

Станет ли Духовная Академия греко-латинской?

Сейчас, наверное, уже вряд ли кто станет сомневаться в том, что нынешнее состояние духовного образования не вполне соответствует тем высоким задачам, осуществления которых ждут от выпускников Духовной Академии. Задачи эти, действительно, высоки и труднодостижимы: ведь если лозунг "все на борьбу с духовной безграмотностью" хорош для слушателей катехизаторских курсов, то выпускники Академии — академики — призваны, по идее, развивать богословскую науку и тем самым повышать уровень образования прежде всего в Духовных школах.

Но если все — или по крайней мере многие — сходятся в том, что духовное образование, как и все в нашей стране, переживает кризис, то отнюдь не многие готовы предложить какие-то реальные пути выхода из сложившейся ситуации.

Как сделать образовательный процесс наиболее эффективным, на чем нужно акцентировать внимание в духовном образовании, как направить в нужное русло богословскую мысль?

— Свою позицию по этим вопросам предлагает заведующий Греко-латинским кабинетом, кандидат филологических наук

Ю. А. Шичалин

Исходя из того, что православная среда в России существенно расширяется и в этом смысле только еще создается, о православном образовании на самых разных уровнях и в свете совершенно новых возможностей работы можно покамест говорить гораздо в большей степени как о перспективе, нежели как о реальности. С этой точки зрения грядущая реформа Духовных школ Москвы и Петербурга, а также изменение учебных программ Московских Духовных Академии и Семинарии, суть чрезвычайно показательные и важные моменты современной духовной жизни России.

Не обладая компетенцией для того, чтобы судить о программах в целом, считаю необходимым сделать несколько замечаний о роли в образовании учащихся Духовных школ древнегреческого и латинского языков, курсы которых существенно расширены и в Академии, и в семинарии.

1. Греческий и латынь суть языки неразделенной Христианской Церкви. Мы все это знаем, когда слышим данную констатацию. Но если самих православных спросить о причинах необходимости изучения греческого и латыни в наших Духовных школах, то даже у тех, кто признает эту необходимость, едва ли первым прозвучит именно такой ответ: необходимо потому, что греческий и латынь суть языки неразделенной Церкви. Чаще всего говорят либо об общей культуре, либо о филологическом аспекте, либо об известной традиции полноценного образования (классического), которая сегодня еще не потеряла своего значения, хотя и не может более считаться ведущей.

Мы редко задумываемся о том, что эти ответы являются данью привычному со времен европейского возрождения стереотипу атеистического сознания, которое стремилось именно в качестве обязательного элемента общей культуры развить культ древних греков и

римлян (=язычников) в противовес "варварским" (=христианским) средним векам. Еще в XIX веке стремление вернуться к грекам было одним из лозунгов секуляризованной, нецерковной и прямо атеистической культуры¹. Политика, педагогика, наука и искусство Европы с одинаковым рвением ангажировали языческую античность, чтобы с ее помощью осмыслить самих себя, свое происхождение, свое место и роль в том мире, где "христианский Бог" утратил свою власть над сущим и предназначением человека². Но сегодня не приходится питать иллюзий относительно возможностей и перспектив классического образования в его секуляризованном варианте. Поэтому сохраненная Православием непосредственная связь со святоотеческой традицией осмысляет изучение двух древних языков именно и только как языков неразделенной Церкви.

Точно также, говоря о филологическом аспекте, мы забываем, что филология существовала уже в V в. до Р.Х., и что с тех пор она всегда служила толкованию совершенно определенных — авторитетных — текстов. Совершенно самостоятельной и изолированной

наукой филология стремится стать не раньше конца XVIII века, а окончательно эмансипируется под влиянием лингвистики, которая поначалу противопоставляла себя классической филологии, еще хранившей прикрепленность к определенным — преимущественно классическим — текстам дохристианской античности.

Однако развитие даже вполне светской классической филологии неизбежно шло к освоению огромного корпуса текстов поздней античности и средних веков. Решительное развитие историко-филологических штудий, посвященных как западному средневековью, так и византистике, привело среди прочего к появлению знаменитых серийных изданий святоотеческих текстов (достаточно вспомнить в прошлом веке Патрологию Миня, а в этом — Sources Chretiennes). Таким образом, это смещение акцентов современных историко-филологических штудий также, в конечном счете, с необходимостью приводит нас к тому же, к чему мы приходим просто в результате понимания необходимости изучения греческого и латыни как двух языков неразделенной Церкви. Не пытаясь изобретать велосипед и вечно соревноваться с Западом в технике (в данном случае — филологической и издательской), мы тем не менее не можем остаться в стороне от общецерковного освоения святоотеческого наследия, что невозможно без соответствующего духовного образования.

Наконец, отсюда же ясно и то, что об устарелости традиции обязательного изучения древних языков для полноценного образования может говорить только тот, кто целиком принимает современную систему прагматически ориентированного светского образования и для кого наша жизненная связь со святоотеческой традицией — не более, чем пустой звук.

2. Латинский язык как более простой, рационалистически

выверенный и в самом своем развитии ориентированный на греческий, является обязательной пропедевтикой к изучению греческого.

Насколько само существование латинской традиции немислимо без греческой, настолько изучение латинского языка является необходимой пропедевтикой к изучению греческого. В чисто формальном плане латинский язык гораздо более подходит для предварительных упражнений в понимании морфологии, начал анализа синтаксиса, приобретения навыков чтения связного текста и самой этой специфической работы над сложными текстами, написанными на языке, который в значительной степени разработал школьную и научную традицию Европы и в то же время сам явился разработкой более органичной и длительной греческой традиции.

Это чисто формальное соотношение греческой и латинской традиций неизбежно сказывается и на содержательной стороне дела. Латинская традиция как более элементарная и зависимая испытывает периодические периоды подъема благодаря обращению к греческой: переводчик Плотина и Порфирия Марий Викторин раскрыл интеллектуальный горизонт блаженного Августина; переводчик Платона и Аристотеля и их толкователей Боэций задал парадигму для всего раннего Средневековья; корпус сочинений Дионисия и его толкователь св. Максим Исповедник привили неразвитой латинской традиции вкус к глубинам восточного богословия, о чем судим по Эриугене, который, однако, в силу неразвитости латинского Запада невольно подчеркивает и развивает рассудочную сторону философствования. Без Платона, Аристотеля, неоплатоников и того же Дионисия немислимы Сен-Викторская и Шартрская школы, Парижский университет и вся высокая схоластика.

¹ Это стремление было с гипертрофированной отчетливостью выражено Ницше: "Мы снова приближаемся теперь ко всем основным формам того миротолкования, которое избрал греческий дух в лице Анаксимандра, Гераклита, Парменида, Эмпедокла, Демокрита, и Анаксанора; мы становимся с каждым днем все более и более греками, вначале, конечно, в понятиях и оценках словно грецизирующие призраки, но в надежде когда-нибудь сделаться греками и телом!" (Ф. Ницше. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. 1884-1888. Под ред. Г. Рачинского и Я. Бермана. М., 1910. С. 179-180). На сей день, я думаю, едва ли кто разделит эти восторги и упования Ницше.

² М.Хайдеггер. Европейский нигилизм. Пять главных рубрик в мысли Ницше. — Цитирую в переводе В.В.Бибихина по изданию: М.Хайдеггер, Время и бытие. М., 1993. С. 64.

Наконец, итальянское Возрождение было только на первых порах возрождением классического Рима: уже в конце XV века духовное преобладание греков было очевидно несмотря на падение Константинополя и явное смещение культурного центра Европы на Запад. При этом уже кардинал Виссарион понимал также особую и самостоятельную роль России, выступившей духовной наследницей Византии, но в плане технического освоения ее наследия традиционно уступавшей Западу.

В значительной степени развитие и наших Духовных школ было связано с западным (латинским) влиянием. Поэтому для нас изучение латыни является, помимо всего прочего, своего рода моральным долгом и в то же время средством сохранения самоидентичности, поскольку в течение определенного времени, как известно, латынь была единственным языком нашего богословия, о котором теперь и пойдет речь.

3. Развитие богословия сегодня немыслимо без непосредственного обращения к святоотеческой традиции, что невозможно без хорошего владения дренными языками. Это утверждение — как и два предыдущих — банально. Но молчать о правильных, хотя и банальных вещах можно только в одном случае: когда есть уверенность, что то, о чем идет речь, не только действительно известно всем, но и реализовано на практике. Можем ли мы сказать, что в данном случае это так?

Когда мы читаем у прот. Георгия Флоровского: "...теперь отказ от "греческого наследства" может означать только церковное самоубийство... Свою независимость от западных влияний Православное богословие сможет осознать только чрез духовное возвращение к отеческим истокам и основаниям... Отеческий опыт надлежит не только сохранять, но и раскрывать — из этого опыта

исходить в жизнь..."³ — так вот, что мы можем сказать, читая это?

Изменилось ли что принципиально в православной традиции с тех пор, как была написана только что цитированная последняя глава "Путей русского богословия"? Не то же ли самое мы должны констатировать через шестьдесят с лишним лет после того, как о. Георгий написал и следующие известные строки: "Православный богослов и до сих пор слишком зависит в своей собственной созидательной работе от западной поддержки. Свои первоисточники он получает именно из западных рук, читает отцов и сборные деяния в западных и часто примерных изданиях, и в западной школе учится методам и технике обращения с собранным материалом. И прошлое нашей Церкви мы знаем всего больше благодаря подвигу многих поколений западных исследователей и ученых. Это касается и собирания, и толкования фактов. Важна уже самая эта постоянная обращенность западного сознания к церковно-исторической действительности, эта встревоженность исторической совести, эта неотступная и настойчивая задумчивость над христианскими первоисточниками. Западная мысль всегда живет и в этом прошлом, такой напряженностью исторических припоминаний точно возмещающая болезненные изъяны своей мистической памяти. В этот мир православный богослов тоже должен принести свое свидетельство, свидетельство от внутренней памяти Церкви, чтобы сомкнуть его с историческим разысканием... Только эта внутренняя память Церкви оживает вполне молчаливые свидетельства текстов..."⁴

Ответ на вопрос "изменилось ли что?" может, конечно, звучать по-разному. Но мы, безусловно,

должны согласиться с о. Георгием в одном: "В мире нет больше ничего "нейтрального", уже нет больше простых обыденных вещей или вопросов... воистину каждый вопрос знания и жизни должен иметь и получать христианский ответ, должен быть включен в синтетическую ткань и полноту исповедания"⁵. К числу таких вопросов относится и один из тех многих конкретных вопросов, которые встают в связи с изменением программ Духовных школ: как всерьез и реально продвинуть вперед и развить изучение греческого и латыни в семинарии и Академии при невозможности (и при отсутствии необходимости) обучить им сразу всех учащихся?

Представляется, что программа изучения древних языков, принятая Московской Духовной Семинарией и предполагающая отбор учащихся после общего обязательного годичного курса того и другого языка в специальные продвинутые группы, может дать хорошие результаты. Речь, по существу, пойдет о тех, кто в будущем намерен специально заниматься богословием, ради чего и собирается поступить в Академию: это окажется невозможным для тех, кто по окончании общего курса не захотел заниматься греческим и латынью, а также новыми языками.

Некоторый акцент на языках приходится делать не потому, что суть реформы состоит в некоей "филологизации" духовного образования. Речь идет о том, чтобы с равным успехом читать как отцов Церкви, так и уже существующие толкования к ним, что и было свойственно многим выпускникам Академии до Октябрьского переворота. Самостоятельное богословствование сможет таким образом получить для себя основательную базу, а практическая польза усвоенных вводных курсов несомненно обнаружится при изучении всех других дисциплин.

³ Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия, Париж, 1937, 1983. С. 512–513.

⁴ Там же. С. 515–516.

⁵ Там же. С. 516.

Ситуация, которая в настоящее время сложилась в деле практического освоения святоотеческих текстов, непроста и требует, как кажется, участия и внимания церковной науки. Это явствует, в частности, из нижеприведенных замечаний, сделанных Юрием Анатольевичем Шичалиным по поводу недавно вышедшего в Санкт-Петербурге перевода творений священномученика Дионисия Ареопагита, подготовленного доктором филологических наук Г. М. Прохоровым.

“Суд “Ареопаг” находился вне города и был назван так, баснословят афиняне, от происходившего именно на этом холме спора между Посейдоном и Арием о границах города. Ибо согласно древним мифам афинян, на этом месте Посейдон обвинил Ария в том, что тот убил собственного сына Алирротиона. И отсюда, по имени Ария, скала была названа Ариевой...”

Св. Максим, написавший *Πρόλογος εἰς τὰ τοῦ ἁγίου Διονυσίου*, разумеется, знал, что Ареопаг — это холм Ареса, или Арея, бога войны у греков (римского Марса); ему, разумеется, было известно, что убитый Аресом Галирротий (или Алиррофий, или даже Галиррофий “Мифов народов мира”), был сыном не Ареса, а Посейдона, в связи с чем и возник означенный “арианский спор”.

Я думаю, данный миф знают и многие читатели перевода этого пролога на русский язык в книге: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. (Тексты, перевод с древнегреческого. Издание подготовил д. ф. н. Г. М. Прохоров. СПб, “Глагол”, 1994. С. 3). Я думаю, это в конечном счете знают и те, кто готовил названное издание. Поэтому данную грубую ошибку на первой странице перевода, конечно, следует считать досадной мелочью, разумеется, не имеющей отношения к богословским и философским глубинам текста.

Но тем не менее эта ошибка сразу заставляет с осторожностью относиться к изданию в целом, и даже беглое сопоставление перевода с приводимым оригиналом заставляет задаться вопросом: хорошо ли, когда перевод одного из авторитетнейших текстов святоотеческой традиции оказывается пробой пера для одного или нескольких любителей, явно не начитанных ни в патристических, ни в позднеплатонических текстах и просто плохо владеющих как греческим, так и элементарной техникой перевода?

Менее всего стремясь писать критики, приведу несколько примеров толь-

ко тех ошибок, которые буквально бросаются в глаза.

Пифагореец Нумений — фигура достаточно заметная и во всяком случае хорошо известная всякому, хотя бы немного знакомому с поздним платонизмом, — оказался (на с. 9) Нумением Пифагорийским (вроде Фанагорийского гренадерского полка?).

Конечно, в принципе в прошлом веке могло быть употреблено деепричастие от глагола “петь” “поя” (или “поючи”); но современный русский язык (регулярно использующий форму “поющий” от “поить”) такой формы не принимает: поэтому “...по смерти/ Живопремудрою речью поя богославные гимны” (то есть “речью поя гимны”, с. 10), — доморощенная поэзия.

Стихи, видимо, вообще переводчику не даются. Текст, название которого переведено как *Мистическое богословие (Таинственное богословие? Мистическая теология?)* предваряется в греческом оригинале гексаметрическим двустушием, которое по-русски воспроизводится так: “И блистающий ум ты оставил, и знание сущих/ Ночи ради бессмертной, которой нельзя называть”. В первом стихе можно закрыть глаза на первый “И”, которому приходится быть ударным, но второй стих, с позволения переводчика — не гексаметр.

Часто речь идет просто о невнимательности, потому что когда в греческом тексте читаем *Τοῦ Λόγου δηλονότι*, перевод “То есть Сыну” нельзя назвать совсем неверным, но и принять нельзя (с. 48–49). Но невнимательностью объясняется далеко не все.

Οὐδένα τῶν ἐν τοῖς θείοις λογίοις ἀδιαστρόφοις ἐννοίαις ἐντεθραμμένων нельзя перевести “никто из тех, кто вскормлен неразвращенными мыслями божественных речений” (там же), во-первых, потому, что мысли божественных речений не нуждаются в эпитете “неразвращенные”; во-вторых, потому, что речь идет о тех, “чьи неразвращенные мысли вскормлены божественными речениями” (если использовать лексику переводчика), или совсем буквально: “кто в своих несовершенных помыслах воспитан на божествен-

ных речениях”⁶. С этим последним согласуется и замечание св. Максима Исповедника: “Хорошо сказано “несовращенных”, поскольку и еретики читают Писания и воспитываются на них, и тем не менее совращаются [т.е. впадают в ересь]” (а не “развращают себя”, как у переводчика).

Когда переводчик *τὰς θείας ἐκφαντορίας* передает вполне банальными “божественными изъяснениями” (с. 50 и множество других мест), то непонятно, в каком смысле “изъяснения” служат мерилем истины; непонятно, как эти “изъяснения” получают те, кто “устремляется к божественным сияниям”; наконец, непонятно, почему св. Максим Исповедник считает нужным обратить внимание на это слово и специально пояснить его. И действительно, *ἐκφαντορία, ἐκφαντορικὸς, κτλ.* отнюдь не обычные слова: они связаны с весьма специфической терминологией афинских неоплатоников и специально служили для обозначения сферы божественного откровения. Поэтому и *ἐκφάντορες* (на с. 20) никак не “изъяснители”, потому что они не “разъясняют”, а “приоткрывают в символах” (*συμβολικῶς ἐκφάνοντες*) неизреченное существо таинств, то есть как раз то, что не может быть разъяснено речью.

Кстати сказать, данная мысль совершенно последовательно проводится по всему трактату, что находит соответствующие отклики в комментариях св. Максима. Например, св. Максим подчеркивает (с. 24, прим. 36), что относящееся к богословию или к домостроительству (в переводе — “промыслу”) животворящего Бога божественные апостолы передавали сокровенно и — словно в таинствах (то есть в виде неких полных скрытого смысла, онтологически наполненных, символических обрядов; в переводе —

⁶ Я несколько не претендую на окончательные в терминологическом и стилистическом смысле варианты перевода и стремлюсь только к тому, чтобы по-русски не пропал смысл, наличный в греческом тексте.

“тайновидно”) приоткрывали совершенным (то есть тем, кто приобщен к таинствам и кому поэтою ясен символический смысл священнодействий). Завершает это пояснение следующая фраза переводчика: св. ап. Павел “и Тимофею также пишет, чтобы он передавал в тайне то, что здесь было сказано с пояснениями (ср. 2 Тим. 2, 2)”.

Я затрудняюсь истолковать смысл данного русского перевода, тогда как греческий текст ясен. Св. Максим дает и пояснение тексту: ὅσα... ἡ... κρυφία παράδοσις ἐκφαντορικῶς ἡμῖν ἐδωρήσατο (“все то, что в откровении даровало нам тайное предание”); подчеркивая, что этот пассаж опирается на апостольское предание, св. Максим ссылается на св. ап. Павла, который в *Послании к Фессалоникийцам* говорит, что они должны хранить то, чему были научены или словом, или посланием нашим (2 Фес. 2, 15); καὶ Τιμοθέῳ πάλιν παραθήκην λέγων δεδωκέναι ὅπερ ἐν ταῦθα ἐκφαντορικῶς εἴρηται (“и в *Послании к Тимофею*, говоря, что дал ему залог “в тайнстве”, о чем в нашем тексте [ср. в комментируемом тексте Дионисия] сказано “в откровении””).

Переводчик, как мы видели, ссылается в этом месте на 2 Тим. 2, 2. Этот текст св. ап. Павла (ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις) поясняет замечание св. Максима о том, что апостолы открывали учение совершенным (ἀποκαλύπτοντες τοῖς τελείοις); текст 2 Тим. 1, 14 (τὴν καλὴν παραθήκην φύλαξον κτλ.) поясняет παραθήκην в тексте св. Максима; а ἐν μυστηρίῳ отсылает к 1 Тим. 3, 16, где после знаменитого определения Церкви Бога живаго как столпа и утверждения истины (15) св. ап. Павел открывает Тимофею “тайну благочестия” (τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον).

Вот еще один типичный пример обтекаемого и по существу неверного перевода простой и совершенно определенной фразы. Σαφῶς ἐκ τούτων ἐστι λαβεῖν τὴν Ἀρείου καὶ Εὐνομίου μανίαν, οἱ καὶ τεχνολογεῖν τὴν ἄρρητον καὶ ὑπερούσιον οὐσίαν τοῦ Μονογενοῦς ἐθαύρησαν. — “Тут, конечно же, надо вспомнить безумие Ария и Евномия, посмеявшихся обсуждать неизреченную и сверхсущественную сущность Единородного” (с. 18, прим. 20). Создается впечатление, что св. Максим вроде как прикрикивает: “не смей обсуждать!” Но речь идет о другом: Дионисий говорит, что тайна Богочалия превышает ум, в связи с чем св. Максим замечает: “На основании этого можно

ясно постичь безумие Ария и Евномия, поскольку они дерзнули подчинять правилам [ср. логического искусства] несказанную и пресходящую бытие сущность Единородного”.

Еще один пример, показывающий, что переводчик видит текст не дальше, чем в пределах одного предложения (когда видит хотя бы одно). На с. 153 читаем правильный перевод: “А то, что отчасти благо, отчасти же не благо, борется (μάχεται) с неким благом, но не с Добром в целом”. Далее по-гречески: κρατεῖται δὲ καὶ αὐτὸ τῆ τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίᾳ καὶ οὐσίῳι καὶ τὴν ἑαυτοῦ στερῆσιν τὸ ἀγαθὸν τῆ ὁλως αὐτοῦ μεθέξει, что означает: “Но благодаря участию в благе осиливается и оно [ср. это самое частичное зло], так что благо наделяет бытием даже самое лишенность себя благодаря ее причастности себе как таковому”. Вместо этого читаем: “И таковое сохраняется благодаря причастности к Добру и осуществляет и свою недостаточность своим причастием к Добру вообще”.

Св. Максим объясняет это выражение “наделяет бытием... благодаря причастности” (καὶ οὐσίῳι... μεθέξει), непосредственно продолжая его: ὅτι τῆ μερικῆ τοῦ ἀγαθοῦ μεθέξει καὶ ἡ στερῆσις αὐτοῦ οὐσίῳιται (“потому что благодаря частичной причастности благу даже лишенность его наделяется бытием”); вместо этого читаем: “Заметь, что частичным причастием Добру становится и его лишение”. Само по себе это, может быть, и стоит взять на заметку, но не как перевод данного греческого текста.

В самом начале ΠΕΡΙ ΜΥΣΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ “Ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα ἤχθω. Σὺ δὲ κτλ. (“Такою пусть будет моя молитва; а ты...”) переведено (с. 341): “Молюсь, чтобы было мне так. Ты же...” (однако ἐμοὶ — dat. auctoris).

Там же читаем замечание св. Максима: Πῶς δὲ ἀγνώστως ἀνατείνεται τις πρὸς Θεόν, καὶ ἐν τῷ Περὶ θεῶν ὀνομάτων κεφαλαίῳ πεμπτῷ εἴρηται, καὶ ἐν ταῦθα μετὰ βραχέα εὐρήσεις, которое переводится так: “А о том, как неведомым образом устремляться к Богу, и в пятой главе книги “О божественных именах” говорится, и здесь немного найдешь” (с. 341). Между тем перевод таков: “Как подняться к Богу в незнании, сказано и в пятой главе *Божественных имен*, и в этом сочинении — немного дальше” (имеется в виду третий параграф той же первой главы, с. 346–347).

Я привел эти примеры только для того, чтобы с их помощью легче уяснить нынешнюю ситуацию в области освоения святоотеческого наследия.

Известно, что теперь переиздается множество старых переводов из Отцов Церкви и появляется множество новых. Переводят кто во что горазд, тем более что общеинтеллигентский интерес к Византии в 60-е—70-е годы стал в 80-е активно распространяться и на патристику. В этой специализации интереса как в таковой нет, разумеется, ничего худого. Но поскольку при этом нельзя сказать, что сегодня у нас развита воспитанная в церковной огаде наша собственная православная традиция перевода святоотеческих текстов, а тем более их издания на языке оригинала⁷, — мы неизбежно столкнемся здесь в лучшем случае с благими намерениями.

Известно, куда они могут привести. Ближайший пример — знаменитые бессмысленные порывы срочно завести новые русские переводы богослужебных текстов. Но и в данном случае, и в случае систематического освоения святоотеческой литературы речь должна идти не о личной прихоти, а об осознании той сверхличной задачи, которая либо стоит сегодня перед нашей Православной Церковью как таковой, либо Церковью отвергается.

И когда речь идет о переводе богослужебных текстов на русский язык, прежде всего важно уяснить, действительно ли нашей Церкви необходима “облегченная” и “общедоступная”, так сказать, “русифицированная” служба. И вместо того, чтобы сознательно отсекал современную Россию от необозримого живоносного пласта ее духовной культуры, не лучше ли усовершенствовать самое систему начального православного образования? Что же касается систематической работы по освоению и переводу святоотеческого наследия, то здесь главная роль должна быть отведена высшим Духовным школам.

⁷ С этой точки зрения сама затея издать корпус сочинений Дионисия Ареопагита по-гречески вызывает безусловное сочувствие. Тот факт, что в указанном издании дан большой объем в целом читаемого греческого текста, — уже замечателен. Я не указывал на опечатки и ошибки в греческом тексте только потому, что при отсутствии необходимой практики и своей сформированной традиции множество ошибок — дело почти неизбежное, а научной ценности данный греческий текст не представляет.