямин развивался вспять по отношению к эволюции Георге: на смену восхищению георгеанской лирикой пришел интерес к космизму.

[2] Durzak, 1969.

[3] Тщетно пытался опубликоваться в «Листках» и Р.М. Рильке…

Не связанный узами брака, Георге обрел подлинную семью в том, что стало и главным его опусом: в том уникальном союзе, «секрет» механизма которого и до сих пор не вполне понятен. Наименование «Круг Георге» (сначала Georgischer Kreis или Kreis um George, затем всё более устойчиво Georgekreis или, чаще, George-Kreis) возникло за пределами Круга и вызвало в нем сначала определенное сопротивление, чтобы затем, с конца 1900-х годов, стать и самоназванием ассоциации. Разбросанная по ряду городов (между которыми он, не имевший, кроме отчего, своего дома, и путешествовал, останавливаясь у друзей), она представляла собой целую серию кружков или пар: учитель/ученик, ведущий/ведомый, но часто без строгого распределения ролей. Пока платоновская Академия не стала ее моделью, она вдохновлялась примером средневековых монашеских или рыцарских орденов или других «мужских союзов». Гомоэротические мотивы для поэзии Георге, впрочем, вполне конститутивны, и наверняка для многих георгеанцев не остались лишь мертвой буквой.

Так описывает механизм жизни Круга германист Клод Давид, оговаривая схематичность своего описания:

> Круг никак не напоминал замкнутую секту. Если один из друзей Георге — Вольфскель, Гундольф, Вольтерс — обнаруживал в каком-нибудь юноше[4] поэтический дар или полагал, что в его манерах угадываются требуемые для новой «знати» качества [...], его приглашали, расспрашивали о том, что он читает, какие у него склонности и взгляды. Ему читали стихи, предлагали почитать самому. Если приходили к выводу, что первое впечатление их не обмануло, то вскоре он принимал участие в обмене идеями, в маленьких праздниках. Завязывались дружеские связи, кристаллизовывались общие интересы. Через

[4] Юноша мог быть знакомым или сыном знакомого, или студентом члена Круга, или просто незнакомцем, встреченным в парке, на улице, на вокзале. Иногда такая встреча сопровождалась фотосеансом: Георге и георгеанцы очень полагались на физиогномику (и графологию: Л. Клагес).

> чтение тех же мастеров и в первую очередь Георге, через медленное взаимное притирание, юношу вводили — без уроков, без доктрины — в образ мысли послушников, в их мораль и закон[5].

Одни ученики приводили других. Некоторые предпочитали образовывать пары, другие объединялись в более многочисленные группы. Каждый послушник входил в Круг по-своему, и «закон» применялся к каждому по-разному, недаром он был неписаным. Одним Мастер настоятельно не советовал жениться, других привечал с женами и детьми; с одними встречался очень часто, других собой не баловал; с одними переписывался лично, другим передавал свои распоряжения через «секретарей»; одних ослушавшихся отдалял постепенно, других изгонял, требуя сжечь письма и т.д. Угадывание «воли Мастера» было для георгеанцев местным спортом, повседневным упражнением.

«Листки за искусство» были не просто печатным органом, но и способом отбора новой поэтической элиты, призванной спасти культуру от разлагающего рационализма. Круг авторов не противопоставлялся читателям, но скорее вербовался из них. Пока что цели формулировались в эстетических, от силы эстетико-социальных категориях. Если здесь — учитывая продолжение — можно было угадать некоторое политическое измерение, то оно выражалось именно в этом координировании усилий, а не в каком бы то ни было участии в политике. Предисловие к 1-му выпуску «Листков» начинается недвусмысленно: «название этого издания говорит отчасти само за себя: служить искусству, особенно поэзии и писательству, исключая всё государственное и общественное»[6]. Во главу угла создатели ставили стремление к духовному искусству на основе новой чувствительности [fühlweise] и той ремесленной сработанности произведения, которой

[5] David, [1952], 1967, 309.

[6] Blätter für die Kunst, I, 1.

сын винодела и мастер на все руки Штефан Георге дал просторечное имя «mache».

В «Листках» печатались почти исключительно образцы новой поэзии — прежде всего самого Георге и далее К. Вольфскеля и Г. фон Гофмансталя, а также переводы из Малларме, Верлена, Суинберна, д'Аннунцио. Сборники предварялись, как правило, краткими анонимными передовицами, носившими характер эстетических манифестов и в основном писавшимися Мастером. В 1910 году начинает выходить второй, уже чисто теоретический, орган — «Ежегодник за духовное движение». Интонации становятся более критическими и воспитательными. От прежнего само собой разумевшегося «l'art pour l'art» не остается и следа. Место богемного дендизма юности заступает осознание великой культурной миссии. Георге всё больше воспринимает себя как воспитателя («из всех занятий больше всего мне нравится натаскивать [drillen]» или «каждый человек/мужчина на три четверти щенок» — таковы провокативные девизы Георге этого периода[7]). Если Ницше лишь мечтал о «культурной сотне», способной спасти мир от упадка, то Георге готов сделать то, на что Ницше оказался неспособен: *воспитать* эту «сотню». Идеология Круга отталкивается от Ницше и… отталкивает его. Он — важнейшая, ключевая для Круга фигура и вместе с тем символ неудачи[8]. Едва не

[7] Verwey, 1936, 63; Landmann, 1963, 120.

[8] См. например, книгу георгеанца Бертрама, пользовавшуюся колоссальной популярностью, «Ницше: эссе об одной мифологии» (Bertram, [1918]). Вслед за Георге (см. его стихотворение «Ницше» (1900), вошедшее в цикл «Седьмое кольцо»: «… теперь нужда / заключить себя в круг, что замыкает любовь», I, 231–232) в Кругу считалось, что трагедия Ницше проистекает из его одиночества, из недостаточной педагогической воли: «эрос Ницше был недостаточно силен, чтобы увлечь друзей по крутым тропам» (Gundolf, Hildebrandt, 1923, 95). Поэтому вовсе не случайно, что Платон во 2-й половине 1900-х годов практически вытеснил Ницше из георгеанского пантеона. Об отношении Круга Георге к Ницше см.: Raschel, 1984; Weber, 1989; Trawny, 2000.

главным камнем преткновения по отношению к Ницше стал как раз Платон, и когда Платон стал занимать в начале 1910-х годов господствующее место на георгеанском Олимпе, пришла пора окончательного выяснения позиции Круга относительно Ницше. Георге писал в это время Ф. Гундольфу: XIX век был лишь огрубевшим XVIII, «и, однако, у Ницше в общем всё уже есть. Он понял существенные великие вещи: он только не понял пластического Бога (отсюда его непонимание греков, особенно Платона)»[9].

Если первое поколение георгеанцев (более или менее сверстников «Мастера», который, кстати, не был еще монопольным держателем этого титула: так называли и Карла Вольфскеля, и Людвига Клагеса, и Вацлава Ролич-Лидера…) держалось силой поэзии и эстетики, то второе было гораздо более политизировано и идеологизировано. Две фигуры особенно сильно определили это развитие: Фридрих Вольтерс и Фридрих Гундольф.

Фридрих Вольтерс (1876–1930) был историком, учеником Курта Брайзига и Густава Шмоллера. Блестящий историк и педагог, Брайзиг одним из первых в академической среде заметил поэзию Штефана Георге[10] и завязал с ним дружбу, прервавшуюся только когда Георге «переманил» к себе лучших учеников Брайзига, прежде всего Вольтерса. Община студентов и преподавателей, насчитывавшая до 200 человек, собиралась в самом начале века вокруг Брайзига в пригороде Берлина Нидершёнхаузене (а затем в Лихтерфельде). Ее называли иногда Academia Urbana (уже с осознанной отсылкой к Платону). Здесь читались и разыгрывались по ролям античные и современные стихи и дра-

[9] Письмо от 11.06.1910 (George, Gundolf, 1962, 202).

[10] В харизме Георге Брайзиг (перешедший, как и его многочисленные университетские коллеги, от монархизма к своеобразному социализму) увидел надежду на будущего лидера, способного превратить социальный агрегат в дружину послушников [Gefolgschaft] (Breysig, 1912, 97).

мы; сюда среди прочих приглашался и Штефан Георге. Община в Нидершёнхаузене стала фактически генеральной репетицией собственно его Круга. Вольтерс, один из активных участников общины, специализировался по французской и прусской истории (особенно политической и аграрной), преподавал историю в гимназиях, а затем в университетах Марбурга и Киля (где в 1923 году стал ординариусом). Он познакомился с Георге в 1904 году (ему уже было 28 лет), но в близкую орбиту вошел не сразу и не без труда (причиной, кроме «престарелого возраста», могла быть глухота Вольтерса к гомоэротическим мотивам или же свойственный ему преувеличенно гимнический тон, лишенный малейшей иронии, над чем Георге был склонен подтрунивать). Только в 1909 году статья «Господство и услужение» [Herrschaft und Dienst][11] убедила Мастера в том, что ее автор может оказаться в высшей степени полезен для дела — дела, которое, собственно, лишь теперь и под пером Вольтерса стало принимать черты *государства* (пусть «тайного» и «духовного»). Можно без преувеличения сказать, что Вольтерс объяснил Георге его миссию в новых для Георге терминах. В период Первой мировой войны (в которой он принял восторженное участие, хотя и не на передовой: он служил курьером) в деятельности Вольтерса усугубляются националистические и шовинистические акценты («Речи о Родине», 5-томная книга для чтения «Немец» и т.д.). Еще в 1913 году он начинает готовить монументальную историю движения вокруг Георге и завершает ее незадолго до своей смерти в 1930 году. Роль георгеанского «апостола Павла», которую исполнял Вольтерс в течение последних 20 лет своей жизни, не всем соратникам была по вкусу. Несомненно, что определенную ревность ко всей «нидершёнхаузенской клике» (кроме Вольтерса, в нее входили Курт Хильдебрандт, Бертольд

[11] Wolters, 1909. Она вышла в георгеанском издательстве «Bondi» и в оформлении друга Георге и выдающегося книжного графика Мельхиора Лехтера.

Валентин и братья Андреэ — Фридрих и Вильгельм) испытывал другой лагерь, более или менее гейдельбергский: братья Фридрих и Эрнст Гундольф, Эрнст Морвиц и их многочисленные друзья и подопечные. Группировке Вольтерса они ставили в упрек открытую политизацию «духовного движения».

Фридрих Гундольф (урожд. Гундельфингер[12]) (1980–1931) был первым из воспитанников (не только Junge, но и Zögling) Георге. К Георге его, 18-летнего, привел в 1898 году Карл Вольфскель, родители которого дружили с семьей Гундельфингеров. Георге сразу признал поэтический дар юноши, к которому обращается в письмах «мой дорогой поэт». В это время Гундольф начинает учебу в Мюнхенском университете, затем учится в Гейдельберге и Берлине. Среди его профессоров были В. Дильтей, Т. Липпс, Г. Зиммель, Г. Вёльфлин. Интенсивное общение с Георге продолжалось более 20 лет. С начала 1920-х годов происходит драматическое взаимоохлаждение: в 1920 году Гундольф против воли Мастера и к его большому неудовольствию отклоняет приглашение принять место профессора в Берлинском университете. Свою роль в охлаждении сыграла и внутрикруговая конкуренция с Вольтерсом & Co. «Отлучение» от Георге (но отнюдь не от всех членов Круга!) было вызвано и женитьбой Гундольфа в 1926 году. Во всей своей чрезвычайно плодотворной научной деятельности и до и после разрыва с Георге до самой смерти в 1931 году Гундольф воплощает георгеанскую программу (в своей трактовке, разумеется). Показательны его письма Георге в 1910 году по завершении габилитационной диссертации, которую он характеризует так:

> Это живой, всеохватывающий и строго построенный компендиум Духовного движения, точно так же, как твои книги стали его Библией. (…) Я знаю, что *я* за два меся-

[12] Гундольф германизировал свою фамилию по совету Георге. С 1927 года он уже фигурирует под фамилией Гундольф в программе курсов Гейдельбергского университета.

ца [работы][13] обрел новый смысл и оказал «государству» величайшую услугу, которую ему только можно оказать. [И месяц спустя:] Если мне суждены еще десять лет здоровья, то *я* стану тем человеком, который сделает твои заветнейшие мысли и переживания общим достоянием *немецкого общего образования* в лучшем смысле слова, т.е. немецкой молодежи[14].

Причины конкурентного напряжения в отношениях с группой Вольтерса были смешанные: кроме идеологических и политических разногласий имелись и личные. И Гундольф, и Морвиц, и Роберт Бёрингер были личными друзьями Мастера (в частности, систематически обращались к нему в письмах на *Ты* [Du]) и сообразно с этим настаивали на ценности дружбы и эроса, тогда как Вольтерс со товарищи стремились превратить Георге в предмет культа (сначала своего, затем по возможности общенационального) и подчеркивали поэтому дистанцию, без которой невозможно никакое поклонение. Морвиц одно время не мог уже слышать слово 'Круг' (что было для вольтерсианцев полным кощунством)[15]. Бёрингер чуть не дошел до рукоприкладства, протестуя против вольтерсовского «политического» поворота[16].

Конкуренция с Вольтерсом стала особо очевидна, когда в одном и том же восьмом выпуске «Листков за искусство» за 1908–1909 год вышли статьи со сходными, если не сказать параллельными, названиями: «Господство и услужение» Вольтерса[17] и «Следование и послушничество» [Gefolgschaft und Jüngertum] Гундольфа. В этих статьях больше сходства, чем различий;

[13] Здесь и далее в цитатах в квадратных скобках приведены мои пояснения (в тех случаях, если это не слова из оригинала).

[14] Письма от 12.10 и 10.10.1910 (George, Gundolf, 1962, 206f., 211).

[15] Hildebrandt, 1965, 92.

[16] Ibid., 76.

[17] Здесь были опубликованы только несколько первых разделов статьи.

тем важнее эти последние. Для Вольтерса главное — власть и добровольное, восторженное ей подчинение; для Гундольфа важна любовь к Мастеру — и не за его власть, а за то, что он ведет к новому познанию. Если Гундольфу Мастер предстает посредником между учеником и Идеей, то для Вольтерса Мастер воплощает Идею. Вольтерс со всей риторической мощью настаивал на действии, деянии, на деятельном характере и правителя, и учеников (более чем просто единомышленников — соратников!), тогда как у Гундольфа Мастер остается хранителем ценностей и воспитателем учеников. Наконец, если воспитание увенчивается для Гундольфа расцветом личности, венцом служения у Вольтерса выступает самопожертвование [Selbsthingabe][18]. Несомненно, таким образом, что Вольтерс однозначнее и определеннее вписывал образ Мастера в общий для «консервативной революции» культ вождя.

Так или иначе во втором поколении идея «государства» вызвала ощутимое сопротивление и стала структурирующим принципом лишь в следующем, третьем поколении (Макс Коммерель, братья фон Штауффенберги, Йохан и Вальтер Антон, Вальтер Эльце, Рудольф Фанер, большинство из которых были «завербованы» в Круг Вольтерсом). «Государство», которое в разное время называлось еще «духовная империя»[19], «тайная Германия», «маленький отряд» (или сонм, куча, толпа) [kleine Schar], должно было сложиться вокруг некоего

[18] Сам Вольтерс являл собой несомненный пример такой жертвенности. В письме Мастеру в 1914 году он высказывает свою самую заветную мечту — «быть мастерком и цементом Вашей земной империи»; цит. по: Groppe, 1997, 246.

[19] Немецкое слово 'Reich' покрывает и включает значение «царства» (например, Gottes Reich — 'царство божье' или несколько противоречивое употребление König des geistigen Reichs — букв. 'король духовной империи', применявшееся как к Платону, так и к Георге). Но в 1920-е годы в Кругу будет предпринято особое, аффектированно имперское употребление этого термина.

неконфессионального культа, в основе которого лежала убежденность в неоспоримом приоритете поэзии над любой человеческой деятельностью, поэзии, понятой и в узком смысле стихосложения, и в широком — как творчество, воплощение, то есть обращение идеального и предвечного в плоть. Пантеон святых в этой светской религии включал прежде всего поэтов и философов — Платона, Данте, Шекспира, Гёте, Ницше, Гёльдерлина, самого Георге, и великих политических творцов — Цезаря, Фридриха II Гогенштауфена, Наполеона. Подобно гётевскому Вильгельму Майстеру, георгеанцы полагали, что следовало поклоняться, «служить» этим вождям и иконам духовного царства просто в силу императива «почитать — а не пытаться понять — то, что выше тебя». Насколько этот культ духовных и политических вождей предвосхищал (или даже «приближал») грядущий национал-социализм, является одной из самых спорных и сложных проблем георгеанских исследований. Очевидно только, что «политика аполитического»[20], проводимая Штефаном Георге, требовала от него сопротивляться однозначной его аппроприации молодым режимом (так, уже в 1933 году он отклонил «лестное» предложение министерства культов войти в Поэтическую академию), но не запрещала ему иметь в ближайшем ядре Круга откровенных нацистов, пусть и «высокодуховных», и брезгующих плебейскими манерами новых вождей.

Историю коллективного творческого и интеллектуального усилия вокруг Штефана Георге невозможно оторвать от авто-историографии: архивизация, документализация происходящего рано стали в Кругу одержимостью. Зафиксированная по свежим следам в дневниках и письмах, история Круга еще при жизни Мастера стала предметом монументальной монографии, написанной одним из главных идеологов Круга Фридрихом Вольтерсом под прямым контролем Геор-

[20] См.: Landfried, 1975.

ге. Ее название («Штефан Георге и "Листки за искусство"») сопровождалось подзаголовком: «Немецкая духовная история после 1890 года», несуразный нарциссизм которого дает представление о немалых амбициях Круга и его вождя. Самоархивизация никак не отменяла, а напротив, дополняла культ тайны и понимания с полуслова. Насколько было возможно, Георге избегал и строгой идентификации своей ассоциации. Ее члены предпочитали апофатическое самоопределение: мы не клуб, не салон, не церковь, не секта, не ложа, не кафедра… За этим избеганием, кроме боязни слишком определенной (и поэтому слишком «рассекречивающей») самоидентификации, стояла и трудность самоосознания группы, точных аналогов которой не было ни в Германии, ни, вероятно, нигде в Европе.

Вопрос об уникальности (или, наоборот, типичности) Круга Георге стал принципиальным водоразделом в изучении Круга. Начиная с только что упомянутой автоагиографии, о Георге и его окружении могли писать — разумеется, преимущественно в лестно-верноподданических тонах — только члены Круга, затем их дети, ученики и ученики учеников. Имелось в виду, что только те, кто был приобщен к святая святых, могли претендовать на какое-то адекватное понимание георгеанского духа и буквы. Ситуация стала меняться в 1960-е годы с приходом левой, в том числе марксистской, критики, которая порвала с обязательной «историей изнутри» и считала как раз несвязанность с Кругом условием нелицеприятного объективного анализа.

С эволюцией социального и идейного климата Германии и Европы вообще, но и с физическим умиранием свидетелей «феномена Георге» (а затем и их наследников и преемников) эта тенденция укрепилась. Вряд ли можно считать удивительным, что современные исследователи продолжают спорить с агиографическим самоописанием Круга, отложившимся в сотнях и тысячах опубликованных и неопубликованных

свидетельств и продолжающим — несмотря на свою очевидную ненадежность — оставаться важным источником о жизни Круга. Ярким примером такого спора может служить объемное и весьма богатое исследование Райнера Колька «Формирование литературных групп». Подзаголовок книги указывает на сверхзадачу автора: «На примере Круга Георге, 1890–1945 гг.»[21] Заявляется здесь социологический анализ не Круга Георге, а любых литературных объединений *на примере* Круга Георге. Разумеется, сдержать своего обещания автор не может. Книга целиком посвящена только Кругу Георге, и невзирая на заведомую отстраненность исследователя, усердно подчеркиваемую им в натужном использовании тяжеловесного социологического словаря, *демонстративно* враждебного выспренной возвышенности георгеанцев, главным результатом исследования оказывается, что разбираемый им *пример* ничего не доказывает применительно к прочим литературным образованиям, поскольку на них абсолютно не похож. Методологически сходную позицию заявляет в своей недавней статье уже на непосредственно интересующую нас здесь тему Штефан Ребених. То же неудовлетворение «идеографией» угадывается в поставленной им перед собой задачей «на примере восприятия Платона исследовать влияние, оказанное Кругом Георге на науку»[22]. Мы еще сможем убедиться, однако, что Платон стоит в идеологии Круга особняком и составляет принципиально особый случай, в силу чего с трудом может служить примером для других «восприятий».

Отношение георгеанцев к науке и их отношения с наукой, впрочем, действительно дают ключ к пониманию характера Круга.

[21] Kolk, 1998.

[22] «am Beispiel des Platonbildes soll indes exemplarisch der Einfluss des George-Kreises auf die Wissenschaft untersucht werden» (Rebenich, 2008–2009, 115). В оригинале, как видим, мотив ‘примера’ вводится дважды: Beispiel, exemplarisch.

## 3. ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ГЕОРГЕАНСКОЙ SCIENZA NUOVA

Еще недавно в исследовательской литературе о Круге Георге (как позитивно в агиографической, так и негативно в критической) излишне однозначно утверждалась враждебность Георге к науке. Чрезмерный акцент ставился на часто цитируемое — но не очень достоверное — георгеанское изречение: «Нет пути, который бы вел от меня к науке». В этой фразе — даже если она действительно была сказана[23] — нельзя исключить кокетство недоучки: Георге, который бросил, едва начав, учебу в Венском университете, не мог не находить некоего лукавого удовольствия в том, что подает университетским ученым темы для книг, рукописи которых затем выносятся на его же суд (главы или отрывки, заслужившие особо высокого одобрения Мастера, могли торжественно зачитываться — наряду с поэзией — во время праздников и застолий в дружеском кругу). Самый знаменитый пример здесь — Эрнст Канторович с его книгой 1927 года об императоре Фридрихе II[24].

Пока литература о Георге и его окружении сохраняла апологетико-агиографический характер (то есть по самые 70-е годы) и излишне доверчиво основывалась на мемуарах и дневниках, Круг представлялся художественной ассоциацией с культом поэзии, немногие члены которой зарабатывали на жизнь в университете. В определенной мере эта (само)оценка основывалась на (и может считаться в некоторой степени справедливой для) *ранней* модели, связанной с «Листками

[23] Этот «афоризм» упоминается только Э. Залином (Salin, [1948], 2.Aufl. 1954, 49, 249) — и его достоверность многими ставится под сомнение. Куда правдоподобнее проходящая красной нитью через всё педагогическое общение Георге его забота (о ней также сообщает Залин), чтобы музическое в его ученых послушниках не было раздавлено научным: «Каждому из вас угрожает опасность, что профессор задушит поэта» (Salin, [1948], 2.Aufl. 1954, 40).

[24] Kantorowicz, 1927.

для искусства», то есть с периодом, предшествующим собственно кристаллизации Круга. Такая перспектива задавала и в*и*дение, согласно которому Круг Георге изображался полной антитезой и радикальной альтернативой университетскому знанию. Но постепенно для исследователей стало очевидностью[25]: *большинство* георгеанцев были связаны с университетом, а многие из них занимали в нем ключевые позиции; влияние Георге не желало останавливаться и не останавливалось на пороге университета; Георге активно побуждал своих учеников к научной карьере (в отличие, например, от карьеры журналиста или вообще free-lance[26]); многие дисциплины в косвенной или видоизмененной форме испытывают это воздействие и до сих пор. К настоящему времени складывается совершенно иное представление о Круге, чем полвека тому назад: теперь Круг Георге открывается нам как ассоциация преимущественно университетских ученых (*а также* литераторов и художников) с ярко выраженным вкусом к поэзии и с высокой оценкой ее миссии, обладающих определенной (хотя и неоднородной) культурно-политической программой. Круг Георге состоял по сути из многих кругов и объединял в разное время и в разных модальностях не столько поэтов и скульпторов, сколько трудно обозримое число профессоров и доцентов, из которых можно назвать в первую очередь литературоведов Норберта фон Хеллинграта (издатель Гёльдерлина), Фридриха Гундольфа, Эрнста Бертрама, Макса Коммереля, культурфилософа Людвига Клагеса, медиевистов Эрнста Канторовича и Вольфрама фон ден Штайнена, философа Эдит Ландман, политэкономов Эдгара Залина, Курта Зингера, Юлиуса Ландмана,

[25] Для многих поздних георгеанцев это никогда не было секретом: ср. статью Михаэля Ландмана, георгеанца и сына георгеанцев, в которой уже давно была дана гораздо более нюансированная и в целом более позитивная картина научной политики Мастера и Круга (Landmann M., 1959–1960).

[26] Groppe, 1997, 45–49.

социолога Эриха фон Калера, историков Фридриха Вольтерса и Вальтера Эльце, искусствоведа Вильгельма Штайна (об античниках речь пойдет ниже). С Кругом прямо или косвенно соприкасались Макс Вебер, Эрнст Роберт Курциус, Мартин Хайдеггер, Ханс-Георг Гадамер, Георг Зиммель, Эрих Ауэрбах, Вальтер Беньямин, Теодор Адорно и многие другие. Конечно, все эти персонажи разнятся друг от друга в своем отношении к Георге и к его представлению о науке; необходимо учитывать, что и их собственные позиции внутри университетской институции, и их представления о роли и методах науки были весьма различны.

Если с некоторыми учеными старшего поколения Георге состоял в интенсивном общении, когда они уже занимали профессорские посты (М. Вебер, Г. Зиммель, В. Дильтей, К. Брайзиг, базельский античник К. Жоэль), то более молодые отчасти попали на кафедры с ведома и при побуждении Георге. Близкий к Кругу Х.-Г. Гадамер сравнивает Круг с и поныне существующим католическим научным обществом имени Гёрреса (Görres-Gesellschaft): здесь думают и решают, «где нужный нам человек станет ординариусом, где именно такому-то габилитироваться и т.д. Это была осознанная стратегия в смысле непрямого общественного проникновения»[27].

Во многих характеристиках на молодых кандидатов на профессорские места указывалось, что они «работают в творческой близости к поэту Штефану Георге», и такие указания далеко не всегда оказывали на комиссии, деканаты и ректораты только негативное впечатление. Престиж Георге и как поэта, и как культурного деятеля был весьма высок. Он находил поддержку и непосредственно в органах надзора за университетами — министерствах образования, попечительских советах. Такие деятели, как Курт Рицлер во Франкфуртском университете или Карл Генрих Беккер в Бер-

[27] Гадамер в прениях по докладу Вайганда (Weigand, 1971, 97).

линском, определявшие научную политику и в первую очередь рекрутирование преподавателей, сознательно поощряли продвижение георгеанцев.

Сам Георге был высокообразованным человеком, хотя, разумеется, атипичным на фоне «культурной буржуазии» (Bildungsbürgertum) своего времени. Конечно, его личная компетенция была весьма различной в зависимости от дисциплины. В истории, археологии, истории искусств, германистике, англистике, романистике он обладал интуицией и познаниями, поражавшими его академических собеседников. Его любознательность распространялась в некоторой степени и на экономику и право, не говоря уже о педагогике, где он был и теоретиком, и практиком.

Миф о враждебности георгеанцев университету вместе с тем не просто ложен или абсурден. Он возник — в том числе при несомненном соучастии самого Георге — как выражение его недовольства университетской наукой, как заявка на программу ее преобразования (ее стали называть в Кругу scienza nuova, хотя сходство с Дж. Вико здесь возможно лишь самое поверхностное). Позитивистская фабрика по производству знания, которой так гордился XIX век, была для Георге признаком упадка в одном ряду с рационализмом, релятивизмом и демократией. Он призывал вернуться к *монументальной истории* — как ее (не без критической иронии, но к иронии георгеанцы были не особо восприимчивы) охарактеризовал Ницше в своем знаменитом «Несвоевременном размышлении» «О пользе и вреде истории для жизни». Свойственная монументальной истории почтительная установка (в отличие от исследовательской) предполагает не постоянное накопление сведений, критику источников, рефлексию над методом, пересмотр устоявшихся мнений и всего того, что называется «производством знания», но стремление к адекватному (в идеале: конгениальному), единоразовому и окончательному (вос)произведению личности или шедевра. Историче-

ский континуум разлагается георгеанцами не на эпохи или течения, — хотя можно поклоняться и эпохе — античности, — а на великие сингулярности: великие фигуры (или же шедевры), способные стать образцом. Если верить всё тому же Э. Залину, Георге ценил и хвалил книгу Ф. Гундольфа «Шекспир и немецкий дух» именно за то, что она *не* может стать очередным этапом в кумулятивной науке: эта книга представляет собой «нечто уникальное [etwas Einmaliges] и на ней невозможно построить никакой новой науки»[28].

Поклоняться означало знать, подражать, а если и изучать, то никак не в смысле биографико-психологическом. Наоборот, следовало строить в душе незыблемый и величественный образ Героя — его *гештальт*. Этот кантовско-гётеанский термин сделал в первые десятилетия XX века невероятную карьеру (у Музиля, Т. Манна, Гофмансталя, Кассирера, Хайдеггера, Юнгера…), и не в последнюю очередь благодаря его концептуализации в Кругу Георге. Не столько «теоретические» работы Вольтерса[29] и Гундольфа[30], сколько «духовные книги», Geist-Bücher, которые иногда в Кругу называли Gestalt-Bücher (первой из них была книга о Платоне, о ней еще пойдет речь), реализовали своеобразную георгеанскую гештальтовую парадигму. Гештальт был призван зафиксировать единство вечного и временного, неподвижного и преходящего, формы и материи. Гештальт воплощал то, что могло и должно было вызывать желание следовать высокому образцу. Эволюцию же человека, его колебания, его слабости как индивида следовало оставить «гробокопателям царских могил» (по излюбленному в Кругу выражению близкого к георгеанцам историка античной философии Карла Райнхардта)[31].

[28] Salin, [1948], 2.Aufl. 1954, 48.

[29] Wolters, 1909, 44–46 и особенно Wolters, 1911.

[30] Gundolf, 1911; см. также: Ratti, 2010.

[31] Reinhardt, [1927], 1960, 220.

Поэтому поэт Готтфрид Бенн в своей (так и не произнесенной) речи памяти Георге написал, что ему «вторжение Георге в немецкую науку представляется одним из самых загадочных феноменов европейской истории»[32]. Георгеанец и сын георгеанцев (Эдит и Юлиуса) философ Михаэль Ландман писал (гораздо позже) о Георге: «Несомненно шаманизм был ему ближе, чем наука; но где и когда существовал другой такой поэт, чьи поклонники, питаясь его духом, создали бы что-то вроде собственного научного стиля? В этом остается что-то сугубо георгеанское, уже неотмыслимое от его сущности»[33].

Вопрос о науке не раз обсуждался во внутригеоргеанских дебатах. Так, в первом томе «Ежегодника за духовное движение» в 1910 году была опубликована программная статья Вольтерса «Директивы», которая отодвигала науку на второй план после поэзии и творчества вообще (как упорядочивающую силу *versus* созидательной). Этот одобренный Георге манифест вызвал негодование учителя Вольтерса К. Брайзига, который лично (встреча произошла 29.09.1910[34]) и в письмах высказал Штефану Георге свою досаду и в том же 1910 году написал открытое письмо своему ученику — статью «Творческая сила науки»[35]. Из критики науки XIX века никак не должна следовать, по его мнению, критика науки вообще.

Другая, куда более масштабная, полемика вспыхивает через неполных десять лет. В 1919 году выходит брошюра со знаменитым текстом Макса Вебера «Наука как призвание»[36]. Сегодня его читают изолированно, а он должен быть помещен в контекст веберовского спора с друзьями-георгеанцами, и в частности,

[32] Benn, [1934], 1989, 104–105.

[33] Landmann M., 1959–1960, 68.

[34] См.: Breysig, 1960, 18–20; см. также: Landmann M., 1959–1960.

[35] Опубликована она была посмертно. См.: Breysig, [1910], 1944.

[36] Weber, 1919. Доклад был прочитан уже в 1917 году.

с программной статьей Ф. Гундольфа в «Ежегоднике за духовное движение» 1911 года. Здесь Гундольф выступает против «безумия, охватившего наши научные учреждения, считающие знание конечной целью»[37], ратует за целостную и воспитывающую (против дробящей и всерелятивизирующей) науку, за «сущность» против «отношений» (как это сформулировано уже в названии статьи), за великое и вечное против прогресса, за величие человека против «американизации и муравьезации Земли», за знание, открыто провозглашающее смыслы и ценности. Наука есть лишь часть воспитательного комплекса (наряду и *после* поэзии) и должна способствовать выработке мировоззрения через «переживание» [Erlebnis]. В своем докладе Макс Вебер, как известно, выступил, напротив, за свободу знания от ценностей, за «смысловую аскезу», за воспитательную силу самой науки *как таковой* (а не как инструмента или проводника мировоззрения). Проповедникам и пророкам не место на кафедре. Против scienza nuova георгеанцев Вебер выдвигает «старую науку», прежде всего науку о культуре, которая исследует феномены в их социальной взаимосвязи и не претендует на решение об их ценности.

Круг отреагировал (по крайней мере, так это было воспринято читающей публикой) на веберовский манифест книгой «Призвание науки» историка и эссеиста Эриха фон Калера. По прямому заказу Ф. Гундольфа, своего близкого друга, Калер пишет небольшую книгу, предвосхищенную опубликованными в том же году, что и брошюра Вебера, двумя статьями «Кризис в науке» и «Человеческое воздействие науки»[38]. Фон Калер ставит в центр человека и его воспитание и проводит резкую грань между «старой» и «новой» наукой: «старая» искала знания ради знаний, тогда как «новая» стремится служить «жизни» (этот мотив проводится

[37] Gundolf, 1911, 16.

[38] von Kahler, 1919a, 1919b.

в книге особенно навязчиво). Платон присутствует в тексте неотлучно — как защитник идеала обращенного к жизни и на жизнь знания, как целиком политический мыслитель. Гундольф бурно приветствовал книгу фон Калера и видел в ней свой личный реванш против Вебера. Книгу фон Калера Гундольф опубликовал без ведома Георге в георгеанском издательстве «Bondi», и несмотря на (только посвященными замеченное) отсутствие «свастики» — сигнета «Листков за искусство» (иначе говоря, самого Георге), — была встречена читателями как выражение мнения Круга Георге и его вождя[39]. Несомненно, не только *обстоятельства* выхода книги, но и ее *содержание* вызвало неудовольствие Мастера: Георге был в отношении к науке, вероятно, более умеренным, чем некоторые его послушники, а к М. Веберу всегда питал глубокое уважение. Наряду с женитьбой Гундольфа и его отказом от ординариата в Берлинском университете выход книги фон Калера стал одной из важнейших причин, приведших к разрыву Георге с Гундольфом.

Внутрикруговые дебаты о науке, однако, тем не кончились. Год спустя другой георгеанец, так же как и фон Калер не принадлежавший к ядру Круга, но поддерживавший близкие личные контакты и с Георге, и с Гундольфом, и с братьями Веберами, политэконом Артур Зальц[40] выступил с книгой «За науку. Против образованных среди ее презирающих»[41]. В ней он не просто защищает Вебера, но и ратует за такую науку, в которой идеалы Вебера и Георге смогли бы прийти к примирению. Зальц нисколько не отвергал «узрение» [Schau] георгеанцев. Он считал его необходимым и

[39] В этом, например, нисколько не сомневается Э. Трёльч (Troeltsch, [1921], 1925).

[40] Он был женат на сестре медиевиста и георгеанца Эрнста Канторовича.

[41] Salz, 1921. Название перефразирует название известного текста Шлейермахера «О религии. Речи к образованным среди ее презирающих».

доступным далеко не только «избранным», но находил столь же необходимым подкреплять его кропотливой эмпирической научной работой. К ней, однако, «новая наука», воспеваемая его другом Калером, не имеет никакого отношения; это скорее некая новая эзотерическая вера. Она задумана исходя из личных потребностей в спасении или благодати, из стремления к некоему «общему делу», к сообществу, а точнее, к секте, которая назначает себе пророков и апостолов, устанавливает иерархию и т.д. Причем здесь наука? Зальц осуждает «новую науку» за то, что та стремится стать не наукой об иррациональном, а наукой с иррациональными средствами[42]. Однако Зальц исходит из аналогичного калеровскому диагноза ситуации в науке и предлагает сходную модель, разве что более умеренную и менее резкую по отношению к «старой науке». В книге фон Калера (своего друга, по крайней мере, до этих пор) Зальц видит несколько запоздалую, или отставшую реакцию, отвечавшую атмосфере начала 1910-х годов и памфлетному настрою «Ежегодника за духовное движение» скорее, чем бурной научной деятельности Круга в начале 1920-х.

Георге, не одобривший «георгеанский» памфлет фон Калера, вовсе не порвал с Зальцем, написавшим, казалось бы, «антигеоргеанскую» отповедь. Их отношения, напротив, кажется, нисколько не изменились. Случайные обстоятельства оказались здесь более важными, тогда как по сути обе позиции (как на то и указывал Зальц) не обязательно противоречат друг другу. Действительно, и Вебер не отказывал науке в воспитательной миссии, и Георге, особенно в эти годы, поворачивается лицом к науке и ведет активную научную политику.

В своей пространной рецензии на книги фон Калера и Зальца, посвященной георгеанской «революции в

[42] Salz, 1921, 28. Совершенно неслучайно, что тезис о подчинении науки требованиям и запросам жизни был через некоторое время охотно подхвачен нацистскими идеологами (например, Эрнстом Криком); см.: Lauer, 1995, 252.

науке», известный теолог и историк религии и культуры Эрнст Трёльч рассказывает, что, когда он сам (к сожалению, не указывает, когда именно это произошло) предложил тему конкурсного сочинения [Preisarbeit] «Теории науки Круга Георге», то получил такой ответ: «Такой чепухой [Mist] мы не занимаемся»[43]. Самому рецензенту ясно, что речь здесь идет отнюдь не о чепухе, а вполне симптоматичном, многоплановом и заслуживающем внимания явлении.

С тех пор оно стало предметом систематического изучения. После первых исследований[44] и обобщающих монографий К. Гроппе и Р. Колька практически ежегодно стали появляться работы, касающиеся научной политики Круга и ее влияния на ту или иную область знания[45].

## 4. «ЭЛЛАДА ВЕЧНАЯ ЛЮБОВЬ»

Особняком в scienza nuova георгеанцев стоит античность. В этом они, конечно, не уникальны. Так называемая *классическая древность*, то есть история греческой и римской культуры нескольких веков на рубеже христианской эры, всегда была для Европы чем-то бо́льшим, чем просто период ее истории, объект исторического интереса. От отцов церкви, почитающих Сократа, Платона, Аристотеля как христиан avant la lettre, через бесчисленные поколения политиков, рядящихся в туники и тоги своих тотемических предшественников, и художников, проверяющих свой дар на высоком античном каноне, до современного абитуриента, выбирающего классическую филологию или древнюю историю (оставшуюся несмотря ни на какие

[43] Troeltsch, [1921], 1925, 676. Вскоре, однако, георгеанское понимание науки *стало* возможной диссертационной темой; см.: Frenzel, 1932.

[44] Jolles, 1967.

[45] См. прежде всего: Schlieben et al., Hrsg., 2004; Böschenstein et al., Hrsg., 2005; Schönhärl, 2009a.

исторические перипетии греко-римо-центричной), невзирая на вящую «непрактичность» этой стези и давление критериев «успешности» — все они вкладывают в античность идеалы миро- и жизнетворчества, которые их вдохновляют — кого на созидание шедевров, кого на «обновление нации».

Увлечение античностью в Германии на рубеже веков приняло особый размах[46]. Мыслители и художники самых разных направлений были вовлечены в логику «слияния горизонтов» — античного (греческого или римского) с современным немецким. В этом, собственно, и состоял смысл «третьего гуманизма», широкого движения по возрождению античного духа на немецкой почве. Историко-культурная самоидентификация с германскими племенами, ворвавшимися некогда в Римскую империю, позволяла стилизовать свою культурную приверженность античному миру на манер самих римлян, за несколько веков до этого вторжения захвативших Грецию. Конечно, расовый вопрос вносил некоторые сложности. Как можно было объяснить, что мы, германцы, и есть греки современности, причем греки самые подлинные и единственные? Вот как это делает Вернер Йегер, лидер «третьего гуманизма»:

> В культурном отношении германские завоеватели не могли оказать колоссальному, одновременно разлагающему и созидательному влиянию античного мира, в который они вторглись, никакого сопротивления. [...] Лишь века спустя немецкий дух обрел себя. [...] Более древние, вещественно ассимилированные элементы античности постепенно опускались в бессознательное, становясь фундаментом нашей материальной культуры. Но в ярком свете осознанного творения, к которому себя теперь побуждала немецкая раса, античность во второй раз, но уже в гораздо в более высоком и духовном смысле, стала руководительницей и побудительницей становящейся народной культуры. Отношение к античности было уже не просто вещественной рецепцией, но продуктивным освоением[47].

[46] См., например: Sünderhauf, 2004.

[47] Jaeger, 1919, 20–21.

По какому счету гуманизм оказался *третьим* — по этому поводу единодушия не было. Одни считали первым гуманизм греков (или афинян), а вторым — немецкую классику Винкельмана, Канта, Лессинга, Гердера, Гёте, Шиллера, Гумбольдта… Другие первым называли гуманизм немецких классиков, вторым — «плохой» историцистский гуманизм второй половины XIX века, который нашел в античности эпоху пусть и блестящую, но исторически обусловленную, уникальную, а потому неповторимую и, следовательно, неспособную быть идеалом для современности. По другим расчетам первым был итальянский гуманизм Возрождения, за которым последовала немецкая классика. Из-за этой возможной путаницы «третий» гуманизм часто уклончиво назывался «новым» [Neuhumanismus]. Хотя обычно — и справедливо — развитие идей «третьего гуманизма» связывают с именами Йегера[48] и Штенцеля, но и Круг Георге вовсе не остался от него в стороне. Вольфганг Фроммель, активный почитатель Георге (не допущенный этим последним в святая святых Круга, но много сделавший для сохранения и преумножения георгеанского наследия[49]), опубликовал в 1932 году книгу под названием «Третий гуманизм»[50], в которой, как и Йегер, подчеркивал особое место Платона в нынешнем возрождении духа античности.

Уже в 1931 году Оскар Бенда (инспектор школ в Вене, а впоследствии литературовед) подверг «третий гуманизм» тонкому анализу в своем проницательно-пророческом памфлете «Формирование третьего рейха: заметки на полях общественно-исторического смыслового сдвига немецкого гуманизма». Он видит в нем «позднекапиталистическую форму проявления гуманистической идеи образования, представляю-

[48] См. его программную речь 1924 года «Греческая государственная этика в эпоху Платона» (Jaeger, [1924], 1934).

[49] Его деятельность до сих пор продолжает амстердамское издательство «Castrum Peregrini».

[50] Frommel, [1932], 1935.

щую, как мы опасаемся, не сверкающую жизнью зарю, но меланхолично гаснущие сумерки»[51]. Он считает, что понятие «нового гуманизма» амальгамирует совершенно различные содержания: возрожденческую секуляризацию образования, его освобождение от среднековых авторитарных оков *и* Bildung гегелевского чекана, предполагающую, напротив, включение образования в авторитарное понятие государства, порядка, связи[52]. Наконец, Бенда считает, что подобно тому, как «второй гуманизм» нужно искать не у популяризаторов-упорядочивателей, а у самих Шиллера, Гёте и Гумбольдта, так и наиболее чистое выражение «третьего гуманизма» следует черпать не у гимназических идеологов типа Йегера, Френкеля или Регенбогена, а в Кругу Георге[53]. Именно здесь была поставлена национальная задача, говоря словами Вольтерса, «осуществления немецкости в священном браке с духом Эллады»[54].

Действительно, Круг Георге поднял свойственный его эпохе культ античности на новую ступень. Таким (написанным лично Штефаном Георге) манифестом открывался номер «Листков» за 1910 год:

Эллинское чудо

Если наши ведущие гении · такие как Гете · падают ниц перед эллинским чудом · и греческое искусство · особенно скульптуры · считают высочайшей целью · то за этим должно скрываться нечто большее, чем то объяснение будто южная ясность и приятность формы так захватили их, что из-за них они даже перестали ценить силы и достижения собственного народа. Скорее они постигли что здесь заключено нечто несравненное · уникальное для всего человечества · на подражание чему должно быть мобилизовано всё и что все упования столь любимого

[51] Benda, [1931], 1945, 14.

[52] Ibid., 16.

[53] Ibid., 19–20.

[54] Ibid., 36.

прогресса должны быть прежде всего направлены на это. По сравнению с греками все люди собственного народа при всей его огромной одаренности должны выглядеть почти как шаржи. Конечно, эти ведущие гении требовали не внешнего следования что привело к порочному классицизму · но оплодотворения · проникновения · Святого Бракосочетания. Все объяснения, почему они поднимали греков на такую высоту · все исследования того какие внутренние свойства и внешние обстоятельства дали именно этим островитянам приоритет над всеми другими народами · недостаточны. За всеми объяснениями исторического · эстетического и личного характера лежит вера что из всех проявлений известных нам тысячелетий Греческая Мысль «Плоть · этот символ быстротечности · плоть есть бог» есть безусловно самая творческая и самая достойная человека · которой по возвышенному характеру уступает любая другая · даже христианская[55].

Античность представала здесь вечной праформой [urseinsform][56]. Сам Георге от своего обязательного гимназического набора античности (где немножко фигурировал и Платон) двинулся на восток и в эллинизм. Его «Алгабал» следует либертенской моде эпохи, восхищаясь и ужасаясь Элагабалом (или Гелиогабалом), эфемерным декадентским римским императором III века, возродившим человеческие жертвоприношения. На рубеже веков Георге активно посещает кружок «мюнхенских космистов», в котором вечный студент Альфред Шулер культивировал темную, нутряную и страшную античность, противопоставляя ее подсознательный «подвал» лубочным изображениям à la Винкельман.

Многие члены Круга (в частности, Эдит Ландман, Залин, Зингер) отмечали незаурядные антиковедче-

[55] George, 1910, 2. Текст подписан «Blätter für die Kunst». Шульц считает автором Георге (Schultz, 1965, 237). В переводе по возможности сохранены введенные Георге пунктуационные нормы.

[56] Так говорится в другом программном тексте под названием «Мертвая и живая современность» в том же номере «Blätter» (3).

ские познания Георге, подкрепленные восхищением перед античностью[57]. Однако в этой сфере особенно трудно отделить реальность от агиографического усилия. К тому же необходимо учитывать склонность Мастера к блефу. Это лучше известно на примере его экономической компетенции. Он утверждал, в разговоре с Куртом Зингером, в 1918 году, «полу в шутку, полу всерьез», что «понимает в хозяйственных делах больше политэкономов»[58]. И Зингер, и Залин упоминают подробные расспросы, которые учинял им Георге по поводу тех или иных экономических проблем. Экономические соображения присутствовали в его частых высказываниях в антикапиталистическом, антимонополистическом или антиамериканском духе (что, конечно, относится к общим местам «консервативной революции»), но важны не они и не конкретные познания о древности, а та перспектива, которую Георге смог задать для многих современников. Целый ряд университетских или связанных с университетом античников входили в Круг, и в их академических трудах повсеместна георгеанская риторика. Здесь можно назвать историка греческой скульптуры Вольдемара фон Укскуля; разностороннего историка античности Альбрехта фон Блюменталя, чья книга «Греческие образцы» была образцом возможного синтеза университетского духа с георгеанским (она встретила как отрицательные, так и вполне положительные рецензии в университетской среде); брата участников на покушение на Гитлера в июле 1944 года Бертольда и Клауса — Александра Шенка фон Штауффенберга — автора весьма разнообразных по тематике работ о политической и культурной истории Греции; эллиниста и по-

[57] Эдит Ландман записывает в своем дневнике следующее высказывание Георге: «Никакие доказательства бытия Божия меня не убеждают, я им всем не верю. Но есть нечто, что делает его присутствие для меня явным: существование греков» (Landmann E., 1963, 46).

[58] Singer, 1956–1957, 304.

литика Курта Рицлера; классического археолога Карла Шефолда, искусствоведа Гертруду Канторович…

В большинстве своем антикофилы того времени (например, Гофмансталь) стремились не позволить античности умереть, смолкнуть, хотели вжиться в нее, придать ей новый, современный, голос. Георге же в отличие от них не собирался покидать современность. Он «исходил из Здесь и Теперь, называлось ли оно *красивая жизнь* или *Бог* или *"мой час"*, миг, кайрос, Новая Империя или Основание. С этой точки опоры взгляд отправляется в прошлое и выбирает там то, в чем нуждается настоящее или что ему соразмерно»[59].

И *красивая жизнь*[60], и миг (в котором легко угадывается мгновенное и внезапное — *exaiphnês* — озарение, увенчивающее долгий диалектический путь в «Пире» и «VII письме»[61]), и кайрос, и основание Академии как новой духовной империи — все это явно платонические мотивы. Начиная с определенного момента, примерно с середины 10-х годов, под своего рода «самоиндуцированным» влиянием книги Г. Фридемана (к которой мы скоро обратимся) Георге стал осознавать себя и свою миссию в платоновских категориях. В агиографическом сочинении о Георге 1920 года Гундольф прослеживает кровно-духовную родословную Мастера. Не сразу Георге постиг и принял свое родство с Платоном. Лишь в последние годы Платон стал для него фокальной точкой всей античности и вместе с тем ферментом действия. Ибо поклонение Платону должно быть действенным: не бывает дважды одного и того же решения, и бесполезно пытаться повторить былое спасение[62]. Сперва Георге черпал из *пластических* античных праэлементов (Дельфы, фризы Парфенона…).

[59] Schultz, 1965, 230.

[60] Имеется в виду «schönes Leben» из стихотворении Георге «Посещение» [Der Besuch] 1896 г. и вместе с тем *ho kalos bios* из «Апологии Сократа» (37d) или *ho kallistos ka aristos bios* из «Законов» (817b), как и в целом античная калокагатия.

[61] Пир (210e), VII письмо (341bc).

[62] Gundolf, 1920, 2.

> Лишь оттуда воссияло ему всеобще-человеческое содержание Гомера, трагиков, Пиндара и Платона. И всё же они были для него прежде всего мифическими гештальтами, праобразами той веры, которая прояснилась и выкристаллизовалась только в последние годы. По мере того как ему самому изнутри отчетливее проступало его античное кровное наследство, его природная античность находила все больше «отдаленного сходства» и родственных знаков с античностью исторической. Чем больше его воля просвечивалась в сознании, так, что ей можно было теперь учить, тем более приближался к нему — изо всех провидцев и певцов — мудрец правителей и пестователь людей *Платон*. Его творчество, кажется, единственное из всей античности, которое он понял братски, а не только мифически, одновременно как уникальный личный язык и как вечный гештальт[63].

По убеждению Гундольфа, Платон — с его вечным кругооборотом веры, силы, крови, любви, узрения и воли — дает более адекватный ключ к пониманию Георге, чем случайно-исторические предпосылки новейшей литературы[64]. И наконец, отнюдь не в последнюю очередь Платон для Георге — учитель любви. Как и у Платона, у Георге (особенно в позднем сборнике «Звезда союза») «Эрос служит посредником между человеком и богом, той силой, через которую действует и проявляет себя двуединство человека и бога»[65].

Уже упоминавшийся Оскар Бенда отмечал неслучайную роль Платона в «третьем гуманизме»: весь этот поворот к античности становится ясным, когда осознаёшь, что витальное средоточие этого движения занимает Платон, обосновывавший олигархическую деспотию против демократического полиса; этот выбор задает недвусмысленный ориентир для послушников по части того, как нужно истолковывать миссию и структуру их круга. «Третьему гуманизму» свойствен-

[63] Gundolf, 1920, 52.

[64] Ibid., 244.

[65] Ibid., 255.

на недвусмысленная ориентация образования на платоновскую *аристопедию*. В этом подлинное содержание смутного термина «пайдейя»[66].

Платон занимал место среди георгеанских «святых» сначала как певец Эроса. Его «продвижение» в лидеры Пантеона было связано с политическим поворотом в эволюции Круга. Так или иначе с конца 1950-х годов в исследовательской литературе о Круге циркулирует статистика, которая, кажется, не перестает удивлять германистов-георгеведов: среди всех тотемических георгеанских святых именно Платону Круг посвятил больше всего публикаций. Хотя абсолютные цифры нужно принимать в данном случае с большой осторожностью (неясны критерии, в частности, что касается рецензий; не все тексты были известны к моменту подсчета и т.д.), но зато сравнение весьма поучительно. Платон выходит бесспорным лидером: ему георгеанцы посвятили 26 публикаций; за ним следуют с огромным отрывом Гёльдерлин (7 публикаций) и Гёте (6), затем Шекспир (4), Наполеон (3) и, наконец, Цезарь, Фридрих II и Данте (по 2)[67].

Платон никогда не был здесь просто предметом научного исследования. Именно поэтому Платон пришелся, с точки зрения Круга, как бы не по зубам науке: предмет сам оказывался способным вдохновить радикальную критику науки. Выбор Кругом именно Платона был вызовом дисциплинарным принципам новейшей классической филологии, отбросившей романтические идеи гения, шедевра и проч. и уровнявшей всех авторов и все произведения пред строгим ликом науки, не желающей более признавать любимчиков, но требующей ко всем одинакого «позитивистского» отношения.

Ученик Хайдеггера философ и теолог Герхард Крюгер, автор влиятельной книги о платоновском эросе и один из редких «вне-круговых» университетских

[66] Benda, [1931], 1945, 13.

[67] Starke, 1959, 7–9.

ученых, открыто признавших свой долг перед Георге, сформулировал дилемму, перед которой стоял любой автор его эпохи, пишущий о Платоне:

> Как и современные науки о духе в целом, платоноведение впервые возникло в такой ситуации, в которой живая преемственность прошлому, в особенности античности, умолкла: в своем отношении к собственной истории современная историческая наука, со всей ее пользой и вредом, заступила на место традиции, от которой тоже была своя польза и свой вред: известный вред от недостатка исторического сознания, но и менее известная польза, что она на свой манер разделяла чаяния, свойственные прошлому, поэтому доступ к нему не представлял для нее труда. Современное исследовательство именно в этом отношении ей уступает: та же самая внутренняя дистанция от прошлого (которая и делает из него подлинную историческую науку) мешает ему постичь в изначальном смысле и ценности то, ради чего люди некогда жили и умирали. Тот факт, что платоноведение выработало себе так много филолого-исторического и так сравнительно мало сущностно-философского понимания, вовсе не удивителен, если вспомнить о его исторической ситуации, принципиально заданной разрывом с традицией и вообще ставшей возможной лишь благодаря этому разрыву[68].

Таким был вызов, на который ответил георгеанский платонизм. К этой формулировке Крюгера следует добавить, однако, что георгеанцы полагали, что доступ к прошлому дается им через активно-плотское присутствие в самой что ни на есть актуальной современности.

[68] Krüger, [1939], 2.Aufl. 1948, XI–XII.

# II. *У истоков георгеанской платонолатрии (1910–1913)*

## 1. ПОЧЕМУ ПЛАТОН?

Было ли обращение Круга к Платону необходимым, насущным? Какую задачу оно призвано было выполнить? Даже в исследованиях германистов, посвященных Кругу, культ Платона упоминается (если упоминается) вскользь или же трактуется как необязательная прихоть, привлечение которой к анализу идеологии Круга столь же необязательно. Вполне когерентная картина получается вроде и без этого. Подтверждается это, кажется, и тем, что Платон пришел в Круг достаточно поздно. Действительно, это произошло в самом конце первого десятилетия XX века, а значит, после без малого двух десятилетий существования эстетической ассоциации авторов-читателей «Листков для искусства». Важно отметить, что не Круг Георге сформировался по образцу Академии, а сложившийся или складывающийся Круг нашел себе задним числом в платоновской Академии исторический прообраз и образец для подражания. Избегая всяческой каузальности, можно сказать, что «явление Платона Кругу» увенчивает определенную смену парадигм, которую можно охарактеризовать как переход от романтики к классике. Меняется понимание творчества. На место самоизъявления приходит самостирание[1], на место «выражения» — литературная учеба, на место «свободы» — «служение». Служение, разумеется, не вождю и даже не Мастеру, а «законам», мере, высоким образцам, идеям. Но и самому Кругу, что предполагает

[1] Аппельханс говорит о «тенденции к радикальному десубъективированию поэзии» (Appelhanns, 2002, 386).

принятие определенных — а точнее, неопределенных, неписанных и связанных лишь *кайросом* и просто произволом Мастера — правил, способность сообразовать свою роль с общей органиграммой «движения» и свои намерения с неким общим делом. Мировоззрение Круга было холистским, что относилось прежде всего к нему самому: его миссия, смысл и цель превосходили, по мысли Георге, возможную сумму индивидуальных реализаций.

В смысле, как сейчас выражаются, «динамики группы», приход Платона в Круг знаменует собой смену поколений. Первые соратники были поколением равных, и распределение ролей на ведущих и ведомых, наставников и отроков было условным, часто временным. Разница в возрасте между первым и вторым поколениями учредит непреложную асимметрию в отношениях между членами Круга. Одновременно критика общества и культуры приобретет в Кругу все более отчетливые воспитательные оттенки, охотно эпатирующие сравнениями с выращиванием, селекцией, дрессировкой. Все больше и больше речь будет идти о создании аристократии духа, о которой мечтал Ницше, увы, не имевший для ее мобилизации и подготовки необходимой педагогической струнки («он не умеет порождать», был георгеанский приговор Ницше). Платон вписывался в эту программу, по крайней мере, двояко: как апофеоз Античности — этого естественного (в смысле органичного, невыдуманного, «неоригинального», но это как раз вовсе не пугало Георге) противоядия против новых и новейших бед, сохраненного и завещанного национальными гениями — Гёте, Шиллером… С другой стороны, Платон — что с новой силой показало незадолго до этого окончательно реабилитированное «VII письмо» — идеально воплощал педагогическое вдохновение, смыкающееся с политической волей. Как его Академия, так и структура его диалогов выказывала несомненную заботу о подготовке мыслящей элиты, которая в идеале была призвана занять

максимально высокую властную позицию в государстве. Эту элиту следовало организовать как государство, как «духовную империю». Формула «das geistige Reich» стала одновременно характеристикой платоновской Академии как зародыша настоящего земного государства, которым дух будет править (в виде философа на троне), и знаком Круга, часто его самоназванием.

Так Платон стал рядом с наиболее любимыми *'гештальтами'* (Gestalte), *образ(ц)ами* Круга — с Данте, Шекспиром, Гёте, а потом и выше их, так как отчетливее, чем они воплощал эту духовную власть. Как и другие «гештальты», Платон должен был стать предметом ученичества, а не изучения; поклонения, а не анализа и критики.

Уже в силу этого трудно говорить о *платоноведческих* работах Круга. Именно чисто исследовательскую установку, культивируемую университетской наукой, Георге и его Круг как раз и отвергали как пагубную и для предмета, и для субъекта. Подходом, адекватным и соответствующим такому «предмету», как Платон, могло быть только почтение, а не бесцеремонное изучение. Речь здесь могла идти и шла только о *культе* Платона, о *платонолатрии*[2], которая, правда, предполагала и почтительное внимание к тексту, и перевод, и толкование.

До конца 1900-х годов Платон появлялся в стихах Георге (и в сочинениях георгеанцев[3]) пунктирно, аллюзивно и никогда не выходил за общесимволистский способ прочтения[4]. Но и позже платоновские отсыл-

[2] Ср. у Манасса: «воодушевление Платоном [die Platon-Begeisterung] в Кругу Георге» (Manasse, 1957, 5).

[3] В 1894 году франкоязычный бельгийский поэт из плеяды «Листков» Поль Жерарди посвятил Георге два «платонических» стихотворения, а перевод одного из них был опубликован в 4-м выпуске «Листков» в 1903 году (Fechner, Hrsg., 1998, 86–90).

[4] Кристиан Остерзандфорт обещает вскоре представить обширное исследование «влияния Платона на Штефана Георге и на развитие социопоэтической структуры его поэзии»

ки в георгеанской поэзии гораздо малочисленнее, чем, например, христианские, а так называемые цитаты носили, как правило, весьма общий характер[5]. В своей рецензии 1896 года на раннюю поэзию Георге Гуго фон Гофмансталь, однако, пишет, что находит в его «Книге пастушьих и хвалебных стихотворений» мелькание неназванных любимых учеников Сократа: Менексена, Аполлодора, Хармида, Лисия. Мы представляем, как они движутся, как быстро краснеют. Нет строки в книге, которая не была бы посвящена триумфу юности[6]. Конечно, у Георге были свои любимые платоновские тезисы или принципы. Так, в 4-м выпуске «Листков за искусство» за 1899 год находим парафраз вполне платоновской идеи: «Любая вещь может быть понята только в той мере, в какой она сущностно родственна познающему»[7]. Другой излюбленный им платоновский принцип приводит в своих воспоминаниях Э.Р. Курциус. В разговоре с ним в апреле 1911 года Георге сказал: «Некоторые думают, что мои первые книги содержат только художественное [или "эстетское": Künstlerisches]… Это абсолютно неверно! *Алгабал* — это революционная книга. Послушайте эту фразу из Платона: музические порядки меняются только с государственными. *Алгабал* и *Седьмое кольцо* — это та же самая субстанция, только на меньшей

(Oestersandfort, 2008–2009, 100). Его статья, посвященная «платоническому» в цикле Ш. Георге «Ковер жизни» (1899) и составляющая часть этого будущего труда, указывает на некоторые мотивы, которые при желании можно назвать платоническими: апофеоз красоты, нисходящая иерархия всё менее совершенных ее образов; ангел, схожий с платоновским Эросом; душа, влекомая к красоте в безумно-упоительном порыве. Очевиден, впрочем, разрыв, отделяющий эти — эстетические — топосы от тех — политических, что легли в основу георгеанского платонизма *и* идеологии Круга вообще начиная с конца 1900-х годов.

[5] Например, «Ты всегда еще нам начало и конец и середина»; сравни с: Законы (715e8–716a1).

[6] Fechner, Hrsg., 1998, 176.

[7] Blätter für die Kunst, IV, 85.

площади»[8]. Платоновские симпатии Георге не были тайной и для Круга. Глёкнер делится очарованностью и сомнениями в отношении Мастера в письме к своему другу-партнеру Бертраму в 1913 году: «Почему у меня есть подозрение, что когда-то в молодости он [то есть Георге] был одержим платоновским "Пиром", и что с той поры собирается с силами, чтобы его когда-нибудь прожить?»[9]

Но Платон оставался пока спутником, еще не превратившись в вождя.

## 2. ПЛАТОН И ГЕОРГЕ: СВЯЩЕННЫЙ АЛЬЯНС (ПРОТИВ ВИЛАМОВИЦА?)

В 1910 году начинает выходить новый печатный орган Круга — «Ежегодник за духовное движение» [«Jahrbuch für Geistige Bewegung»]. Он носил совершенно иной, по сравнению с «Листками за искусство», характер[10]. Если «Листки» были целиком посвящены творчеству (преимущественно поэтическому), то «Ежегодник» — осмыслению творчества, будь то свое или чужое, осмыслению, которое должно было перерасти в критику самой эпохи. Отличаясь принципиально по жанру, «Ежегодник» логически преемствовал «Листкам» в смысле «эстетической коммуницации»: если «Листки» отбирали-создавали аудиторию, черпая из нее отчасти и авторов, то «Ежегодник» уже знает, к кому обращается. Первый том вышел в феврале-марте

[8] Curtius, 1950, 153.

[9] Глёкнер Бертраму, 11.04.1913 (Glöckner, 1972, 37). Ср. также: «В нем [то есть в Георге] глубоко сидит воля к античности» (Ibid.). Через три дня он пишет: «Потом я перечитал Платона, и с неописуемым наслаждением. Это было больше, чем наслаждение; это было чудесное переживание» (Ibid., 38).

[10] Вышли они в том же издательстве «Листков за искусство», принадлежавшем Георге и связанным с издательством «Bondi», в частности, общей типографией (Mettler, 1979, 13–20).

1910 года под редакцией Фридриха Гундольфа и Фридриха Вольтерса, двух влиятельнейших соратников-антиподов.

В высшей степени примечательно, что в первом томе этого критического и теоретического органа печатается статья, содержащая лаконичную, почти эмбриональную программу будущего культа Платона и одновременно следующей, платоновской фазы истории самого Круга Георге. Обширная — более чем 50-страничная — статья Курта Хильдебрандта[11] «Эллада и Виламовиц (к этосу трагедии)»[12] носит полемический характер[13] и направлена против Ульриха

[11] Одно время на роль третьего редактора обсуждалась кандидатура Хильдебрандта. Сначала на этот пост предназначался Бертольд Валентин, но он отказался из опасения, что это затруднит его получение места судьи в Берлине. Когда он было передумал, Георге сообщил ему, что уже поздно, указав на строку из своего сборника «Ковер жизни» («Юноши любят, но слабы и трусливы», I, 186). Сходное произошло с Хильдебрандтом. Он согласился выступать редактором, но под псевдонимом (Dr. Florentin, то есть используя свое второе имя, отсылающее к месту его рождения во Флоренции). Когда Гундольф указал ему, что, учитывая остроту критики, важно назвать подлинные имена как автора статьи, так и редактора, Хильдебрандт согласился. Но ответа уже не получил: о высшем решении он узнал, увидев номер «Ежегодника» только с двумя редакторами.

[12] Публикация с самого начала оказалась под угрозой дипломатического конфликта: Хильдебрандт безуспешно пытался опубликовать статью и до создания «Ежегодника». За пару месяцев до выхода «Ежегодника» выяснилось, что он не забрал рукопись из журнала «Grenzboten». Это вызвало недовольство Георге. Взявшийся уладить конфликт Гундольф потребовал, чтобы в «Grenzboten» вышла только сокращенная публикация и только после публикации в «Ежегоднике»: см. письмо Хильдебрандту от 9.12.1909 (StGA). Это настойчивое пожелание было выполнено, и объем статьи в «Grenzboten», вышедшей позже в том же 1910 году, составил четверть оригинала.

[13] Примечательно, что при всем своем антимодернистском, критическом характере, официальная идеология Круга полемику как таковую не приветствовала, считая ее спутницей демократии и парламентаризма. Предисловие редакции к 1-му номеру «Ежегодника» настаивает: «Везде, где издатели

Виламовица-Мёллендорфа (1848–1931), крупнейшего мэтра (одновременно высшего авторитета и наивлиятельнейшего бонзы) тогдашнего антиковедения. Поскольку георгеанцы претендовали не на *вклад* в академическое знание, а на его пересмотр, услышана и замечена эта претензия могла быть только через громкую критику какого-нибудь столпа «старой» науки. Виламовиц-Мёллендорф был идеальной мишенью — не только благодаря центральному статусу этого ученого в Altertumswissenschaften (основанных им на основе тесной интеграции классической филологии, археологии и древней истории), но и прежде всего потому, что направляя критику именно на него, Круг Георге как бы продолжал полемику между Ницше и Виламовицем[14], иначе говоря, вписывался в *традицию критики* академической науки[15]. Характер мести этой критике придавала некоторая ее зеркальная аналогия с нападками Виламовица на Ницше: предпринявший тогда эти атаки Виламовиц, молодой аспирант проф. Морица Хаупта, был такой же никому не известной величиной, как в 1910 году Хильдебрандт (за исключением того, что тот был дипломированным классическим филологом)[16].

нападают, это совершается ради дела, а не из-за личностей: во имя утверждения, а не отрицания». По поводу своей статьи Хильдебрандт пишет Мельхиору Лехтеру (выдающемуся книжному оформителю и близкому соратнику Георге) 27.07.1910: «Ваша открытка с озера Гарда очень обрадовала и успокоила; поскольку я знал Ваше отвращение ко всему полемическому, я опасался, что Вам меньше всего понравится моя решительная атакующая манера. Поэтому я тем более благодарен Вам, что Вы смогли сквозь этот тон услышать, что не ненависть, но любовь двигала мной» (DLA).

[14] См. по-русски подробное досье вокруг полемики в: Nietzsche, [1872], 2001, а также: Calder, 1983.

[15] Kolk, 1998, 356.

[16] Виламовиц, как известно, испытывал соперические чувства к Ницше со времен их общей (Ницше был старше на 4 года) учебы в знаменитой гимназии Пфорта, находящейся между Лейпцигом и Йеной (и существующей до сих пор).

Но бесспорным кандидатом на место антигероя Круга Георге Виламовиц был и по другой причине: *он* начал конфликт с Кругом Георге. У статьи была своя предыстория: в 1898–1999 годах Виламовиц написал три пародии на Штефана Георге[17]. Он действительно много и успешно версифицировал и пародировал на греческом, латинском и немецком языках, чем, разумеется, отличался от большинства классических филологов. В данном случае, впрочем, мы имеем дело не с самыми удачными образцами его творчества: при всей своей оскорбительности, они довольно плоски, но, главное, совершенно не пародийны, так как плохо имитируют стиль пародируемого. Впрочем, оставим немцам и германистам судить об их качестве.

Пародии на Георге относятся к самому началу берлинского — и последнего — периода деятельности Виламовица. В 1897 году Виламовиц-Мёллендорф, занимавший профессорский пост в Гёттингене, под давлением влиятельного чиновника прусского министерства культуры Фридриха Альтхоффа[18] и не без сопротивления[19] принял приглашение в Берлинский университет. Он поселился в Вестэнде, поближе к природе, и оказался неподалеку, в частности, от дома семьи художников Лепсиус, известный салон которых они с супругой стали посещать. В тот же дом приходил с чтением своих стихов и Штефан Георге. Вряд ли стоит искать иных причин их заведомой взаимной враждебности, чем непримиримая критика Виламовицем Ницше и открытая преемственность с Ницше, которую провозглашали георге-

[17] См.: Goldsmith, 1985a; [1985], 1989. Третий сонет был опубликован в хрестоматии немецкой пародии (Heimeran, Hrsg., [1943], 4.Aufl. 1962, 33).

[18] vom Brocke, Hrsg., 1991, 221–266.

[19] Счастливое время было позади, «но человек существует не для того, чтобы быть счастливым, а чтобы подчиняться долгу» (Wilamowitz-Moellendorff, 1928, 239).

анцы[20]. С поэзией Георге Виламовица познакомил берлинский коллега Ричард Мориц Мейер (1860–1914), который был, кстати, первым германистом, написавшим о Георге и его соратниках по «Листкам»[21]. Несмотря на пародии, хозяйка салона Забине Лепсиус (Грэф), женщина независимая и открытая, пыталась свести лично Георге и Виламовица[22] и окончательно отказалась от этой идеи лишь после выхода статьи Хильдебрандта 1910 года. По меньшей мере, одна пародия (заканчивающаяся словами «das Mausegrau der Impotenz», «мышиная серость бессилия») стала быстро известной георгеанцам. Вероятно, в частности, что она была зачитана между 1899 и 1901 годами в доме юриста и журналиста Фридриха Дернбурга. Хозяин дома попытался спасти положение, сказав: «Однако господа! Если Виламовиц позволяет себе пародировать Софокла, отчего бы ему

[20] Поэтому утверждение Хильдебрандта, будто в 1908 году, когда он работал над статьей о Виламовице, он не знал о его конфликте с георгеанцами (Hildebrandt, 1965, 48n.6), следует понимать так, что ему не было известно *только* о пародиях, что, действительно, не невозможно.

[21] Meyer, 1897.

[22] Интересно, что современникам случалось, пусть и редко, их прямо сравнивать. Эва Закс (Eva Sachs), аспирантка и, вероятно, любовница Виламовица, сетует в письме его внучатой племяннице Жозефине от 18.12.1933, что не может дать достаточно яркий портрет ее дедушки, «ибо человек этот был исполнен такой величественности, что против нее бледнет вся утонченность и ум георгеанцев [der Stefan Georgeleute]; но это благодаря тому, что он мог придать стержень своей собственной героической природе. Он [то есть Георге] тоже был "деятельной натурой, потерявшейся в духовном", но еще больше, чем Штефан Георге, который хотя, конечно, тоже обладал мощью "вождя" [des "Führers"], но не тем характером викинга, что был присущ Виламовицу», цит. по: Calder, ed., 1994, 216. «Деятельная натура, потерявшаяся в духовном» — это характеристика, данная Штефану Георге Людвигом Клагесом, психософом, френологом, хиромантом и товарищем Георге по мюнхенскому кружку космистов; Klages, 2.Aufl. 1920, 156.

не пародировать и Георге!»[23] Под *пародированием* Софокла имелись в виду попытки его *переводить*: первый из четырех томов греческих трагиков в переводе Виламовица вышел как раз в 1899 году.

Автор статьи, Курт Хильдебрандт, впервые встретился с Георге в ноябре 1905 года и к 1910 году вошел в число самых активных членов Круга. Он родился в 1881 году во Флоренции во влиятельной пасторской семье и жил в Марк Бранденбурге. Получил хорошее классическое гимназическое образование, затем учился медицине и философии в Геттингене, Женеве, Мюнхене и Берлине. Защитил докторскую диссертацию по медицине в 1906 году. Работал в психбольнице, а в 1910 году стал главврачом психиатрической больницы Dalldorf в берлинском пригороде Витенау. Позднее, в 1921 году стал доктором философии в Марбурге. С 1928 года преподавал философию в Берлине (пост получить было непросто как раз из-за вражды с Виламовицем, и потребовалось вмешательство министра культуры Беккера. Но об этом позже).

Нам неизвестно, был ли сформулирован заказ на статью Хильдебрандту самим Георге или, например, редакторами «Ежегодника», и, если да, в какой форме. Рукопись члены Круга Георге читали уже в январе 1909 года (в том числе и вслух, в присутствии Мастера). Хотя Платону здесь уделено и немного места, зато сказанное ёмко предвосхищает последующее. Объектом критического разбора здесь становятся не ученые труды Виламовица, а его переводы трагиков, предисловия к ним и его большая статья в серии «Kultur der Gegenwart»[24]. Виламовиц стремится сделать греческую трагедию доступной современному читателю за счет сокращения разделяющей их дистанции, и именно это приближение трагедии к вкусам сегодняшнего культурного обывателя и ставит ему в упрек Хильде-

[23] Wolters, 1930, 183. Сходно, но с добавлением Эсхила в: Hildebrandt, 1965, 48n.6.

[24] Wilamowitz-Moellendorff, 1905; 1907.

брандт. Виламовиц говорит сам: «Мой перевод хочет быть по крайней мере столь же понятным, как был понятным афинянам оригинал; а по возможности еще понятнее»[25]. Хильдебрандт так комментирует эту цель Виламовица:

> Ну, нужно только знать современную публику, чтобы к ней успешно применить метод легкой понятности: всякому изначальному образу будет соответствовать избитый и быстро схватываемый, выражению героического величия — мещанская добродетель, ужасающему грому — сюсюкание, всему терпкому и мощному — умеренность. [...] И как приятственно становится филистеру, когда ему говорят, что и гордые греки были людьми, которые мучились теми же повседневными банальностями, что и мы, только были менее просвещенными. Тогда можно не без удовольствия признать, что тем, о чем эти язычники лишь догадывались, мы обладаем в полной мере (66–67).

Подобное отношение к трагедии и к Греции Хильдебрандт считает кощунственным (frevel, frevelhaft и менее тяжелое frivolität[26] — частые слова в статье). Автор чувствует себя обязанным отреагировать на такое уплощение великого особенно потому, что оно исходит от признанного авторитета в науке, причем в науке не точной (в которой еще можно восхищаться открытиями ученого и закрывать глаза на его мировоззрение), а гуманитарной, к тому же филологии (108). В полном сознании своей провокационности Хильдебрандт многократно крайне позитивно ссылается на Ницше (по крайней мере, один раз (71) давая понять, что враждебность к тому Виламовица ему известна) и несколько раз на Роде.

Виламовицу автор отказывает в близости как к искусству, так и к философии (77; «абсолютно плосок

[25] Hildebrandt, 1910, 66. Далее ссылки на страницы указаны в тексте.

[26] Согласно орфографическим нормам, разработанным Георге, существительные нарицательные пишутся со строчной буквы (если нет намерения их особо выделить).

он тогда, когда принимается философствовать; абсолютно банален, когда складывает стихи; и абсолютно нехудожествен, когда адресуется не к ученым, а к неиспорченной публике, с тем, чтобы обратить ее к искусству» (116); «... ему не хватает чистого глаза созерцателя» (110); от него исходит «убийственное дыхание банального» (102). Он все меряет своим убогим аршином: «Он поклоняется в древности только тому, что может себе там представить его собственная сущность» (109). Трагический героизм, например Эдипа, Виламовиц превращает в чувство вины и раскаяние. Хильдебрандт пишет по этому поводу: «Я не знаю, как извинить эти искажения, если только не свести все пороки перевода к той откровенной враждебности, которая запрещает благонамеренному бюргеру всякий доступ к рыцарскому взгляду на жизнь, к титаническому своеволию и к мистической глубине трагического искусства» (100). С особенным презрением относится Хильдебрандт к толкованию цели трагедии как «умиротворения человеческой души» (87, 91, 94).

В центре конфликта оказывается проблема дистанции[27]. Виламовиц ищет доступа, тогда как Хильдебрандт, напротив, подчеркивает недосягаемость образца. По мнению именитого филолога, предмет дан нам в сохраненных традицией оригиналах, которые — при

[27] Ср.: «И знаменитый преподаватель должен уметь сохранять дистанцию по отношению к возвышенным произведениям» (70). Ср. также: нужно учить «терпеть *дистанцию*» (*Distanz* zu ertragen) (Borchardt, 1905, 24). О роли, которую *мог бы* сыграть в становлении георгеанского платонизма писатель, переводчик, антиковед Рудольф Борхардт (1877–1945), свидетельствует позднее признание Хильдебрандта, сделанное Р. Бёрингеру в письме от 8.12.1953: «Статья о Виламовице была больше всего вдохновлена Борхардтом, пусть даже и только в тенденции. Я бы его, конечно, назвал, если бы не тогдашний его разрыв с Гундольфом». Ср. также с другим его высказыванием в письме тому же адресату десять лет спустя, 2.05.1962: «По-моему, весьма неудачно, что Борхардту было так резко отказано [Мастером]. В *чисто духовном* он был гораздо ближе М[астеру], чем Гофмансталь» (оба письма в StGA).

условии соответствующих знаний — позволяют непосредственный к нему доступ. Для Хильдебрандта же речь идет не об абы каком предмете, а о классической античности, вечном и недосягаемом образце, поэтому принципом отношения к нему может быть только почтение-почитание [ehrfurcht][28], почтительная дистанция. Виламовиц-Мёллендорф считает необходимым опосредование: основываясь на своем знании, специалист растолковывает предмет любознательным неспециалистам, опираясь на их опыт и вкус, приводя аналогии из их собственного культурного обихода. Нет ничего более далекого от культурного проекта Круга Георге. Подспорьем в понимании высоких древних образцов может служить нам далеко не всё в настоящем, а, напротив, лишь очень немногое — как раз то, что*о* на них равняется. У вопроса о дистанции оказывается историософская подоплека. Согласно антимодернистской модели Круга Георге, сама история, историческое развитие имеет тенденцию удаляться от вечных образцов не только во времени, но и сущностно. Уверенное в своем историческом преимуществе Новое время есть один и сплошной упадок. Для Виламовица же (каким бы консерватором в политике он ни был) ничего фатально-страшного в Новое время не произошло: знание накапливалось, наука пошла дальше и проч. Хильдебрандт утверждает, что сегодня чувствительность к вечным древним образцам можно воспитать в себе только *вопреки* нашему времени, сопротивляясь ему, ибо цивилизационно мы удаляемся от них. Вместо попыток приблизить древних к нам Хильдебрандт и его соратники утверждают необходимость и — по крайней мере для некоторых, — возможность нашего приближения-восхождения к ним.

Закроем глаза на явные преувеличения (например, Виламовиц никогда, «niemals», не учитывает стилистические характеристики и частотность переводимых

[28] В этом немецком слове по сравнению с русским «почтением» содержится и доля ужаса, страха божьего.

слов (72) или «вкус Виламовица стоит ниже средней мерки простого любителя искусства» (101)). Остается все же главный перегиб: утверждение, что понимание трагического под силу только искусству (85). Не случайно внутренней чуждости Виламовица миру классического грека, которую не исправить гигантской образованностью, Хильдебрандт противопоставляет в качестве идеала тот «священный союз с греческим», который заключил Гёльдерлин (100). Тема необходимости пытаться достичь конгениальности языка толкования языку оригинала постоянно присутствует в текстах Круга Георге. Ученый предает объект чтения и изучения, когда переходит на свой академически-канцелярский жаргон, волей или неволей полагая его более адекватным, чем язык объекта. Платоноведческие труды Круга, как и все его Geist-Bücher — монументальные биографии великих личностей-«гештальтов», — и должны были явить собой в этом отношении альтернативу академизму.

Какая же платоноведческая программа вычитывается из статьи 1910 года?

Во введении к своему переводу трагедий Виламовиц излагает или резюмирует их полунаучной, в частности психологизирующей, прозой своего века, за что удостаивается иронии рецензента: «Поэт во всей своей неуклюжести, конечно, не смог сказать обо всех этих психологических и моральных тонкостях, и он только рад, что переводчик так проницательно заполняет эти пробелы» (80). При чтении этой «остроты» невозможно не подумать о будущих платонологических сочинениях георгеанцев, и Хильдебрандта не в последнюю очередь, которые изрядно помогли Платону сказать то, для чего у него не хватило слов.

Платон появляется уже в первой фразе статьи, которая призывает измерять культуру [Bildung] отдельного индивида гётевской мерой «Вильгельма Мейстера», а культуру совокупной духовной империи [des gesamten geistigen reiches] — «платоновой мерой философски

одушевленного государства» (64). Как и с трагиками, внутренняя чуждость Платону с неизбежностью мешает Виламовицу понять его:

> Более поздние мыслители ближе к его пониманию, но там, где мыслителя можно понять только силами всей души, как в случае с Платоном, там он опять пасует. Он с воодушевлением его хвалит и способен сказать о нем немало справедливого. И все же в сущности он видит в нем ученого, — жрец и поэт, равно как и воспитатель, остались ему чужды. [...] Едва ли нуждается в доказательствах, что для понимания Платона Виламовицу не хватает основ [die grundlagen] (110–111).

Переходя от деклараций к упрекам по существу, Хильдебрандт цитирует: «Он [то есть Виламовиц] говорит о диалогах: “Их стиль в определенной степени и не стиль вовсе (!), поскольку он все время меняется”. (!) Классический филолог, который к тому же рядится судьей искусства, путает стиль и шаблон» (111). Его признание за Платоном божественности входит в противоречие с развязной манерой давать ему советы:

> «Правильнее всего ему было бы здесь перейти к трактату [zur lehrschrift]. Ведь во время его руководства школой наверняка возникала необходимость не просто опровергать или поэтически играть, но и связно излагать свои серьезные мысли. Но он так решительно определил форму беседы, расследования вместо доктрины как единственно правомочную, что уже не мог от нее отойти. [и далее:] Он не сумел освободиться от поэзии». Тут нам Виламовиц открыл плачевную участь философа: лучшие зрелые годы он растратил на поэтические забавы, серьезности-то ему и не хватило, а когда он это понял, вернуться уже не смог, потому что всё преждевременно решил наперед. Мелочный и трусливый, он не нашел мужества изменить программу хотя бы только внешней формы и создать произведение, которое бы современный филолог признал за полноценное (111–112).

Сознавая, что он здесь касается вековечной проблемы платоновского диалогизма, Хильдебрандт признает,

впрочем, что обвинять в такой фривольности одного только Виламовица было бы несправедливо: «такая амузическая тенденция» была вообще свойственна старым поколениям филологов. Виламовицу обидно за, несомненно, горячо любимого им Платона[29], но делать нечего: «… горько признать, но Платон сам этого хотел: даже солнце своей науки он предъявляет лишь (!) в пестром блеске диалога» (114).

Если в согласии с тенденцией Виламовица Аристотель стоит выше Платона, то Хильдебрандт провозглашает (переходя на особо торжественный тон, который затем станет для платоников-георгеанцев обычным), что Аристотель господствует лишь в сфере знания (несомненно, наивысшем, согласно Виламовицу), «тогда как империя Платона обширнее, она безгранична. Он хочет созерцать мир, но более того, он строит его по своему образцу. Любовь к прекрасному и стремление создавать прекрасное сливаются у него в один Эрос. Жрецу и поэту, царю в империи душ и творцу [нового] мира, — что ему случайное знание?» (112).

И нападающий, и объект нападок возводят свои педагогические устремления к платоновской модели. Поэтому спор носит характер не только вражды, но и со-ревнования, конкуренции. Как пишет современный исследователь,

> «Ежегодник» ищет спора с Виламовицем, чтобы на фоне неоспоримого авторитета четче оттенить свой антипроект. Но этот антипод удачно выбран и со «стратеги-

[29] Свою любовь к Платону Виламовиц не скрывал: ср. «человек, которого я люблю больше всех на свете» («den Menschen, den ich vor allen auf der Welt am meisten liebe») или еще красноречивее: «Озадачило меня Ваше сомнение, является ли Платон великим поэтом. Конечно, величайший поэт греков, вообще воплощение всего того великого, прекрасного и истинного, что есть в древнем мире. На этой планете я знаю только двух других таких людей, рядом с которыми и сам величайший бог, которого себе придумали люди, есть лишь жалкий приготовишка; одного зовут Рафаэль, другого — Гёте», из неопубл. письма Максу Френкелю от 13.08.1875. Цит. по: Calder, ed., 1994, 216n.41.

> ческой» точки зрения конкуренции в научном поле. [...] И в политических, и в культурно-философских оценках между ними наблюдается масса совпадений: от идеи элиты, основывающейся на Платоне, через антидемократизм до антикапиталистического ресентимента[30].

И для рецензируемого, и для рецензента бесспорно одно: и трагики, и вся античность — не самоцель. Вся суть — в воспитании. Переводческая максима, которой руководствуется Виламовиц — делать перевод, по меньшей мере, столь же понятным, каким был оригинал, — ясно указывает на его просветительский этос. Само собой разумеется, что для достижения этой цели нужно апеллировать к знакомому и поступиться некоторыми тонкостями. Против такой сделки ополчается Хильдебрандт: «Образования можно ожидать только от строгих требований, а по мне — так даже от эксклюзивности» (70). В союзники против «тяги разжижать образование, чтобы его расширять», снова берется Ницше (71). Однако воспитательная концепция у Виламовица, к ужасу рецензента, тоже опирается на Платона: «Было бы праздным делом сравнивать Виламовица как воспитателя с замыслами Платона, но Виламовиц сам утверждает о себе, что понимает свое академическое поприще в смысле платоновской Академии» (113). Разумеется, он толкует ее, скорее, как место для корпения и потения, воспевая — помещански — благородство интеллектуальной подёнщины. «Конечно, Платон всегда стремился к высшему познанию, но он жаждет узрения вечных идей, а не умножения знания» (113). В основе воспитания по Виламовицу лежит мелкий научный труд, а для Платона (а с ним и Гёте) — почтение [ehrfurcht], которое

[30] Kolk, 1998, 369 со ссылкой на Canfora, 1995, 71ff. О «своего рода конкуренции» (а не о вражде, как это могло казаться участникам) между В. Йегером (учеником Виламовица) и Кругом Георге говорил Уво Хёльшер еще в 1962 году (Hölscher, 1965, 74). Ср. с понятием конкуренции в духовной сфере у К. Маннгейма: Mannheim, [1928–1929], 1970.

станет одним из самых центральных понятий в идеологии Круга Георге. Поэтому, что бы ни мнил Виламовиц, не он представляет в современности то, чем был для античности Платон. Виламовиц глух не только к классической древности, но и «к тому современному великому движению, что изо всех сил сражается против уплощения и обездушения жизни». Хильдебрандт имеет в виду, конечно, «Листки», авторов и читателей нового поэтического призыва. Первая волна этого движения называлась романтизм (не путать с тщедушным омонимом, но об этом подробнее в двух последующих номерах «Ежегодника»): «Для Эллады это движение можно резюмировать именем Платона, для нашего времени, чтобы назвать лишь *одну* линию этого движения, именами Гёте, Шопенгауэра, Ницше и Георге. Эти четверо, как и Платон, — противники бездеятельного, растекающегося, безграничного в романтике и все же движимы всей душевной и духовной силой романтики» (115).

Нетрудно представить себе реакцию Виламовица-Мёллендорфа[31]. Для него эти нападки не были вовсе неожиданны, но, напротив, имели отчетливый привкус déjà-vu. В том же 1910 году (и, вероятно, параллельно и независимо от статьи Хильдебрандта) Виламовиц (с соавтором) бросил шпильку в «сегодняшних эстетов, заклятых врагов науки, от плодов [Abhub] которой они всё же живут»[32]. Примечательно, что молодой рецензент критикует Виламовица с позиций архаизирующих: от имени определенной части молодого поколения ему ставится в упрек чрезмерная податливость общему процессу, слишком явное рвение, с которым он применяется к подлости прогрессивно-просветительской идеологии. Действительно, те, кто знает Виламовица только по его спору с Ницше, мо-

[31] Интересно, что Хильдебрандт послал Виламовицу экземпляр «Ежегодника» с весьма учтивым сопроводительным письмом.

[32] Wilamowitz-Moellendorff, Niese, 1910, 205.

гут считать его научным консерватором. Однако в историю науки он вошел не просто как выдающийся классический филолог, но и как великий *реформатор* своей дисциплины. В целом именно ему мы обязаны тесной синергией филологии, археологии и древней истории, слившихся институционально в единый комплекс Altertumswissenschaften. Старая наука ставила на красивое. Начиная с Дройзена, в исторической науке возвышенное стало высмеиваться и изгоняться, трезвость и прозаизм утвердились в качестве канона и нормы. Теперь, если ученому и надо было возвышаться, то лишь чтобы лучше дистанцироваться от возможной красоты предмета. Естественно поэтому георгеанская критика с высоты 'новой науки' представлялась самому Виламовицу запоздалым возвратом устаревшей и преодоленной, в том числе и при его активном участии, позиции. Потери были не только вероятны, но и запрограммированы. Исследователь так резюмирует конфликт: «Там, где Круг Георге ставил на наивное воспроизведение и продолжение безмерного [des Gewaltigen], на пафос, эмоцию, на *эмфазу*, историзирующий проект Виламовица ведет к дезэмфатизации, которая была призвана окончательно примирить катастрофическое сознание полуобразованной публики с ее серым существованием»[33].

Если академический мир, не говоря уже о самом рецензируемом, не снизошли до публичной реакции, то связанные с университетами собратья по Кругу не только с большим энтузиазмом одобрили и ободрили дебют молодого психиатра, но и охотно сообщали о докатившейся до них реакции. Прячась за деланное возмущение, некоторые скрытые оппоненты Виламовица на кафедрах были рады атаке прежде всего потому, что абсолютно доминирующее место, занимаемое им в тогдашней науке, исключало какую бы то ни было серьезную его критику изнутри цеха. Фридрих Гундольф

[33] Schwindt, 2001, 251.

пишет Хильдебрандту в начале 1910 года: «Ваша Эллада и Виламовиц вызывает, насколько до меня доходят "голоса", всеобщее одобрение и воспринимается как неоспоримая и во многом уничтожительная. Многие радуются, что это выражено и написано: и это самое важное: что из ощущения получилось знание, из атмосферы — образ [eine Gestalt]»[34]. Затем, 29 июня того же 1910 года:

> Ваша Эллада и Вилам продолжает вызывать волнения в научных кругах — пару дней назад я нашел в бернском «Bund» цитату из сокращенной версии из Grenzboten [...]. В базельских филологических кругах царит беспокойство и любопытство, кто Вы такой. В майском книжном обозрении в «Süddeutsche Monatshefte» коротко упоминается «Ежегодник» из-за «очень важной статьи Курта Хильдебрандта». В целом люди испытывают неудобство от того, что они вынуждены так всерьез отнестись к этой атаке, и многие, которые лично разделяют это мнение о В[иламовице], злятся, что homo novus осмелился атаковать бонзу. Contra professorem nemo nisi professor ipse![35] Но влияние на молодежь сильно и неизбежно, ибо истинное высказанное слово просто само по себе действует магически[36].

В письме от 12.11.1910[37] Гундольф пишет: «Да, дорогой мой, Вы вдруг превратились в человека, которым глухо восхищаются и которого боятся, и всё благодаря паре метких ударов по говорящему идолу! Недавно Вы даже были представлены в рецензии на руссвурмовского Эсхила в "Allg. Deutsche Litteraturzeitung" [sic] [...], трибуне бонз par excellence, как авторитет против Виламовица». В письме от 4.02.1911 Гундольф называет Хильдебрандта «убийцей Виламовица». И продолжает

[34] StGA, без даты.

[35] Против профессора никто [не смеет поднимать голос] кроме такого же профессора.

[36] StGA. Частично цит. также у Хильдебрандта (Hildebrandt, 1965, 57n.14) с неправильной датой.

[37] StGA.

в том же юмористическом тоне, намекая на врачебный диплом Хильдебрандта: «Кстати, Вашим "Виламовицем" Вы не покинули рамки узкого круга Вашей учености: он являет собой образчик "патографии" dementia praecox philologica… (если не marasmus praecox[38])... Но хватит шуток, простительных только ввиду приближающегося карнавала»[39]. С похвалой отзываются о статье и георгеанцы между собой. Э.Р. Курциус пишет Гундольфу 25.03.1910: «Статья Хильдебрандта о 'том самом' Виламовице *блестящая*, от А до Я. Чрезвычайно похвальная работа. Верно и метко в каждой строке. И уничтожающе!»[40]

Годы и десятилетия спустя даже близкие ученики Виламовица вынуждены признать определенную правоту критики. Верный ученик Виламовица, почитатель и продолжатель его дела Вольфганг Шадевальдт так характеризует переводы своего учителя: «… и действительно, его переводческий стиль представляет собой причудливую смесь Шиллера, Гайбеля[41], протестантского песнопения, ритмов позднего Гёте, диалогов Геббеля[42] со странными срывами в повседневную речь, и всё это вместе, абсолютно ненамеренно и потому с тем большей внутренней необходимостью»[43]. Сходный приговор выносит и Ульрих Гольдшмидт, вовсе не склонный к благодушию по отношению к Хильдебрандту. Он признаёт, что тот

> привел ряд примеров, преимущественно из «Агамемнона» и «Царя Эдипа», достаточных, чтобы показать, что в своих усилиях сделать древних доступными широкой буржуазной публике он [Виламовиц] «предал» поэзию

[38] Преждевременное филологическое безумие… преждевременный маразм.

[39] StGA.

[40] Gundolf, Steiner, Curtius, 1963, 157.

[41] Emanuel Geibel (1815–1884), немецкий постромантик и постклассицист, известный своими патриотическими стихами.

[42] Friedrich Hebbel (1815–1884), немецкий драматург.

[43] Schadewaldt, [1958], 1970, 636.

оригиналов. В этом нельзя полностью не согласиться с Хильдебрандтом. Действительно, разрыв между качеством языка у Эсхила и Софокла и немецким Виламовица можно сравнить с тем, что разделяет сонеты Шекспира от их переводов, выпущенных в 1903 году Максом Вольфом, выдающимся англистом и берлинским коллегой Виламовица. Оба колебались между классицистки-гётеанским слогом и «пошлым» говором гостиных немецкого среднего класса рубежа веков с его истертыми клише и аффектированной понятностью. [...] К сожалению, статья делит с пятью другими, опубликованными в «Ежегоднике», завышенный уровень пустой риторики и гиперболических оскорблений[44].

Современный исследователь Юрген Швиндт также признает частичную правоту критики Хильдебрандта и уязвимость подхода и метода Виламовица, обнаруживая у него недостаток методической последовательности и весьма поверхностную продуманность переводческой стратегии[45]. Однако он отмечает, что Виламовиц при этом открыто признавал заданность понимания временем и ситуацией, тогда как его критик Хильдебрандт просто «требовал абсолютного», самоуничижительного служения вплоть до (утопического) растворения в классическом оригинале, упразднения-схлопывания всякого опосредования: «с монотонностью пономаря рецензент порицает всякое “опосредование”»[46]. В результате у Хильдебрандта «жест трагического текста уже не отличим от жеста “филологического” комментирования. Герменевтика становится продолжением рупора грандиозного»[47]. При всей сомнительности «демократической» идеи приближения древних к нам, противоположный концепт — нашего эмпатическо-

[44] Goldschmidt, 1985a, 604–605.

[45] Schwindt, 2001, 250, 246–247.

[46] Ibid., 249. Впрочем, через несколько лет Хильдебрандт, особенно в своих брошюрах нацистского периода, будет активно «посредничать», притягивая Платона к евгенико-тоталитарным чаяниям своих современников.

[47] Ibid.

го приближения к древним в исполнении георгеанца Хильдебрандта становится элитистской программой духовной генеалогии для избранных «греков сегодня». Что касается непосвященных, то георгеанцы исходят из «царственно предположенной глупости читателя»[48].

По поводу места этой статьи в истории Круга можно без преувеличения сказать, что «… со статьи Хильдебрандта против Виламовица начинается прямая конфронтация с институционализированной наукой в целом»[49]. Конфликт вскоре усугубился, когда, с одной стороны, Платон воцарился в георгеанском пантеоне, а с другой — Виламовиц, опубликовав свою двухтомную монографию о Платоне, утвердил свой непоколебимый авторитет в платонических исследованиях. Монография эта вполне логично немедленно стала мишенью георгеанцев.

Динамика конфронтации требовала, чтобы рецензент сосредоточился на отличиях и стороной обошел возможные сходства и совпадения, которые не могут не бросаться в глаза век спустя. Сам Виламовиц во многом отказался от позитивистского историзма своих учителей. Против историцистской фокализации на *становление, развитие* [Entwicklung] он выдвигал *непосредственное присутствие* [das Gegenwärtige], предвосхищая тем будущие дебаты между историками и филологами классической античности (и не только ее). Позаимствованный им у знаменитого историка Рима Бартольда Георга Нибура пафос «воскрешения античности» [die Antike wieder lebendig zu machen] был нацелен, конечно, на воспитание современного юношества, что, как мы знаем, отнюдь не чуждо георгеанцам (которые, правда, вместо «опускания» древних до нас предлагали подниматься до них), равно как и «третьему гуманизму»[50].

[48] Ibid., 250.

[49] Kolk, 1998, 304.

[50] Calder, [1990–1991], 1998, 172–173.

В самом деле, сегодня различия между Виламовицем и георгеанцами не представляются столь уж значимыми: оппозиция в этом, как и в других случаях, вовсе не исключает, а скорее предполагает *конкуренцию*. Задним числом очевидна близость оппонентов: «вскоре некоторые важнейшие результаты работы Виламовица слились с образом Платона, исходящим от Георге»[51]. Действительно, оба они исходят из кризиса классической культуры и классического образования, и оба предлагают охранительно-образовательные стратегии выхода из него или борьбы с ним. И у того, и у других прочтение Платона проникнуто и обусловлено *педагогической* доктриной. Только если моделью Круга Георге является классическая гимназия (ср. в статье гимн простому учителю[52], который противопоставляется недосягаемому профессору, отделенному от студентов своим угнетающим знанием и кафедрой), то модель Виламовица-Мёллендорфа (подхваченная затем В. Йегером) напоминает военизированный НИИ под его чутким и тотальным руководством: «На послушании и приказании зиждется везде всякий порядок; чиновник платоновского государства — это научно образованный военный или по-военному вышколенный ученый. Славно живется государству, управляемому такими чиновниками»[53]. И сподвижники Георге, и коллеги-ученики Виламовица стилизуют себя под Академию. Только для Виламовица платоновская школа выступает архетипом прусской или международной академии, недаром носящей то же имя («Он нас всех основоположник [Archeget]»[54]), а

[51] Manasse, 1957, 5–6.

[52] Этот гимн не мог не импонировать и самому Виламовицу: в своих автобиографических работах он неоднократно подчеркивал, что именно гимназия, а не университет, сделала его филологом.

[53] Wilamowitz-Moellendorff, 1919, I 438–439. Русский читатель неизбежно вспомнит «научно-технические тюрьмы» — «шарашки».

[54] Ibid., I, IV.

для георгеанцев — это сообщество, объединенное высоким эросом и служением (подразумевающим дисциплину, впрочем, ничем не уступающую прусской). Особенно поразительно Виламовиц и георгеанцы схожи в систематическом подчеркивании «прозрачных» исторических аналогий. Однако, если у Виламовица[55] они преимущественно провозглашаются с большим пафосом во введении, но в ходе чтения легко отделимы от предмета исследования, то у георгеанцев они составляют альфу и омегу их толкования.

Интересно, что с годами напряжение конфликта спадает. Швиндт отмечает, что последняя книга Виламовица «Вера эллинов»[56] полна тех же «созерцаний-интуиций», «ощущений» и «вчувствований» [Schau, Einfühlung, Empfindung], за которые молодой Виламовиц клеймил Ницше, а зрелый — георгеанцев, ставя им в строку возврат к эстетскому романтизму начала XIX века[57]. Старый Хильдебрандт также склонен видеть в отношениях Виламовица и Георге скорее конкуренцию, чем оппозицию. В послевоенных мемуарах, возвращаясь к истории со статьей 1910 года, Хильдебрандт представляет дело так, будто вместе со всем своим поколением он жаждал видеть «вождя определенной духовной культуры» [Führer einer geistigen Kultur] именно в Виламовице! Но Виламовиц, увы, не потянул на эту роль: «Его безоговорочным идеалом осталась [...] историко-критическая наука»[58]. Иными словами, несколько утрируя, можно было бы представить дело так, будто юный Хильдебрандт с собратьями искали Георге в ... Виламовице, и лишь убедившись,

[55] «Именно "Платон" [Виламовица] действительно являет собой скопление наивных идентификаций и поспешных актуализаций» (Schwindt, 2001, 260).

[56] Wilamowitz-Moellendorff, 1931–1932.

[57] Schwindt, 2001, 264.

[58] Hildebrandt, 1965, 36. Тенденциозность и недобросовестность этих мемуаров неоднократно отмечалась исследователями.

что из него лидера не сделаешь, оставили этого недо-Георге на произвол его прозаической университетской науки, обратившись к самому Георге.

Соперничество Виламовица и Георге продолжалась тем не менее до самой их смерти (соответственно в 1931 и 1933 годах). Виламовиц последовательно препятствовал университетским карьерам георгеан: как он раньше голосовал против избрания Ф. Гундольфа на пост профессора германистики, так в 1928 году он воспротивился габилитации Хильдебрандта. Несмотря на положительное голосование (17 против 9), кандидатура под давлением Виламовица была отклонена. Лишь обращение к прусскому министру культуры Карлу Генриху Беккеру[59] смогло решить дело в пользу Хильдебрандта, получившему в конце концов так называемую «почетную профессуру» (Honorarprofessur). Летом 1928 года он уже читал о досократиках, а зимой 1928–1929 — о Ницше, что воспринималось еще как страшная провокация, как сама по себе, так и по отношению к Виламовицу.

## 3. АПОФЕОЗ «ПИРА»

В 1912 году в серии «Философская библиотека» издательства «Felix Meiner» выходит хильдебрандтовский перевод платоновского «Пира» с довольно обширным 40-страничным предисловием. Текст предисловия является первым собственно платоноведческим текстом Круга, а его автор становится одной из «опор государства»[60] и признанным в Кругу авторитетом по Платону вплоть до 1933 года и вышедшего в этом

[59] Карл Генрих Беккер вообще вел независимую и интересную культурную политику, и в частности, во многом способствовал продвижению георгеанцев, — и это несмотря на политические расхождения с некоторыми активными членами Круга, например, с Ф. Вольтерсом, ярым противником Веймарской республики.

[60] См., например, письмо Гундольфа Георге от 3.02.1911 (George, Gundolf, 1962, 220).

году последнего текста георгеанского платонизма — книги К. Хильдебрандта, тщательно отредактированной Штефаном Георге. Издание хильдебрандтовских переводов Платона продолжалось и много лет после фактического, со смертью Георге, прекращения существования Круга, до 1950-х годов, а их переиздание осуществляется до сих пор[61].

В начале 1910-х годов георгеанцы уже часто читали вслух и обсуждали прежние и появляющиеся переводы Платона. Разумеется, отнюдь не случайно выбор *первого* опубликованного ими перевода пал на «Пир», бывший наряду с «Федром» их любимым диалогом. В этом георгеанцы продолжили линию итальянского Возрождения и флорентийской Академии и противопоставляли себя, скажем, неокантианцам, предпочитавшим диалектические и логические диалоги. Близкий к Кругу Эрих Ауэрбах указал в своей знаменитой написанной в Стамбуле и опубликованной сразу после войны книге: «Платоновский "Пир" был для платонизирующих мистиков Возрождения, для libertins spirituels в Италии, Германии и Франции чем-то вроде священного писания»[62]. Этот платоновский переводческий дебют стал важной вехой для переводчика и для Круга. Ф. Гундольф бурно поздравляет соратника (5.12.1912):

> И еще раз сердечное спасибо за прекрасный дар немецкого «Пира»[63]. Я вчера сразу по получении целиком прочитал Ваше введение и опять порадовался чистоте и ясности, теплоте и выдержанности Вашей речи — насколько я знаю, впервые платоновский диалог рассматривается как художественное *обра*зование [Kunst*gebild*], и это сделано так, что возникает желание [прочитать] и другие, столь же округлые, одновременно упрощающие и углубляющие

[61] Philosophische Bibliothek, Sämtliche Dialoge, 7 Bde. (Paperback). В 2009 году вышло переиздание перевода «Горгия».

[62] Auerbach, [1946], 1959, 266. Здесь это замечание высказано по поводу Рабле.

[63] Две точки — один из знаков введенной Георге пунктуации.

трактовки других платоновских произведений: это образцовое достижение, и я думаю, что оно будет плодотворно прочувствовано молодыми, даже и неподготовленными, которые с определенной чуткостью сердца возьмут в руки этот учебник всякой любви[64].

Отметим, что беззастенчиво лестное утверждение, будто лишь в переводе Хильдебрандта платоновский диалог — данный или *вообще* — впервые предстает как Kunst*gebild*, может считаться осмысленным, только если придать выделенному отправителем понятию «-gebild» некое специальное значение — ценой превращения высказывания в тавтологию.

С первых строк предисловия автор сетует, что «божественность», традиционно приписываемая Платону — как первому в осознанно-историческую, а не в мифическую или религиозную эпоху — исчезает под пером историков философии, которых их цеховые цели заставляют вычитывать из Платона лишь философскую систему. Однако «божественное может быть узримо только в самом Платоне, в том, как он живет в своем произведении (а не в своей биографии), в его жизни, не в его понятиях»[65]. При некоторой запутанности и неясности этой фразы (кстати, полностью переделанной в издании 1934 года) из нее можно все же понять, что автор толкует жизнь шире или иначе, чем биографию или чем ее предмет, и что он не сводит философское творчество просто к понятиям. Диалоги делятся на посвященные философской проблематике, на обсуждающие законодательство и на содержащие мифы. Первая группа целиком принадлежит своей эпохе (читай: ныне устарела), зато мифы «как покоящиеся образования переходят в вечность» (1). «Пир» — самое чистое воплощение этой группы. К тому же «Пир» не может быть анализируем понятийно, он должен

[64] StGA.

[65] Hildebrandt, 1912, 1. Далее страницы указаны в тексте. Ср. также: «… платонизм вырастет не логическим, а жизненным образом» (Ibid., 12).

праздноваться, и строгому аскету доступ к нему дастся с трудом» (12).

Дионисийски-жреческое служение Эросу — так понимает автор предисловия выход за рамки чисто философски-рационального. Здесь он совершает важный шаг: открыто зачисляет себя (и — имплицитно — *своих*) в платоники — чтобы дистанцироваться от платоно*вед*ов, одновременно давая ответ на споры о секуляризации и двигаясь от христианства вспять в сторону неоязычества[66]. Эрос — Демон, т.е. не Бог и не человек, но связующее между ними. Вместе с тем и человек, ищущий хоть какой-то связи с Богом, должен быть демоном. Иначе он просто обыватель, пусть даже и совершенный в своем деле. «Этот закон сохраняет силу и в наши дни, и ему нужно следовать при отличении подлинных платоников [von echten Platonikern] от просто специалистов [по Платону]» (17). Так же как и тот, кто пытается найти в «Пире» не воздействие, а просто умножение знания, кто в себе не почувствовал желания отдаться этому празднику, «тот может быть ученым-философом, но никак не платоником» (36). (Интересно, что насколько здесь Хильдебрандт непримирим к анонимным 'платоноведам', настолько он почтителен к ним в примечаниях, когда уже называет их, от Целлера до Риттера, по именам (110–111).)

Диотима, согласно Хильдебрандту, не просто учит, но осуществляет культ. Ступени его: «Katharsis, Myesis, Epoptika» (19–20), то есть очищение, мистический отказ от выражения невыразимого, интуирующее в*и*дение. Хотя этот культ и доступен далеко не каждому, но он и не частное дело считанных избранных. Его следует понимать, скорее, как дело государственное, ибо здесь заново утверждается тезис о новом духовном царстве, провозглашенное Георге и его главными идеологами[67]: «Сократ излучает новое ощущение жизни,

[66] См. об этом: Faber, Schlesier, Hrsg., 1986.

[67] См., прежде всего, в: Wolters, 1909; 1911.

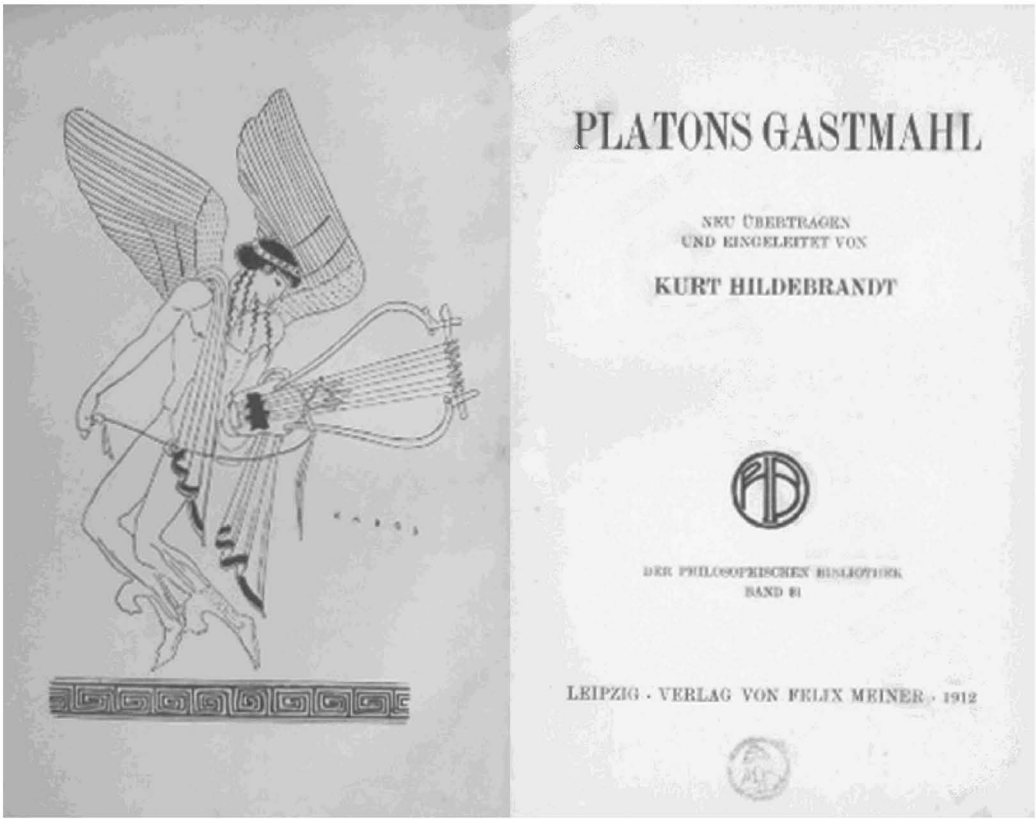
которое он обозначает одновременно как философское и эротическое; это не научная заинтересованность, а духовный эрос. … «Пир» можно понять лишь через идею живой духовной империи [des lebendigen geistigen Reiches], в противовес как политическому государству, так и абстрактной науке» (32).

Впервые здесь явно артикулируется амальгама между Платоном и Георге и особенно Академии и Круга. Характеризуя позицию Алкивиада по отношению к Сократу, того Алкивиада, который, колеблясь между желанием отдаться любящему и стремлением овладеть любимым, «терзаемый любовью и себялюбием, остается на пороге нового царства» (32), Хильдебрандт вставляет автогерменевтическую ремарку: «Враги гения охотно принялись пятнать эту дружбу дешевыми насмешками, но в редкие времена просыпающегося духа, когда в кругу немногих зарождается к действительности новый мир, лучшие послушники, устремленные к своим мастерам, узнали, потрясенные, в Алкивиаде свой образ» (33). Для непосвященного эта ссылка на некий узкий круг звучала, несомненно, загадочно, но sapienti sat: речь идет, несомненно, о Круге, в который входит автор этих таинственных строк. Сократ перевернул отношения любящих: юноша должен быть не объектом любви, а наоборот, любить более великого; Сократ хочет, чтобы юноши любили его. Таков эротический завет Сократа Кругу Георге; такова модель, которую Круг Георге ставит задачей вычитать из Платона. По крайней мере, таково автогерменевтическое предложение Хильдебрандта.

Но оно этим не ограничивается. Круг Георге перерастает Сократа, как известно, разбиравшегося в одних только любовных делах («Пир» (177c)), и идет — с Платоном — навстречу новым задачам, задачам политическим. Отношение позиций исторического Сократа и Платона изменялось от практического совпадения в ранних диалогах к использованию Сократа как персонажа. Переломным моментом, согласно Хильдебрандту, стал именно «Пир»:

> В «Пире» свершилась метаморфоза, творение стало творцом, послушник — мастером: Платон в высшей степени осознанно признает в себе царя духовной империи. Разрыв между Сократом и Платоном уже непреодолим. Жизнеощущение Сократа никак не связано с политической действенностью, он навсегда пребывает в общем рассмотрении. Сократ очень строго осуществляет свои определенные законом обязанности, но проживает свою жизнь рядом с государством. В Платоне же налицо великая политическая страсть… (36)

Но не для существующего и обреченного государства готов он действовать. Чем идти на компромисс, он предпочитает уберечь «духовную жизнь чистой и несмешанной в своем кругу, в Академии» и благодаря этому «сохранял надежду стать спасителем Греции» (36–37).




Титульный лист платоновского диалога «Пир»
в переводе и с предисловием К. Хильдебрандта
(первое издание). Последний раз переиздано в 1994 году

Если во введении Хильдебрандт упоминает Георге в ряду с Данте и Шекспиром, разумеется, не как их пе-

реводчика, а как конгениального им автора «великих любовных песнопений» [der großen Liebes-Gesängen, 39] и преемника Платона в деле над-половой любви, то в примечаниях ко введению ставит (перед собой и соратниками) задачу переориентации прочтения Платона: «Кто принимает участие в духовном движении нашего времени, скоро почувствует, каким великим учителем может стать для нас Платон, чтобы связать в единство разрозненные силы, и из этого отношения разовьется иной образ, чем из рассмотрения философа лишь как звена в истории понятийного мира» (110; примечания к книге). Эта последняя перспектива приписывается во введении «исследователям Платона» и противопоставляется подходу собственно «платоников» (17, 36). Платоники связываются, таким образом, с «духовным движением нашего времени»: под 'der geistigen Bewegung unsrer Zeit' рядовой читатель волен был представлять совокупную современную культурную деятельность; *проницательный* же должен был понять, что речь идет о том специфическом 'духовном движении', которое особенно настаивает на этом обозначении и охотно себя им осеняет, то есть об ассоциации вокруг Штефана Георге. На это уже прямо указывает автор, отсылая читателя, интересующегося более глубокими его предпосылками, к «Ежегоднику за духовное движение» в целом и к статье Ф. Вольтерса «Господство и служение» в частности (111). Наконец, в качестве знака исключительно для своих Хильдебрандт указывает на единственного современного автора после Ницше, с которым он мыслит в унисон о браке и плотской любви, — на Марию Луизу Энкендорф, под чьим псевдонимом посвященный читатель узнает Гертруду Зиммель, близкую знакомую Ш. Георге[68].

[68] Marie Luise Enckendorff, автор книги «Реальности и закономерность в жизни полов» (Realität und Gesetzlichkeit im Geschlechtsleben. Leipzig, 1910); см.: Hildebrandt, 1912, 113. Дружбу — небезоблачную (Zeittafel, 217 (28.10.1910)) — с ней (как и с ее супругом Георгом) Ш. Георге поддерживал

## 4. О ПОЛЬЗЕ «ОРГАНИЗОВАННЫХ» РЕЦЕНЗИЙ

Итак, Платон появляется в Кругу Георге достаточно поздно. Поэтому утвердиться он должен был быстро, без лишнего промедления. Примечательно и неудивительно поэтому, что следующий платоноведческий текст Круга, еще более энергично и явно, чем предисловие Хильдебрандта к своему переводу «Пира», скрестил две эти плоскости: Круг Георге и Платона. Этим текстом стала статья-рецензия Вильгельма Андреэ[69] на вышедший в издательстве «Листков за искусство» и объединенный в одной книге трехтомник «Ежегодника» за 1910–1912 годы. Статья эта, озаглавленная «Платонова poikilia и Ежегодник Духовного Движения» и опубликованная в трех номерах еженедельного научного приложения к «Магдебургской газете» в августе 1913 года, была написана по заказу Георге. Хотя степень конкретности заказа точно неизвестна, тот факт, что статья была одобрена Мастером, делает ее важным источником ранней фазы георгеанского платонизма. Это одно из первых свидетельств заинтересованности самого Георге в том, чтобы его принципы и заветы были истолкованы в прямой аналогии с платоновскими. В полном смысле рецензией эту статью назвать не приходится, потому что автор совершенно отождествляет себя с предметом, перенимает и оглашает практически от своего имени идеологию обсуждаемой книги, и потому что статья превращает один

начиная по меньшей мере с 1897 года. В декабре 1911 года в Гейдельберге Ш. Георге обсуждает с Максом Вебером в частности эту книгу (Zeittafel, 230 (11.12.1911)). Георге считал Гертруду Зиммель «одним из серьезнейших людей, которых я когда-либо встречал» (Zeittafel, 294; со ссылкой на Э.Р. Курциуса), хотя она и лишена чувства поэтического (Zeittafel, 297), со ссылкой на Э. Ландман.

[69] Статья подписана W. Andreae-Syla. Последующие работы автор подписывал только первой частью фамилии. Syla bei Berlinchen Neumark — родительское поместье в Пруссии (в настоящее время у польского города Барлинека). См. биографические сведения об Андреэ ниже, в главе VII, раздел 1.

из третьестепенных мотивов рецензируемой книги в главный, соединяя с ним собственную точку зрения. Действительно, платоновская тема, заявленная уже в названии, едва присутствует в «Ежегоднике», чьи идеи рецензент без всякой видимой мотивировки переводит на платоновский язык.

Программа «Ежегодника» сформулирована издателями ясно, — начинает автор свою рецензию, — и тут же добавляет: «В платоновской терминологии эта программа звучала бы так: возвышение темных побуждений к живой идее, преодоление пойкилии, воспитание к калокагатии»[70]. Верность платоновским терминам здесь относительная, зато георгеанская герменевтическая доктрина изложена кратко и доходчиво. И далее:

> Издатели исповедуют «свое подчинение — с осознанной односторонностью — одной совокупной воле, одной идее» и не желают «признать за жизнь любое сверкающее баловство, любой поверхностный отблик». Это утверждение позиции, это настаивание на впряжении жизни в рамки идеи и отбрасывание пойкилии (ибо что же такое сверкающее баловство и поверхностные отблики, как не платоновская пойкилия?) выказывают живую связь с Платоном, как и повсюду в этой книге живет дух Эллады, как та же борьба велась и в греческом духе. Естественный союз: Эллада и «Ежегодник» суть общая любовь к жизни и общая воля к формированию [Gestaltung] жизни (263–264).

В качестве мотивировки дается лишь вопрос, по форме риторический, в скобках: «ибо что же такое сверкающее баловство и поверхностные отблики, как не платоновская пойкилия?» С одной стороны, «Ежегоднику» без ложной скромности приписывается единство предпочтений со всей Элладой, со всей античностью; с другой — дух Эллады сводится к одной задаче: к борьбе за преодоление пойкилии. В этом полемическом сужении уже угадывается сверхзадача этого текста: в нем цели и принципы «Ежегодника» (читай:

[70] Andreae-Syla, 1913, 263. Далее ссылки на страницы указаны в тексте.

Круга Георге) и Платон связаны самым что ни на есть программным образом.

Что же такое пойкилия? Что, собственно, означает это слово, которое наш автор приводит как нечто всем известное и само собой разумеющееся? Ответ содержится уже в лаконичной формуле, которую рецензент придает программе «Ежегодника»: борьба «за жизнь и против пойкилии» (263). *Poikilia* — это нечто безжизненное, враждебное жизни. Автор дает даже «перевод» *poikilos*[71] — «kraftloses und überwuchert Ersterbendes», то есть [нечто] бессильное и буйно-заросшее и вымирающее (264). Разумеется, перевод этот весьма вольный. Словари дают лишь только: пестрый, разукрашенный, разнообразный, запутанный, хитрый. Далее статья коннотирует пойкилию как деформированность неправильным образованием. Соблазн пойкилии содержится уже в самом развитии образованности, в прогрессе знания. Пойкилия есть даже прямое следствие прогресса. Пойкилия-многосторонность противопоставляется всесторонности (Vielseitigkeit *versus* Allseitigkeit) единого и естественного образования человека, всей его плоти, всей его души[72]: «Чрезмерное развитие многих отдельных способностей, сколь бы *полезны* они ни были для индивида, не украшает и не укрепляет человека, но делает его лишь многосторонне *poikilos*» (264).

Мотив и слова семантического поля 'Wucherung' (от wuchern, überwuchern — разрастаться, бурно и буйно

[71] Нетривиален, а по современным меркам и непостижим, сам факт печатания слов *греческими буквами* в региональной газете.

[72] Позже, в критике Веймарской республики и ее системы образования, а также в официальной нацистской педагогической доктрине обвинение в софистической «пестроте» станет обычным. Ср., например, с идеологом фашизма в педагогике Эрнстом Криком, порицающим «пестро-шитое одеяние энциклопедизма» (Krieck, 1931, 116); цит. по: Schmitz, 2001, 476. В позднеплатонической традиции слово это было далеко не однозначно пейоративным: у Прокла, например, оно означает умение разнообразить аргументы в споре, — качество однозначно похвальное.

покрывать(ся) растительностью, в основном сорной), как и вообще органицистская метафорика, были крайне распространены во время Веймарской республики, разумеется, среди ее критиков. 'Wucherung' был синонимом вседозволенности, разноголосицы и хаоса, сменивших порядок и иерархию сверженной монархии. Использовались эти слова как в публицистике правого политического спектра (чтобы бичевать разнообразие партий, мнений), так и, например, в правой художественной критике[73].

Не исключено, что идея рецензии почерпнута из фразы одной из статей «Ежегодника», а именно хильдебрандтовой, и, во всяком случае, эту фразу развивает: «Напомним, что Платон называет музыкой саму философию, и сколь презрителен он по отношению к тому, что называют музыкой его современники, — пестрое, сладкое, текучее!»[74] Но мотив критики пойкилии уже встречался и у других георгеан: Фридрих Гундольф, например, в своей статье «Сущность и отношение» разоблачает «всякую пойкилистическую [poikilistische] маску и коварную ложь современного состояния культуры»[75]. Мотив и термин пойкилии останутся в активе Гундольфа. В своей книге, посвященной Георге, он употребляет выражение «языковая "пойкилия"» по поводу нехватки единства, свойственной Генриху Гейне, которого он оценивает, впрочем, высоко и даже как одного из предтеч Георге — пусть (в том числе) и от противного[76].

Затем Андреэ дает толкование платоновской идеи с точки зрения единства и целостности в противовес разнобою пойкилии. Для Платона идея — как киль для

[73] Ср.: «Рефлексия забивала [überwuchterte; в том же смысле, в каком сорняки забивают культурные растения] художественное творчество. Так, по мере исчезновения искусства, пышным цветом зацвели [schossen] дикие поросли художественных течений, возбудителем которых, частью открыто, частью тайно, был еврей» (Völkischer Beobachter, 29.03.1923).

[74] Hildebrandt, 1910, 85.

[75] Gundolf, 1911.

[76] Gundolf, 1920, 11.

корабля. Идея требует подчинения жизни *одной* воле. Воспитание в платоновском государстве зиждется на «образовании (*mousikê*) и воспитании-выведении (Zucht) (*paideia*)», а не разработке каких-то особых политических способностей. Пойкилия — злейший враг государства. Для многознаек и многоумеек нет места в платоновском полисе. Каждый должен делать одно свое дело. Высшей доблестью в государстве недаром считается *sophrosunê*, ибо именно она отвечает за достижение «самообладания души через обуздание разнонаправленных сил и страстей». Музические искусства *и* физические упражнения воспитывают всего человека, а не отдельные умственные способности *и* тело. Чрезмерная же образованность [Ueberbildung] таит в себе несомненную опасность.

Способность не поддаваться соблазнам безжизненной пестроты становится отличительным знаком подлинного властителя:

> Тот, кто обладает при этом правильной смесью и мерой, тот музичен, тот подлинный философ, тот выходит незапутанным из всех тягот, соблазнов, прелестей и чар жизни и питает к государству (а это его творение) божественную любовь (*eros theîos*) и страсть; это — призванный правитель. Следовать ему и не впадать в пойкилию есть первая заповедь: сообразно степени послушания и дается власть слугам государства («Законы» IV, 7) (264).

Современное же государство есть лишь некое «расположение и обустройство населенных пунктов»; здесь философу делать нечего, ибо в сегодняшнем государстве, отменившем рабство (читай: послушание), каждый — раб (271).

Далее автор переходит к резюме статей из «Ежегодника», не забывая о своей платонизирующей сверхзадаче. «Критика прогресса» Бертольда Валентина бичует в прогрессе прежде всего то, что ведет к пойкилии, а именно то, что предпочитает частичное целому, механическое живому, средства целям, техническое культурному. «У нас уже не осталось “образователей,

воспитателей, человекоделателей", а одни только "филологи с ограниченным учебным планом". "Разделение труда" и в духовном, в обучении и в учении, в науке и в профессии есть лишь зарабатывание денег!» (271). Андреэ лишь с новой силой подчеркивает, в насколько не-, или даже анти-платоническом времени мы живем. «Разумеется, платонов голос не достигает уха прогрессистской образованщины (букв.: образованного плебса, Bildungspöbels). У нее имеются свои "образовательные учреждения" для духа и спорта (по Валентину: "стимуляция ног из нервной системы") как "противовес против духовного, усыпляющего тело". А что требовал Платон? И того, и другого для души!» (271).

Рецензент продолжает: «фатальное влияние современной филологии на школу и юношество» разбирает на одном примере Курт Хильдебрандт (речь идет, как вы понимаете, об уже рассмотренной нами статье «Эллада и Виламовиц»). Подход Виламовица к Греции (заметим, обладавший тогда в Германии репутацией нормативного, — для всех, кроме тех, кто считал себя наследниками старого оппонента Виламовица — Ницше) автор объявляет странным до загадочности: «Большей частью оптимистической, идеологической чрезмерно завышенной оценкой ныне существующей модерновой культуры объясняется отношение этого филолога [Виламовица] к античности, которое осталось бы совершенно загадочным без его прогрессомании». В чем же эта странность? Виламовиц не испытывает по отношению к предмету никакого почтения [Ehrfurcht], чувствует себя выше Эсхила, Софокла, Платона и обращается поэтому с «великими владыками духовной империи» запанибрата (271). Он понимает в древних ровно столько, сколько ему позволяет наш бескровный понятийно-технический дух времени. «В результате Платону бросается упрек в бесстилии и научно-поэтической игривости» (272).

В духе scienza nuova Андреэ (а в его лице и Круг) не выступает против филологии *как науки*, порицает ее

не *за то,* что она — наука, а за слишком легкую измену делу науки в пользу вкуса массы с присущей этому вкусу пойкилией:

> Если и сами учителя молодежи не избавились от пойкилии, если сами посредники между нами и классическим образовательным наследием проявляют себя как неверные ему и вообще неудовлетворительные, если цеховой ученый считает необходимым оставить «сухую науку», чтобы обкорнать греческих трагиков на потребу плебейскому уху и смешать их с ничтожностью сегодняшней жизни, тогда жизненные воды испорчены уже у истока. Кто полагает возможным пренебречь своей акрибией ученого, тот своей остроумной поверхностностью превратит себя лишь в печальное явление; тому, кто растрачивает священное наследство на недостойную массу и в угоду малых делает малым великое, лучше бы навсегда «остался закрытым вход в науку» [это цитата из Виламовица] (272).

Сочувственно автор цитирует статью Валентина «Печать и театр» из «Ежегодника» за 1911 год, порицающую и банализирующий уклон Виламовица, и нервномрачный Гофмансталя: «нервная Эллада» здесь столь же мало способна помочь, как и «нервное рыцарство» или «нервный восток».

Вся идеология Круга третьего поколения, поколения «Ежегодника», — в этой статье. Но она и отличается от других георгеанских сочинений: в ней мотив единства против разнобоя, спорадически встречающийся и у других, достигает максимальной концентрации и четкой артикуляции. Вся критика современности подчинена здесь идее борьбы с пестротой и разнообразием, названными греческим словом «пойкилия». Согласно Андреэ, на переднем фронте борьбы с современным духом и находится Круг Штефана Георге, чьи задачи характеризуются в совершенно платоновских (в их георгеанской трактовке) терминах: «Около Штефана Георге как около образца и живого средоточия образовался круг. Георге стал формирующим творцом всех сил, в нем жива единая тройственность: упорядочи-

вание темных побуждений идеей прекрасной жизни, преодоление пойкилии, образование к калокагатии» (279). Сама идея круга, или шара, формы, которую приняло духовное сообщество вокруг Поэта, истолковывается как ответ на платоновский завет и вызов. Автор цитирует статью Ф. Гундольфа «Образ Штефана Георге» из 1-го тома «Ежегодника»: «Высшая ступень достигается там, где широчайшее движение совпадает с наиполнейшим обузданием. Самый безграничный трепет взыскует строжайшей формы, стремится укротить себя и спастись. Символом этого и выступает круг: бесконечная текучесть замыкается в нерасторжимое кольцо» — и добавляет: «Это и есть обуздание жизни, усмирение страстей, это платоновские *sôphronein* и *euskhêmonein*» (279). Для этого необходим пример великого, образец культурного героя и тем важнее правильно его выбрать: «Выбор в почитании образца очерчивает путь, по которому идет движение. Ибо таким великим людям прошлых эпох не поклоняются как историческим личностям, но они воспринимаются и переживаются как вечно воздействующие и существующие и сегодня» (280). Автор упоминает Данте, Шекспира, Гёте, даже — в противовес Канту — Бергсона. И всё же решающей оказывается пара Платон и Гёте: «Через Платона и Гёте проясняется внутренняя борьба, ведущая к сплочению и оформлению» (280). Затем путем незримой подстановки (Георге — это Гёте сегодня) образуется пара *Платон и Георге*: «Так замыкается то кольцо борьбы, которое сформировал "Ежегодник": прогресс разоблачен, пойкилия изобличена в своей неполноценной и безжизненной убогости; жизненно же действенные образцы — Платон и Георге — украсили и укрепили, пластически оформили [plastisch gestaltet] жизнь своим подлинно неземным [überirdisches] существованием» (280).

Сказанного, вероятно, достаточно, чтобы показать, что еще до выхода первой посвященной Платону георгеанской книги платоникам-георгеанцам было уже ясно,

какую идею, какой образ, «гештальт» они должны были «вчитать» в Платона, какого рода критику современности и, шире, Нового времени собирались они вложить в уста Платону. Сам способ прочтения здесь заложен в своем принципе: не гонясь за аргументированной демонстрацией убедительности своей интерпретации, толкователь сгущает мотив и кристаллизует его с помощью слова, хотя и встречающегося у Платона, но не в терминологически строгом употреблении (было бы, конечно, лицемерием утверждать, что такой «метод» свойствен только внеуниверситетской истории философии).

*Poikilia* — термин у Платона не вполне периферийный. В «Политии» (404e и 611b) он вполне эксплицитно употреблен в духе Андреэ. К этим пассажам следует присовокупить «Пир» (218c), где *poikillein* употребляется в смысле ‘говорить лукаво, хитрить’, а также «Теэтет» (146d): здесь, как и в «Политии» (404e), выражение *poikila anti haplou* противопоставляет пестрое многообразие, или сложность, многосоставность, простоте (*haploûn*), которая далее, в неоплатонизме, у Аристотеля и в Средневековье разовьется в божественный атрибут — вслед за «Политией» (379d, 382e, 399e, 404e). Андреэ (но вряд ли он был в этом первым) объединил под термином *poikilia* и одновременно *терминологизировал* несколько мотивов: идеал неизменности как в онтологии (неподвижные идеи), идеал стабильности в познании (возможность-способность «говорить одно и то же об одном и том же»[77]), заостренный и против гераклитеанства, и против софистики; и, наконец, представление о строгом соответствии «один человек — одно дело» в идеальном полисе («Полития» (370b)). Ключевым для этого объединения было платоновское использование пойкилии для характеристики демократического строя. Действительно, в «Политии»

[77] Согласно «Политии» (529e–530a), узорами (poikiliai) на небе можно пользоваться как пособием для изучения подлинного бытия, но не поддаваться искушению принимать их за него.

(561e) он характеризует демократического человека как столь же пестрого, сколь пестро и соответствующее ему демократическое государство, строй (это уже 557c), своей пестротой импонирующий женщинам и детям[78].

Для В. Андреэ эта статья не была случайным эпизодом, она должна была стать, скорее, началом долгих и серьезных занятий: в августе 1913 года он предлагает издательству «Cotta» в Штутгарте проект нового полного издания Платона[79] — примерно через 100 лет после монументального предприятия Шлейермахера[80]. Проект так и остался не воплощенным, точнее, оказался сведенным к переводу одной только «Политии».

[78] К современным дебатам о пойкилии см.: Vallozza, 1993; Rosenstock, 1994; Monoson, 2000.

[79] Вот текст письма:

«12 августа 1913 года.
Наследникам книжной лавки «Cotta», в Штутгарте.
Я намереваюсь предпринять полное издание *платоновских трудов на немецком языке*, которое могло бы достойно пополнить издаваемую Вашим издательством серию классических изданий. Среди доступных нам немецких переводов можно всерьез рассматривать только шлейермахеровское. Книжечки, выходящие в издательстве «Diederichs», как я установил в ходе подробного обследования, в целом недостаточны и должны будут (и будут) вытеснены и заменены серьезной работой классического филолога, ибо им остро не хватает знания греческого текста, словесной точности и верной интонации. Я считаю, что пришел момент дать немецкому народу нового Платона, и буду рад, если Ваше издательство возложит на себя эту задачу. Мы способны понять Платона и передать его на немецком лучше, чем Шлейермахер, чьи по-прежнему внушающие почтение усилия нам, сегодняшним, стали чужими, неживыми и даже не немецкими. На основе моих разработок я буду в состоянии представить полную работу в течение пятишести лет. Если Вы склонны рассмотреть мою предложение подробнее, я мог бы предоставить Вам обе первые книги «Государства» и мой перевод «Платоновских писем». [...] Отмечу также сразу, что для меня это не вопрос какого бы то ни было дохода. Для меня речь идет прежде всего о самом деле и мало о заслугах. [...]»; DLA. Об этой инициативе В. Андреэ не упоминает его 'биограф' (Seidenfus, 1982).

[80] Оно было задумано совместно с Фридрихом Шлегелем, но реализовано им одним в 1804–1828 годах.

# III. *К «гештальту»: Фридеман*

## 1. К БИО-БИБЛИОГРАФИИ

Человеком, которому выпало написать Ветхий Завет георгеанской платонолатрии, стал Генрих Фридеман (Heinrich Friedemann). Он был на 20 лет моложе Георге: родился 26 мая 1888 года в Нордхаузене, на севере Тюрингии, в семье директора бойни, был евангелического вероисповедания[1]. Учился в университах Женевы, Гиссена, Берлина и Марбурга. Защитился в 23 года в Эрлангене. На конкурс в ведомстве по высшему образованию в ноябре 1912 года выбрал темой «Платоновское понимание значения искусства и особенно его положения в государстве». Темой (первой) докторской диссертации стала «Проблема формы в драме». В биографических сведениях, бывших в обращении в Кругу, подчеркивалось, что он рано женился, что на местном диалекте должно было означать: бедолага, пропащий для настоящего духовного дела. Гундольф использует Фридемана в переписке как обозначение уровня, видимо, в смысле: образован, пристоен, полон благих намерений, но без искры гения[2].

[1] Когда тема вдруг стала актуальной, стал иногда подниматься вопрос о еврейском происхождении Фридемана. По Борхардту, например: «Евреи, с Зингером и Фридеманом, были его [то есть Георге] кафедральными схоластами» (Borchardt, [1936], 1998, 93). Возможно, что сам Борхардт почерпнул факт еврейского происхождения Фридемана из статьи некоей Берты Бадт-Штраус «Евреи вокруг Штефана Георге», о которой Залин пишет Вольфскелю 4.01.1934 [в письме ошибочно указан 1933 год; DLA]. Он указывает здесь, что встречался с Фридеманом только один раз, и что ему кажется невероятным, что этот «светловолосый гунн» мог быть евреем. Но что ему прежде всего противно «излюбленное сегодня религиозно-расовое вынюхивание».

[2] См. в письме Мастеру ок. 26.01.1912 о некоем Дитере Бассермане: «Уровень: Фридеман (возможно, уже слишком

Так или иначе, но уже из-за ранней смерти отца Фридеману пришлось зарабатывать себе на учебу репетиторством. Затем он преподавал немецкий язык в Дижонском университете, что давало заработок, видимо, более чем умеренный[3]. На габилитацию записался к Наторпу, но встреча с Георге, а затем война оказались фатальными для завершения диссертационного исследования. Знакомится с людьми из Круга Георге, вероятно, в самом конце 1900-х годов: видится и переписывается с Георге, Гундольфом, Вольфскелем, Хильдебрандтом. Сам он так описывает Гундольфу свой путь от позитивизма через кантианство к новому, георгеанскому воззрению:

> Юного студента поглотил самый плоский литературно-исторический схематизм, отвращение к нему привело меня к серьезности кантовской школы, но вместе с тем к самому одностороннему ее представителю Герману Когену. Под его опекой обрел я постановку своей проблемы, но пока я размышлял над ней, я уже вступил благодаря негласной общности с Вашим Кругом в более высокую империю новой духовной власти[4].

Однако здесь Фридеман остается своего рода аутсайдером. Не все члены Круга знают о нем, о чем свидетельствует, например, эта открытка, написанная уже после его смерти (30.05.1915), Глёкнером своему другу Бертраму (оба активные члены Круга):

поздно)!» (George, Gundolf, 1962, 232); или в письме ему же в феврале 1912 года о некоем Эрихе Лихтенштайне: «… очень правоверный, пристойный и рассудительный: также примерно уровень Фридемана» (Ibid., 235).

[3] Он, видимо, иногда просто бедствовал. Так, он просит у Гундольфа (примерно в октябре 1913 года) 100 марок на бедного друга-художника, подробно описывая его недостаточное питание. Там же: «Вольтерс добивался для меня чрезвычайных министерских льгот, и если я их получу, тогда Вам, дорогой мой друг, которому я стольким обязан, не придется уже слышать от меня никаких жалоб» (StGA).

[4] Письмо от 15.10.1911 (George/Wirkung, 1974, 48).

> Войной уничтожено ужасно много мыслящих людей. Георге рассказывал мне как-то об авторе платоновской книги. Она сначала предназначалась [как статья] для «Ежегодника», но в конце прошлого года вышла отдельной книгой у Bondi. Если я не ошибаюсь, автор жил в Вене, был учителем; Георге не ожидал от него такой книги. Отношения между ними укрепились, кажется, после ее выхода. Ты ее уже читал?[5]

Здесь показательны не только неправильные факты (он не жил в Вене; книга вышла в свет незадолго до его гибели, с Георге после этого он уже не встретился), но и вся атмосфера тайны и мистификации, присущая Кругу.

Как и большинство людей Круга, Фридеман писал стихи, некоторые посылал и Георге. В них[6] автор обоготворяет адресата (обращаясь к нему: 'Herr' и 'Unser Herr'), ожидает от него благой вести, спасения. Он представляет себя бессильно и бесконечно устало лежащим в «прахе, стыде и пене», которого может избавить от несказанных мук богооставленности и которому может «освободить взгляд» для обетованной страны только он — Господин/Господь. Но тот же Господин возродит ничтожного лирического героя не для мирских забав, но чтобы возложить на него миссию: хранить Грааль, самому из спасенного стать спасителем, провозвестником Его слова. Однако Георге не счел его стихи достойными публикации в «Листках»[7].

Фридеман был призван сначала на французский, затем на русский фронт. Между двумя этими направлениями он, полон дурных предчувствий, попросил Георге о встрече. Присутствовавшие на встрече вспоминают о «маске смерти» на лице этого необыкновенного, «безмерно огненного» человека. Вицефельдфебель Фридеман погиб 20 февраля 1915 года в битве в

[5] Glöckner, 1972, 61–62.

[6] Например, в письме к Георге от 20.08.1912 (StGA).

[7] Поэтому логично, что он не рассматривался даже исследователями эпигонской лирики Круга. Дурцак (Durzak, 1969) его не упоминает.

Мазурах. Свои «Обращения к мертвым» (Sprüche an die Toten) в сборнике «Новая империя»[8] Штефан Георге начинает с обращения к Фридеману:

Отчаян дух · своеобычный пламень ·
Повсюду дома — ты не знал границ..
Шагнул один в заманчивые страны
По праву называл своими их.

Ребенок птица · фантазер безмерный
Ты уходил · в глазах гнездился рок..
В прощанье отрешенно одинок..
Красивым знаменем покрыт одним из первых[9].

## 2. ПЕРВАЯ «ГЕШТАЛЬТОВАЯ» КНИГА

Свою платоновскую книгу Фридеман получил, что называется, в окопах. В одной из последних открыток, полученной К. Вольфскелем (от 15.12.1914, StGA), он благодарит его за новые стихи в «Листках» и пишет: «Сожженный войной город и тоскливо-опустошенная земля лежит передо мной…», и далее, треугольной вставкой, добавлен вопрос: «Довольны ли Вы моим Платоном?» (StGA). Не исключено, что Вольфскель не прочитал книгу так скоро, как Георге, и что Фридеман не успел получить его отклик. Зато долгожданный ответ от Хильдебрандта его еще застал в живых: «Ваше письмо доставило мне огромную радость: услышать

[8] Werke, I 455. Впервые опубликовано в «Листках» (Blätter für die Kunst, XI–XII, 15).

[9] Dein kühner geist · sein eigener befeurer ·
Hiess nächst und fernste zirkel sein gebiet..
So sezt den fuss aufs land der abenteurer
Der es entdeckt und ganz als eignes sieht.

Leicht wie ein kind ein vogel · froh im wahne
Im aug schon die bestimmung gingst du fort..
Du ein entrückter schon beim abschiedswort..
Als ersten deckt dich · freund · die schöne fahne.

Перевод на русский язык Е. Телишева. Публикуется впервые.

именно от Вас признание моего Платона было важно потому, что я так [много] основывался на Ваших собственных работах» (от 30.12.1914, StGA).

Мало достоверного известно об истории фридемановской книги о Платоне. Какую-то часть или раннюю версию рукописи автор показал Фридриху Гундольфу, у которого был студентом. Редакция «Ежегодника», иначе говоря, Гундольф и Вольтерс, хотели подвигнуть автора на статью о современных проблемах воспитания в связи с Платоном[10], но тот, видимо, предпочел переработать уже имевшийся текст (написанный для диссертации), посвященный в целом Платону. Затем решено было (но неясно точно, в силу каких именно соображений) всё же издать отдельной книгой под эгидой Круга (и под его сигнетом — свастикой[11]). Известно, что значительную работу над рукописью проделал Вольтерс[12]. Руководил ли он авторской переработкой

[10] Письмо Вольтерса Гундольфу от 10.02.1914 (Gundolf, Wolters, 2009, 96).

[11] Непосредственным знакомством с этим древнеиндийским символом Георге обязан сотоварищу по мюнхенско-космистскому периоду — Альфреду Шулеру. Ярый противник академической науки, Шулер долго не хотел публиковаться, предпочитая вдохновенно-шаманические монологи в салонах. Принужденный своими соратниками в конце 1890-х годов печататься, Шулер, ненавидивший свою «мещанскую фамилию», обдумывал возможность подписываться значком, который в большом количестве фигурировал на многих недавних находках в разных регионах, в частности обнаруженных в ходе раскопок Трои Г. Шлиманом, — древним солярным знаком свастики, но затем отказался от этой затеи. Георге выбрал этот знак в качестве сигнета своей серии «Blätter für die Kunst» в (впрочем, еврейском) издательстве Georg Bondi. Сигнет сохранялся практически до конца существования серии в начале 30-х годов, то есть еще долго после того, как национал-социалисты выбрали его своим партийным знаком.

[12] Фридеман цитирует его «Директивы» («Richtlinien») из 1-го тома «Ежегодника» (Friedemann, 1914, 65). Замечание Вайганда: «Конечно, Фридеман не смог бы написать свое сочинение без “Господства и служения” [Herrschaft und Dienst]» (Weigand, 1971, 71), явно занижает степень участия Вольтерса в его создании.

текста или сам его редактировал, неизвестно, но рука Вольтерса ощутима во всем стиле книги. Поэтому замечание Хильдебрандта о том, что Фридеман «перевольтерсил» (überwoltert) самого Вольтерса[13], следует понимать не просто как констатацию чрезмерного усердия в имитации вольтерсовского стиля, а как запоздалое недовольство чрезмерным вмешательством Вольтерса, администратора и идеолога Круга, в создание текста.

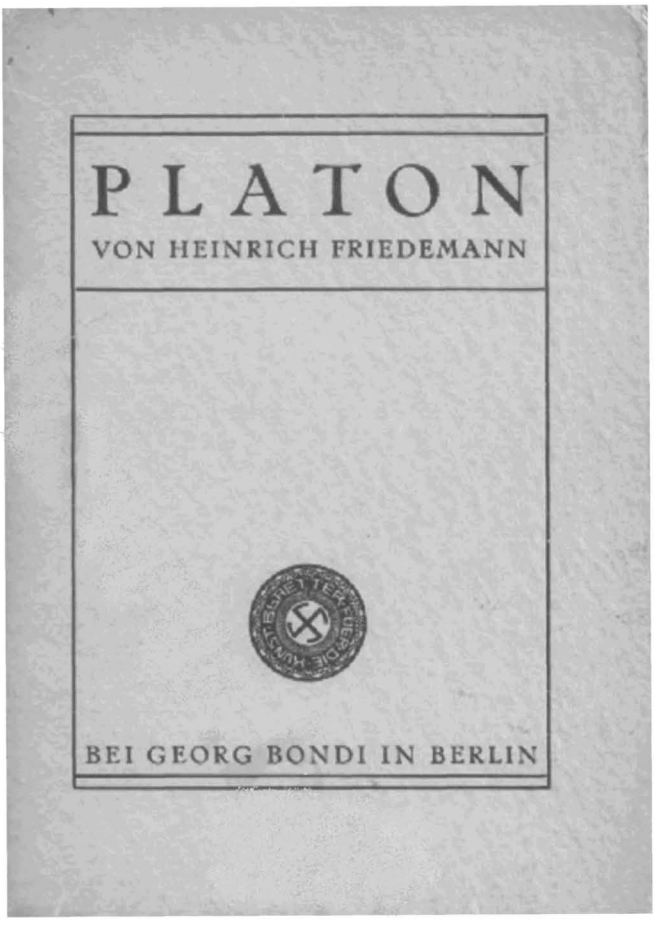
Книга, прежде всего, вызывающе антиакадемична: хотя в ней есть и главы, и сноски, но главы не пронумерованы, а ссылок крайне мало: только на Хильдебрандта и один раз на Наторпа. Зато, как и во всех книгах, выпущенных под эгидой «Листков», продуман шрифт, книжный дизайн, соблюдены общегеоргеанские нормы орфографии: существительные нарицательные пишутся со строчной буквы, зато собственные, даже если это прилагательные, — с заглавной (Sokratisch), опущены многие запятые. В книге преобладает тяжелый, обильный на инверсии синтаксис. Диалоги цитируются как придется (то есть по мере надобности цитат), без какого бы то ни было внимания к историческому или проблемному контексту. Так же, как сам Платон изолирован от исторической среды (сведенной к каким-то очень темным силам, врагам Платона, а заодно и жизни), так и каждая цитата походит, скорее, на афоризм. Гипертрофированное внимание уделено платоновым мифам-притчам: цитируются практически только они. Платоновский текст предстает лишь средством постижения самого Платона, возведенного в предмет поклонения, а не изучения или чтения.

[13] Hildebrandt, 1965, 101–102. Его запоздалая — полвека спустя — критика чрезмерно «орфико-упоительного» стиля книги Фридемана не должна заставить нас забыть, что Хильдебрандт в своих платоновских произведениях постоянно благодарно-почтительно ссылался на Фридемана. Несомненно, именно он и канонизировал обязательный дежурный поклон в адрес Фридемана, который присутствует во всех платонических сочинениях Круга.

1-я глава названа «Противодействующие (или «Враждебные…») силы» [Die gegenkräfte] и повествует о противостоянии надвременной [überzeitlich] платоновской империи софистам как началу, разлагающему и разъедающему греческую форму. Вопреки своему наименованию, они черпают силы из иррациональной и плотской почвы «и лишь ради страховки и обоснования обращаются к познавательным и научным вопросам»[14]. Интересно, что в упрек софистам ставится то же, что затем зачтется в заслугу Платону: второстепенность, служебный и даже вынужденный характер научной деятельности, правда, подчиненной у софистов злобной субверсии, у Платона — созиданию духовной империи. Софисты обрекли на проституцию понятие меры, отождествив ее с первым попавшимся самозванцем, с *любым* человеком (8). Софисты хотели навязать себя на роль посредников между знанием и человеком, но такое опосредование — яд для Афин. Они не нужны: как не нужен рапсод между поэтом и народом, книга между губами и ухом, так и в государстве нет места посреднику между вождем и народом (12). Первого борца с софистами, Сократа, потом некоторые попытались свести к рационалисту и открывателю индуктивного метода, тогда как он — подобно Шекспиру и Достоевскому — постигатель единства души и враг дробящего (само)анализа (14–15).

Единство, на котором так настаивает Фридеман, — это всегда единство образа, гештальта Платона, но не его творчества. Фридеман остается избирателен как в темах, так и в диалогах. Отбираются в конечном счете те, в которых наиболее явственно проступает родство с «духовным движением». Некоторые страницы книги можно целиком читать как программу не платоновской философии, а георгеанского круга. «Задача платоновской идеи» [die aufgabe der Platonischen idee] состоит прежде всего в воспитании, в приведении

[14] Friedemann, 1914, 7. Далее ссылки на страницы указаны в тексте.




Обложка книги Генриха Фридемана «Платон. Его гештальт» (1914), репринтное переиздание 1931 года с послесловием Курта Хильдебрандта

души от хаоса к порядку. Но не только. Эта задача осмысляется Фридеманом через движение от эйдоса к идее (проблема их различения издавна и по сей день составляет один из камней преткновения платоноведения). Решение этой проблемы Фридеман совмещает с уяснением отношений между Сократом и Платоном. Центральным смыслом перехода от Сократа к Платону и было восхождение от эйдоса к идее, «оплодотворение эйдоса в идею» [die befruchtung des eidos zur idee, 22]. Если сократовский эйдос был лишь фиксированной и покоящейся сущностью, то платоновская идея есть начало, постоянно порождающее, растущее или увядающее, постоянно ищущее подтверждения и обновления. Такая конструкция позволяет Фридеману привлечь для дела и интерпретацию своего (бывшего) научного руководителя диссертации Пауля Наторпа,

толковавшего идею как гипотезу (23). Но в целом книга оспаривает Марбургскую школу (24). Автор берется показать, в частности, что идея перерастает, преодолевает просто гипотезу: ибо там, где гипотезы не хватает, там, где не «отдается отчет» [Rechenschaft geben, *logon didonai*], там разум начинает озираться в поисках более высоких принципов («Федон» (101d)) (28). Но главное: «Гипотеза есть изначальное, лишь мыслительное принятие идеи; у зрелого же Платона идея уплотняется в культовый гештальт» (32). Однако Платон еще сам не полностью осознавал, что создавал *культ* идей, поэтому искать его в его диалогах не приходится (32–33).

Субъективно такой культ переживается как упоение [Rausch], на которое еще надо быть способным (см. «*mania* как высший человеческий дар», 71), и в нем благо-agathon-благородство преодолевает гипотетическое (47–48). В прямое продолжение хильдебрандтова перевода и предисловия Фридеман подчеркивает нелогическую, но «жизненную», эротическую природу платонизма (54): «эрос и идея в сущности образуют Одно» (55). Эта порождающая сила отличает платоновского демона (эроса) от его лишь негативного предшественника и провозвестника, демона Сократа (60–61). Культ эроса мистериален и проходит — по схеме, которую уже упоминал Хильдебрандт, — через очищение (понятия эроса), мистическое посвящение (в смысл эроса в его земных проявлениях) и узрение (в лучах элевсинского озарения) (63). Эрос удерживает в единстве логику и «манию», тело и дух, сливая их в плоть [leib, 73], в «тесное сопряжение духа и тела» (89). Сегодня мы поклоняемся «греческой плоти», чьему благородству чужды и неразумное желание, и аскетичный разум (98).

Итак, Платон явлен здесь как далекий от чистой науки, но как воплощенная «царственная религиозная воля», для которой Сократ и его смерть послужили предметом культа, религии (105). Что было не по плечу Сократу (так как он был лишь провозвестником): объять всё, встроить человека в космос, основать им-

перию — с тем справился ученик-послушник, способный на героизацию учителя (110) и на сплочение плотской (а не только законопослушной) общины (113). Ей свойственно напряженное единство господства и служения, характерное для «круга благородных», «внутреннего союза» (116–117).

Так истолкованный культ является полной противоположностью искусству, так как искусство и рождается там, где культ разъеден и распадается, где gesamtwerk, подобный дорийскому храму, уже невозможен. Отсюда удел художников в платоновском полисе (133–134). Недоговоренное договорил открытым текстом в послесловии к переизданию книги Фридемана в 1931 году Хильдебрандт: проникновение в Платона возможно только благодаря знакомству с Платоном-сегодня, с великим человеком современности (141 в издании 1931 года) (имелся в виду — если кто-то еще не понял — Штефан Георге).

Можно ли попытаться резюмировать книгу Фридемана, дать ее формулу? В нескольких местах в ней повсеместно присутствующий напряженно-напыщенный пафос выходит даже из собственных берегов и эксплицитно указывает на главную интуицию Фридемана. Она, кажется, не имеет прямого отношения к Платону, зато формулирует кредо некоего сакрального гуманизма. Головокружительный на грани безумия и вместе с тем почти детски-прямодушный текст поверяет читателю одно из самых страшных переживаний и откровений человека: всё — от человека, даже боги. Ужас и опьянение понявшего это мыслителя таковы, что он всей своей жизнью создает культ этого человеческого, но богоподобного творения. Цель культа — придать богопорождающему мгновению длительное бытие (32)[15]. Некое сублиминальное послание этого

[15] Примечательно, что автор повторяет эту идею на с. 64 (2 × 32) («самое светлое постижение человеческой мысли» — открытие, что самое надежное и основополагающее основывается на идеях, которые мы сами полагаем как идеи), да-

«головокружительного откровения» состоит, видимо, в том, что раз боги являются порождением человека, то человек и властен создать *того или иного* бога, выбрать, *какого* же бога он себе хочет. Человек (если он осенен теми же высокими идеалами, что и Духовное движение вокруг Георге) поэтому и волен выбрать себе в боги … Платона, следуя его, Платона, примеру построения философии *как* культа Сократа.

## 3. РЕАКЦИЯ НА КНИГУ

Благожелательное восприятие книги Штефаном Георге стало вскоре известно всему Кругу. Он прочитал ее за одну ночь (до 4-х часов утра) и был ею глубоко потрясен[16]. Хильдебрандт рассказывал, что Георге назвал книгу «божественной» (göttliches Buch)[17]. Вайганд объясняет это впечатление отчасти тем, что Георге, вероятно, не знал «Политии» (а только «Пир» и «Федр»):

> лее на с. 96 (3×32) говорит о сопряжении [fuge] как о «такте душевного ритма»; на с. 128 — о кружении, вихре [wirbel], о водовороте сил [kraftstrudel], о двойно-спиральном пути [der doppelspiralige weg]. До этого на с. 8 и 16 он обсуждает протагоровское «человек — мера», чтобы отвергнуть софистическое прочтение (*каждый* человек — мера). У нас нет прямых доказательств какого-то арифметического замысла, но известно, что мистика чисел была не чужда и Георге (ср. его «Седьмое кольцо» со структурным характером числа 7 и «Звезда союза» с десятиричной символикой). Шёфер (Schäfer, 2005, 225f.) указывает даже на несомненное пифагорейско-платонико-музыкальное обоснование, которое давал себе Георге в этих числовых экзерсисах. В той или иной мере мистика чисел была присуща и некоторым другим георгеанцам (см.: Linke, 1960, 19f.), в частности Курту Зингеру. Во всяком случае характерно, что Фридеман высказывает свою заветную мысль о некоторой циркулярности божественного и человеческого (самое святое и надежное, в опоре на которое человек только и мыслим, создается самим человеком) в книге о Платоне, не утруждая себя показом, какое отношение эта мысль имеет к заглавному герою книги.
>
> [16] Vallentin, 1961, 94; Hildebrandt, 1965, 101f., 144; Salin, [1948], 2.Aufl. 1954, 45.
>
> [17] См. в: Glöckner, 1972, 213n.28.

«Уже поэтому изложение, включающее в себя "Политию", должно было открыть ему новый мир»[18].

Можно предположить, что книга Фридемана идеально вписалась в издательскую и в целом культурно-прагматическую стратегию Вольтерса и Хильдебрандта. Автор был молод, податлив, романтичен и под полным очарованием Мастера. Было очевидно, что университет книгу не примет, и что, следовательно, удастся навязать культурно-академическому сообществу логику оппозиции, противостояния (группки — миру, интеллектуальной церкви — университету, Хильдебрандта — как эксплицитно позитивно цитированного автора — Виламовицу и проч.). Было ли Георге, Вольтерсу или Хильдебрандту уже тогда ясно, что фридеманов труд не тянет на последний и окончательный Geist-Buch о Платоне? Вряд ли. По крайней мере, они попытались придать изданию книги всю силу эпохального культурного жеста. В своей «Немецкой духовной истории» Вольтерс пишет: «Фридеман воздвиг [своей книгой] такой образ Платона, мимо которого в духовной Германии уже никто не мог пройти, не беря его за пример или антипример. Отныне есть взгляд на Платона до и после его сочинения, признаётся ли это открыто или трусливо умалчивается»[19].

Излишне добавлять сегодняшнему читателю, что этот факт трусливо умолчали *все* современные исследователи и читатели Платона. Книга Фридемана *не состоялась* как событие-водораздел, как веха в рецепции Платона. Уже сам Вольтерс писал о ее «орфически-темном языке»[20] (разумеется, положительно: как о средстве «охватить в каждой частной проблеме весь цветущий платоновский космос»). Ее язык и, шире, код выглядел для современных читателей Платона досадным препятствием к его пониманию, а для многих членов Круга и близких к нему

[18] Weigand, 1971, 71.

[19] Wolters, 1930, 431.

[20] Ibid.

представлялся карикатурой на эссеистическую прозу «Листков для искусства». Георге не удалось заразить своим восхищением книгой других членов Круга. Гундольф, которому книга была посвящена («Friedrich Gundolf dem Führer und Freunde»), не смог не признать, что автор местами переборщил. Однако это искупается результатом: вместо «пучка проблем» мы увидели Платона-человека[21]. Эта оценка, на сегодняшний взгляд, скорее, взывает к желаемому, чем отражает действительное. В лучшем случае можно говорить об иконе, в худшем — о схеме. Чего-чего, но Платона-*человека* в книге нет. Трудно объяснить такое толкование. Неужели Гундольф не читал книгу? Это вряд ли возможно. Вероятно, имелся в виду Человек с большой буквы, монументальный миф о человеке, образ которого способен произвести определенный воспитательный и мобилизирующий эффект.

Впрочем, такое истолкование продержалось недолго. Оно меняется в 1919 году, когда выходит двухтомный «Платон» Виламовица. Георгеанцы не замедлили обрушиться на Виламовица с презрительной критикой, найдя у него как раз «Платона-человека», «Платона-мещанина», «Платона-в-пижаме». Фридемановский Платон предстанет теперь по контрасту героем, учредителем и объектом культа, опьяненным и опьяняющим. Теперь георгеанцы принялись подчеркивать во фридемановском Платоне не просто человека, а *великого человека*, Gestalt в смысле Круга. В своей книге 1933 года Хильдебрандт так подытожит эту перемену:

> Все восприимчивые [читатели] от Аристотеля до Ницше почитали Платонову божественность (там, где святыню не скрывали теоретико-познавательные строительные леса). Когда в конечном счете методическая наука ста-

[21] Гундольф пишет Вернеру Кирхнеру 3.06.1918: «Платоновская книга Фридемана при некотором перехлесте в деталях, которые нужно брать с учетом напряжения всего целого, — есть всё же первая, которая представляет Платона как человека, а не как пучок проблем или какой-то исторический эпизод: а это немалое достижение» (StGA).

ла скептичной по отношению сама к себе, она захотела закончить бесплодный спор тем, что поставила в центр Платона-человека. Но увидеть человека — это тяжелейшая задача, и недаром школярская наука в течение целого века безнаказанно занималась ровно противоположным. Так, беспомощно следуя за преходящей модой, путали человека с частным лицом, искали пижаму и будильник и довольствовались «слишком-человеческим». Ради Бога, только не Божественное в человеке! — казалось, молил протестантский совестливый страх, свидетельствовавший уже не о религиозной самоуглубленности, а о растерянности утратившего корни… В этот момент Фридеман в своей книге показал человека Платона с его божественным дыханием, его гештальтом[22].

Воодушевленно пишет о книге Гундольфу его ученик и друг Вольфганг Хайер: «С каким блаженством углубляюсь я во многие темные страницы — каждую из них сначала приходится, так сказать, расшифровать — а потом всё становится исполненным светлой ясности и таким простым»[23]. Однако отнюдь не у всех георгеанцев книга вызвала тот же энтузиазм, что у Мастера. Нередким было критическое отношение к стилю, характеру письма. Глёкнер пишет Бертраму: «Жаль, что платоновская книга [Фридемана] движется такими кругами. Такую прозу скоро нельзя будет читать, и позже она будет воздействовать еще меньше, чем сегодня, когда всё-таки по крайней мере некоторые настроены на такую ее нежизненность благодаря манере Георге. Ученики всегда бо́льшие католики, чем папа римский, они перемастеривают мастера»[24]. Но и через полтора года чтение им книги еще не завершено! Он читает ее медленно и потому, что в газетах читать нечего[25].

[22] Hildebrandt, 1933a, 10.

[23] 15.02.1915 (George/Wirkung, 1974, 121).

[24] Открытка от 30.10.15 (Glöckner, 1972, 62–63).

[25] В письме от 25.02.1917 (StGA). Но он советует Бертраму в открытке от 11.04.1918 выбрать для его книги (о Ницше) формат фридемановской: такой формат «читается отлично».

Университетское платоноведение по большей части никак не отреагировало на «эпохальную» книгу Фридемана. Редкие реакции были язвительными. Общий настрой книги в духе «умом Платона не понять» и утверждение, что знание только подводит к воротам, пропуск дает лишь приобщенность к духовной жизни, Ханс Ляйзеганг комментирует едко: «Ну уж родство с духовной жизнью автору заранее даровано через принадлежность к Кругу приближенных, к Георге и его духовности»[26].

Разумеется, рецензии «своих» были более чем позитивными. Эдит Ландман, впоследствии автор единственной собственно философской (или эпистемологической) книги, вышедшей под эгидой Круга, написала в своей хвалебной рецензии: «Платона нельзя было понять так, пока не существовало Георге. Но у кого при чтении "Политии" встают перед глазами черты Штефана Георге, тот обладает ключом, способным раскрыть все замыслы платоновского духа. Ибо здесь имеется глубочайшее родство: мыслитель и поэт — одной крови». Вернер Йегер (лидер «третьего гуманизма» и в силу этого соперник) ответил в письме к Эдит Ландман: что хорошего может получиться, если списать Платона с некоего Штефана Георге? Ландман обсуждала письмо Йегера лично с Георге, который высказался так: «Откуда же еще может быть познан Платон, как не из определенной наличной реальности? Если, как считает Йегер, лучше вообще не говорить о сути вещей, тогда античность — это замурованный храм. [...] Для рождения нужны двое»[27].

Несостоявшийся научный руководитель габилитационной диссертации Фридемана Пауль Наторп также высказался о книге. В 1922 году он выпустил второе издание своего монументального труда 1902 года

[26] Leisegang, 1929, 44.

[27] Landmann E., 1963, 23. Обсуждение проходило в начале декабря 1915 года, когда Георге навестил Эдит Ландман в санатории.

«Платоновское учение об идеях». Он предпочел внести в текст лишь минимальные коррективы и объединить назревшие за 20 лет изменения и ответы критикам в 50-страничное «метакритическое» приложение. В нем он, в частности, упоминает о тенденции в современной литературе растворять религиозное в человеческом, культовом (сам он трактует религиозное как связь частичного с целым, конечного с бесконечным). В качестве примера он приводит «вовсе не лишенную ценности» (именно так: das keinesfalls wertlose) книгу Фридемана. Он отмечает, что Фридеман относится к тем критикам его, Наторпа, книги, которые не отвергают *научного* смысла, придаваемого им платоновским идеям, и также видят в них гипотезы возможного опыта. Но Фридеман с полным основанием ищет более глубокого смысла. Этот смысл он, не довольствуясь *религиозным*, находит в *культовом*. А культ он толкует антропоцентрически и даже педагогически, как поклонение Философу, то есть собственно Платону. В таком толковании Наторп осуждает явную передержку: Платон говорит о «философах на троне», или «философах-царях», всегда во множественном числе! Платон, вероятно, знал себе цену, но никогда его самооценка не доходила и не могла дойти до того, чтобы увенчать свою философию собственной персоной. Уподобление богу (*homoiôsis theôi*) никогда не доходило до отождествления с богом. Единственный подлинно божественный «культ» Платон видел в небесном хороводе божественных светил вокруг вечно покоящегося центра мироздания, который, конечно, может найти некоторое символическое отражение в каком-нибудь земном культе. Фридеман правильно подчеркивает неразрывность духа и плоти у Платона, но толкует ее неверно. У древних всё было, действительно, пронизано божественным. Фридеман же, «почти фанатически вцепившись в посюсторонний мир, впадает в антропоцентризм, так как считает необходимым со всей страстью бороться с ложной потусторонностью, в ко-

торую съезжает для большинства религия»[28]. Наторп чрезвычайно проницательно указывает на перекосы бывшего ученика, из такта (или незнания?) не упоминая георгеанское влияние, под которое тот попал.

## 4. ОПУС ФРИДЕМАНА: РОЛЬ И МЕСТО

В момент публикации книга Фридемана была — не первой, а просто — книгой Круга о Платоне: напомним, что ни одному другому великому персонажу пантеона Круга не было и не должно было быть посвящено более *одной* книги. Каждая из них мыслилась как *окончательный* в своей конгениальности портрет-памятник соответствующему кумиру. Одновременно она, встав в один ряд с гундольфовским «Шекспиром»[29], учредила *серию*: ряд биографий-гештальтов (Geist-Bücher, называемых иногда Gestalt-Bücher). В каком отношении книга Фридемана стоит к последующим (по меньшей мере, четырем) книгам Круга, посвященным Платону? Вопрос не праздный. Георгеанские герменевтические императивы требовали подхода целостного, поэтому не могло быть и речи о том, чтобы каждая книга трактовала тот или иной отдельный аспект. С другой стороны, можно лишь условно говорить о развитии или эволюции образа Платона внутри Круга. Как мы уже видели, задача была сформулирована заранее, результат явно и эксплицитно предпослан «исследованию». Книга Фридемана в значительной степени содержит большинство идей георгеанского платонизма. Во всех последующих книгах, сколь бы непохожими они ни были на фридемановскую или друг на друга, благодарная ссылка на Фридемана была обязательной. Такая ссылка стала, собственно, явным знаком причастности Кругу.

Если книга Фридемана отнюдь не разделила историю платоноведения на *до* и *после*, как то грезилось

[28] Natorp, 1922, 509–512; цитата: S. 511.

[29] Gundolf, 1911.

Вольтерсу, то она в какой-то степени разделила надвое историю самого Круга. Политический поворот в оценке Платона обусловил поворот *к* Платону: «После Фридемана в центр интерпретации Платона всё больше ставился не *Пир*, а *Полития*. [...] Тем самым на первый план выдвигался не эстетический, а *политический* Платон и, так сказать, снабжал Круг политической моделью, которой он теперь придерживался»[30].

Конечно, и «эстетический» Платон был в первых текстах Хильдебрандта и Андреэ окрашен политически, но в смысле, скорее, нового, а именно духовного сообщества, скрепленного эросом как тягой к пластическому и духовному совершенству. Окончательное же введение Платона в пантеон Круга было закреплено артикуляцией перспективы его политического прочтения — и в исполнении именно Фридемана. Несмотря на холистскую и, так сказать, этерналистскую (то есть отрицающую эволюцию и ориентирующуюся на «вечные» ценности) автоидеологию Круга, тем не менее очевидно, что трансформации в идеологии Круга имели место, и что, в частности, в это время (пришедшееся на Первую мировую войну) произошел сдвиг от, в целом, эстет(иче)ской позиции к политико-воспитательной. И выдвижение Платона в георгеанский пантеон, несомненно, связано с этой переменой. Другой — вполне созвучной — вехой стал выход сборника Ш. Георге «Седьмое кольцо».

Важным этапом в истории Круга книга Фридемана стала и в двух других отношениях. Она уравновесила гипертрофию Gestalt'а относительно новым мотивом — Kairos'ом: неизменные, всегда наличные гештальты тем не менее оказываются не всегда доступными; чтобы встреча с гештальтом состоялась, должны соединиться место-временны*е* условия. С другой стороны, Фридеман вывел из «Политии» надындивидуальный характер гештальта, истолковав как гештальт

[30] Weigand, 1971, 71.

прежде всего само сообщество, Gemeinschaft. Современный исследователь считает даже, что Фридеман «дал Кругу совершенно новую программу»[31], но такую оценку приходится считать преувеличенной, так как вряд ли столь заметную роль могла сыграть книга, которую осилили, как мы видели, очень немногие члены Круга, а уж энтузиазм Георге и Вольтерса (активного редактора, а фактически соавтора книги) разделили и вовсе единицы. Почитание ее Хильдебрандтом и другими платониками носит дежурный или стратегический характер.

И все же горячее одобрение даже *одного только* Георге — фактор немаловажный. Текст Фридемана мог позволить ему самому уяснить роль культа в сообществе — в масштабах как государства, так и зародыша его духовной формы, коим отныне видел себя сам Круг. Если раньше Круг отождествлял духовное царство с поэтическим творением Георге (это было как бы воображаемое идеальное пространство внутри поэтического универсума Мастера), то теперь неприметно идея духовного царства совмещается с самим Кругом. Тот же Вайганд считает, что определенная заслуга у Фридемана имеется — перед Кругом, если не перед платоноведением. Она состоит в том, что вслед за христианско-романтическим, а затем и гносеологическим Платоном XIX века он вызвал к жизни Платона культо-магического. Лишь Фридеман, а не Хильдебрандт, позволил (в том числе и последующим платоникам-георгеанцам) выйти за рамки Ницше и ницшеанской критики Платона[32].

Отныне любое высказывание о Платоне георгеанцам необходимо было сопровождать реверансом по адресу Фридемана. Требовалось и показать монолитное единство «Духовного движения», и продемонстрировать презрение к ненавистному духу научной полемики.

[31] Weigand, 1971, 78, 79.

[32] Ibid., 80.

Имелось в виду, что если георгеанцы и пишут о Платоне после Фридемана, то не потому, что с ним не согласны, а потому, что в этом Ветхом Завете предвосхищены и «префигурированы» грядущие Евангелия. В своей брошюре 1920 года Курт Зингер провозгласит, что пришло время мерять не Платона современными понятиями, а весь способ мысли Нового времени нормами платоновской мысли. Тот, кто убежден в этом,

> тот будет — как это уже сделал в своем совокупном толковании Генрих Фридеман, на чью из упоительного понимания рожденную платоновскую книгу будет опираться любое будущее рассмотрение [Платона], если оно стремится выявить четкие контуры, — тот будет исходить не из периферийного, частичного, материального, а из самой середины Платона, где и сам философ должен созерцаться как живое и целое, как творческое и сформированное — словом, как *гештальт*[33].

Относительно себя Зингер проблему отношения к Фридеману решил таким образом, что если тот оставил совокупное толкование (Gesamtdeutung) Платона, то сам он даст его совокупную картину (Gesamt-Darstellung)[34].

Поздний исследователь видит в книге Фридемана «неслыханную провокацию в адрес вековой платоновской филологии»[35]. Однако кого эта провокация спровоцировала? В своем большинстве платоновская филология вовсе не почувствовала себя затронутой. Может быть, оттого, что провокация была слишком «неслыханной»? Из-за недолета ли или из-за перелета, но интеллектуального скандала — как брутального коммуникативного события по поводу знания — не получилось. Причины этого лежат, несомненно, не только в книге, но и в обычаях и нравах академического платоноведения. Если верно, что книга «похожа на Платона, как изображения лошадей на картинах Марка и Маке — на лошадей; это яркий

[33] Singer, 1920b, 13.

[34] Ibid., 3.

[35] Weigand, 1971, 71.

экспрессионизм»[36], то ясно, почему цех оказался не готов к восприятию такого рода искусства.

Встреча с георгеанцами стала для наторпова аспиранта Генриха Фридемана судьбоносной, если не сказать роковой: вместо сухой диссертации он написал упоительно-экстатическую поэму в прозе[37]. Известно, что с будущей книгой Фридеман собирался габилитироваться в Гейдельберге у Наторпа[38]. Когда же рукопись приняла окончательно вольтерсо-георгеанские черты, об этом нельзя было и мечтать. Смерть на фронте оборвала и академическую, и «георгеанскую» карьеру автора.

[36] Ibid.

[37] Поэтические черты языка Фридемана разбирает Йоллес (Jolles, 1965–1966, 290–291). Он упоминает эпический ритм, аллитерации, рифму, аллюзии на античные стихотворные метры, античные, древнегерманские, библейские и мистические реминисценции, поэтическую «сублимацию» слов разговорной речи (например, «sachen» вместо ‘искусства’) и т.д.

[38] Об этом он написал Гундольфу 6.09.1913, см.: Zeittafel, 241.

# IV. *Платон и утопия: Эдгар Залин*

## 1. К БИО-БИБЛИОГРАФИИ

В 1921 году выходит книга Эдгара Залина «Платон и греческая утопия», вторая в ряду георгеанского платонизма после «эпохального» начала Фридемана. Залин вошел в Круг Георге в «третьей волне», прямо перед Первой мировой войной, и был отвергнут Мастером, примерно когда книга вышла в свет (но без всякой связи с ее содержанием). Книга открыла богатую научную биографию политэконома и гуманиста георгеанского стиля. Значительная роль Залина для истории Круга объясняется еще и тем, что за глаза третировавшийся как главный сплетник Круга, Залин, естественно, стал и одним из наших источников о его внутренней кухне (хотя и не входил в число интимнейших друзей[1]) — благодаря его послевоенным мемуарам «Вокруг Георге», позднее переизданным в исправленном и дополненном виде. Отлученный Мастером, он остался дружен с десятками лиц, входящих в близкое или дальнее окружение Георге, и со многими из них вел многолетнюю и интенсивную переписку.

Эдгар Залин родился в 1892 году во Франкфурте, в весьма образованной семье промышленника Альфреда Залина; его мать, Паула, урожденная Шифф, была дочерью банкира[2]. Получил превосходное классиче-

[1] Salin, 1969, 40.

[2] Еврейская семья Залинов была не практикующей, и сам Эдгар, начиная, по крайней мере, с работы над «Градом Божьим» (1928), но, несомненно, уже раньше, принимал христианство (как и языческую античность) близко к сердцу и закончил жизнь христианином: на смертном одре он обратился к услугам католического священника. Мы не обнаружили информации о факте и дате крещения. При этом он не отрекался и от своего еврейства, о чем свидетельствует переписка с Ландманами, Зингером и др.

ское школьное образование, качество которого сегодня воспринимается уже как легендарное: выпускную речь по окончании «Гётевской гимназии»[3] он написал и произнес по-гречески[4]. Такой уровень был уделом далеко не каждого современника даже одной с ним среды: позднее Залина удивляло, что в окружении Георге, при всем царившем в нем культе античности, так мало знали греческий и так мало им занимались. В теме написанного в 16 лет сочинения «Юлий Цезарь и идеал правителя в греческой философии от Платона до Диона» можно увидеть юношеское предвосхищение будущих занятий. После окончания гимназии Залин совершает заокеанский вояж к своему двоюродному дедушке по материнской линии в США и путешествует, в частности, по Аляске. Дедушкино же предложение, поддержанное и отцом, занять руководящий пост в его банке юный Эдгар отклоняет.

Затем Залин изучал «государственные науки» (Staatswissenschaften), право, философию, историю литературы и искусства в университетах Мюнхена, Берлина и Гейдельберга у таких профессоров, как Макс Зеринг, Вернер Зомбарт, Макс Вебер[5], Альфред Вебер, Эберхард Готхайн (который был близок к Георге; под его руководством он защитил в 1913 году докторскую диссертацию в Гейдельберге об экономическом развитии Аляски). В 1914 году пошел в добровольцы, на фронте был тяжело ранен и дважды награжден. В 1918 году он назначен референтом в немецкое посольство в Берне, но уже через год возобновил университетскую карьеру в Гейдельберге. В 1924 году ассистент Залин получает место экстраординариуса и занимает кафедру

[3] Ее директором был педагог-реформатор Карл Райнхардт (1849–1923), который был отцом другого Карла Райнхардта, классического филолога и одного из «малых» платоников круга Георге (см. ниже главу VII раздел 4).

[4] Ее черновик сохранился в Archiv Uni-Basel.

[5] Его личность Залин сравнивал потом с личностью Георге — высокий комплимент в его устах (Salin, 1964).

«Государственных наук, в особенности экономики и обществоведения зарубежных стран»[6] умершего в 1923 году Эберхарда Готхайна (в свое время, а именно почти двадцать лет до того, ставшего на этой кафедре преемником Макса Вебера). Уже после окончания университета он общался с экономистом Бернардом Хармсом, с которым его объединяла близость к теории Фридриха Листа[7].

В 1927 году Залин становится ординариусом и преемником Юлиуса Ландмана в Базеле, где проработал до начала 1970-х годов, неоднократно избираясь ректором университета. Как политэконом, воспитанный при участии братьев Веберов, он рассматривал экономические проблемы в широкой социальной и культурной перспективе. До конца дней он отвергал всё более набиравшую силы и распространение математизированную экономику в пользу синтеза точных методов с историей, социологией и философией, объясняя это тем, что социальная реальность слишком сложна, чтобы втискивать ее в формулы и модели[8]. Разнообразие проблематики его работ явно выказывает экономиста, принадлежавшего к поколению универсальных умов социального знания.

С поэзией Георге Залин познакомился в возрасте 14 лет. Первый контакт с Кругом состоялся в Мюнхене, в начале студенческих лет, через Карла Вольфскеля. В 1913 году произошла и первая встреча со Штефаном Георге в Гейдельберге, сначала случайная, на улице[9], затем организованная Фридрихом Гундольфом, одним

[6] Staatswissenschaften, insbesondere Wirtschafts- und Gesellschaftskunde des Auslands.

[7] В 1925 году Залин стал сооснователем и сопредседателем List-Gesellschaft.

[8] См., например, его доклад (Salin, 1972) в Archiv Uni-Basel.

[9] Ее описание окрывает книгу Залина «Вокруг Штефана Георге» (Salin, [1948], 2.Aufl. 1954, 11). По экзальтированному стилю она напоминает некоторые описания современниками встреч с Гёте на улицах Веймара: человек ли это? ангел? бог? и т.д.

из близких друзей которого он стал. В начале 1921 года произошла окончательная размолвка Залина с Георге[10]. Все его попытки к примирению остались без ответа. Размолвка вовсе не помешала, однако, ни его дальнейшим контактам с многими членами Круга, ни тому, что Залин всю жизнь остался предан идеалам георгеанства и, конечно, этого не только не скрывал, но, напротив, всячески демонстрировал. В бытность свою профессором политэкономии и ректором Базельского университета он посвятил Георге десятки докладов и радиопередач, цитировал и апеллировал к Георге во многих своих сочинениях по политической и экономической тематике[11]. Умер в деревне Вето (Veytaux), в окрестностях Монтрё в 1974 году.

## 2. ОБ ИСТОРИИ КНИГИ

Мемуары Залина «Вокруг Георге» дают много ценного материала о жизни Круга, хотя было бы, разумеется, опрометчиво принимать их за чистую моне-

[10] Ближайший ученик Георге и гейдельбергский экстраординариус, литературовед Гундольф получил в 1920 году приглашение в Берлинский университет. В переписке с Георге он просил дать ему совет, а по сути *отговорить* его от принятия этого приглашения. Георге же давал советы в лучшем случае уклончивые: при всем культурно-критическом осуждении берлинских культурных нравов, он не разделял анти-мегаполисных, про-провинциальных настроений некоторых членов Круга. Когда Гундольф отклонил приглашение, Георге обвинил, в частности, Залина в антиберлинском настраивании Гундольфа и отчитал его в феврале 1921 года: «Мамочка может руководствоваться здоровьем. Но Вам-то должно быть известно, что есть соображения более высокие, чем просто здоровье, и что берлинский воздух больше способствует мужскому складу, чем тепличная атмосфера [в Гейдельберге]» (Salin, [1948], 2.Aufl. 1954, 58).

[11] Например, в своей ректорской речи «Призвание и профессия» (Salin, 1961, 37). Он выступил также в 1968 году с докладом на конференции, посвященной 100-летней годовщине со дня рождения поэта в Университете Эванстона в Иллинойсе на тему «Возникновение, жизнь и воздействие Круга Георге».

ту, — предосторожность, которая касается не только этого источника. Мы не должны ни на секунду забывать, что забота об увековечивании моментов, проведенных вблизи Мастера, сопровождалась у членов Круга стремлением стилизовать это соприсутствие в педагогико-агиографическом духе. Воспоминания никоим образом не должны были ограничиваться заботой о документальной достоверности передаваемых событий, но ставили перед собой всё ту же задачу: воспитывать будущих приверженцев «духовного движения».

Залин достаточно подробно описывает историю создания своей платоновской книги, начиная так:

> В ходе своих платоновских разысканий мы записали, больше для внутреннего прояснения, чем ввиду крупного сочинения, несколько страниц об образе [Gestalt] Платона в его времени. Гундольфу они понравились, и он их попросил на несколько дней к себе. Нас уже удивило, когда он вернул их нам с сообщением, что прочитал их некоему сообществу [Convent] друзей [*сноска*: на Троицу 1919 года], и оно их одобрило; еще более удивлены — поражены, пристыжены — мы были, когда сам Георге при следующей встрече похвалил основную установку, объявил ее продуктивным зерном будущей более обширной работы, затем регулярно справлялся о ее продвижении и, наконец, когда рукопись была готова, велел читать ему ее из недели в неделю, главу за главой[12].

Стилизация заметна здесь уже в том «удивлении», которое, если верить тексту, не покидало, а только нарастало в авторе в течение по меньшей мере многих месяцев. Залин продолжает:

> Первое чтение вслух прошло при смущении, сходном с первым чтением стихов. Мастер принял автора в Шлоссберге, в комнате Гундольфа и сразу перешел с ним в большой зал. Дни были еще прохладными, и воздух в остуженном за зиму зале — влажным. Георге прикрылся накидкой. Во время чтения Георге натянул на себя капю-

[12] Salin, [1948], 2.Aufl. 1954, 43.

шон и, облокотившись на стол, положил голову на покрытые тканью руки, так что в течение доброго получаса читавший не видел глаз слушавшего его Мастера. [...] ощущение личной ничтожности усиливалось от того, что [автору] казалось безмерно ничтожным собственное сочинение, из которого он должен был читать. Гимны звучали в его душе, и сильнейшего напряжения стоило ему вместо этого продолжать чтение рукописи. Несказанное облегчение испытал он, когда Георге приподнял голову и — своим взглядом и голосом вернув пространство, атмосферу к их земному существованию — попросил сделать перерыв: «На сегодня хватит»[13].

В описании этой сцены хорошо видно, как на вольную или невольную театрализацию со стороны Георге Залин с готовностью отвечает волей к самоуничижению и к гимническому восхвалению гения, удостоившего его и его жалкое сочинение аудиенции и оценки. Какова же была оценка?

Критика затронула сначала язык. Похвально, что он самобытен, что он избежал «гунделевщины»[14]; обращает на себя внимание, что тональность и стиль оставляют ощущение разговорной, не письменной речи, чем, возможно, объясняется особая наглядность и рельефность отдельных мест. Но из этого — или из дурных ученых привычек? — следует непомерная длина многих фраз. «Краткость, чисто в аршинах выражаемую краткость, следует соблюдать и в прозе, как в целой книге, так и в каждой части, в каждом предложении». Затем пришел черед критике содержания. Он попросил меня перечитать некоторые предложения, за чем последовало обсуждение, ясно выявившее отношение Георге к Платону, которое еще будет упомянуто в дальнейшем. Знание и память Георге выказал потрясающие. Некоторые детали платоновских диалогов он помнил лучше, чем его молодой [собесед-

[13] Ibid.

[14] Сноска Залина: «Гунделевщина [das Gundeln], имитация языка Гундольфа, была специфическим гейдельбергским явлением». Имеется в виду одновременно академический и барочный стиль Ф. Гундольфа, над которым часто подтрунивал Георге.

ник], который многие годы постоянно читал и переводил Платона; для понимания многократно упоминавшихся платоновских писем и по поводу тогда еще оспаривавшегося в цехе вопроса об их подлинности Георге было больше сказать, чем всем специалистам — его современникам; только что вышедшую платоновскую монографию знаменитого тогда филолога он большей частью прочитал и высказал о ней уничтожающее суждение[15].

Определенная гиперболичность этого свидетельства несомненна; тем важнее извлечь из него долю истины. Интересным и примечательным представляется, в какой степени Георге не желал оставлять важные для него области духовной истории на откуп специалистам, какое живое впечатление производило на окружающих антиакадемичное знание поэта. Сходными свидетельствами, и тоже что касается знаний диалогов и исследований Платона, полна, например, книга дневников-воспоминаний Эдит Ландман «Разговоры со Штефаном Георге». Но вернемся к воспоминаниям Залина. Он продолжает:

В другой раз обсуждение коснулось прежде всего 8-й книги «Политии». В одном придаточном предложении в рукописи о Платоне было указано на то, что платоновское учение о временной череде режимов [der Verfassungen] было многократно исторически подтверждено в XIX веке. Георге усомнился, не сказано ли этим слишком мало. Можно ли от чуждого нам читателя ожидать, чтобы он удивился тому, что здесь упомянут только XIX, но не XX век, и чтобы он сам нашел тому причину: а именно что XIX век показал развитие третьей ступени, то есть демократии, значит, четвертая, тирания, предстоит веку XX? Мой довод, что в конечном итоге есть смысл писать только для думающих читателей, был признан весомым. И все же решающий аргумент в пользу сохранения упомянутого пассажа дало другое соображение Мастера: что явное высказывание подействует на в неплатоновском духе воспитанных людей [nicht in Platons Sinn gebildeten

[15] Salin [1948], 2.Aufl. 1954, 43–44. В конце цитаты подразумевается, конечно, двухтомный труд У. Виламовица-Мёллендорфа.

Menschen], возможно, не как предостережение, а как побуждение. «Каждый помещик станет с чистой совестью играть сверхчеловека»[16].

Конечно, достоверность пассажа о тирании (тоталитаризме) обесценивается тем обстоятельством, что эти мемуары были составлены уже после войны. Пикантность же придает им то, что в качестве альтернативы грядущей диктатуре (если сделать невероятное допущение, что ее угроза осознавалась автором в 1920 году с той же ясностью, что и в 1948-м) Залин предлагал сословное общество кастового типа. Из реакции Георге обращает на себя внимание его убежденность в прямом влиянии книг на читателей. Но продолжим чтение мемуаров:

Особого одобрения заслужило замечание, которое представлялось автору чуть ли не чересчур смелым: ему бросилось в глаза, что исторический элемент гораздо четче выступает в «Законах», чем в «Политии», и что именно от этих исторических частей многочисленные связующие нити ведут к «Политике» Аристотеля. Объяснение этому наш толкователь Платона видел не в «простом» признании зависимости Аристотеля от творчества его учителя; ему со всей настоятельностью представилось другое предположение: а именно, что деятельное присутствие молодого Аристотеля в Академии приобщило престарелого философа к историческим разысканиям, и далее: что собранный учеником материал впервые обрел форму в сочинениях учителя, а уже потом, когда Аристотель придал ему собственную форму, он был закреплен вторично в его «Политике». «Это — подлинная находка», — воскликнул Георге, вскакивая. «Так и происходит жизнь сообщества. Так зажигается искра» [*сноска Залина*: Очевидно, последние слова (также!) отсылают к известному месту из платоновского 7-го письма[17]...]. Открыватель робко возражал, что эта связь им лишь внутренне предположена, но

[16] Ibid., 44.

[17] Имеется в виду знаменитое место (341cd) о свете, загорающемся внезапно в душе, как от искры, в результате постоянного поиска истины.

вовсе не доказана и недоказуема. «Ну тогда возьмите мою уверенность на место Вашего предположения»[18].

Воистину ницшеанская черта Георге проступает из этого отрывка: так же, как и великому предшественнику, Георге недосуг просчитывать и доказывать там, где он в состоянии просто угадать.

Далее Георге заявил, восходя от единичного ко всеобщему: только при таком понимании жизненных процессов будет оправдана надежда, что когда-нибудь один из наших увидит и сможет обрисовать всеохватный образ платоновской жизни и жизни Академии. «Фридеман был первооткрывателем. На его фундаменте работаете Вы и Хильдебрандт и, возможно, также Лигле. Когда для этого настанет время, ваши усилия станут строительным материалом для [чего-то/кого-то] более великого»[19].

Хотя невозможно полностью исключить именно такой формулировки, она все же существенно противоречит георгеанскому идеалу Geist-Bücher и во всяком случае сближает его с более академико-научной моделью коллективно-аккумулятивного исследования, в котором любой результат при всей его округленности и окончательности становится материалом для будущих исследователей. Вполне возможно, что к 1920 году Георге уже осознал, что книга Фридемана *не* станет окончательной Geist-Buch ни мирового платоноведения, ни даже «духовного движения». Но в высшей степени сомнительно, что он перешел в университетскую веру. Этого он не сделал ни в 1920 году, ни позже. Дальнейший текст подтверждает, что Георге продолжал ожидать «окончательной» книги.

Каждого из нас [sc. платоников Круга] следует предупредить от ошибочного убеждения, будто картину платоновской жизни, не говоря уже о его развитии, можно получить из анализа отдельных диалогов. «Этот путь ведет в лучшем случае к скелету, но никак не к жизни во крови

[18] Salin, [1948], 2.Aufl. 1954, 44–55.

[19] Ibid., 45.

и плоти». — «Подумайте, почему платоновский диалог никогда не может дать такой ясности [Aufschluss], как стихотворение!». — «Только тот, кто кое-что знает о жизни Академии, может когда-нибудь сказать что-то окончательное о доктринах диалогов»[20].

Как видим, в терминах платоноведения Георге был сторонником agrapha dogmata, «неписанного учения» Платона.

Мы прекрасно понимали, что эти слова, как и весь разговор этого дня, были нацелены на то, чтобы показать нам, что самый важный наш результат — «находка» — лежал вовсе не там, где мы его искали, или, быть может, чтобы дать нам понять, на каком пути мы можем надеяться прийти к плодотворным находкам. Но мы не поняли, что тем самым была очень строго прочерчена грань, отделяющая нас от так называемых платоновских исследований цеховой науки со всеми ее «проблемами». Это непонимание привело к твердому отказу, когда мы в заключение хотели почитать из главы об Аристотеле. Мастер послушал несколько абзацев, затем сказал коротко и приказным тоном: «Это меня не интересует». После маленькой паузы был задан вопрос о том, что будет рассматриваться далее. Автор рукописи о Платоне робко дал сокращенный обзор и услышал возражение: «Но разве Вы сами не чувствуете комичное недоразумение в том, что в *одной* книге, а значит, и на *одном* уровне рассматриваете Платона и Эвгемера? Какое дело мне, Вам, до этого запоздалого расчленителя?» Атакованный пытался защищаться тем, что к этом порядку принуждала его сама постановка темы: Платон и греческая утопия. «Я ничего не сказал против Вашей темы; вероятно, габилитационная диссертация требует такой ‘научной’ постановки вопроса. Но я удивляюсь, что Вам, видимо, и самим невдомек, насколько это портит Ваш образ Платона. Я охотно слушаю всё, что вселяет жизнь. Но не надоедайте мне пустой наукой». Молодой [собеседник] растерянно молчал. Георге успокоился и сказал, смилостивившись: «Печатайте книгу, как есть. Успех ей обеспечен. Но не забывайте, что Вы в своей

[20] Salin, [1948], 2.Aufl. 1954, 45.

книге выказали готовность к компромиссу, и избегайте похожего в будущем». Перед этим обруганный благодарно воспринял эти дружеские слова как путь из внутреннего затруднения и позже внял им. Но в тот момент ему не хватило ума понять, что они были лишь спасательным кругом для слабого и что они ничего не меняли в вынесенном перед этим приговоре. Сегодня он и сам знает, что умножение «утопий» серьезно ослабило его первое платоновское изображение и платоновскую книгу[21].

Самоуничижительный тон достигает в этом пассаже апогея. Утомительно-неловкое чередование «мы» с повествовательным «автор рукописи» и т.п. разрушает и без того шаткую иллюзию подлинности свидетельства. Бесспорно только то, что Георге осудил попытку убить двух зайцев сразу. Что было можно Гундольфу, в литературоведении и в 1911 году, стало проблематичным для Залина, в философии и десять лет спустя. Через 25 лет Залин будет еще больше склонен подчеркивать несовместимость Георге с университетской наукой. Полемизируя по этому поводу с Гадамером, он пишет ему, например:

> В противоположность Вам я бы сказал, что у Круга Георге вообще не было никаких отношений с наукой. Георге был вообще враждебен наукам (с полным правом, ибо он был знаком только с вялой наукой рубежа веков), и не считая Гундольфа, во всем старом круге никто, кроме Бёрингера и Ландмана, не имел правильного понимания возможных результатов какой-либо сущностной науки. Вследствие этого сначала все следовали желанию Георге не сопровождать свои тексты никакими сносками, чтобы уже этим показывать свое отличие от уходящего поколения. Я был первым, кто от этого отклонился, так как без сносок я бы счел свою книгу о Платоне романом и к тому же плохим. Георге с этим согласился и, поскольку я ему прочитал всю книгу глава за главой, одобрил мое решение. Но, в конце концов, для действительно плодотворной дружбы всегда требовалось определенное мужество, чтобы уметь отстоять свою противо-позицию…[22]

[21] Salin, [1948], 2.Aufl. 1954, 45–46.

[22] Письмо Гадамеру от 5.09.1973 (Archiv Uni-Basel).

Напомним, наконец, что сакраментальная апокрифическая фраза, якобы сказанная Штефаном Георге в 1920 году: «От меня никакой путь не ведет к науке», сообщена именно Залином[23] и никем больше не подтверждена.

## 3. ЗАЛИНОВ ПЛАТОН

О чем же платоновская книга Залина 1921 года «Платон и греческая утопия»?

С первых строк Залин отгораживается от современной науки, занятой бессмысленным логическим обтачиванием своих познаний и поэтому не способной, в частности, понять античную утопию[24]. Например, современная наука обсуждает античные жанры через уточнение границ между ними, а их следует толковать из их центра (vi). Платоновская «Полития» должна рассматриваться в единстве и как выражение единой, не расщепленной жизни, цениться не за отдельные детали, а за целокупность, а также во взаимосвязи «сущности и воздействия» [Wesen und Wirken] Платона (vii, 1–2). Утопизм Платона часто видят в том, что он будто ошибочно находил в современной ему действительности ресурсы, необходимые для осуществления своего идеала. Это принципиально неверно. Напротив: лишь абстрагировавшись от реальности, поэт-мудрец смог понять то, что осталось бы ему непонятным, будь он целиком занят земным. Эпоха Платона характеризовалась уже началом упадка, «ослабевающей силой государственного, художественного, духовного формообразования» и вырождением государства в пустой индивидуалистский механизм (способный, например, убить Сократа), поэзии — в разрушительный психологизм, а философии — в софистическое умничание (3). Поэтому отношение Платона с его эпохой было от-

[23] Salin, [1948], 2.Aufl. 1954, 49.

[24] Salin, 1921, v. Далее ссылки на страницы указаны в тексте.

ношением *противостояния*, сопротивления мудреца-правителя-спасителя миру мнения и кажимости (4–5). Его «духовно-мирская империя», «Полития», не имеет места (у-топия) на земле, зато она у себя дома в словах или на небесах (*en logois* oder *en ouranô*). Ее следует называть утопией *имперской* [die reichische Utopie], чтобы подчеркнуть, что она не есть ни государство, ни общество [Reich, nicht Staat und nicht Gesellschaft], а присущие ей духовные и религиозные тона ощутимы сегодня — пусть и слабо — только в слове 'Reich' (6). В отличие от прочих земных империй, она в свой центр ставит то, что в них обычно относится к внегосударственным сферам, а именно воспитание-образование (в ущерб праву и экономике), а искусству дается не полная свобода, а наоборот, более строгий закон (7). Ибо изгнание Платоном Гомера и Эсхила из полиса лишь доказывает, что он разбирался в искусстве и — в отличие, например, от Аристотеля — знал его опасности (10). В интересах органической гармонии необходимо было изгнать искусство как *сегмент*, чтобы оно стало пронизывать всё (12).

Возможно ли осуществление платоновской «Политии»? Если да, то это еще не означает, что оно *желательно*. Ибо перед лицом холодной строгости платоновской империи неудивительно, что не только чудакам, но и «высоким людям» другого духовного закона (например, Якобу Буркхардту[25]) она казалась концом духовной свободы, адом на земле (8). Греку были непонятны любые разговоры о желательности или целесообразности того, что чувственно не воспринимается, того, что не воплощено. «Платон совершает первый крупный шаг из мира чувств в мир идей» (9). Но осуществление гармонии в космосе-полисе-человеке (à la *Тимей*) больше соответствует божественной творческой динамике, чем статика «Политии». Гармонию следует понимать скорее зрительно, чем музыкально: как «сла-

[25] Добавим: задолго до Поппера.

женность сил и субстанций», «как аристократически-иерархический порядок, а не как демократически-индивидуалистический контракт» (9). «Нет ничего более ошибочного, чем искать в платоновской «Политии» земное воплощение небесной империи», христианское царство справедливости и вечного мира (ср. в новейшее время Виндельбанд). И уж подавно нельзя осенять платоновым именем попытки построить демократический рай на земле (которыми забавлялись четыре[26] обесхристианенных столетия! (9–10).

Не боясь впасть в очевидное противоречие со сказанным, Залин предлагает воскресить утраченную с веками магию чисел и через *триаду*, через *триединство* восстановить «органический» платоновский ритм творения: творец-прообраз-образ, природа-империя-человек, единство трех каст в империи, трехчастное строение души (11). Подобно миру в «Тимее», платоновская «Полития» есть не рациональная конструкция, а культовое сооружение, сферически-совершенный храм, и таким же совершенным должно стремиться сделать человека воспитание (12–14, а также 23). Тайну и закон этого храма знает только Мастер (Бог? Платон? Георге? текст неоднозначен и, разумеется, намеренно), ибо только он своим духовным оком может узреть сущность и узнать, в чем суть знания. В империи человек должен стать органом, а не частью (14; мотив «органичности» будет смыслообразующим и во всей политэкономической части творчества Залина). Империя свободна от схематизации и подчинения *одному* принципу. Она равно далека как от преувеличивания принципа и переживания вождя, так и от якобинско-социалистической уравниловки (14–15). Первое было чуждо греку как воззрение восточно-деспотическое, второе — как бесконечно далекое от него предпочтение хозяйственного, материального духовному. Находить у Платона коммунизм было грубейшей ошибкой специалистов

[26] Надо полагать, счет здесь ведется от Реформации.

(Пёльман[27]), которые не видели, что у него сообщество неразрывно связано с *господством* [Herrschaft] и с отбором для него (15). Если Аристотель предпочитает рассматривать человека вообще как политическое животное, то Платону важнее, что все они друг другу не равны, что каждый рожден для своей деятельности («Полития» (370b)); иными словами, Платон подчеркивает не логическую абстракцию, а морфологический прообраз. Это «имперское, или культовое упорядочение» не является актом произвола или «реакции», но придает империи единственно сообразную ей форму объединения (16). Однако по отношению к ограниченной действительности Вечное всегда выглядит реакционным и вместе с тем революционным[28]. Грубой ошибкой было бы представлять дело так, будто Платон предлагал заменить конкретную афинскую демократию на конкретную старую аристократию. Еще ошибочнее было бы принимать платоновские касты за классы. Класс в современном смысле слова надеется в политической борьбе улучшить свое положение; он по своей природе динамичен, настойчив, революционен. Каста же статична, нацелена на сохранение статус-кво, поглощена своим сакрально-культовым характером (17). Между «от природы господином» и «от природы рабом» невозможно ни сообщество, ни разделение, ни борьба. «Сама идея, но и реальность, класса и классовой борьбы предполагают в качестве предпосылки христианскую идею равенства (хотя и не вытекают из нее с необходимостью); древность ее не знает, и в каждой духовной империи, родственной Греции [имеется в виду в первую очередь, если не единственно, георгеанская], исчезнет если не само понятие, то во вся-

[27] Имеется в виду двухтомный труд: *Robert von Pöhlmann.* Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. 1893–1901.

[28] Явная перекличка с Георге: «Я большевичнее большевиков, но и консервативнее консерваторов», согласно свидетельству Перси Готхайна; см.: Vallentin, [1961], 2.Aufl. 1967, 49n.67.

ком случае соответствующая реалия» (18). В отличие от индийских каст по рождению, платоновские касты объединяют людей, равных по сущности, по этосу, по душе [Wesen-Kasten, gleichen *ethos*, gleicher Seele] (18–19). Залогом тому — пример учителя, Сократа, сына каменотеса. Залин приводит, как обычно, не называя за ненадобностью имя автора, два стиха Георге из «Звезды союза»: «Новую аристократию, которую вы ищете / не ведите от щита и короны»[29] (19). Бесполезно поэтому пытаться поднять кого-то из одной касты в другую. Духовное можно передать только восприимчивым; остальное обучается диалектическим путем (24). Весь этот порядок удерживается богом («царем всего», как его называет «II письмо» (312e)) (21) и, соответственно, земным царем, который в единстве своих качеств правителя и мудреца обеспечивает господство того духовного, созерцание которого под силу только ему. Высшая жизнь, воплощенная в гармонии человека и государства, «есть духовная решимость империи, а сохранение чистоты своей крови и продление своего существования — духовно-политическая задача, выпадающая на долю ее правителя», средством решения которой не может быть ничто иное, как воспитание (25).

> Платоновская империя, воздвигнутая вокруг и для [um und für] того гештальта правителя-мудреца, в котором мы можем узреть тайную суть и знание Платона и творческое зерно именно этого творения, империя эта увенчивается не только знающим деятелем, деятельным мудрецом и находит в нем свое символическое выражение, но и получает в нем сердце, толкающее его духовную кровь [sein Geistblut], носителя и цель всякой духовной и всякой практической деятельности, жреца и икону [Gottbild], образец и воспитателя одновременно (25).

Уже в этом пассаже (и во всем нашем резюме, в котором мы по возможности сохраняем стилистические

[29] «Neuen adel den ihr suchet / Führt nicht her von schild und krone» (I, 383).

особенности текста) видно, что не только Фридеман стремился «перевольтерсить самого Вольтерса».

По поводу все того же платоновского «коммунизма», и в частности общности имущества, Залин замечает, что поскольку духовная империя ставит в свой центр воспитание, тем самым лишается внутреннего смысла и внешней необходимости семья, для чего Залин находит не только общественно-практическое, но и историко-метафизическое оправдание: брак объявляется таинством лишь там, где ему угрожает скверна и профанация; для Платона же обожествление плоти еще (или уже) в полной силе, поэтому он и не нуждается ни в какой сублимации [so fehlt die Notwendigkeit der Sublimierung] (31–32).

Как «Полития» потерпела поражение? После столь энергичного утверждения неотмирасегойности «Политии» (см. выше, ссылки на с. 9–10) несколько странно читать, что теократико-воспитательная империя Платона упорно ждет своего воплощения. Но к этому обязывает, видимо, тезис о единстве идеи и плоти у Платона, с которым порвали три его главных последователя: безмирная мистика, презирающая мир потусторонняя католическая церковь и парящая в абстракциях идеалистическая философия (39). «Полития» также подвержена ритмам: она не погибает от демократии и тирании, а *стареет* в демократии и *умирает* в тирании, пройдя путь от богоискательства к деньгопоклонству (читай: к капитализму XIX века) (44). При этом Залин настаивает: «Полития» — платоновская форма политической программы (47). Поскольку она замыслена исключительно в духовном материале, принципиально без оглядки на действительность, то чтобы стать империей, ей нужно второе рождение (48). Встает вопрос, центральный вопрос: может ли и, если да, то как, возникнуть такая империя? Как духовная империя может стать политической реальностью? (49). Залин видит две возможности: путь духа и путь власти. Либо из узкого круга учеников (vom engsten

Kreis der Jünger; разумеется, прямая аллюзия на Круг Георге) новое учение своим живым примером преображающе воздействует на окружение; либо — редчайший случай — политический правитель одновременно оказывается провозвестником или носителем нового духа и воздвигает духовную империю на фундаменте политического господства (49–50). Для самого Платона первый путь был неприемлем, так как противоречил его собственной воле к действию (sein eigener Tatwille), второй — поскольку он не был ни царем, ни тираном — зависел от того, найдет ли он подходящего правителя. Смерть Диона от рук убийц, при всей своей кажущейся случайности, указала на вящую важность *кайроса*: никакой деятель, будь он даже прометейского масштаба, не способен осуществить свой замысел, если для того не созрело время (50). Поступок — дитя деятеля и мира, подчеркивает Залин (разворачивая метафору, не могущую сегодня не показаться сексистской): в поступке встречается воля к зачатию и воля к приятию (51)[30]. Сколь бы трагичным ни казалось неосуществление «Политии» самому Платону, оно укрепило его доктрину. Так же как назначение преемником Академии бесцветного Спевсиппа помогло уберечь учение от нововведений, так и «Полития», оставшись духовной реальностью, избежала расщепления. Поскольку же он относил ее неосуществление не на счет действительности, а на счет людского непонимания, он решил предпринять еще одну попытку объяснить свою новую империю в более земной и доходчивой форме (52). Так возникают «Тимей», «Федр», «Политик» и, наконец, «Законы» — овеществление [Stoffwerdung] «Политии» и одновременно ее разжижение, растворение, даже отказ от нее (55).

[30] Ср. также (99 и 100–101), где государство отождествляется с продуктом материнского чрева (которое не должно быть ни слишком девичьим, ни слишком перезревшим) земли и «зачателя», который должен сделать свое дело кайротически-вовремя.

Отношение между двумя этими произведениями надолго занимает Залина. Важнейшие отклонения от «Политии» — молчание по поводу нового бога и исчезновения кастового деления общества — Залин объясняет экзотерической направленностью сочинения (65). Ощущение общего разочарования в земных конституциях привели к резкому сокращению ссылок на Спарту. Если «Полития» взывает к идеальной империи, то «Законы» описывают родные, конкретные Афины (66)[31]. Это не единственное отличие между сочинениями, и Залин подчеркивает сакральный характер первого и юридический — второго: «В "Политии" Платон обновляет, исходя от Бога, то единство, которое греки называют полисом; в "Законах" же он обновляет его, исходя из Номоса, и образует таким образом мирское государство» (68). Эти два сочинения соотносятся друг с другом, как в будущем папство с империей (74). Если содержание «Законов» (как указывает название) фиксируется *по установлению* и содержит все изъяны человеческих законодательных потуг, то «Полития» соответствует самой природе [Die Politeia ist *phusei*] и, подобно человеку и космосу, предусмотрена, желаема и создана самим Богом. На место теократии «Политии» в «Законах» заступает господство Номоса, номократия (69). Если «Полития» строится вокруг правителя-мудреца, воплощающего и обновляющего империю, то «Законы», поскольку вера в такого знающего деятеля уже утрачена, пытаются посредством самого тщательного, мелочного законодательства «установить мост и брак между Разумом-Нусом и государственно-человеческими потребностями». Таким образом, Бог лишь по видимости отсутствует в «Законах», на деле он создает в них вторую аллегорию своего присутствия (71); и здесь, как и в других диалогах, Платон ставит Бога там, где Протагор ставил человека (98). Но в «Законах» уже нет того сферично-храмового ритма, который

[31] В главе о «Законах» Залин дает более нюансированную картину.

пронизывает «Политию». Их задачей было не строительство духовной империи, а упорядочение земной (72). «Полития» исходит из полного совершенства [Vollkommenheit], тогда как «Законы» лишь стремятся к ней (81). В отсутствие теократической империи домашнее хозяйство и семья вновь вступают в свои права (75). Поэтому в той же мере, в какой «Полития» говорила об империи, «Законы» описывают уже государство (77). Если «Полития» свободно творит новую империю, в «Законах» уже не может быть и речи о такой свободе. Они написаны в полном сознании *границы*, полагаемой массой (78), и в таком смысле это уже не утопия[32]. Единство «Космос» постепенно превращается в многообразие «Мир» (83). «Полития» царит во времени, «Законы» — в пространстве: первому сочинению уготована долгая жизнь (в качестве утопии, образца), второму — освоение мирового пространства (98), отсюда куда большее внимание месту, веществу, материалу (107). Цели государства «Законов» определяются Залином по-разному. Ими провозглашается то осуществление добродетели [Tucht] (81), то триединство «свобода, согласие, благоразумие» [Freiheit, Eintracht, Einsicht] (85, 93, 98), то осуществление правильной меры и правильного смешения монархического и демократического (96–97). Если «Полития» ожидала рождения от благоразумно-проницательного тирана, то на какого законодателя могли делать ставку историко-конкретные «Законы»? Ведь гении-на-троне *рождаются* крайне редко (108–109). В этом смысле интересно сравнение Платона с Исократом, блистательным представителем прагматической политики, которому, однако, не хватало этического начала для того, чтобы выступить духовным основателем государства (109–110). Только Платон понял, что правители должны служить, быть «слугами Законов», и правитель должен слиться с законодателем (111–112).

[32] Однако 100 из 270 страниц книги посвящены «Законам».

Мы сегодня, продолжает Залин, преувеличиваем важность названий режимов, забывая, что они часто не соответствуют содержанию. Афинская демократия гораздо более схожа со спартанской аристократией, чем с американской или другими современными нам демократиями: и та, и другая могут быть охарактеризованы как номократические. По крайней мере, как для «Политии», так и для «Законов» справедливо, что так называемая частная сфера — дружба, семья, брак — вовлечена в собственно полисное, подчинена ему (113). Только при расширении пространства ослабевает полисная связь (в чем индивидуалистская точка зрения может даже увидеть некоторый «прогресс»). Окончательное же освобождение индивида есть могила номоса, смерть полиса и конец греческого начала. В «Политии» Платону удается небывалая ни до ни после степень духовной свободы (sic!), но и в «Законах» он «через благоразумие, преданность и веру связан свободой» [in Freiheit gebunden]. Под так специфически толкуемой свободой[33] Залин весьма неклассично понимает, что за точку отсчета берется не индивид с его правами и потребностями, а целое с его требованиями и обязанностями (114). Лишь тот, кто подходит к государству не сферично, а плоско-линейно, видит в нем лишь объединение людей (а не тело с органами) и задается вопросом: как построить государство так, чтобы оно как можно меньше умаляло человека? Поэтому вполне логично началом-принципом плоской структуры является декларация прав человека, а сферической конструкции — провозглашение всесилия государства, его носителя или создателя, Номоса или самого Бога (115).

Этатизм доходит у Залина, как видим, до пароксизма. Уважение гражданами законов Залин толкует как

[33] Такое — характерно георгеанское — толкование свободы противопоставляется в Кругу тривиально понимаемой свободе: Вольтерс, например, называет ее гадкой, отравленной, а живущие в ней пожирают сами себя: «die aber in verpesteter Freiheit leben, verzehren sich selbst…» (Wolters, [1909], 2.Aufl. 1920, 6).

поклонение богам — обожествленному Номосу, непримиримой Немезиде, — поэтому центром полиса он делает «миф и культ» (115). В качестве меры Платон, по мнению Залина, заменяет человека софистов на «свой новый божественный образ», но божественное, в отличие от грядущего христианства, не противопоставляется душе и плоти — это, скорее, аспекты *единого* божественного как они видятся с трех точек зрения (117). Бог является высшей целью всего (118); чем выше должность, тем важнее в ней вмешательство бога (135). Божественное — через духовное — должно удерживать в узде более низкое, точно так же, как уже Солон и Ликург заботятся о том, чтобы экономика не превосходила указанную ей духом цель и очерченную политикой миссию: быть основой, пищей, «данным» и не больше (119). Таким образом, божественное, с которым мы, кажется, расстались, покинув «Политию» (68), преспокойно водворяется в «Законах».

Ниже, обсуждая правовые и экономические проблемы, Залин предпринимает рискованное оправдание драконовской части «Законов», касающейся собственности. Логика его оправдания такова: земля находится лишь в обладании индивидов, собственностью же на нее наделен только сам полис. Поэтому продажа, перепродажа земли, равно как и кража любого имущества, находящегося на земле, есть прегрешение по отношению к полису, а значит, к богу, охраняющему полис. Чем шире круг общины и чем могущественнее проявляет себя в ней бог, тем обширнее священная область, в которой всякая провинность означает одновременно кощунство, искупить которое может только смерть. И далее, понимая, насколько шокирует читателя такая апология смертной казни, в конечном счете, за *любое* нарушение, Залин добавляет: «Только эпоха, уже не охваченная религиозной связью, может считать, что такие законы написаны кровью» (145).

С той же необходимостью, с какой позже из пуритански-индивидуалистического воззрения вытекала

либерализация хозяйства как высшая заповедь, здесь греческий универсальный дух требует подчинения всего недуховного (нетворческого, обывательского, специализированного) — чтобы оно не мешало государственному порядку (119). Строгая платоновская этика лишь заострила этот принцип до утверждения, что нищета заключается не в уменьшении возможностей, а в росте ненасытности. Но сходная строгость присуща любой «духовно-универсалистской империи».

Новое в «Законах» — переживание числа как всё задающей величины. Понятие числа определяет — в отличие от римского и последующих режимов с их тягой к безмерному росту — идеальный размер государства, идеальное число жителей (120–122). Ибо для сферической (нелинеарной) структуры важно *сообщество* [Gemeinschaft] граждан, а затем решение, какую часть жизни граждане должны проводить сообща, а какая принадлежит им порознь. Сферичность структуры Залин далее уточняет как ее вертикальность, многоэтажность, в противовес плоскости, одноэтажности. Первой соответствует афинское, второй — спартанское общество (128–129). Режим «Законов» представляет собой, впрочем, синтез обоих, или золотую середину.

Платон еще не различает законодательную, исполнительную и правоохранительную власть, называя всех правителей «слугами законов» (131). По поводу в высшей степени сложной и изобретательной системы выборов Залин замечает, что ее «конкретное рассмотрение становится излишним в силу того, что подчеркнуть и выделить здесь надо не формальное, временное и быстропреходящее, а только вечное и платоновское» (135). Главное — это то, что демократическую основу Платон увенчивает псевдомонархически, делая необходимым верховного надзирателя надо всем — «царя-мудреца как плотского бога и божественного господина» (138). Но полис «Законов» — уже не божественная империя, и полуневежественный демократический строй не выносит фигуры господствующего мудреца.

Его заменяет окутанный тайной ночной совет. Однако если на него возложена задача соблюдения добродетели [Tucht], то он по определению должен превосходить по уровню образованности полис «Законов» и приближаться к… «Политии» (138). Таким образом, «выполнение конституции «Законов» есть первый шаг к осуществлению «Политии», ставшей идеей» (138–139). Далее Залин разбирает «Законы» применительно к праву, экономике и, наконец, к воспитанию.

## 4. ВОСПРИЯТИЕ КНИГИ

Книга Залина была замечена и, как правило, позитивно оценена в нескольких кратких рецензиях, сочувственно резюмирующих ее содержание и отмечающих «особенно красивый стиль» автора. Но некоторые ученые подвергли Залина острой критике. Историк эллинистической философии Адольф Буссе заявил, что Залин ничего не добавляет к работе Пёльмана (анахронизм которого, однако, критикует). Раздутое чествование идеалиста Платона не оставило подобающего места земному эмпирику Аристотелю. Сообразно с этим и стиль Залина бежит простоты и понятности, выбирая и словарь, и синтаксис так, чтобы чего доброго не облегчить жизнь читателю[34]. В издательском анонсе известный историк теологии и платонизма Клеменс Боймклер позитивно отмечает сходство подхода Залина с методом Шпенглера, что ставит ему в вину автор самого подробного и критического отзыва, фрайбургский классический филолог Отто Иммиш[35], сооснователь серии «Наследние древних» («Das Erbe der Alten»). На этом отзыве стоит задержаться.

Прежде всего, Иммиш упрекает Залина в дани георгеанскому стилю, легко опознаваемому, банальному и навязчивому до утомительности. Иммиш иронизирует

[34] Busse, 1922, 103–104.

[35] Immisch, 1922, 451–456.

по тому поводу, что scienza nuova со своих высот, конечно, не снисходит до грязной работы «отдельных наук». Здесь речь идет о «созерцании», «творческом воспроизведении», «вновь-переживании» [Schau, Nachgestalten, Nacherleben]. «Полнокровный дух» [bluthafter Geist] творит из центра к круглой полноте в отличие от расщепляющей работы наук, неспособных в своей ученой нищете воспроизвести целое и взойти к высокому. Естественно, собственный критерий истинности запрещает «новой науке» задаваться вопросом о состоятельности [Gültigkeit] этих сугубо субъективных результатов. Иммиш признается, что «вновь-переживает совсем по-другому». Но спор здесь невозможен, так как Залин предпочитает говорить метафорами, а то и загадками. При этом ему нельзя отказать в определенной интуиции и знании (впрочем, неудовлетворительном) как источников, так и литературы. Но что автору старая и новая литература, если «только в 1914 году впервые "гештальт" Платона был узрён и сделан зримым, благодаря товарищу по кругу, Генриху Фридеману. Так и написано на с. 266. Кто в силах удержаться здесь от смеха?» Рецензент считает, что фатальным для автора оказалось всё его общее представление о греческой античности, отворачивающееся от отдельных и конкретных работ:

> Оно восходит к Ницше и новой «философии жизни» и означает лишь то, что на место идеализированной Греции, как ее представлял себе классицизм и разрушили в прах исторические науки, приходит новая идеализация, которая, конечно, радует нас, филологов, своим горячим филэллинизмом и которая действительно может подталкивать к идеалу в этическом смысле [...], но которая является всё же лишь идеализацией, а значит миражом, обманом, мифом! Архаическое и в узком смысле классическое время возводятся просто в символ ценностей, присущих собственно «философии жизни»: неуклонная посюсторонность, аморальная духовность-плотскость, искусство и мудрость, служащие чувствам, всё округло, замкнуто и наполнено, жизнь, сформированная по своим

мере и закону, ни в чем не ослабленная бледностью мысли, движущаяся в игре и агоне, вечный праздник. Будни старательно не упоминаются[36].

Залиновская идеализация Греции фокализируется на Платоне. Всех последующих мыслителей-утопистов — Зенона, Теопомпа, Гекатея, Цицерона — Залин выверяет по платоновскому лекалу, что, естественно, вредит его анализу. Еще более непримиримо относится рецензент к «культовому» характеру «империи». Ничего культового в «Политии» он просто не видит. Рецензент, однако, одобряет смиренное уважение к величию Платона, которого коллеги с философского факультета позволяют себе порой непочтительно похлопывать по плечу, а то и править красным карандашом. Но та же идеализация, то же преувеличение дистанции служит «новой науке» основанием, чтобы запретить частичному и конкретному исследователю доступ к святыне. В заключение рецензент примирительно отмечает, в чем его позиция сходится с залиновской. Он понимающе истолковывает книги Круга Георге как реакцию на «хладнокровную аналитику», практикуемую университетской наукой, препарирующей Платона на отдельные темы и проблемы.

Острая критика заставила Залина реагировать. Он письменно обратился к другу и античнику Йозефу Лигле (также в этот период близкому к Георге; эта близость не затянется) с тем, чтобы тот публично ответил на рецензию Иммиша. Лигле деликатно отказался выступить в защиту Залина, но подсказал, какие аргументы Залин может использовать, если сам решит выступить с открытой отповедью (до этого так и не дошло, но Залин написал Иммишу, использовав многие аргументы друга[37]). Лигле, невзирая на дружбу, указал, что он отчасти согласен с критикой. Например, слово ‘kultisch’ он также считает неприемлемым и ведущим к

[36] Immisch, 1922, 452.

[37] Письмо от 30.12.1922 (Archiv Uni-Basel).

путанице так же, как и веберовское 'charismatisch'. Он прямо говорит, что рецензент нащупал слабые пункты, на которые напал бы и он сам, случись ему писать рецензию. Он высказал сожаление, что «милый новый стиль» [der süsse neue Stil] георгеанцев (он не скрывал своего саркастичного отношения к нему еще по поводу «эпохалки» Фридемана) дает возможным оппонентам слишком легкую мишень для насмешек. Рассмотрение некоторых затронутых в рецензии проблем требует, по Лигле, более высокого уровня анализа, чем тот, что задан рецензией, — но и того, что предложен книгой[38].

Вопрос о земном воплощении «духовной империи» остается центральным в следующей книге Залина, посвященной «Граду Божьему» Августина[39]. Затем, на рубеже 20–30-х годов (напомним, что, начиная с 1927 года, он живет и работает в Швейцарии, в Базеле) Залин не остался вполне равнодушным к скромному очарованию восходящего национал-социализма, разделив надежды и других георгеанцев. Нацистам Залин был готов простить общее бескультурье, а также убогость нынешнего лидера, Адольфа Гитлера, на смену которому должен ведь прийти кто-нибудь посимпатичнее. Работая в Гейдельберге, Залин предлагал созвать научную конференцию с участием нацистских политэкономов. Поскольку эти последние ставили условием отсутствие среди участников евреев, Залин готов был пойти им навстречу (и, следовательно, отсутствовать), убеждая себя и других тем, что присутствие евреев сведет ученую дискуссию к антисемитским выпадам и ответам на них[40]. После 1933 года иллюзии (всегда, впрочем, сопровождавшиеся сомнениями) Залина в способности нацистов воплотить идеалы «духовного

[38] Archiv Uni-Basel (оба письма не датированы; вероятно, 1922 или 1923 годы).

[39] Salin, 1926.

[40] См. подробно об этом (по-прежнему неудобном для биографов Залина) эпизоде: Schönhärl, 2009, 269–276.

движения» быстро развеялись, что дало ему моральное основание чистосердечно характеризовать себя как деятеля сопротивления нацизму и, разумеется, приверженца демократии.

Будучи политэкономом и организатором науки, Залин до конца жизни не прекращал заниматься переводами из Платона (см. библиографию) и иногда посвящал Платону статьи и доклады. Доклад «Plato, Defender or Oppressor of Democracy?» был подготовлен в 1952 году для лекции в Америке. Основной мотив доклада — недопустимость анахроничного уподобления афинской демократии современной. Статья «Platon Dion Aristoteles» 1957 года стала предметом переписки с Паулем Фридлендером, другим платоником-георгеанцем: Фридлендер упрекнул Залина в том, что тот оправдывает диктатуру и тем самым подбрасывает хворост в костер, на который возвели Платона нынешние философы и социологи.

Интересной и важной темой является воздействие георгеанской идеологии и через нее прочитанного Платона на Залина-экономиста. При всей эволюции его политэкономических воззрений константой была убежденность в благотворности сильного государства и его вмешательства в хозяйственную жизнь, в необходимости общегосударственного планирования. Его подход всегда был холистским: экономика представала лишь частью более общего общественного целого. В этом смысле он полемизировал с так называемыми ордо-либералами, то есть неолибералами Фрайбургской школы. Однако если в 1940-е годы он выступал за национализацию ключевых отраслей, то в 60-е, по первым итогам восстановления Германии, показавшим благотворную роль в этом процессе частного сектора, Залин смягчил свою прогосударственную позицию. Убежденность в плодотворности планирования дополнилась защитой личных свобод и прав граждан. Залин последовательно защищал принципы «наглядности» [anschauuliche Wirtschaft или Anschaulichkeit]

(слово это упоминается и в платоновской книге[41]), отстаивал старую, квалитативную, гуманистическую политэкономию против входившей в моду квантитативной, которая увлекаясь математическим моделированием, проглядывает, согласно Залину, самое существенное. Парадокс творчества *политэконома* Эдгара Залина заключался в том, что он (вслед за Платоном) ставил хозяйство в положение, подчиненное по отношению к человеку, с одной, и к государству, с другой стороны[42].

[41] Salin, 1921, 79.

[42] См. исследование, посвященное экономистам в Кругу Георге, восполнившее давнюю лакуну (Schönhärl, 2009).

# V. *Платон основатель: Курт Зингер*

## 1. К БИО-БИБЛИОГРАФИИ

Следующая — по нашей приблизительной хронологии — страница георгеанской платонологии связана с именем Курта Зингера. Собственно, его первая платоноведческая работа, в которой делается заявка и на крупное обобщающее исследование, выходит в свет еще до книги Залина, в 1920 году.

Курт Зингер родился 8 мая 1886 года в Магдебурге. Отец, Максимилиан, родом из Шлезии, занимался торговлей обувью и одеждой, мать, урожденная Пиатри (Peartree), — англичанка. Оба евреи[1]. Семья отца происходит из Польши. К дальней родне принадлежит американский производитель швейных машин Исаак М. Зингер, а также эмигрировавший в Америку писатель Исаак Башевис-Зингер[2].

Мальчик довольно рано стал интересоваться искусством, философией, поэзией, и немецкой, и греческой. После окончания в 1904 году гимназии решил заняться экономикой, но исключительно с тем, «чтобы освободить область [своих] более глубинных интересов от профессиональной необходимости», как он напишет в автобиографии. Изучал философию, социологию, историю литературы, историю искусства и политэкономию в Берлине (где в основном слушал Г. Зиммеля), Фрайбурге, Женеве и Страсбурге, а также, как многие молодые современники, читал и писал стихи. Специализировался по политэкономии и теории торговли у Г. фон Шмоллера и А. Вагнера, затем в Страсбурге у

[1] Сведения некоторых биографов о том, что родители крестили Курта, пока не нашли подтверждения.

[2] Allert, 2002, 14n.6.

Г. Кнаппа. Хотя он позже считал, что самыми важными университетскими преподавателями для него были Георг Зиммель и Генрих Вёльфлин, диплом он написал все же по экономике — скорее из практических соображений, чем из склонности. С 1906 года Зингер постоянно сотрудничает с журналом «Neue Rundschau» и в современной литературе уже особо выделяет Георге. С 1912 года работает ассистентом директора ипотечного банка в Гамбурге, а затем главным редактором финансового отдела газеты «Hamburgischer Correspondent». Входит в Круг Георге через близкого школьного друга, а в будущем известного литературоведа Э.Р. Курциуса. Если восторг перед поэзией Георге и уважение к Гундольфу были безграничны, то нравы и идеи Круга в целом порой вызывали у Зингера отторжение (он остро отзывался о втором томе «Ежегодника»), и Курциусу в беседах и в переписке приходилось то и дело выступать адвокатом георгеанцев. Но начиная с 1912 года сомнения и колебания отброшены, и Зингер с почти религиозным рвением примыкает к Кругу.

Написанная рецензия на «Geist-Buch» Гундольфа о Шекспире в ноябрьском номере «Neue Rundschau» за 1912 год позволяет ему познакомиться с Гундольфом, а в 1916 году и с самим Георге. Рецензия не оставляет сомнений в том, что Зингер уже уяснил для себя основания новой науки:

> Для старой литературной истории Шекспир стал бы поводом, чтобы собрать сколь возможно исчерпывающую сумму письменных свидетельств, суждений, литературных и личных документов, упорядочить, восстановить пронизывающие их отношения, сравнить, установить заимствования, зафиксировать параллели. Схемы и методы были заранее готовы, остальное было делом натаскивания, терпения и дистанции от материала, необходимой для свободного применения комбинаторных способностей. [...] И даже еще совсем недавно такая деятельность и составляла науку как таковую. От нее убавилось мало спокойной добросовестности со времен ницшевских «Несвоевременных размышлений» об истории и жизни. Всё,

что выходило за рамки этой деятельности, даже у лучших таилось в постулате, подходе, фрагменте. И можно, не совершая несправедливости по отношению к мертвым, сказать, что лишь с выходом книги Гундольфа о Шекспире прежний способ заниматься историей литературы ушел в прошлое: он преодолен лишь этим законченным трудом. И знаменательно, что Дильтей, которого можно назвать Иоанном Крестителем нового духа, смог незадолго до смерти увидеть этот первый кусок обретенной земли[3].

Гундольф унаследовал добродетели традиционной науки: точность, деловитость, полноту, запрет на игривую субъективность, «волю к справедливости в высоком смысле». Но они получили другую окраску и смысл, благодаря принадлежности Гундольфа к поколению, приобщившемуся к переживанию, называемому «Штефан Георге»[4]. Вот какое удивительное исповедальное и вместе с тем историософское признание он адресует через несколько лет своему другу Мартину Буберу:

К тому же одна мысль с каждым днем всё сильнее проникает в средоточие моей жизни, а именно, что сегодня никто не воплощает Божественное чище и креативнее, чем Георге — более того: что в Георге завязываются все узлы времени и обновления. Его творчество, понятое не как сумма отдельных поэтических сборников, а как совокупность его воздействия, предстает мне излучением нового эона, становящегося Царства Божьего (...). Как будто все великие духовные потоки скрещиваются в этом человеке и оформляются в сферу[5].

Не принадлежа к ближайшему окружению Георге, Зингер остался верным поэту и духу Круга всю свою жизнь, лишь в последние годы позволив себе и немногочисленным друзьям подтрунивать над пылкостью и ригоризмом, которые приобрела его преданность Георге в молодости.

[3] Singer, 1912, 1627.

[4] Ibid., 1628.

[5] Письмо Буберу от 5.02.1916 (Buber, 1972, 417).

Через Зиммеля и его «Философию денег» Зингер выходит на Г. Кнаппа, автора государственной теории денег, и защищается у него об индийской денежной реформе. Некоторое время работает в американском консульстве в Кемнице. В 1917 году по настоянию Макса Варбурга (брата Аби) входит в редакцию «Wirtschaftsdienst» в Гамбурге и остается в ней до 1928 года[6]. После короткой службы в армии и столь же короткого милитаристского ража (например, с призывами к своего рода крестовому походу против Англии) он увольняется по состоянию здоровья, а вскоре уже сближается, переписывается и сотрудничает с Дж.М. Кейнсом, чьи статьи переводит для «Wirtschaftsdienst».

В экономике Зингер противопоставлял классической либеральной политэкономической теории государственную идею в прусском духе, которую он легитимирует в том числе и через Платона[7]. Такая прусская государственная идея объединяла так называемую «историческую школу» немецкой политэкономии, типичный интеллектуальный продукт немецкого «особого пути». Она стремилась поставить современную индустриальную динамику под контроль государства, как это было реализовано, например, в социальном законодательстве Бисмарка. К этой школе можно в целом отнести и единомышленников Кнаппа, включая Зингера. В своей теории денег они настаивали на контролирующей и легитимирующей роли государства, действия которого должны определяться интересами своего суверенитета, а не требованиями рынка. Эта теория пережила своего рода короткий ренессанс при нацистах. Почти никто из ее сторонников (кроме, среди немногих, Зингера, но он — в весьма особых обстоятельствах, о чем ниже) не потерял при них места[8]. В своем недавнем объемном исследовании, посвящен-

[6] От военной службы (и соответственно от участия в войне) Зингер был освобожден как негодный к строевой.

[7] Так полагает, по крайней мере, один из его тогдашних коллег, Э. Хайман (Krohn, 2002, 45).

[8] Ibid., 46–47.

ном экономистам в Кругу Георге, Коринна Шёнхэрль считает, что Зингер менее однозначно, чем Залин, придерживался идеи государственного вмешательства и, если это было нужно для общего блага, выступал и за либеральную экономическую политику[9].

Диссертацию Зингер опубликовал в 1920 году в виде книги, озаглавленной «Деньги как знак» и оставшейся почти не замеченной современниками-экономистами. В контексте отношения к античности интересно отметить, что два года спустя он обращается к проекту мировой валюты, для которой предлагает название «Lytron», от греческого слова *lutron* 'выкуп, возмещение' и предлагает соответственно термин *Lytrogenese* вместо *Geldschöpfung*[10].

Общая патриотическая[11] и этатистская перспектива очевидна в его статье 1933 года, в которой он дает положительную оценку итальянского фашизма[12]. Видимо, следует считать доказанным, что, несмотря на последующие географические и идеологические перипетии, Зингер в течение долгого времени позитивно относился к национал-социализму, чей антисемитизм, кажется, застал его врасплох. Вполне обосновано то предположение, что «если бы не еврейское происхождение, Зингер, вероятно, примкнул бы к национал-социализму. Не только политические предпосылки, но и риторика его работ от конца 20-х годов и далее обнаруживают заметную близость к нацистской идеологии»[13].

## 2. ПУТЬ К ПЛАТОНУ, ПУТЬ К ГЕОРГЕ

В 1920 году (то есть в том же году, когда вышла его диссертация о деньгах как знаке) Зингер при поддерж-

[9] Schönhärl, 2009, 317.

[10] Singer, 1922.

[11] В своих статьях в «Wirtschaftsdienst» он выводит инфляцию из требований Версальского договора.

[12] Singer, 1932; статья была переиздана в 1933 году.

[13] Krohn, 2002, 57.

ке Гундольфа публикует свой 35-страничный доклад «Платон и греческость». В первых же его строках он объявляет о будущем «общем изложении» (Gesamt-Darstellung), предвестником которого и будет очерченный в докладе образ Платона. В отличие от большинства предшествовавших исследователей автор видит в Платоне не рождением и смертью ограниченного исторического персонажа, выходящего за рамки своей биологической жизни только в виде славы, но «вечно живую субстанцию, очаг и пламя божественной мощи, чье влияние и воздействие во времени и пространстве есть *символ* ее сущности». Отсюда для автора следует, что событийный ход и содержание жизни Платона составляют одно целое с его «гештальтом и миссией». Следовательно, идеальное, помысленное следует понимать не как абстрактные значимости, но как «одухотворение плотских субстанций»[14]. Как и Андреэ, Зингер видит в Платоне вызов духу Нового времени и противоядие от его всеразлагающего воздействия. Сама (не)способность понимать Платона выступает критерием (не)состоятельности эпохи: «XIX век, конечно, никогда не был готов принять слово Мастера [то есть Платона!] всерьез и с неизбежностью, как его и следует понимать, если мы не хотим, чтобы оно утратило малейший плодотворный смысл. Еще меньше была готова эпоха обратиться к толкованию его произведения» (7–8). Исключительный, из ряда (даже самых великих) вон выходящий характер Платона чувствуется и самыми удаленными от Греции поколениями, но историки европейской мысли продолжают без зазрения совести рассматривать его в череде разнообразных прочих систем, а в его диалектике видят звено рационализирующего движения от первых восточных мифологических спекуляций к современной науке. Пришло время мерять не Платона современными понятиями, а весь способ мысли Нового времени

[14] Singer, 1920b, 3. Далее ссылки на страницы указаны в тексте.

нормами платоновской мысли. Первый шаг здесь сделал Фридеман, опираясь на Гёте и Винкельмана (13). В Платоне нужно узнать и признать бойца в *той же* борьбе, что ведем сегодня мы: против софистики как распада, расщепления единого человеческого образа (16). Новое время реабилитировало софистику, восхваляя достигнутую ею свободу духа. Для Платона же это освобождение было отрывом от питательной почвы, началом обездушения и обесценивания, концом эпохи (17).

В 1924 году Зингер получает профессорское звание и место экстраординариуса по политэкономии в Гамбурге. Через год он отклоняет пост ординариуса в Высшей коммерческой школе в Кёнигсберге и остается в Гамбурге. За свою экономическую журналистику получает половину (sic) премии Вальтера Ратенау (лично которого, впрочем, не жалует, и которому посвящает весьма едкую статью). Параллельно с журналистикой и преподаванием Зингер работает над своей книгой «Платон, основатель». Работа над ней завершена в марте 1926 года[15], книга выходит в 1927-м. Покинув редакцию, он подает свою кандидатуру на пост экстраординариуса по журналистике (Zeitungwissenschaften) в Берлинский университет Фридриха-Вильгельма (ныне Гумбольдтский). Ему предпочитают, однако, другого кандидата. Сохранившийся — и в целом положительный — отзыв члена комиссии, политэконома и социолога Фридриха фон Готтль-Оттилиенфельда, примечателен тем, что подразделяет весьма разнообразные как тематически, так и жанрово труды кандидата на три группы: научные, журналистские и публикации, возникшие в орбите Круга Георге [seine Publikationen im Umfeld des George-Kreises]. Характерно само это упоминание Круга Георге в официальном университетском документе. Рецензент воздерживается от оценки трудов 1920 и 1927 годов, посвященных Пла-

[15] Singer, 1927, 265.

тону, но приводит мнение коллеги, некоего берлинского приват-доцента о книге «Платон, основатель»: «Это книга вовсе не о Платоне, зато в ней живет сам Платон!» Рецензент указывает в заключение, что особая разносторонность дарований кандидата нисколько не умаляет ни одного из них. К тому же у них есть скрепляющая связь, и какая — Платон! Элегантная дистанция рецензента не скрывает признания, если не восхищения:

> Если, кроме того, он [то есть кандидат] честно борется за то, чтобы весь свой образ мысли и все свое мировоззрение основать на Платоне, то вовсе не важно, намного ли его попытки в этом отношении превосходят любительский уровень. Даже просто любительствовать в этом направлении не убавляет достоинства даже и у строгого ученого. [...] Точно так же, как журналистской поденщине Зингера особенную и, на наш взгляд, благотворную ноту придает то, что он остается в ней верен научной установке, так и его научные труды выигрывают от того, что он всякий раз стремится сплести теоретическую мысль с основными мотивами платоновской духовности[16].

Обратимся теперь к самой книге. В ее названии Зингер применил к Платону слово ‘основатель’, Gründer (перевод с *греч.* oikistês), — основатель города, полиса, которое употребляется в диалогах («Полития» (379a1, 519c)). У нас нет точных сведений об обстоятельствах рождения книги. Эллинофил (но не владевший греческим на уровне Залина), платонофил еще до сближения с Кругом, получил ли Зингер «заказ» на книгу, замысел которой, как мы видели, он упоминает уже в 1920 году? Точными сведениями об этом мы не обладаем. Если получил, то в какой форме и от кого именно? От Георге? Вряд ли: известно, что Зингер производил на него несколько комический эффект. От Гундольфа? Это вероятнее, но тогда речь могла идти не о «заказе», а лишь о побуждении или поддержке. Знал ли Зингер

[16] Цит. по: Groppe, 1997, 519f.

о прохладной реакции Георге на книгу Залина и хотел ли точнее, чем тот, выполнить реальное или воображаемое пожелание Мастера? Так или иначе, 16 марта 1926 года он посылает Мастеру рукопись,

> призванную исполнить обещание которое я дал в моем докладе о Платоне и Греческости (1920): изложить единство платоновских трудов и судеб в смене гештальта и обосновать новое толкование вплоть до деталей против господствующих неверных толкований · не критикой но изложением. смею ли я надеяться что Мастер увидит в такой работе небесполезное для Государства начинание[17].

Мы не знаем, получил ли автор ответ, но через год с небольшим он посылает Георге уже книгу, опубликованную в издательстве «C.H. Beck» в Мюнхене, то есть и не под эгидой Круга, и не в издательстве, близком к нему. В сопровождающем книгу письме от 29.05.1927 говорится: «я полон сомнений, поскольку рукопись кажется не удостоилась полного одобрения Мастера».

Можно задаться вопросом о причинах отсутствия эксплицитного одобрения со стороны Штефана Георге. Возможно, они лежат не в самой книге, а в ее факте. Член Круга, выдающийся медиевист Эрнст Канторович утешал Зингера в письме: ограниченный интерес Ш. Георге к рукописи его книги объясняется «страхом перед возникновением новых "духовных книг" вообще, а не нерасположенностью именно к *Вашему* Платону»[18].

Георге мог быть также неуверен в том, что книга Зингера впишется в общую издательскую политику «государства» и окажется уместной в контексте культа Платона, в частности. С одной стороны, Георге искал конфронтации с университетскими монополистами Платона, с другой — ему претила идея превратить занятия Платоном (или любым другим святым из пан-

[17] Письмо Зингера Георге от 16.03.1926 (StGA). Характерно принятие георгеанских правил пунктуации.

[18] Zeittafel, 349.

теона Круга) — чтение, перевод, комментарий, поклонение, преклонение, службу, культ — в печатную индустрию, неизбежно воспроизводящую университетские механизмы. Идеалом Георге не могла не быть Одна-Единственная Книга о Платоне. Такой идеал с необходимостью следует из настаивания на целокупном подходе к Платону, на ценности целого, на отказе подходить к нему со стороны того или иного аспекта. Вместе с тем первая георгеанская работа о Платоне, книга Фридемана 1914 года, явно не выполнила своей задачи. Наряду с массой изъянов, стремительно устаревшим стилем, книга не стала событием в культуре. Тогда, может быть, издать Еще Одну Книгу, своего рода Новый Завет, после Ветхого, фридемановского? Однако на этот раз она должна быть гарантированно окончательной. Возможно, что Георге ждал такой книги от того, кто начал атаку на старую филологию в лице Виламовица, то есть от Хильдебрандта. Не исключено, что уже в это время Хильдебрандт ему такую книгу пообещал. Во всяком случае он стремился каким-то образом место для своей будущей книги зарезервировать: он уже перевел «Пир», писал о Платоне в связи с Ницше в своей книге 1922 года, касался его практически во всех других своих текстах, делал обзоры новой литературы о Платоне и был вправе считать себя основным платоноведом Круга. В рецензиях и обзорах Хильдебрандт одобрял работы других платоников Круга, и сама прерогатива одобрять или не одобрять должна была указывать, что именно ему принадлежит последнее и окончательное слово. Не исключено, что недовольство Георге было вдохновлено Хильдебрандтом: вышедшая зингеровская книга рисковала ослабить эффект той будущей, которую неизбежно должен был написать Хильдебрандт и которая постепенно превращалась просто в еще одну книгу о Платоне из Круга Георге.

Возможно, дистанция, которую Георге занял по отношению к книге, объясняется не только этим внеш-

ним контекстом, но и собственно содержанием книги. Она написана со слишком явным намерением понравиться, угодить Мастеру. Дело не сводится к параллелям между Платоном и Георге[19]. За многочисленными герменевтическими указаниями о том, как следует читать Платона, трудно не увидеть ключей, которые восхищенный читатель и почитатель Георге нашел к стихам и жизненному проекту своего кумира и которые гордо показывает ему. Он ищет одобрения Мастера не просто за понимание Платона, а за проникновение в его, Мастера, тайну. Многократно здесь цитируются не только ранее опубликованные платонические труды георгеанцев (это само собой), но и «Листки за искусство»[20], книга Хильдебрандта о Ницше и др. Нельзя исключить возможности, что Георге оттолкнуло как раз само это слишком заметное стремление ему угодить. Или же наличие сносок? Или слишком уж подчеркнутые параллели с политической и культурной ситуацией Германии и Европы? Гипертрофия мотива крови? Акцент на мифе? Тезис о перемене, произошедшей между «Политией» и «Законами»? До нахождения документальных свидетельств мы вынуждены будем лишь строить догадки о том, что именно вызвало недовольство Мастера.

## 3. ПЛАТОНОВСКИЙ ОПУС ЗИНГЕРА

Книга состоит из трех частей. Главы пронумерованы внутри частей. Названия глав даются только в оглавлении, что довольно неудобно (но удобство для читателя — это ведь мещанская ценность). Уже вовсе неудобно, что примечания вынесены в конец и никак не отмечены в тексте. Читателю предлагается отсчитывать строки сверху или снизу, чтобы найти, к чему

[19] Они были замечены некоторыми рецензентами, см., например: Schoemann, 1929.

[20] Зингер (Singer, 1927, 75–76) приводит 3-й выпуск «Листков»; далее ссылки на страницы указаны в тексте.

относится то или иное примечание. Первая часть книги посвящена Сократу и «сократическому» периоду, включая «Пир» и «Федон». Вторая — разбирает «Политию», а третья — на фоне описания сицилийских приключений дает анализ остальных диалогов.

Какому читателю адресована книга? Какую задачу она ставит перед собой? Книга не предполагает никакого знакомства с Платоном и не знакомит с Платоном. Приглашает ли она читать диалоги? Нет. Знакомому с Платоном читателю Зингер сообщает, какой смысл или смыслы следует придать диалогам. При этом он не опускается до доказательств или обоснований, аргументируя исключительно к «целому», которое он постиг и которое ускользает от бесчисленных частичных интерпретаторов. Если же кто-то начнет знакомство с Платоном с книги Зингера, то будет удивлен, перейдя к текстам диалогов. Он обнаружит прежде всего колоссальную разницу в интонации. Книга выполнена в аподиктичном, царственном, часто высокомерном тоне, который воспринимается как стилистическая маска, имитирующая Платона, чтобы приблизиться к нему. Очевидно, однако, что регистр и диалогов, и отдельных персонажей (особенно Сократа) не имеет с таким тоном никакого сходства. Книга Зингера, по сути и независимо от осознанных и эксплицитных целей, стремится *заменить* Платона. Ибо первым врагом этого «целостного» прочтения окажется… сам текст Платона — поливалентный, пестрый, озадачивающий. Особое внимание Зингер уделяет мифам, которые с удовольствием и умело пересказывает. Как мифы склонен он толковать и вполне философские пассажи диалогов. Удивление вызовет и потрясающая разница в распределении акцентов. Зингеровский Платон предстает прежде всего евгеником тела и духа, обеспокоенным больше всего на свете происхождением и чистотой крови.

Если Зингер начинает свою книгу о Платоне (в которой «речь идет только о существенном» (25)) с напоминания, что «смысл и цель античного человека

определялись не его целью, но и не произведением и не миссией, а происхождением» (3), то не для того, чтобы воспроизвести вслед за Виламовицем всю известную генеалогию и перечислить всю родню Платона, а для того, чтобы в противовес Виламовицу указать на «мифическую действительность высшего порядка» (4), состоящую в его царской и божественной, от Посейдона и Аполлона идущей, родословной. Платон стоял ближе, чем кто-либо другой, к богам, именно поэтому изгнанные из полиса «беспамятной толпой» (то есть демократией) боги находят прибежище у очага, хранимого для них Платоном, их потомком и основателем духовного царства (9), стать которым он был предназначен к тому же всем своим складом. Ему были чужды и чисто теоретический интерес к миру (свойственный Демокриту, Аристотелю), и деятельность любой ценой: благородное заключается в прекрасном досуге, который может быть прерван только во имя великого и особого свершения.

Для него, однако, в Афинах было мало места. Наоборот, росло всеобщее смешение и неразбериха. Платон стал собирать друзей, убежденный, что нужно начинать с основания. Круговерти распада Платон противопоставил мифически представленный образ-гештальт Сократа и героический разрыв с властями этого мира. Зингер не скрывает своего антидемократизма, предка и основателя которого он находит в Платоне. Он с огорчением пишет о смещении тридцати тиранов «серой узколобой демократией» (5), а умудренного опытом, сплоченного кровью и обычаем ареопага — массовидной и лишенной памяти булэ (7). Античность постоянно отсылает в книге к современности и наоборот. В перикловых Афинах

> происходит не тот распад, который обозначился с начала XIX века: там не абстракции и аппараты порабощают обескровленное существование, а из плотного сцепления сил в духе божественной нормы вырываются отдельные и отдельное со злобой голого позыва, с безграничностью голой мысли, питаемые еще плотской страстью к войне

> и агону, ревностью и завистью, ныне выродившимися в звериное. Одновременно иссякает благороднейшее достояние греческой жизни, высокая поэзия, и старые песни и праздники превращаются в бледные украшения и сентенции. [...] Возникает то, что составит предмет зависти потомков, гордость современности: сама по себе музыка, сама по себе политика, само по себе исследование, сама по себе речь, ибо потерю единого, великого, хорошего должно восполнить обильное, пестрое, возбуждающее во всё убыстряющемся обновлении (8).

Платон не может не возлагать на Перикла ответственности за сползание полиса в кощунство и упадок. Именно из-за него сытость и безопасность превратились в конечные цели человека, а афиняне — в трусливый и болтливый сброд (отметим сходство с обычными антидемократическими инвективами в Веймарской республике). Перикл увлекся материальным, тогда как «Платон запрещал себе отделять управление государством от управления совокупным духом, как то кажется правильным, приемлемым и удобным людям Нового времени, и что противоречило греческому классическому духу. Nomos был одновременно государственным порядком и нормой ведения жизни, законодатель — мастером правильной жизни, а глава государства — ответственным образцом» (13–14).

Но это осталось бы благим пожеланием, не существуй воплощенного примера — Сократа. «Ничто фактическое не может породить действительно-истинное [ein Gültiges]. Но и никакая истинность не может войти в живое порождая и управляя, если она не воплощена в высоком образе» (15). По Аристотелю, Сократ вернул философию с неба на землю. Неверно: это уже сделали софисты. Его отличает от физиологов и софистов «не новое содержание мысли, а новый гештальт жизни. Все другие распутывают и проясняют, он один связывает и дает меру». В эпоху, когда порода и величие слывут тем, чему можно научиться, когда всё призывается к ответу перед лицом разума и рассудка, надо уметь пользоваться оружием противника «и это

вполне относится к сократовской иронии: он постоянно говорит о мышлении, он, который занят только человеческим бытием» (22–23). Прием, к которому прибегает здесь Зингер, не нов и свойствен далеко не только георгеанцам: что не помещается в нужную нам формулу Сократа, то объявляется иронией!

Интересно, что основным «беспокойством» сократового духа Зингер считает противоречие между доблестью как знанием и учением о методическом незнании. От отчаяния и путаницы Сократа спасает «сила его крови» (32), — хотя до этого Зингер пространно обсуждал «безродность» Сократа, правда, с лихвой искупаемую тем, что он полагал себя «сыном Законов».

Зингер, как и все георгеанцы, считает диалектику не очень существенным элементом сократовского учения, сильно преувеличенным научной и университетской традицией (38). Поскольку ее центральное место в диалогах, прежде всего ранних, надо все же как-то объяснить, он не без остроумия встраивает ее в сократовскую педагогику. Диалектика закаливает инстинкты у тех, у кого они имеются, а слабых, неблагородных и лишенных инстинктов устраняет из словесно-эротического агона. Ибо только подлинный воин способен не просто действовать, а «отдавать отчет» (logoi didonai) в действии (37).

Подобно другим георгеанцам, но, пожалуй, даже с бо́льшим успехом, Зингер стремится придать своему исследованию торжественно-гимническую форму, заботясь об афористичности формул. Например, в «Лизисе»

> мы вступаем в интимнейший круг образа Сократа, в круг культового посвящения и преобразования в мифе. В «Пире» на полуночном праздненстве Сократ угадывается в образе Эроса; «Федон» показывает его, просветленного, в час расставания как провозвестника очищения; «Федр» празднует полноту и воспитание души, зачатие и рождение, упоение и сон, тьму и свет, эрос и логос в пылко-строгом подъеме, превосходя сократовы пределы, памятуя о сократовом образе (39).

Зингер не собирался выяснять какой-то истины о Сократе в документально-археологическом смысле слова. Его Сократ должен был стать — вполне в монументальном духе scienza nuova — образом, достойным прообраза, и вместе с тем образом, сообщающим своему прообразу всю суггестивную силу образца: «Мифический образ тем и отличается от протоколов научного исследования, что он вечен и не может быть поколеблен никаким последующим развитием знания». Пьянящее волшебство произведению Платона придает то, что оно есть памятник творческой встречи очеловечившегося демона и ставшего богом человека (40–41).

Как возвещает уже название книги, центром ее выступает «Полития», «основывающее произведение» [das Werk der Gründung] (65) по преимуществу. В несравнимо более высокой степени, чем до него Залин, Зингер мифизирует, мистифицирует этот платоновский труд, ни за что не желая уступить его всерасчленяющему веку филологического триумфа. Пусть стилометры доказывают, что первая часть сочинения возникла в юности; от этого единство «Политии» лишь выигрывает, так как становится ясно, в какой степени мысль Платона была свободна от «становления» (67). Тема этого труда — что такое человек и ему прирожденная норма. Ответ выражается не в силлогизмах, а в мифе, к которому приводит диалектика (68). В ходе разворачивания «Политии» Сократ преобразуется из героического вопрошателя в обладателя божественного знания, в основателя, направляющего свой взгляд на праобраз подлинного сообщества [Gemeinwesen] (76). Полис укоренен в необходимом, в нужде, и путь к высокому проходит через разрушение старого и отжившего. Всё великое неотрывно от кощунства [Frevel] и избавления от него. Схема строится поэтому триадически (78):

| | | |
|---|---|---|
| священный город | сытый город | очищенный город |
| мера | кощунство | спасение |
| воины | стражники | философы |

Конечно, речь идет не о реальных условиях возникновения государства в реальном времени (кого интересуют взгляды Платона на эти материи, должен обратиться к «Законам»), и триаду нельзя рассматривать как исторические фазы. Эти кайротические (а не хронологические) типы коренятся один в другом, и переход от одного к другому вызван не какой-то внешней нуждой, а необходимостью самого государствообразующего духа, его самопонимания и самоочищения (79).

Особую важность для георгеанца Зингера приобретает вопрос о судьбе искусства в полисе. Как объяснить изгнание из него поэтов и художников? Не начинается ли уже с Платона христианская переоценка античных ценностей, возмущение чистого духа против плотского и плотью питаемого искусства, моральное восстание рабов? Новому времени верхом и воплощением греческого духа представляется гомеровский мир, поэтому в платоновском учении об искусстве оно находило не восхождение, а обеднение, реакцию моралиста на свободу. По этой причине платоновская критика искусства не воспринимается нами — на исходе долгой Wirkungsgeschichte — как сама собой разумеющаяся, а остается причудливой философемой великого мыслителя. По Зингеру, Платон изгоняет искусство и Гомера во имя возвращения к догомеровской, еще *единой с культом*, пластике (80–84). Когда распадается это единство, возникают объяснительный миф, рационализация ритуала, сказка, безжизненная статуя и прочее искусство, порожденное индивидуальным капризом художника, а затем этика, логика, политика… Платоновскую философию, его учение об идеях, его полисо-основание можно понять только из воли вернуться из этого состояния мира к тому, в котором были рождены и действовали греческие боги. Его теория идей — это не просто некая система ценностей, но путь, ведущий из овеществленного и обезверенного мира к всечеловеческой действительности. Его политика — это попытка дать божественному безопасное

место среди человеческого сообщества, уберечь его от враждебных сил Я и материи. Платон не отвергает поэзию, которую называет «божественной». Но нужда в спасении Единого такова, что он запрещает себе чистую мечту и требует снова чуда. Произведение искусства помогает воплотить бога или не имеет места в его империи. Иными словами, искусство не только не изгоняется, но наделяется прерогативами, неизвестными ни предшественникам, ни потомкам вплоть до современных, начала XX века, эстетов (85–87).

Так отчетливо выраженная у Платона идея единства музических и политических законов (настолько, что невозможно менять одни, не меняя и другие) не свойственна только ему и предстает общегреческим достоянием (89). О политических взглядах Платона было сказано немало глупостей. Например, в запрете на частную собственность видели начало коммунизма, тогда как на деле речь шла о критерии, видит ли данное конкретное лицо в своей руководящей роли в городе повод для как можно полного осуществления своего гедонистико-эгоистического счастья или же, наоборот, готов к великому отречению (90–91). В нем следует видеть символ самопожертвования частей по отношению к целому (тогда как части патологически склонны, напротив, к бунту против целого). Добродетель справедливости (четвертую в ряду с мудростью, мужеством и благоразумием) нужно толковать прежде всего как осознание человеком своего места и своего дела и непосягание на иное и большее (95–98). Здесь следует принять точку зрения царствующего и обозревать целое с его перспективы (100). Не то в Новое время, когда изменения государства стали ждать не от правителей, а от подданных (129).

От читателей Нового времени, занятого исключительно третьим сословием, может ускользнуть, что в «Политии» под видом общезначимого и всех касающегося послания закодирована теория, касающаяся только кучки избранных [nur einer kleinen Schar Erwählter]

(105), на которых лежит миссия воспитания, *обра*зования: всё, что говорится в «Политии» об идеях, говорится ради правильного формирования человека и государства, а не ради истины (111). Диалектика здесь — не доступная каждому наука о понятиях, а способ общения этих избранных: это «учение о том, как отдавать себе и друзьям отчет в правомочности каждого шага созерцающей мысли» (115). Этим определяется демоническая роль философа, связующего этот и тот мир (108); другим посредником и незыблемой священной сердцевиной Новой Империи остаются Дельфы (93). До Платона философ созерцал, понимал, объяснял и удивлялся. Платоновский философ всем нутром устремлен к государству: он правит, ведет, дает закон, основывает, удерживает в бытии (107). Человек, государство и вселенная — это для него концентрические сферы (108).

Зингер настолько увлечен идеей гармонии и всеобщей связи руководства и подчинения, что объявляет платоновский принцип познания подобного подобным — универсально греческим (109–110), то есть попросту игнорирует Аристотеля. Однако не всё греческое совпадает с платоновским или совместимо с ним. Как раз то, что специфично для греков — тяга к агону, страсть с созерцанию, радость аргументации, конструирования, доказательства — всё это Платон стремится обуздать. Тяге к агону он указывает новую великую цель, Высшее Благо, а награду в борьбе полагает в самой Благой Жизни. Ограничение простого взирания — постоянная забота законодателя. Только когда исполнена служба государству и воспитание себе подобных, можно предаться теоретической жизни (123–124). После греков и римлян только немцам дано преодолеть в себе узкоспецифично национальное[21], найти новое единство, стать основателями чего-то большего, чем просто их национальное государство (125–126).

[21] Зингер употребляет слово ‘völkisch’ в очень нетрадиционном смысле: как то, что немцам следует преодолеть в себе!

После того как новое основано, надо его сохранить. Но позицию Платона так же глупо назвать консервативной, как и коммунистической. Это Новое время не может жить, не становясь постоянно *другим*, не меняясь, не *прогрессируя*, и ему странно обнаружить в «Политии» совсем иное воззрение. Однако здесь нет и покоя как антипода движения. К покою стремятся египтяне или индусы; «Полития» восходит от прекрасного к более прекрасному (127). «Полития» есть миф, а миф говорит не о некогда-бывшем, но о вечно-сущем (128). Уже даже Аристотель не понимал, что это не одно из возможных государств, а норма всех действительных (137). Это нормативно-совершенное государство основывается в мысли (вот, оказывается, в каком смысле нужно толковать и название книги Зингера) как прообраз всех конституций государственных и индивидуально-душевных. Вопрос о том, осуществилась ли уже или осуществится ли когда-либо такая конституция в действительности, для философа не имеет значения (146). Сам Платон ясно осознавал некайротичность момента, в котором ему выпало жить (158): «Полития» завершается не какими-то афоризмами житейской мудрости, а уплотнением духа, сужением круга, чисткой сообщества, ожесточением воли к формированию (148). Ибо формирование (гештальтирование, Gestaltung) человека есть наивысшая прерогатива правителей, и примитивные народы с задворок ойкумены, возлагающие на правителей ответственность за ветер, урожай, победу или военное поражение, понимают больше, чем трусливые прогрессивные, которые видят в правителях легальных исполнителей профессиональных действий или носителей личных амбиций (155–156). В целом буржуазно-пролетарское просвещение неспособно понять Платона, так как понять дух может только конгениальный дух (158).

Что же делать царственному духу в несвоевременную эпоху? Мирный путь софистов и риторов Платон

считал ниже своего достоинства. Путь насильственный он хотя и не отвергал в принципе (скорее терпеть зло, чем его причинять — было принципом Сократа, а не его и не большинства греков (176)), но демон подсказывал ему, что физическое истребление врагов и очищение полиса от скверны было применять уже поздно; он считал себя позднорожденным («V Письмо»). Поэтому провидя на века вперед, вплоть до рыцарских орденов и капиталистического общества, он направил всю свою деятельную силу на узкий круг Академии (159–162). Даже и в Сицилии целью его было не изменение режима, а воспитание мужей (165–166). Конкретной его задачей была борьба против софистов и риторов, стремившихся к приватизации духовной жизни, к разложению полиса на агрегат индивидов и интересов (169–171). Поэтому Дион под платоновским руководством был одним из последних политиков, кто ставил строительство государства и империи выше отдельной души и ее спасения (200). В провале своих идей Платон увидел дело богов и почтил его. Он понял и принял, что греческая кровь (Blut — самое частое слово в книге Зингера) в его эпоху уже была слаба и неспособна к образованию гештальта (206).

Рассматривая георгеанские фавориты, «Федр» и «Пир», Зингер вполне ожиданно настаивает на доксе Круга: «На воплощении бога и обожествлении плоти покоится всё греческое существо» (190). Тот же принцип обожествленной плоти должен руководить и нашим чтением диалогов: в них «чувственное не отсылает к духовному, не делает его наглядным, не поясняет его, но чувственное и духовное родились из одного мира, из одного бытия, несущего в себе свой смысл». Здесь не *ино*сказание, *само*сказание (Gleichnis *versus* Selbnis, 193). Философия была для Платона чем-то неизмеримо б*о*льшим, чем диалектическая способность, чем доступные каждому методы и проблемы (197). Соответственно в разборе диалогов Зингер, как правило, не входит в логические и эпистемические рас-

суждения (даже, скажем, в «Теэтете» и «Пармениде»), рассматривая их как школьные упражнения, либо — в случае «Тимея» — как признак старческой воли к округлению, завершению картины (213).

## 4. РЕАКЦИИ НА КНИГУ

Книга была замечена и в платоноведческих кругах, и достаточно широкой читательской публикой[22]. Несмотря на отсутствие прямого одобрения Мастера, Круг вынужден был признать книгу «своей». Вильгельм Андреэ (напомним: античник и экономист, близкий к Вольтерсу и Хильдебрандту) в своей рецензии на две книги, швейцарского пастора Германа Куттера и Курта Зингера, посвященные Платону, обрушивается с издевательской критикой на модернизирующий подход Куттера и позитивно противопоставляет ему Зингера,

> книга которого стоит на совсем другом уровне и — по крайней мере по своему устремлению — даже на наивысшем, которого сегодня может достичь наше время. [...] Ей предшествовала прежде всего работа Генриха Фридемана, которую сам автор упоминает с почтением и благодарностью, и которую сегодня признаёт эпохальной для нового способа рассмотрения даже цеховое исследование Платона в филологии и философии. Конечно, Зингер не достиг уровня фридемановского образца, но он — и это уже немало — действительно равнялся на него[23].

Маловероятно, что такое высокомерно-снисходительное одобрение было высказано без ведома Хильдебрандта (а возможно, и самого Георге; у нас нет для обеих гипотез никаких письменных оснований), зато очевидно, что для «нидершёнхаузенцев» гундольфианец Зингер был лишь наполовину своим. Далее Андреэ адресует Зингеру упреки в загадочности, за-

[22] Глава «Сократ и Платон» была опубликована в воскресном приложении «Welt und Werk» к берлинской «Deutsche Allgemeine Zeitung» от 15.05.1927.

[23] Andreae, 1928–1929, 203.

шифрованности, которые тот чрезмерно приписывает Платону. «Конечно, сегодня снова и снова становится насущной задачей указать на то, что мифическое[24] величие основателя духовной империи остается равно недоступным представителям как историцизма, так и логицизма, и что скорее люди родственной жизни в своем преданном почитании могут угадать и прозреть в космической власти таких натур»[25], но у Зингера выполнение этой нужной задачи не подкреплено достаточным числом новых содержательных результатов.

Рецензенты «со стороны» отмечали недостаточную ясность высказывания, избыточность риторических арабесок, утомительные повторы одних и тех же идей (которые, правда, придают книге несомненное *единство*), но другие выходцы из той же среды вокруг поэта Георге достигают его менее навязчивыми средствами[26]. Другой рецензент (Конрад Вандре, литературовед, биограф Теодора Фонтане) сочувственно отмечает, что Зингер не опирается на наличную платоноведческую литературу, поскольку руководствуется «в созерцании сущности директивами, которые находит в самом предмете», то есть Платоне. При этом он достигает такой близости к предмету, что если читатель Зингера захочет сверить его толкование с диалогами, ему не понадобится «никакое снижение уровня» [keine Niveau-Senkung]. Однако сомнение прокрадывается в душу читателя, когда он замечает «перехлесты», в которые автор то и дело впадает. Но главная особенность книги, вышедшей из георгеанского окружения, состоит в том, что она констатирует потрясающее сходство исторических и творческих ситуаций Платона и Георге. Оба они пытались осуществить свое

[24] На георгеанском языке это означало отнюдь не ‘мнимое’, а достигающее мощи мифа.

[25] Andreae, 1928–1929, 204.

[26] Dahmen, 1929, 331–332. Ганц Дамен, литературовед (книга о Э.Т.А. Гоффмане) и теолог.

внутреннее в*и*дение; оба действовали среди чужих (Сицилия и, соответственно, Париж и Рим); оба борются с нивелирующим воздействием своего времени; оба вынуждены в своем воздействии довольствоваться узким кругом единомышленников; оба уповают на фигуру вождя; оба строят свои идеальные государства вокруг священных фигур (Сократ, Максимин — рано умерший любимец Георге), противостоя скептическому отношению среды (к Академии, к Кругу Георге). Однако автор несколько злоупотребляет этим неоспоримым сходством, неоправданно придавая Платону чуждые ему, застывшие черты[27].

В своей пространной статье-рецензии, красноречиво озаглавленной «Штефан Георге, истолкованный через "Платона" Курта Зингера», теолог и историк идей Йоганн Б. Шёман отталкивается как раз от рецензии Вандре и иронизирует над чудесными совпадениями между Платоном и Георге. А что удивительного, если смотреть на Платона глазами Георге? Опосредующее звено Шёман находит в книге Ф. Гундольфа «Георге», в которой (само)стилизация поэта под древнего философа становится очевидной. Она позволяет Георге-Гундольфу вчитывать в Платона что угодно[28].

Реакция античников была неоднородной. Цюрихский классический филолог Эрнст Ховальд считает «книгу Зингера, вышедшую из Круга Георге, очень значимой, возможно, лучшей из имеющихся»[29], а также исправляет оценку Брехта в книге 1929 года, сильно переоценивавшего зависимость Зингера от Фридемана. На это письмо Зингер счел нужным пространно ответить (в «Neue Zürcher Zeitung», 3.02.1930) в том смысле, что он хотя и «не зависит» от Фридемана, но всё же многим ему обязан.

Ганс Ляйзеганг в своей известной небольшой книге о новых толкованиях Платона 1929 года едко отзыва-

[27] Wandrey, 1927.

[28] Schoemann, 1929.

[29] Howald, 1930.

ется о георгеанцах, и в частности о Зингере. Буйство красивых фраз, которое по замыслу таит в себе глубочайший смысл, оборачивается парой банальностей, подходящих к тому же больше гностикам, чем Платону. В дебатах по поводу «VII письма» и позднего неписаного учения Зингер категоричен и отметает эти гипотезы высомерно-пренебрежительным жестом: *всё* учение в диалогах. Такая позиция, считает Ляйзеганг,

> содержит обоснованное предупреждение по поводу чрезмерной оценки так называемой поздней философии Платона, от открытия которой многие ждут сегодня какого-то особенного откровения; но она содержит также и хорошо замаскированный отказ от винограда, которой объявляется кислым только потому, что висит слишком высоко для тех, которые не прошли филологическую выучку и вынуждены довольствоваться тем, что поставляется им в переводах для общего употребления и злоупотребления презренными чернорабочими науки[30].

## 5. ТРАГИКОМИЧЕСКАЯ РАЗВЯЗКА

К Платону Зингер еще вернется несколько лет спустя, накануне затянувшейся разлуки с Германией и Европой. В 1931 году выходит его небольшая книга «Платон и европейское решение»[31], с посвящением F. W., то есть только что умершему Фридриху Вольтерсу. Платон с первых строк возводится в ранг истока и смысла человеческой истории, божественного провозвестника некоего «третьего завета» [eines Dritten Bundes][32] (8). В самом многовековом забалтывании и забвении «мифического образа» Платона Зингер видит верный

[30] Leisegang, 1929, 51.

[31] Singer, 1931. Далее ссылки на страницы указаны в тексте.

[32] В теологической литературе это выражение употребляется либо как обозначение союза-завета Бога с Моисеем (первые два были заключены им с Ноем и Авраамом), либо как грядущий окончательный завет (после Ветхого и Нового). Разумеется, накануне 1933 года такая отсылка под пером Зингера приобретает вполне земной смысл.

признак упадка. Из хранителя праистины, передаваемой редчайшим посвященным, Платона превратили в мыслителя-одиночку, постепенно расширяющего поле познанного. Из царственного предка Платон деградировал в успешного предшественника (9). Нетривиально для георгеанца Зингер находит среди современников единомышленников в высокой оценке Платона — в лице не только Хайдеггера, но и… Уайтхеда (10–11). Но что может сказать мыслитель кастово-рабовладельческого общества, взыскавший неподвижного, вечного — своим дальним потомкам, ищущим нового, незнакомого, утонченного и подвижного? (12) Ведь нынешний европейский человек ни за что не захочет отречься ни от каких завоеваний своей истории; такое отречение представится ему регрессом. Не то Платон, который высокомерно отмежевывался от политической и экономической злободневности и лишь изредка, поддаваясь уговорам своих молодых друзей, соглашался вмешаться, и то только советом, если что-то угрожало сосредоточенному покою Академии. Ретроспективно рассматривая Платона с позиции времени, совершенно чуждого ему по духу, мы рискуем поддаться тирании масс, враждебных всякой власти и самой ее идее, тирании, принимающей за прогресс самое настоящее laissez-aller, то есть буйную распущенность[33] и отсутствие единого смыслодающего централизованного руководства (13–14). Осознание его необходимости неслучайно достигнуто в Германии — в месте «перманентной революции» духа, какая и не снилась странам, тратящим все свои силы на внешнюю политико-революционную подвижность (17). Но Зингер черпает свидетельства кризиса из диагноза современности, принадлежащего перу иностранца и к тому же француза — Поля Валери. Именно он показывает, что наша цивилизация может исчезнуть, как сги-

[33] Здесь и далее (22) Зингер употребляет слово *Wuchern*, опознавательный знак правых критиков Веймарской республики.

нули бесчисленные древние. Война 1914–1918 годов лишь сделала более наглядной всеобщую хрупкость. Проблема Европы в том, что она сама таит в себе тенденции, хотя и выросшие из ее уникальной судьбы и предназначения, но потенциально губительные для нее же самой. Культ самоценного духовного творчества выродился в технику и технический прогресс. Число дало не только математику, но и обожествление массы (20–21). Спасение может быть найдено не в бездумном преследовании выродившегося идеала. Будущее спасение вырастает из прошлого. В этом возврате к истокам Зингер вроде един с Валери, но подвергает критике намеченное тем ядро европейской культуры: римское государство, христианская религия и греческая наука. Валери сводит античность к ее фрагменту, и к тому же выкристаллизовавшемуся позже. Конец списка символических имен античности, набросанного Валери, — «Цезарь, Гай, Траян, Вергилий, Моисей, Павел, Аристотель, Платон, Эвклид» — приводит Зингера в негодование. Платон становится простым представителем чего-то более обширного и простым сооснователем математики! (28) Зингер предлагает альтернативный ствол генеалогического древа Европы, руководимого другими аксиомами: Гомер, Ликург, архаический храм, Парменид, Эсхил, Фукидид, «Пир», «Федр» и «Полития». Французам, однако, *эта* Европа остается закрытой (27). Роль Платона никак нельзя свести к подготовке в недрах Академии возникновения математики (что само по себе неоспоримо). После книги Фридемана и его собственной должно стать очевидным, что платоновское учение о душе не означает бегства от плоти, что «Полития» не ставит задачей рациональное государственное конструирование и что целью теории идей не является обоснование опытного знания. Всё платоновское учение служит, скорее, «возвышению греческого образа прекрасного человека и оформленного [gestalthaften] космоса». Не-

вероятно пестрое многообразие платоновского творчества организуется из «единого сияющего центра» (29). Поэтому неслучайно, что в то время, когда дрогнули все три (упомянутые Валери) столпа — римское, христианское и исследовательское начала [Römertum, Christentum und Forschertum], — «платоновское основание покоится сияя и неисчерпаемо», как ни в чем не бывало (30). Секрет его ни с чем не сравнимой мощи таится в том, что оно было заложено тоже в эпоху кризиса и в борьбе с ним. Порядок вещей был спасен героической попыткой вырваться из плена сущего. Потому Платон и стал обновителем европейской жизни и спасителем от таящейся в ней самой угрозы (31). Путь, им указанный, вовсе не прост. Драконовские законы, изгоняющие поэтов и живописцев и запрещающие моногамные браки, служат не просто примерами, но символами [Denkbilder] той цены, которую придется заплатить за спасение (33). Рядом с мифическими праобразами (Urbilder) Моисея, Александра, Данте, Цезаря, Шекспира, Гёте — Платон выступает великим праобразом духовного обновителя и «поворачивателя» (Umlenker). Когда иссякнет сила этих мифических образцов, кончится наша история (35–36).

В том же 1931 году Зингер принимает лестное приглашение Императорского университета Токио (Tokyo Teikoku Daigaku) на пост ординариуса. Он преподает политэкономию и социологию в духе, соответственно, Кнаппа и Макса Вебера[34]. За восемь с половиной лет, проведенных в Японии, Зингер становится из любознательного гостя аналитиком ее острого политического и социального кризиса, знатоком культуры страны. В докладах и конференциях он вначале предосте-

[34] Лекции он читал по-немецки и по-английски. По некоторым сведениям, они были весьма трудны для студентов. О его японском периоде известно также, что он поселился не в Токио, а в двух часах езды от него, в Камакуре, в традиционном японском доме у моря, и что у него была японская домработница.

регает японских политиков и экономистов от утраты подлинно национальной сути в погоне за прогрессом, но затем все резче критикует японский национализм. Означает ли эта критика коррективу в его собственном, немецком национализме? Зингер осознанно бросает на японскую культуру взгляд, воспитанный греками, а точнее, греками, воспринятыми в георгеанской перспективе. Как совпадения, так и расхождения между эллинской и японской культурами он находит в высшей степени поучительными. В 1935 году он опубликует на японском языке специально переработанный вариант своей платоновской монографии, которую посвятит 'der kleinen Schar', группе своих самых верных японских студентов, сменивших и — насколько это было возможно — заменивших в его окружении когорту георгеанцев, другую и далекую 'kleine Schar' (как сам Георге назвал в одном из стихов свой Круг).

Однако пребывание в Японии затянулось куда дольше предвиденного срока. Поскольку до отъезда в Японию Зингер не обнаруживал никаких принципиальных разногласий с движением, которое прямым ходом шло к тому, чтобы стать режимом[35], поэтому можно вчуже понять его обиду, когда в 1933 году для него закрылась обратная дорога в Гамбург (Гамбургский университет лишил его как еврея venia legendi) и в Германию вообще, а потом, по мере сближения расовой политики в высшем образовании с немецким союзником, стало невозможным и продление контракта с Токийским университетом, истекшего в начале 1935 года. Престижная гостевая профессура обернулась эмиграцией. Это он, автор только что, в 1932 году, вышедшей статьи о «духовно-историческом значении итальянского фашизма»[36], стал эмигрантом! Обида была тем сильнее, что, как и многие соотечественники-соплеменники,

[35] Если не считать, что еще будучи в Германии он считал национал-социалистов «плебейским движением» (Pöbelbewegung), которое не заслуживает серьезного отношения.

[36] Singer, 1932.

он был «ассимилирован на 120%». Он чувствовал себя немцем больше, чем любой немец[37]. Его патетическое недоумение соизмеримо с его неведением (или применительно к социологу и политэконому уместнее говорить о *слепоте*? Не исключено, что она была в какой-то мере обусловлена той платоно-георгеанской призмой, через которую он заставлял себя смотреть на политическое развитие Германии). В апреле 1933 года он жалуется Эдгару Залину, во многом своему alter ego (поскольку и политэконому, и еврею, и георгеанцу, и платонику), на скудость информации о происходящем на родине:

> мои друзья в Германии · блондины и брюнеты · в письмах почти ничего об этом не говорят. видимо введена цензура. я был бы Вам благодарен если бы Вы сообщили мне то что Вам представляется существенным... и прежде всего · имеется ли *какая-то* связь с [нашим] духовным движением. то что я могу извлечь из газет · указывает скорее на Байрейт чем на Бинген [то есть родной город Георге] и фатально попахивает средним классом · духовно еще больше чем экономически[38].

Это исполненное трагикомической слепоты, но и намечающимся прозрением письмо, написанное в строгом соответствии с георгеанскими пунктуационно-орфографическими нормами, еще вопрошает о сходстве новой общественной реальности с духовно-имперским идеалом георгеанцев. В считанные месяцы с иллюзиями было покончено. Мало того: новый режим далекой родины возвращает Зингера — как и

[37] Его случай был довольно типичным. По Клингеману (он это пишет по поводу Виктора Эренберга), «трагическим образом и в науках об античности, и в социальных науках уволенные нацистами еврейские коллеги были настроены националистически и гуманистически [в смысле «третьего гуманизма» В. Йегера] и были разочарованы, что их выгоняют, несмотря на продемонстрированную ими верность Германии, например, в качестве отличных фронтовиков на Первой мировой войне» (Klingemann, 2001, 183).

[38] Письмо от 16.04.1933 (Archiv Uni-Basel).

тысячи его соплеменников — в его преодоленное и изжитое, казалось бы, еврейство: «Неужели мы не заслужили, чтобы кто-нибудь положил за нас руку на огонь и сказал: они наши и мы за них ручаемся?»[39], — пишет он Эдит Ландман. Его адресат, кстати, знала, по крайней мере, одного человека, и тоже платоника, и тоже из Круга Георге, который на такой жест был способен, и даже в это время тесно общалась с этим человеком — это была Рената фон Шелиха, но об этом ниже.

В ноябре 1933 года Зингер пишет Э. Ландман:

> мерой всего происходящего и мерилом моих действий неколебимо остается Тайная Германия[40]. [Любой] еврейский вопрос существует для меня только как немецкий вопрос, и если я считаю, что нынешняя практика нуждается в исправлении, то сужу из интересов Империи, а не из интересов какого-нибудь, пусть даже и очень одаренного, отдельного народа. Но, и здесь начинается проблема, разве ничего не значит, что среди носителей и последователей новой Империи этот чуждый народ представлен в таком удивительном числе и силе? Мне не нужно перечислять Вам имена и противопоставлять их вес весу других. Неужели это следствие только большей скорости в действии и понимании? Неужели в этом не кроется некоего смысла? [...] И разве эти люди не делают своего, особого вклада в [духовную] Империю, больший чем любого другого племени, и он не случайно, а необходимо присущ закону *этой* Империи?[41]

Интересно, что некоторое время среди коллег в Токио у Зингера находился Карл Лёвит[42]. Как пишет исследовательница, «возникло парадоксальное сочетание, что Гадамер и георгеанец Курт Хильдебрандт были коллегами на обеих кафедрах в Киле, освободившихся по национал-социалистскому “закону о восстановлении профессионального чиновничества”, а Карл Лёвит

[39] Письмо от 4.08.1933 (StGA).

[40] Одно из внутренних самонаименований Круга.

[41] Письмо Зингера Эдит Ландман от 9.11.1933 (StGA).

[42] Löwith, [1940], 1986, 21f.

и георгеанец Курт Зингер в 1936 году встретились в японской эмиграции»[43]. Парадоксальность и некоторая перекрестность ситуации заключается не только в том, что георгеанцы оказались по разные стороны баррикад или в том, что в случае Зингера немецкий патриотизм не искупил греха его еврейского происхождения, а прежде всего в том, что Зингер был де-факто значительно ближе к фашистской идеологии (конечно, в ее интеллектуально-элитарном изводе), чем Гадамер[44]. Довольно тесное общение с Лёвитом в дружбу не переросло. Лёвит осуждал в Зингере не только пруссаческий патриотизм, но и частичное отторжение еврейства. Лёвит без обиняков квалифицирует Зингера как «в политическом отношении фашиста»[45], хотя при этом как «чуткого и остроумного» человека.

В 1935 году, оказавшись безработным, Зингер совершает трехмесячную поездку по Китаю. По возвращении он вынужден довольствоваться местом преподавателя немецкого языка в училище (хотя и в весьма престижном) в Сендае. В 1939 году он уволен под предлогом педагогической несостоятельности. Это увольнение было результатом подписанного Японией в 1938 году так называемого 'немецко-японского культурного соглашения', которое фиксировало принятие Японией основ немецкой еврейской политики. После восьми с половиной лет пребывания Зингер принужден к эмиграции. Он рассматривает любые варианты. Иерусалим? Буберу не удается устроить ему приглашения. Англия? Кейнс отговаривает его[46]. США? Он сам не ждет там радушного приема. Может быть, Италия? Там, наверное, помнят его статью об итальянском

[43] Groppe, 1997, 518.

[44] См., однако, о Гадамере (Orozco, 1995).

[45] Löwith, [1940], 1986), 22.

[46] В открытке Залину от 28.02.1935 (Archiv Uni-Basel) он указывает, что считает разумным для Зингера пытаться остаться в Японии, сколько возможно.

фашизме. Это потом он исключит эту статью из своих библиографий, а пока надеется, опираясь на нее, получить место в фашистской Италии!

Наконец, он переезжает в Австралию, не в последнюю очередь потому, что там находится другой георгеанец, Хайнц Браш. Сначала, с июня 1940 до октября 1941 года, Зингер находится в заключении как гражданин враждебной страны. Ценой отказа от немецкого и принятия британского гражданства он устраивается преподавателем, а потом и доцентом на экономическом факультете Сиднейского университета, где и работает до выхода на пенсию. Австралийская, сильно ориентированная на экзамены, университетская система осталась ему чуждой. Жизнь в Австралии отмечена одиночеством, лишь относительно скрашиваемым (кроме общения с Лёвитом) дружбой с Брашем (живущим, однако, в Мельбурне) и перепиской (до встречи дело так и не дошло) с Карлом Вольфскелем, эмигрировавшим в Новую Зеландию, в Окленд. Параллельно с преподаванием он работает над «Идеей конфликта» для «Dyason Foundation for the Study of Conflict», вышедшей в 1949 и 2-м изданием в 1973 годах) и над книгой о Японии, которая под заголовком «Зеркало, меч и бриллиант» нашла своего издателя в Лондоне лишь в 1973 году, уже после смерти автора, а затем переиздавалась и была переведена на несколько языков (в том числе на немецкий). Еще год он занимается подготовкой к изданию переписки Кнаппа и Бендиксена по заказу Общества Фридриха Листа.

Параллельно он хлопочет о профессорской пенсии. С помощью бывших коллег Зингеру удается доказать, что если бы не еврейское происхождение, он стал бы ординариусом. Следует признать, действительно, что только еврейство помешало ему сделать блестящую карьеру при нацистах. Наконец, в 1957 году гамбургский сенат жалует ему пенсию эмеритуса, что дает ему возможность приехать в Европу. Осенью 1957 года он

покидает Австралию. В Германии остается недолго. С Гамбургом его теперь мало что связывает: младшая сестра Эдит погибла в концлагере. Заехав по пути ненадолго в Швейцарию и в Рим, он поселяется — холостяком, каким оставался всю жизнь, — в Афинах, где и умирает 10 февраля 1962 года. Похоронен по еврейскому ритуалу на еврейском кладбище в Афинах[47].

[47] Я несколько расширил данные (Groppe, 1997, 517f.), сверив их со сведениями из статьи (Schilling, 1999), которая опирается и на японские источники. Учел я и краткую автобиографию 20.06.1954 (Uni-Basel).

# VI. *Триумф Платона: Курт Хильдебрандт*

## 1. СПЕЦИАЛИСТ ПО РАСОВОМУ ВОПРОСУ КАК СОВРЕМЕННЫЙ УЧЕНЫЙ-УНИВЕРСАЛ

Вернемся к этому ключевому персонажу георгеанского платонизма (см. начало его биографии выше, глава II разделы 2 и 3). В 1921 году он получает в университете Марбурга степень доктора философии (всё у того же Наторпа). Преподавать он смог только начиная с 1928 года и то, только преодолев мощное сопротивление Виламовица (который вышел на пенсию, но сохранил право совещательного голоса и прежде всего — колоссальное влияние), путем обращения к Карлу Генриху Бекеру, прусскому министру культуры, покровительствовавшему георгеанцам. При этом Йегер настоял, чтобы Хильдебрандт — как не филолог — не читал лекций о Платоне. Поэтому Хильдебрант для первых двух семестров выбрал сначала досократиков, а затем… Ницше, что было несомненной пощечиной Виламовицу. Затем он все же прочитал курс о Платоне[1]. Ко времени этих лекций (если не раньше) восходит замысел будущей книги (конечно, в монументальном ключе других «духовных книг» Круга) о Платоне.

При этом Хильдебрандт вовсе не расстался со своим медицинским прошлым, но, напротив, использует свою естественно-научную компетенцию для решения сложных общественных вопросов. В Кругу Георге ему нет в этом равных, и некоторые (в частности, братья Гундольфы) высказывают по поводу этого универсалистского духа бурный энтузиазм, видя в Хильдебрандте надежду на синтез, подобный проектам Гёте

[1] На нем присутствовал и министр Бекер (Hildebrandt, 1965, 242n.6).

или Лейбница[2]. Однако параллельно с этим место и статус Хильдебрандта внутри Круга неочевидны: его статья в «Ежегоднике» 1910 года вызвала заслуженный интерес и, бесспорно, способствовала успеху всего предприятия, но затем некоторые члены Круга не прочь были бы от него отстраниться[3]. Что касается самого Георге, то здесь тоже очевидна дистанция, на которой он держит Хильдебрандта. Ее вряд ли когда-то удастся полностью прояснить, но уж во всяком случае понятно, что в этой области нельзя доверять мемуарам Хильдебрандта[4], склонного преувеличивать одобрение Мастера по собственному поводу. В послевоенной переписке Хильдебрандт попрекал Р. Бёрингера в том, что тот, как принадлежащий самому близкому кругу, всегда хотел устранить, отдалить Хильдебрандта[5]. Насколько это поведение Бёрингера отвечало пожеланиям Мастера, видимо, навсегда останется предметом догадок[6].

[2] Хильдебрандт посвятит работы обоим мыслителям, трактуя их, согласно велению времени, в духе «немецкой науки»; см.: Hildebrandt, 1942, а также Hildebrandt, 1932; 1941; 1947; 1953.

[3] В разговорах с Эдит Ландман Георге упоминает «Вашего врага, Хильдебрандта» (неопубликованная часть из 7-го тома дневника Э. Ландман); цит. по: Schönhärl, 2009, 57.

[4] Георгеоведы относят сегодня его воспоминания к самым ненадежным; см., например: Heftrich et al., Hrsg., 1971, 94.

[5] «Вы относились ко мне, как к чужаку [Außenseiter], от которого всё важное нужно держать в секрете». Далее, пишет Хильдебрандт, наш дружеский круг был раздроблен уже в 1912 году (а не в 1933-м, как считал Бёрингер, указывая на пагубность для Круга нацистских симпатий некоторых из его членов): «Вы, Морвиц, Тормэллен относились ко мне не дружески, а сдержанно. Даже Валентин был одно время под таким вашим влиянием, что никакой дружбы не чувствовалось», письмо от 23.07.1950 (StGA).

[6] Хильдебрандт утверждает, что к моменту написания своего памфлета против Виламовица, то есть к 1908 году, он ничего не знал о вражде между Георге и Виламовицем (Hildebrandt, 1965, 48n.6). Это либо неправда, либо свидетельствует о том, что его не посвящали в некоторые детали жизни Круга, известные всем членам его ядра.

Все его публикации 1920-х годов пронизаны стремлением к философско-естественно-научному синтезу, но не в абстрактно-метафизическом ключе, а применительно к животрепещущим вопросам современности. Именно в этом духе Хильдебрандт вносит свой вклад в решение проблемы расы. В 1920 году выходят две его книги со сходными названиями: «Норма и вырождение человека» и «Норма и упадок государства»[7]. Они замышлялись автором как части одной книги и были разделены по совету Георге (руководившегося, в частности, соображениями удобства: вместе книга насчитывает 530 страниц). В ней автор ставит под вопрос понятия прогресса и культуры в той мере и с той точки зрения, в которых они, в их расхожей трактовке, ведут к обузданию природы, а значит, к усмирению мощи и к поддержке слабости, а тем самым только способствуют *вырождению*. Не является ли прогресс *причиной* вырождения? Как его приостановить? Наука, по Хильдебрандту, должна выяснить, потеря какого количества благородной крови может пройти для расы безболезненно? Как влияют на вырождение война, победа, поражение? Какой расе следует желать победы в войне для всеобщего блага, дабы приостановить вырождение человечества? Но прежде всего надо понять значение Нормы для борьбы с вырождением (a11–13).

Платон появляется там и сям на страницах этой — такой странной для нас сегодня и такой обычной для той эпохи, и не только в Германии — примитивной, редукционистской, расистской, патриархальной, гомофобской книги, где понятия недавно народившейся научной генетики соседствуют с «благородной кровью» и с «возвышенным переживанием». Платон со своим «Пиром» приходит на помощь автору, когда тот прилагает все усилия, чтобы противопоставить эротическое сексуальному, утверждая, что первое является просто синонимом ‘творческого’ (a74–76). Вторая

[7] Hildebrandt, 1920a; 1920b. Далее ссылки на эти книги даются в тексте.

книга, посвященная государству, открывается ссылкой на платоновскую «Политию» (и разделом «Zucht und Züchtigung», вдохновленный «Волей к власти» Ницше) (b9). Сущность Платона, при всей его любви к созерцанию, в основе своей государствосозидающая [staatbildend]. Однако ему не было дано создать полноценное, политическое государство, и он стал основателем и героем духовного государства, зародышем которого была Академия. Духовное государство противопоставляет себя *готовым* политическим формам, и тот, кто ему принадлежит и в нем активен, уже внутренне порвал со своим политическим государством (b27). Духовное государство может ждать своего политического воплощения поколения и века — как ждало его и платоновское, частично реализуясь в раннехристианских общинах (хотя христианство образует самостоятельное духовное царство (b116)), католическом государственном строительстве, рыцарских орденах, наконец, в ренессансной флорентинской Академии (b28–29), — прежде чем принять нынешнюю форму «духовного движения». Более или менее прозрачные намеки на Круг Георге как современную реализацию платоновской «духовной империи» постоянно сопровождают читателя. Например: «Основатель непосредственно действует образовательно [gestaltend] лишь на ограниченную когорту [Schar[8]], а каждый ее член — внутри своей общины, так, что идея государства захватывает постепенно всё более широкие круги. Герой есть ствол, по которому сок поднимается в ветви [...] и далее в более мелкие веточки, которые он питает» (b118–119). Имя Георге в книге не упоминается, но завершается она цитатой из стихотворения Георге.

Книга вызвала полемику внутри Круга. Супруги Ландман и Эдгар Залин высказались против ее натуралистской тенденции, за которой им — с полным основанием — угадывался плохо скрываемый анти-

[8] Слово это, как уже отмечалось, служило одним из паролей Круга Георге.

семитизм автора. Тот приводил в свою защиту поддержку Георге (книга вышла не в георгеанской серии, но в дружественном дрезденском «Sibyllen-Verlag», что было бы невозможно без эксплицитного одобрения Георге) и еврея Ф. Гундольфа[9]. Однако окончательно границы определились только после 1933 года. Уже после войны Хильдебрандт пишет Залину по поводу мемуаров, которые тот опубликовал:

> Моей службе нашему делу, моему духовному общению вообще, и не с 1933-го, а постепенно уже с 1921-го года, крайне мешала пропаганда, что-де моя работа вызывает опасения со стороны евреев и что я-де сползаю в антисемитизм. Вы не были инициатором этой пропаганды, но содействовали ей. О «Норме и вырождении» Вы мне написали тогда восторженно, только сожалея, что я увел от Вас лучшие идеи. Много недель спустя Вы высказываете сомнение. С тех пор я слышу от разных людей, в том числе и дружески, эту формулу: у меня дилетантское представление о расе. Но ясно я понял смысл этого только из Вашей книги. Но я должен быть Вам благодарен за то, что Вы искренно сообщаете, что М[астер] выступил в пользу книги[10].

В 1934-м (а затем и в 1939 году) Хильдебрандт переиздает в издательстве «Die Runde» (которое держат поклонники-эпигоны Георге, В. Фроммель и другие) текст обеих книг, несколько изменив их общее название, теперь уже в одном томе. В предисловии он не только приветствует режим, но и признается, «что не смел даже надеяться, что эпохе либерализма и индивидуализма будет положен такой быстрый и полный конец». Что же до собственно книги и содержащихся в ней практических рекомендаций, то «мечта о будущей расово-гигиенической политике стала между тем законом», а «победа национал-социалистов создала новую немецкую нацию»[11].

За несколько лет он публикует несколько статей и брошюр в продолжение развернутой в двух томах

[9] Hildebrandt, 1965, 107f.

[10] Письмо от 1.03.1955 (Archiv Uni-Basel).

[11] Hildebrandt, [1920a; 1920b], 2.Aufl. 1934, 9.

1920 года проблематики: «Учение о норме и вырождении в криминалистике», «Мысли о расовой психологии», «О понятии 'нации'», «Государство и раса», а также анализирует болезнь Ницше в свете последних данных психиатрической науки[12]. Хильдебрандт считает, что в расовом вопросе опасно впадать как в переоценку, так и недооценку элемента «крови» в ущерб (или, соответственно, в пользу) элементу «духа». Превознесение крови рискует привести к национализму, шовинизму, тогда как одностороннее выпячивание образования ведет к таким опасным вещам, как интеллектуализм, пацифизм, хаос и смешение[13]. Наиболее трудным представляется Хильдебрандту еврейский вопрос, и решение его не всегда очевидно. Как раз грубому антисемитизму часто не хватает компетентного понимания расового вопроса: так, Рихард Вагнер советует евреям отказаться от своего еврейства и перейти в германство (под которым понимает, конечно, *свою* религию). Однако если евреи откажутся от своего еврейства, это лишь усилит расовое смешение[14]. Но вместе с тем, продолжает Хильдебрандт, может быть, вовсе отказываться от смешения — по крайней мере, с европейскими народами — и не стоит, а следует лишь бороться со смешением с восточноевропейскими евреями. Впрочем, духовную подвижность евреев следует ценить и учиться у них «сознанию крови». С ними, пожалуй, необходим симбиоз, духовная общность без расового единства и совместных браков[15]. Французы же (эти заклятые враги, пытающиеся Версальским договором поставить германство на колени) зашли непозволительно далеко в «онегривании» [Vernegerung] своей расы[16]. Что же до чаемого создания новой расы,

[12] Hildebrandt, 1923b; 1924a; 1927; 1928a; 1926.

[13] Hildebrandt, 1924b, 4.

[14] Ibid., 15–16.

[15] Ibid., 17.

[16] Ibid., 18. Инвектива будет повторена и в Hildebrandt, 1933a, 335, правда, без эксплицитного называния Франции.

расы нового типа, то для ее основания евгенических методов (при всей их полезности) недостаточно: для этого требуется новая вера, новый божественный закон. Без нового богочеловека и без его нового законодательства в форме «священной немецкой поэзии» возрождение невозможно. Нужен новый нордический эпос о героях, подобный тому, который появился у греков гомеровского времени. Но нужно и провести чистку в духовных делах: то, что не служит делу воспитания (оформления, Gestaltung), в частности познание для удовольствия и искусство для развлечения должны быть искоренены[17].

Уже последнее умозаключение ясно показывает, что Хильдебрандт извлек нужный урок из пресловутого платоновского изгнания поэтов из города. Действительно, свои платонические занятия он отнюдь не считал абстрактной игрой, но — в духе все того же органицистского синтеза — проводил их в неразрывном единстве с борьбой против хаоса и вырождения, грозивших современной Германии и Европе. С 1912 года, когда вышел его перевод «Пира», Хильдебрандт постепенно позиционировал себя как главный платоник Круга. В 1922 году он защищает диссертацию о «состязании Ницше с Сократом и Платоном»[18], а затем перерабатывает текст в георгеанском духе для совместной с Эрнстом Гундольфом (братом Фридриха) публикации о «Ницше как судье нашего времени»[19]. Позиции Ницше присуще противоречивое отношение к Платону, считает Хильдебрандт. При этом он (а в его лице и весь Круг) ставит себе непростую задачу: включить в пантеон Круга как Платона, так и Ницше, тогда как Ницше подвергает Платона радикальной (хотя и не однозначной) критике. В Платоне Хильдебрандту хотелось видеть певца божественной «Нормы», у Ницше

[17] Hildebrandt, 1924b, 20.

[18] Hildebrandt, 1922.

[19] Gundolf, Hildebrandt, 1923. Далее ссылки на страницы указаны в тексте.

же всякая норма и нормативность подвергаются испытанию едким скепсисом. В конце концов полного примирения, естественно, не получилось, и Хильдебрандту пришлось просто прийти к выводу, что Ницше «не понял» Платона и что его атаки на платоновскую диалектику неправильны по существу.

Платон выступает для Ницше и предшественником, и противником, и некий «агон с Платоном» вольно или невольно пронизывает всю его жизнь (66–67). В конце концов и сам Ницше предстает «первопроходцем и провозвестником, но не завершителем» [Bahnbrecher und Vorläufer, nicht Vollender] платоновского проекта (100). Он его не понял и даже попытался разрушить, но зато инстинктивно предчувствовал «*наш*» (то есть георгеанский) образ Нормы (99). Отвергнув (платоновскую) норму, Ницше, однако, претендовал на роль высшего судьи. Хильдебрандт не пытается объяснить, как это было возможно, и просто отказывает «теоретическому» подходу в плодотворности, утверждая необходимость «героической установки» (94). Ницше терпит поражение как судья современности (он не созрел до образца, в учении же остался противоречив), но само это фиаско служит ей, современности, приговором (97). Ницше не дотянул до намеченного и предвосхищенного им же уровня и проиграл Платону. Однако мы не можем сегодня, в такой отличной от античной ситуации, равняться на Платона как на непосредственного вождя; необходима другая душа, другое воплощение всё той же творческой энергии (98–99), поэтому не его, а «Штефана Георге ставим мы на платоновское место» [so setzen wir im Vergleich an Platos Stelle Stefan George] (100).

## 2. ВО ГЛАВЕ ГЕОРГЕАНСКОГО ПЛАТОНИЗМА

Привлечение Платона к выработке государственно-гигиенической политики или обсуждение правильности его трактовки у Ницше было призвано актуализи-

ровать Платона, показать своевременность его голоса. Параллельно с этими работами Хильдебрандт регулярно выступает с рецензиями, в том числе и в академических журналах, на текущие работы о Платоне[20].

В 1921 году он обсуждает двухтомного «Платона» Виламовица. Широта материала и фона получает одобрение рецензента, который, впрочем, более или менее искусно переплетает критику и комплименты, например: «Субъективность, определенный эгоцентризм (в надындивидуальном смысле), некоторая беспечность придают изложению живой оттенок»[21]. Хильдебрандт хвалит Виламовица как исследователя, но отвергает как стилиста (имеются в виду его переводы диалогов): «Виламовиц как исследователь превосходен, но как стилист, не говоря уже о 'поэте', он лишь посредственный дилетант»[22]. Быть прекрасным исследователем Платона вовсе не означает понимать его: внутренняя неразрывность блага и красоты, то есть ядро личности и учения Платона, осталась автору книги недоступной. «Ничто так ясно не иллюстрирует его непонимание, как утверждение, что Платон мог бы сегодня занять свое место среди представителей точных наук Берлинской академии. Мысль о том, что Платон — не какой-то специализированный ученый, а владыка духовной империи, осталась для него тайной»[23]. Что же получится, если изучать великого человека, не понимая его? Виламовиц взял схему современного психологического романа и наполнил его филологическим содержанием. «Его предмет — психическое развитие, внутренние конфликты, психологический анализ, но никак не великое духовное деяние. [...] Везде видна попытка свести переживания высшей сферы к низменным буржуазно-душевным конфликтам»[24]. Рецен-

[20] См.: Hildebrandt, 1923; 1929; 1930–1931; 1931–1932.

[21] Hildebrandt, 1921, 269.

[22] Ibid.

[23] Ibid., 270.

[24] Ibid.

зент чувствует себя обязанным высказать эту критику, «ибо книгу уже возносят как некий поступок, который должен вывести немецкую молодежь из нынешнего хаоса. Гештальт Платона, подлинного вожака из хаоса [wirklich ein Führer aus dem Chaos], носителя идеи Нормы Виламовиц не увидел: художественно и философски его книга сама относится к современному хаосу, а ее ценность лежит только в ее филологическом и историческом содержании»[25].

Рецензия во вполне университетских «Blätter für deutsche Philosophie» в томе за 1930–1931 годы позволила Хильдебрандту не только подвергнуть критике оппонентов, в частности Вернера Йегера, но и представить платоническую продукцию Круга Георге. Он начинает с давнего спора философов с филологами по поводу компетенции читать Платона. Рецензент отдает филологам право на «подготовительные исследования» (о которых он, однако, пишет, что они достигли такого расцвета, что… в обозримом будущем ожидать от них сногсшибательных открытий вряд ли приходится), но для "интерпретации творчества и гештальта Платона" требуется философ. Однако вместо того чтобы спорить, перед каким судьей — филологическим или философским — должен предстать Платон, лучше задуматься, кто из них сам лучше выдержит суд Платона»[26]. Йегер, автор большой статьи о «положении Платона в структуре греческого образования»[27], надо отдать ему должное, не уподобляется тем филологам XIX века, которые снисходили до древних мыслителей с высот своей новейшей учености. Если он и защищает право филологии на чтение Платона, то требуя расширения и совершенствования самого понятия филологии, и его «идеал подражающего [nachschaffenden] и конгениального понимания» разделяет также и ре-

[25] Hildebrandt, 1921, 270.

[26] Hildebrandt, 1930–1931, 190.

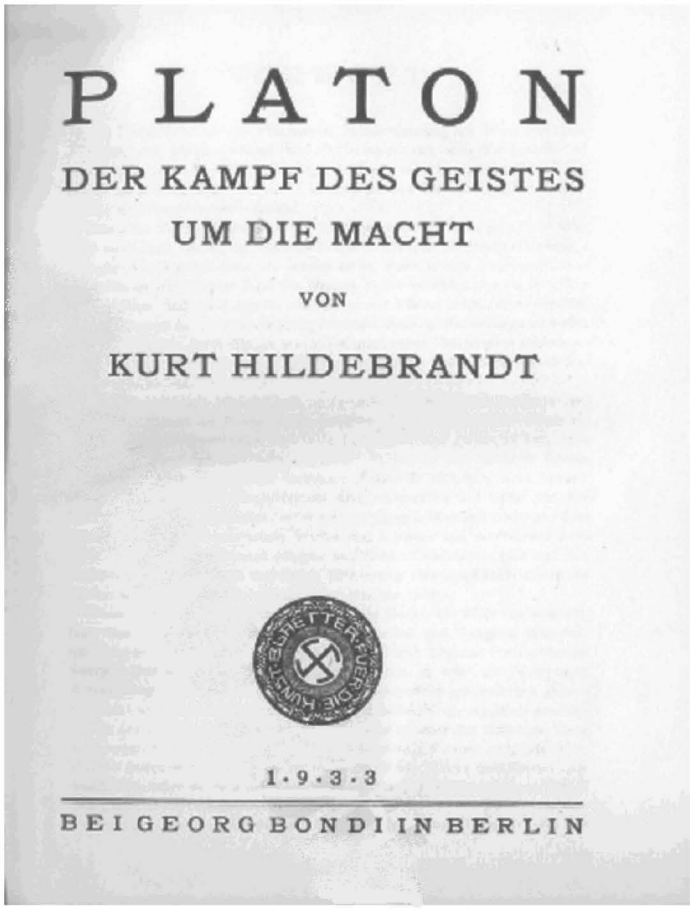
[27] Jaeger, 1928.

цензент. Но оказывается ли сам Йегер на высоте этого своего идеала? Так, он судит филологов по самым выдающимся представителям, а философов — по посредственным. Да, многое зависит от масштаба самого толкователя. Ученый ищет и может найти лишь ученого, поэтому, чтобы открыть нового Платона, нужен человек, новый человек, а не какой-то новый метод. Такой человек и явился, и в «Листках для искусства» возвестил, «что луч Эллады упал на нас» и т.д. Хильдебрандт противопоставляет «команде» филологов, к которой апеллирует Йегер, когорту «своих» и широко представляет георгеанские книги о Платоне (и не только о нем), не скрывая ни своего предпочтения, ни своего личного участия. Не в первый раз мы имеем дело прежде всего с полемическим текстом, опровергающим автоагиографический миф о культивировавшейся якобы в Кругу Георге неприязни к полемике. С невиданной до сих пор настойчивостью Хильдебрандт подчеркивает решающую важность книги Фридемана 1914 года. В откровенной пропаганде этой книги Хильдебрандт доходит до гротеска (считая знание этой книги обязательным для каждого платоника и предлагая для преодолоения некоторой сложности ее текста только одно средство: многократное ее перечитывание[28]) и до прямой лжи, утверждая, например, что она переубедила Пауля Наторпа (в чем якобы тот признается в — якобы почти целиком посвященном Фридеману[29] — приложении ко 2-му изданию своего «Платоновского учения об идеях»), признавшего-де в ней более глубокое, чем неокантианское, понимание Платона. Верный своему шумному выходу на арену в 1910 году, Хильдебрандт быстро разделывается с Виламовицем (считавшим, будто «очеловечил» Платона, представив его в пижаме[30]) и противопоставляет ему,

[28] Hildebrandt, 1930–1931, 195.

[29] Ibid., 196.

[30] Ibid., 192.


PLATON

DER KAMPF DES GEISTES
UM DIE MACHT

VON

KURT HILDEBRANDT

1·9·3·3

BEI GEORG BONDI IN BERLIN

Титульный лист книги Курта Хильдебрандта
«Платон. Борьба духа за власть»

разумеется, Ницше. Однако если тот вообще не дорос до понимания Платона (да и как может быть иначе, если он вообще не собирается рассматривать его с философской точки зрения), то этот понял Платона как воплощение эпохи, с которой он, Ницше, счел нужным бороться. Сама эта борьба задала определенные ограничения, помешавшие Ницше сделать тот решающий шаг в осознании смысла и важности Платона, который сделали вдохновленные Штефаном Георге Фридеман, Зингер, Залин, Андреэ, сам Хильдебрандт и другие.

Тот факт, что Хильдебрандту было доверено написать краткое послесловие к переизданной в 1931 году в серии «Листков для искусства» книге Фридемана, закреплял его в роли главного платоника Круга. Здесь Хильдебрандт пишет: «Он [Фридеман] не полагал, но пережил, что в своем наивысшем кайросе дух сотворит такое существо, непосредственное поклонение которо-

му даст народу меру и стержень, а культу — священный образ»[31]. Некоторые ценят в Платоне бесконечную потусторонность его царства идей и его всеохватный взгляд на мироздание, «мы же любим в нем *плотскость души, расцвет всех человеческих побуждений.* [...] Наследникам остается задача принять участие в этом потрясении, и будучи ведомыми этим образом [завещанным нам Фридеманом], и далее расколдовывать силы платоновских бесед»[32]. Для посвященных было очевидно, что Хильдебрандт и назначен главным наследником, от которого теперь ожидалась *окончательная* «духовная книга» (Geist-Buch) о Платоне.

Когда писалось это послесловие, работа над ней уже велась. Согласно Людвигу Тормэллену (скульптору и автору важных мемуаров о жизни Круга), Хильдебрандт читает вслух рукопись Георге уже в мае 1932 года[33]. По воспоминаниям же самого Хильдебрандта, он читает рукопись в сентябре 1932 года и весь октябрь, а возможно и в начале ноября[34]. Во всяком случае, в ноябре Георге отбывает на зиму в Минузио, и начиная с января получает из Берлина через Тормэллена главы книги. В Минузио их ему читают вслух Франк Менерт и Карл Парч. Корректура вносится под диктовку, как правило, Менертом. Затем правленные главы отправляются в Херцберге, в Германию. Обмен продолжается до марта, а то и апреля. Скорее всего, указание, что рукопись была завершена в октябре 1932 года, было внесено, чтобы отмести возможные ассоциации с приходом новой власти и скрыть тот факт, что редактура продолжалась еще два-три месяца после воцарения Гитлера на посту рейхсканцлера[35].

[31] Hildebrandt, 1931.

[32] Ibid., 142.

[33] Thormaelen, 1962, 273.

[34] Hildebrandt; 1965, 213–217.

[35] В послесловии ко 2-му, послевоенному, изданию книги Хильдебрандт снова указывает, что «Штефан Георге одобрил рукопись в 1932 году» (Hildebrandt, [1933a], 2.Aufl. 1959, 369).

Исправления — далеко не все соблюдены автором — касаются в основном синтаксических уточнений, слишком современных выражений и опечаток, в том числе по-гречески (из них, как ни странно, не все исправлены даже и во 2-м издании 1959 года!). Некоторые замечания существенны. Георге просил исправить, например, слишком прямые аллюзии на современную политику или убрать имя критикуемого интерпретатора, оставив «один ученый». В одном месте Георге требует большего сочувствия Спарте (так как он был лаконофилом и считал, что Платон восхищался спартанским режимом), тогда как Хильдебрандт собирался противопоставить Спарте духовные Афины, явно стилизуя Пелопоннесскую войну под Первую мировую (а Анталкидский мир 387 года — под Версальский договор). Некоторых исправлений требовал и издатель, Бонди (вероятно, согласуя их с Георге): в частности, он просил убрать упоминание Франции в связи с ее «онегриванием». Хильдебрандт в письме Георге (от 2 марта 1933 года) защищается: понятие ‘кровь-народ-государство’ для Платона немаловажно, и противопоставление с Францией было бы уместно[36]. Но, так и быть, он соглашается убрать слово ‘Франция’, оставив достаточно прозрачное на нее указание.

В письме от 29 апреля Хильдебрандт пишет о вероятном выходе книги 9 мая, а также о том, что «вчера вступил в “ту самую” партию [Ich bin gestern in ‘die’ Partei eingetreten]. Чиновничество в последние дни пе-

[36] Франция стала в Круге непростой темой во время Первой мировой войны. Вольтерс показал себя воинствующим галлофобом, и сам Георге (недавний поклонник и товарищ французских символистов) также был ненадолго затронут общей истерией. Что же до Хильдебрандта, то в тексте, посвященном немецкой науке, он пишет о важности «омоложения» и указывает, что во Франции в ходе Революции победили не молодые, но наоборот старые силы: просвещение, рационализм, ясная понятность (die klare Verständigkeit), низменная польза и механическое, лишенное веры мировоззрение (Hildebrandt, 1934, 8).

реходит [из других партий] и вступает такими массами, что не-вступление сразу означает сопротивление и добровольное исключение. По отношению к университету вступление может иметь, скорее, позитивное значение, и я считаю, нет никакого основания его избегать».

Итак, книга выходит в мае 1933 года — предпоследней в георгеанской серии и последней прижизненной: книга Эрнста Морвица с комментариями к стихам Георге выйдет уже после смерти Георге, в 1934 году. На обложке значится, как и положено, лишь «Платон», программный подзаголовок «Борьба духа за власть» указан только на 3-й странице. Книга разделена на три части, озаглавленные «Его борьба за Афины», «Основание государства в духе», «Мысль и дело», и на 23 главы, как правило, соответствующие диалогам. Заметно, что Хильдебрандт умерил формальные дерзости (которые все-таки есть: немногочисленные замечания не имеют точного адреса и отсылают к странице) и сделал книгу, более близкую к современному ей научному канону. Он очевидным образом использует и Наторпа, и — в еще большей мере — Виламовица. При этом отнюдь не только георгеанская свастика на титульном листе указывает на то, что это, несомненно, георгеанская книга. Хвала Фридеману воспевается уже на 10-й странице, и Андреэ, Зингер, Райнхардт, а также Фридлендер упоминаются в примечании, где достаточно позитивно указываются и работы Виламовица, Йегера и в меньшей степени Штенцеля. С Виламовицем книгу роднит крайне тесная увязка создания диалогов с биографией, вплоть до того, что каждый диалог рассматривается как реакция на сиюминутную *политическую* ситуацию (со всеми вытекающими натяжками). Возвышенная стилистика и сверхполитизированная интерпретация не составляют подлинной новизны по сравнению с предыдущими работами георгеанского платонизма (мы вернемся к разбору этой книги в тематическом разделе).

## 3. РЕАКЦИЯ НА OPUS MAGNUM

Книга была встречена целым рядом рецензий. Весьма положительно и подробно отозвался о ней Х.-Г. Гадамер (близкий знакомый многих членов Круга, а с 1934 года коллега Хильдебрандта по факультету в Киле). Согласно Гадамеру, автор подчеркивает посюсторонний характер платоновского политического творчества. Таким образом, хильдебрандтов образ Платона примыкает к тем интерпретациям, которые находят в *политическом* средоточие духовной воли Платона. Последний импульс придала им реабилитация «VII письма». Однако подобно тому, как необоснованное утверждение его неподлинности было не какой-то научной ошибкой, а следствием слишком устойчивого образа Платона, так и практически единодушное признание его подлинности стало лишь негативной предпосылкой нового толкования Платона. Действительное обнаружение целостности платоновского творчества и судьбы пришло не из научных сфер. «Понадобились созерцание и опыт живой взаимосвязи образовательной страсти с жизненными формами государственного, с господством и служением. Так, важнейшие импульсы к новому пониманию Платона пришли из круга поэта Штефана Георге». Новая книга Хильдебрандта занимает среди этих работ особое и важное место. «Так непосредственно политически, как в (завершенной в 1932 году) книге Хильдебранта, на учение Платона еще никто не смотрел»[37]. Философское и государственное здесь схвачены не как два различных направления его воли, а как нечто единое. Рецензент одобрительно отмечает другой интерпретационный принцип: читать Платона так, как его читали и слушали его современники, то есть с возможно полным знанием политических аллюзий текста (дальнейшая судьба участников диалога, исход событий, упоминаемых в диалоге, и проч.). Эта сторона обогащает

[37] Gadamer, 1935, 5–6.

интерпретацию диалогов с той стороны, которая еще никогда не была методически последовательно реализована[38].

Куда более критичен Юлиус Штенцель (этот ученик Йегера, как и его коллега Рихард Кронер, были изгнаны из Киля, чтобы освободить места Гадамеру и Хильдебрандту...). Он представляет нам Хильдебрандта как старого знакомого — как одного из представителей эстетико-религиозной духовности, связанной с Кругом Георге и конкретно с именами Фридемана, Залина, Зингера и Фридлендера. С особой настойчивостью подчеркивается в последней книге Хильдебрандта тот политический мотив, который всё подробнее разрабатывается в филолого-философских исследованиях о Платоне, начиная с фундаментальной статьи Вендланда о платоновском учении о государстве[39] (ссылкой на своего научного руководителя Пауля Вендланда Штенцель дает понять, что ни он, ни университетская наука нисколько не нуждаются в подсказках со стороны)[40]. Конечно, любая работа, не входящая в частности, рискует модернизировать Платона, внося в него «эстетическое» или «научное», или «политическое» в современном смысле этих слов. Как и его предшественники, автор подчеркивает, что логос и рациональность для Платона не единственная и не последняя реальность, что в «VII письме» он дотрагивается до иррационального зерна в человеке, с чем никто не спорит. В своем стремлении преуменьшить рациональное начало автор доходит до весьма свободного обращения с текстом. Так, Хильдебрандт указывает (на с. 338), что логос у Платона стоит на предпоследнем месте в ступенях познания. «Удивительное дело!», — иронизирует Хильдебрандт. Однако Платон здесь говорит о логосе в смысле о звуках, производимых языком и зубами (как он пояс-

[38] Ibid., 10.

[39] Wendland, 1902.

[40] Stenzel, 1934, 378.

няет в «Софисте» (263e): *rheuma dia tou stomatos ion meta phthoggou*). Далее, автор пытается легко отделаться от сложных диалектических пассажей, ссылаясь на то, что позднему Платону свойственна-де смесь *spoudê* и *paidia*, то есть серьезности с игрой. Это, конечно, так, но только в *paidia* Платон включал, разумеется, не только логические упражнения, но и мифы (к которым, однако, автор подходит с неизменной серьезной торжественностью). В целом Штенцель характеризует книгу как «одухотворенную смесь иронии, заблуждений и несказанного глубокомыслия»[41].

Еще более критичен цюрихский грецист Эрнст Ховальд. Из трех обобщающих книг о Платоне из Круга Георге (незрелый набросок Фридемана, и синтезы Зингера и Хильдебрандта) он предпочитает книгу Зингера. В опусе Хильдебрандта он видит только вульгаризацию приема, но винит в этом не автора, а «тотальную перемену в немецкой ментальности». За считанные годы «проблема вождя [Führerproblem], мистика государства, политический эрос подчинения» из кода группы первопроходцев превратились в расхожую монету, в банальности, всерьез употреблять которые неприлично. Чудовищность происходящего в Германии уничтожила прежнюю утонченную духовность. «Харизма Платона приближается к харизме реальных вождей». Исчезает смысл самой истины: речь уже не идет о познании прошлого, история сама становится фактором воспитания и пропаганды. Это не было свойственно прежним работам из Круга Георге: напротив, они считали своим долгом обнаружение подлиннейшей истины личности или произведения. Но, может быть, это было неизбежно: в конце концов и антилиберальное, и даже антинаучное начала заложены в самом Платоне.

Внутренние рецензии (то есть людей, близких к Кругу) были, разумеется, хвалебны. Альбрехт Блюменталь

[41] Stenzel, 1934, 382.

написал даже две. Дежурно упоминая в обеих Фридемана, он подчеркивает, что Хильдебрандт яснее предшественников схватил политическую волю Платона к самоосуществлению «не в какой-то надвременной потусторонности, но здесь-и-теперь». Лишь неудачи свели поле его деятельности к Академии, показали ему, что кайрос благоприятствует пока лишь воспитанию юношей и написанию диалогов «в их единстве с философской, то есть с государственной мыслью». Хильдебрандт тесно увязывает каждый диалог с конкретной ситуацией, в которой находился Платон относительно своего совокупного политического замысла. Такой новый взгляд, такое новое обобщающее воззрение на Платона оказалось по плечу автору только потому, что в течение многих лет он находился в близком окружении духовного лидера платоновской закалки [von platonischer Artung] — умному достаточно, чтобы понять, что речь идет о Штефане Георге, который в обеих рецензиях указывается только эллиптически. Государственную мечту Платона суждено было осуществить лишь… Александру Македонскому, его духовному внуку [sein Enkelschüler или Platons geistiger Enkel в двух рецензиях].

Херман Шпеер[42] с энтузиазмом приветствует новую книгу серии, осененную тем самым знаком, который развевается теперь на каждой крыше (имеется в виду свастика). Не входя в детали книги, он задается, скорее, вопросом о роли поэта в той новой жизни, инициированной нынешним действительным государством, о котором мог лишь мечтать Платон[43].

[42] Старший брат архитектора и будущего министра вооружения Альберта Шпеера. Он несколько раз встречался с Георге в 1921 году. Встречи эти потрясли его настолько, что он попадал в психбольницу с диагнозом «эротически обусловленный юношеский невроз» (Raulff, 2009, 54n.53).

[43] Speer, 1933. Как мы теперь знаем, тем же самым летом власть предпринимала активные попытки завербовать Георге на свою сторону. Херман Шпеер рассказал об этом в письме Хильдебрандту в 1961 году: его брат Альберт сказал

## 4. НА СЛУЖБЕ ПЛАТОНУ И РЕЖИМУ

Вступив в партию, когда книга была в типографии, Хильдебрандт поставил теперь свою репутацию платоноведа непосредственно на службу режиму. В том же 1933 году выходит с его комментариями и сверхтенденциозным пронацистским предисловием и примечаниями[44] платоновская «Полития» в уже существовавшем переводе Аугуста Хорнэффера[45]. Даже его весьма реакционный собрат по Кругу скульптор Л. Тормэллен поставил ему после войны в вину, что он обменял «новую империю» Мастера на Третий рейх. В ответном письме Хильдебрандт признается, что, переделывая по просьбе издателя предисловие для нового издания, пришел в ужас, насколько «цвет эпохи окрасил текст», но утверждает, что не испытывает этого чувства при перечитывании других своих текстов[46].

---

ему тогда: «А вашего Георге мы теперь у вас заберем» (Raulff, 2009, 54n.53). Георге занял выжидательную позицию и успешно ускользнул от всех почетных постов и прочих премий, ни словом, однако, не осудив, нового режима, чем дал почву — как членам Круга, так и историкам — для многолетних дебатов о своем отношении к национал-социализму.

[44] «Платоновское так называемое 'идеальное' государство отнюдь не абстрактно и не космополитично: оно имеет смысл только для эллинской — позволим себе сказать: арийской — расы» (Hildebrandt, 1933b, 366). На место параллелелей Платон/Георге заступает поразительное сходство политических биографий Платона и Гитлера.

[45] Hildebrandt, 1933b, с многочисленными переизданиями, и, естественно, с радикально отредактированным предисловием.

[46] Письмо Хильдебрандта Тормэллену от 4–10.05.1949 (StGA). Надо полагать, что не вызывал у него никакого протеста и такой его текст 1934 года, посвященный «немецкой науке» и совмещающий псевдориторику с невероятно изобретательной логикой: «Дело, конечно, обстоит не так, что для каждого человека наивысшая ценность осуществилась обязательно в его народе, и что никакой индивид не может преодолеть священный национальный эгоизм. Нет, сегодня имеются и представители других, чужеродных народов, которые сожалеют, что не являются членами немецкого народа. Но немец сегодня предан своему народу не только потому, что по своему рождению

В 1936 году он публикует выбранные из диалогов и им лично переведенные «Платоновские патриотические речи», которым предпосылает предисловие, где, в частности, как специалист по генетике-евгенике дает свое экспертное мнение по поводу расовой чистоты Сократа, которого — несмотря на некоторые явно восточные (читай: семитские) черты — объявляет всё же приемлемым для служения общенемецкому и общеевропейскому делу[47].

После войны Хильдебрандт утверждал, что после 20 июля 1944 года (то есть после покушения на Гитлера с участием Клауса Штауффенберга, близкого ученика Георге из самой последней когорты) его книги были запрещены (то есть что он был жертвой режима, страдая за свое георгеанство). С августа 1944 года о преподавании речи идти не может: дом Хильдебрандтов пострадал от бомбардировок, но, главное, Кильский университет сожжен дотла. Семья эвакуирована и появляется в Киле лишь в 1948 году. С 1945 года он пользуется статусом пенсионера (emeritus), а с 1950 по 1963 год снова преподает.

Во 2-е издание книги, вышедшее в 1959 году, автор внес не так много изменений. Поменялся подзаголовок: вместо наигранно-драматичной «борьбы духа за власть» теперь миссия Платона охарактеризована (как многократно до и после этой книги) чрезмерно банально — «Логос и миф». Несвоевременная 'Rassenhygiene' заменена эвфемизмом 'Eugenik'[48], а слишком посконно-

он к этому обязан, но потому что видит, что никакой другой народ не несет в себе таких огромных возможностей к новой, творческой форме культуры» (Hildebrandt, 1934, 7).

[47] Hildebrandt, 1936, 192; ср. также: Hildebrandt, 1922, 106.

[48] Например, соответственно: Hildebrandt, 1933a, 239 и 2.Aufl. 1959, 221. Ср. также: «В целом мы будем использовать выражения *расовая гигиена* [Rassenhygiene] и *евгеника* [Eugenik] довольно синонимично. (Согласная -n- в слове Rasse*n*hygiene означает не мн. число, а родительный падеж по старинному словообразованию). Слово *евгеника*, если думать больше не о его английском [sic] произношении, а греческом про-

немецкое 'Tucht' заменено на греческую 'Arete' (к тому же первое звучит, скорее, как простонародная 'добродетель', а второе — как благородная 'доблесть')[49]. Особенно подчищены места, посвященные расовой проблеме. Однако не всегда в ожиданную сторону! Как будто в отместку за вынужденную самоцензуру, Хильдебрандт вводит, например, одиозные слова 'Führer' и 'Entartete' [вырождающиеся, выродившиеся], которых не было в 1-м издании.

Издание сопровождается 20-страничным послесловием, последним по времени пространным документом георгеанского платонизма. Оно начинается с напоминания, что «Штефан Георге одобрил рукопись в 1932 году» (что, как мы видели, не совсем точно, поскольку редактура продолжалась и весной 1933 года). Затем Хильдебрандт объясняет смену подзаголовка книги, не без сожаления указывая, что прежний

> подзаголовок «Борьба духа за власть» вызывает сомнения даже у тех, кто любит мою книгу, ибо мы, немцы, претерпели столько горечи из-за непомерности, беспредела [Hybris] известной политической диктатуры, что уже само слово 'власть' ранит наши чувствительные нервы. [...] Но что же другое можно противопоставить злым силам в человечестве, если уж захотелось отказаться от принудительной силы, если не власть духа, идеи, справедливости? Так я представил Платона уже в статье 1911 года «Романтическое и дионисийское» (в «Ежегоднике за духовное движение»): его совокупное произведение есть действительная власть духа, а не только лишь научное достижение — и именно эта власть духа нужна нам сегодня, как никогда. Но я тем не менее меняю этот [под]заголовок, чтобы не пробуждать неправильные чувства[50].

---

исхождении, означает, конечно, *взращивание знати*, и из дальнейшего станет понятно, почему менее амбициозное и менее оптимистичное выражение *расовая гигиена* сегодня более приемлемо» (Hildebrandt, 1920a, 291–292).

[49] Например, соответственно: Hildebrandt, 1933a, 243 и 2.Aufl. 1959, 225.

[50] Hildebrandt, 2.Aufl. 1959, 369.

Таким образом, Хильдебрандт «не замечает» или, скорее, пытается, чтобы никто не заметил, что в его первом подзаголовке — и конечно же, в самой книге, — речь шла о борьбе духа за власть, а не о борьбе за власть духа. Так или иначе, в послесловии ни слова не говорится о политике и о форсированно политическом значении, которое он придал всему учению Платона. Вся новизна подхода сводится к уяснению роли эроса и к снятию христиански вычитанного из Платона разведения потуи посюстороннего мира в понятии плоти.

Зато производится последняя рекогносцировка и перетасовка друзей, союзников и врагов, таящая некоторые сюрпризы. Под занавес единство георгеанского платонизма дает демонстративную трещину. Залин дважды подвергается резким нападкам: он жертвует целым во имя ученых деталей. В союзниках фигурируют Наторп (так как выступал за «нормативное» сознание против исторического релятивизма; опять преувеличенно трактуется его отказ от строгой неокантианской линии под влиянием Фридемана), отчасти Йегер (как представитель нового, третьего, гуманизма), а заодно и Рудольф Борхардт (эту вольность Хильдебрандт не мог бы позволить себе при жизни Мастера). Одобрительно цитируются целый ряд исследователей: Крюгер, Гвардини, Гадамер, которые более или менее эксплицитно позитивно оценили 1-е издание книги и/или всё георгеанское направление в платонизме. Более чем когда бы то ни было хвалит автор Фридлендера: с двухтомником 1928–1930 годов он чувствовал себя в таком согласии, что даже сомневался, нужна ли будет его собственная книга, над которой он уже тогда работал[51].

В послевоенной переписке с друзьями и бывшими друзьями по Кругу Хильдебрандт многократно вынужден комментировать свои поступки и тексты. Он делает это с неизменной смесью риторической изобретательности, неумелой лжи и полуреальной-полунапускной

[51] Ibid., 376.

наивности[52]. Надо сказать, что определенную «Naivität» отмечают в нем как философ Гадамер, так и германист Голдсмит. Его оправдания, впрочем, остаются неубедительными. Сегодня никто не сомневается в том, что он был расистом, антисемитом[53] и вдохновенным пособ-

[52] В качестве примера «наивности» можно привести, например, его утверждение в письме к Залину от 1.03.1955 (Archiv Uni-Basel), будто в момент его назначения на профессорский пост в Киль в министерстве образования не знали о его в членстве в нацистской партии: «меня приняли как сторонника Георге и автора книги о Платоне». В том же письме он отвечает на упреки, содержащиеся в мемуарах Залина, по адресу двух частей-книг Хильдебрандта 1920 года, посвященных норме и вырождению. Залин указывает на расистские высказывания, которые можно было истолковать и в антисемитском ключе, на что Хильдебрандт отвечает, что «книга была готова к печати уже в 1917 году, и при моем ничтожном понимании *текущей* политики я и в 1920-м не чувствовал никакой такой опасности».

[53] В письме Залину от 25.05.1955 Рената фон Шелиха вспоминает о том, как в течение 1933 года Хильдебрандт постепенно превратился из оппортуниста в горячего сторонника режима: «Мы виделись тогда каждую неделю-две, и я не поспевала с своими аргументами. То [он утверждал, что] с евреями ничего особенного не происходит, то две недели спустя то, что происходило с евреями, и было, по его мнению, как раз правильным. [...] Однажды после обеда там был Эльце, и потом за столом с семьей в полном сборе [...] Хильдебрандт, довольно ухмыляясь, сообщил, что Эльце находит неправильным, что евреев пытаются выдавить с помощью таких огромных затрат на пропаганду, и что нужно было бы просто каждые две недели на один день объявлять их вне закона [vogelfrei], и тогда они сами бы убежали, и что это отличная мысль, и что тогда бы все смогли увидеть, какие они трусы!

В первое время дискуссия не затрагивала еврейских друзей Мастера: они же вообще не евреи, они ведь давно уже отреклись от еврейства; они — просто немцы и им ничего не будет — "мы же все под угрозой!". Но после декабря 33-го [то есть после смерти Георге], кажется, пропала и эта застенчивость, ибо теперь все они стали совершенно 'негосударственными', и [теперь обсуждалось,] кому что можно пожно поставить в упрек; теперь склоняли их всех: Гундольф был, естественно, в любом случае предатель, Вольфскель путался с мюнхенскими коммунистами, Валентин показал свое лицо во время [Первой мировой] войны, Эрнст Гундольф не про-

ником режима[54] (его сексизм[55] по сравнению с этим выглядит воистину птичьим грехом, в разных вариантах разделявшимся большинством членов Круга).

Что же касается Платона, то, например, в пространном письме к Р. Бёрингеру 1950 года Хильдебрандт утверждал по поводу книги 1933 года, что его позиция не изменилась с 1911 года (то есть со статьи в 2-м томе «Ежегодника»), а именно: видеть в Платоне «нового воспитателя и государственного реформатора, а не только ученого. Лишь политическое возбуждение начиная с 1933 года привело к тому, что это национальное воззрение воспринимается как национал-социалистическое и политическое в нынешнем смысле»[56].

В письме Р. Бёрингеру в 1963 году Хильдебрандт выражает возмущение определенной реакцией на него:

> Хуже я считаю большую статью проф. Помпа[57] [sic]... Штефан Георге и Гитлер [-дескать] связаны друг с другом. И моя книга 1933 года поэтому тоже. И что я напечатал 2-е издание почти без изменений, поскольку я охотно показываю, что политически мне ничего менять не нужно (она возникла в 1926–1932 годах безо всякой связи с партийной борьбой), так это доказывает, что в Германии неонацизм. Надо было бы подать за клевету — но на это у меня уже нет сил. Ладно бы еще нападки со стороны классической филологии, а то какой-то журналист[58].

Интересен спор между Бёрингером и Хильдебрандтом по поводу истории Круга, и в частности, его платонического кружка. В одной из первых историо-

явил достаточного понимания государственного значения платоновской книги Хильдебрандта и т.д. Тут вдруг заговорили о “Круге Вольтерса” как о “подлинных”, и всплыл старый ресентимент, высказываемый супругой [Хильдебрандта] еще более неприкрыто» (Archiv Uni-Basel).

[54] См., например: Breuer, 2005.

[55] Hildebrandt, 1920b, 214.

[56] См. особенно огромное программное машинописное письмо от 17.04.1950 (StGA): здесь с. 9.

[57] Popma, 1963.

[58] Письмо Хильдебранта Бёрингеру от 11.08.1963 (StGA).

агиографических книг (после первой, «официальной», истории Круга, написанной Вольтерсом и согласованной с Георге, с помпезным подзаголовком «Немецкая духовная история с 1890 года[59]), «Мой образ Штефана Георге» Р. Бёрингера[60], автор коротко упоминает платоников Круга. Ни их состав, ни их порядок не устроили Хильдебрандта. Любопытно сравнить этот пассаж в первом издании с предложением корректуры в письме Хильдебрандта и, наконец, во 2-м издании, которое лишь частично учло пожелания Хильдебрандта:

| 1-е издание | Предложение Хильдебрандта | 2-е издание |
|---|---|---|
| Die Liebe zu Platon ist im Freundenkreise lebendig geblieben. Kurt Singers, Wilhelm Andreaes, Kurt Hildebrandts, Edgar Salins, Josef Liegles Bücher und Übertragungen zeugen ebenso davon wie das wiedergefundene Bildnis des Weisen[61] | Die Liebe zu Platon ist im Freundenkreise lebendig geblieben. Kurt Hildebrandts, Wilhelm Andreaes, Kurt Singers Bücher und Übertragungen zeugen, ebenso die Entdeckung der wohl schönsten Platonbüste durch die Brüder Boehringer[62] | Die Liebe zu Platon ist im Freundenkreise lebendig geblieben. Die Bücher und Übertragungen von Kurt Hildebrandt, Wilhelm Andreae, Edgar Salin, Kurt Singer und Josef Liegle zeugen ebenso davon wie das wiedergefundene Bildnis des Weisen[63] |
| Любовь к Платону осталась жить в дружеском кругу. Об этом свидетельствуют как книги и переводы Курта Зингера, Вильгельма Андреэ, Курта Хильдебрандта, Эдгара Залина, Йозефа Лигле, так и вновь обнаруженные изображения мудреца | Любовь к Платону осталась жить в дружеском кругу. Об этом свидетельствуют как книги и переводы Курта Хильдебрандта, Вильгельма Андреэ, Курта Зингера, так и обнаружение воистину самых красивых бюстов Платона братьями Бёрингерами | Любовь к Платону осталась жить в дружеском кругу. Об этом свидетельствуют как книги и переводы Курта Хильдебрандта, Вильгельма Андреэ, Эдгара Залина, Курта Зингера и Йозефа Лигле, так и вновь обнаруженные изображения мудреца |

[59] Wolters, 1930.

[60] Boehringer, [1951], 2.Aufl. 1967.

[61] Boehringer, 1951, 139.

[62] Письмо Хильдебранта Бёрингеру от 30.01.1965 (StGA).

[63] Boehringer, 2.Aufl. 1967, 135.

Как легко установить, он предлагает не только поставить себя на 1-е место — что Бёрингер и выполнил — но и просто опустить имена Залина и Лигле. Хильдебрандт так обосновывает далее в письме свое предложение:

> М[астер] дал мне на этот счет некоторые указания, когда я в конце своей книги о Платоне затронул этот вопрос, и [когда] Роберт Бёрингер уже работал над своим «Ликом гения». Георге видел во фридемановском «Платоне» первопроходца и желал работы Залина и Хильдебрандта в этом смысле, но залиновского «Платона и греческую утопию» он отверг как пустую ученость, как сообщает сам Залин (на с. 45 своих мемуаров). У Лигле он тоже видит некоторые возможности, но тот больше склоняется к Аристотелю. [...] Но я не расстроюсь, если Вы не учтете эти поправки[64].

Хильдебрандт до самой смерти неутомимо трудился и на платонической, и на георгеанской нивах. Его или под его редакцией старые и новые переводы издаются и переиздаются до наших дней (см. библиографию; «Федр» был переиздан в 2008-м, «Горгий» — в 2009 году). Обобщающий труд 1960 года, посвященный совокупному анализу поэзии Ш. Георге, получил среди германистов весьма сдержанную, если не откровенно негативную оценку. Мемуары Хильдебрандта 1965 года часто известны среди исследователей Георге и его Круга своей тенденциозностью[65].

[64] Письмо Хильдебранта Бёрингеру от 30.01.1965 (StGA).

[65] См., например: Philipp, 1995, 111.

# VII. *«Малые» платоники из георгеанцев (и «малые» георгеанцы из платоников)*

До сих пор наш исторический обзор эволюции георгеанского платонизма от 1910 до 1933 (с маленьким экскурсом в 1959-й) годов строился преимущественно вокруг крупных его фигур, то есть тех, кто, как правило, выступил с *книгами* о Платоне. Но историческая панорама будет неполной без целого ряда других персонажей, которых можно — хотя и по разным причинам — назвать малыми платониками Круга Георге.

## 1. ВИЛЬГЕЛЬМ АНДРЕЭ

К окружению Вольтерса и Хильдебрандта принадлежал Вильгельм Андреэ (Wilhelm Andreae, 1888–1962), который уже упоминался нами в связи с ранней и весьма важной статьей о «пойкилии» 1913 года, содержавшей своего рода перевод программы «Ежегодника за духовное движение» на платоновский язык. Он родился в Магдебурге и посещал гимназию «Zum Kloster Unser Lieben Frauen», где особенно преуспел в древних языках. Затем изучал торговое дело, стажировался в больших экспортных фирмах в Лондоне и Берлине. Учился экономике и социальным наукам в Берлинском университете и Высшей торговой школе (Handelhochschule), которую закончил в 1910 году, после чего работал во внешней торговле, а затем домоуправляющим крупного поместья под Берлином. После этого вернулся на студенческую скамью, занимался социологией и философией в Падуе. На войну пошел добровольцем и был ранен. Вновь учеба, теперь в Гейдельберге и Бреслау, где получил в 1921 году докторскую степень. После перевода «Политии» был при-

глашен Отмаром Шпанном в Вену. С 1926 года работал в Граце, где в 1930-м получил ординариуса. Там же женился в 1928 году. Большинство из его семерых детей сделают академическую, в основном гуманитарную, карьеру. С осени 1933 года — в Гиссене, где получает кафедру теоретической политэкономии. В центре его интересов в это время стоят ценности, определяющие государственную и хозяйственную деятельность, и, соответственно, критика либеральных и свободных от ценностей (wertfrei) течений. Как политэконом он одобрял итальянский фашизм[1]. Однако вместе с другими членами кружка Шпанна (не вполне согласного с режимом) он был ненадолго арестован в 1938 году, а в 1942-м лишен кафедры как политически неблагонадежный. В 1947 году был восстановлен в качестве ординариуса в Гиссене, где проработал до 1958 года. Все эти годы, и до смерти в 1962 году, Андреэ остается верен своим государственническим идеям в духе шпанновского холизма (Ganzheitslehre). Государственный порядок (ср. так называемый 'Ordo-Gedanke') зиждется на социальном мире, структурный залог которого Андреэ видел в «профессиональных сословиях» корпоративного типа. Андреэ дружил с Хильдебрандтом, подолгу гостил у него, они вместе путешествовали по Италии.

В 1913 году, в год выхода статьи-рецензии о *пойкилии*, он предлагает издательству «Cotta» в Штутгарте проект полного перевода произведений Платона[2], но публикация не состоялась (нам неизвестно, что было тому причиной — отказ издательства или начавшаяся война). В 1923–1927 годах Андреэ всё же издал новый перевод «Политии» (переизданный в 1954–1956 годах). Позже он сделает карьеру профессора политэкономии, но в 1920-е годы он посвятил несколько статей Платону, в основном с точки зрения политической. Статья, посвященная «Письмам» (то есть теме самой по себе уже весьма георгеанской), была опубликована

[1] Andreae, 1932.

[2] Письмо от 12.08.1913 (DLA). См. выше главу II раздел 4.

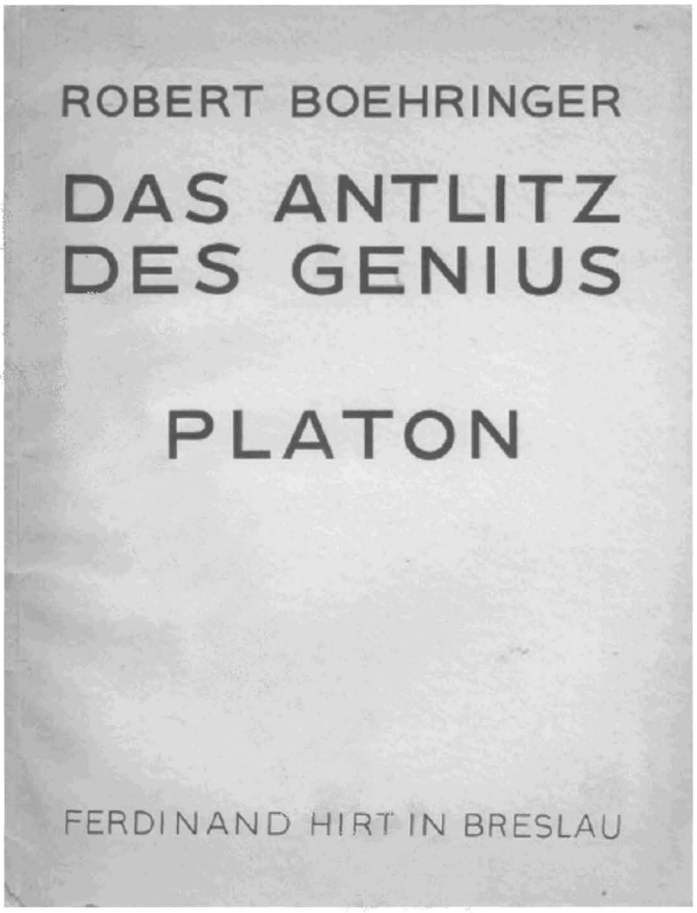
во вполне академическом журнале «Philologus»[3]. Она, особенно в своей 1-й части, и носит вполне академичный характер, который не разрушают ни цитаты из Ницше, ни частая критика Виламовица и порой Наторпа. «Конфессиональная» принадлежность автора окончательно проясняется только на с. 19, где он пространно цитирует книгу Ф. Гундольфа «Георге». Затем с. 40 отсылает к Фридеману, а заканчивается статья стихотворением Георге (без называния автора: для своих излишне, а для чужих ненужно) «Ein wissen gleich für alle heißt betrug» (то есть: «Знание для всех означает обман») из «Звезды союза», призванным проиллюстрировать тезис Платона о трех ступенях познания. Как политэкономом, он (подобно собратьям георгеанцам-платоникам Зингеру и Залину) отстаивал фундаментальную роль государства в регуляции экономической жизни, подчеркивая необходимость возрождения профессиональных ассоциаций (корпораций). При желании можно увидеть здесь свидетельство его преданности платоновским государственным идеалам.

## 2. РОБЕРТ БЁРИНГЕР

Роберт Бёрингер (Robert Boehringer, 1884–1974), экономист, предприниматель, поэт и писатель, сотрудник руководства Международного Красного Креста, принадлежал к ядру Круга начиная примерно с 1905 года и до смерти поэта. Он был назначен Георге наследником и распорядителем его архива, который он и передал в специально для этого основанный им в 1959 году Фонд Ш. Георге (Stefan-George-Stiftung). Археолог-любитель, он предпринял масштабный поиск скульптурной иконографии Платона (а также Гомера совместно с младшим братом, известным профессиональным археологом Эрихом Бёрингером). Альбом с фотографиями бюстов Платона[4] сопровождает тонкая книжи-

[3] Статья вышла в том же 1922 году отдельным изданием (на которое мы и ссылаемся) (Andreae, 1922).

[4] Boehringer, 1935b.




Обложка книги Роберта Бёрингера
«Лик гения. Платон» (1934)

ца такого же большого формата, озаглавленная «Лик гения»[5]: 20 страниц гимна Платону, но и изложение его философии и деяний в цитатах и парафразах. Георге не упоминается, но изданная через два года после его смерти, она неизбежно отдает меланхолической нотой: «Даже если бы Платон не высказал много раз, как много означает для него дружба, тот круг любви, который он вырвал у преходящего, свидетельствовал бы за него»[6]. Если книга посягает на невозможное — на 20 страницах резюмировать «всего Платона», то последний абзац книги (примыкающий к изложению тимеевского космогонического мифа) резюмирует саму ее и представляет собой несомненный tour de force:

[5] Boehringer, 1935a.

[6] Ibid., 9.

> Таким образом, уже при творении со всей определенностью всего мироздания была прочерчена дорога и для человека: Эрос пробуждает в нем желание праведной жизни; праведная жизнь осуществляется в государстве, которым должен руководить мудрец; его[7] цель состоит в обожении человека; божественное в человеке — это душа; она вспоминает доземное существование, предчувствует потусторонний мир, постигает круговорот неба, делает из вечного масштаб ведения жизни и, ведомая богами, снова достигает своего божественного истока по воле того, кто упорядочил всё[8].

Уже упоминалась важная книга «Мой образ Штефана Георге», первая (после вольтерсовской) попытка субъективного портрета движения и его лидера.

## 3. ЙОЗЕФ ЛИГЛЕ

Там, где Бёрингер был любителем, он был профессионалом. Йозеф Лигле (Josef Liegle, 1893–1945, пропал без вести под Берлином 25.04.1945), археолог, нумизмат, переводчик с греческого и латыни, начал было учиться на архитектора в Берлинском техническом университете (он остался превосходным рисовальщиком), но уже после одного семестра перешел на философский факультет Университета Фридриха-Вильгельма в Берлине. Затем учился также в Базеле и Гейдельберге и занимался преимущественно древней историей и литературой. Через Бёрингера начиная с 1913 года познакомился с рядом близких к Георге людей, а затем и с самим поэтом. Сдержанный, почти робкий, он слишком тушевался в присутствии Мастера, общение превращалось в обоюдное мучение. Зато близко сошелся с Эдгаром Залином. Призванный в конце 1914 года на фронт, он попадает в сентябре 1916 года в английский плен, в котором с помощью друзей, присылавших ему

[7] Неясно и в оригинале. По-видимому, все-таки имеется в виду цель государства.

[8] Boehringer, 1935a, 25.

книги, возобновляет занятия Платоном, начатые на студенческой скамье у проф. Франца Болля. Ни одна из его платонических штудий не была опубликована[9]. В 1920 году он подает на конкурс к 535-й годовщине Гейдельбергского университета свой текст «Человеческие типы у ПЛАТОНА и Аристотеля»[10], за который получил приз.

Это вполне филологическая работа (в том духе, который не одобрял Георге, но скорее всего текст даже не был ему показан). И однако налицо близкие георгеанцам мотивы, начиная с самой темы: Typus (Gestalt, das Gesamt). Георгеанцы не только поощряли целостное представление о человеке, авторе, произведении, но и полагали, что решающее в человеке — его масштаб, его бытие, которое необходимо предшествует существованию, деянию или творчеству. В этом и трагизм человека: он может подняться до понимания того, каким ему нужно быть. Он уже *знает,* что выбрать. Но дано ли ему выбрать? Типы, или праформы, людей воплощались в Греции в фигурах богов и героев (4). На них равнялись граждане города сообразно своему статусу, сословию, профессии. Что для поэта было гештальтом, для мудреца становится типом. Тип жизни обретает черты *nomos*'а, закона, нрава, обычая, когда за него берется мудрец (учредитель нравов, законо-исследователь и законодатель: всем этим является у Лигле Платон, и еще — поэтом (22)). Тип является, может быть, и подступом к идее (16). Таких типов у Платона Лигле насчи-

[9] Они войдут во 2-й том работ и переводов Йозефа Лигле, которые издаются в настоящее время при активном содействии его дочери Марты Роде-Лигле (любезно предоставившей мне имевшиеся в ее распоряжении три платонических текста отца). См. первый, латинский, том: Liegle, 2007. Я почерпнул многие биографические сведения из введения к этому тому.

[10] Liegle, 1920. Название напечатано именно так: «Menschentypen bei PLATON und Aristoteles», что отвечает содержанию: из 55 страниц. Платону посвящены 35, а Аристотелю и Теофрасту — 4, таким образом, это фактически текст о Платоне. Ссылки на него даются в тексте.

тывает 7 (36). Платон впервые четко формулирует тип подлинного политического мужа, пылающего государствосозидающей волей [glühend staatschaffender Wille] (28). Сам Платон реализовал эту волю в создании Академии, для которой «Полития» служит «учредительным актом, конституцией и библией» (45).

В 1923 году Лигле защищает под руководством Франца Болля диссертацию на тему «Исследования платоновских форм жизни»[11]. Это прямое продолжение предыдущего текста, содержащее также «план всей работы». Из него явствует, что за пределами данной диссертации остались главы «Мужчина и женщина», «Уровни культуры и человечество», «Сущность и внутреннее развитие жизненных форм у Платона», то есть работа должна была продолжаться и, может быть, стать подлинным делом жизни Лигле.

В Платоне Лигле видит классика («начало и вершину») размышлений о формах жизни, по сравнению с которыми типологии Аристотеля и «Характеры» Теофраста выглядят упадочным дериватом (2–3). Некоторые типы жизней очень индивидуально вылеплены и кажется, будто им не хватает только имени исторического персонажа (как, например, пять типов 8-й книги «Политии»). Зато, например, фигура поэта может выражать больше черт разных типов жизни, чем собственно поэтический тип жизни (1). Сочувственно говорит Лигле о выборе жизненного типа в зависимости от объема увиденного душой: «Последовательность жизненных форм, таким образом, зиждется на учении об идеях: как первую по порядку Платон обозначает *tên men pleista idousan* [тех, кто увидел больше всего]» (10). До Платона Греция знала только два типа формирования нормы: 1) традиционный, вытекающий из ставших форм, заданных расой, сословием, религией и 2) определенный единой большой душой в ее связи с целым, с космосом, с общим (25). Платон первым задается вопросом: как жить? *pôs*

[11] Liegle, 1923. Далее ссылки на страницы указаны в тексте.

*biôteon*? (имеется в виду, вероятно, «Горгий» (492d5)). Этим Платон уже вырывается из любой традиции, из всякого слоя и класса и апеллирует к всеобщности, причем к такой, которая воплощается в идее государства: «Воля к государству — это изначально собственно жизненный воздух платоновской нормы». Отсюда параллель государства с космосом и микрокосмосом: *politeia en hêmin*, полития в нас самих, должна быть совершенным и всеобщим государством нашей души, а не отблеском какого-то частного интереса (26–27). В своей политической практике, в своих сицилианских экспедициях Платон был движим долгом перед собственным учением (29). Люди от рождения разные: это место из «Политии» (370a) Лигле считает самым главным вообще в учении Платона о человеке (34). Но два противоположных характера (например, в «Хармиде») — мужской и женский (*thumoeides, timokratikos* versus *praos*) — не являются двумя нормами, но крайностями, из слияния [Verschmelzung] которых должна была родиться норма: «Платон хочет не завоевателя, который покоряет всё, только не самое себя, но и не человека, потерянного в отвлеченном созерцании, не творящего никакого мира вокруг себя; он ищет образ человека, в котором связываются экстенсивная и интенсивная сила» (61). Итак, не разделение, не чистота, а слияние в единый синтез:

> Полноценное государство одновременно политично и духовно, образовано из земного материала и формы вечной идеи, из воспитания к войне и к философии, и точно так же и космос являет собой синтез пространственно протяженной материи и божественного духа. Но и сама идея показывает обе эти силы, поскольку она одновременно надвременна, вечна, автаркична, чистое Бытие, несмешана ни с каким становлением, но однако же и динамично действенна, мирообразующа, материеформирующа, активна (61–62).

Поэтому, например, следует поощрять браки разных темпераментов. Знать правильную смесь, постичь кайрос — вот задача политики, сообразной с приро-

дой, *kata phusin politikê*, — подлинно королевского искусства, *ê tês basilikês Mousa* (63).

С 1922 по 1927 годы Лигле преподает латинский язык Георгу Пихту (Georg Picht, 1913–1982), впоследствии теологу, педагогу и философу (учился у Хайдеггера)[12]. Преподавание состояло, как вспоминал позднее ученик, в чтении и заучивании наизусть латинской поэзии. Пихт учредил в 1949 году «Platon-Archiv» при основанной им школе в Биркльхофе (Birklehof, Hinterzarten, Baden-Württemberg) и в сотрудничестве с известным классическим филологом Бруно Снеллем. Архив ставил задачей создание словаря языка Платона (проект не был завершен)[13].

Преемник Ф. Болля в Гейдельберге Отто Регенбоген, под впечатлением от диссертации Лигле, советует ему поехать в Берлин поучиться у Вернера Йегера, что он и сделал. С 1927 года он в Берлине, где слушает еще последний курс Виламовица (о римской культурной истории эпохи империи) и где в продолжение своих прежних нумизматических занятий становится сначала сотрудником-волонтёром, а затем хранителем и профессором Нумизматического кабинета[14]. В 1933 году он участвует в объявленном конкурсе имени Ю. Ландмана с переводом и комментарием мифа из платоновского «Политика» и получает первую премию[15]. С 1936 года он преподает нумизматику в Берлинском университете.

[12] Он уже преподавал в 1913–1914 году греческий старшему сыну Ландманов Георгу Петеру (ставшему затем классическим филологом и переводчиком с греческого).

[13] Snell, 1954, 290f.; Löwe, 2004, 519; Raulff, 2009, 464–465.

[14] См. его исследование Зевса работы Фидия, отталкивающееся от монеты эпохи Адриана, нашедшее большое одобрение в научной среде (Liegle, 1952) (набор книги, готовый в 1941 году, был уничтожен во время войны и восстановлен усилиями учеников Лигле).

[15] Liegle, 1933. Согласно ошибочному мнению Бёрингера (Boehringer, 1951, 163), на которого полагаются и Штарке (Starcke, 1959, 8–9n.17) и Давид (David, [1952], 1967, 482n.165), рукопись сгорела или была сожжена автором.

Осенью 1944 года он был призван на фронт и пропал без вести в последние дни апреля 1945 года.

Очевидно, что Лигле воплощает альтернативный, не(до)реализованный вариант георгеанского прочтения Платона: вариант более трезвый, не боящийся академизма, но и чистый от праздной эрудиции, очень деловой, почти лаконичный, свободный от любой гимничности и торжественности, лишенный какого бы то ни было автогерменевтического заигрывания с Мастером, исходящий строго из материала, непрограммный, то есть не озвучивающий на каждой странице то, что он собирается — обязать нас — вычитать у Платона. Георгеанство здесь не афишируется (если не считать принятия некоторых пунктуационных вольностей).

## 4. КАРЛ РАЙНХАРДТ

Разумеется, совершенно не обоснованно, как это породственному[16] делает Хильдебрандт, сводить Карла Райнхардта (Karl Reinhardt, 1886–1958), к георгеанству. Избегая встреч с поэтом, чтобы не попасть под его чрезмерное влияние, этот докторант Виламовица, а впоследствии известный филолог-классик, автор признанных исследований о Гомере, Парменида, стоике Посидонии[17] был близко знаком со многими членами Круга, и по меньшей мере одна его книга, «Платоновские мифы»[18], тесно к нему примыкает как по содержанию (подчеркивая важность мифа), так и по стилю (приближаясь к «культовой» таинственности и гимничной интонации георгеан). Она была в целом довольно негативно встречена цехом (хотя и не всеми: Гадамер всю жизнь оценивал ее очень высоко). Он и сам впоследствии высказывался о книге отстраненно

[16] Они состояли в родстве.

[17] Reinhardt, 1921. В этой работе тоже находили георгеанские черты, преимущественно из-за «внутренней формы», по смыслу близкой к гештальту.

[18] Reinhardt, 1927.

и критично. Но тем не менее готовил в 1938 году 2-е, слегка дополненное, ее издание, которое тогда не увидело свет. Примечательно, что в лаконичном, в несколько строк, предисловии к нему он говорит: «Это эссе было обусловлено своим временем, и в этом ничего изменить невозможно. В его оправдание можно сказать, что в 1920 году, когда оно было написано, скорее платоновский миф представлялся обойденным вниманием в пользу логоса, чем наоборот»[19]. Заметим в заключение, что Райнхардт много размышлял о методе и об истории наук о древности, осуждая, в частности, их непомерные претензии — как на истину, так и на влияние. Георгеанцы любили цитировать его фразу из начала «Платоновских мифов»: «Наивысшее, на что способен ученый — раскапывать королевские кости»[20].

## 5. ПАУЛЬ ЛЮДВИГ ЛАНДСБЕРГ

Ученик Гуссерля и Шелера Пауль Людвиг Ландсберг (Paul Ludwig Landsberg, 1901–1944) проделал эволюцию от феноменологии к персонализму (став сотрудником Э. Мунье) через философскую антропологию. Он учился во Фрайбурге у Гуссерля и Шелера. В 1923 году он опубликовал в шелеровской серии «Тексты по философии и социологии»[21] и с предисловием Шелера свою диссертацию, посвященную платоновской Академии в ключе социологии познания[22]. Эта небольшая книга, написанная очень молодым человеком, по своему языку, подходу и ссылкам носит явную печать знакомства с Кругом Георге (вероятно, через Ф. Гундольфа). Роль Академии как типа сообщества автор оценивает так высоко, что заявляет, что «Платон означает поворотный пункт в социологической истории человеческого мышления

[19] Reinhardt, 1960, 219.

[20] Ibid., 220.

[21] «Schriften zur Philosophie und Soziologie» — это, собственно, 1-й том серии.

[22] Landsberg, 1923. Далее ссылки на страницы указаны в тексте.

вообще»: формы совместного познания здесь тесно связаны с познаваемыми содержаниями (2). Понимание Платона долго замутнялось «слепой к сущности ученостью» и «нестерпимой банализацией» (например, Виламовицем), пока книга Фридемана не вернула его снова «в его одновременно героическую и сакральную сферу». На смену простого исследования пришло время «подобающего почтения». В подходе к Платону Фридеман замыкает ряд платоников, а Виламовиц — филологов (3). Нельзя понять Платона, не учась у него. В вопросе о выявлении идеал-типа сократического диалога Ландсберг пишет прямо: «Здесь я следую за Гуссерлем ("Логические исследования" I, II) — и за Платоном» (5). Метод же Платона (и уже Сократа) — приведение к созерцанию, а заодно «борьба с невидящим знанием» (7–8), а для этого без педагога не обойтись: «Педагогический кайрос был отцом этих бесед», то есть сократических диалогов (10). Здесь Ландсберг показывает, что овладел техникой феноменологического «слияния горизонтов», а заодно георгеанской тайнописи: «Магнетическим, личностным центром этого Круга был Мастер» (10). Назвать (неоднократно) Академию кругом, а Платона — мастером, значит подмигнуть своим и стать своим.

Затем Ландсберг отходит как от георгеанства, так и от занятий Платоном. Пережив откровение Иисуса, он становится пылким католиком. Габилитацию защищает об Августине. Незадолго до прихода к власти нацистов он покидает Германию, где вскоре по расистскому законодательству его, как полу-еврея, лишают гражданства и докторской степени. С 1933 года он носит с собой яд, в 1942-м — выбрасывает его в результате размышлений, уже после войны опубликованных под названием «Моральная проблема самоубийства». В 1934 году получает место профессора в Барселоне, затем после событий 1936 года перебирается во Францию, где сотрудничает с «Groupe philosophique» (Бердяев, Марсель, Валь, Гурвич) и журналом «Esprit», участвует в Сопротивлении. В феврале 1943 года он

выдан гестапо и после многократных перемещений по тюрмам и лагерям умирает 2 апреля 1944 года от истощения в лагере Ораниенбург-Заксенхаузен.

## 6. ЭДИТ И МИХАЭЛЬ ЛАНДМАН

Тенденция к феноменологическому прочтению Платона сближает Ландсберга с Эдит Ландман (на которую он не раз ссылается), а также с ее сыном Михаэлем. Эдит Ландман (Edith Landmann, урожденная Kalischer, 1877–1951), философ[23], вместе со своим мужем экономистом Юлиусом Ландманом встретила Штефана Георге в 1908 году (однако тогдашняя и до 1912 года длившаяся дружба супругов с Рудольфом Борхардтом мешала сближению с поэтом) и начиная с 1913 года попала в ближайшее его окружение, став в какой-то степени его «Эккерманом»[24]. Ее книга «Трансцендентность познания» — единственная «метафизическая» и одновременно «эпистемическая» книга, вышедшая под георгеанским сигнетом «Листков за искусство»[25] и под непосредственным влиянием Георге (и Алексиуса Мейнонга, с которым она с 1905 по 1916 год состояла в переписке[26]). Платон присутствует здесь с первых строк и постоянно, в той или иной форме; феноменология приобретает соответственные черты: «Познание по своей сути есть направление сознания на трансцендентное»[27]. Эпистемология Э. Ландман принимает вызов, брошенный Кантом, положившим границы человеческому разуму, и стремится обосновать,

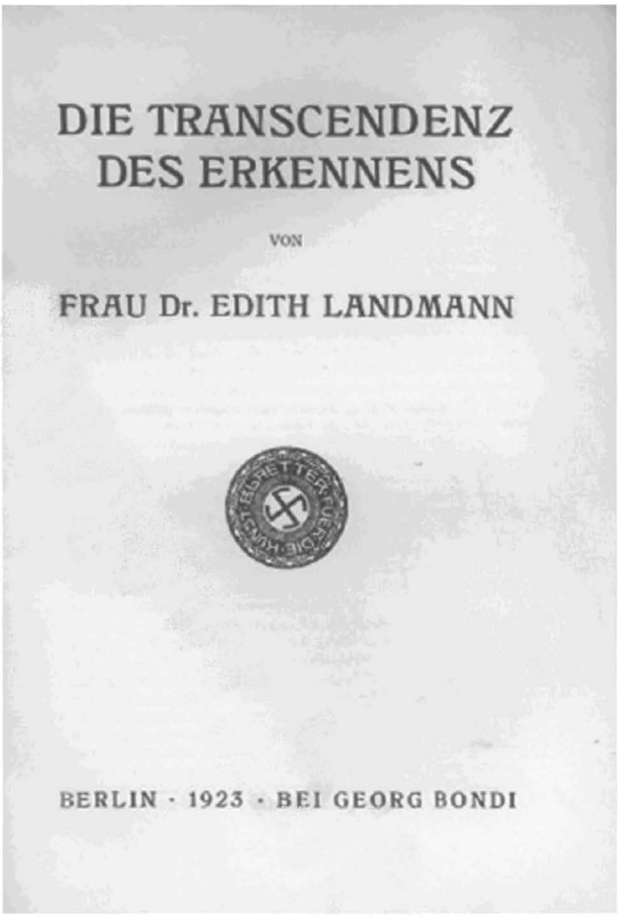
[23] Берлинка, она вынуждена была защищать диссертацию в Цюрихе, поскольку Германия не предоставляла еще такой возможности женщинам.

[24] О чем свидетельствует ее дневник (Landmann E., 1963), ценнейший источник о жизни и взглядах Ш. Георге этого периода.

[25] Landmann E., 1923.

[26] Meinong, 1965, 154–198.

[27] Landmann E., 1923, 65.


DIE TRANSCENDENZ
DES ERKENNENS

VON

FRAU Dr. EDITH LANDMANN

BERLIN · 1923 · BEI GEORG BONDI

Титульный лист книги Эдит Ландман
«Трансцендентность познания»

что трансценденция *тем не менее* возможна. Постижение того, что за пределами постижения (например, *целого*, совокупного предмета [der Gesamtgegenstand]), возможно при условии веры[28], особенно веры в существование призванных людей, которым дано высшее знание, или видение (ибо ни истина, ни красота не даются всякому[29]). Только положившись на их авторитет, ищущий может надеяться, что и у него откроются глаза[30]. Если в самой книге Ландман осталась элиптичной, то параллельное чтение книги с дневником Ландман[31]

[28] Нужно «дерзать верить» (Ibid., 272).

[29] Ibid., 281.

[30] Ibid., 274.

[31] Особенно с его полной рукописью, лишь малая часть которой была опубликована в виде «Разговоров с Георге», см.: Schönhärl, 2009a, 28–46 или 2009b.

дает однозначный ответ на вопрос, *кто* для нее был призванным. Одинаково преданная греческой античности и Штефану Георге (в которого она многие годы была безнадежно влюблена[32]), она мыслила их в единстве. Много лет она работала над концептуализацией георгеанской этики (разумеется, в эллинском духе)[33]. Ее младший сын (Michael Landmann, 1913–1984), философ, занимался философской антропологией, а также античной психологией и этикой. Был ассистентом у Ясперса. С 1951 по 1978 годы работал профессором в Свободном университете в Берлине. Одну из первых работ он посвятил демонстрации преемственности, существовавшей между сократическим методом и феноменологическим «усмотрением сущностей» [Wesenschau][34]. Влияние георгеанского увлечения «Schau» здесь бесспорно.

## 7. РЕНАТА ФОН ШЕЛИХА

Близкая подруга Эдит Ландман Рената фон Шелиха (Renata von Scheliha, 1901–1967), филолог-классик, была хорошо знакома со многими другими членами Круга (где ее называли Fräulein Sokrates[35]), в частности с Хильдебрандтом. Ее исследование о Дионе и сицилийских приключениях Платона[36] можно считать добавлением к его книге 1933 года. За размежеванием с Хильдебрандтом и другими пронацистскими членами Круга последовала ее эмиграция в США. После войны она продолжала работать над античными темами, отстаивая в целом ряде книг ценности дружбы и гражданского мужества.

[32] Schönharl, 2010.

[33] Landmann E., [1951], 1971.

[34] Landmann M., 1941.

[35] Frommel, 1972, 117.

[36] Scheliha von, 1934.

## 8. ПАУЛЬ ФРИДЛЕНДЕР

Наконец, last but not least, особого внимания заслуживает Пауль Фридлендер (Paul Friedländer, 1882–1968). Как и в случае с Райнхардтом, невозможно свести его к георгеанству. Гораздо правильнее поэтому его считать «малым георгеанцем», а не «малым платоником», и всё же его книга о Платоне является самой (можно смело сказать: единственной) цитируемой книгой из орбиты георгеанского платонизма. Многообещающий ученик и докторант Виламовица, доброволец в Первую мировую (возвращается с фронта с Железным крестом), он получает в 1920 году профессуру в Марбурге. Но уже в июле 1921 года он пишет своему бывшему научному руководителю примечательное письмо, заслуживающее пространной цитаты:

> Многим лучшим в себе я обязан Вам. Но, то чем я стал теперь — и это обратная сторона того же самого, — я стал уже много лет тому назад в борьбе против Вас или, скорее, против Виламовица в себе. [...] Если мне нужно назвать имена, принесшие эту перемену, то это («разумеется», скажете Вы почти при всех именах): Ницше, который с моей юности постепенно и настойчиво определил мой общий взгляд на жизнь, и в частности помог сформироваться моим взглядам на «историческое». Затем Вёльфлин, а за ним Буркхардт, которые поставили новые, мне в филологии не встретившиеся требования к пониманию «произведения» и показали, что вчувствование применимо в изобразительном искусстве (до известной степени, как я сейчас считаю). Следует назвать и другие преобразующие силы и в целом «философию». И в последние годы самое большое потрясение и перестановку всех сил внёс Георге[37]. [...] Я осмелился Вам всё это открыто написать, потому что считаю, что Вы меня понимаете, и в той мере, в какой это необходимо, простите. Но прежде всего поверьте мне, что здесь царит Ананке и что то, что произошло, произошло с большой мукой и

[37] Хёльшер комментирует: «вряд ли хоть одно имя не вызвало раздражения Виламовица» (Hölscher, 1995, 72).

болью. [...] К этому добавляется, конечно, и большой и подкрепленный многочисленными случаями скепсис по поводу того, что*о* нам вообще доступно. Но прежде всего я знаю, что за микроскопией частностей и выискиванием соотношений (и то, и другое, конечно, важны) филология упускает вопрошать целостность «произведения», «гештальта». Сменить курс, указать себе и студентам на целое, любую грамматическую, текст-критическую, конкретную деталь, конечно, полно и четко развить, но и возвысить до целого: в этом я вижу мою задачу. [Конечно, между нами имеются и сходства. Одно из них] касается формы. Я [в книге о Платоне 1928–1930 годов] не привел ни одного греческого слова и ни одного замечания, то есть в основном я перенял и развил способ Вашего первого тома[38]. Важно подчеркнуть и другое. Вы, вероятно, и словом не удостоите намеченное мной в начале противопоставление: там века платоновской школы — тут критика XIX века, и обвините меня в недозволенной предвзятости суждения, тогда как современная критика сделала нас самостоятельными. На это я могу сказать только: те люди жили всю свою жизнь в Платоне. Что в сравнении с этим Платон даже для Шлейермахера, даже для Вас или для одного из нас? *Одна* важная составная часть культуры или совокупной экзистенции, тот, кто, может быть, пробудил и осчастливил, может быть, один из вождей наряду с евангелием, Гёте, Данте и греческой трагедией… Но всё же не собственно содержание и закон жизни! И в этом отнюдь не количественная разница. И поэтому я верю Проклу больше, чем Шлейермахеру, Вам и себе[39].

Своего «Платона» (которого критика сразу опознала как георгеанского[40]) он написал в явную пику «Пла-

[38] Кальдер замечает: «Умно сформулировано, и Виламовицу крыть нечем» (Calder, 1980b, 98n.61). Заметим, правда, что манера не перегружать читателя ученым аппаратом свойственна прежде всего георгеанцам: ибо за первым томом Виламовица последовал второй, полный и «греческих слов», и «замечаний» самого академического толка.

[39] Calder, 1980b, 94–99.

[40] «Понимание Фридлендером Платона, хотя и связанное с Виламовицем, находится под воздействием платоновского образа Штефана Георге. Здесь не обременяют себя истори-

тону» Виламовица 1919 года[41], однако посвятил книгу учителю. Впрочем, Фридлендер ведет независимую линию: может критиковать как Виламовица, так и Хильдебрандта, и, скажем, одобрять Штенцеля.

В общении с друзьями-георгеанцами ему случается брать Виламовица под защиту, например, в двух письмах Вольтерсу в декабре 1929 года, где он обсуждает вышедшую из под его пера «монументальную» историю Круга. Здесь он, в частности, пишет: «Мне выпал удел Вами рассматриваться как виламовицеанец, коллегами же считаться георгеанцем»[42]. Межеумочное положение между университетом и антиуниверситетской фрондой была далеко не всем по душе. Р. Борхардт (классический филолог и временный попутчик, а затем заклятый враг Георге) неодобрительно писал Фридлендеру в июле 1928 года: «Ваш Платон, насколько я понял при разрезании и проглядывании страниц, есть мне не известный бог и весьма отличный от того, которого я, как полагал, знал»[43]. В заметках о Штефане Георге, написанных в 1936 году, он отмечал то «пагубное влияние, которое тот оказал на такой тонкий и острый ум», как Фридлендер, и цитировал его по поводу филолога-классика Феликса Якоби: «Уж лучше я буду читать настоящую георгеанскую жвачку[44], чем таких полушаманов»[45].

ческой конкретикой и донельзя упрощают образ Платона. Фридлендер воспроизводит основную концепцию, а именно примат личности над творчеством, но стремится преодолеть весьма неантичное и афилософское разделение человека в мире и его действия путем интерпретации диалогов с учетом их наиболее личного содержания» (Stenzel, 1932, 409–410).

[41] См. письмо Х. Чернисса У. Кальдеру: Фридлендер «был шокирован “Платоном” Виламовица … и сказал, что принял решение написать своего “Платона” в пику [in direct opposition] труду Виламовица» (Calder, 1980b, 101).

[42] Оба письма хранятся в StGA.

[43] Borchardt, 1924–1930, 270.

[44] «eine richtige Georgeschwarte». Слово ‘Schwarte’ употребляется в разных смыслах: жесткая (свиная) кожа, фолиант (в кожаном переплете), корка, шкура, дешевая (бульварная) книжица.

[45] Borchardt, [1936], 1998, 39–40.

В согласии с новыми расистскими законами в 1935 году он был лишен права преподавания. Некоторое время боевая награда Первой мировой служит ему охранной грамотой, но в 1938 году его арестовывают и отправляют в Заксенхаузен. Благодаря письмам Р. Бультмана и других коллег он выходит из лагеря через шесть недель и вскоре эмигрирует в США. Здесь он переводит своего «Платона» на английский, параллельно проверяя, редактируя, а местами радикально меняя немецкий текст для 2-го, а позднее и 3-го издания. Более счастливая судьба этой книги, по сравнению с работами других платоников-георгеанцев, объясняется, несомненно, обоими этими обстоятельствами: в своих переизданиях Фридлендер во многом обуздал наиболее заметные крайности непокорного георгеанского стиля[46], а факт перевода на английский язык (lingua franca послевоенной интернациональной «науки об античности» — после заката немецкой) сделал книгу доступной для тысяч исследователей и студентов. Она, созданная на стыке университетской филологии и ее «гуманистического» ниспровержения, может считаться единственной, оказавшей долговременное воздействие на платоноведческие исследования.

Некролог, помещенный в журнале по классической древности «Gnomon», упоминает, что в американском рабочем кабинете у Фридлендера висели два портрета — Виламовица и Георге[47].

## 9. ГЕЛЬМУТ ФОН ДЕН ШТАЙНЕН

Заслуживает хотя бы краткого упоминания Гельмут фон ден Штайнен (Helmut von den Steinen, 1890–1956), сын этнолога Карла фон ден Штайнена, связанный с Кругом Георге (как и обе его сестры) через Вольтерса,

[46] Он убирает также некоторые ссылки на Хильдебрандта и некоторые критические замечания в адрес Виламовица. Но оставляет ссылки на Фридемана! (III, 11).

[47] Bühler, 1969, 621–622.

Вольфскеля и Хеллинграта. Он изучал классическую филологию, философию, социологию, защищался у Макса Вебера о современной книжной индустрии. Переводил Кавафиса и других современных греческих поэтов. Эмигрант и скиталец (Греция, Египет, Палестина, Уганда, снова Египет), он рассматривал свою географическую, а также интеллектуальную траекторию (Гёте, Кант, Ницше, Наторп, Георге, Отто, Кайзерлинг, французский платоник Роже Годель, африканская, дальневосточная и особенно индийская мудрость) как путь к Платону, о чем свидетельствует его написанная после войны «Платоническая жизнь. Предисловие к книге о Платоне»[48], опубликованное в «Castrum Peregrini» — журнале продолжателей дела Георге. В архиве журнала нам не удалось найти других частей книги, и мы не знаем, существуют ли они.

[48] Steinen von den, 1959, 29–58.

# VIII. *Топика нового Платона*

Проследив историю чтения и истолкования Платона георгеанцами, в этой главе мы разберем существенные черты этого истолкования. Иначе говоря, если последовательность изложения была до этого хронологической (с неизбежными повторами и прыжками), то теперь она будет преимущественно тематической. Мне представляется также необходимым по возможности помещать георгеанскую интерпретацию в контекст предшествующих или современных ей платоноведческих исследований. Без этого трудно будет составить представление о степени ее оригинальности (или неоригинальности).

## 1. ФОРМА И АППАРАТ

В издательской политике для Штефана Георге не было мелочей. Дизайн и верстка книг его серии «Листков для искусства» [Blätter für die Kunst] в берлинском издательстве Георга Бонди были предметом подробного обсуждения, в частности с видным книжным графиком Мельхиором Лехтером. Книга должна была выглядеть как культовый объект, что вполне согласовывалось с ролью культа, службы, служения в идеологии Круга. Выбор шрифта мотивировался теми же целями. В качестве личного сигнета Георге использовался, еще начиная с мюнхенско-космистского периода и по предложению Альфреда Шулера, древний знак свастики. Начиная с книги Фридемана, полиграфический канон служит общей цели деятельного почтения, оказываемого Платону. Четкий, жирный, достаточно крупный шрифт призван осуществлять, воплощать идею окончательной книги, Geist-Buch (или Gestalt-Buch), кон-

гениальной ее заглавному персонажу. Значительно скромнее, академичнее выглядит книга Залина, вышедшая в другом издательстве. Зато книга Хильдебрандта 1933 года, которая снова вышла под эгидой Круга у Бонди и гранки которой внимательно вычитал Георге, вновь обрела знакомые чеканные черты, несколько менее торжественные, чем у Фридемана (что в точности отражает как зависимость, так и отличия от него). Интересно, что книга Зингера, появившаяся если не без ведома, то при демонстративном безразличии Мастера (и, разумеется, в другом издательстве), хотя и замысленная как посвящение (или даже *послание*) ему, явно носит отпечаток георгеанской полиграфии, что, вероятно, облегчило ее мгновенную идентификацию критикой как георгеанскую. Излишне напоминать, что искусство книги было не вполне чуждо и академическому платоноведению. Но георгеанские издания легко отличались от них, благодаря полиграфической модели, выработанной Георге и Лехтером.

Следующей чертой, отличавшей георгеанские платонические штудии, было следование орфографическим и пунктуационным нормам Мастера. В наибольшей степени им была верна книга Фридемана. В ней, как и альманахе «Blätter für die Kunst», нет прописных букв в начале нарицательных существительных (кроме Gott, das Eine, das All, die Mania, Sophistik, некоторых греческих понятий: Nus, Hybris (однако idee, logos!) или их переводов: Besonnenheit и ей подобных)[1], но сохранены прописные в прилагательных, если это имена собственные (Фридеман пишет, например: der Sokratische dämon, а не der sokratische Dämon). В пунктуации Георге также показал себя новатором — или же, местами, палеоноватором, пропагандистом домодерновой нормы. В поэзии, конечно, отметим прежде всего «точку посередине» (·), знак, средний между точкой и запятой, а также знак «двух точек» — средний

[1] Георге, таким образом, провел реформу, которую с тех пор уже больше века пытаются принять немецкие лингвисты.

между точкой и многоточием (..). Особенно поощрялось сокращение числа запятых (повсеместное у Фридемана, но встречающееся и у Залина) — в знак возврата к греческим нормам письма. К тому же запятые претят георгеанцам, так как излишне дробят целое. Упразднение запятых осложняет чтение, что, в глазах георгеанцев, — несомненное преимущество. Так выглядит типичная георгеанская фраза (даю ее, разумеется, в переводе, но с сохранением пунктуационных норм): «Человек был еще вовлечен в божественное созерцание неразложим и округл: дух слово и чувства одно Единое нерасчлененная в космическом сопряжении совершенная плоть»[2].

Наконец, к строгому минимуму сводился академический аппарат. Ссылки на Платона еще относительно обильны у Фридемана (постраничные) — в чем можно видеть следы диссертации, которую он должен был защищать у Наторпа, — но весьма скупы у Залина, Зингера и Хильдебрандта (у всех в конце тома). Хильдебрандт извиняется: «Из-за нехватки места мы вынуждены опустить подготовленные примечания, но с текстом можно будет легко свериться благодаря многочисленным ссылкам (пагинация Стефана)»[3]. Ссылки же на других исследователей и вовсе редки. Исключение составляют, разумеется, взаимные поклоны между георгеанцами[4], включая обязательную ритуальную ссылку на Фридемана, служащую подлинным опознавательным знаком «своих»[5]. Хильдебрандт при-

[2] «Noch war der mensch in göttlicher schau befangen unzerlegbar und rund: geist wort tat und sinne alles Ein ungeteileter in kosmischem gefüge vollkommener leib…» (Friedemann, 1914, 18).

[3] Hildebrandt, 1933a, 395.

[4] Уже Фридеман (Friedemann, 1914, 107) *предполагает* знакомство читателя с хильдебрантовским переводом «Пира».

[5] Как уже указывалось, часто дежурным упоминанием Фридемана дело не ограничивается. Зингер, например, в унисон с Вольтерсом, утверждает радикальное обновление, внесенное Фридеманом в наше понимание Платона: «без его поэтико-исторического деяния всякое исследование

водит ссылки на свои более ранние работы, указывающие на верность самому себе[6]. Изредка упоминаются университетско-академические авторитеты платоноведения: как правило, для их осуждения (Виламовиц, Наторп либо анонимно-обобщенно: Plato-forscher…), но изредка и одобрительно (тот же Виламовиц).

При всей антимодернистсткой направленности Круга, при всей оппозиции совокупному, или господствующему, стилю культуры своей эпохи, при обильных огульных выпадах Георге испытывал к полемике с конкретными лицами устойчивое отвращение. «Опуститься до полемики» было в Кругу одним из самых уничтожительных приговоров. Однако и в этом георгеанцы были не одиноки. Постоянный объект их нападок, Виламовиц также склоняется к аподиктическому стилю в своем монументальном «Платоне». Он так говорит о своем намерении в письме к Штенцелю: я «заранее предупреждаю, что стиль и замысел моей книги исключают всякое обсуждение различий в мнениях»[7].

В целом постоянной и навязчивой была забота Георге, чтобы книги Круга отличались от университетской продукции. Залин рассказал в письме Гадамеру, что Георге, которому он зачитывал главы своей книги, был недоволен обилием сносок. На что Залин, оправдываясь, сказал, что без них книга превратится в роман. Этот довод, якобы, подействовал на Георге, и он «позволил» публиковать книгу в таком виде.

Одним из способов выбиваться из платоноведческой литературы было применение различных усложняющих пользование книги приемов. Фридеман заключает почему-то некоторые фразы в квадратные скобки. Зингер дает названия глав только в оглавлении, в тексте же только нумерует главы римскими

Платона и далее двигалось бы в потемках гадания, ощупи и предположений» (Singer, 1931, 29).

[6] Hildebrandt, 1933a, 395.

[7] Письмо от 11.07.1917; цит. по: Calder, 1979, 87.

цифрами. В тексте Хильдебрандта нет никаких отсылок к постраничным «Bemerkungen», вынесенным в конце книги.

Но главной чертой, радикально отличающей георгеанские от академических книг о Платоне, является их беззастенчивый перспективизм. Они никак не ставят себе целью способствовать лучшему пониманию древнего автора, а для начала побуждать к его перечитыванию, переосмыслению. Напротив, поскольку доктрину, которую георгеанцы якобы вычитывают из Платона, они, практически не скрывая этого, в него *вчитывают*, то и адресация к тексту Платона, позволяющая некоторую верификацию тезиса, не только не предполагается, но и всячески затрудняется как потенциально опасная. Geist-Buch — цель и конечная станция чтения; задача такой книги — не облегчить доступ к Платону, а заменить его собой. Такой подход, конечно, не ограничивается у георгеанцев одним Платоном. Вот, например, как вспоминает Эрнст Капплер их совместную с Лигле реакцию на другую Geist-Buch, книгу Бертрама об (их любимом) Ницше. Капплер делится своим недоумением по поводу потрясающего успеха книги и пытается объяснить его: «Любого во всяком случае влечет к ней чудо огромной массы отборнейших цитат из Ницше, б*о*льшая часть из которых предусмотрительно лишена точной отсылки. Люди типа Бертрама готовы на всё ради Ницше, кроме — боже упаси — одного: вести к нему!»[8]

## 2. ТЕРМИНОЛОГИЯ И СТИЛЬ

Георгеанцам в высшей степени свойствен определенный прием словоупотребления (характерный, конечно, далеко не только для них). Платону они вменяют категориальную систему, построенную из лексем частью общегреческих (maass, мера), частью из платоновских (agathon, благо), частью из своих (gestalt) понятий.

[8] Kappler (без даты), 18.

Связь элементов этой системы трудно не назвать произвольной или производной от внешней идеологии, которую автор стремится навязать Платону и делает это с торжественно-гимнической суггестией, имитирующей самые наипатетические речи самих диалогов[9]. Интерпретация сама становится загадкой, вместо того, чтобы стать мостом.

Другой любопытной и характерной чертой георгеанских трудов выступает стремление создания (и вменения Платону) особой лексики, что выражается в высокой концентрации определенных слов, связь которых с платоновской терминологией далеко не всегда ясна. Большинство слов берется из регистра поэтического, архаического и/или торжественного. Некоторые из них составляют общегеоргеанский фонд, другие свойственны тому или иному георгеанцу. К общему принадлежат — и совершенно неслучайно — понятия *Geist, Rausch, Schau*. Они несомненно, родственны, или, по крайней мере, бьют в одну цель. Было бы, разумеется, легкомысленно искать им соответствия в платоновских nous-dianoia, mania и idea-theôria-augê. Словоупотребление, контекст, частота — всё здесь иное. Geist (с вариантами и в словосочетаниях типа geistiges Reich) нацелен на противопоставление всему материальному, к которому тяготеют, в георгеанском понимании, такие разные вещи, как ремесло, деньги, наука и, конечно, Realpolitik: неудачи Платона на этом фронте никак не должны бросать тень на его духовно-политический проект. Rausch (опьянение, упоение) призван обозначить отличие платоновского пойетико-политического философствования от рационализированного стиля, связанного одновременно с Аристотелем и с Новым временем, вплоть до ненавистной позитивистской немецкой профессуры[10]. У столь же часто употребляемо-

[9] См., например, невероятный пассаж о боге в: Friedemann, 1914, 48.

[10] О дальнейшей судьбе этих понятий см.: Klimó von, Rolf, 2006.

го георгеанцами понятия Schau миссия обширнее: оно призвано обозначать целостный взгляд на мироздание и человека, интуитивное — в отличие от дискурсивного — их постижение, внимание к пластическому, отлитому в форму [Gestalt], воплощению человеческого гения.

Наряду с этим общим тезаурусом у платонизирующих георгеанцев встречаются и специфические излюбленные термины. Фридеман часто говорит о fuge (сопряжении), иногда употребляя синонимичный das gebinde[11]. Душа выступает как fuge разнонаправленных сил[12], прекрасное — как fuge Всего и Единого, а Эрос — как fuge темно-хаотичного и светло-формального. Платоновский мир предстает полем напряженного состязания противоречивых моментов, которые клубятся вихрями и водоворотами [wirbel, kraftstrudel][13], чтобы затем все же покориться единой fuge. Фридеман любит и органицистские метафоры — frucht (плод), а также fruchtbarkeit, unfruchtbarkeit, keim (соответственно плодородность/плодотворность, неплодотворность, зародыш)... Он, например, считает «Пир» в чем-то выше «Политии», поскольку он «как миф [является собой] жизнь и рост, и ни в коей мере не закон и формат»[14].

Зингер явно преувеличивает по части Kraft (силы по отношению к слабости), Instinkt, Blut и edel-Adel (благородный, благородство). Это — его явные фавориты. Например, в таких терминах он предпринимает защиту Сократа. Для начала он истолковывает обвинение. Сократ осужден из опасения полиса, что его диалектика повредит девственности инстинктов афинской молодежи. Нет, «Протагор» и другие диалоги этой группы показывают, что сократовская диалектика мо-

[11] Friedemann, 1914, 96.

[12] Ibid., 82.

[13] Ibid., 128.

[14] Ibid., 118.

жет только закалить инстинкты у их имеющего, зато слабых, неуверенных в своем инстинкте, неблагородных [die Instinktunsicheren und Unedlen] устранит из словесно-эротического агона[15]. 'Кровь' у георгеанцев (и прежде всего в поэзии Георге[16]; у мюнхенских космистов она трактовалась как квинтэссенция космических энергий) имеет употребление двоякое: как синоним благородства или избранности и как антитеза бесплотности. В первом значении она особенно обильно встречается у воистину одержимого благородством Зингера. Но он же использует ее и во втором значении, предлагая, например, наполнить жизнь, теряющуюся в некоторые эпохи в тощих мозговых конструкциях, «чудом крови, звука и цвета» (замечательный синтез-синэстезис à la Вагнер — Гитлер[17]). Хильдебрандт, также во втором значении, утверждает «неразрывное сопряжение крови и духа»[18]. Вождю духовной империи Залин вверяет задачу сохранения чистоты ее (то есть империи) крови[19], а через «кровно-духовное наследство» протягивает генетическую связь между Грецией, Гельдерлином и Георге[20].

Если говорить в целом о стиле георгеанских платонических трудов, то необходимо сразу указать, что он, разумеется, весьма далек от академического стиля своей эпохи, который, впрочем, также был весьма разно-

[15] Singer, 1927, 36–37.

[16] Bock, 1964, 61–63.

[17] Singer, 1927, 49.

[18] Hildebrandt, 1933a, 116.

[19] Salin, 1921, 25.

[20] Salin, [1948], 2.Aufl. 1954, 275. В том же абзаце Залин рассуждает об антропологически-краниометрических характеристиках Гельдерлина (скорее эллина) и Георге (скорее романо-германца). «Лик» (Antlitz), как и «кровь», был конституирующей метафорой Круга, который постоянно практиковал некую духовную френологию от фотографирования членов Круга (и просто людей на улице) до культирования бюстовой скульптуры. Ср. исследования скульптурной иконографии Платона (Boehringer, 1935a; 1935b); см. выше главу VII раздел 2.

роден. Как правило, чем больше тот или иной исследователь признаёт литературное, не-только-философское измерение творчества Платона, тем в большей степени он считает необходимым совместить свою работу с «exercices de style». Отдаляясь от научного письма, георгеанский стиль колеблется между гимном и проповедью. Всё, что хорошо подходило для университетской кафедры или академического исследования, именно в силу этого подлежало изгнанию из Geist-Bücher: полемика с другими толкователями, объяснения Платона для современного «простого» читателя, наконец, просто аргументация своих тезисов.

В аргументировании георгеанцы не без оснований видели инструмент, присущий двум враждебным им лагерям — науке и демократии. Рассматривая отношение георгеанцев к аргументации, недостаточно просто констатировать, что «поверхностность аргументов в Кругу Георге вызывает чувство некоторой неловкости»[21]. Необходимо учитывать и способ вербования в свое движение, который предпочитал Георге. Он вербовал не через прозелитизм (отсюда отсутствие нужды в убедительности), а через отбор. Одним из критериев отбора была способность к distinctio, освобождавшая от необходимости аргументировать. Кандидат должен был понимать с полуслова (это качество вообще крайне ценилось в Кругу), должен был и в прежней жизни стремиться к тем идеалам, совершенную артикуляцию которых он нашел в поэзии Георге и текстах его ближайших соратников.

Интересно, что Зингер *по*ходя обосновывает такое безаргументационное убеждение. Оправдание для этого он черпает в… сократическом стиле разговора. Сократ с легкостью меняет позицию, признаёт свое

[21] Schwindt, 2001, 249. Это сказано по поводу статьи Хильдебрандта (Hildebrandt, 1910) против Виламовица — одного из самых аргументированных георгеанских текстов! В последующей антико-платонической продукции место аргументации станет еще более скромным.

невежество, одним словом, упоительное чудо, исходящее из речей Сократа [Der Zauber und Rausch, der von seinen Reden ausgeht], содержит, казалось бы, крайне мало постоянного, позитивного, законченного: но именно этим оно «привлекает, приковывает восприимчивых и отпугивает неуместных» (делает, таким образом, сразу два благих дела). Поэтому, в частности, тому же Зингеру достаточно постулировать единство платоновского Gestalt'a. В его книге этот тезис провозглашается на разные лады десятки раз, но ни разу автор не опускается до демонстрации, например, непротиворечивости ранних диалогов с концептуальными конструкциями поздних. Тот же Зингер утверждает: «Доказательства ни к чему там, где ученик в силу своей природы способен без раздумий согласиться»[22].

Как важный герменевтический факт нужно упомянуть, что стиль георгеанской эссеистики вообще и платоноведческой-платонолатрической в частности в высокой степени чужд нашему сегодняшнему европейскому стилистическому чутью (конечно, если предположить, что таковое существует). Стиль здесь становится предметом особого внимания, работы, того, что сам Георге называл «mache», то есть ремесленной сделанности, сработанности. И в каком-то отношении этот стиль можно считать и красивым, и мастерски выполненным. Но определенные, специфически георгеанские элементы, как то монотонный торжественный пафос, навязчивый хмельно-упоительный мотив, склонность к 'фразе' (громкой или пустой), имплицитная конструкция читателя как пустой емкости, которую нужно и можно заполнить материалом без заботы о том, что там уже есть или может быть, расчет на беспредельный читательский кредит, отказ от аргументации, — все это делает большинство этих текстов сегодня, по большому счету, нечитабельными. Нечитабельность эта нашла свое простое и непосредствен-

[22] Singer, 1927, 218.

ное выражение в массивном *факте нечитанности* этих текстов как оппонентами, так и георгеанцами. За редкими исключениями (о которых уже упоминалось и еще будет сказано) платоновские книги георгеанцев читались весьма мало. Эту нечитабельность не следует, однако, истолковывать как просто неудачу, не говоря уже о крахе. Определенная нечитабельность (или, как говорят иногда сегодня, нечтивность) была запрограммирована Штефаном Георге и служила в его глазах одним из способов отбора соратников для «духовного движения» или, уже, для круга «Листков». Нечитабельность парадоксально работала как один из механизмов «литературной коммуникации». Другое дело, что стратегия начала действовать против самой себя, поскольку и в самом Кругу Георге, может быть, не в его ядре, но в непосредственной от него близости, чтение платонопоклоннической литературы большого энтузиазма не вызывало.

Иные элементы варьировались от одного автора к другому. У некоторых больше, чем у других присутствует историческое ознакомление с контекстом, например, у Хильдебрандта. Но и у него оно подчинено перспективистской программе и, соответственно, направлено лишь на подчеркивание и без того прозрачных исторических аналогий: кризис полиса — кризис немецкого или же европейского общества; Пелопонесская война — европейская война 1914–1918 годов; полисная демократия — Веймарская республика. Образ Платона остается намеренно и нацеленно аисторическим: Платон основал духовное царство, в котором мы, наш Круг, сегодня живем (вариант: из которого, как из клетки/зародыша — Zelle или же Keim, — мы вырастим подлинную империю, в плоти и крови).

## 3. СТРАТЕГИИ (АВТО)ГЕРМЕНЕВТИКИ

Частый академический прием, коренящийся в «спонтанной методологии исследователей», заключается в

бессознательной или замаскированной интроекции искомого в материал, из которого затем это искомое с торжеством извлекается. Георгеанцев в этой методологической ошибке не упрекнешь. Как мы видели, они с самого начала, с самых ранних своих текстов, открыто объявляют, что собираются «найти» в Платоне. Именно потому, что они знали, что это в Платоне содержится, они и выбрали его в свои духовные вожди. Но оправдание такого подхода было циркулярным: только мы, георгеанцы, и могли это в Платоне увидеть. А мы это смогли увидеть потому, что культивируем дух подлинной античности, воспитываем себя на ее образце вопреки духу времени, в котором живем. Для этого, собственно (а не для анекдотического знания о быте и повседневности) следует изучать эпоху, в которой жил Платон. Разумеется, его философия, будучи максимально универсальной и вечной, наиболее свободна от конкретно-исторической привязки [Zusammenhang], но: «Если мы тем не менее указываем на позицию Платона в его времени и в его произведениях, то потому, что наше время, как нам представляется, заняло принципально ложную установку по отношению к платоновской философии»[23].

Иначе говоря, мы, георгеанцы, — платоники сегодня, что нам и открывает привилегированный доступ к скрытой для других сущности платоновского учения. Другие же видят в диалогах лишь красивые тексты: «Священное творение можно рассматривать, конечно, и лишь как произведение искусства, и таким оно и представляется тем, кто смотрит на праздненство со стороны и невовлеченно»[24].

Систематически георгеанцы стилизуют свой Круг в духе платоновской Академии. Не только платоники, но и «рядовые» георгеанцы в мемуарах сравнивают свои встречи с Мастером с сократовскими диалогами. Хильдебрандт «вспоминает»: «сдержанные, ненавяз-

[23] Andreae, 1925, Hbd. II, 1.

[24] Friedemann, 1914, 134.

чивые беседы, духовное веселье»[25]. «Лишь позже, — пишет Бёрингер, — пришло мне в голову сходство тех часов с вибрирующей атмосферой разговоров Платона, в которой легкие отступления от темы выдавали мощное ядро страстного пыла и любви»[26].

Задачи Академии, цели, которые — предположительно — ставили перед собой Сократ и Платон, формулируются ретроактивно и анахронично в терминах, предельно близких к георгеанским. Например, из «Федона» Фридеман вычитывает абсолютно георгеанское «послание-призыв» [mahnung]: «“превращение” знания в созидание»[27]; это-де завещает своей жизнью и смертью Сократ своим ученикам. Систематическое перекрестное использование лексики — платонической применительно к георгеанцам и наоборот — приводит к полному смешению обеих семантик. Если обычно Платон именуется Herrscher (владыка, повелитель, господин), а Георге — Meister, то порой Платон называется Meister и иногда Dichter, и Георге — Herrscher. Академия характеризуется как Kreis или Bund, отношения в Академии резюмируются как Dienstbarkeit und Jüngertum (то есть служение и послушничество), им приписывается тайна и таинственность[28] и т.д. Приравнивание Георге к Платону достигается ценой приписывания Платону невероятной мании величия. Немного самомнения и самоуверенности перепадает даже и Сократу. В предисловии к своему переводу «Пира» Хильдебрандт

[25] Hildebrandt, 1965, 60. Увы, многие свидетельствуют о мучительном смущении, об удушливо-напряженной обстановке встреч, особенно представлений новичков Мастеру.

[26] Boeringer, 1951, 147. Воспоминание относится примерно к 1911 году.

[27] Friedemann, 1914, 22.

[28] Ср. у Залина: «Когда всё вокруг угрожает распадом, забалтыванием, нужно отодвинуть назад границы говоримого, и дать больше места тайне» (Salin, 1921, 4). В духе лучших образцов двойного авто-герменевтического письма Залин имеет здесь в виду не только и не столько Платона, сколько «духовное движение».

комментирует его речь: «Сократ не может просто добавлять и дополнять. Он должен сначала всё разрушить, тогда он сможет многое из ему предложенного использовать как материал и составлять всё это вместе, и так возвести всё сооружение от самой основы. Ему это дозволено, потому что он на это способен, потому что он более велик, чем все другие»[29].

Разумеется, эта обоюдная стилизация наталкивается на трудности. Одна из них заключается в том, что Круг строится вокруг фигуры Георге (несмотря на всю риторику «служения» всех, *в том числе и Георге*, общему делу или великим гениям прошлого), тогда как в центре платоновских диалогов, как ни верти, стоит не Платон, а Сократ. Эта проблема мобилизовала немало усилий наших экзегетов. Если Георге — Платон сегодня, то кто будет георгеанским Сократом? Не *са*мой удобной, но все же наиболее подходящей кандидатурой представлялся Ницше (мы вернемся ниже к этой теме).

В начале своей книги 1933 года «Платон. Борьба духа за власть», которую следует считать платоническим opus magnum Круга Георге, ее автор, Курт Хильдебрандт, пишет: «Суть Платона выражается в его произведениях, и нам не приходится горевать о незнании каких-то частных деталей о его жизни. И все же *одно* сведение было бы нам весьма ценно: как именно произошло пробуждение юноши его учителем?»[30]

Этот вопрос до буквального совпадает с тем, которым задаются и на который отвечают многочисленные авторы мемуарно-исповедальной литературы, пышно разросшейся вокруг Георге, а заодно и исследователи Круга Георге, которые — пока еще[31], как правило, лично соприкоснулись, если уже не с самим Георге, конечно, и даже не с его соратниками, то с теми, кто сопри-

[29] Hildebrandt, 1912, 14.

[30] Hildebrandt, 1933a, 25.

[31] В общем корпусе литературы о Круге таких работ пока все еще подавляющее большинство, хотя время работает против этой тенденции.

коснулся с соприкоснувшимися с ним. Закон создания и жизни этого уникального сообщества интеллектуалов все еще не разгадан и продолжает сопротивляться исследовательскому консенсусу. Дружба, *филия* была объявлена в Кругу условием и *нормой* духовного действия, но от этого не стала более понятной, в том числе и ближайшим членам Круга, к которым следует причислить и К. Хильдебрандта. Вопрос, который он ставит об истоке связи Сократа и Платона, звучит поэтому как вопрос о собственном статусе члена Круга и о самом Круге. Мы увидим, что такого рода косвенное самовопрошание (демарш, скорее, *авто*-герменевтический, чем герменевтический) весьма распространено в платоноведческих работах георгеанцев. В них нужно видеть — параллельно с их платоновской темой — и форму литературного общения[32]. В каком-то существенном отношении занятия Платоном в Кругу были *подчинены* иным целям, как внешним, так и внутренним. Одним из отдаленных следствий этого обстоятельства было и то, что на современное и позднейшее платоноведение не меньше (если не больше) конкретных интерпретационных предложений повлиял *сам факт* интенсивных занятий классическим философом в рамках сообщества, структурированного и организованного иначе, чем освященная для этих нужд инстанция — университетская кафедра.

Уже Фридеман заключает книгу прямым, замаскированным лишь для непосвященных обращением-посвящением Георге, утверждающим мост преемственности поверх исторических барьеров и через два с лишним тысячелетия: «Теперь да завершится речь о том певце и провидце, непреходящем отце духовной империи, и да будет послан зов тому, кто слишком поздно возник в своем гибнущем времени, чтобы, подобно Ликургу и Солону, стать спасителем»[33] и т.д.

[32] Мы опираемся здесь на блестящее применение к анализу Круга Георге концепции «эстетической коммуникации» (Plumpe, 1993) в работе Колька (Kolk, 1998).

[33] Friedemann, 1914, 138.

Уже нагнетание мотива круга, сферы, шара [Kreis, Kugel] в платоновской книге Залина[34] можно рассматривать как аллюзию для посвященных на *Круг* Георге. Сферическое начало «Политии» противопоставляется линейному «Законов»: лишь первое подходит к государству (напомним, что 'Staat' было одним из внутренних обозначений сообщества вокруг Ш. Георге) в античном смысле и рассматривает граждан не как части, но как органы. Фигура сферы дает доступ к «образу платоновской «Политии» как храма» [das Bild von Platons Politeia als Tempel], храма, который Мастер [der Meister; к 20-м годам это слово окончательно закрепилось для обозначения самого Георге] воздвигает в знании и для образа наивысшего бога, храм, закон которого знает только мастер, храм, постичь, воодушевить и вновь воплотить который предназначен лишь тот, которому его жреческое воспитание обостряет духовный взгляд для созерцания сущности и для знания знания [sic! zum Wissen des Wissens][35]. Залин «подтверждает» свое толкование Платона простым приведением прямых цитат из Георге! Разумеется, автора он не указывает: те, кому адресована книга, знают Георге наизусть[36]. Принципиальным для Залина был неоднократно с большей или меньшей прозрачностью высказанный тезис о том, что «Полития» не могла, не может и не должна превратиться в политическую реальность в прямом и обыденном смысле слова, но что она «осуществилась» в духовной империи Штефана Георге, которая в свою очередь смогла дождаться своего кайротического часа только благодаря тому, что ее отлил в

[34] Salin, 1921, 12–13, 114–115.

[35] Ibid., 13–14.

[36] См. тезис о новой знати и соответственно две строки из «Звезды союза»: «Новую знать, что вы ищете / Ведите не от щита и короны» [Neuen adel den ihr suchet / Führt nicht her von schild und krone] (I, 383), о замене родственно-семейных связей на новую, коммунитарную — строка из того же сборника «ни отцов, ни матерей, никого больше нет» [väter mütter sind nicht mehr] (I, 382).

чеканную литературную форму мудрец, стоявший еще целиком в ином, нерасщепленном, целостном, словом, античном эоне[37]. Когда Залин характеризует платоновского философа на троне как «жреца и икону, образец и воспитателя одновременно»[38], аллюзия на Георге становится более чем прозрачной. Определение же им пары воспитатель — воспитанник [Erzieher — Zögling] как ячейки платоновской теократической воспитательной империи [das theokratische Erziehungsreich][39] делает Круг Георге прямым воплощением замысла Платона, который, не взирая ни на какие разочарования, верит «в вечную империю» [an das ewige Reich][40] и в грядущего через много веков Георге!

Для Залина, однако, не одна только платоновская академия дает код для понимания георгеанского движения. Автогерменевтический мотив присущ и его книге о «Граде Божьем» 1926 года: только в ней аналогия проводится между сообществом послушников-учеников вокруг Христа и вокруг Георге[41], а затем между последующим развитием церкви (в ее движении от психологического к институциональному, от демократического к аристократическому, от духовного царства к его обмирщению [Weltwerdung]) и соответствующими этапами или тенденциями Круга Георге[42]. В послевоенных мемуарах он просто ставит в один ряд

[37] Например: Salin, 1921, 3–4.

[38] Ibid., 25.

[39] Ibid., 28, 31.

[40] Ibid., 64.

[41] Нам кажется недостаточным говорить в этом случае об *анахронизме*, как если бы это было не сознательной линией, а познавательной ошибкой. Ср.: хотя Залин критикует анахронизм Пёльмана, находившего в древности и капитализм, и коммунизм, здесь «скрыто присутствует его [то есть Залина] собственный анахронизм: аналогия между становлением сообщества послушников и формированием Круга, и более общо: смена эпох, тогда и сейчас, через предъявление новых ценностей» (Schefold, 2004, 227).

[42] Salin, 1926, 125f.; Schefold, 2004, 232.

(и в один абзац) «сократо-платоновский круг», «сообщество послушников, которое собирал вокруг себя Иисус» и Круг Георге[43].

Сходную стилизацию мы находим, например, и у В. Андреэ, когда, говоря о Дионе, он явно переходит на жаргон Круга: «Он на голову возвышается над всеми своими обличителями, превосходя их бытием и знанием того, что государство есть прежде всего духовное сообщество, призванное и созданное к тому, чтобы воплотить идею. Этот эрос к идее объединил мастера и послушников…»[44]

Такое «слияние горизонтов» особенно свойственно платоновской книге Курта Зингера. Выше, представляя ее, я уже указал на своеобразное, маргинальное место в Кругу ее автора. Действительно, книга 1927 года была написана от силы *с ведома* Мастера, но никак не по его прямому «заказу». *Тем более* Зингер мог надеяться на то, что ее публикация введет его в непосредственную близость к Георге. Часто текст книги выглядит как обращение, послание Мастеру, если не как «заявление в партию». Часто у читателя возникает ощущение, что перед ним контрольная работа, письменный экзамен, призванный доказать, что автор *понял*, и понял, разумеется, не только и не столько Платона, сколько самого Георге, более или менее скрытые цитаты из которого служат дополнительными козырями[45]. Уже современники-рецензенты книги указали на эту ее черту и на общую ее зависимость от основополагающего для идеологии Круга гимнического — и весьма антикизирующего — толкования Мастера в гундольфском «Георге»[46]. Например, по Зингеру, открытый финал

[43] Salin, [1948], 2.Aufl. 1954, 237–238.

[44] Andreae, 1923, xxviii.

[45] В этом смысле можно считать неостроумной литотой указание исследователя на то, что «во время написания «Платона основателя» Зингер находился под сильным влиянием Георге» (Schilling, 1999, 311).

[46] Gundolf, 1920.

многих диалогов, приглашение слушателя-читателя к поиску решения, к демонстрации на практике своего диалектического мастерства показывает духовную атмосферу древней Академии, чей портрет — это было ясно проницательному читателю — он рисует практически с натуры:

> тот узкий круг старших и юных друзей, который Платон, вернувшись из сицилийского путешествия, сплотил вокруг себя, созерцая, исследуя, формируя и воспитывая, в единую сообщность, высоко требовательную к себе и в человеческом, и в духовном. В нее входили великие исследователи и будущие государственные мужи. Это был культовый союз [Kultverein], как и все учебные сообщества древности и христианских времен, до самого рубежа XIX века. Писаного устава он не знает, но в своем «Описании Греции» Павсаний сообщает о двух алтарях: Эросу и Музам[47].

Прием чтения Платона *как* автогерменевтики достигает апофеоза у Хильдебрандта. Не без основания возложивший на себя миссию (и лавры) основного платоника Круга, он считал себя ответственным за оправдание и обоснование сущностной связи, соединявшей Георге с Платоном, а Круг — с Академией. Так, например, описано положение Платона после смерти Сократа: «тогда он познаёт чудовищную громаду своей задачи: никогда еще не желалось подобное! Но он стоит в одиночестве, никто из друзей Сократа не способен к творческому деянию: постепенно он осознаёт свою миссию создать нового человека, и только на молодежи покоится его надежда»[48]. Параллель с Георге (от которого-де отпали друзья, оставив его один на один с миссией, которая, впрочем, только ему и была по плечу) здесь более чем очевидна. Духовное господство заканчивается империей, но начинается с завоевания друга и ученика[49]. Но

[47] Singer, 1927, 183.

[48] Hildebrandt, 1933a, 24.

[49] Ibid., 25.

глубочайшее ученикам не говорится, а только показывается, а говорится только то, для чего дух слушателя уже готов[50]. Платон (или Георге?) «есть образователь людей [Menschenbildner] божьей милостью: он может сказать слово, которое прикует внимание призванного, и всё же сохранить тайну»[51]. Хотя софисты стремились к тому же — сформировать верных послушников, способных преобразовать жизнь сообщества, но только Сократ понимал, что дело не в доктрине, а в совмещении ее с «великой и подлинной личностью», ну, с его, например[52].

А вот характерный пример того, как Хильдебрандт решает сложные герменемы платоноведения, с одной стороны, и истолкования Георге — с другой, скрещивая их. Как объяснить, что Платон (которому георгеанцы с такой энергией приписывают *политическую* волю) мог себе позволить в течение долгих лет забавляться «сократическими» (так называемыми «ранними») диалогами, в которых трудно увидеть что-то, кроме диалектической игры? И как при этом доказать, что Платону всегда была ясна его высокая миссия? И как заодно объяснить тем самым, что Георге не с малолетства принялся создавать свою «духовную империю»? А вот так: абстрактная теоретичность «дополитического» Платона… только доказывает его политичность:

> Если сейчас, под давлением «VII письма», уже нельзя не признать, что Платон с самого начала осознавал свою политическую задачу, то этого признания еще не достаточно. Нужно понять, что ранние диалоги были вовсе не временным отвлечением от политики к чистой теории, но лишь плотной проработкой политической задачи. То, что он в почти нечеловеческой дисциплине [Zucht] почти два десятилетия удерживал в груди Слово о философии и власти, этим чудовищным напряжением страсти к деятельности доказывает его нацеленный на настоящее вкус

[50] Hildebrandt, 1933a, 28–29.

[51] Ibid., 84.

[52] Ibid., 31–32.

к действительности и необходимости, вкус человека, в котором привыкли видеть вневременного идеолога и далекого от жизни мечтателя[53].

Поскольку перспективизм оказывается здесь самой основой толкования, то Хильдебрандт не стесняется и совершенно прозрачных аналогий:

Платон ищет не уединенного дружеского круга, который тешился бы своими сочинениями, — он хочет в считанные годы создать преданную дружину [Gefolgschaft], способную обновить государство. В свои сорок лет этот грек стоит на вершине и подыскивает двадцатилетнего послушника как своего духовного сына и будущего продолжателя (Сократ и Алкивиад, Платон и Дион). А уже так добытые послушники пробуждают в радости просветления других, часто едва более молодых мальчиков, чтобы формировать пары, которые вместе составляют «Священный отряд»[54].

Последнее выражение, heilige Schar, отсылает непосредственно к — так же, парами, организованному — Кругу, поскольку оно (наряду с kleine Schar[55]) стало одним из его внутренних обозначений. Аллюзия (более или менее осознанно гомоэротическая) восходит к *hieros lokhos*, сформированному в Фивах в IV веке до н.э. из 150 пар любовников, и о котором сообщает, в частности, Плутарх. Все они полегли в битве при Херонее. Сборник Георге «Звезда союза» должен был по первоначальному замыслу называться «Песни Священному отряду»[56].

За этими иногда завуалированными, иногда прямыми стилизациями платоновских диалогов в духе георгеанства стоит основной герменевтический принцип

[53] Hildebrandt, 1933a, 84.

[54] Ibid., 105.

[55] Выражение из стихотворения Георге «Ich bin freund und führer dir und ferge» в сборнике «Ковер жизни» (1899) (Werke, I 176).

[56] Morwitz, 1960, 339.

Круга: только тот может понять (пережить) античность, кому дано в его собственной жизни пережить сопоставимый опыт.

К ключевым противоречиям георгеанского прочтения относится сочетание принципиального перспективизма с общеуниверситетской максимой, в согласии с которой георгеанцы были убеждены и убеждали читателей в том, что воссоздают «самого Платона» [Platon selbst]. Заключая свой перевод «Пира» в 1912 году, Хильдебрандт пишет: «Я хочу не прибавлять к имеющимся толкованиям новое, но помочь тем, кто ищет самого Платона»[57]. Максима реконструкции, истолкования или просто чтения «самого автора» отнюдь не однозначна и не односмысленна. Георгеанцы всячески отказывались от плоского биографизма, воплощенного в их глазах в модели Виламовица. «Сам Платон» георгеанцев был несколько субтильнее, а именно он заключался в убежденности, что платоновское творение содержит, среди прочего, точную концепцию того, как оно, творение, должно быть в идеале прочитано. Обывательский биографизм à la Виламовиц и отвергался по той причине, что Платону («самому Платону») он наверняка пришелся бы не по душе. «Осознанно и намеренно [в моей работе] человек Платон отступил за свое произведение: тот, кто творит для вечности, кто хочет действовать как учитель в течение тысячелетий, тот не будет выпячивать свою временем обусловленную личность»[58]. Не «самого Платона» видели и знали афинские обыватели: «самого Платона» еще нужно найти *за* индивидом и гражданином Платоном. И этого подлинного Платона может найти только человек, живущий в согласии с изучаемым и вызывающим восхищение Gestalt'ом, только «подлинный платоник», но отнюдь не «лишь специалист». Это противопоставление проходит красной нитью через всю георгеанскую

[57] Hildebrandt, 1912, 110.

[58] Andreae, 1923, ix.

платониану. На него намекает уже Хильдебрандт в 1910 году, указывая, что обыватель Виламовиц только и смог увидеть в Платоне такого же обывателя, «как ты да я» (ну, и как он сам, разумеется). В 1912 году Хильдебрандт уже явно говорит о «различении между подлинными платониками и исключительно специалистами»[59]. Специалист ищет «истину» о Платоне, тогда как подлинный платоник осуществляет истину в жизни и вместе с «самим Платоном». Каждый читатель создает Платона по своему образу и подобию; мы, георгеанцы, не исключение, но наш Платон именно поэтому и вернее всех других, что мы воспитываем себя, следуя его заветам. Если другие, жертвы дробящего духа Нового времени, видят в Платоне только одну сторону, один импонирующий им аспект, то нам Платон дорог той целостностью, с которой он подходил к человеку, и мы потому и его самого воссоздаем в этой его целостности[60]. Логика здесь проста и подчинена самообоснованию: одни думают о Платоне так, другие — сяк; но, слава богу, *сам Платон* был совсем иным, и только мы чутки к этому «самому Платону», потому что только мы воспитываем себя в платоновском духе, заключив с Платоном род тайного союза.

Постулат внимания к «самому Платону» был, таким образом, лишь омонимичен наивно-позитивистскому, отличаясь от него всем. Философия Платона не исследовалась, не восстанавливалась по произведениям, другим источникам и следам, но перспективистски интроецировалась в назначенного образцом персонажа. Исследователь не «самостирался», превращаясь без остатка в исследовательскую установку, а напротив, наделялся весьма конкретными — симпатическими и конгениальными — чертами, которые определяли параметры встречи с предметом изучения и, в данном случае, ее успех. Было бы совершенно неадекватно

[59] Hildebrandt, 1912, 17.

[60] Friedemann, 1914, 72–73.

описывать отношение Круга Георге к Платону эпистемическими терминами: как исследование, толкование… Речь должна была идти скорее о «служении», «культе», «поклонении». Для воссоздания «самого Платона» было отнюдь недостаточно обладать честностью, упорством и тщательностью исследователя. Читатель-интерпретатор Платона должен стремиться стать достойным своего объекта, стать ему конгениальным. Поклонение требовало резкого отделения, выпячивания Платона из всех его современников, из всей мировой истории. Контекст сводился к минимуму, и Платон возвышался одинокой величественной фигурой, окруженной более или менее анонимной темной массой.

В свою очередь тезис о конгениальности также опирался на Платона и его эпистемологию, в частности на «симпатическое» положение о том, что равное постигается равным[61]. Ближе к современности георгеанцев вдохновляла гётеанская доктрина гомологии между совокупной природной закономерностью и человеческим восприятием (эта доктрина лежит в основе «морфологии» Гёте). Аутентичное понимание Платона было гарантировано георгеанцам уже в силу того, что именно они образовали вневременную платоновскую Академию; это *им* адресовал Платон свои диалоги. Их способность постижения платоновской философии зижделась на признании ими в этой философии абсолютной ценности, признании, которое отдавалось эхом в присвоении такой же ценности самим себе. Без общности вокруг Георге не было бы возможно не только правильное понимание-проникновение в Платона, но даже и адекватный перевод. Согласно В. Андреэ (который, напомним, намеревался предпринять интегральный перевод диалогов):

[61] Это касалось, конечно, для георгеанцев не только Платона: «Любая вещь может быть познана лишь в той мере, в какой она родственна по сути [wesensverwandt] познающему» (Blätter für die Kunst, IV, 85).

> Сперва в Германии должен пробудиться вкус не только к сущности платоновской философии, но и к греческой жизни вообще, к живой сообщности Мастера с его послушниками и соответствующий способ такого духовного общения, прежде чем предпринимать попытку в сторону этого перевода. Сначала должно было быть прочувствовано, что сам факт платоновской Академии, что совместная жизнь и совместное философствование суть важнее, чем отдельные положения платоновской доктрины[62].

Залин требует, чтобы его исследование античной утопии рассматривалось как «единое целое» [unteilbar Eines], *поскольку* античность и особенно Греция характеризовалась единой, более плотной жизнью и волей. Новая, или современная утопия как выражение жизни расщепленной потребовала бы и другого описания[63].

Зингер так же энергично подчеркивает «строгую связь между способностью к познанию и ценностью познающего[64]. Примечательно, что эту ценность Зингер толкует как способность согласиться с учителем, принять его позицию без доказательств. Он сочувственно цитирует «Софиста» (265d), где юный Теэтет колеблется между двумя положениями и выбирает одно из них только потому, что его придерживается Чужеземец, чем выказывает способность «познать Высшее Благо там, где его только и можно познать». В целом георгеанцы невысоко ставят так называемую свободу, в том числе исследователя, на которой так настаивало демократическое сознание их современников. Свобода для них — это скорее всего подростково-плебейское сопротивление голосу истины или *выбор ошибаться* во имя права иметь другое мнение. Гораздо больше, чем право ученика на свободное воле- или мнениеизъявление, георгеанцев интересует право предмета изучения быть адекватно понятым. Это не случайно: представление об адекватности здесь также

[62] Andreae, 1925, Hbd. I, viii.

[63] Salin, 1921, vii.

[64] Singer, 1927, 218.

проецируется на предмет: раз Платон не толковал Сократа исторически, не пытался систематизировать его учение, но поэтической силой воссоздал мир, в котором он вырос вместе с Сократом, то этим он и обозначил герменевтический завет к нам, и с ним, с его волей и духом обойтись так же[65].

## 4. СОКРАТ ПРЕДТЕЧА

Эрос был и мотором философского сообщества, и «условием существования философов-правителей»[66]. Пара «Сократ — Платон» выступает нуклеарной моделью всей воспитательно-эротической системы не только георгеанского платонизма, но и георгеанства вообще. Поощрявшееся создание пар, где один юноша выступал ведущим, а другой ведомым, один — пробудителем, другой — пробуждаемым, отсылало среди прочего[67] и прежде всего к этой паре учителя и ученика, стоящей у истоков европейского философского эроса.

При этом тот сценарий, который был вменён георгеанством своим далеким тотемическим предкам, поставил самостоятельную задачу, если не головоломку: если Сократ был предметом культа, учрежденного Платоном[68], то для георгеанцев уже сам Платон должен был стать таковым[69]. Требовалось поэтому, чтобы Сократу было воздано должное, но чтобы он ни в коем случае и на миг не затмил своего великого ученика. Вот как решает эту задачу Хильдебрандт:

> В «Пире» случилось превращение, творение стало творцом, послушник — Мастером: Платон высоко самоосознанно признаёт в себе царя духовной империи [den

[65] Hildebrandt, 1933a, 5.

[66] Friedemann, 1914, 60–61.

[67] Хильдебрандт приводит еще и пару «Гердер — Гёте», также вдохновленную великими афинянами: Hildebrandt, 1933a, 50.

[68] Friedemann, 1914, 112.

[69] Ibid., 105–106.

König des geistigen Reiches]. Невозможно преодолеть бездну между Сократом и Платоном. Сократово жизнеощущение никак непосредственно не связано с политическим воздействием, он пребывает в общем рассмотрении. Сократ строго исполняет свой законный долг, но он проживает свою жизнь лишь рядом с государством. В Платоне же кроется великая политическая страсть…[70]

Становится понятным, что*го* мешало самому Сократу войти в георгеанский пантеон. Мешал Сократ-плебей, Сократ-ироник, Сократ-отрицатель (versus «порождающего» Платона[71]), Сократ-одиночка (повиновавшийся своему одинокому же демону, который довольствовался беседами с «хозяином» и знать ничего не желал о каком-то полисе[72]), ибо так называемые сократические школы были результатом, скорее, воздействия его диалектики и способа жить, чем осознанной воспитательной стратегии. Политическое измерение Сократа также не могло устроить георгеан. Таким образом, Сократ остался одиночкой, не окружив себя земным кругом: интересно, что примерно сходное говорилось и писалось в Кругу Георге о Ницше. Параллель Сократ/Платон — Ницше/Георге была одним из топосов автогерменевтической стратегии Круга. «Жизнеощущение Сократа никак не связано с политической действительностью, оно ограничивается общим взглядом. Сократ строго блюдет свой законный долг, но он живет свою жизнь лишь рядом с государством. Платоном же владеет великая политическая страсть»[73]. Георгеанцы прямо-таки одержимы этим «разделением труда» между учителем и учеником: первый был лишь «призывателем» (Rufer), но не провозвестником (Künder), лишь основателем (Gründer), но не повелителем (Herrscher) духовной империи[74]. Терминология

[70] Hildebrandt, 1912, 36.

[71] Friedemann, 1914, 60.

[72] Ibid., 19–20.

[73] Hildebrandt, 1933a, 36.

[74] Friedemann, 1914, 19.

была, впрочем, колеблющейся, под стать головоломке: тот же Фридеман несколькими страницами спустя характеризует Сократа как провозвестника, причем «зажигающего» (der zündende künder[75]). И Зингер (см. название его опуса 1927 года), и Хильдебрандт[76], однако, «основателем» его не считали, оставляя ему миссию пробуждения великой (политической ) страсти в великом ученике.

Другой вариант распределения ролей делает из Сократа вещь-в-себе, а из Платона — для-себя. Сократ не *знает* доблесть, а лишь *исполняет* ее. Знают ее и софисты, но только Платон *и* знает, *и* исполняет[77]. До и без Платона никто не отличал Сократа от софистов, и самому Сократу их отличие было неясно[78]. Платон и не собирался, как полагают многие интерпретаторы (особенно по поводу поздних диалогов), отдалиться от Сократа. Нет, напротив, он полагал, что толкует его правильнее, чем тот сам — в частности, высвобождая Сократа от его иронии[79]. Ирония ставила георгеанцам неразрешимую задачу. Они так толком и не решили, что с ней делать. Уже указывалось, что торжественно-гимнический, храмово-возвышенный тон, который они пытались навязать Платону, никак не вязался с легкой, ироничной, часто насмешливой атмосферой диалогов. Одним из способов решить эту проблему было приписать Сократу иронию как *оружие противника*, которым он умело пользовался. Так (по Зингеру), «вполне относится к сократовской иронии то, что он постоянно говорит о мышлении, тогда как он занят только человеческим бытием»[80]. Удобный способ разделаться и с иронией, и заодно с мышлением!

[75] Friedemann, 1914, 109.

[76] Hildebrandt, 1933a, 59.

[77] Singer, 1920b, 20.

[78] Hildebrandt, 1933a, 18, 21, 29.

[79] Liegle, 1923, 27–28.

[80] Singer, 1927, 23.

В любом случае Сократ — воплощение или даже плоть. Без его воплощения в мифе, в высоком образе не было бы культа Сократа, не было бы и самого Платона. Только так можно понять Платона платоновски — а не пифагорейски, плотиновски, аристотелевски, шопенгауэровски и т.д.[81] В отличие от софистов, Сократ (во всём прочем схожий с ними) понимает, что дело не в доктрине, а в воплощении, в совмещении ее с «великой и подлинной личностью», то есть с ним самим[82]. Георгеанский Сократ свободен от всякой ложной скромности и понимает, «что нет никого мудрее его, и что в этот час на *нём* лежит участь мира». Почему же он не оглушит мир своей истиной, а теряется в путаной беседе? Потому что Величайшего он еще не знает (это припасено для Платона), а то великое, что он знает, говорить еще не время, кайрос еще не наступил, и его никто не поймет[83].

Стремление любой ценой развести учителя и ученика может сменяться в георгеанском дискурсе их полной идентификацией или декларацией их неразличимости. Сократ и Платон живут в одном гештальте — платоновском Сократе[84]. Поэтому-де мы и колеблемся порой, говорить ли нам 'Сократ' или же 'Платон', и это наше сомнение находит свое подтверждение в «Письмах» Платона, например, во «II письме», где говорится, что написанного текста Платона никогда не было и не будет, зато имеются сочинения ставшего юным Сократа[85].

Излишне говорить, что вопрос об «историческом» Сократе здесь никогда не ставился. Индивид Сократ оставлялся на усмотрение университета. Георгеанцев интересовал только Сократ-миф. Биографические сведения о нем привлекались, только когда и если они легко встраивались в миф.

[81] Singer, 1927, 15–16.

[82] Hildebrandt, 1933a, 31–32.

[83] Ibid., 38.

[84] Ibid., 25.

[85] Ibid., 50.

## 5. ПЛАТОН СПАСИТЕЛЬ ЦЕЛОСТНОСТИ

Антимодернистская схема изначальной целостности, разбитой-расщепленной рационализмом (варианты: просвещением, капитализмом и/или еврейством) может считаться основной историософской моделью XX века (или, по крайней мере, первой его половины), общей самым различным политическим ориентациям. Самым известным из ее энергичных защитников был Хайдеггер. В воздухе витало противопоставление сложной, запутанной, непрозрачной современности и целостной античности. Гундольф пишет об «античном единстве между телом и духом, созерцанием и делом, импульсом и мыслью, логосом и эросом, пылом и ясностью, природой и культурой»[86]. Основы такого взгляда восходят к романтизму, Гёте и немецкой классике вообще.

На рубеже веков, и не только у георгеанцев, утрата монархо-имперско-феодально-иерархической структуры (как социальной, так и психической) стилизовалась под Событие в истории, символически совпадающее с грехопадением: инаугурирующим актом цивилизации (разделение полов и воспроизводство, рождение культуры (vs natura)) и одновременно актом предельного преступления перед Богом. Таким Событием должно было стать возникновение классической эллинской культуры. Сократ как судьбоносная фигура вопрошателя традиционных ценностей был назначен водоразделом между подлинной синкретикой и неподлинной разорванностью. Всё ницшеанско-хайдеггеровское возрождение интереса к досократикам вырастает из этого в*и*дения.

Круг Георге принял посильное участие в процветании этой модели, но и внес в нее существенную поправку. Платон был признан — через голову Сократа, хотя и в почтении перед учителем — хранителем подлинно античного (читай: досократовского) духа. Платон предстал учителем единства, целостности, синкретичности.

[86] Gundolf, 1912, 177.

И соответственно, должен был прочитываться как таковой: как единый. Это было общей заботой немецкоязычного платоноведения, и никакой монополией георгеанцы не обладали. Даже Виламовиц критиковался коллегами за то, что, ведомый желанием воспроизвести всю полноту жизненной картины Платона, впал в мозаичность и утопил единый образ в море мелких поверхностных деталей, которыми мы обязаны только непредсказуемо-случайной сохранности материала.

Для георгеанцев важно не только правильно и целостно воспроизвести образ Платона, но и преодолеть с помощью Платона нынешнюю взаимоизоляцию морали, искусства, веры, логики и обрести богочеловеческое единство, такое единство, которое уже не разделяется на тело и душу[87]. И человек, и город должны рассматриваться как живые существа, как целостные организмы, а не агрегаты частей. Да и сам платоновский диалог является образцом такой органической целостности: это «пластические структуры [gefüge], выросшие, не сделанные; живые, не литературные»[88]. Фридеман грезит о «сросшемся единстве инстинкта и закона», из которого вырвались вместе с софистами взбунтовавшиеся инстинкты. Высвобождение инстинктов из сцепки с законом повлекло за собой высвобождение *я* из общественного единства, выпятило произвол против народного единства[89].

Зингер же отмечает, что распад единства на отдельные отрасли составляет сегодня предмет общественной гордости. В соответствии с этим и в наследии античной Греции современный человек ценит продукты распада, обретшие самостоятельность. Однако

> там происходит не тот распад, который обозначился с начала XIX века: там не абстракции и аппараты порабощают обескровленное существование, а из плотного сцепления сил в духе божественной нормы вырываются отдельные и

[87] Fridemann, 1914, 73, 94.

[88] Ibid., 50, 53.

[89] Ibid., 7–8.

> отдельное со злобой голого вожделения [Triebs], с безграничностью голой мысли, питаемые еще плотской страстью к войне и агону, ревностью и завистью, ныне выродившимися в звериное. Одновременно иссякает благороднейшее достояние греческой жизни, высокая поэзия, и старые песни и праздники превращаются в бледные украшения и сентенции. [...] Возникает то, что составит предмет зависти потомков, гордость современности: сама по себе музыка, сама по себе политика, само по себе исследование, сама по себе речь, ибо потерю единого, великого, хорошего должно восполнить обильное, пестрое, возбуждающее во всё убыстряющемся обновлении[90].

В отличие от Сократа, Платон уже был в полном сознании опасности расщепления. Он «запрещал себе отделять управление государством от управления совокупным духом, как это мнится правильным Новому времени, и что противоречило греческому классическому духу. *Nomos* был одновременно государственным порядком и нормой ведения жизни, законодатель — мастером правильной жизни, а глава государства — ответственным образцом [verantwortliches Vorbild]». Платон внушал правителям не какую-то лишь умом придуманную мораль, но врожденную норму классических греков, для которых государство и дух, благо и красота, богатство и набожность были неразрывны[91].

## 6. ОБОЖЕСТВЛЕННАЯ ПЛОТЬ

В том же ключе обретения некогда потерянного единства следует понимать одно из любимых георгеанских слов — *Leib*, 'плоть'[92]. Оно может означать и просто

[90] Singer, 1927, 8.

[91] Ibid., 13–14.

[92] Ср.: часто цитируемые строки Георге «Обожествляет плоть и воплощает бога» [Den leib vergottet und den gott verleibt] (I, 256) или весьма платоновское «Три есть у познавателя ступени. Лишь безумие / полагает что может перепрыгнуь рождение и плоть» [Drei sind der wisser stufen. Nur der wahn / Meint dass er die durchspringt: geburt und leib] (I, 387).

'тело', например, в паре-оппозиции «Leib und Seele»[93], но, как правило, отсылает к когда-то утраченной и с тех пор вожделенной целостности тела и души. Плоть, как преодоление прежде всего христианского дуализма, георгеанцами в свою очередь обожествлялась, в согласии, по их глубокому убеждению, с греками доклассической эпохи (или по классическую включительно): подлинно «греческая мысль … плоть есть бог» [Der «Griechische Gedanke … der Leib sei der Gott»][94] была их мыслью.

> Тем, что как никакого другого человека современности, мы называем Георге античным [antik], мы с самого начала не имели в виду ни античные стихотворные размеры (которыми он никогда не пользуется), ни его боготворение Эллады, ни его всеохватные познания в античности: иначе нам чего доброго пришлось бы отнести Моммзена или Виламовица, этих воплощенных современных протестантов, к античным характерам. Георге античен благодаря не каким-то частностям, типа каких-нибудь пифагорейских, пиндаровских или цезаревых черт, которые у него можно найти, — но благодаря той огромной воле, которая возвышает всю классическую античность от Гомера до Августа (при всех ее разнообразнейших вариантах и разновидностях) как общий и отдельный «мир» над всеми прежними и последующими «мирами»: *обожение плоти* и *воплощение бога*. Я не знаю никакой более простой и более существенной формулы для вывода из всех античной жизни: она охватывает (если ее продумать правильно и во всей глубине, а не банализировать как фразу) гомеровский эпос и эолийскую лирику, аттическую трагедию и пиндаровы гимны, скульптуру и полис, платоновское учение об идеях (как раз и прежде всего его!) [die platonische Ideenlehre (auch und gerade die!)] и римский культ императора. Все они мыслимы только среди людей, которые одобряют, освящают, обожествляют ограниченное чувствами существование и воплощают в символах

[93] Ср.: стихотворение «Leib und Seele» (I, 452).

[94] Blätter für die Kunst, IX, 2; текст от редакции; авторство Георге в высшей степени вероятно.

> невидимую жизнь, чуемую, угадываемую, мыслимую как силу, как порыв, как судьбу. При этом плоть нельзя, конечно, толковать в современном смысле как физиологический аппарат, «тело», но как некоторую метафизическую *сущностность*, а под обожением нельзя понимать психологическое переживание, «обожествление», но некоторое культовое действо и мифическое созерцание[95].

Идея здесь предельно ясна, хотя немного хромает то ли логика, то ли синтаксис: Георге античен, *потому что* античности свойственна воля к обожению плоти и воплощению бога. Видимо, имеется в виду, что Георге *тоже* свойственна эта воля или что он яснее других эту волю в античности увидел.

На характерном для георгеанцев двойственном эзоэкзотеричном языке Хильдебрандт говорит: «Тело и душа суть единство (которое *мы* называем плотью)»[96]. 'Мы' может означать здесь просто носителей языка (в частности, немецкого) или вообще всех читателей, к которым адресуется автор, но — еле заметная у такого короткого слова (wir) — разрядка подмигивает *своим*, георгеанцам. Прежде всего, *они* обозначают это единство словом 'плоть'. Для (раннего) Хильдебрандта сократово «духовное бытие есть не противоположность плотскому, не нечто от него освободившееся, но скорее благороднейший цвет на мощном стволе плотской жизни»[97]. Фридеман выражает эту центральную для георгеанцев мысль в соответственной форме — без расщепляющих единство знаков препинания: «Человек еще был захвачен в божественном созерцании неразложим и кругл: дух слово дело и чувства всё Одна неразложимая в космическом сцеплении совершенная плоть»[98]. Он говорит далее о плоти как о «беззазорной

[95] Gundolf, 1920, 39–40.

[96] Hildebrandt, 1933a, 98.

[97] Hildebrandt, 1912, 41.

[98] «Noch war der mensch in göttlicher schau befangen unzerlegbar und rund: geist wort tat und sinne alles Ein ungeteileter in kosmischem gefüge vollkommener leib…» (Friedemann, 1914, 18).

сцепке» [die lückenlose fuge][99] конечного и бесконечного. Так понятая плоть меняет, конечно, и представление о душе. Здесь мы должны расстаться с христианскими представлениями: не чистота, как у христианской, но дело является доблестью платоновской души, ибо в чистоте есть только лишь чистое отрицание[100]. И вообще: «платоновская плоть называется 'душа'», что Фридеман объясняет в том смысле, что плоть как сопряжение сил проникнута желаниями и инстинктами. Она потому принимает господство и самое имя своей противосилы, души, что та должна стать — в новом сопряжении — ведущей противосилой, усмирительницей восстания инстинктов, носительницей закона[101]. Может показаться, что уже «Федон» представляет немалые трудности для такого прочтения, но Фридеман ставит само строгое отделение души от тела на службу посюсторонности, а именно: «То, что требует Государство от поэтов, — воспитывать героев, — выполняет «Федон», и вся его потусторонность, всё его почтение перед смертью, вся хула на жизнь суть не что иное как полнота жизни, любовь к героической посюсторонности и прорыв к великому существованию»[102].

Для Хильдебрандта аберрация христианско-дуалистической интерпретации состоит в том, что берется единственный в платоновском корпусе текст, в котором, как кажется, такая интерпретация находит легкое подтверждение (а именно «Федон»), и затем все диалоги рассматриваются на предмет, подкрепляют ли они такое прочтение. Платон не так уж тщательно пытался избежать двусмысленных оборотов (позволяющих ошибочно заключить о его дуализме), потому что тогда опасность отделения души от тела не казалась еще столь угрожающей, как века спустя[103].

[99] Friedemann, 1914, 67.

[100] Ibid., 81; см. также 85.

[101] Ibid., 89–90.

[102] Ibid., 92.

[103] Hildebrandt, 1933a, 94–95.

## 7. УПОЕНИЕ ПРОТИВ РАЗУМА

Нас уже не удивит, что платоники Круга Георге отказывают университетской истории философии в способности понять Платона, то есть постичь как целостного мыслителя и как хранителя целостности. Ибо георгеанцы считают недопустимым ценить Платона за его философию, — ведь это сводит его к ней. Постичь целостность науке — как она родилась у Аристотеля и как существует до сих пор — вообще не по силам. Георгеанцы поставили перед собой задачу отвоевать Платона у науки. Платон стоял у истоков *не* науки (а у истоков чего-то иного, куда более высокого и целостного), следовательно, *не* науке по плечу и доступ к подлинному Платону, тому Платону, который может открыться только тому, кто ему либо соразмерен, конгениален, либо чтит в нем гения вместо того, чтобы разлагать его на тезисы.

Ранний Хильдебрандт начинает еще робко: Сократ не очень аккуратен в логических аргументах, «из чего можно сделать вывод, что для Сократа логическое доказательство — не наипервейшая цель». Логика, вероятно, — лишь средство[104]. Фридеман считает характеристику Сократа как «греческого рационалиста» ложной и унизительной[105], так как рационализм — это перекос уравновешенной и гармоничной греческой меры[106]. Гештальт Сократа невозможно разгадать рационально!» — скажет потом Хильдебрандт[107]. Поэтому Платон указал место математике в сенях, в преддверье [im Vorhof] подлинного знания; у Зингера диалектика — лишь «предварительное упражнение (*Vorübung*, выделено Зингером) для трудного обращения»[108]. Природа интеллекта вообще понуждает его разлагать

[104] Hildebrandt, 1912, 16.

[105] Friedemann, 1914, 14.

[106] Ibid., 16.

[107] Hildebrandt, 1933a, 58.

[108] Singer, 1920b, 28.

всё и вся — религиозные ритуалы, исторические фигуры и произведения искусства, даже если, разлагая, он уничтожает свой предмет[109]. Поэтому Фридеман поднимается на защиту метафоры, мифа, гимна, которые «аналитик» считает незрелыми, отсталыми, путанными: если серьезные исследования отвергают сегодня половину диалогов по причине того, что они темны и метафоричны, то не таится ли здесь опасность, и не только в познании, но и вообще в подходе к жизни?[110] Уже упоминалось, что Фридеман ставил «Пир» в определенном смысле выше «Политии» именно по этому критерию: в первом как в мифе буйствует лишь «жизнь и рост», а во второй уже деятелен логос, а значит, «закон и формат»[111].

Книга Фридемана особенно, но это свойственно и трудам Хильдебрандта и Зингера, — пестрит 'чарами' [Zauber] и 'упоением' [Rausch] и инвективами по адресу всеразлагающей науки. Практически вся платоновская эпистемология сводится здесь к приобщению к таинству. Фридеман перенимает Хильдебрандтову схему трех ступеней посвящения из речи Диотимы (katharsis — myesis — epoptika[112]). Хотя он и перетолковывает ее «диалектически» (чему-то аспирант Фридеман всё же научился у Наторпа!) — как сократово очищение понятий и превращение у Платона безжизненных понятий в подвижные гипотезы, — но всё же увенчивает инициацию «углублением идей в культе»: идеи созерцаются как святые образы, как гештальты культа[113].

Но было бы опрометчиво делать вывод о полном иррациональном беспределе наших платоников. Они хотят сохранить баланс между рациональным и иррациональным, что, учитывая их предпосылки, совсем

[109] Friedemann, 1914, 33.

[110] Ibid., 54.

[111] Ibid., 118.

[112] Из речи Диотимы: Пир, 209e–210a. См.: Hildebrandt, 1912, 20.

[113] Friedemann, 1914, 63–64.

непросто и требует от них нередко немалой риторической изобретательности. В пространной палинодии Фридеман (и его «теневой» соавтор Вольтерс) настаивает на чуждости Платона всякой мистике. Высшая идея полагается в боге, но без обязательства стремиться к слиянию с ним. Такое мистическое слияние «противоречит диотимовскому образу мужского, терпкого, ненасытно борцовского, почти подчиняющего эроса, [...] но, прежде всего, пластическая платоновская воля к границе противоречит отрицающему все границы мистическому переизбытку»[114]. Иными словами, отрицание или ограничение рационализма еще не означает для Фридемана беспредельной иррациональности (которая как раз была свойственна софистам![115]); Платону же горьким заветом была «враждебность беспорядочно разрастающимся инстинктам, [...] безмерной плотскости»[116]. Зингер также считает, что верного ученика Платон признал бы в том, «кто одинаково удален от логицизма и мистицизма»[117]. Сам же Платон маскирует свою посвященность за логическими приемами, доступными, как кажется, каждому. В своем труде 1927 года Зингер пишет:

> Было бы ложно умозаключать о том, что интерес к логическому, к методу и приемам исследования для Платона второстепенен: для поэта нет ничего второстепенного, и никакой творец никогда не будет с пренебрежением судить о своем инструменте или своем материале. Но столь же ошибочно считать, что логически-исследующее триумфально доминирует над онтолого-смыслодающим. Какой из голосов является ведущим нисколько не подлежит сомнению: если же часто кажется, будто у Платона сопровождающий голос превращается в ведущий, то это знак его старческого, любящего маскировку стиля, который уже неохотно выражает значимое непосредственно, но

[114] Friedemann, 1914, 74.

[115] Ibid., 7.

[116] Ibid., 93.

[117] Singer, 1920b, 27.

говорит намеками из неожиданных мест; который любит скрывать важное, рядить опасное в банальное, новое толковать через древнее, примерно как делает Гёте в «Годах странствий» и «Западно-европейском диване»[118].

Интересно, что при общей враждебности георгеанцев по отношению к рациональности (вкупе с Просвещением, модерном, прогрессом и прочими язвами цивилизации), от определенных фигур «излишней» мистичности они отгораживались. Так, неприемлемым для них был психоанализ и любое привлечение бессознательного, к которому, кстати, широко апеллирует Виламовиц; см., например, его утверждение — несомненно, представлявшееся георгеанцам воистину кощунственным, — будто Платон «постиг, что бессознательное [das Unbewußte] есть власть [eine Macht], имеющая свои права, а потому божественная власть»[119].

## 8. ДУХОВНАЯ ИМПЕРИЯ

Если в глазах георгеанцев Платон не сводим к теоретизированию, то не потому, что они видели в нем мистагога. Платон выходит за рамки рационального, чтобы построить государственный культ. Теория, сама философия, имела для Платона смысл, по их мнению, только как преддверие к обретению власти. Царство мысли, или, в георгеанской формулировке «духовная империя», должна была рано или поздно установить свой суверенитет над бренной землей и ее обитателями. Тезис о *духовной* империи стоит поэтому в — по крайней мере, кажущемся — противоречии с георгеанским апофеозом плотскости и воплощенности. Духовность здесь следует понимать не как отстранен-

[118] Singer, 1927, 238.

[119] Wilamowitz-Moellendorff, 1919, I, 454–455. Отношение самого Георге к бессознательному было, несомненно, связано с его общим антивенским настроем, сложившимся в ходе несостоявшейся учебы в Вене и неудачного «романа» с Гуго фон Гофмансталем.

ность от материальности, а как временную концентрацию сил, выжидание наиболее благоприятного момента, кайроса, для воплощения.

Происхождение именно *имперской* идеи не вполне ясно. Известно, что и 'geistig' и 'Reich' (гораздо в большей степени, чем 'Staat') с самого начала, с первого поэтического сборника принадлежали к поэтическому словарю Георге. Но вместе их составил, кажется, Карл Вольфскель, георгеанец первого поколения[120], прежде чем они, через десяток лет, получили полное развитие в «Господстве и службе» Вольтерса. Если искать более отдаленных предков, то о «третьей империи» (понятии, которому суждено было большое и печальное будущее) говорил уже с детства читаемый и почитаемый Штефаном Георге Г. Ибсен в «Кесаре и галилеянине»[121]. Третья империя должна была наступить после материальной и духовной, иначе говоря, прийти на смену христианской, которая, в свою очередь, сменила языческую. Или, в терминах Георге, объединить их в синтезе *плоти*.

В словоупотреблении у георгеанцев имеется та же непоследовательность, что и в переводе Библии[122]. Как

[120] См. его стихотворение 1895 года «Жрецы духа» («Der Priester vom Geiste» (Blätter für die Kunst, III, 1). Ср.: Weigand, 1971, 88n.9.

[121] 1873; переведена на немецкий в 1888 году, но Георге прочитал (среди других произведений Ибсена) эту драму еще до этого, будучи школьником, в оригинале, для чего «выучил норвежский за несколько дней» (Zeittafel, 4). На опосредованную зависимость георгеанской «имперской» идеи от Ибсена указал уже К. Боймкер в рецензии-анонсе на Salin (1921), см.: Baeumker, 1921.

[122] По-немецки выражение '*царство* божье', *basileia tou theou*, regnum Dei звучит как 'империя божья', das Reich Gottes (например, Ев. Иоан. 3:3). См. также «Да приидет *Царствие* Твое», *elthatô hê basileia sou*, adveniat *regnum* tuum: по-немецки тоже, строго говоря, *империя*: Dein Reich komme (Ев. Мф. 6:10). В немецком политическом обиходе слово 'Reich' имеет смысл более широкий: монархия или даже область (ср. с *англ.* realm). Напомним также, что во время Веймарской *республики* страна не переставала называться Deutsches Reich.

и в поэзии Георге, где 'Kaiser' встречается несопоставимо реже, чем 'König', так и в платонизирующих трудах Круга: в духовной *империи* царит *король*. Так именуется и Платон: 'король духовной империи' [der König des geistigen Reiches], хотя слово 'Staat' также употребляется. Во внутреннем, «прозаическом», общении для обозначения Круга как раз чаще использовалось слово 'Staat' и производные (например, Staatsstütze — столпы государства, наименование самых наинеобходимых для Круга людей)[123]. 'Империя', 'Reich' было словом для парадных случаев, для фасада, для праздника, культа и поклонения — в частности и прежде всего, Платону. Империя — прежде всего в силу своего, скорее, *над*-, чем *сверх*национального, -государственного и -культурного характера[124]. Но не только для этого. Как это объясняет Залин (речь здесь идет, конечно, о «Политии», а не о Круге Георге, но, как мы знаем, одно осмыслялось с опорой на другое):

> Мы называем ее [*sc.* платоновскую утопию] *имперской утопией* и обозначаем тем самым ее происхождение и ее суть как узрения [Schau], а не фантасмагории, ее связи как сообщества, а не союза, ее структуру как империи, а не государства или общества. Греческий 'polis', который переводится как 'полития', 'государство', а также 'город', или же 'город-государство', — не носит формального характера и не должен пониматься в формально-правовом смысле, что невольно примысливается, исходя из знакомого нам понятия государства XIX века: все невесомые духовные и религиозные тона сплетаются в нём, как они содержатся в средневековом немецком в слове 'Stadt' [город] или сегодня, пусть и слабо, в слове 'Reich' [империя]... *Империя* — вот цель всего платоновского (не в меньшей степени, чем августиновского) [предприятия], — полис-империя, город-империя — вот каково (во всем своем

[123] Согласно Бёрингеру, инициатором был Вольтерс: «из его [Вольтерса] образа мысли в обиход вошло платоновское обозначение [нашего] дружеского круга как 'Государства' ['Der Staat']» (Boehringer, [1951], 2.Aufl. 1967, 129).

[124] Salin, 1921, 68.

внутреннем отличии от христианской Империи Божьей) строение платоновой греческой утопии[125].

Несколько иной нюанс привел почти через 40 лет спустя Хильдебрандт: обращаясь к тем, кто обжегшись на издержках недавней диктатуры, страшится вообще самого слова 'власть', Хильдебрандт напоминает, что «в самой государственной общности есть два разнородных уровня власти: в Священной Римской империи имелись, в согласии с учением Лейбница, королевская власть как государственная potentia — и имперская власть как auctoritas, как духовно-моральная власть»[126]. Конечно, это разведение постфактум — анахронично еще и в другом смысле: за 40 лет до этого у Хильдебрандта в ходу были скорее ссылки на Александра Македонского — как воплотителя *единства* имперского *и* духовного (*via* Аристотель) принципов[127].

Фридеман особо настаивал на необходимости для империи культа: империей, или хотя бы только ее зародышем [keim], становятся те, кто служением объединяется в одну плоть. «Только с культом возникает империя: что прежде было надеждой и позицией, теперь становится существованием и плотью»[128] (тем самым объясняется, почему основателем духовной империи не стал Сократ: только с его смертью возник культ; платоновская империя родилась вокруг культа Сократа). Империи возможны — и были — разные; спецификой платоновской является то, что «смыслом и бытием союза является узрение идей»[129].

## 9. ПОЛИТИКА КАК ВОСПИТАНИЕ

Но идет ли речь об империи, государстве, городе или полисе (у георгеанцев встречаются все они, при пред-

[125] Salin, 1921, 6.

[126] Hildebrandt, [1933a], 2.Aufl. 1959, 369. Но см. уже: Salin, 1921, 6.

[127] Ibid., 385.

[128] Friedemann, 1914, 112–113.

[129] Ibid., 117–118.

почтении первых двух), в любом случае мы имеем дело с неслыханно радикально *политическим* прочтением Платона. Главный тезис георгеанцев состоял в том, что Платон хотел (мог, стремился, собирался, готовился) создать политическое образование нового типа, но неблагоприятные исторические обстоятельства обрекли его на чисто философские занятия, а политическую его волю — на создание философской школы. Этот тезис повторен ими на тысячи ладов и с разными вариациями. Фридеман писал, что Платон был *вынужден* влиять только лишь как мыслитель, а некоторые поздние «наследники» пытаются свести к этой нужде всё его значение[130]. В новейшее время некоторые комментаторы соглашаются признать политическую волю, но только у позднего Платона: «На деле же его стремление к власти с самого начала было тем более напряженным, что оно было насильно оттеснено на задний план»[131].

Не его вина в том, что «он не смог спасти от губительного расщепления [*sc.* на душу и тело] империю бо́льшую, чем собственная Академия»[132]. Но Платону было ясно, что конечной его задачей как философа является политическое оформление своего народа, а созерцание и узрение лишь предваряют и обслуживают эту задачу[133]. Современные исследователи, по Зингеру, применяют к Платону позднейшее понятие интеллектуала и считают, что конечной целью философа является система понятий и теорем, оторванная и независимая от его души и жизни. Там, где ход мысли Платона отдаляется и отклоняется от этого их идеала, они видят «помехи в работе Платона-логика со стороны Платона — политика, педагога и основателя религии»[134]. Конечно, продолжает он, можно при же-

[130] Friedemann, 1914, 13.

[131] Ibid., 31–32.

[132] Ibid., 88.

[133] Ibid., 122.

[134] Singer, 1920b, 9.

лании найти сходство между Платоном и Кантом, но разница между ними остается решающей: «кантовские понятия обязаны своим существованием стремлению к обоснованию эмпирического и морального познания, а платоновские идеи — поиску *сил, творящих мир*»[135]. Неудивительно, что государственник по своим интересам и роду занятий В. Андреэ критикует устойчивое представление о Платоне как чуждом миру теоретике. «Пришло время указать, напротив, что у Платона, как, быть может, ни у какого другого философа, из индивидуального переживания вырастает государственная установка и государственное учение»[136]. «Его государственное искусство оценивается сегодня почти только с исторической точки зрения, а именно, как столь же глубокое, сколь и непрактичное и даже утопичное учение, которое так воспринималось и поэтому было отброшено уже и своим создателем [Meister] и которое Аристотель опроверг как абсолютно невозможное»[137]. Сведение к историческому подходу неприемлемо и для Хильдебрандта: история еще не завершена, «и никто не знает, где заканчивается воздействие Платона»[138]. Это воздействие продолжается прежде всего в «духовном движении», которое еще не сказало последнего слова. Что касается собственно интерпретации, то он считал, что свести дело к одному «VII письму» ошибочно. Следует истолковать *все* диалоги, в том числе и ранние не как временное отдохновение или отвлечение от политики, чтобы окунуться в чистую теорию, но как предельную сосредоточенность на своей политической задаче[139].

Политическое (во всем мыслимом отличии от прежней или «обычной» политики) было возведено георге-

[135] Singer, 1920b, 29.

[136] Andreae, 1923, x. Сходно Andreae, 1925, Hbd. I, viii-ix.

[137] Andreae, 1925, Hbd. II, 2.

[138] Hildebrandt, 1933a, 6.

[139] Ibid., 84.

анцами в высший смысл и критерий. Поскольку было решено вменить эту точку зрения и Платону, то это не могло не привести к причудливым толкованиям. Так, хрестоматийный сократовский императив самопознания также получал политическое прочтение и сводился к тому, чтобы «знать свой шесток» в тотальности мира и государства: «Девиз *Gnôthi sauton* [«познай самого себя»] на вратах храма означает: смотри на бога и постигни, что *ты* есть лишь человек. Или, если перевести на платоновский язык: смотри на идею agathon [*sc.* Блага] и поставь себя в государстве на подобающую тебе ступень подобающего тебе чина»[140]. В обоснование такого прочтения Хильдебрандт ссылался на Георге: «Мастер говорил: "Я перевожу его [то есть девиз «познай самого себя»] так: знай, где твое место [*букв.*: куда ты относишься, wohin du hingehörst]"»[141].

Политическая программа Георге практически совпадала с педагогической, что, разумеется, задало перспективу и в толковании Платона с сильным акцентом на его воспитательных идеях и практике. Залин характеризовал платоновскую утопию «Политии» как «теократико-воспитательную империю»[142]. Как и в примате политики, здесь нужно принять во внимание общий историко-культурный контекст. Воспитание было подлинной одержимостью эпохи, отмеченной как многочисленными частными педагогическими экспериментами и теориями, так и государственно поддерживаемым отождествлением политики с педагогикой[143]. Не впадая в излишнюю телеологизацию, напомним, что и национал-социалистическое государство мыслило себя (по крайней мере, в лице некоторых своих идеологов) как воспитательное государство, Erziehungsstaat.

[140] Hildebrandt, 1933a, 103.

[141] Рукопись (StGA).

[142] Salin, 1921, 27–28.

[143] Огромная заслуга Каролы Гроппе (Groppe, 1997) и состоит в контекстуализации Круга Георге по отношению к педагогическим поискам его эпохи.

Для Георге тем более политика неотделима от воспитания. «Чем я больше всего люблю заниматься, так это натаскивать [drillen[144]]»[145]. Воспитание в георгеанском духе означает прежде всего смену установки: вместо позитивистского (то есть принципиально уравнивающего великое с малым) изучения следует принять позицию почтительного преклонения перед гениями прошлого (и настоящего, если таковые найдутся), олицетворяющими величие и достоинство человека. Наилучшими средствами такого воспитания были агиографические приемы: легендаризация, мифизация, героизация. Эксплицитной заботой Георге и его Круга было вновь-околдовывание мира — в ответ на ставшую знаменитой формулу Entzauberung der Welt близкого к Кругу Макса Вебера. Для этой цели Круг обязывался «не пытаться объяснить, но поклоняться тому, что выше меня», по любимому в Кругу выражению гётевского Вильгельма Майстера.

Этот вопрос был центральным для платоников-георгеанцев, начиная с шумного дебюта Хильдебрандта в его статье о Виламовице в «Ежегоднике» 1910 года. Речь шла о негативном воспитательном эффекте как позитивистской историографии вообще, так и комментариев Виламовица к греческим трагедиям в частности. Георгеанцы отвергли позитивистское кредо, признававшее научно достоверными только «низшие мотивы» и мотивационные сцепления, понятные нашим современникам, и считавшее всё остальное классицистским преувеличением, увлечением, возвышением, мифизацией. И Хильдебрандт, и главным образом Гундольф выступали против этой манеры надысторического освящения настоящего, то есть сегодняшних нравов и духовных привычек как единственной опоры для понимания и толкования прошлого. Адекватным образом эпохи считается такой,

[144] drillen имеет в немецком языке скорее школьные, чем военные коннотации: тренировать, школить, натаскивать, дрессировать.

[145] Verwey, 1936, 63.

который понятен среднему современнику историка примерно так же, как реальность, описываемая его газетой. Такое актуализирующее обуржуазивание действует по логике: способен на это я или кто-нибудь из моих соседей? Нет? Значит, на это не способны ни Эсхил, ни Платон, ни Александр, а всё их сохраненное преданием геройство есть лишь мифические котурны. Так понимается «очеловечивание» знания: превращение его в материал банального трёпа.

Уже упоминалось, что роль воспитания в государстве (и центральное место Платона как основателя пайдейи) стала предметом острой конкуренции между Кругом Георге и «третьим гуманизмом», особенно обострившейся после выхода книги Штенцеля о Платоне как воспитателе. В своей рецензии на книгу Хильдебрандт пишет, что в Платоне

> Штенцель не видит великого, многими характеризуемого как божественного, человека, который воспитывает мир, обращаясь к нему с космическим мифом; не видит основателя государства, не видит и пылко-страстного человека, вызывающего восторг у прекраснейших юношей. Он видит в нем лишь школьного учителя с весьма благочинными мыслями о сущности обучения. Будто желая поставить пирамиду Хеопса на вершину, пытается он построить платонов гештальт на тощей интеллектуальной теореме… Штенцель может стяжать славу того, кто — нельзя сказать *увидел*, но кто — *абстрактно-научно представил* самый антигеоргеанский образ Платона [so antiGeorgisches Plato-Bild], какой сегодня уже казался едва возможным; он сделал это ценой возврата к скудному интеллектуализму предыдущего десятилетия[146].

Для георгеанцев и Платон, и Георге были в первую очередь практиками воспитания-образования. По мнению Й. Лигле, Платон был первым, кто срастил понятийную работу над *aretê* и воспитательное усилие, сплавил их единой волей к воплощению понятия нормы в пластически образной форме. Влияние именно этого специ-

[146] Hildebrandt, 1930–1931, 201.

фически платоновского совмещения на формирование модели того, что такое «философ», во всей последующей греческой, латинской и, следовательно, общеевропейской философии и литературе огромно[147].

## 10. ПЛАТОН ВОЖДЬ

Сходным образом уже у Фридемана диалоги выступают иносказаниями, подлинным содержанием и смыслом которых являются ситуации и отношения власти (захват, удержание, усмирение непокорной массы). В этом духе, например, протагоровская homo mesura истолковывается как бунт (многих) чувств против (единого) правящего разума. Фигура вождя [Herrscher, Führer] выступает центральной: она либо занимает место главного героя, либо главной темы обсуждения, или служит адресатом для диалогов[148].

Конечно, требование и ожидание «сильной руки» [ein starker Mann] было общим достоянием Веймарской республики и ее преддверья. Преобладающей была такая ориентация и среди классических филологов и вообще античников — а они, наряду с германистами и историками, составляли наиболее авторитетную в общественном пространстве часть университетского и вообще интеллектуального ‘мандарината’ [Bonzentum] веймарской эпохи[149]. Так, сильного вождя ждал (и, несомненно, видел в Штефане Георге) и историк Курт Брайзиг, основатель Academia Urbana в Нидершёнхаузене и Лихтерфельде, прообраза и модели будущего Круга Георге. Именно на примере сблизи, почти «включенно» наблюдаемого им Круга вокруг поэта Георге Макс Вебер сформулировал свою теорию «харизматической личности»[150].

[147] Liegle, 1923, 44.

[148] Friedemann, 1914, 9f.

[149] См., например: Flashar, Vogt, Hrsg., 1995.

[150] Об отношениях Макса и Марианны Вебер с Георге и его Кругом см.: Weiller, 1994, ch. III; Groppe, 1997, ch. XII.

Тема эта была одной из превалирующих и в жизни Штефана Георге. Конечно, детство — излюбленное место проекций задним числом, конструирующих становление из результата. И всё же, вот анекдот, который любят приводить биографы и исследователи: в 8-летнем возрасте юный Этьен Жорж (будущий Штефан Георге) предлагает товарищу поиграть в короля и премьер-министра. Когда же наигравшись в роли премьер-министра, товарищ предложил поменяться ролями, как и было договорено, то выяснилось, что Этьен утратил к игре всякий интерес[151]. Это пустяшное событие не заслуживало бы упоминания, если бы через сорок лет после него К. Брайзиг (от него Георге «увел» Ф. Вольтерса в числе других) не записал в дневнике о «длинных рассуждениях Георге об особой пригодности поэта для политики — именно потому, что он спускается с высот Монблана. Он не хочет заходить так далеко, как Платон, который считал, что мудрец всё понимает лучше; но он полагает, что если бы ему захотелось завтра стать сапожником, то он овладел бы ремеслом сапожника»[152]. В этом свидетельстве, если оно, конечно, передано достоверно, симптоматично и забавно то, что упоминанию *сапожника* здесь сопротивляется вся конструкция высказывания (хотя и известно, что Георге не чурался физического труда и уважал любую хорошую сделанность вещи): по всей логике рассуждения речь должна идти о *правителе*.

Подобно тому, как интерпретаторы Платона спорят о действительном наполнении тезиса о философах-правителях (должны ли философы править или же они должны заботиться о том, чтобы правители были достаточно искушены в философии), так и позиция Георге не была вполне определенной: полагал ли он, что сам поэт (будь то сам Георге или какой-то еще неведомый преемник) должен возглавить империю

[151] Zeittafel, 1.

[152] Breysig, 1960, 25.

(сперва *духовную*, потом *собственно*), или же его как поэта миссия метит выше: руководить самим руководителем, вести вождя?[153]

Главное здесь в том, чтобы не абстрактный принцип, но конкретный и притом великий человек, «воплощенный вождь»[154] стоял во главе государства. Так, Сократ (а именно он первым понял важность совмещения, воплощения доктрины в «великой и подлинной личности»[155]) спасает протагорову идею человеческой *меры* от проституции (!), внося существенную поправку: не *любой* человек есть мера всех вещей, но лишь великий[156]. Если великому человеку дана мудрость понять, что смысл мира лежит в человеческой мере, то к нему взывает нужда в сильной власти и требует от него Слова: «Теперь говорит Вечный: Я хочу! Вы должны!»[157].

Такой человек апеллирует к народу непосредственно, ему не нужны никакие посредники (на роль которых предлагали себя софисты) — как не нужны посредники между поэтом и народом (рапсод-аэд), между устами поэта и ухом слушателя (книга), как не нужны посредники, чтобы узреть идеи[158]. Избыточность посредников была излюбленным мотивом в веймарской критике парламентаризма, в которой посильное участие приняли и георгеанцы, включая платоников. «Как и в этот знаменательный час нашей истории (in unserer Weltstunde), тогда [то есть в Афинах эпохи

[153] «den Führer zu führen», как выразился Ш. Бройер (Breuer, 1995, 225). Политическая программа георгеанцев остается также двусмысленной: исполнен ли властной волей сам поэт-философ-вождь или он руководит волей политического лидера?

[154] «leibhafter Führer» (Hildebrandt, 1920b, 221).

[155] Hildebrandt, 1933a, 31–32.

[156] Friedemann, 1914, 28.

[157] Ibid., 35. Фридеман цитирует без указания автора стихотворение Георге из «Ковра жизни»: «Nun spricht der Ewige: ich will! ihr sollt!» (I, 179).

[158] Friedemann, 1914, 12.

Платона] время гениальных политиканов прошло, и нужда воззвала к обновителю народа»[159]. Уже после 1933 года Хильдебрандт провозглашает: «Известно, что парламенту, даже составленному из умных голов, не под силу вершить великое. Тысяча камешков мозаики не образуют единой картины, если Один не несет ее в душе и не составляет их вместе»[160].

## 11. АНАХРОНИЗМ КАК ПРИЕМ

Как видно, граница между ситуацией в пост-перикловых Афинах и положением в Веймарской Германии искусно размывается, и омни-политический дискурс служит здесь выполнению автогерменевтических задач. Конечно, и это анахроничное сближение «роковых минут» мировой истории, весьма удаленных друг от друга во времени и в пространстве, не было прерогативой георгеанцев. И Афины, и Платон были в тогдашней Германии излюбленными точками схода исторической перспективы. Лучано Канфора так объясняет контекст этого выбора: поскольку одной из постоянных тем левой критики Веймарской республики была избранная ей прусская модель сословно-представительного голосования (так называемая das preußische ständische Wahlrecht), то правые, видевшие в ней противоядие против республиканского беспорядка, привлекали в ее защиту любые аргументы, в том числе и исторические. Более или менее прозрачные исторические параллели и аллюзии стали средством политической борьбы. Массивно их использовали и георгеанцы. В этом смысле, например, следует понимать Залина, когда он подчеркивает, что Платон искал *подлинной* власти, а не компромисса между противоположными мнениями[161] (читай: а не парламентского эрзаца *подлинной* власти).

[159] Hildebrandt, 1933a, 135. Ссылка на «знаменательный час» была, конечно, упразднена в издании 1959 года.

[160] Hildebrandt, 1934, 8.

[161] Salin, 1921, 24.

Платон предстал потенциальным спасителем нации. «В этой атмосфере всё более утверждает себя мысль о высокой актуальности Платона как политического мыслителя и о чрезвычайной полезности и поучительности его доктрины в борьбе с демократической или большевистской безгосударственностью»[162]. Со сходной параллели, например, начинает Макс Вундт свою книгу о Платоне: близость духа современной Германии платоновскому объясняется сходством политических ситуаций: а именно между поражением Афин в 404 году до р. Х. и Германии в 1918 году[163]. Ту же мысль выдвигает Хильдебрандт в (уже прирежимном) предисловии к «Политии»: «Имеется сходство в роковых минутах: та же нужда, та же угроза заката нации, которые делают нас сверхчуткими к труду величайшего из всех философов»[164]. Конструирование истории вокруг оси «классическая древность — германскость» придало историческому и политическому сознанию многих образованных буржуа (Bildungsbürger) простую схему: «Вновь обретенная пара "Античность — Германия" возвращает истории ее членение и внутреннюю опору и избавляет нас от натиска ее чрезмерной полноты, до которой она была раздута за последний век всё новыми и новыми толкованиями и обильным материалом»[165]. Напрашивающаяся параллель между падением Афин и поражением Германии стала буквально общим местом «образованной буржуазии» и университетской науки. Платон, уже в силу богатства и исключительной сохранности корпуса, давно бывший одним из

[162] Canfora, 1987, 133–134.

[163] Wundt, [1914], 2.Aufl. 1924, 1–2. Макс Вундт (1879–1963) был философом и историком философии крайне националистического толка.

[164] Предисловие к «Политии» (Hildebrandt, [1933b], 1939, viii).

[165] Frommel, 1934, 133. Фроммель был основателем и лидером одной из ветвей георгеанства, которая существует до сих пор в виде журнала и издательства «Castrum Peregrini» в Амстердаме.

любимых авторов, неожиданно получил новую актуальность в Веймарской республике. Свой способ его радикальной политизации энергично предложили и георгеанцы.

## 12. ТЕОРИЯ ИДЕЙ И «УЗРЕНИЕ»

К переходу от Сократа к Платону подверстали георгеанцы и свою излюбленную идею об «обоженной плоти»: именно такое значение они придали в конце концов платоновским идеям. Если Сократ остался рационалистом, а его эйдосы — безжизненными умствованиями, то Платону — и именно благодаря моральному подвигу Сократа — удалось помыслить идеи как *воплощения*. В целом георгеанцы толкуют идеи — в пику неокантианцам — не как гипотезу и не как концепт, а как воплощение, обращение в плоть, будь то человек, поступок, миф, произведение. Но и не как конечный пункт, а — и в этом сходно с неокантианцами — как творческое начало, продолжающее творить и далее.

Так георгеанцы решили и проблему соотношения eidos *versus* idea, много дебатировавшуюся в начале века[166]. Переход от Сократа к Платону знаменует «оплодотворение эйдоса в идею»[167]. При этом Фридеман признает и свой долг перед Наторпом, который уже указал на застывшую законченность эйдоса по контрасту с деятельным характером идеи[168]. Но Фридеман идет «дальше» (или, скорее, «выше»): идеи-гипотезы — удел *раннего* Платона; они составляют необходимое звено между статическими эйдосами Сократа и свойственными зрелому Платону «идеями, возвысившимися в торжественную потусторонность»[169] (хотя они и ниче-

[166] См.: Ritter, 1910a; Taylor, 1911.

[167] «die befruchtung des eidos zur idee» (Friedemann, 1914, 22).

[168] Ibid., 30n.1.

[169] «ins feierliche jenseits erhobene idee» (Ibid., 31).

го не теряют от своей силы как гипотез). Торжественность связана со смертью Сократа, сгустившей идею до культового образа[170]. Теперь идеи понимаются как «вечные боги», как предмет культа, а философия — как сам этот культ. Опираясь на намеченную в предисловии Хильдебрандта 1912 года к «Пиру» схему из трех ступеней посвящения katharsis — myesis — epoptika, то есть очищение-мистический опыт-узрение[171], Фридеман делает из этих ступеней фазы становления теории идей, а точнее три ступени «углубления идей в культе» (der ideenvertiefung im kulte): 1) сократовское очищение понятий; 2) превращение понятий из безжизненных у Сократа в подвижные гипотезы у Платона; и, наконец, 3) созерцание священных идей, возведенных в гештальты культа[172]. Только такие в культ сублимированные идеи могут быть подлинно плодотворными, порождающими. Где поприще, поле приложения этого порождения? Это, конечно, государство, сам народ, чье пластическое оформление и является конечной задачей философа. Лишь тайной предпосылкой этой задачи выступает узрение (die schau) идей, а самого философа следует понимать как «жреца в культе идей»[173], призванного стать культом государственным. Мы уже упоминали то недоумение, которым делится Наторп в пространном приложении ко второму изданию своего «Платоновского учения об идеях», по поводу «культовой» метаморфозы, которую претерпела его интерпретация идей как гипотез в возвышенном опусе его бывшего аспиранта.

Последователи Фридемана несколько ослабили акцент на культовости. Зингер, например, уже предостерегал от излишней потусторонности идей (вменявшейся Платону теми, кто обязательно хотел усмотреть

[170] «zum kultbild verdichtet» (Ibid., 36).

[171] Hildebrandt, 1912, 20.

[172] Friedemann, 1914, 64.

[173] Ibid., 122, 125.

в нем предтечу христианства) и отстаивал прежде всего их «воплощенный» характер[174].

Особенно характерной для георгеанского толкования учения об идеях является фокализация на зрительном характере их постижения-творения-обоготворения, восходящем к этимологии слова «идея»[175].

И поэтическому методу Георге, и идеологии его Круга свойствен примат «узрения» над мышлением, или, иначе говоря, интуиции над рассудком и дискурсивностью, восходящий, по меньшей мере, к морфологии Гёте[176]. Поэзия Георге насыщена зрительной и световой метафорикой[177]. Особым смыслом и глубиной наделялось слово 'Schau'. Напомним, что и книжная серия, начавшая выходить под строгим руководством Георге после исчерпания «Ежегодников», называлась «Труды узрения и исследования из Круга Листков для исскуства» («Werke der Schau und Forschung aus dem Kreise der Blätter für die Kunst»).

В своем полемическом сочинении 1920 года «Призвание науки»[178] георгеанец фон Калер противопоставляет веберовскому манифесту «Наука как призвание» с его строго научным рационализмом целую зрительно-интуитивную альтернативу. Один из эпиграфов к книге взят из платоновского «Федра» и касается в*и*дения единого и многого: здесь Сократ говорит, что если замечает в ком-то способность охватывать взглядом то, что едино и множественно по природе, то следует за ним, как за богом («Федр» (266b5-7)).

Хильдебрандт, который искусно совмещал свое знание Платона с компетенцией специалиста по расовому вопросу, утверждал (еще в 1924 года), что северная

[174] Singer, 1927, 221.

[175] Ibid., 109.

[176] Mausfeld, 1996.

[177] Ср., например: «hohe schau» в «Новой империи» Георге (I, 406). См.: Bock, 1964 на слова Schauen, Licht и др.

[178] Kahler von, 1920.

раса наиболее приспособлена к «созерцанию»: другие расы, даже весьма духовные, умеют только *озираться* (umherblicken), и лишь северная раса по-настоящему *взирает*, чему доказательство мы находим в греческом изобразительном искусстве[179]. Хильдебрандт здесь, собственно, излагает не свою позицию, а только солидаризируется с другим печально известным специалистом по расовому вопросу (и Платону!) Хансом Ф.К. Гюнтером.

В своей статье о той греческой пестроте-пойкилии, которую взялся обуздать Платон, Андреэ осуждает современников, которые «уже не смотрят, но исследуют» [wir schauen nicht mehr, wir forschen][180]. Недоверие современной науке за то, что она разучилась смотреть, было для георгеанцев базой их критики университетского знания. Наука пошла, согласно Зингеру, за Аристотелем, который хоть и начинает свою «Метафизику» с похвалы зрению, но имеет в виду, конечно, не то же зрение, что Платон. В этом он уже принадлежит больше эллинизму, чем Элладе. Он высматривает, а не смотрит: высматривает частности и подробности, чтобы лучше классифицировать, а «сердцевину, плодотворную и дающую гештальт, перетолковывает в первопричину»[181]. Хильдебрандт утверждает, что, по Платону, смысл диалектики состоит в доказательстве… истинности внутреннего созерцания-узрения[182]. Особенно перенасыщена ссылками на Schau и das geistige Auge книга Залина 1921 года. Я уже указывал, что в ходе всей своей последующей жизни политэконома Залин выступал активным защитником квалитативной теории, которую он называл «anschauliche» (наглядная, созерцаемая).

[179] Hildebrandt, 1924, 13.

[180] Andreae, 1913, 272.

[181] Singer, 1927, 226.

[182] Hildebrandt, 1933a, 39.

## 13. ПЛАТОНОВЕДЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

Можно ли определить, какие позиции занимают георгеанцы в вопросах, над которыми работали платоноведы их времени? Не без труда. Полемика георгеанцев с университетским платоноведением носит *общий*, или принципиальный, характер и не опускается до частных проблем, в которых они остерегаются занять ту или иную определенную позицию, не говоря уже о том, чтобы примкнуть к одному или другому лагерю. «Гештальтовая» политика георгеанцев стремилась дать своим «расколдованным» современникам новый монументальный культ, герои-божества которого должны были предстать в совершенной и законченной форме в «духовных книгах». Отсюда понятна постоянная забота Георге, как бы полемика и даже просто аргументация не повредили задаче монументально-воспитательной.

### *«Неписаное учение»*

Конечно, георгеанские платоники не могли не следить за профессиональной литературой (напомню, что, в частности, Ляйзеганг и Иммиш ставили им на вид одновременное использование и отвержение ее). Они горячо одобрили признание подлинности «Писем» Платона, поскольку та явно подкрепляла политическое его прочтение. Но по поводу других конкретных проблем они занимают позицию часто весьма противоречивую. Например, двояко их отношение к так называемому «неписаному учению». Они эксплицитно против него (хотя бы чтобы перечить Ю. Штенцелю), но по духу оно им, несомненно, импонирует. Сама тайная атмосфера Круга, культивирование намека (versus объяснения: «Глубочайшее показывается, не говорится»[183]) склоняет нас предположить, что сходную обстановку и сходный процесс традирования знания они готовы

[183] Hildebrandt, 1933a, 28.

были вменить платоновской Академии. Однако гипотеза о «неписаном учении» Платона — как она развивалась в конкретном платоноведении, опирающемся на определенно прочитанное философское «предание», ее конкретное содержание представало георгеанцам уплощением и опасной деполитизацией их кумира. Что заслуживающего тайны кроется в утверждении, что идеи идентичны с числами, а значит, производны от «неопределенной двоицы»? Это «учение» ни в коем случае не следует считать «тайным центром платоновской философии»[184], к чему сконяются обыватели и профессора: «Мы придерживаемся веры в то, что сохраненные традицией произведения, написанные в диалогической форме, представляют собой более чистые картины платоновского учения и платоновского знания, чем какие-то конспекты лекций или записи по памяти, в которых современным исследователям мнится предчувствие и метафора их собственных усилий»[185]. По убеждению георгеанцев, единственной платоновской тайной должно было быть посюстороннее воплощение духовной империи. Мечта о нем и была своего рода георгеанской версией «неписаного учения».

*Диалогичность*

Итак, георгеанцы не признают никакого тайного неписаного учения Платона в его интеллектуалистском, «аполитичном» варианте и считают диалоги единственным доступным нам источником сведений о его философии, более того, воплощением его философии. Сообразно с этим диалогичность произведений Платона является не помехой для восприятия их содержания (как часто полагает университетская наука), а самое адекватное его выражение. При этом Фридеман

[184] Singer, 1927, 227–229, 231.

[185] Ibid., 232.

считает, что неправы и филологи, видящие в диалогах только «художественную конструкцию», но игнорирующие, что они «пронизаны дионисийским огнем», делающим из них своего рода священные, культовые тексты[186].

Интересно, что критично относящийся к георгеанцам-платоникам Ляйзеганг связывает свойственную их текстам патетическую расплывчатость с той высокой оценкой, которую они дают диалогичности в ущерб содержания[187]. Многие критики отмечали, однако, что наряду с энергичной защитой георгеанцами (особенно, например, П. Фридлендером) диалогичности, они постоянно, категорично и настойчиво, приписывают Платону *тезисы*, в том числе и такие, которые нигде в такой форме и в таких лексемах не могли содержаться в диалогах, а также сообщают им такую *интонацию*, которая может только удивить читателей диалогов. Обычно защитники диалогизма оспаривают, что произведения Платона можно читать как трактаты, и ратуют за принципиальный учет диалогического, диалектического фактора. Георгеанцы же, отвергая трактатность, делают тем не менее из диалогов проповеди (молитвы) или политические призывы, не знающие никакой диалектичности.

### *Холизм — девелопментизм*

Сходную противоречивость можно констатировать и в вопросе, является ли философия Платона в целом единой или же она претерпела в течение лет жизни автора эволюцию, а именно отказ от определенных доктрин и принятие других (в англо-американской литературе принято обозначать эти позиции соответственно как холизм и девелопментизм). С одной стороны, георгеанцы проповедовали холизм, зиждущийся на устойчи-

[186] Friedemann, 1914, 107–108.

[187] Leisegang, 1929, 44–45.

вости гештальта. Уже Фридеман намеренно ссылается на диалоги в произвольном порядке. Диалоги состоят друг с другом в «органическом единстве», подчеркивает Хильдебрандт[188].

> Каждый плод платонова духа (как и любое творение мира божьего) стоит на своем месте, не равноценен и не равноважен другим, но зато незаменим и своеобразен на своем месте, не служит один другому, но они служат все вместе божественному целому. А метафорой этого целого служит «Полития», [...] в мире которой нет никакого становления, но лишь возникновение и исчезновение определенного бытия[189].

Даже если филологи правы, и первая часть нынешнего (не от Платона исходящего) деления «Политии» возникла в юности, то от этого «Полития», как и вся жизнь Платона, не проигрывает, а выигрывает в единстве[190]. В своем неприятии целокупного гештальта наука сходится с обывательской посредственностью: мелкие и мелочные люди не верят, что великим даны силы быть охваченными одной творческой мыслью с юности до старости[191]. Зингер отвергает «упрямые попытки гештальтофобского века» [die zähen Bemühungene eines gestaltfeindlichen Jahrhunderts] разложить целое на части и фазы[192].

Однако такая сверххолистская программа наталкивалась на другой гипердискурс Круга: о Платоне как изначально политическом мыслителе, который после ряда политических попыток был вынужден свести свой организационно-воспитательный пыл к устройству собственной школы. Утверждалось, философию Платона следует толковать только в тесной связи с его политической биографией и со всеми ее перипетиями. Уже

[188] Hildebrandt, 1933, 83.

[189] Singer, 1927, 65.

[190] Ibid., 67.

[191] Hildebrandt, 1933a, 84.

[192] Singer, 1927, 66.

книга Зингера, но и особенно опус Хильдебрандта, построены по этому принципу: диалоги приурочены к событиям политической жизни Афин и Греции в том виде, в каком они отразились на Платоне, или в той форме, в которой он принял в них участие. Результат не лишен противоречивости и искусственности, так как жизни Платона приписывается телеологизм, а ему самому — всеведение. Отсюда странные решения, как, например, эта формула Зингера: «Платоновская душа испытывает превращения, но она живет не в форме развития»[193].

### *Миф*

Для георгеанского платонизма в высшей степени характерна экзальтация мифа. Он понимался, разумеется, не как продукт фантазии, но как сверхдействительность, как «слово и узрение народа и бога, действительно происходящего, а не как игра картинок, порожденных пусть даже и очень богатым внутренним миром»[194]. Миф для георгеанцев (и для античности, какой они ее видели) превосходил так называемую действительность по степени реальности, ибо «действительность», не одухотворенная мифом, безжизненна. Неудивительно поэтому сближение мифа с платоновской идеей, также сверхреалистичной по отношению к «недореальным» вещам:

> Мифический образ, где бы он ни возникал, есть не добавка и не перетолкование, но сама живая действительность: гость иного мира, и всё же един с той сущностью, из которой он произведен. [...] Что в живом существе спит как его чистая возможность и правда, здесь осуществляется, свободно от любых условностей становления и разложения, кроме одной: только в зависимости от места, часа и бытия смотрящего будет появляющееся видимым и выразимым. Мы описываем сущность мифического образа. Мы описали вместе с тем сущность идей[195].

[193] Singer, 1927, 11.

[194] Gundolf, 1920, 7.

[195] Singer, 1927, 41–42.

Георгеане предостерегали от сведения мифического измерения к отдельным мифоподобным историям, рассыпанным по диалогам и разбираемым наукой о Платоне в изоляции друг от друга и от целого. Для них мифом был уже сам Платон, явившийся вместе с тем величайшим «мифотворцем» [mythenbildner][196]. Движение «от мифа к логосу» было для георгеанцев несомненным регрессом, распадом, декадансом. Даже достаточно академический К. Райнхардт, посвятивший небольшую книгу платоновским мифам (а не, скажем, Платону *как* мифу)[197], противопоставляет мифы идеям в отношении «созидания и созерцания» [Bilden *versus* Schauen], а их единство составляет Долженствование [das Soll], высшая норма[198].

[196] Friedemann, 1914, 107.

[197] Reinhardt, 1927.

[198] Reinhardt, [1927], 1960, 286, 293–294.

# IX. *Георгеанское эхо в платоноведении*

В согласии с общей политикой Круга, стремившегося «перечить каждой строкой духу времени»[1], георгеанский культ Платона структурировался в явном и демонстративном противостоянии университетским платоновским штудиям, и уже поэтому он стоит от них в прямой зависимости. Конечно, георгеанцы пользовались фактографическим и текстологическим знанием, добытым и умножаемым в стенах университетов, однако оспаривали само отношение — позитивистское, исследовательское, лишенное пиетета, бесстрастное и беспристрастное — к их кумиру, в котором хотели видеть учителя жизни (а не просто мысли) для современного человека и — особенно — государства. Университетское платоноведение сначала не хотело замечать это странное и в немалой степени паразитическое образование, сложившееся на его периферии и пытавшееся отвоевать Платона у современников, доверяющих авторитету университета. Рецензии на первые платоновские труды георгеанцев, как правило, заказывались самим Георге или его соратниками и были поэтому открыто апологетическими. Настороженный, а то и явно негативный характер, как мы уже видели, носила реакция цеха — или цех*ов*, если разделить филологов и философов, далеко не всегда поддерживающих между собой мирные отношения. Во влиятельном обзоре «современных толкований Платона» 1929 года Ханс Ляйзеганг[2] подверг георгеанцев безжалостной критике. Превращение созерцания идей [Ideenschau] в мистический опыт научно несостоятельно. Георгеанские платоники под-

[1] Рекламный листок Хирта (Hirt), второго (после Bondi) георгеанского издательства, за 1924 год.

[2] Leisegang, 1929.

дались общему для 1910–1920-х годов дурману: культу героев (которым грешил, например, и Макс Шелер). Он высмеивает Ф. Вольтерса, полагавшего, что вносит свой вклад в понимание Платона, утверждая, что тот «был для греков тем же самым, что Георге для современной культуры»[3]. Ляйзеганг противопоставляет иронию и веселье Платона «натянутой серьезности, пустому пафосу и тяжелым трудом обретенному аристократизму неоромантических послушников Георге, ужасно важничающих, будто только от них и зависит возрождение западной культуры»[4].

Можно ли тем не менее задаться вопросом о возможном воздействии георгеанских занятий Платоном на университетскую науку о Платоне? Для этого необходимо еще раз подчеркнуть различие между полемикой (оппозицией, враждой) и конкуренцией (со-ревнованием). При определении того, какое взаимодействие следует отнести к тому, а какое — к другому случаю, далеко не всегда следует руководствоваться тоном, которым ведется спор: он может быть более враждебным у конкурентов, чем у настоящих оппонентов. Различия между исследователями могут также касаться лишь отдельных тем, тогда как в других, не обсуждаемых, они могут придерживаться одного мнения. Рассматривая своих конкурентов, авторы обычно подчеркивают разногласия, тогда как упоминая сторонников, настаивают на единстве (что особенно свойственно георгеанцам, которым догма Круга запрещала малейшую открытую полемику друг с другом; она проявляется лишь в частной корреспонденции, дневниках или мемуарах, изданных после смерти Мастера).

## 1. «ТРЕТИЙ ГУМАНИЗМ»

Самым явным случаем конкуренции по отношению к платоникам Круга Георге выступают представите-

[3] Ibid., 44.

[4] Ibid., 153.

ли так называемого «третьего гуманизма» во главе с Вернером Йегером, а также с Юлиусом Штенцелем как самым выдающимся платоноведом этой школы[5]. Ученик и преемник Виламовица, Йегер вместе с тем задумал «третий гуманизм» как некое плодотворное слияние наследия античности с немецким духом, и в этом смысле его культуртрегерские амбиции носили ярко выраженный воспитательный, если не политический характер. Уже автору 3-томного обзора платоноведения середины века Э.М. Манассу казалось «весьма вероятным, что Йегер — при всей личной дистанции — был затронут взглядами Круга Георге»[6]. Еще через 20 лет Г. Пациг считает, что нынешний читатель Йегера вполне может иногда «даже подумать, что тот принадлежал к Кругу Георге!»[7]. Случай Йегера по-своему удивителен. Относясь к нацистскому режиму в целом гораздо однозначнее (и позитивнее), чем Георге, он тем не менее выбрал эмиграцию, чтобы обезопасить свою еврейскую жену (с которой не желал разводиться, как то ему предлагали власти). Его выпустили не без сожаления, и оказав всевозможные почести. Он остался членом Прусской академии наук, его связь с Германией фактически не прерывалась, а 2-й том «Пайдейи» вышел в 1944 году. Как и относительно П. Фридлендера, можно предположить, что не окажись он в Америке и не переведи он свои труды (прежде всего «Пайдейю», которая издавалась в переводе практически параллельно с оригиналом) на английский язык, и он сам, и его труды были бы забыты. Разница с Фридлендером

[5] Ю. Штенцель (1883–1935) был профессором в Киле. В 1932 году ему предлагают профессуру в Базеле, которую он опрометчиво отклоняет: в 1933 году он уволен (как женатый на еврейке), а затем по требованию студентов и коллег, в том числе зарубежных, переведен в Халле, где вскоре умирает, сломленный этими событиями. Его жена, Берта Мугдан, эмигрирует в Англию, затем в Штаты, где в Беркли становится ассистенткой П. Фридлендера.

[6] Manasse, 1957, 6.

[7] Patzig, [1978], 1996, 290.

заключается, правда, в том, только в том, что тексты Йегера 30-х годов носят откровенно националистический, префашистский характер. В политическом прочтении Платона он, пожалуй, бьет георгеанцев: «Наше духовное движение по направлению к государству вновь открыло нам глаза на тот факт, что чуждый государству дух был столь же неизвестен древнему греку, как и чуждое духу государство»[8].

И Йегер, и Штенцель знали лично целый ряд георгеанцев. Показателен эпизод, о котором Ф. Вольтерс рассказал в письме к Георге от 14.02.1927[9]:

> Чтобы проиллюстрировать дело, приведу и тот факт, что этой зимой Йегер в своем докторантском семинаре о Платоне [Platokolleg] впервые полностью изменил курс и вдруг представляет Платона как великого государственного мыслителя и государственного творца, воспитателя молодежи, движимого божественным эросом и т.д., то есть: сдувает всё у Фридемана и Хильдебрандта, их не упоминая — на Ницше тоже намекается лишь в каком-то придаточном предложении, только чтобы лучше с него содрать. Тут и проф. Штенцель, вторая [имеется в виду: наряду с Йегером] опора Виламовица, в своем докладе в январе сделал точно то же: Платон предстал вдруг уже не ученым, а великим воспитателем в духе государства! Я подошел к нему после доклада и сказал только: «Ну наконец-то!». На его удивленный вопрос «а что?», я ему сказал, что он и Йегер о Платоне теперь учат то же, что и мы, причем уже не один десяток лет, на что он пробормотал, что, дескать, он с Йегером пришли к этому мнению независимо [от нас]. Я посмотрел на него и сказал: «Значит, мы побеждаем!», на что он невнятно произнес «кажется, выходит, что так». Но это ему не давало покоя, и в воскресенье он пришел ко мне и стал доказывать, что

[8] Jaeger, 1934, [Paideia, I] 16.

[9] Речь здесь шла в основном о препятствиях, которые чинились — с легкой руки Виламовица — Хильдебрандту при голосовании по поводу его принятия на работу в Берлинский университет: при 17 *за* и 9 *против* ему всё-таки отказали. В момент написания письма Вольтерс был уже 4 года профессором-ординариусом по истории.

всё же имеется определенное отличие между нашим и филологическим пониманием Платона. Я охотно с ним согласился: пока филологи полагали, что могли еще раз спасти мир с помощью платоновской диалектики, мы считаем это средство после 2000 лет исчерпанным и имеем лучшее решение и лучший способ привлечь молодежь. На этом он удалился.

Теперь они собираются поставить наворованные мысли исключительно себе на службу, ведь — по Йегеру — только филологи могут говорить и судить о Платоне. Пришло время, Мастер, переиздать Фридемана и в коротком предисловии сорвать маски[10].

Речь шла, конечно, не о плагиате (такого рода упреки по адресу столь глубокого знатока Платона, как Штенцель были бы откровенно смешны), но об акцентах в интерпретации: для внешних критиков сходство взглядов этих конкурентов не составляло никакого сомнения. Брехт отмечает в своей книге влияние георгеанцев на книгу Штенцеля «Платон воспитатель» 1928 года как нечто само собой разумеющееся[11]. Э. Манасс отмечает, что Штенцель «не признавал важности Круга Георге, хотя, по крайней мере, в своих поздних работах был подвержен их косвенному влиянию»[12]. В работах Юлиуса Штенцеля, действительно, встречается масса перекличек с георгеанцами (в свете чего его зачисление в их ряды, которое там и сям встречается

[10] George, Wolters, 218–219. Книга действительно была издана в 1931 году, уже после смерти Вольтерса. В кратком послесловии Хильдебрандта нет никакой полемики против «третьих гуманистов».

[11] Brecht, 1929, xi. Конечно, на это взаимодействие можно посмотреть и иначе. Некогда попутчик, а затем заклятый враг Георге античник и приватный ученый Рудольф Борхардт писал: «Юлиус Штенцель со своим глубоким проникновением и пластичной убедительностью своего образа Платона как воспитателя разделался с манерными по моде той эпохи георгеанскими схемами пародий на Платона, сочиненных Фридеманом и Зингером» (Borchardt, [1936], 1998, 70).

[12] Manasse, 1963, 240.

в литературе[13], выглядит при всей нелепости объяснимой ошибкой). Он то и дело обращается к тем же понятиям и мотивам, что и георгеанцы, но заземляет, историзирует их. Он много говорит о «сообществе» [Gemeinschaft][14], не делая из него, конечно, «клеточку будущей империи». Он осмысляет и плоть [Leib], но придает ей строгий научно-математический смысл. Штенцель обращается также к понятию гештальта — конечно, не для того, чтобы возвести в вечный монумент самого Платона, а только для характеристики платоновских идей как гештальтов[15]. Важную статью[16] Штенцель посвятил проблеме озарения [Erleuchtung], в котором трудно не увидеть эхо георгеанской одержимости «узрением» [Schau], — разумеется, речь идет не о поэтическом проникновении сквозь или, скорее, через голову эмпирии, а о трактовке высшей ступени познания в платоновской эпистемологии: наглядность [Anschaulichkeit] у него — это не просто свойство идей, но следствие платоновского представления о числах как геометрических фигурах. Штенцель считал также, что в конце жизни Платон приблизился к религиозной перспективе[17]. Штенцель, как и георгеанцы, был монистом и энергично оспаривал дуалистическое прочтение Платона[18]. Платоновскую доблесть-добродетель (*aretê*) он предлагал толковать скорее политически, чем нравственно[19]; он понимал ее в смысле деятельной плотскости, а не отвлеченной духовности[20]; под этим тезисом легко бы подписались георгеанцы.

[13] Benda, [1931], 1945, 38n.16.

[14] Роль сообщества как носителя всякой культуры — лейтмотив книги Штенцеля (Stenzel, 1928).

[15] «гештальтовость [Gestalthaftigkeit] платоновской диалектики» (Stenzel, [1924], 1933, 123).

[16] Stenzel, [1926], 1956.

[17] Stenzel, [1924], 1933, 18.

[18] Ibid., 121–122.

[19] Ibid., 110–111.

[20] Ibid., 122.

В следующем поколении различия и вовсе стерлись. «Третье-гуманисты» философ Гельмут Кун[21] и классический филолог Генрих Вайнштok[22] в 30-е годы печатали свои платоноведческие книги в издательстве «Die Runde», основанном в 1930 году в Берлине поклонниками Ш. Георге. В американской эмиграции пересеклись Вернер Йегер и один из ближайших соратников Георге Эрнст Морвиц: Йегер написал предисловие для перевода Морвица[23] классических мифов древности Г. Шваба[24].

## 2. ОТВЕРЖЕНИЕ

После 1933 года конкурировать георгеанскому культу Платона пришлось уже не только с благонамеренными «третье-гуманистами», но и откровенными нацистами (в том числе и после войны). Некоторые из них апеллировали к георгеанцам, и особенно к Хильдебрандту как специалисту-универсалу по Платону *и* по расовому вопросу[25], других раздражала эта группа самозванных платоников — ибо конкуренция царила и здесь. Некий Йоахим Баннес, защитивший диссертацию по феноменологии Гуссерля, а затем ставший трактовать Платона в духе нового режима, не без сарказма извиняется перед читателем за то, что не знаком с трудами Гундольфа, Хильдебрандта, Фридемана и других и что «почти исключительно» ограничился изучением текстом самого Платона[26].

[21] Kuhn, 1934a. В рецензии на «Пайдейю» Кун бросает камешки в огород георгеанцев, явно их не называя: выгодно отличаясь от них, Йегер основывает свои выводы на точных научных исследованиях, и не огораживает узкий круг, предающийся торжественным таинствам, а приглашает всех к совместной работе мысли (Kuhn, 1934b, 329).

[22] Weinstock, 1934; 1936.

[23] Совместно с Ольгой Маркс (Olga Marx *alias* Carol North Valhope).

[24] Schwab, [1838–1840], 1946.

[25] Wichmann, 1966.

[26] Bannes, 1935, 106–107. Книга называется «Платон: философия героического прообраза» и она включает в качестве

Интересно, что послевоенное «отрезвленное антиковедение»[27], вышедшее из школы Виламовица и в большинстве своем прошедшее через эмиграцию, характеризовалось как сведением счетов с учителем, так и дистанцированием от йегеровского пафоса «третьего гуманизма»[28]. Было лишь логично, что это поколение *одновременно* и *тем более* отвергало элитарную патетику поклонения античности, вдохновленную Георге и георгеанцами. Некогда столь важные разногласия утратили не только актуальность, но и самый смысл. И Йегер с учениками, и Георге & Со. были отодвинуты в прошлое: «Программа "третьего гуманизма" скоро погружается в забвение. Та же судьба постигла и попытки прямо, с религиозным рвением, приложить свидетельства античного мировосприятия к вопросам современности, без всякого посредничества со стороны исторического понимания, зато в тесном общежитии адептов»[29] (имеется в виду, разумеется, Круг Георге).

Говоря о критике, отвержении и, наконец, о частичном забвении георгеанцев, я имею в виду цех историков античной философии, а не германистов, особенно тех их них, кто занимается поэтической и культурно-воспитательной деятельностью Штефана Георге. В их работах так или иначе упоминается и странное увлечение Платоном, охватившее Круг Георге в 10–20-х годах. Старшее поколение немецких (или европейских, но старой закваски, то есть читающих по-немецки) античников, не говоря уже о платоноведах, также прекрасно помнят, о чем идет речь[30]. Но эта память, это

главы опубликованный за два года до этого текст под названием «Борьба Гитлера и государство Платона».

[27] Название статьи Бруно Снелля (Snell, 1954).

[28] Hölscher, 1995, 85.

[29] Dihle, 1989, 1028.

[30] Так, однозначно и со знанием дела критичен по отношению к георгеанцам (а он рассматривает только самого «soft» из них, Фридлендера) финский ученый Эжен Тигерштедт (Tigerstedt, 1977, 32, 49–50, 126).

знание часто носят характер умолчания. Георгеанцы изгнаны даже из библиографий. Если их иногда и упоминают, то намеком, без называния имен (… sunt odiosa). Так, читаем в обзоре немецкой грецистики начала века: «Среди противников Виламовица были и такие, кто принимали его духовную независимость, его безразличие к мнению среды за жажду власти, поскольку они сами привыкли к теплому гнездышку закрытого круга, в котором отроки клянутся на словах мастера как на священном писании»[31] — аллюзия более чем прозрачная для сверстников автора этого обзора, Альбрехта Диле (1923 года рождения), но вряд ли для всех исследователей в следующем поколении античников.

## 3. СОЧУВСТВИЕ

Если в большинстве своем классические филологи и вообще античники отнеслись к георгеанцам настороженно (а после 1945 года и вовсе поспешили откреститься от них), то философы проявили к ним б*о*льшее сочувствие. В том же 1929 году, когда вышла обзорная книга Ляйзеганга, увидела свет первая книга, специально посвященная георгеанскому толкованию Платона. Ее автор, Франц Йозеф Брехт[32], начинал как филолог (первая диссертация была посвящена сатирической эпиграмме), но затем пошел по философской, точнее феноменологической линии, учился у Хайдеггера. Книга была написана в разгар георгеанского платонизма, поэтому, естественно, не могла учесть последующей эволюции, которая, в частности, выдвинула на передний план Хильдебрандта, тогда как в книге ему приписывается роль не б*о*льшая, чем, скажем, Ландсбергу. Не учтены в книге и материалы, доступные современному исследователю либо благодаря публикациям, либо через архивы (дневники,

[31] Tigerstedt, 1977, 1025–1026.

[32] Franz Josef Brecht (1899–1982).

переписка), не говоря уже о мемуарах, не только опубликованных, но и написанных позднее. Однако книга Брехта компенсирует свою естественную неполноту тонкостью и уравновешенностью оценки. Брехт показывает георгеанский платонизм на фоне и в контексте «третьего гуманизма». Книга — одновременно симпатизирующая предмету, но и явно не заказная — была встречена многочисленными и в целом одобрительными рецензиями.

Показательна реакция филолога и платоноведа Курта фон Фритца в филологическом журнале «Gnomon». Подмечая места, где Брехт, в котором борется критическое (обусловленное не столько научной, сколько христианской позицией) и апологетическое отношение к объекту, теряет равновесие в анализе и слишком сочувствует георгеанцам, фон Фритц в конце рецензии также признается в том, что определенная симпатия к своему предмету, свойственная автору книги, служит необходимым условием тонкого мыслительного проникновения в его мир. Сам фон Фритц противопоставляет историцизму XIX века и культу героев века XX (речь может идти, разумеется, только о трех первых его десятилетиях) рационализм XVII и XVIII веков, который рос и вызревал в борьбе с величайшими фигурами античности. При этом фон Фритц нетривиально возносит Фридемана, достижение которого, по его словам, «было бы несправедливо ставить в один ряд с научными толкованиями Платона». Предпринятое им подлинное воплощение переживаемого идеала в исторически существовавшего персонажа, «род бессознательного поэтического творчества»[33], может претендовать на свои особые права, рядом с наукой.

Фон Фритц был не единственным университетским ученым, который попытался дать георгеанцам взвешенную или даже позитивную оценку. Ученик Гартмана и Хайдеггера Герхард Крюгер в своей книге

[33] Fritz von, 1931, 360–361.

1939 года «Проницательность и страсть. Сущность платоновской мысли»[34] признает свою зависимость от георгеанцев в высокой оценке роли эроса:

> Благодаря Кругу Штефана Георге наука смогла подступиться к тем мифическим и религиозным элементам у Платона, которые особенно необходимы для его понимания. Поскольку было обнаружено, что у Платона мифическая и даже «культовая» религиозность была связана с его политическими амбициями, то в нем [георгеанцы] увидели «основателя» некоей «духовной империи». В этом контексте эрос также был понят как что-то чрезвычайно фундаментальное, как определенная мифическая власть[35].

Другой пример: Герхард Небель, филолог (ученик Эрнста Хоффмана), философ (учился у Хайдеггера и Ясперса), домашний учитель, независимый мыслитель, близкий к Эрнсту Юнгеру и Карлу Шмитту. Он не просто был поклонником поэзии Георге: он видел в Георге, наряду с Юнгером и Хайдеггером, свидетелей трансценденции и ясновидцев нынешнего распада и «расколдовывания мира»[36]. Небель далеко не всё принимал в георгеанстве, в частности он критиковал фокализацию на герое, на образе, в том числе Платона[37]. Он противопоставлял ей хайдеггеровский подход к авторам (хайдеггерианское применение феноменологии к интерпретации): заниматься не автором, а тем, чем занимается автор, вместе с ним[38]. Платоноведческие работы Небеля, принимая в целом политическое прочтение Платона, всё же полемизируют (неявно) с георгеанскими. Например, он не считает возможным возвращение к античности через голову христианства: это может дать только подражательные эффекты фаса-

[34] Krüger, [1939], 2.Aufl. 1948, не раз переиздавалась.

[35] Ibid., xiii.

[36] Nebel, [1968], 2003, 92.

[37] Ibid., 74–75.

[38] Ibid., 73–74.

да[39]. Небель считал книгу Фридлендера 1928–1930 годов лучшей из когда-либо написанных о Платоне[40].

В первом томе (1957) своего 3-томника, посвященного литературе последних десятилетий о Платоне, Эрнст Мориц Манасс[41] также дает весьма высокую оценку платоникам-георгеанцам. Сначала он утверждает неожиданно и дерзко: «Несмотря на Винкельмана, на Шлейермахера и Гегеля, несмотря на Шопенгауэра, лишь с Ницше Платон становится действующей силой немецкой духовной жизни на место, или точнее наряду всегда существовавшего платонизма». Затем он отмечает влияние неокантианцев, сделавших из Платона предшественника Канта, хотя их интерпретацию сегодня (то есть в 1957 году) уже никто даже и не критикует. И наконец: «Чрезвычайную важность имело воодушевление Платоном [die Platon-Begeisterung] Круга Георге. [...] Независимо от того, что было здесь истинного или ложного, несомненно, что именно прежде всего в силу воздействия Георге Платон стал авторитетнейшим соучастником современных решений»[42]. Такая оценка абсолютно нетипична и контрастирует с господствующим в цехе молчанием.

Несомненно, что нацистские симпатии Хильдебрандта послужили решающим обстоятельством в устранении георгеанцев с платоноведческого горизонта. Но следует также признать, что здесь сказались и другие факторы. Приход к власти нацистов, эмиграция большого числа первоклассных ученых, затем поражение гитлеризма и последовавшая — хотя и неполная и непоследовательная — денацификация высшего образования, и в частности «наук о древностях»

[39] Nebel, 1948, 20.

[40] Nebel, [1968], 2003, 62.

[41] Ernst Moritz Manasse (1908–1997). В 1933 году защитил первую диссертацию «Об истине у Платона». В 1935 году эмигрирует через Италию, Англию и Бразилию в США (Mensching, 2002, 30f.).

[42] Manasse, 1957, 5.

Das Erbe der Alten
Schriften über Wesen und Wirkung der Antike
Zweite Reihe, gesammelt und herausgegeben von
OTTO IMMISCH
HEFT XVII
PLATON
und der George-Kreis
Von
FRANZ JOSEF BRECHT
Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung in Leipzig · 1929
PLATON
und der George-Kreis
Von
FRANZ JOSEF BRECHT
Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung in Leipzig · 1929

Титульный лист первой книги, посвященной георгеанской интерпретации Платона, — «Платон и Круг Георге» Франц Йозеф Брехт

(Altertumswissenschaften), которые в весьма большой мере стали на службу нацистскому режиму (Selbstgleichschaltung или Selbstfaschisierung)[43], — всё это привело к всемирноисторическому *translatio* — перемещению центра тяжести платоноведения и всех наук об античности в англоязычный мир. Полвека с небольшим после окончания войны немецкие историки философии ссылаются обычно только на тех из своих соотечественников старшего поколения, на которых ссылаются и англо-американцы, то есть — что касается георгеанцев — только на Пауля Фридлендера. Надо, однако, признать, что его приемлемость для современной науки о Платоне (включая, конечно, и приемлемость его как противника) объясняется только предпринятым им — вследствие эмиграции — переводом-переписыванием его «Платона»

[43] См., например: Näf, Kammasch, Hrsg., 2001.

(1928–1930) на английский язык с параллельным сглаживанием «георгеанских» крайностей. Что же касается остальных георгеан-платоников, они практически начисто исчезли из научного обихода. Даже Хильдебрандт, который, переждав несколько лет после войны, пока его рвение в поддержке национал-социализма было «прощено», опубликовал в 1959 году 2-е издание своего «Платона», и тот вскоре был забыт (правда, его переводы или переводы под его редакцией продолжают издаваться[44]). Однако некоторые георгеанцы оставались в поле зрения нескольких благосклонных читателей. Эдгар Залин и Курт Зингер какое-то время упоминались, но больше их коллегами-экономистами, чем античниками. Так, по Шумпетеру, «книга Залина "Платон и греческая утопия" — это лучшая интерпретация греческих "государственных романов" и одновременно произведение искусства»[45]. Немало ссылаются на георгеанцев в своих эссе о Платоне известный политический мыслитель Эрик Фёглин[46] и либеральный теоретик права Ханс Кельзен[47].

Из философов следующего поколения, пожалуй, только Райнхарт Маурер (род. в 1935 году) немало ссылается на георгеанцев в своем исследовании «Политии» с точки зрения вопроса о демократии[48]. Он сетует на их часто туманный язык, и поэтому больше всего ценит книгу Э. Залина. Интересны выводы Маурера: в отличие от англо-американских исследований,

[44] См. в библиографии. Последними на сегодняшний день были переизданы в 2008 и 2009 годах «Федр» и «Горгий».

[45] См. у Й. Шумпетера: «Наилучшая интерпретация греческих *государственных романов* из тех, что я знаю — и которая сама представляет собой произведение искусства — это "Платон и греческая утопия" Эдгара Залина» (Schumpeter, 1954, 55n.3).

[46] Eric Voegelin (1901–1985). См.: Voegelin, 1957, 6, 10, 14, 50, 139, где он упоминает Хильдебрандта, Фридлендера, Шелиху…

[47] Hans Kelsen (1881–1973). См.: Kelsen, 1933a; 1933b.

[48] Maurer, 1970.

где платоновской политической философии уделяется, как правило, первостепенное значение, в Германии утвердился неполитический образ Платона[49]. Даже Штенцель, Йегер, Гадамер, которые поднимают вопросы практической философии, предпочитают оставаться в эфире аполитичного. Ляйзеганг сформулировал альтернативу: одни занимаются наукой, другие служат сиюминутным интересам. Имеется в виду, что серьезные ученые, не вмешивающиеся в политику, должны и у Платона находить одну науку. Этому соответствует немецкая склонность к обострению противоречий: если уж кто и берется трактовать политические вопросы у Платона, так сразу делает из этого свою политическую программу. Особенно выражено это у нацистских авторов (типа Оттомара Вихмана), но и у георгеанцев такая тенденция тоже имеется. Однако им мы обязаны вообще серьезному повороту к политическому Платону[50].

Отдельного исследования заслуживал бы «георгеанский след» в трактовке Платона у Лео Штраусса. Его решительный выбор *древних* в ущерб *новым*, его акцент на инициации, гуру-подобное формирование им круга консервативных учеников, преимущественно устно-прямое традирование метода и отсюда высокая оценка диалогичности, элитарность, отказ университету в истинности, наконец, убеждение, что хаос есть единственная альтернатива аристократическому режиму[51], — всё это позволяет по крайней мере не исключать прямого или косвенного вдохновения, почерпнутого им из Круга Георге. В переписке с другим современником платоником (и читателем георгеанских текстов), Вёглином, он высказался так: «Вы правы: Георге понимал Платона лучше, чем Виламовиц, Йегер и вся эта банда. Но разве это произошло не от

[49] Maurer, 1970? 219n.26.

[50] Ibid., 293–294.

[51] На некоторые из этих черт указывает в своей рецензии Бёрниет (Burnyeat, [1985], 1998, 333f.).

того, что он не мыслил в библейских или библейско-секулярных категориях?»[52].

## 4. СЛУЧАЙ ГАДАМЕРА

Особняком стоит позиция, которую занял по отношению к георгеанскому платонизму Ханс-Георг Гадамер. В течение всей своей жизни он выказывал особо позитивное, хоть и не лишенное критики, отношение к Кругу и идеям Георге. Гадамер познакомился со стихами Георге еще в гимназические годы. В 1918 году он приобрел антологию современной немецкой лирики, изданную Хансом Бенцманом. Георге отказался от включения своих стихов в этот сборник, объясняя свой отказ в письме (которое составитель опубликовал в антологии), что «было бы ошибкой причислять его к современной литературе». Составитель ограничился тем, что привел два стихотворения Георге в своем предисловии. Юный Гадамер был потрясен как этими двумя стихами, так и открыто антимодернистской позицией поэта[53]. Сопоставимым по важности потрясением была для Гадамера только встреча с Хайдеггером, и Гадамер эксплицитно ставит эти события в один ряд[54]. Он считал себя учеником П. Фридлендера, был знаком со многими членами Круга, никогда в него не входя. Гадамер считал, что в Кругу он считался «интеллектуалом» (и в силу этого представлял опасность для позиции чистой поэзии) и что общение с ним даже было запрещено некоторым «юношам». Что не мешало ему и тогда, и тем более позже поддерживать дружеские отношения с Вольтерсом, Хансом Антоном,

[52] Strauss-Voegelin, 2004, 90. Я перевожу с английского перевода.

[53] См. об этом эпизоде: Gadamer, [1983], 1993, 259.

[54] В 1922 году Наторп дал ему почитать рукопись Хайдеггера. «Я был поражен, как электрическим шоком. Сходное я пережил восемнадцатилетним, когда впервые прочитал стихи Штефана Георге» (Gadamer, 1977, 212).

Максом Коммерелем, Залином. В своей поздней статье о Георге он признаётся, что наряду с определенным раздражением, которое вызывали в нем нравы, ритуалы и взгляды георгеанцев, он испытал на себе и несомненное очарование, исходившее из этого сообщества: «Что-то вроде 'extra ecclesiam nulla salus'[55] говорило из недр Круга, и при всем критическом недоверии к такого рода эзотерике неизбежно вставал вопрос, не было ли в этом и чего-то истинного — того, чем были обойдены все прочие»[56]. Он открыто и явно одобрял главную герменевтическую предпосылку георгеанцев, оспаривавшуюся и высмеивавшуюся столь многими: а именно, что общение учеников с современным мастером («гением» в смысле романтиков) дает им доступ к тому пониманию древнего мастера, в котором может быть отказано ученым, невзирая на всё их знание: «Его [то есть Георге] собственный опыт в отношениях мастера и учеников и причастность к образовательному воздействию поэта на его молодых друзей дали ему постижение того, что было важного в платоновских диалогах»[57].

Гадамер был одним из немногих, кто считал, что георгеанский платонизм оказал немалое влияние на платоноведение, и — в этом его особая оригинальность — что это влияние было благотворным: «Нет никакого сомнения в том, что Круг Георге оставил ощутимый след в науке о Платоне. Труд о Платоне Пауля Фридлендера [...] или захватывающая небольшая книжка Карла Райнхардта о "Платоновских мифах" ясно указывают на это. Но удивительно, что даже люди, которые вовсе не были филологами, как Фридеман, Зингер и Хильдебрандт, смогли дать здесь что-то новое»[58]. Мы уже упоминали более чем позитивную рецензию, которой Гадамер отметил выход в свет книги 1933 года своего коллеги по Кильскому уни-

[55] «Вне церкви нет спасения», догмат, восходящий к Киприану Карфагенскому (III век н.э.).

[56] Gadamer, 1985, 41.

[57] Ibid., 269.

[58] Ibid., 268.

верситету Хильдебрандта (по поводу его важничания и чванства он, правда, высказывался весьма иронично, например, в своей переписке с Залином). Он обычно лишь вскользь упоминает Георге в своих работах (например, трижды в «Истине и методе»), но постоянно возвращается к нему и к Кругу в своих воспоминаниях, а начиная с 1968 года, года столетнего юбилея Георге, посвящает Георге ряд статей.

## 5. СЛУЧАЙ ХАЙДЕГГЕРА

Особую — и весьма проблематичную — страницу составляет возможное воздействие георгеанского платонизма на толкование Платона Хайдеггером. Конечно, яркая оригинальность Хайдеггера не позволяет говорить просто о «влияниях» (со стороны Георге или какой бы то ни было другой), но нельзя забывать, что эта оригинальность была частью его философского жеста: он предпочитал, скорее, «мыслить бытие», чем историзировать свой способ мыслить бытие. После многих десятилетий интерпретации творчества Хайдеггера, которая рабски подчинялась его собственной мизансцене, изображая Мыслителя Бытия в разреженном воздухе горных вершин, ведущим неспешные беседы с Парменидом и Ницше[59], наступил период «расплаты»: неумолимой и тотальной контекстуализации. На фоне новой волны дебатов о нацистской ангажированности Хайдеггера Кристиан Зоммер в недавней статье одной сноской расправляется с проблемой: хайдеггеровский Платон вырос из Виламовица и георгеанцев: «Хайдеггеровская интепретация Платона — напомним это, чтобы указать ее историческую “среду” — отлично вписывается в “политический поворот” платоноведческих исследований в Германии,

[59] Такой способ чтения остается господствующим и в работах о хайдеггеровском толковании Платона; см., например: Boutot, 1987; Gonzalez, 2009.

начиная с 1919 года, в традиции Виламовица и Круга Георге, обширного комплекса, который Хайдеггер впитывает и резюмирует»[60]. Из мыслителя бытия Хайдеггер в мгновение ока превращается в послушную марионетку, которую водит за ниточки всесильный Zeitgeist. Понятно, что такая лобовая декларация не подтверждается в статье никакими доказательствами. Действительно, у Хайдеггера не найти ни снижения мотивировки в объяснении трудов и поступков, свойственной Виламовицу, ни гимнического тона георгеанских послушников, ни их элитарности, ни их одержимости прямыми политическими целями.

Имело ли место влияние? Сходство многих мировоззренческих и герменевтических предпосылок у Хайдеггера с Георге очевидно[61], но и различия огромны. Общий консерватизм, антимодернизм и предпочтение, отданное «древним» против «новых», не отменяли того, что Хайдеггер ставил на досократиков, а Платона (по крайней мере в молодости) предпочитал читать через Аристотеля, тогда как Георге (после короткого неоязыческого периода в рамках эфемерной группы «мюнхенских космистов», искавших, опираясь на Бахофена, самые архаичные слои истории и мифа) короновал Платона на владычество своей «духовной империи». Хайдеггер, несомненно, принял во внимание неоднозначную апологию георгеанцами Ницше, и в частности, относительно Платона. Как и Круг Георге, Хайдеггер «вернулся» к Платону через антиплатонизм Ницше. Феноменологическое преодоление неокантианства Хайдеггером было также созвучным с георгеанской критикой неокантианской интерпретации Платона и с «плотской интуицией», которую она ей противопоставила. При некоторых бергсоновских чертах эта интуиция артикулировалась георгеанцами в форме обильного восхваления «узрения»

[60] Sommer, 2010, 256n.1.

[61] Appelhans, 2002.

[Schau] в платонических и не только платонических текстах Круга, что, несомненно, нашло отклик в том «скопическом», или «визуальном», повороте, который Хайдеггер совершил в середине 20-х годов и о котором в полной мере свидетельствует его opus magnum 1927 года[62]. Что касается, собственно, текстов и лекций Хайдеггера о Платоне, то нельзя не упомянуть подробное и многократное этимологическое толкование платоновских терминов *eidos* и *idea*, мифа о пещере и всей в целом визуальной метафорики Платона[63]. Как и георгеанцы, Хайдеггер остался чужд платоновой диалектике, считая ее препятствием в доступе к Бытию. Познание всегда сохраняло в хайдеггеровском толковании Платона черты прозрения, усмотрения, — правда, скорее, индивидуального, а не, как у георгеанцев, коллективно-культового. Следует упомянуть также ставшую знаменитой дискуссию о переводе и толковании *alêtheia*, которая развернулась между Хайдеггером и Фридлендером, близким коллегой по Марбургскому университету (Фридлендер был назначен здесь ординариусом в 1920 году, Хайдеггер — в 1923-м[64]). Во 2-м издании своего «Платона» Фридлендер высказал возражения против хайдеггеровского толкования, чтобы в 3-м издании признать его частичную правоту[65]. Но и

[62] Георгеанский апофеоз «узрения» повлиял и на других толкователей Платона, и в частности, на Штенцеля (Stenzel, [1921], 1956, 79; [1926], 1956, 155–156).

[63] Выражение «глазные люди» [Augenmenschen] применительно к грекам восходит к книге «малого георгеанца» Райнхардта (Reinhardt, 1921), см. выше главу VII раздел 4.

[64] С творчеством Георге Хайдеггера познакомил другой коллега — германист Макс Коммерель, ближайший друг Георге (после разрыва с Гундольфом). Коммерелю мы косвенно обязаны, таким образом, тем анализом стихотворения Георге «Слово», который Хайдеггер опубликовал в 1958 году и который парадоксально стал сегодня куда более известным, по крайней мере, вне германистской корпорации, чем собственно стихи Георге.

[65] Friedländer, 3.Aufl. 1964, 242.

Хайдеггер должен был пойти на уступки[66]. Разумеется, в этом споре Фридлендер выступает *филологом*, а не *георгеанцем*. В целом отношение Хайдеггера к Георге и его поэтико-политическому наследию заслуживает дальнейшего изучения (упомянутая книга Аппельханса выдвигает интересный тезис о том, что георгеанский подход к литературе служит скрытой основой поэтологии Хайдеггера, однако нельзя сказать, что этот тезис получил в книге убедительное развитие[67]), и платонический аспект (вовсе не затронутый Аппельхансом) является весьма важным, но простых решений здесь ждать не приходится. Вопрос, заданный во время первой конференции, посвященной влиянию Штефана Георге на науку: «Разве образ Платона у Хайдеггера и всей его школы мыслим независимо от образа Платона в Кругу Георге?»[68], остается покуда риторическим.

## 6. РЕАБИЛИТАЦИЯ ГЕОРГЕАНСКОЙ ТЕМАТИКИ

Может сложиться впечатление, что влияние георгеанского прочтения Платона на университет исчерпывается редкими упоминаниями у немногих читателей и толкователей, которым, подобно Гадамеру, привелось в юности познакомиться с людьми из Круга и через них с его столь своеобразной интеллектуально-эротической атмосферой, но что в целом это влияние стремится к нулю.

Такое суждение было бы, пожалуй, несправедливо.

Разумеется, Круг потерпел — вместе с режимом, от которого он не сумел или не хотел достаточно ясно дистанцироваться, — глобальное политико-идеологическое поражение. Разумеется, безнадежно и,

[66] Heidegger, 1964, 77.

[67] Ниже всякой критики труд (Hermann von, 1999), где вместо разбора автор эмпатически погружается в хайдеггеровскую речь, чтобы уже никогда из нее не вынырнуть.

[68] Heftrich et al., Hrsg., 1971, 195.

видимо, навсегда морально устарел стиль георгеанцев, который был, как мы видели, невыносим уже и для некоторых из них. Разумеется, сегодня выглядит почти наивным желание вычитать у Платона законченную и тезисно формулируемую доктрину, да к тому же такую, чтобы она вызывала у проницательного читателя начала XX века немедленные ассоциации с его непосредственными политическими и культурными переживаниями. И всё же обсуждение возможного влияния георгеанцев на университетскую науку о Платоне было бы принципиально неполным, если бы мы не обратили внимания на тот факт, что общее забвение георгеанцев (разумеется, забвение относительное, как было показано в этой главе) совмещается с *триумфальным возвращением* практически всех георгеанских тем! Действительно, после определенного ренессанса неокантианского прочтения в послевоенной науке о Платоне (я имею в виду прежде всего *господствующую*, то есть англо-саксонскую науку), когда единственно возможным способом работы с древним мыслителем был объявлен его предварительный перевод на язык аналитической философии XX века, в 1990-е годы произошла многоплановая самокритичная переоценка такого ригоризма. Если мы возьмем те платоновские темы, ценность которых георгеанцы считали своим долгом отстаивать, часто сталкиваясь с упорным сопротивлением университетской науки, то констатируем, что они в последние два десятилетия стали самыми интересными и динамичными направлениями исследований. В самом деле, никому сегодня не придет в голову отрицать правомерность и необходимость изучения таких аспектов платоновской философии, как ее диалогическая форма (укажем в сноске лишь несколько последних публикаций[69]), место в

[69] См., например: *Press G.*, ed. Plato's dialogues: new studies and interprétations. Lanham, 1993; *Nail D.* Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy. Dordrecht, 1995; *Gonzalez F.* Dialectic and dialogue: Plato's practice of philosophical inquiry. Evanston, 1998.

ней мифа[70], воспитательное[71] и эротическое[72] измерения философии, или, наконец, примат политики[73]. Конечно, способы обсуждения этих тем совсем мало напоминают георгеанские, и было бы смешно видеть здесь следы какого бы то ни было прямого влияния

[70] *Hitchcock D.* The role of myth and its relation to rational argument in Plato's dialogues. Claremont, 1973; *Zaslavsky R.* Platonic myth and Platonic writing.Washington, 1981; *Brisson L.* Platon, les mots et les mythes: comment et pourquoi Platon nomma le mythe? Paris, 1982; *Moors K.* Platonic myth: an introductory study. Washington, 1982; *Gonzalez F.* Dialectic and Dialogue: Plato's practice of Philosophical inquiry. Evanston, 1998; *Janka M., Schäfer Ch.,* Hrsg. Platon als Mythologe: neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen. Darmstadt, 2002; *Mattéi J.-F.* Platon et le miroir du mythe: de l'âge d'or à l'Atlantide. Paris, 2002; *Partenie C.,* ed. Plato's myths. Cambridge, 2009.

[71] *Hager F.-P.* Plato Paedagogus: Aufsätze zur Geschichte und Aktualität des pädagogischen Platonismus. Bern, 1981; *Vrettos J.* Lehrer-Schüler-Interaktion bei Platon: die pädagogische Bedeutung von Eros und Dialog. Frankfurt a.M., 1985; *Autiquet M.* Platon: Eros pédagogue. Paris, 2000; *Kurth R.* Platonische Meditationen: Liebe — Tod — Staat — Erziehung. Frankfurt a.M., 2003.

[72] *Santas G.* Plato and Freud: two theories of love. Oxford, 1988; *Price A.* Love and friendship in Plato and Aristotle. Oxford, 1989; *Winkler J.* The constraints of desire: the anthropology of sex and gender in ancient Greece. N.Y., 1990; *Osborne C.* Eros unveiled: Plato and the God of love. Oxford, 1994; *Geier A.* Plato's erotic thought: the tree of the unknown. Rochester, 2002; *Wurm A.* Platonicus amor: Lesarten der Liebe bei Platon, Plotin und Ficino. Berlin, 2008; *Faflik A.* Die Erotik des Denkens: der Liebesbegriff bei Platon und Hegel. Marburg, 2010. См. также огромную литературу о гомоэротике и педерастии в Греции.

[73] *Samaras Th.* Plato on democracy. N.Y., 2002; *Rogue Ch.* D'une cité l'autre: essai sur la politique platonicienne, de la République aux Lois. Paris, 2005; *Edmond M.-P.* Le philosophe-roi: Platon et la politique. Paris, 2006; *Klosko G.* The development of Plato's political theory. Oxford, 2006; *Reeve C.* Philosopher-kings: the argument of Plato's «Republic». Indianapolis, 2006; *Schofield M.* Plato: political philosophy. Oxford, 2006; *Cornelli G., Lisi F.,* eds. Plato and the City. Sankt Augustin, 2010. Конечно, обсуждение политической философии Платона выходит далеко за стены университета. Тезис о том, что «всё политично» (равно как и сексуально, и эстетично), разделяется, например, во Франции, не только Бодрийаром, но и такими «левыми платониками», как Касториадис, Бадью или Рансьер.

георгеанцев, само существование которых остается тайной для подавляющего большинства современных специалистов по Платону за пределами Германии (и немецкоговорящих стран)[74]. В Германии же послевоенные платоноведы слишком хорошо знали и помнили георгеанцев, чтобы их цитировать (мы видели, что логика конкуренции не поощряла цитирование и иное признание даже и до 1933 года), а последующие уже и знали лишь смутно. Однако весьма вероятно, что имело место некоторого рода капиллярное (чтобы не сказать *тайное*[75]) воздействие, в котором, вероятно, решающей была роль П. Фридлендера (чей платоновский труд — единственный из всех георгеанских книг о Платоне — был переведен на английский язык), а также К. Райнхардта и — в качестве посредника — Х.-Г. Гадамера.

К банальностям школьной премудрости относится тот тезис, что философия-де состоит в особой связи со своей историей и этим отличается от большинства других наук. На практике же это привилегированное отношение часто остается мертвой буквой, причем это касается, как ни странно, и *истории философии*, которая далеко не всегда отдает себе отчет в собственной историчности. Приведу в качестве заключительного анекдота пассаж из относительно недавнего немецкого обзора новейших тенденций в исследовании античной философии:

> Поиск мировоззрения, принимающего во внимание также и частное стремление индивидов к счастью, имеет результатом, что вдруг [plötzlich] совершенно [ganz] новые темы выходят на первый план. Так, философы задаются вопросами о вещах, о которых они раньше пытались не высказываться, например, о любви [ссылка на: *Irwin T.*,

[74] Положение начинает меняться в самое последнее время: см. на английском языке главу, посвященную георгеанцам в: Kim, 2010; на французском языке см.: Maiatsky, 2011.

[75] Ср. «тайная Германия» [Geheimes Deutschland], одно из самоназваний Круга (см. из последних исследований: Kraus, 2010).

*Nussbaum M.*, eds. Virtue, Love, and Form. Edmonton, 1993]. Раньше это была тема, мимо которой трезвые знатоки Платона [nüchterne Platonkenner] проходили по возможности быстро: «Пир» философы до сих пор охотно оставляли литераторам[76].

Здесь удивляет не столько то, что «трезвые (имеются в виду, вероятно, не знающие *mania* из диалога «Ион») платоники» могут старательно игнорировать важнейший элемент платоновской философии, сколько то, что эрос объявляется в 90-е годы XX века «совершенно новой» темой. Если оказался забыт даже Марсилио Фичино, то уж во всяком случае очевидно, что проходя мимо иррационального упоения, нездоровой эротики и имперских замашек георгеанцев, «трезвому платонику» положено ускорить шаг.

[76] Frede, 1995, 38–39.

# ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Многое из того, что сегодня выглядит абсолютно неприемлемым у георгеанцев, они разделяли с университетским миром своего времени. Анахроничные параллели с современностью любил, как известно, и Виламовиц. Поэтому неудивительно, что два-три десятилетия спустя «некоторые из важнейших результатов исследований Виламовица [о Платоне] слились с образом Платона, который был вдохновлен Георге»[1]. По мнению Г. Патцига, «надо, к сожалению, сказать, что образ Платона в Кругу Георге по своему жанру не отличается от образа Платона у Виламовица и образа Аристотеля у Йегера, — если временно не принимать в расчет значительную разницу в учености, стоящей за этими конструкциями»[2].

Определенный перспективизм, хотя, как правило, не- или малоосознанный (в отличие от георгеанского открыто провозглашаемого) свойствен, несомненно, и науке. Было бы несправедливым и неверным полагать, что университетские платоноведы подходили и подходят к своему объекту без априори, клише, общих мест, без сверхзадачи, без общекультурных и дисциплинарных требований момента. Нам сегодня может показаться чрезмерным интерпретационным насилием вычитывание из Платона некоего сверхамбициозного политика, обреченного обстоятельствами на «теоретическое бездействие», но такое прочтение было реакцией на насилие не меньшее (но освященное победоносной и не знавшей сомнений наукой XIX века), а именно на то, которое видело в Платоне университетского ординариуса avant la lettre и которое в свою очередь «исправило» толкователей, узнававших в Платоне языческого христианина. Платон-тоталитарист

[1] Manasse, 1957, 5–6.

[2] Patzig, [1978], 1996, 290.

Карла Поппера сейчас не в фаворе, но кто знает, когда попадет в опалу тот политкорректный философ «пространства демократии», которого делают из Платона современные доброжелатели. Георгеанцы сознательно и намеренно сделали то, что часто неосознанно и полуосознанно делает самая что ни на есть университетская наука о Платоне: вчитать в него «фигуру» (в смысле Э. Ауэрбаха[3]), предвосхищающую окончательное и совершенное воплощение в том или ином телосе по усмотрению *вчитателя*.

Надеемся, что, закрывая книгу, читатель не умозаключит из нее, будто автор призывает к какому-то «восстановлению исторической справедливости» и к «возврату к Георге». Напротив, забвение есть весьма распространенная форма усвоения наследия[4], в какой-то мере необходимая и неизбежная (и благотворная, добавил бы Ницше) в философии и культуре вообще. И поскольку эта форма заслуживает в свою очередь изучения, то автор счел небезынтересным рассмотреть забвение георгеанского эпизода в интерпретации Платона в XX веке как интересный феномен со своими актерами и мотивами. И уж во всяком случае это забвение не дает нам никаких оснований игнорировать сам этот весьма своеобразный эпизод.

Его необычность заключается не столько в содержании предложенной интерпретации, сколько в императиве переживать, проживать и практиковать ее в своей жизни. И можно сказать, что георгеанцы действитель-

[3] Auerbach, [1938], 1967.

[4] Историк науки, преимущественно лингвистики, Сильвен Ору напоминает: «Поскольку познавательный акт ограничен, ему по определению присуща временная толщина, *ретроспективный горизонт*, равно как и *горизонт проективный*. Знание, или производящие его инстанции, не уничтожают свое прошлое, как часто и необоснованно считается; они его организуют, из него отбирают, его забывают, воображают или идеализируют и вместе с тем предвосхищают его будущее, мечтая о нем и созидая его. Без памяти и без проекта знания просто-напросто не существует» (Auroux, 1989, 13–14).

но практиковали и поверяли ее деятельностью самого Круга. В самом деле: они в той или иной форме предавались диалогу и взаимно-коллективной майевтике; они были организованы Мастером в ярко выраженное педагогическое сообщество, которое через воспитание намечало достичь эстетических и политических целей; эрос — будь то гомосексуальный или над-половой — так или иначе окрашивал их отношения; все их действия подчинялись (по крайней мере, по замыслу) «государственной тайне», arcanum imperii (империи пока духовной, пока не удастся ее осуществление в плоти реальных лиц и реальных стран), в этом смысле тезис, что «всё политично» был для них отнюдь не гиперболой; сам Круг воспринимался его участниками как живой и плодотворный миф, одновременно предмет культа и храм; Георге был вождем во всей своей конкретности и одновременно современной реализацией платоновского предвосхищения правителя-философа. Чтобы наиболее конгениально постичь древнего мыслителя, — так требовала георгеанская герменевтика, — следовало не только со священным трепетом изучать его труды, проникаться духом его эпохи и тому подобное, чем занимается (и никак не хуже) университетская наука, но и знать и как можно теснее общаться с тем, кто в современности наиболее годится в преемники этого древнего мыслителя. Вот этот последний императив как элемент самолегитимации науке было труднее всего принять. Однако сам этот императив был не чем иным, как на свой, георгеанский, лад выраженным осознанием того, к чему пришло к началу XX века и университетское знание, а именно, что для понимания Платона (как и любого другого мыслителя) философская де- и реконтекстуализация нужна не меньше, чем филологическое усилие. Противостояние здесь, вероятно, столь же фиктивно, как и между литературоведением и литературной критикой, и столь же пытается скрыть реальное и многообразное взаимодействие. Если георгеанский платонизм несомненно

«паразитировал» на результатах, полученных университетской наукой, то и эта последняя воспользовалась шумными, не чурающимися провокации георгеанскими эскападами, чтобы придать себе новую динамику. Их взаимоотторжение, по прошествии десятилетий обнажающее скорее идиосинкразический, чем принципиальный характер, было в значительной степени совместно-взаимной мизансценой, обнажающей только присущее любому чтению интерпретационное насилие и ставящей вопрос о его мере.

# БИБЛИОГРАФИЯ[1]

## 1. ИСТОЧНИКИ

*Andreae W.* (1913; под именем Andreae-Syla W.). Platons Poikilia und das Jahrbuch für die geistige Bewegung // Magdeburgische Zeitung. Wissenschaftliche. Wochenbeilage. 1913. Nr. 33–35.

*Andreae W.* (1922). Die philosophische Probleme in den Platonischen Briefen. Ein Beitrag zur Echtheitsfrage // Philologus. 1923. Nr. 78. N.F. Nr. 32. (на обложке дата: 1922). (Platons Philosophie in seinen Briefen. Leipzig: Dieterich, 1922.)

*Andreae W.* (1923a). Die Staatsidee in Platons Kunstlehre // Zeitschrift für Volkswirtschaft u. Sozialpolitik. 1923. N.F. Nr. 3.

*Andreae W.* (1923b, 1925a, 1926). Platos Staatsschriften. 1. Teil: Briefe (1923); 2. Teil: Der Staat (1925); 3. Teil: Der Staatsmann (1926) / Text durchgesehen und neu übersetzt, erläutert und eingeleitet von W. Andreae. Jena: G. Fischer. 1923–1926.

*Andreae W.* (1925b). Die platonische Staatsidee // Zeitschrift für Volkswirtschaft u. Sozialpolitik. 1925. N.F. Nr. 4.

*Andreae W.* (1926a). Der sogenannte Kommunismus in Platons Staat // Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung. 1926. Nr. 49.

*Andreae W.* (1926b). Staats- und Wirtschaftslehre im Altertum // Handwörterbuch d. Staatswiss. 4.Aufl. Bd. 7. 1926.

[1] Деление на «источники» и «исследовательскую литературу» в ряде случаев небесспорно. Оно в целом соответствует разделению на публикации *до* и *после* 1945 года, принятому в немецких работах по новейшей политической и культурной истории.

*Andreae W.* (1928–1929). Рец. на: Kutter H. Plato und wir; Singer (1927) // Blätter für deutsche Philosophie. 1928–1929. Nr. 2.

*Andreae W.* (1931). Staatssozialismus und Ständestaat. Ihre grundlegenden Ideologien und die jüngste Wirklichkeit in Rußland und Italien. Jena: G. Fischer, 1931.

*Andreae W.* (1932). Kapitalismus, Bolschewismus, Faschismus. Jena: G. Fischer, 1932.

*Andreae W.* (1935). Рец. на: Hildebrandt (1933a) // Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie. 1935. Nr. 1.

*Andreae W.* (1954). Platon. Der Staat und der Mensch (aus *Platons.* Politeia. Buch 2–4) / Übers. und zusammengesetzt von W. Andreae. München: Stifterbibliothek, 1954.

*Andreae W.* (1955). Platon. Der Staat und die Philosophen (aus *Platons.* Politeia. Buch 5–6) / Übers. und zusammengesetzt von W. Andreae. München: Stifterbibliothek, 1955.

*Andreae W.* (1956). Platon. Der Staat und die Ewigkeit (aus *Platons.* Politeia. Buch 7–10) / Übers. und zusammengesetzt von W. Andreae. München: Stifterbibliothek, 1956.

*Auerbach E.* (1924). Stefan Georges Danteübersetzung // Rivista di Cultura italiana e tedesca. 1924. Nr. II. (Пер. на фр.: La traduction de Dante par Stefan George // E. Auerbach. Écrits sur Dante / Introd. et trad. par Diane Meur. Paris: Macula, 1998.)

*Auerbach E.* [1938]. Figura // Archivum Romanicum. 1938. Nr. 22. [*Id.* Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie. Bern: Francke, 1967.]

*Auerbach E.* [1946]. Mimesis. Bern: Francke, 1959.

*Bannes J.* (1933a). Hitlers Kampf und Platons Staat. Eine Studie über den ideologischen Aufbau der nationalsozialistischen Freiheitsbewegung. Berlin: de Gruyter, 1933.

*Bannes J.* (1933b). Hitler und Platon. Eine Studie zur Ideologie des Nationalsozialismus // Geisteskultur. 1933. Nr. 42.

*Bannes J.* (1935). Platon: die Philosophie des heroischen Vorbildes. Berlin: de Gruyter, 1935. (В книгу входит в качестве главы: Bannes, 1933a.)

*Baeumker C.* (1921). Рец.-анонс на: Salin (1921). (Брошюра издательства «Duncker & Humblot».)

*Benda O.* [1931]. Die Bildung des dritten Reichs. Randbemerkungen zum gesellschaftsgeschichtlichen Sinnwandel des deutschen Humanismus. Wien: Deutsche Verlag für Jugend u. Volk, 1945.

*Benn G.* [1934]. Rede auf Stefan George // Ges. Werke. Bd. IV. Stuttgart: Klett-Cotta, 1989.

*Bertram E.* [1918]. Nietzsche. Versuch einer Mythologie. 5.Aufl. Berlin: G. Bondi, 1921.

*Blumenthal A.* (1921). Griechische Vorbilder. Versuch einer Deutung des Heroischen im Schrifttume der Hellenen. Freiburg i.Br.: Th. Fischer, 1921.

*Blumenthal A.* (1933a). Рец. на: Hildebrandt (1933) // Dt. Allg. Zeitung. 26.07.1933.

*Blumenthal A.* (1933b). Рец. на: Hildebrandt (1933) // Berliner Börsen-Zeitung. 10.09.1933.

*Boehringer R.* (1910). Menons Klage um Diotima. (Рукопись.)

*Boehringer R.* (1935a). Das Antlitz des Genius: Platon. Breslau: F. Hirt, 1935. (Переиздание: Düss.: Küpper/Bondi, 1974.)

*Boehringer R.* (1935b). Platon. Bildnisse und Nachweise. Breslau: F. Hirt, 1935.

*Boehringer R.* (1937). Das Antlitz des Genius: Homer. Breslau: F. Hirt, 1937.

*Boehringer R.* (1951). Mein Bild von Stefan George. München: Küpper (Bondi), 1951; 2.Aufl. 1967.

*Borchardt R.* (1905). Das Gespräch ueber Formen und Platons Lysis deutsch. Leipzig: Roßberg & Zeitler, 1905.

*Borchardt R.* [1936]. Aufzeichnung Stefan George betreffend / Aus dem Nachlaß hrsg. u. erläutert von E. Osterkamp. München: Rudolf Borchart-Gesellschaft, 1998.

*Borchardt R.* (1924–1930). Gesammelte Briefe / Hrsg. von G. Schuster, H. Zimmermann. Bd. 5. München: Tenschert bei Hanser, 1995.

*Brecht F.J.* (1929). Platon und der George-Kreis. Leipzig: Dietrich, 1929.

*Brecht F.J.* (1935). Рец. на: Hildebrandt (1933a) // Kant-Studien. 1935. Nr. 40.

*Brecht W.* (1918). Klassisches Altertum und neueste Dichtung. Wien: Fromme, 1918.

*Breysig K.* (1910). Die schöpferische Macht der Wissenschaft // *Id.* Das Recht und Persönlichkeit, 1944. (Слегка сокращенная версия: Castrum Peregrini. 1960. Nr. 42.)

*Breysig K.* (1912). Von Gegenwart und Zukunft des deutschen Menschen. Berlin: Bondi, 1912.

*Breysig K.* (1960). Begegnungen mit Stefan George // Castrum Peregrini. 1960. Nr. 42.

*Breysig K.* (1962). Aus meinen Tagen und Träumen. Berlin: de Gruyter, 1962.

*Buber M.* (1972). Briefwechsel aus sieben Jahrzehten. Bd. I. Heidelberg: Lambert Schneider, 1972.

*Busse A.* (1922). Рец. на: Salin (1921) // Preussische Jahrbücher. 1922. Nr. 188:1.

*Curtius E.R.* (1950). Stefan George im Gespräch // *Id.* Kritische Essays zur europäischen Literatur. Bern: Francke, 1950.

*Curtius L.* (1950). Deutsche und antike Welt. Lebenserinnerungen. Stuttgart: Dt. Verlags-Anstalt, 1950.

*Dahmen H.* (1926). Lehren über die Kunst und Weltanschauung im Kreise um Stefan George. Marburg: N. Elwert, 1926.

*Dahmen H.* (1929). Ein neues Platon-Bild // Hochland. 1929. Nr. 26:2.

*Frenzel H.* (1932). George-Kreis und Geschichtswissenschaft. Darstellung und Kritik der Auffassung des George-Kreises vom geschichtlichen Erkennen. Inauguraldiss. Leipzig: Waldenburg/Sachsen, 1932.

*Friedemann H.* (1914). Platon, seine Gestalt. Berlin: Blätter für die Kunst, 1914. [2.Aufl. 1931, Genauer Abdruck der ersten Ausgabe, mit einem Nachwort von K. Hildebrandt.]

*Friedländer P.* (1919). Vom Altertum zur Zukunft // Vossische Zeitung. 10.10.1919. [Nugae IX, 158–159.]

*Friedländer P.* (1921–1923). Der Grosse Alcibiades. Ein Weg zu Plato. 2 Teile. Bonn: F. Cohen, 1921–1923.

*Friedländer P.* (1922). Die Aufgaben der Klassischen Studien in der Universität // Schule und Leben. 1922. Nr. 6.

*Friedländer P.* (1928–1930). Platon. 2 Bde. 1: Eidos. Paideia. Dialogos. 2: Die Platonischen Schriften. Berlin: de Gruyter. 1928–1930; 2.Aufl. 1954–1960; 3.Aufl. 1960–1964.

*Fritz K. von* (1931). Рец. на: Brecht (1929) // Gnomon. 1931. Nr. 7.

*Fritz K. von* (1932). Die neue Interpretationsmethode in der Klassischen Philologie // Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugenbildung. 1932. Nr. 8.

*Fritz K. von* (1935–1936). Рец. на: Scheliha (1934) // Blätter für deutsche Philosophie. 1935–1936. Nr. 9.

*Fritz K. von* (1968). Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft. Berlin: de Gruyter, 1968.

*Frommel W.* (alias *Helbing Lothar*) [1932]. Der dritte Humanismus. 3.Aufl. Berlin: Die Runde, 1935.

*Frommel W.* (1934). Der Dritte Humanismus als Aufgabe unserer Zeit // *Id.*, Hrsg. Vom Schicksal des deutschen Gei-

stes. 1. Folge, Die Begegnung mit der Antike. Reden um Mitternacht. Berlin: Die Runde, 1934.

*Frommel W.* (1972). Renata von Scheliha // Renata von Scheliha. 1901–1967. Gedenkbuch. Amsterdam: Castrum Peregrini, 1972.

*Gadamer H.-G.* [1931]. Platos dialektische Ethik — Phänomenologische Interpretationen zum Philebos [Gadamer, 1968b].

*Gadamer H.-G.* (1933). Die neue Platoforschung // Logos. 1933. Nr. 22.

*Gadamer H.-G.* (1934a). Plato und die Dichter. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1934.

*Gadamer H.-G.* (1934b). Max Kommerell // Das Neue Forum. 1953–1954. Nr. 3.

*Gadamer H.-G.* (1935). Рец. на: Hildebrandt (1933a) // Dt. Literaturzeitung. 1935. Folge 3. Nr. 6.

*Gadamer H.-G.* [1942]. Platos Staat der Erziehung // Gesammelte Werke. Bd. 5. 1942.

*Gadamer H.-G.* (1943a). Hölderlin und die Antike // *Kluckhohn P.,* Hrsg. Hölderlin: Gedenkschrift zu seinem 100. Todestag (7. Juli 1943). Tübingen: Mohr–Siebeck, 1943.

*Gadamer H.-G.* (1943b). Wissenschaft als Beruf: Über den Ruf und Beruf der Wissenschaft in unserer Zeit // Leipziger Neueste Nachrichten- und Handelszeitung. Nr. 270. 27.09.1943.

*Gadamer H.-G.* (1943c). Ruf und Beruf der Wissenschaft // Deutsche Presse-Korrespondenz [Hannover]. Nr. 43. 28.10.1943.

*Gadamer H.-G.* (1968a). Der Dichter Stefan George // *Id.* Gedicht und Gespräch. Frankfurt a.M.: Insel, 1968.

*Gadamer H.-G.* (1968b). Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie. Hamburg: F. Meiner, 1968.

*Gadamer H.-G.* (1977). Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1977.

*Gadamer H.-G.* (1985). Stefan George (1968–1933) // *Zimmermann H.-J.*, Hrsg. Die Wirkung Stefan Georges auf die Wissenschaft. Ein Symposium. Heidelberg: C. Winter, 1985.

*George S.* (1910). Das hellenische Wunder // Blätter für die Kunst. 1910. Nr. IX.

*George S.* (1976). Werke. 2 Bde. Stuttgart: Klett-Cotta, 1976.

*George S., Gundolf F.* (1962). Briefwechsel / Hrsg. von R. Boehringer mit G.P. Landmann. München: Küpper/ Bondi, 1962.

*George S., Wolters F.* (1998). Briefwechsel 1904–1930 / Hrsg. von M. Philipp. Amsterdam: Castrum Peregrini, 1998.

*Glöckner E.* (1972). Begegnung mit Stefan George. Auszüge aus Briefen und Tagebüchern 1913–1934. Heidelberg: Stiehm, 1972.

*Gundolf E.* [1937]. George und die Alten // Castrum Peregrini. 1952. Nr. 7.

*Gundolf E., Hildebrandt K.* (1923). Nietzsche als Richter unserer Zeit. Breslau: F. Hirt, 1923.

*Gundolf F.* (1908–1909). Gefolgschaft und Jüngertum // Blätter für die Kunst. 1908–1909. Nr. VIII.

*Gundolf F.* (1911a). Shakespeare und der deutsche Geist. Berlin: Bondi, 1911.

*Gundolf F.* (1911b). Wesen und Erziehung // Jahrbuch für die geistige Bewegung. 1911. Nr. II.

*Gundolf F.* (1912). Vorbilder // Jahrbuch für die geistige Bewegung. 1912. Nr. III.

*Gundolf F.* (1920). George. Berlin: Bondi, 1920.

*Gundolf F., Steiner H., Curtius E.R.* (1963). Briefwechsel / Hrsg. von L. Helbing, C.V. Bock. Amsterdam: Castrum Peregrini, 1963.

*Gundolf F., Wolters F.* (2009). Ein Briefwechsel aus dem Kreis um Stefan George. Köln: Böhlau, 2009.

*Günter H.F.K.* (1928). Platon als Hüter des Lebens. Platons Zucht- und Erziehungsgedanken und deren Bedeutung für die Gegenwart. München: Lehmann, 1928; 2.Aufl. 1935; 3.Aufl. 1966. (Пер. на фр.: Platon, eugéniste et vitaliste. Puiseaux: Pardès, 1987.)

*Heidegger M.* [1926]. Die Grundbegriffe der antiken Philosopie. Marburger Vorlesungen. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1993.

*Heidegger M.* [1927]. Sein und Zeit. 16.Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1986.

*Heidegger M.* [1947]. Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus». 3.Aufl. Bern: A. Francke, 1975.

*Heidegger M.* (1959). Unterwegs zur Sprache. Pfullingen: Neske, 1959. [В том числе: Dichten und Denken. Zu Stefan Georges Gedicht Das Wort, 217–238.]

*Heidegger M.* [1964]. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens // *Id.* Zur Sache des Denkens. Tübingen: Niemeyer, 1969.

*Hildebrandt K.* (1910). Hellas und Wilamowitz. Zum Ethos der Tragödie // Jahrbuch für die geistige Bewegung. 1910. Nr. 1.

*Hildebrandt K.* (1911–1912). Romantisch und Dionysisch // Jahrbuch für die geistige Bewegung. 1911. Nr. 2; 1912. Nr. 3.

*Hildebrandt K.* (1912). Platons Gastmahl. Neu übertragen u. eingel. von K. Hildebrandt. Leipzig: F. Meiner, 1912. [5.Aufl. 1934. Philosophische Bibliothek. Bd. 81. Начиная с 1949 г.: Reclam, Nr. 927. Последнее переиздание 1994 г.]

*Hildebrandt K.* (1920a). Norm und Entartung des Menschen. Dresden: Sibyllen-Verlag, 1920.

*Hildebrandt K.* (1920b). Norm und Verfall des Staates. Dresden: Sibyllen-Verlag, 1920; 2.Aufl. 1923. [1920a и 1920b объединены в одном томе с новым предисловием: Norm, Entartung und Verfall. Bezogen auf den einzelnen, die Rasse, den Staat. Berlin: Runde. 2.Aufl. 1934; 3.Aufl. 1939.]

*Hildebrandt K.* (1921). Рец. на: Wilamowitz-Moellendorff (1919) // Preußische Jahrbücher. 1921. Nr. 186.

*Hildebrandt K.* (1922). Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato. Dresden: Sibyllen-Verlag, 1922.

*Hildebrandt K.* (1923a). Bemerkungen über die neue Wirkung Platos // Österreichische Rundschau. 1923. Nr. 19:9.

*Hildebrandt K.* (1923b). Die Lehre von Norm und Entartung in der Kriminologie // Archiv für Kriminologie. 1923. Nr. 75:2.

*Hildebrandt K.* (1924a). Gedanken zur Rassenpsychologie. Stuttgart: J. Püttmann, 1924.

*Hildebrandt K.* (1924b). Wagner und Nietzsche. Ihr Kampf gegen das XIX. Jahrhundert. Breslau: Hirt, 1924.

*Hildebrandt K.* (1925). Die Schöpfungsgeschichte in Platons Timaios / Übertr. von K. Hildebrandt. Burg Giebichenstein zu Halle: Thiersch, 1925.

*Hildebrandt K.* (1926). Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk // Abhandlungen aus der Neurologie. 1926. Nr. 38.

*Hildebrandt K.* (1927). Über den Begriff «Nation» // Politische Wochenschrift für Volkstum u. Staat. 1927. Nr. 3:51–52.

*Hildebrandt K.* (1928a). Staat und Rasse. Breslau: Hirt, 1928.

*Hildebrandt K.* (1928b). Stefan George und unsere Generation // Der Ring. 1928. Nr. 1.

*Hildebrandt K.* (1929). Neue Plato-Literatur // Der Ring. 1929. Nr. 2.

*Hildebrandt K.* (1930–1931). Das neue Platon-Bild. Bemerkungen zur neueren Literatur // Blätter für deutsche Philosophie. 1930–1931. Nr. 4:2.

*Hildebrandt K.* (1931). Nachwort // Friedemann, [1914], 1931.

*Hildebrandt K.* (1931–1932). Paul Friedländer «Platon» und andere Werke über Platon // Blätter für deutsche Philosophie. 1931–1932. Nr. 5.

*Hildebrandt K.* (1932). Goethe und Darwin. Eine Hundertjahrbetrachtung zum Siege der Naturwissenschaft über die Philosophie // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1932. Nr. 41.

*Hildebrandt K.* (1933a). Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht. Berlin: Bondi, 1933; 2.Aufl. 1959. (Под названием Platon: Logos und Mythos.)

*Hildebrandt K.* (1933b). Einleitung // Platon, Der Staat / Übers. von A. Horneffer. Leipzig: Kröner, 1933. (Многочисленные переиздания вплоть до 10-го изд. 1982 г. с измененным текстом введения.)

*Hildebrandt K.* (1934). Deutsche Wissenschaft. Neumünster: K. Wachhotz, 1934.

*Hildebrandt K.* (1935–1936). Рец. на: Friedländer (1928–1930) // Blätter für deutsche Philosophie. 1935–1936. Nr. 9.

*Hildebrandt K.* (1936). Platons vaterländische Reden. Apologie. Kriton. Menexenos / Übertr. u. eingel. von K. Hildebrandt. Leipzig: F. Meiner, 1936.

*Hildebrandt K.* (1939). Nietsche und das deutsche Reich. Kiel: Neumünster, 1939.

*Hildebrandt K.* (1941a). Goethe: seine Weltweisheit im Gesamtwerk. Leipzig: Ph. Reclam, 1941.

*Hildebrandt K.* (1941b). Die Idee des Krieges bei Goethe, Hölderlin, Nietzsche. Stuttgart: Kohlhammer, 1941.

*Hildebrandt K.* (1941c). Platons Philosophie in politischer Sicht // National-Zeitung (Essen). 13.06.1941.

*Hildebrandt K.* (1942). Platon, Timaios / Übers. von K. Hildebrandt. Leipzig: Reclams Universalbibliothek, 1942.

*Hildebrandt K.* (1943). L'esprit allemand et l'esprit européen (L'Archipelagus de Hölderlin) // *Hoffmeister J., Fegers H.,* éds. Friedrich Hölderlin 1770–1843. Paris: Sorlot, 1943.

*Hildebrandt K.* (1953). Platons Phaidros / Übertr. u. eingel. von K. Hildebrandt. Kiel: E. Engelke, 1953 (Stuttgart: Reclam, 1979; 1993; 1994; 2008).

*Hildebrandt K.* (1954). Agape und Eros bei George // Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwiss. u. Geistesgeschte. 1954. Nr. 28:1.

*Hildebrandt K.* (1958). Karl Reinhardt zum Gedächtnis // Die Neue Rundschau. 1958. Nr. 69.

*Hildebrandt K.* (1960). Das Werk Stefan Georges. Hamburg: E. Hauswedell, 1960.

*Hildebrandt K.* (1961). Gorgias, oder Über die Beredsamkeit / Nach der Übers. von Fr. Schleiermacher hrsg. von K. Hildebrandt. Stuttgart: Ph. Reclam, 1961 [Universal-Bibliothek, Nr. 2046]. (Многочисленные переиздания по 2009 г.)

*Hildebrandt K.* (1962). Ein Weg zur Philosophie. Bonn: Bouvier, 1962.

*Hildebrandt K.* (1965). Erinnerungen an Stefan George und seinen Kreis. Bonn: Bouvier, 1965.

*Hildebrandt K.* (1968). Frühe griechische Denker. Eine Einführung in die vorsokratische Philosophie. Bonn: Bouvier, 1968.

*Hofmannstahl H. von* [1926]. Vermächtnis der Antike // Die Antike. 1928. Nr. 4. [GW in Einzelausgaben. Prosa IV. Frankfurt a.M. 1955.]

*Howald E.* (1930). Рец. на: Brecht (1929) // Neue Zürcher Zeitung. 16.02.1930.

*Howald E.* (1933). Рец. на: Hildebrandt (1933a) // Neue Zürcher Zeitung. 25.8.1933.

*Immisch O.* (1922). Рец. на: Salin (1921) // Vierteljahrschrift für Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte. 1922. Nr. 16.

*Jaeger W.* [1919]. Der Humanismus als Tradition und Erlebnis // *Id.* Humanistische Reden u. Vorträge. Berlin: de Gruyter, 1937.

*Jaeger W.* (1928). Platos Stellung um Aufbau der griechischen Bildung // Antike. 1928. Nr. 4.

*Jaeger W.* (1929). Die geistige Gegenwart der Antike. Berlin: de Gruyter, 1929.

*Jaeger W.*, Hrsg. (1931). Das Problem des Klassischen und die Antike. Leipzig: Teubner, 1931.

*Jaeger W.* (1933). Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike // Volk im Werden. 1933. Nr. 1.

*Jaeger W.* [1934; 1944; 1947]. Paideia. Die Formung des griechischen Menschen [фотомех. переиздание в 1 томе]. Berlin: de Gruyter, 1973. (Пер. на англ. 1939; 1944; 1945.)

*Kafka G.* (1928). Рец. на: Reinhardt (1927) // Logos. 1928. Nr. 17:2.

*Kahler E. von* (1919a). Die Krisis in der Wissenschaft // Der Neue Merkur. 1919. Nr. 3:2.

*Kahler E. von* (1919b). Die menschliche Wirkung in der Wissenschaft // Der Neue Merkur. 1919. Nr. 3:3.

*Kahler E. von* (1920). Der Beruf der Wissenschaft. Berlin: Bondi, 1920.

*Kantorowicz E.* (1927). Kaiser Friedrich der Zweite. Berlin: Bondi, 1927. [Дополнительный том Quellen und Nachweise, 1931.]

*Kantorowicz G.* (1961). Vom Wesen der griechischen Kunst / Hrsg. u. mit einem Nachwort von M. Landmann. Heidelberg: Lambert Schneider, 1961.

*Kappler E.* Erinnerungen an Josef Liegle. (DLA). (Рукопись, без даты, 36 с.)

*Kelsen H.* [1933a]. Die platonische Liebe // *Id.* Aufsätze zur Ideologiekritik. Neuwied: Luchterhand, 1964.

*Kahler E. von* [1933b]. Die platonische Gerechtigkeit // *Id.* Aufsätze zur Ideologiekritik. Neuwied: Luchterhand, 1964.

*Kahler E. von* [1957]. Platon und die Naturrechtslehre // *Id.* Aufsätze zur Ideologiekritik. Neuwied: Luchterhand, 1964.

*Klages L.* (2.Aufl. 1920). Handschrift und Charakter. Leipzig: J. Barth, 1920.

*Krüger G.* [1939]. Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens. Frankfurt a.M.: Klostermann. 2.Aufl. 1948; 4.Aufl. 1973; 6.Aufl. 1992.

*Kuhn H.* (1934a). Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik. Berlin: Die Runde, 1934.

*Kuhn H.* (1934b). Humanismus in der Gegenwart. Zu Werner Jaegers Werk «Paideia. Die Formung des griechischen Menschen» // Kant-Studien. 1934. Nr. 39:3/4.

*Landmann E.* (1915). Рец. на: Friedemann (1914) // Preußische Jahrbücher. 1915. Nr. 159.

*Landmann E.* (1923). Die Transzendenz des Erkennens. Berlin: Bondi, 1923.

*Landmann E.* [1951]. Stefan George und die Griechen. Idee einer neuen Ethik. Amsterdam: Castrum Peregrini, 1971.

*Landmann E.* [1955]. Georges Wiedererweckung der Griechen // Castrum Peregrini. 1955. Nr. 25.

*Landmann E.* (1963). Gespräche mit Stefan George. Düsseldorf: Küpper/Bondi, 1963.

*Landmann E.* (2003). Stefan Georges Auffassung von den Griechen // Castrum Peregrini. 2003. Nr. 258–259.

*Landsberg P.L.* (1923). Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie. Eine erkenntnissoziologische Studie. Bonn: F. Cohen, 1923.

*Leisegang H.* (1929). Die Platondeutung der Gegenwart. Karlsruhe: Braun, 1929.

*Liegle J.* (1920). Menschentypen bei Platon und Aristoteles. (Машинопись, 55 с.)

*Liegle J.* (1923). Untersuchungen zu den Platonischen Lebensformen, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwuerde… Heidelberg. (Машинопись, 76 с.)

*Liegle J.* (1933). Der Mythos in Platons Politikos / Übers. und erläutert von J. Liegle. Bewerbungsschrift für den Landmannpreis. (Машинопись, 66 с.)

*Liegle J.* (1936). Architekturbilder auf antiken Münzen // Antike. 1936. Nr. 12.

*Liegle J.* (1952). Der Zeus des Phidias. Berlin: Weidmann, 1952.

*Liegle J.* (2007). Litterae Augustae. Augusteische Dichtungen und Texte des Princeps in deutscher Übers. / Hrsg. von A. Kerkhecker et al.; eingeführt von E. Schmidt. Basel: Schwabe, 2007.

*Löwith K.* [1940]. Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht, Stuttgart: J. Metzler, 1986.

*Meinong A.* (1965). Philosophenbriefe: aus der wissenschaftlichen Korrespondenz / Hrsg. von R. Kindinger. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1965.

*Meyer R.* (1897). Ein neuer Dichter-Kreis // Preußische Jahrbücher. 1897. Nr. 88.

*Morwitz E.* (1960). Kommentar zu dem Werk Stefan Georges. Düsseldorf: Küpper/Bondi, 1960.

*Müller P.* (1955). Stefan George und die Antike // Das humanistische Gymnasium. 1935. Nr. 48.

*Natorp P.* (1902; 2.Aufl. 1922). Platos Ideenlehre. Leipzig: F. Meiner. 1902; 2.Aufl. 1922 (durchgesehene, um den metakritischen Anhang Logos-Psyche-Eros vermehrte Ausgabe).

*Nebel G.* (1948). Griechischer Ursprung. 1. Band, Wupperthal: Im Marées, 1948.

*Nebel G.* [1968]. Alles Gefühl ist leiblich. Ein Stück Autobiographie. Marbach a.N.: Deutsche Schillergesellschaft, 2003.

*Nebel G.* (1969). Sokrates. Stuttgart: Klett, 1969.

*Nebel G.* (1970). Sprung von des Tigers Rücken. Stuttgart: Klett, 1970. [Включая статью: Stefan George und die entgötterte Welt.]

*Nietzsche F.* [1871–1872]. Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge // *Id.* Werke XIX (Abt. 3, Bd. 3). Leipzig: Kröner, 1913.

*Nietzsche F.* (1872). Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Leipzig, 1872. (Пер. на рус.: *Ницше Ф.* Рождение трагедии / пер. А.В. Михайлова; сост., общ. ред., комм. и вступ. ст. А.А. Россиуса. М.: Ad Marginem, 2001.)

*Pestalozza H.G. von* (1928). Рец. на: Singer (1927) // Der Tag. 10.11.1928.

*Reinhardt K.* (1916). Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. Bonn: Cohen, 1916.

*Reinhardt K.* (1921). Poseidonios. München: Beck, 1921.

*Reinhardt K.* (1927). Platons Mythen. Bonn: Cohen, 1927. [Дополненный вариант в: Reinhardt, 1960.]

*Reinhardt K.* (1960). Vermächtnis der Antike. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.

*Riehl H.* (1935–1936). Рец. на: Hildebrandt (1933a) // Blätter für deutsche Philosophie. 1935–1936. Nr. 9.

*Ritter C.* (1910a). Neue Untersuchungen über Platon. München: Beck, 1910.

*Ritter C.* (1910b, 1923). Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. München: Beck. Bd. I. 1910; Bd. II. 1923.

*Rößner H.* (1963). Dritter Humanismus im Dritten Reich // Zeitschrift für deutsche Bildung. 1936. Nr. 12.

*Rößner H.* (1938). Georgekreis und Literaturwissenschaft. Zur Würdigung und Kritik der geistigen Bewegung Stefan Georges. Frankfurt a.M.: M. Diesterweg, 1938.

*Rüdiger H.* (1935). Georges Begegnung mit der Antike // Die Antike. 1935. Nr. 11.

*Rüdiger H.* [1937]. Der dritte Humanismus // *Oppermann H.*, Hrsg. Humanismus. Darmstadt: WBG, 1970.

*Salin E.* (1921). Platon und die griechische Utopie. München: Duncker & Humblot, 1921.

*Salin E.* (1923). Der 'Sozialismus' in Hellas // Bilder und Studien aus drei Jahrtausenden. Eberhard Gothein zum 70. Geburtstag als Festgabe. München: Duncker & Humblot, 1923.

*Salin E.* (1926). Civitas Dei. Tübingen: J. Mohr, 1926.

*Salin E.* (1942). Platon, von Mensch und Staat. Auswahl und Übertragung von E. Salin. Basel: B. Schwabe, 1942.

*Salin E.* (1945). Platon. Apologie, Kriton, Phaidon / Übertr. u. eingel. von E. Salin. Basel: B. Schwabe, 1945.

*Salin E.* (1946). Platon. Theaitet / Übertr. u. eingel. von E. Salin. Basel: B. Schwabe, 1946.

*Salin E.* (1946–1947). Die Tragödie der deutschen Gegenrevolution // Schweizer Annalen. 1946–1947. Nr. 3.

*Salin E.* [1948]. Um Stefan George: Erinnerung und Zeugnis, 2. neugestaltete und wesentlich erweiterte Aufl. München: Küpper, 1954.

*Salin E.* (1950). Platon. Euthyphron, Laches, Charmides, Lysis / Übertr. u. eingel. von E. Salin. Basel: B. Schwabe, 1950.

*Salin E.* (1952a). Platon. Gastmahl / Phaidros. Übertr. u. eingel. von E. Salin. Basel: Klosterberg, 1952. (Частичное переиздание: Phaidros, mit Erläuterungen von Jean Bollack. Frankfurt a.M.: Fischer, 1963.)

*Salin E.* (1952b). Plato, Defender or Oppressor of Democracy? (Рукопись доклада.) Archiv Uni-Basel.

*Salin E.* (1957). Platon Dion Aristoteles / Hrsg. von E. Boehringer, W. Hoffmann. 1957.

*Salin E.* (1961). Berufung und Beruf. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1961.

*Salin E.* (1964). Max Weber und seine Freunde // Die Zeit. 4.05.1964.

*Salin E.* (1967). Politische Oekonomie: Geschichte der wirtschaftlichen Ideen von Platon bis zur Gegenwart. Tübingen: J. Mohr, 1967.

*Salin E.* (1968). Entstehen, Leben und Wirken des George-Kreises. Vortrag beim Stefan-George Symposium zum 100. Geburtstag Georges am 19–20. Oktober 1968 in Evanston, Ilinois, USA. Archiv Uni-Basel.

*Salin E.* [1969]. Der wissenschaftliche Kreis um Stefan George. Vortrag im Südwestfunk, 5.01.1969 // Neue Beiträge zur George-Forschung. 1979. Nr. 4.

*Salin E.* (1972). Geistes- und Sozialwissenschaften zwischen Vergangenheit und Zukunft. (Рукопись, 25.11.1972.) Archiv Uni-Basel.

*Salz A.* (1921). Für die Wissenschaft. Gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern. München: Drei Masken, 1921.

*Scheliha R. von* (1934). Dion. Die platonische Staatsgründung in Sizilien. Leipzig: Dieterich, 1934.

*Scheliha R. von* (1972). 1901–1967. Gedenkbuch. Amsterdam: Castrum Peregrini, 1972.

*Schoemann J.B.* (1929). Stefan George vedeultlicht durch Kurt Singers Platon // Philos. Jahrbuch die Görres-Geselschaft. 1929. Nr. 42.

*Simmel G.* (1922). Stefan George: eine kunstphilosophische Studie // *Id.* Zur Philosophie der Kunst. Aufsätze. Potsdam: Kiepenheuer & Witsch, 1922.

*Singer K.* (1912). Рец. на: Gundolf (1911a) // Neue Rundschau. 1912. November.

*Singer K.* (1920a). Das Geld als Zeichen. Jena [без указания издательства], 1920.

*Singer K.* (1920b). Platon und das Griechentum. Ein Vortrag. Heidelberg: Weiss, 1920.

*Singer K.* (1924). Werke der Schau u. Forschung aus dem Kreise der Blätter für die Kunst // Hirt's Literatur-Bericht. 1924. Nr. 6.

*Singer K.* (1927). Platon, der Gründer. München: C. Beck, 1927. (Фрагменты переведены на японский яз. в 1934 и 1936 гг.)

*Singer K.* (1931). Platon und die europäische Entscheidung. Hamburg [без указания издательства], 1931.

*Singer K.* (1932). Die geistesgeschichtliche Bedeutung des italienischen Faschismus // Schmollers Jahrbuch. 1932. Nr. 56:6. (Перепечатано в: *Spiethoff A.*, Hrsg. Festgabe für Werner Sombart. München, 1933.)

*Singer K.* (1951). Die Spur einer Dichterbegegnung // Castrum Peregrini. 1951. Nr. 10.

*Singer K.* (1956–1957). Erinnerungen an die Georgika // Castrum Peregrini. 1956–1957. Nr. 25.

*Singer K.* (1958). Oikonomia: An Inquiry into Beginnings of Economic Thought and Language // Kyklos. 1958. Nr. 11.

*Singer K.* [1949]. The Idea of Conflict,vermehrt um Ausgewählte Schriften zu Wirtschaft und Staat, ein Gedenkband / Hrsg. u. eingel. von P. Grabowsky. Basel: Kyklos, 1973.

*Singer K.* (1973). Mirror, Sword and Jewel. A Study of Japaneses Characteristics. L.: C. Helm, 1973.

*Sommer Ch.* (2010). Métapolitique de l'Université. Le programme platonicien de Heidegger // Les Études Philosophiques. 2010. Nr. 2. 255–275.

*Speer H.* (1933). Рец. на: Hildebrandt (1933a) // Berliner Tageblatt. 8.06.1933.

*Stauffenberg A.G.S. von* (1947–1948a). Das Imperium und die Völkerwanderung. München: H. Rinn, 1947–1948.

*Stauffenberg A.G.S. von* (1947–1948b). Dichtung und Staat in der antiken Welt. München: H. Rinn, 1947–1948.

*Steinen H. von den* (1959). Vita Platonica. Vorrede zu einem Platobuch // Castrum Peregrini. 1959. Nr. 38.

*Stenzel J.* (1921). Zum Problem der Philosophiegeschichte. Ein methodologischer Versuch // Kant-Studien. 1921. Nr. 26.

*Stenzel J.* [1924]. Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles. 2.Aufl. Leipzig: Teubner, 1933.

*Stenzel J.* (1926). Der Begriff der Erleuchtung bei Platon // Die Antike. 1926. Nr. 2. [In *Id.*, 1956.]

*Stenzel J.* (1927). Wissenschaft und Staatsgesinnung bei Platon. Kiel: Universitätsverlag, 1927.

*Stenzel J.* (1928a). Platon der Erzieher. Leipzig: F. Meiner. 1928; 2.Aufl. 1961.

*Stenzel J.* (1928b). Das Problem der Willensfreiheit im Platonismus // Die Antike. 1928. Nr. 4.

*Stenzel J.* (1928c). Die Gefahren modernen Denkens und der Humanismus // Die Antike. 1928. Nr. 4.

*Stenzel J.* (1932). Рец. на: Friedländer (1928) и Singer (1931) // Gnomon. 1932. Nr. 8:8.

*Stenzel J.* (1934). Рец. на: Hildebrandt (1933a) // Zeitschrift für Ästhetik u. Allg. Kunstwissenschaft. 1934. Nr. 28.

*Stenzel J.* (1956). Kleine Schriften zur griechischen Philosophie. Darmstadt: WBG, 1956.

*Strauss-Voegelin* (2004). Faith and Political Philosophy: the Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934–1964 / Transl., ed. by P. Emberley, B. Cooper. Columbia: Univ. of Missouri Press, 2004.

*Taylor A.* (1911). The Words *eidos, idea* in pre-Platonic Literature // *Id.* Varia Socratica. Oxford: J. Parker, 1911.

*Thormaehlen L.* (1962). Erinnerungen an Stefan George. Hamburg: Hauswendell, 1962.

*Tritsch W.* (1927). Рец. на: Singer (1927) // Deutsche Allgemeine Zeitung. 15.05.1927.

*Troeltsch E.* (1921). Die Revolution in der Wissenschaft // Schmollers-Jahrbuch. 1921. Nr. 45:4. (*Id.* Ges. Schriften. Bd. 4. 1925.)

*Uxkull-Gyllenbrand W.* (1924). Griechische Kultur-Entstehungslehren. Berlin: L. Simion, 1924.

*Uxkull-Gyllenbrand W.* (1933). Das revolutionäre Ethos bei Stefan George. Tübingen: J. Mohr, 1933.

*Valentin B.* (1961). Gespräche mit Stefan George. Tagebuchaufzeichnungen 1902–1931. Amsterdam: Castrum Peregrini. 1961; 2.Aufl. 1967.

*Verwey A.* (1936). Mein Verhältnis zu Stefan George. Erinnerungen aus den Jahren 1895–1928. Straßburg: Heitz, 1936.

*Voegelin E.* [1957]. Order and history. Vol. 3. Plato and Aristotle. Columbia: Univ. of Missouri Press, 2000.

*Wandrey C.* (1927). Рец. на: Singer (1927) // Die Literarische Welt. 1927. Nr. 3:39.

*Weber M.* (1919). Wissenschaft als Beruf. München: Duncker & Humblot, 1919.

*Weinstock H.* (1934). Polis. Der griechische Beitrag zu einer deutschen Bildung heute an Thukydides erläutert. Berlin: Die Runde, 1934.

*Weinstock H.* (1936). Platonische Rechenschaft. Platons 7 / Brief übersetzt und ausgelegt. Berlin: Die Runde, 1936.

*Wendland P.* (1902). Entwicklung und Motive der platonischen Staatslehre // Preußische Jahrbücher. 1902. Nr. 136.

*Wilamowitz-Moellendorff U.* (1905). Die griechische Literatur des Altertums // Die griechische und lateinische Literatur und Sprache. Berlin: Teubner, 1905. (Die Kultur der Gegenwart. T. 1. Abt. 8.)

*Wilamowitz-Moellendorff U.* (1907). Einleitung in die griechische Tragödie. Berlin [без указания издательства], 1907.

*Wilamowitz-Moellendorff U.* (1919). Platon. 2 Bde. Berlin: Weidmann, 1919.

*Wilamowitz-Moellendorff U.* (1928). Erinnerungen 1848–1914. Leipzig: K. Koehler, 1928.

*Wilamowitz-Moellendorff U.* (1931–1932). Der Glaube der Hellenen. 2 Bde. Berlin: Weidmann, 1931–1932.

*Wilamowitz-Moellendorff U., Friedländer P.* (1999). The Wilamowitz in Me [Correspondance 1904–1931] / Ed. by W. Calder III, B. Huss. Los Angeles: Charles E. Young Research Library, 1999.

*Wilamowitz-Moellendorff U., Niese B.* (1910). Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer. Berlin: Teubner, 1910.

*Wolters F.* (1909). Herrschaft und Dienst. Berlin: Einhorn. 1909; G. Bondi. 2.Aufl. 1920; 3.Aufl. 1923.

*Wolters F.* (1910)/ Richtlinien // Jahrbuch für die geistige Bewegung. 1910. Nr. 1.

*Wolters F.* (1911). Gestalt // Jahrbuch für die geistige Bewegung. 1911. Nr. 2.

*Wolters F.* (1930). Stefan George und die Blätter für die Kunst. Deutsche Geistesgeschichte seit 1890. Berlin: G. Bondi, 1930.

*Wundt M.* [1914]. Platons Leben und Werk. 2.Aufl. Jena: E. Diederichs, 1924.

## 2. ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

*Ajavon F.-X.* (2001). L'eugénisme de Platon. Paris: L'Harmattan, 2001.

*Allert T.* (2002). Das gebrochene Pathos der Auserwähltheit. Zwischen Stefan George und Georg Simmel: Eine intellektuelle Biographie Kurt Singers // Hrsg. von Eschbach et al. 2002.

*Appelhans J.* (2002). Martin Heideggers ungeschriebene Poetologie. Tübingen: M. Niemeyer, 2002.

*Aurnhammer A., Pittrof T.,* Hrsg. (2002). Mehr Dionysos als Apoll. Antiklassizistische Antike-Rezeption um 1900. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2002.

*Auroux S.* (1989). Histoire des idées linguistiques. T. 1. Liège: Mardaga, 1989.

*Bargebuhr F.* (без даты). Kurt Singer. (Машинопись, 10 с.) Archiv Castrum Peregrini.

*Baumann G.* (1995). Dichtung als Lebensform. Wolfgang Frommel zwischen George-Kreis und Castrum Peregrini. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.

*Bock C.V.* (1964). Wort-Konkordanz zur Dichtung Stefan Georges. Amsterdam: Castrum Peregrini, 1964.

*Boeringer E., Hoffmann W.,* Hrsg. (1957). Robert Boeringer, eine Freundesgabe. Tübingen: J. Mohr, 1957.

*Bollack J., Wissman H.,* Hrsg. (1983). Philologie und Hermeneutik im XIX. Jh. Bd. II. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

*Böschenstein B., Egyptien J., Schefold B., Vitzum W.G.,* Hrsg. (2005). Wissenschaftler im George-Kreis. Die Welt des Dichters und der Beruf der Wissenschaft. Berlin: de Gruyter, 2005.

*Boutot A.* (1987). Heidegger et Platon: le problème du nihilisme. Paris: PUF, 1987.

*Braungart W.* (1997). Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale der Literatur. Tübingen: M. Niemeyer, 1997.

*Braungart W., Oelmann U., Böschenstein B.,* Hrsg. (2001). Stefan George: Werk und Wirkung seit dem 'Siebten Ring'. Tübingen: M. Niemeyer, 2001.

*Breuer S.* (1993). Anatomie der konservativen Revolution. Darmstadt: WBG, 1993.

*Breuer S.* (2005). Ästhetischer Fundamentalismus und Eugenik bei Kurt Hildebrandt / Hrsg. von B. Böchenstein et al. 2005.

*Brocke B. vom.*, Hrsg. (1991). Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftspolitik im Industriezeitalter. Das «System Althoff» in historischer Perspektive. Hildesheim: Lax, 1991.

*Bruns K., Parr R., Wülfing W.*, Hrsg. (1998). Handbuch literarisch-kultureller Vereine, Gruppen und Bünde: 1825–1933. Stuttgart: J. Metzler, 1998.

*Bühler W.* (1969). Friedländer, Paul // Gnomon. 1969. Nr. 41.

*Burnyeat M.* [1985]. Sphynx without a Secret: Review of «Studies in Platonic Political Philosophy» by Leo Strauss // New York Review of Books. 1985. Nr. 32 [*Smith N.*, ed. Critical Assessments. Vol. 1. L.: Routledge, 1998].

*Calder III W.M.* (1979). The Letters of U. Wilamowitz-Moellendorff to Julius Stenzel // Antike und Abendland. 1979. Nr. 25.

*Calder III W.M.*, ed. (1980a). U. Wilamowitz-Moellendorff, Selected Correspondance 1869–1931 // Antiqua. 1983. No. 23.

*Calder III W.M.* (1980b). The Credo of a New Generation: Paul Friedländer to Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff // Antike und Abendland. 1980. Nr. 26.

*Calder III W.M.* (1983). The Wilamowitz-Nietzsche Struggle: New Documents and a Reappraisal // Nietzsche-Studien. 1983. Nr. 12.

*Calder III W.M.*, Hrsg. (1985). Wilamowitz nach 50 Jahren. Darmstadt: WBG, 1985.

*Calder III W.M.* [1990–1991]. How did Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff Read a Text? // *Id.* Men in Their Books. Studies in the Modern History of Classical Scholarship. Hildesheim: G. Olms, 1998.

*Calder III W.M.*, ed. (1994). Further Letters of Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff // Prep. by S. Trzaskoma. Hildesheim: Weidmann, 1994.

*Calder III W.M., Braun M.* (1996). «Tell it Hitler! Ecco!» Paul Friedländer on Werner Jaeger's Paideia // Quaderni di storia. 1996. Nr. 22:43.

*Canfora L.* [1989]. Politische Philologie, Altertumswissenschaften und moderne Staatsideologien. Stuttgart: Klett-Cotta, 1995. [Оригинал: Le vie del Classicismo. Roma-Bari: Gius. Laterza & Figli, 1989.]

*David C.* [1952]. Stefan George. Sein dichterisches Werk (авторизованный перевод). München: Hanser, 1967. [Оригинал: Stefan George, son œuvre poétique. Lyon: IAC, 1952.]

*Dihle A.* (1989). Bundesrepublik Deutschland. Die Griechische Philologie // La Filologia Greca e Latina nel secolo XX. Vol. II. Pisa: Giardini, 1989.

*Dörr G.* (2007). Muttermythos und Herrschaftsmythos: zur Dialektik der Aufklärung um die Jahrhundertwende bei den Kosmikern, Stefan George und in der Frankfurter Schule. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.

*Durzak M.* (1969). Epigonenlyrik. Zur Dichtung des George-Kreises // Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft. 1969. Nr. 13.

*Eschbach A., Eschbach-Szabo V., Ikeda N.,* Hrsg. (2002). Interkulturelle Singer-Studien. Zu Leben und Werk Kurt Singers. München: Iudicium, 2002.

*Faber R., Holste C.,* Hrsg. (2000). Kreise, Gruppen, Bünde: zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.

*Faber R., Schlesier R.,* Hrsg. (1986). Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1986.

*Fechner J.-U.,* Hrsg. (1998). «L'âpre gloire du silence»... Europäische Dokumente zur Rezeption der Frühwerke Stefan Georges und der Blätter der Kunst 1890–1898. Heidelberg: C. Winter, 1998.

*Flashar H., Vogt S.*, Hrsg. (1995). Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse. Stuttgart: F. Steiner, 1995.

*Follak A.* (2005). Der «Aufblick zur Idee». Eine vergleichende Studie zur Platonischen Pädagogik bei Friedrich Schleiermacher, Paul Natorp und Werner Jaeger. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

*Föllmi A.* (2004). Edgar Salin — Aspekte seines Lebens und Denkens // *Salin E.* Im Sonderzug nach Alaska. Tagebuch einer amerikanischen Reise 1910. Zürich: Limmat, 2004.

*Frede D.* (1995). Die wundersame Wandelbarkeit der antiken Philosophie in der Gegenwart / Hrsg. von E.-R. Schwinge. 1995.

*Funke H.*, Hrsg. (1987). Utopie und Tradition. Platons Lehre vom Staat und der Moderne. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987.

George/Wirkung (1974). *George Stefan.* Dokumente seiner Wirkung // Aus dem Fridrich Gundolf Archiv der Universität London herausgegeben von L. Helbing und C.V. Bock mit K. Kluncker. Amsterdam: Castrum Peregrini, 1974.

*Goldsmith U.* (1985). Wilamowitz and the *Georgekreis*: new documents / Hrsg. von W. Calder. 1985.

*Goldsmith U.* [1985]. Wilamowitz as Parodist of Stefan George // *Id.* Studies in Comparison. N.Y.: P. Lang, 1989.

*Gonsalez F.* (2009). Plato and Heidegger. A Question of Dialogue. The Pensilvania State Univ. Press, 2009.

*Groppe C.* (1997). Die Macht der Bildung. Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890–1933. Köln: Böhlau, 1997.

*Heftrich E., Klussmann P.G., Schrimpf H.J.*, Hrsg. (1971). Stefan George Kolloquium. Köln: Wienand, 1971.

*Heimeran E.*, Hrsg. [1943]. Hinaus in die Ferne mit Butterbrot und Speck : die schönsten Parodien auf Goethe bis

George, nebst einem Kapitel zeitgenössischer Selbstparodien und einem Bilderanhang. 4.Aufl. Tübingen: H. Laupp, 1962.

*Hermann F.-W. von* (1999). Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1999.

*Hölscher U.* (1965). Die Chance des Unbehagens. Drei Essais zur Situation der klassischen Studien. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

*Hölscher U.* (1985). Karl Reinhardt und Stefan George / Hrsg. von H.-J. Zimmermann. 1985. 97–104.

*Hölscher U.* (1995). Strömungen der deutschen Gräzistik in den zwanziger Jahren / Hrsg. von H. Flashar. 1995.

*Jolles F.* (1965–1966). Zur Frage des Stils in den wissenschaftlichen Schriften des George-Kreises // German Life & Letters. 1965–1966. No. 19.

*Jolles F.* (1967). Die Entwicklung der wissenschaftlichen Grundsätze des George-Kreises // Études germaniques. 1967. Nr. 22:3.

*Keilson-Lauritz M.* (1949). Von der Liebe die Freundschaft heißt. Zur Homoerotik im Werk Stefan. Zürich: Speer, 1949.

*Klimó Á. von, Rolf M.* (2006). Rausch und Diktatur: Emotionen, Erfahrungen und Inszenierungen totalitärer Herrschaft // *Id.*, Hrsg. Rausch und Diktatur: Inszenierung, Mobilisierung und Kontrolle in totalitären Systemen. Frankfurt a.M.: Campus, 2006.

*Kim A.* (2010). Plato in Germany. Kant — Natorp — Heidegger. Sankt Augustin: Academia, 2010.

*Klingemann C.* (2001). Eine vergleichende Betrachtung der NS-Wissenschaftspolitik gegenüber Altertums- und Sozialwissenschaften / Hrsg. von B. Näf, T. Kammasch. 2001.

*Klunker K.* (1974). Blätter für die Kunst // Zeitschrift der Dichterschule Stefan Georges. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1974.

*Klunker K.* (1985). Das geheime Deutschland. Über Stefan George und seinen Kreis. Bonn: Bouvier, 1985.

*Kolk R.* (1998). Literarische Gruppenbildung. Am Beispiel des George-Kreises 1890–1945. Tübingen: Niemeyer, 1998.

*Köster R., Plumpe W., Schefold B., Schönhärl K.*, Hrsg. (2009). Das Ideal des schönen Lebens und die Wirklichkeit der Weimarer Republik. Vorstellungen von Staat und Gemeinschaft im George-Kreis. Berlin: Akademie-Verlag, 2009.

*Kraus H.-C.* (2010). Das Geheime Deutschland. Zur Geschichte und Bedeutung einer Idee // Historische Zeitschrift. 2010. Nr. 291:2.

*Krohn C.-D.* (2002). Ökonom wider Willen. Kurt Singers frühe intellektuelle Biographie / Hrsg. von A. Eschbach et al. 2002.

*Laks A.* (1997). Avant Natorp. L'interprétation des Idées platoniciennes chez H. Cohen / éds. A. Neschke-Hentschke, A. Etienne. 1997.

*Landfried K.* (1975). Stefan George — Politik des Unpolitischen. Heidelberg: L. Stiehm, 1975.

*Landmann G.P.*, Hrsg. (1965). Der George-Kreis. Eine Auswahl. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1965.

*Landmann M.* (1941). Socrates as a Precursor of Phenomenology // Philosophy and Phenomenological Research. 1941. No. 2.

*Landmann M.* (1943). Der Sokratismus als Wertethik. Diss., Basel, 1943.

*Landmann M.* (1950). Elenktik und Maieutik. Drei Abhandlungen zur antiken Psychologie. Bonn: Bouvier, 1950.

*Landmann M.* (1959–1960). Um die Wissenschaft // Castrum Peregrini. 1959–1960. Nr. 42.

*Landmann M.* (1966). Ursprungsbild und Schöpfertat. Zum platonisch-biblischen Gespräch. München: Nymphenburger, 1966.

*Landmann M.* (1980). Erinnerungen an Stefan George. Seine Freundschaft mit Julius und Edith Landmann // Castrum Peregrini. 1980. Nr. 141–142.

*Landmann M.* ([1982] 1988). Figuren um Stefan George // Castrum Peregrini. 1982, 1988. Nr. 151–152, 183.

*Latacz J.* (1995). Die Gräzistik der Gegenwart. Versuch einer Standortbestimmung / Hrsg. von E.-R. Schwinge. 1995.

*Lembeck K.-H.* (1994). Platon in Marburg. Platoninterpretation und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994.

*Linke H.* (1960). Das Kultische in der Dichtung Stefan Georges und seiner Schule. 2 Bde. Düsseldorf: Küpper/ Bondi, 1960.

*Löwe T.* (2004). Georg Picht — Vom Birklehof zur Bildungsoffensive // Neue Sammlung. 2004. Nr. 44:4.

*Maiatsky M.* (2011). Philosophe-roi chez poète-empereur: la réception de Platon dans le Cercle de Stefan George // Philosophie Antique. 2011. No. 11.

*Manasse E.M.* (1957/1961/1976). Bücher über Platon. 3 Bde. Tübingen: J. Mohr, I. 1957; II. 1961; III. 1976.

*Manasse E.M.* (1963). Рец. на: Stenzel ([1927] 1961) // Journal of the History of Philosophy. 1963. No. 1:2.

*Mannheim K.* [1928/1929]. Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen // *Id.* Wissenssoziologie. Auswahl aus seinem Werk. Berlin: Luchterhand, 1970.

*Maurer R.* (1970). Platons 'Staat' und die Demokratie. Historisch-systematische Überlegungen zur politischen Ethik. Berlin: de Gruyter, 1970.

*Mausfeld R.* (1996). «Wär' nicht das Auge sonnenhaft...». Goethes Farbenlehre: Nur eine Poesie des Chromatischen, oder Beitrag zu einer naturwissenschaftlichen Psychologie? // Zentrum für interdisziplinäre Forschung: Mitteilungen. 1996. Nr. 4.

*Mensching E.* (2002). Emigrierte klassische Philologen und Nachkriegs-Deutschland: über P. Friedländer, F. Solmsen, E.M. Manasse und andere. Berlin: Universitätsbibliothek der TUB, 2002. [Nugae zur Philologie-Geschichte. Nr. 12.]

*Mettler D.* (1979). Stefan Georges Publikationspolitik: Buchkonzeption und verlegerisches Engagement. München: Saur, 1979.

*Moebius S.* (2003). Paul Ludwig Landsberg — ein vergessener Soziologe? Zu Leben, Werk, Wissens- und Kultursoziologie Paul Ludwig Landsbergs // Sociologia Internationalis. Internationale Zeitschrift für Soziologie, Kommunikations- und Kulturforschung. 2003. Nr. 41:1.

*Monoson S.S.* (2000). Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy. Princeton Univ. Press, 2000.

*Näf B., Kammasch T.,* Hrsg. (2001). Antike und Altertumwissenschaft in der Zeit von Faschismus und Nationalsozialismus. Mandelbachtal: Cicero, 2001.

*Nebel G.* (1947). Tyrannis und Freiheit. Düsseldorf: Drei Eulen, 1947.

*Nebel G.* (1948). Griechischer Ursprung. 1. Bd. Wuppertal: Im Marées, 1948.

*Nebel G.* [1968]. Alles Gefühl ist leiblich. Ein Stück Autobiographie. Marbach a.N.: Deutsche Schillergesellschaft, 2003.

*Nebel G.* (1969). Sokrates. Stuttgart: Klett, 1969.

*Nebel G.* (1970). Sprung von des Tigers Rücken. Stuttgart: Klett, 1970.

*Norton R.E.* (2002). Secret Germany. Stefan George and his Circle. Ithaca: Cornell Univ. Press, 2002.

*Oestersandfort C.* (2008–2009). Platonisches im 'Teppich des Lebens' // George-Jahrbuch. 2008–2009. Nr. 7.

*Orozco T.* (1994). Die Platon-Rezeption in Deutschland um 1933 // *Korotin I.,* Hrsg. Die besten Geister der Na-

tion. Philosophie und Nationalsozialismus. Wien: Picus, 1994.

*Orozco T.* (1995). Platonische Gewalt. Gadamers politische Hermeneutik der NS-Zeit. Hamburg: Argument, 1995.

*Patzig G.* [1978]. Furchtbare Abstraktionen. Zur irrationalistischen Interpretation der griechischen Philosophie im Deutschland der 20er Jahre // *Id.* Gesammelte Schriften. Bd. III. Göttingen: Wallstein, 1996.

*Philipp M.* (1995). Vom Schicksal des deutschen Geistes. Wolfgang Frommels Rundfunkarbeit an den Sendern Frankfurt und Berlin und ihre oppositionelle Tendenz. Potsdam: Verlag für Berlin-Brandenburg, 1995.

*Picht G.* (1996). Die Fundamente der griechischen Ontologie. Mit einer Einführung von H. Flashar. Stuttgart: Klett-Cotta, 1996.

*Pieger B., Schefold B.,* Hrsg. (2010). Stefan George. Dichtung — Ethos — Staat. Denkbilder für ein geheimes europäisches Deutschland. Berlin: Verlag für Berlin-Brandenburg, 2010.

*Plumpe G.* (1993). Ästhetische Kommunikation der Moderne. Bd. 2. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1993.

*Popma K.J.* (1963). Humanisme en «Antihumanisme» // Philosophia reformata. 1963. Nr. 28.

*Raschel H.* (1984). Das Nietzsche-Bild im George-Kreis. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mythologeme. Berlin: de Gruyter, 1984.

*Ratti F.* (2010). Der Begriff der Gestalt in Friedrich Gundolfs wissenschaftlichen Darstellungen // *Brambilla M., Pirro M.,* Hrsg. Wege des essayistischen Schreibens im deutschsprachigen Raum (1900–1920). Amsterdam: Rodopi, 2010.

*Raulff U.* (2009). Kreis ohne Meister. Stefan George Nachleben. München: Beck, 2009.

*Rebenich S.* (2008). Dass ein strahl von Hellas auf uns fiel. Platon im George-Kreis // George-Jahrbuch. 2008. Nr. 7.

*Rosenstock B.* (1994). Athen's Cloak: Plato's Critique of the Democratic City in the «Republic» // Political Theory. 1994. No. 22:3.

*Schadewaldt W.* [1958]. Antike Tragödie auf der modernen Bühne // *Id.* Hellas und Hesperien. Zürich: Artemis, 1970.

*Schefold B.* (1992). Nationalökonomie als Geisteswissenschaft — Edgar Salins Konzept einer Anschaulichen Theorie // List-Forum für Wirtschafts- und Finanzpolitik. 1992. Nr. 18:1–4.

*Schefold B.* (2004). Edgar Salins Deutung der «Civitas Dei» / Hrsg. von B. Schlieben et al. 2004.

*Schlieben B., Schneider O., Schulmeyer K.*, Hrsg. (2004). Geschichtsbilder im George-Kreis. Wege zur Wissenschaft. Göttingen: Wallstein, 2004.

*Schmitz M.* (2001). Plato and the Enemies of the Open Society. Ein Beitrag zur politischen Theorie in bezug auf die Platon-Deutung der NS-Zeit sowie Karl R. Poppers vor dem Hintergrund der (Ir)Rationalismusproblematik in der Philosophie des beginnenden 20. Jahrhunderts / Hrsg. von B. Näf, T. Kammasch. 2001.

*Schönhärl K.* (2009a). Wissen und Visionen: Theorie und Politik der Ökonomen im Stefan George-Kreis. Berlin: Akademie, 2009.

*Schönhärl K.* (2009b). Die Transzendenz des Erkennens. Erkenntnistheoretische Grundlagen der ökonomischen Methodendiskussion im George-Kreis // Archiv für Kulturgeschichte. 2009. Nr. 2.

*Schönhärl K.* (2010). Wie eine Blume die erfroren ist — Edith Landmann als Jüngerin Stefan Georges / Hrsg. von B. Pieger, B. Schefold. 2010.

*Schultz H.S.* (1965). Stefan George und die Antike // Deutsche Beiträge zur geistigen Überlieferung. 1965. Nr. 5.

*Schumpeter J.A.* (1954). History of Economic Analysis. N.Y.: Oxford UP, 1954.

*Schwab G.* [1838–1940]. Gods and Heroes: Myths and Epics of Ancient Greece / Transl. by O. Marx, E. Morwitz; ill. from Red-figured Vases Selected by H. Nachod; Int. by W. Jaeger. N.Y.: Pantheon, 1946.

*Schwindt J.P.* (2001). Plato, die «Poesie der Kakerla-ken» und das «Literaturbonzentrum». Stefan Georges und Ulrich von Wilamowitz-Moellendorfs Streit um das 'richtige' Griechenbild / Hrsg. von W. Braungart, U. Oelmann, B. Böschenstein. 2001.

*Schwinge E.-R.*, Hrsg. (1995). Die Wissenschaften vom Altertum am Ende des 2. Jahrtausends n. Chr. Stuttgart: Teubner, 1995.

Zeittafel: *Seekamp H.-J., Ockenden R., Keilson M.* (1972) Stefan George // Leben und Werk. Eine Zeittafel. Amsterdam: Castrum Peregrini, 1972.

*Seidenfus H.S.* (1982). Wilhelm Andreae (1888–1962) // *Gundel H. et al.*, Hrsg. Gießener Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jhs. Bd. 1, Marburg: Elwert, 1982.

*Snell B.* (1954). Ernüchternde Altertumswissenschaft // *Moras J., Paeschke H.*, Hrsg. Deutscher Geist zwischen gestern und morgen — Bilanz der kulturellen Entwicklung seit 1945. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1954.

*Starke E.E.* (1959). Das Plato-Bild des George-Kreises. Diss. Köln, 1959.

*Steinen H. den von* (1959). Vita Platonica. Vorrede zu einem Platobuch // Castrum Peregrini. 1959. Nr. 38.

*Sünderhauf E.S.* (2004). Griechensehnsucht und Kulturkritik: die deutsche Rezeption von Winckelmanns Antikenideal 1840–1945. Berlin: Akademie, 2004.

*Tigerstedt E.N.* (1977). Interpreting Plato. Stockholm: Almquist & Wiksell, 1977.

*Trawny P.* (2000). George dichtet Nietzsche. Überlegungen zur Nietzsche-Rezeption Stefan Georges und seines Kreises // George-Jahrbuch. 2000. Nr. 3.

*Vallozza M.* (1993). Poikilia. Storia di un termine in Isocrate // *Pretagostini R.*, ed. Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Roma: GEI, 1993.

*Voegelin E.* [1957]. Plato (Plato and Aristote. Pt. 1. Order and History. Vol. 3. Pt. 1). Louisiana State Univ. Press, 2000.

*Weber F.* (1989). Die Bedeutung Nietzsches für Stefan George und seinen Kreis. Frankfurt a.M.: P. Lang, 1989.

*Weigand K.* (1971). Von Nietzsche zu Platon. Wandlungen in der politischen Ethik des George-Kreises [с обсуждением] / Hrsg. von E. Heftrich, P. Klussmann, H. Schrimpf. 1971.

*Weiller E.* (1994). Max Weber und die literarische Moderne: ambivalente Begegnungen zweier Kulturen. Stuttgart: Metzler, 1994.

*Wichmann O.* (1966). Platon, Ideelle Gesamtdarstellung und Studienwerk. Darmstadt: WBG, 1966.

*Zimmermann H.-J.*, Hrsg. (1985). Die Wirkung Stefan Georges auf die Wissenschaft. Ein Symposium. Heidelberg: C. Winter, 1985.

*Научное издание*

Серия «Исследования культуры»

МИХАИЛ МАЯЦКИЙ

# СПОР О ПЛАТОНЕ: КРУГ ШТЕФАНА ГЕОРГЕ И НЕМЕЦКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

*Главный редактор*
ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ
*Заведующая книжной редакцией*
ЕЛЕНА БЕРЕЖНОВА
*Редактор*
НАТАЛИЯ ДМУХОВСКАЯ
*Художник*
ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ
*Верстка*
НАТАЛЬЯ ПУЗАНОВА
*Корректор*
ЕЛЕНА АНДРЕЕВА

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ «ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
101000, Москва, ул. Мясницкая, 20
Тел./факс: (495) 611-15-52

Подписано в печать 01.11.2011. Формат 84×108/32
Гарнитура Minion Pro. Усл. печ. л. 18,1. Уч.-изд. л. 14,8
Печать офсетная. Тираж 1000 экз.
Изд. № 1449. Заказ №

Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат»
143200, Можайск, ул. Мира, 93
Тел.: (495) 745-84-28, (49638) 20-685
www.oaompk.ru

ISBN 978-5-7598-0908-1

9 785759 809081