

существованию (H_2 , Cl_2 , H_2O и т. д.) и выражающую количество тела, входящее в реакцию ¹⁶², вторую форму я назову *минимальной ингредиентной формой* данного простого тела (H , Cl и т. д.).

«Старая школа» отождествляла реагентную и ингредиентную формы. Считалось, что та частица (простая или сложная), которая реагирует, является и преформативной единицей сложного тела. И это было естественным, поскольку старые композиционно-структурные формулы строились, исходя главным образом из реакций соединения (причем к последним относили также реакции типа $H_2 + Cl_2 = 2HCl$) и разложения.

Интерпретация сторонниками «новой школы» подавляющего числа химических реакций как реакций двойного разложения (причем даже тех из них, которые феноменологически воспринимались как реакции соединения, например, только что упомянутое взаимодействие водорода с хлором) в корне меняла ситуацию — теперь разграничение частиц на простые и сложные следовало проводить в ином контексте: реагентная и ингредиентная формы могли отличаться (и в подавляющем большинстве отличались) по составу. Атом, в понимании Канниццаро (а также Лорана, Одлинга, Вюрца и многих других химиков), — это не истинный «физический атом», не «первичный объект природы» («кирпич мироздания»), как его понимал Д. Дальтон, а своего рода условная, «эффективная» величина, логическое продолжение конвенционального определения простого тела Лавуазье. Вопрос о том, существуют ли еще меньшие, чем принятый стехиометрический минимум, истинно неделимые частицы материи, оставался открытым, откуда и возникло деление атомов на *физические* и *химические*. Именно это обстоятельство и было зафиксировано в решениях конгресса в форме определения молекулы как «количества тела, вступающего в реакцию и определяющего физические свойства», и атома как «наименьшего количества тела, заключающегося в частицах» ¹⁶³.

¹⁶² Менделеев. Химический конгресс в Карлсруэ... // Менделеев Д.И. ПЗОС. С. 662.

¹⁶³ Там же. С. 667.

«КНИГИ КОЙРЕ СТАЛИ ДЛЯ МЕНЯ НАСТОЯЩИМ ПОТРЯСЕНИЕМ...»

(Доктор философских наук Виктор Павлович Визгин беседует с директором парижского издательства «Les Belles Lettres» Аленом Сегоном)



Ален Филипп Сегон (род. в 1942 г.) — французский ученый, классический филолог и историк науки, специалист в области истории астрономии и античного платонизма, переводчик, комментатор и издатель античных авторов, генеральный директор парижского издательства «Les Belles Lettres» — является руководителем научных исследований (le directeur de recherches) при Национальном центре научных исследований (CNRS). Вместе с Ж.-П. Верде и М. Лернером в группе по изучению древней астрономии при Парижской обсерватории он занимается подготовкой к новому критическому изданию труда Николая Коперника «О вращениях небесных сфер» в 4-х томах. Им осуществлен перевод комментариев и написана вступительная статья к монументальному труду Иоганна Кеплера «Космографическая тайна» (Mysterium cosmographicum, 1596 : *Johann Kepler. Le secret du monde, Introduction, traduction et notes de Alain Segonds*), подготовлены и изданы труды Тихо Браге («Трактат об инструментах»), Урсуса и сочинение Кеплера «Против Урсуса», издан том документов процесса против Дж. Бруно (перевод и примечания). Перечислим основные работы Алена Сегона в области истории платонизма: *Иоанн Дамаскин. Комментарий к «Пармениду» Платона* в 2-х т. (1997); *Порфирий. О воздержании. Кн. IV* (1995); *Ямвлих. Жизнь Пифагора* (1996, вместе с Л. Бриссоном); *Прокл. Комментарий к «Алкви-*

аду» в 2-х т. (1985–1986); *Диоген Лаэртский*. Жизнь Платона (1999); *Прокл*. Комментарий к «Пармениду» (т. 1, вместе с К. Силом). Перечисленные книги, впрочем, лишь часть огромной работы А. Сегона как издателя, внимательно читающего практически все книги по истории науки и античной философии, выходящие в его издательстве. Ален Сегон — руководитель ряда книжных серий, таких, как «Гуманизм и наука», «Золотой осел» (эта серия включает разнообразные работы современных историков и философов). Издательская деятельность Алена Сегона поразительна и по своему объему, и по тщательности работы. Восхищаясь его беззаветным — редким в наши дни — служением науке и культуре, любясь замечательными книгами его издательства, я, однако, хочу сделать одно-единственное замечание, содержащее долю критики. В издательстве, руководимом Аленом, есть «восточные» серии («Арабский мир», «Китайский мир», «Персидский мир», «Индийский мир»), есть специализированные «западные» серии («Английский театр Ренессанса», «Итальянская библиотека» и т.п.), но нет ни одной серии, посвященной русской науке и культуре. Конечно, Ален сказал бы мне, что для этих целей существуют другие издательства, например известное издательство «l'Âge d'homme», специализирующееся на проблемах славянской культуры вообще и русской культуры в частности. Да, это так. Но все-таки наука и философия России мало представлены в лозаннском издательстве. И я должен заметить, что нам гораздо лучше известны работы французских и других западных коллег, чем наши работы известны им. Асимметрия здесь налицо.

19 апреля 1988 г., оказавшись впервые в Париже в разгар горбачевской перестройки, я был приглашен Центром Александра Койре на семинар профессора Рандля. И вот я в небольшом зале 801 на восьмом этаже бетонного билдинга Дома наук о человеке. Большие окна, как у нас в Гуманитарном корпусе МГУ. Внизу — бульвар Распай, перпендикуляром протянувшийся к Монпарнасу. Профессор истории и философии науки Кембриджского университета Ник Джардин выступает с докладом «Как надо писать историю науки? Дебаты и споры в англосаксонском мире». Тема эта в те годы активно и даже с энтузиазмом обсуждалась в нашем сообществе историков и философов науки, и мне было что сказать в связи с прослушанным докладом. И вот после его обсуждения ко мне подходит симпатичный улыбающийся француз и, сказав, что ему интересно узнать, что делается у нас в истории науки, приглашает меня к себе в гости. Это и был Ален Сегон, пришедший на доклад своего английского друга. Так началось наше знакомство, вскоре перешедшее в тесные дружеские отношения.

В один из последних приездов Алена Сегона в Москву мы с ним встретились и побеседовали. Основными темами, лучше сказать — ведущими героями нашей беседы, стали замечательные фигуры в истории науки и философии XX в. — Александр Койре (1892–1964) и о. Андре-Жан Фестюжьер (1898–1982).

Визгин: У нас сейчас происходит своего рода ренессанс Койре. Я имею в виду издание для массового читателя переводов его книг. Назову эти книги: *Койре А.* Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века. Долгопрудный: Аллегро-Пресс, 1994 (переводчик и автор послесловия А. М. Руткевич); *Койре А.* От замкнутого мира к

бесконечной Вселенной. М., 2001. Ранее был издан сборник: *Койре А.* Очерки истории философской мысли: О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М.: Прогресс, 1985 (перевод Я. А. Ляткера, общая редакция и предисловие А. П. Юшкевича, послесловие В. С. Черняка). Разумеется, все эти издания охва-

тывают лишь небольшую часть огромного творческого наследия Койре. Но для широкого читателя именно они, пожалуй, наиболее интересны, чем и обусловлен их выбор. «Галилеевские этюды» или «Астрономическая революция: Коперник, Кеплер, Борелли» у нас известны, и хорошо известны, специалистам — историкам и философам науки. Существует интерес массового читателя и к трудам Койре как историка русской мысли. Совсем недавно был издан перевод его книги «*La philosophie et le mouvement national en Russie au début du XIX siècle*» (Р., 1929)¹. Однако сама эта область у нас широко представлена другими именами, возможно, даже и более интересными, чем Койре, нашедший себя все же в другом амплуа — как историк научных идей в их взаимодействии с идеями философскими. Мое личное мнение таково: из работ Койре первого периода его творческой деятельности (до 30-х годов, когда он целиком погрузился в историю науки и особенно в проблемы научной революции XVII века) следует прежде всего перевести его книгу о Якове Бёме, интерес к которому сейчас у нас очевиден, но при этом отсутствуют научные исследования его, скажем так, «экстравагантного» мировидения: книга Герхарда Вера «Якоб Бёме, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни» (1998) в известной биографической серии, издаваемой издательством «Урал LTD», чересчур и кратка и популярна.

Ален, Койре для нас не только выдающийся французский историк научных и философских идей, но и в некотором смысле представитель русской культурной традиции. Людей, которые его знали, уже нет с нами. Я имею в

виду прежде всего А. П. Юшкевича, И. Б. Погребысского, В. П. Зубова... Классиков советской истории науки, можно сказать. Поэтому я прошу тебя рассказать о своих личных встречах с Койре, если они, конечно, были.

Сегон: Я видел его всего один раз.

В.: Только один?

С.: Да. Он был тогда уже болен лейкемией, которая в конце концов и унесла его в могилу. Я видел его зимой перед его смертью. Мне тогда шел 22-й год.

В.: Он умер в 1964 году.

С.: Да. А я видел его зимой 63-го, когда он в последний раз читал в Париже лекции. Один из моих друзей сказал мне, что надо пойти его послушать. Доводов я не понял, речь должна была идти о естественной теологии английских ньютонианцев XVII века, — эта тема для меня была лишена абсолютно всякого интереса. В то время, будучи классическим филологом, не больше и не меньше, я занимался совсем другими вещами. Я слушал лекции Фестюжера, мы с ним тогда уже работали над Проклом, и у меня начал развиваться вкус к неоплатонизму. Я не мог тогда себе представить, что со временем у меня появится интерес и к чему-то другому. Иначе говоря, в душе я уже был неоплатоником. Конечно, если бы мне кто-нибудь тогда объяснил, что английские философы, о которых должен был говорить Койре, были кембриджскими платониками, то это меня бы заинтересовало. Но мне никто об этом не сказал. И мой друг, посещавший лекции Койре, меня в буквальном смысле силком затащил туда. И вот мы пришли. Был уже вечер. Лекция продолжалась с четырех до шести в 5-й секции Высшей практической школы (Койре тогда возглавлял эту секцию), но я пришел только к пяти. В маленькой комнатке сидело шесть-семь человек, не больше. В первом ряду — о. Костабель и еще один монах-доминиканец, его имя я уже не

¹ Койре А. Философия и национальная проблема в России в начале XIX века / Пер. с фр. А. М. Руткевича. М.: Модест Колеров, 2003. 304 с.

могу припомнить.

В.: Может быть, Франсуа Рюссо?

С.: Нет, хотя Рюссо там был тоже. Но тогда мы с ним еще не были знакомы. Рюссо — это настоящий гений. Он был учеником Койре на протяжении многих лет.

В.: Я с ним встречался и беседовал в тот же самый приезд в Париж, когда я познакомился с тобой. В его офисе на рю Месье (то есть на улице «Брата короля»). Он произвел на меня впечатление поразительного эрудита, совершенно исключительного, в высшей степени продуктивного, организованного и целеустремленного служителя Науки и ее Истории. Он мне передал часть библиографии своих работ — и каким же необъятным был этот список! Правда, в основном, помнится, это были рецензии.

С.: Интересно, что аудитория Койре процентов на шестьдесят состояла из католических священников. И это по-настоящему удивительно. При том, что Койре, я уверен, был агностиком. Я не думаю, что он был религиозен и что вопросы религии сильно его интересовали. У меня нет тому никаких доказательств, но у меня всегда было такое впечатление. Однако его приходили слушать именно католические священники, которые искали — в той мере, в какой это возможно — нового альянса между наукой и верой... Среди них был о. Костабель, иезуит, о. Рюссо, доминиканец, и много других, имен которых я уже не помню. Именно они составляли основу аудитории Койре. И уже на этом фоне появлялась парочка «нормальных» французов, мирских. Клавлен², например. Но в тот раз его не было. Кроме того, там бывали и некоторые, как говорится, «случайные» слушатели, приходив-

шие послушать три лекции, пять лекций, десять лекций... Среди них как раз и был мой друг, алжирец по имени Зелик Зулим, бербер, изучавший философию в Париже. Он совершенно самостоятельно обнаружил курс Койре и был им очарован.

Так вот, когда мой друг затащил меня туда в декабре 1963 года, я, признаюсь прямо, ничего не понял. Койре говорил слишком тихо; из-за болезни он был очень слаб и бледен как покойник. Я, кажется, что-то записал, потом мы могли обмениваться нашими записями, и таким образом я смог что-то понять, хотя не могу сказать, чтобы меня это сильно вдохновило. Но в феврале следующего года он уже не мог продолжать лекции и совсем уже скоро, то ли в феврале, то ли в марте умер от лейкемии...

В.: Он умер 28 апреля.

С.: ...А я продолжил свои филологические занятия. Но тут в моей жизни произошел внезапный поворот. Его спровоцировал Фестюжьер, убедивший меня в том, что надо заниматься историей науки.

В.: Так заняться историей науки — это совет Фестюжьера?

С.: О да! Кто бы мог подумать, что история науки стоит усилий, что в этой области может найтись дело для молодого ученого! Но он мне рассказал о ней столько интересного, что я вспомнил о Койре. И тогда, в 1966 году, я прочитал «*Etudes Galiléennes*». Это было настоящее потрясение! Я понял, что передо мной книга абсолютно гениальная, и после этого перечитал практически все написанное Койре. Так что, встретившись с ним один-единственный раз и почти не восприняв его слово, я все-таки оказался под его влиянием. И он сыграл большую роль в моей жизни. Даже две больших роли. Вторая была связана с тем, что он основал в Париже свой Центр исследований по истории науки и техники, Центр Койре. (Изначально этот

² Морис Клавлен был профессором Сорбонны. Особого внимания заслуживает его книга о Галилее: *Clavlin, M. La philosophie naturelle de Galilée*. Paris., 1968.

центр существовал при 6-м отделении Высшей практической школы, а возглавляли его Рене Татон и о. Пьер Костабель.) А интерес к истории науки свел меня в этом центре с Костабелем, и благодаря ему я начал заниматься историей астрономии, физики и математики XV, XVI, XVII веков. И прежде всего благодаря Костабелю я понял значение платонизма и неоплатонизма.

В.: В истории науки?

С.: Да, и в особенности именно этого периода. И как раз именно в этих науках. Костабель поймал меня на крючок, если можно так сказать.

В.: И тем самым ты по своим интересам и даже по убеждениям приблизился к позиции Койре, который в своих исследованиях научной революции XVII века показал тождество математизации природы, математического подхода к ее познанию и философского платонизма. Так, например, упоминаемая Галилея и его старших современников, он подчеркивает, что для них «математизм был синонимом платонизма»³.

С.: Я тоже обратил внимание, что Койре всегда настаивал на платонических аспектах всего предприятия по математизации мира, каковым оно являлось в астрономии, в физике, да где угодно. В этом вся сущность платонизма, тут уж ничего не поделаешь, какова бы ни была его природа, его истина. Это, впрочем, совсем другая история. А благодаря о. Костабелю произошло второе, после Прокла и неоплатоников, важнейшее для меня открытие: а именно открытие Кеплера. Костабель познакомил меня с его «Космографической тайной», и так я стал интересоваться Кеплером, всем его окружением, наконец и Коперником, и с тех пор так и пребываю в этом круге. И не думаю его оставить. Так что с 60-х годов я разрываюсь между античным нео-

платонизмом, включая герметизм Гермеса Трисмегиста, — то есть Проклом, Марином, Порфирием, Сирианом, Филопоном, Дамаскием, — и возрожденческим, кеплерианским. Кстати, сейчас меня очень увлек Тихо Браге. И я надеюсь скоро показать, что он был не менее велик и важен...

В.: Хотя и менее известен, чем Кеплер и Коперник...

С.: Он менее известен, но не менее важен. Хотя и не оставил такого наследия, как они.

В.: К тому же его система была, скажем так, несколько половинчатой.

С.: У нее есть такая репутация: дескать, ни то, ни сё. И с позиций системы Коперника, и с позиций системы Птолемея о нем говорят лишь в самых пренебрежительных выражениях. Дело дошло до того, что в XX веке в учебниках по истории астрономии Тихо Браге посвящали всего несколько строк. Его там представляют эдаким чудачком, который сделал доброе дело — собрал множество наблюдений, а потом, мол, ему пришла в голову счастливая мысль передать их Кеплеру. И это все. А в действительности это был величайший ученый, и его влияние на современников было огромно.

Что же касается моих нынешних интересов, — после того, как я изучил влияние платонизма на Кеплера, — то это прежде всего две сверхновых. Одна из них взорвалась в 1572, а вторая — в 1604 году. Это были два крупнейших астрономических события в ту эпоху, которые за тридцать два года между ними совершенно преобразили всю картину мира. Первую из них наблюдал Тихо Браге, вторую — Кеплер. Первая дала повод для колоссальной литературы по всей Европе, ставшей теперь доступной во многом благодаря моим переводам. Как ни странно, вторая привлекла намного меньше внимания. Видимо, идея знака, данного Богом людям, идея некоего предзнаменования оказалась тогда уже изжи-

³ Койре А. Очерки истории философской мысли... С. 145.

та. И если в 1572 году практически все были готовы искать эсхатологический подтекст появления на небе этой звезды, то в 1604 — желающих уже почти не оказалось. Правда, такие попытки делались, но исключительно астрологами. Колоссальная важность этих двух сверхновых заключается именно в том, что они стали достаточным основанием, чтобы подвергнуть сомнению и капитальному пересмотру всю фиксистскую космологию той эпохи, а значит — дать дорогу новым идеям.

В.: Идеям платоническим? Ведь не бо Платона вроде бы не менее фиксировано, неизменно и божественно, чем аристотелевский «уранос», — точнее, его надлунная часть, имеющая «более ценную природу».

С.: Дело в том, что для платоников все эти открытия не были столь ошарашивающими, как для аристотеликов. Для Кеплера математические структуры гораздо более основательны и глубоки, чем структуры восприятия, а также и гораздо более реальны и истинны. Как следствие, на мой взгляд, для платоника тут все не так страшно, как для аристотелика, для которого не может быть никакой скрытой структуры. Аристотелевский образ мысли был если не вытеснен совсем, то сильно потеснен математическим, то есть восходящим к Платону и пифагорейцам подходом. Этот решительный поворот произошел именно между 1572 и 1604 годами. По поводу первой сверхновой я нашел, кажется, 90 трактатов, около 100 астрономических сочинений и что-то порядка 80 предсказаний, истолкований и т. п.

В.: Ален, меня давно занимает одно противоречие, обнаруженное мною в текстах Койре. Оно связано с вопросом о влиянии идеи множественности миров на научную революцию XVII века. Изложу все по порядку. Сначала скажу о самом факте такого противоречия. В его работе «Пустота и бесконечное пространство в XIV в.», впер-

вые опубликованной в сборнике «*Études d'histoire de la pensée philosophique*» (Р., 1961. Р. 33–84) и переведенной у нас в упомянутом издании (Очерки истории философской мысли... С. 74–108), во введении речь идет о «громогласных космологических осуждениях», прозвучавших от имени Этьена Тампье, епископа Парижа, заявившего, среди прочего⁴, что существование множественности миров возможно. Осуждению, таким образом, подверглось мнение о том, что Бог-творец не может создать множества миров, что мир существует лишь в единственном экземпляре, что подкреплялось авторитетом Аристотеля, отрицавшего множественность миров, принятую атомистами. В своем исследовании проблемы множественности миров я не мог пройти мимо этого события, и хотя я не придал ему того решающего значения, на котором настаивал Пьер Дюэм, тем не менее в моей книге говорится, что такое осуждение, прозвучавшее с высокой кафедры, «стало, как это ни парадоксально, официальным приглашением ученых к критике Аристотеля, с его концепцией единственного мира»⁵. Понятно, что такое «приглашение», даже если на него фактически откликнулись немногие, пусть даже единицы, не могло не содействовать (как именно и в ка-

⁴ Всего было осуждено 219 тезисов, которых якобы придерживались некоторые преподаватели факультета искусств (соответствующего по нынешним представлениям философскому). Их полное современное издание см.: *La condamnation parisienne de 1277 / Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par David Piché*. Р. : Vrin, 1999. Оценку роли Тампье в формировании «средневекового интеллектуализма» см. в: *Ален де Либера. Средневековое мышление*. М.: Праксис, 2004. Там же обсуждается и причастность к осужденным тезисам Сигера Брабантского и Боэция Дакийского.

⁵ *Визгин Вик. П. Идея множественности миров. Очерки истории*. М., 1988. С. 251.

кой степени — это уже совсем другой вопрос) обновлению физической и космологической мысли, ее инфинитизации. Это я и признал в общих чертах в своей работе.

Теперь я возвращаюсь к Койре. На с. 78 своей статьи (в упомянутом издании), говоря о событиях 1277 года, он замечает: «Гипотеза о множественности миров взрывала наиболее фундаментальные устои физики; действительно, как в этом случае быть с понятием естественного места элементов?» Но если теперь заглянуть в примечания к этой статье, то там на с. 99 мы прочитаем следующее: «Множественность миров и возможность движения “нашего мира”... не играли никакой роли в формировании фундаментальных понятий науки Нового времени, какое бы значение они ни имели сами по себе». Противоречие в высказываниях Койре кажется очевидным. Я могу объяснить себе его только отчасти следующим образом. Койре признает «взрывной» характер плюралистической идеи в космологии как идеи абсолютно отвлеченной, он признает ее роль в обновлении мысли, но в чисто теоретическом плане, аргументируя против радикального тезиса Дюэма в историческом ключе: на реальную историю научной революции осуждения, провозглашенные парижским епископом, никакого воздействия не оказали. Собственно, здесь и проблема: как положение о всемогуществе Творца, столь очевидное в логическом и теоретическом плане, в теологическом и философском, не было совершенно услышано учеными XIII–XIV веков? Английский историк Мак-Колли говорит: «Признание мощи (potentia) божества в связи с протяженностью и природой универсума не начинается со средневековых ученых, хотя они и сделали из него важную и влиятельную концепцию»⁶. Что это —

слепое, совершенно некритическое следование за Дюэмом, и не более того? Или это влияние не касается науки, ограничиваясь одной лишь теологией?

Проверив все «досье», подготовленное Дюэмом для подкрепления своего тезиса, Койре нашел все же одного ученого, у которого, как он пишет, ему «удалось обнаружить последовательное и сознательное утверждение о реальности бесконечного пространства»⁷. И Койре поэтому и называет его «великим мыслителем»⁸. Вот почему трудно согласиться, что упомянутые осуждения не сыграли здесь ровным счетом «никакой роли»⁹. Ведь Койре сам же признает, что Томас Брадвардин воспользовался «представившимся благодаря осуждению 1277 г. случаем»¹⁰. Итак, налицо противоречие: слова «никакой роли» явно не сочетаются со словом «лишь» по отношению к Брадвардину. Может создаться впечатление, что Койре тезис Дюэма не устраивал, так сказать, стратегически и идеологически. Однако, будучи выдающимся историком, он все же признает частичную его правоту, пусть только в микромасштабе одной-единственной личности¹¹. На мой

trine of a plurality of worlds // *Annales of Science*. 1936. Vol. 1, № 4. P. 394, n. 40. См. также: Визгин. Идея множественности миров... С. 118.

⁷ Койре. Очерки... С. 79.

⁸ Там же. С. 101.

⁹ Там же. С. 99.

¹⁰ Там же. С. 79.

¹¹ Финал статьи, в котором он говорит о Брадвардине, красноречиво о том свидетельствует, показывая высоту позиции Койре и ее внутреннюю убедительность: «Не под влиянием одних лишь теологических интересов, равно как и в зависимости от одних лишь чистых научных интересов, но как следствие столкновения в одном уме теологического понятия божественной бесконечности и геометрического понятия пространственной бесконечности была сформирована парадоксальная концепция реальности воображаемого пространства, в котором три века спустя разруши-

⁶ McCollay, G. The seventeenth-century doc-

взгляд, в споре Койре с Дюзом включились в действие *метаисторические предпосылки историка*, о чем мне приходилось размышлять¹². Разумеется, они присутствуют в полной мере и у самого Дюзма, реабилитировавшего средневековую мысль показом ее саморазрушения, того, как она сама по себе, своими собственными усилиями, в том числе благодаря теологам и католической церкви, освобождалась от сковывающих научную мысль рамок аристотелизма. У Койре была совсем другая сверхзадача (метаисторическая предпосылка), чем у Дюзма: он стремился показать решающую роль возрождения платонизма в формировании новой науки. Поэтому его привлекали прежде всего такие фигуры, как Коперник, Кеплер, Галилей... Койре героев научной революции ищет среди деятелей платонизирующего Возрождения, а Дюзм — аристотелианского средневековья. Но и те и другие получают у обоих историков ореол значительности через их связь с Наукой, причем, конечно, новой.

Итак, Ален, я не медиевист и уже поэтому сознаю свою собственную позицию в данном споре в значительной степени как позицию «над схваткой». Меня как философа интересуют как раз *базовые дивергенции* выдающихся историков, ситуации, подобные этой, когда то, что один историк (Койре) счел пустой, нереализовавшейся возможностью, другой историк (Дюзм) счел, напротив, реализовавшейся возможностью, то есть исторической действительностью. Скажи, что ты ду-

маешь о проблеме множественности миров в связи с указом Тампье? Кто все же, на твой взгляд, ближе к истине в этом споре? Какие новые моменты в историографии этого сюжета раскрылись за последние годы?

С.: Я думаю, что замечание Койре о том, что идея множественности миров не сыграла никакой роли, относится именно к осуждению 1277 года, в котором Пьер Дюзм усматривал исток современной науки. И как только представился удобный случай, Койре сразу и решительно отменил тезис Дюзма: «Идея множественности миров никоим образом не играла никакой роли в формировании новой науки». И это справедливо в отношении всего казуса 1277 года. Дальше, когда Койре говорит, что «гипотеза множественности миров взрывала наиболее фундаментальные устои физики», он переходит уже к другому сюжету, и смысл у него уже немного другой. Но я думаю, что его первое высказывание — что никакой роли в генезисе новой науки идея множественности миров не сыграла — ближе к истине. Равно как и по поводу осуждения 1277 года я не думаю, да и никто сегодня уже не думает, что оно могло бы служить исходной точкой для возникновения современной науки, как утверждал Дюзм. Это полнейшая нелепица. Конечно, история этого осуждения достойна отдельной книги, за ней стоит колоссальная литература. И дело не только в том, что монсиньор Тампье в 1277 году провозгласил тезисы, которые следовало бы считать еретическими... Одна из многих проблем, скрывающихся здесь, — необходимо понять, а на каком основании он так поступил, кто дал ему такое право? Для кого он это делал? И тут до сих пор нет особой ясности. Значительную часть осужденных предложений невозможно атрибутировать, а если и возможно, то с таким большим количеством всяких «может быть», что наличие

лись и исчезли небесные сферы, скреплявшие воедино прекрасный Космос Аристотеля и средневековья» (с. 99). Так что слова «никакой роли», как *de facto* признает сам Койре, обратившись к Брэдвардину, есть не более чем свидетельство полемического запала.

¹² См.: Визгин В. П. История и метаистория // Вопросы философии. 1998. № 10. С. 98–111.

здесь серьезной исторической проблемы очевидно.

Но что меня в этой истории всегда удивляло, так это сам Дюэм. Ведь его карьера историка начинается с книги о Леонардо да Винчи 1906 года¹³. Но я знаю, что еще в 80-е годы XIX века он интересовался тезисами Тампье и придавал событиям 1277 года огромное значение. И я никак не могу понять, почему человек такого масштаба ухватился именно за это осуждение. Ведь он не мог не знать, что Парижский университет в средние века не раз издавал подобные осуждения. Собранные вместе, они образуют два громадных тома. Я обнаружил совершенно случайно, после встречи с молодым итальянским исследователем Лукой Бьянки, направившим меня по нужному следу, что осуждение 1277 года присутствует во всех сборниках по каноническому праву, издававшихся с XVI по XIX век¹⁴. Первое, на что обращал внимание католический кюре, изучающий отношения между верой и, скажем, светской культурой, — именно это самое осуждение. И, просматривая каноническую литературу, выпущенную задолго до Дюэма, можно заметить, как много там говорилось о нем. Потом по его поводу была бурная полемика, ставившая своей целью выяснить смысл действий Этьена Тампье. Они стали приобретать какую-то мистическую окраску. Но только сейчас, при содействии одного молодого квебекского исследователя по имени Клод Лафлёр, наконец-то было осуществлено вразумительное издание текста всего осуждения на основе рукопи-

сей XIII века¹⁵. А ведь с незапамятных времен новые издания делались со старых, и ты легко можешь себе представить, сколько ошибок было в изданиях XIX века, когда в этом тексте никто ничего не понимал. Так что в вопросе об осуждении 1277 года следует быть очень осторожным, к тому же епископы Парижа повторяли его пять или шесть раз до 1347 года, и именно это подтверждает, что оно «никоим образом не играло никакой роли». Действительно, тексты Аристотеля продолжали читать, уделяя особое внимание тем местам, где он входит в противоречие с христианской идеей о сотворении мира, бессмертии души, искуплении грехов и т. п. И Койре уже в 30-е годы (а именно тогда и была написана статья) начал понимать, что осуждение 1277 года не имело того значения, которое ему приписал Дюэм.

В.: Не имело такого значения — я с этим согласен. Безусловно, Дюэм, мягко говоря, преувеличил значение события 1277 г. для генезиса новой науки. Но все же с тем, что оно «никоим образом» не повлияло на изменение мышления, ведущее в конце концов к его существенным преобразованиям, трудно согласиться, — тем более что сам Койре признал такую связь, пусть в одном только случае, в случае с Брадвардином.

Однако, Алэн, я думаю, пришло время перейти ко второму фокусу нашей беседы — к отцу Андре-Жану Фестюжьеру, которого у нас знают несравненно меньше, чем Александра Койре. Конечно, имя этого замечательного ученого-антиковеда известно специалистам. Его книги, пусть далеко и не все, имеются в наших библиотеках. Занимаясь проблемой вклада герметической традиции в генезис науки Нового времени, я не мог пройти

¹³ Речь идет о первом выпуске его «Этюдов»: *Duhem, P. Etudes sur Léonard de Vinci: Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu.* Paris, 1906.

¹⁴ Бьянки изложил результаты своих исследований в блестящей книге: *Bianchi, L. Il vescovo e i filosofi: La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico.* Bergamo, 1990.

¹⁵ Имеется в виду уже упоминавшееся издание 1999 года: *La condamnation parisienne de 1277...* (см. сноску 4).

мимо них. Ну, прежде всего надо указать на его комментированный перевод «Герметического корпуса»¹⁶, затем на его фундаментальный труд «Откровение Гермеса Трисмегиста»¹⁷. Кроме того, я не могу не упомянуть его прекрасной книги «Герметизм и языческая мистика»¹⁸, много мне давшей для понимания герметизма как синкретического и уже поэтому очень сложного исторического явления. Кстати, в этой книге он предложил, на мой взгляд, многое проясняющую классификацию видов языческой мистики: мистика теоретическая (ее образец дал Плотин, сказавший: «Я стараюсь божественное во мне вознести к божественному во Всем»); мистика иератическая, с обрядами инициации, с особыми формами ритуала, понимающая спасение как результат внешних магически вызываемых сил; и, наконец, мистика синкретическая, смешанная, сочетающая оба указанных типа мистики (она встречается у Порфирия, Ямвлиха, Прокла). Фестюжьер установил, что если первый тип мистики исходит по преимуществу от греческой философии, от философского платонизма, то второй — от «религиозной практики восточной теософии»¹⁹. Важным моментом у Фестюжьера было подчеркивание восточных, библейских корней науки, особенно новоевропейской. Так, например, он показывает, что идея бесконечности, вообще говоря, чуждая грекам, была существенным элементом библейски-восточного наследия и перешла в европейский мир через Александрию, через Филона. Так что мы должны быть скромнее, настаивая на абсолютной

европейской автохтонности корней нашей науки. Уже сам по себе герметизм был мощной восточной традицией, а его воздействие на генезис науки, каким бы по значимости оно ни было, отрицать трудно, особенно после работ Ф. А. Йейтс (хотя она и преувеличила значение «герметического импульса»). Существенно, конечно, и понимание глубокой пропасти между герметизмом с его религиозностью и религией христианской. Действительно, герметическая религия, как пишет Фестюжьер, была «чистой религией ума (*religio mentis*)», в то время как христианство есть существенным образом религия сердца — хотя, конечно, и не без ума, но с умом, возведенным в сердце и просвещенным светом веры. Читая Фестюжьера, чувствуешь очень живо эту удивительную эпоху поздней античности, когда мир менялся столь глубоким образом, как никогда раньше и, видимо, никогда и после не будет уже меняться. И особенно, быть может, важно открытие Фестюжьером-историком мира языческой религиозности накануне возникновения христианства и в его ранние годы.

В связи с этим я не могу не приветствовать перевод и издание такой книги Фестюжьера, как «Личная религия греков»²⁰. В академическом семестре 1952–1953 годов он был приглашен в Беркли, где выступил с лекциями на эту тему. В 1954 году лекции были изданы там по-английски. В русском переводе, правда, есть досадные ошибки и/или опечатки. Например, в аннотации Анри-Доминик Сафрей (*Saffrey*), ученик Фестюжьера, крупный исследователь платонизма, назван Дюффреем (в другом месте немного лучше — Сюффреем²¹). Швейцарский город Ба-

¹⁶ Corpus Hermeticum: in 2 vols / Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. Paris, 1946.

¹⁷ Festugière, A.-J. La révélation d'Hermès Trismégiste : in 4 vols. Paris, 1950–1954.

¹⁸ Festugière, A.-J. Hermétisme et mystique païenne. Paris : Aubier-Montaigne, 1967.

¹⁹ Там же. P. 27.

²⁰ Фестюжьер А.-Ж. Личная религия греков / Пер. с английского, комментарии и указатель С. В. Пахомова. СПб.: Алетеия, 2000.

²¹ Фестюжьер. Личная религия греков. С. 220.

зель превращен в Баль. Русский язык следует здесь не французскому языку, а немецкому, как и в произношении «Эльзас», а не «Альзас». Есть и другие «странности» в передаче географических реалий: «Пребывая на западном побережье Соединенных Штатов, — читаем в переводе очерка Сафрея о Фестюжере — отец Фестюжьер встретился с Вернером Йегером»²², в то время как речь идет о Гарвардском университете, находящемся вроде бы на восточном побережье США. Впрочем, это все мелочи. Книга же Фестюжера интересна, как и все, что он пишет. К тому же она дополнена уже процитированным очерком А.-Д. Сафрея «Портрет отца Андре-Жана Фестюжера», написанным ярко и красочно.

Ален, расскажи об этом замечательном ученом, ты ведь был его учеником.

С.: Мне жаль, что в России о работах Фестюжера пока знают только по одному переводу с английского. У Фестюжера был свой особый стиль, а переводы нередко выполняются механически. Так что я на месте издателей предпочел бы найти французский оригинал и использовал его в качестве исходного.

В.: То есть эта книга была написана сначала по-французски, а потом переведена на английский?

С.: Он писал ее по-французски и отдал для перевода, который и был использован в американском издании. Вообще оригиналы обладают большей ценностью, чем переводы. А Фестюжьер, кроме всего прочего, очень хороший писатель. Его язык обладает особым изяществом, редкой утонченностью. Эти особенности очень трудно сохранить при переводе. Но что следовало бы перевести, так это книгу «Эпикур и его боги»²³. Но многое, на мой взгляд, перевести не удастся. Преиму-

ственно филологические сочинения.

В.: Какие именно?

С.: Все, что он сделал по Проклу. И о позднем неоплатонизме.

В.: Перевод его комментария к «Тимею»?

С.: К «Тимею», к «Государству»... Это восемь томов, каждый такого же размера, как «Откровение Гермеса Трисмегиста». Потом он перевел «Восточных монахов»²⁴, и общее количество томов возросло до двадцати. А кроме того, он издал «Историю монашества»²⁵ и житие Иоанна Кипрского²⁶. С большим количеством комментариев, демонстрирующих необыкновенное знание мира восточного монашества. Он был великим человеком! Он перевел жития всех греческих святых: Симеона Блаженного, святого Николая, святого Пахома, Косьмы и Дамиана, Феодора Сикеона...

В.: А как ты думаешь, молодежь сейчас читает Фестюжера?

С.: Ну, в основном он писал для специалистов. Но его книга о Сократе, первая его популярная работа, написанная в 30-е годы, была переиздана три или четыре раза общим тиражом 20–25 тысяч экземпляров²⁷. И еще остаются люди, которые его помнят. Он был не только классическим филологом, но и одним из тех, кто серьезно пытался понять феномен религии. Причем с симпатией к нему относясь.

²⁴ Festugière, A.-J. Les moines d'Orient : in 4 vols. Paris, 1961–1965. В этот четырехтомник вошли выполненные Фестюжьером переводы житий.

²⁵ Historia monachorum. Сначала Фестюжьер осуществил критическое издание греческих текстов вместе с французскими переводами в Бельгии, а потом переводы отдельно вошли в первый полутом четвертого тома «Les moines d'Orient».

²⁶ Leontius Neapolitanus. Vie de Syméon le Fou [et] Vie de Jean de Chypre / Édition commentée par A. J. Festugière. Paris, 1974.

²⁷ См.: Festugière, A.-J. Socrate. Préface de A.-D. Sertillanges. Paris, 1934.

²² Там же. С. 235.

²³ Festugière, A.-J. Epicure et ses dieux. Paris, 1946.

В.: Религии языческой или христианской?

С.: Вот что мне говорил один из его коллег в Оксфорде, которого я встретил в 60-е годы. Он мне сказал тогда: «Причина, по которой я восхищаюсь им, в том, что и в языческих, и в христианских текстах обнаруживаемую религиозную веру он встречает с равной пронительностью и равной симпатией». То есть так он относился не только к христианскому тексту, по поводу которого у него всегда было множество глубоких соображений, но и к тексту языческому, по поводу которого интересных соображений у него было не меньше. А примеров его глубокой личной симпатии я видел немало во время его лекций. Мы вместе с ним изучали Марина²⁸, а потом, также вместе, — Прокла. Это шесть лет совместных занятий. Я видел, какую пронительность и, прежде всего, симпатию он проявлял в отношении этих текстов, не высмеивая их, не объявляя их ни глупыми, ни абсурдными, ни смешными. Он находил им объяснения и мог провести аналогии со своей собственной жизнью, с жизнью христиан, показать, что содержащиеся в них проблемы были точно так же серьезны, как и проблемы христианских авторов.

В.: Это действительно редкая способность, особенно принимая во внимание конкуренцию этих религий в эпоху поздней античности.

С.: Не случайно первая книга Фестюжера называлась «Религиозный идеал греков и Евангелие»²⁹. Он на-

писал ее в 1931 году, — то есть ему было всего 33 года. В этой книге 400 страниц текста по очень деликатному вопросу: о соотношении между языческой религией и христианской апологетикой того времени. Обычно исходят из гипотезы, что в религиозном отношении греко-римский мир не имел никакого влияния, что его религия была пустой ритуальностью. И что христианство якобы вызрело и победило лишь благодаря слабости языческой религиозности. А идея Фестюжера была прямо противоположной.

В.: И он дал тому доказательства?

С.: Разумеется! Большую часть его четырехсотстраничной книги занимают цитаты, с помощью которых он показывает, что языческую душу угнетала неутоленная религиозная и духовная жажда. Без этой жажды успех христианства не был бы возможен, несмотря на откровение.

В.: Фестюжьер указал на связь между этими двумя религиями?

С.: В конце этой книги содержится знаменитое приложение на 60 страниц о религии и магии, в котором он методично опровергает известный тезис современных ему социологов, что апелляция к магии возможна лишь тогда, когда религия носит чисто ритуальный характер и лишена духовного основания. Фестюжьер показывает, что это не так, и достаточно прочитав его книгу, чтобы понять, как велик был духовный голод, стоявший за религиозной практикой в то время.

В.: Существовала ли тогда унитарная языческая религия?

С.: Нет. Более того, существовало неисчерпаемое многообразие различных форм религиозного опыта в лоне язычества, от простого и чистого ритуализма вроде сплывания всякий раз, как проходишь перекресток, до совершенно духовного отношения к себе и стремления к очищению для слияния с божеством.

²⁸ Marinus — философ и математик V в. н. э., ученик Прокла, самаритянин по происхождению (родился в городе Неаполе, в 50 км от Иерусалима, ныне — Наблус). Результатом этих исследований стала книга: *Marinus. Proclus ou Sur le bonheur / Texte établi, traduit et annoté par Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 2001.*

²⁹ *Festugière, A.-J. L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile. Paris, 1932.*

В.: Это означает, что в язычестве тоже существовали мистические течения.

С.: Безусловно. Причем эти течения были очень глубокими в орфизме, пифагоризме. Они были, кстати, широко распространены, потому что среди людей, не имевших ни специального образования, ни эрудиции, порой даже не умевших читать, были сильны стремления к чистоте, к освобождению души от телесного мира, — быть может, именно это и было самой сильной стороной в наследии язычества. И именно это и было главным препятствием для христианства, потому что большая часть этих людей не была заинтересована в смене своей духовной жизни, унаследованной ими от отцов, но зато имела немало ценностей, которые собиралась защищать. Отсюда и возник конфликт. Так что в известном смысле именно поэтому, появились все эти философы и прочие люди, которых было трудно уговорить сменить религию. Именно они оказались одновременно и самыми близкими к христианству, и наименее готовыми его принять. Для них христианство было, в лучшем случае, столь же привлекательно, как и их собственная религия, а в худшем — выступало конкурентом, лишенным авторитета старины, науки, эрудиции — всех тех знаний, которые накопились со времен Пифагора. Переход к христианству был колоссальной по сложности задачей. И Фестюжьер это хорошо показал. Я прочитал практически все, что он написал, и подобный подход у него повсюду неизменно присутствует.

В.: Если судить по биографическому очерку Анри Сафрей — а я других материалов о жизни о. Фестюжьера не читал, — то одинаковость его отношения к религиям языческой и христианской, столь ярко проявившуюся в книге «Религиозный идеал греков и Евангелие», можно объяснить характерными для тех лет его духовными колебаниями и сомнениями. Можно сказать,

его нетвердостью в христианской вере. «В течение всей своей долгой жизни, — пишет Сафрей, — отец Фестюжьер терпел эту мучительную раздвоенность»³⁰. Мистический опыт богоустремленности был у него и раньше, в частности он его пережил, находясь в Маресу, бенедиктинском аббатстве в Бельгии, в 1923 году. Но, как считает Сафрей, лишь к концу жизни, когда он заново, не спеша, читал Евангелие от Марка, переводил его и размышлял о нем (что и составило основу его последней книги), он «окончательно утвердился в вере Христовой» («смог поклониться Кресту Господнему как знаку своей любви», — пишет Сафрей³¹). Если все так и было, то тогда становится понятным его, скажем так, подчеркнуто «на равных» отношение к язычеству и христианству.

Сказанное я бы, однако, уточнил следующим образом: структура духовной жажды отца Фестюжьера изменилась к концу его жизни, и если прежде он, видимо, в равной мере хотел «положить голову» на плечо как Христа³², так и Зевса, то теперь у него осталось только первое желание. Но это вовсе не означало, что он утратил глубокий интерес и сердечную симпатию к представителям языческой религиозности.

И вот о чем мне хочется узнать в связи с этим. Сафрей лишь вскользь упоминает о «янгсенистском воспитании» Фестюжьера. Ален, ты можешь сказать об этом подробнее?

С.: Его семья была религиозной и, действительно, близкой янгсенистам. И Фестюжьер всю свою жизнь провел в борьбе с этим наследием, отразившимся на его воспитании. Для него

³⁰ Сафрей А.-Д. портрет отца Андре-Жана Фестюжьера // *Фестюжьер. Личная религия греков...* С 223.

³¹ Там же.

³² По словам Сафрея, о. Ив Конгар однажды услышал от о. Фестюжьера, что он «хотел бы положить голову на плечо Христу» (с. 221).

янсенизм, с присущим ему представлением о Боге как безжалостном карателе, был чем-то чудовищным³³. Он сам говорит об этом в сотне мест. Не в одном — в сотне. Например, можно сказать, что он не любил Библию, потому что для него она была воплощением образа безжалостного Бога, посылающего людей душировать врагов. Для него это было немыслимо. Так что в его отношении была и чисто христианская составляющая, но в большей части мы находим составляющую, направленную против его янсенистской семейной атмосферы. Я был знаком с его семьей. Я знал его сестер — дам и в самом деле чрезмерно ригористичных, очень холодных, во всем противоположных самому Фестюжьеру, — лишенных всякой открытости, очень уверенных в своей правоте, выросших и постаревших в этой уверенности.

В.: По-янсенистски самоуверенных?

С.: Вроде того. Но во Франции янсенистское движение существует с XVII века, хотя оно и было силой искоренено, а потом очень сильно трансформировалось в XVIII и XIX веках. Достаточно сказать, что движение либертинов и антиклерикализм XIX века зародились почти исключительно в янсенистской среде. Выходцы из той же самой янсенистской среды поддерживали и всю антихристианскую полемику того времени. То есть все те люди, которые страдали от преследо-

вания католической церкви, стали преследовать ее сами. Достаточно просто посмотреть, в каких регионах достигали высшего пика антиклерикальные настроения, — это именно те немногие регионы, где развивался янсенизм. Об этом известно, например, по епископальным посланиям, в которых епископы говорят о трудностях, возникающих у них в этих регионах. Антикатолические настроения были там очень распространены и глубоки. Истинный янсенизм в них растворился, умер в вольнодумстве, борьбе с католицизмом, борьбе против иезуитов и т. п. Но в самой церкви он остался в форме ригористического течения, очень глубокого, типичного для французской церкви, для тех семей, которые пережили революцию. Это суровые люди, очень строгие к себе и другим, они сумели выжить во времена террора. Именно в их руках оказалась церковь во Франции в XIX веке, и они-то и придали ей такой чрезмерно ригористический характер, который был ей присущ до самого начала XX века. Фестюжьер, отчасти в силу природного вкуса, отчасти в силу воспитания (ведь он учился в лицее Людовика Великого, известном своим либерализмом), испытывал отвращение ко всякого рода максимализму, в том числе и к янсенизму. Именно по этой причине он в конце своих дней обратился к восточному монашеству, казавшемуся ему единственным возможным источником возрождения католической церковной жизни. Для этого надо было только освободиться от неправильно понятого ригоризма...

В.: Он искал средства против чрезмерного религиозного ригоризма на Востоке?

С.: А именно в духовной свободе и созерцательной жизни.

В.: В язычестве и платоническом мистицизме?

С.: Разумеется. Он видел глубокую свободу в этих людях с эллинистичес-

³³ Янсений (1585–1638) был голландским богословом, профессором теологии в Лувене (с 1636 г. — епископом). Следуя Августину, Янсений утверждал, что человеческая природа в ее актуальном состоянии порочна, что свободы воли не существует, а спасение зависит не от дел человека, а от божественной благодати, и поэтому спасутся только те, кто предопределен к спасению. Его учение распространилось, в частности, во Франции, где главным очагом янсенизма в XVII в. стал знаменитый монастырь Пор-Рояль. В янсенистскую общину входили Блез Паскаль и Антуан Арно.

кого востока. Потому он и написал по меньшей мере две книжки об идеале свободы у греков. Это не случайно. И с большим религиозным смыслом.

В.: Когда они были написаны?

С.: Одна из них датируется 1944 годом. В этих книгах он показывает духовную свободу у греков. В Греции религиозные люди обращались к своему богу, говорили с ним, как, например, у Эврипида, открыто упрекали его в том, что он обманул их и вообще поступил дурно. Для Фестюжьера в этом идеал религиозной свободы, воплотившийся в его героях античного монашества. Они тоже напрямую обращались к своему богу. Таков был его идеал, а вовсе не замкнутый, враждебный мир янсенизма.

Но я должен уточнить: Фестюжьер всегда был человеком религиозным. Он принял монашеские обеты доминиканского ордена в 1920 году, будучи 22 лет от роду, а в 1923 он был рукоположен в священнический сан. Ему тогда было 25 лет, в полном соответствии с каноническим возрастом. А затем он до конца своих дней исполнял свой священнический долг. В этом он был строг и последователен. Но он воспользовался, если можно так выразиться, своим служением, чтобы утвердить свою индивидуальность и свою духовную свободу. И он не был изолирован в мире доминиканцев, великих доминиканцев, подобных Мари Доминику Шеню или Иву Конгару.

В.: Говоря о Шеню, ты имеешь в виду историка?

С.: Да. А о. Конгар был теологом — крупнейшим теологом на Втором Ватиканском соборе. И большинство этих людей придерживались взглядов, во многом аналогичных тем, что развивал Фестюжьер. Орден доминиканцев стал во Франции в 40—60-х годах XX века проводником глубочайшего духовного и религиозного обновления. В известном смысле о. Конгар наиболее показательный пример, потому что его

преследовали в самом ордене. Святим учреждением в Риме он был смещен со своего профессорского поста, ему запрещали преподавать в течение двадцати лет. Он вновь появился на сцене исключительно благодаря папе Иоанну XXIII и его либеральному окружению в церкви (замечу в скобках: состоящему исключительно из французов и бельгийцев), собиравшемуся в Париже вокруг нунция, которому со временем случилось стать папой Иоанном XXIII. Именно так формировалось окружение этого папы: он жил в Париже и знал его, видел Лувен, Брюссель, другие города. И, придя к власти, он начал проводить в жизнь свою идею скорейшего освобождения церковной жизни от негативных последствий деятельности Пия XII. В этом была одна из главнейших задач Второго Ватиканского собора. Надо было провести чистку, а о. Конгар для этого подходил как никто другой. Но он тогда уже был болен и вскоре умер от склероза.

В.: А как была встречена его книга «Разобщенные христиане»³⁴?

С.: О да, эта книга была запрещена Римом. Только из-за того, что о. Конгар представил в ней православную церковь как сестру церкви католической. А следовательно, имеющую равную с ней легитимность.

В.: Ален, увы, нам пора заканчивать беседу. Заключая ее, я хочу выразить надежду, что книги Александра Койре и Андре-Жана Фестюжьера будут издаваться у нас и наше сотрудничество в целом станет более разносторонним и углубленным.

Предисловие и перевод с французского В. П. Визгина. Беседа состоялась в Москве 14 января 2003 г. Редакция благодарит мадам Э. Анри за помощь в расшифровке фонограммы.

³⁴ См.: Congar, Y. *Chrétiens desunis. Principes d'un 'oecuménisme catholique...* Paris, 1937.