

СОДЕРЖАНИЕ

Вступительная статья	7
I. Слово и Премудрость («логосная структура»): Проглас Константина Философа (к кирилломефодиевскому наследию на Руси)	17
<i>Приложения</i>	
1. Еще раз о др.-греч. σοφία: происхождение слова и его внутренний смысл	67
2. Об одной группе сербско-хорватских заговоров	90
Константин Философ в «Житии»	103
II. Работники одиннадцатого часа («Слово о законе и благодати» и древнекиевские реалии) ..	257
<i>Приложение</i>	
К русско-еврейским культурным контактам	340
1. Еврейский элемент в Киевской Руси	340
2. К ранним русско-еврейским литературно-текстовым связям (XI—XVI вв.)	350
III. Идея святости в Древней Руси <i>Вольная жертва как подражание Христу</i> («Сказание о Борисе и Глебе»)	413
I. Вхождение в опыт христианской жизни	415
II. Индоевропейский контекст слав. *svęt	441
III. Слав. *svęt	477
IV. «Сказание о Борисе и Глебе»	490
<i>Приложение</i>	
Об иранском мифологическом элементе в древнерусской культуре	508
I. Еще раз о Хорсе и Симаргле	512
II. Дажьбог и Стрибог	526
III. Мир и воля	531
IV. Труженичество во Христе (творческое собирание души и духовное трезвение) Преподобный Феодосий Печерский и его «Житие»	601
Введение	603

I. Преподобный Феодосий Печерский и его «Житие»	
1. Нестор — «Житие Феодосия» и «Чтение о Борисе и Глебе»	611
2. Специфика «Жития Феодосия»: общий взгляд	614
3. Основные структуры текста	618
4. Временная структура	622
5. Пространственная структура	625
6. «Заполнение» пространственно-временной структуры. Вещи и люди	638
7. «Житие Феодосия» как источник и свидетельство. «Автоописание» (Нестор в «Житии Феодосия»)	641
8. Призвание	646
а. Опознание. Первые шаги	647
б. Тяга к просвещению	649
в. «Худость риз»	651
г. Аскетизм. Смирение. Проблема «ближнего». Преодоление себя. Поиски пути. Испытания. Становление души. Обретение «места свята»	658
д. «Предстоящие» — фигуры перехода («вредительница» и «помощник»)	667
е. Мать	669
ж. Антоний	674
9. Подвиг труженичества	681
а. Своя душа	684
б. В монастыре	695
в. За оградой монастыря	726
10. Феодосий человек	743
II. Приложения	
1. Об одном русском типе подвижника просвещения	751
2. Проблема «Жития Антония». Антоний и Феодосий	757
3. Феодосий — писатель. О его литературной деятельности	768
Дополнения	871

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ

Еще несколько лет назад обращение к теме святых и святости в русской культуре могло бы показаться странным, безнадежно устаревшим, ненужным и вредным (не говоря уже об опасности выдвижения такой темы), по крайней мере тем, кто утратил связь с духовно-религиозной традицией (в результате ли сознательного разрыва с нею или пассивного, незаметно совершившегося выпадения из нее), и для кого «нечувствие» к высшим смыслам и главным ее ценностям стало естественным.

Происходящие в последнее время изменения в отношениях государства к церкви и религии и в общественном сознании приводят к возрождению интереса к тому, что было забыто, отринуто, поругано. Появляется желание найти в прошлом то, что может помочь разобраться в настоящем и бросить луч света на будущее, иначе говоря, возобновить права наследования, от которых столь поспешно отказались ранее, и взять с собой это родовое наследие в дальнейший путь.

Разумеется, сам по себе этот путь не приводит вступившего на него в лоно традиции с неизбежностью, но предполагает как минимум желание понять ее, то есть стремление если не усвоить, то хотя бы представить другую точку зрения как имеющую свой смысл и свой резон. На этом пути перед безрелигиозным, но по возможности не предвзятым (и уж во всяком случае не злонамеренно ориентированным) сознанием встает обычно серьезное препятствие в виде идеи святости и ее реального воплощения — святынь и святых. Ограниченный рационализм (включая и плоский «сциентизм») сопротивляется этой идее, отказывая ей принципиально и/или не находя ей места в «своей» системе, а анархически-воинствующее своеволие воспринимает категорию «святого» (священного) как источник особенно сильного раздражения, от которого оно стремится избавиться, прибегая к поруганию святынь, глумлению над ними, кощунству, которое, между прочим, оказывается ничем иным как своего рода негативом подлинной святости.

В силу этих и иных причин проблема святости в наших условиях требует некоторых, хотя бы самых кратких, разъяснений. Прежде всего нужно напомнить, что само понятие святости (как и соответствующее слово), столь существенное в христианстве, в частности, в православии и еще уже — в русской церковно-религиозной традиции, гораздо древнее и христианства и времени сложения русского языка, культуры и народа. В основе слова *святой* лежит праславянский элемент **svet-* (= **svent-*), родственный обозначениям этого же понятия в балтийских (ср. лит. *šventas*), иранских (ср. авест. *spənta-*) и ряде иных языков. В конечном счете этот элемент в приведенных примерах и других им подобных образует звено, которое соединяет и теперешнее русское слово *святой* с индоевропейской основой **kʷen-to-*, обозначающей возрастание, набухание, вспухание, то есть увеличение объема или иных физических характеристик.

В языческую эпоху это «увеличение» чаще всего трактовалось как резуль-
тат действия особой жизненной плодотворной силы или — поэ-
же — как ее образ, символ. Не случайно поэтому, что эпитет «святой» в
русской (и славянской) традиции определял прежде всего символы вегета-
тивного плодородия (*святое дерево, рай* [первоначально вариант мирового
дерева], *роща, колос, жито, корова* и т. п.), животного плодородия (*святая*
пчела, скот, корова и т. п.), сакрально отмеченные точки пространства и
времени (*святая гора, поле, место, камень, река, озеро* и т. п.; *святой*
день, ночь, неделя, праздник [ср. *свято, святки* как его обозначение] и
т. п.), «порождающие» стихии (святой огонь, святая вода), рамки вселенной
как предел ее потенций (*святая земля, святое небо*), выступающие и в
ипостасном, как бы персонифицированном виде «родителей» (ср. *Мать-Зем-*
ля и *Отец-Небо* при *святая мать, святой отец*, но и *святая семья*). Про-
странство и время, святые (освященные) в своих наиболее ответственных
точках и «вещных» узлах, как бы обручем скрепляют святой, или Божий,
мир, нередко соотносимый со святой (Божьей) красотой, и населяющий
его святой н а р о д (опять с отсылкой к идее рождения), ведущий с в я т у ю
жизнь. В этом святом мире предназначение и идеал человека быть святым
(*святой человек*; ср. имена типа *Святослав, Святополк, Святомир* и т. п.).
Все формы реализации человеческой деятельности по идее ориентированы на
святость — свою (потенциально) или исходящую свыше. Отсюда — *святое*
слово, святое дело, святая мысль. И то, чем человек слывет среди других,
что остается после него, в высших своих проявлениях оказывается святым
(*святая слава, святое имя*). Свято и высшее назначение человека, его жиз-
ненный путь, его идеал (*святой путь, святая вера, святая правда, святая*
истина, святая жизнь, святой Бог). В этом пансакральном контексте пред-
ставляется вероятным, что и характерно христианские употребления слова
святой, точно переводящие соответствующие понятия греческого или латин-
ского текста, могли иметь свой параллельный источник в недрах дохристи-
анской традиции (ср. *святотелце* при *святой храм, святая церковь; святой*
крест при бесспорной сакральности этого символа в дохристианскую эпоху).

Возвращаясь к конкретным примерам, можно думать, что понятия такого
типа, как «святость» вод, по крайней мере в исходном локусе, предполагает
наличие таких внешних признаков у этих вод, которые поражают наблюда-
теля некоей положительной предельностью, высшей гармонией, создающими
условия для прорыва от феноменального к ноуменальному. Такие «святые»
воды могут быть осмыслены как подлинно с в я т ы е и стать объектом куль-
та, но могут и не вовлечься в сферу религиозно-сакрального, оставаясь
на уровне «святой» красоты. Святость же святого человека, храма, литургии,
покоится на иных основаниях и принципиально в н е сферы феноменально-
го (хотя, конечно, приметы святости в христианстве — как бы вторичные и
вспомогательные — могут выступать и на уровне явлений) и в н е сферы
природы. Только в последнем случае (святой человек в отличие от «святых»
вод) феноменальное оказывается непосредственным и органическим знаком
ноуменального, подлинным и безошибочным его свидетелем.

Учет мифологического языческого наследия в момент его встречи с кру-
гом идей и образцов христианства позволяет понять русскую версию святос-
ти. Говоря в общем, сакральность (или даже гиперсакральность) древнерус-

ской традиции проявляется прежде всего в том, что 1) всё должно быть в принципе сакрализовано, вырвано из-под власти злого начала и — примириться с меньшим нельзя — возвращено к исходному состоянию целостности, нетронутости, чистоты; 2) существует единая и универсальная цель («сверхцель»), самое заветное желание и самая сокровенная мечта-надежда — *святое царство* (святость, святая жизнь) на земле и для человека; 3) сильно и актуально упование на то, что это святое состояние может быть предельно приближено в пространстве и времени к *здесь и сейчас* (литургия уже есть образ этого состояния; отсюда и стремление продлить литургическое время, с одной стороны, и невнимание к профаническому, с другой).

На старом субстрате (предельное материальное изобилие) с введением христианства сложилось представление о новом типе святости — *духовной*, понимаемой как некое «сверхчеловеческое» благодатное состояние, когда происходит возрастание в духе, творчество в духе. Идея материального роста не исключается, но ее мотивировка решительно изменяется: жито свято не потому, что оно растет и плодоносит, но оно растет и плодоносит потому, что оно свято искони, по условию, в соответствии с высшей волей. Но хотя понятие святости в принципе ясно и в отдельных случаях отчетливо противостоит понятию мирского, профанического, опознание святости в конкретных примерах и ситуациях оказывается затрудненным. Право определения святых принадлежит церкви, и она имеет на этот счет вполне определенные правила (см. ниже) и длительную «практическую» традицию. Для того, чтобы быть уверенным в правильном понимании святости и ее персональных воплощений, нужно взглянуть на эту проблему изнутри, встать на точку зрения церкви и верующих и не предъявлять требований и критериев, которые не имеют силы в данной системе.

Значит ли это, что понятие святости закрыто наглухо для носителя безрелигиозного сознания, бесполезно для него и не может затронуть его сердце, душу, чувства, ум? Совсем нет, если только не отталкивать от себя конкретные факты и всю традицию. Существуют реальности разного рода, не позволяющие отмахнуться от проблемы даже самому «внешнему» наблюдателю, — реальность языка, когда говорят: «он святой человек» или «это святое дело»; реальность источников (житийных текстов и других исторических свидетельств), реальность «гласа» самой традиции, хранящей память о примерах святости столетия и даже тысячелетия, ее живого чувства. Разумеется, безрелигиозное (как, впрочем, и религиозное) сознание может во многом сомневаться, считать то или иное недоказанным, противоречивым, предлагать иные интерпретации, не соглашаться, но оно не может не признать, если только оно не отказывается от своих же рациональных принципов, реальности самой проблемы святых и святости. Отказ от такого признания обозначал бы отречение от важнейшего наследия духовной культуры, своеобразный эскапизм и своеволие (волюнтаристскую селективность) в вопросе о том, что есть и чему быть. Можно пойти еще дальше и предположить, что все источники о святости и святых ложны, несостоятельны, что герои житийной литературы не более чем фикции, что все это вне реальности. Но и в этом случае такой отказ был бы ошибочным, ибо есть реальность и реальность. И вторая реальность не может быть опровергнута даже если она зарождается на основе фантазии, ошибки, некоей аберрации; коль скоро фантом возник, и осо-

знание его как фантома утрачено, а суть его передается от поколения к поколению, фантом становится фактом духовной жизни, ее развития, ноосферическим фактором, сопоставимым с геологическими силами. Святое место, святой предмет, святой человек оказываются теми точками, вокруг которых навивается ноосферическая ткань, трудятся мысль и чувства, возникают ощущения новой реальности, которая в любой момент может стать более реальной и важной, чем породившая ее «по ошибке» (бывают ли они в подобных случаях?) «первичная» реальность. Более того, можно сказать, что само требование доказательств на «твоем» языке для явления, возникшего и описанного на «чужом» («не твоём») языке, по меньшей мере некорректно. Даже самому непримиримо-требовательному и претендующему на последнюю точность критику в этом случае можно посоветовать обращение к здравому смыслу примерно в том плане, который выступает при рассмотрении вопроса о гениях. Можно утверждать, что нет надежных определений гениальности, можно сомневаться, является ли Х гением или кто гениальнее Х или У, но никто не отвергает на этих основаниях самого понятия гениальности и не ставит под подозрение реальности гениальных людей, хотя в каждом конкретном случае может присутствовать аспект относительности. Впрочем, он есть и в сфере святости: церковь признает еще неведомых, неопознанных святых, она судит о святых с точки зрения земной церкви, но не абсолютной, небесной святости, она может ошибаться (случаи деканонизации) или промедлять (пропуск своевременной канонизации), она допускает частичное, не повсеместное признание святости (местная канонизация, местные святые) и т. п.

«Канонизация есть установление Церковью почитания святому, — пишет Г. П. Федотов. — Акт канонизации — иногда торжественный, иногда безмолвный — не означает определения небесной славы подвижника, но обращается к земной церкви, призывая к почитанию святого в формах общественного богослужения. Церковь знает о существовании неведомых святых, слава которых не открыта на земле. Церковь никогда не запрещала частной молитвы, т. е. обращения с просьбой о молитве к усопшим праведникам, ею не прославленным. В этой молитве живых за усопших и молитве усопшим, предполагающей ответную молитву усопших за живых, выражается единение Церкви небесной и земной, то „общение святых“, о котором говорит „апостольский“ символ веры».

Тот же автор, как и ряд других, писавших по этому вопросу, подчеркивал историческую изменчивость форм канонизации на Руси: от почитания мучеников и святых в соответствии со списками, составившимися в каждой епархии, до централизованных форм, Впрочем тоже различных (право канонизации сначала принадлежало митрополитам-грекам, потом Собору, патриарху, Синоду). Во многих случаях канонизация сопровождалась возникновением определенных трудностей и спорами. Иногда причиной их были групповые интересы, неясности в том, насколько канонизируемый соответствует критериям святости, наконец, неправильный взгляд на сам акт канонизации. Нередко забывали о том, что канонизация не абсолютное и единственно возможное определение тех, кто подлинно свят, но в ы б о р, совершаемый Церковью здесь, на земле, и ограничиваемый человеческими возможностями, тем разумением, которому не дано полностью открыть небесную иерархию

святых. При этом выборе руководствуются определенными мотивами, также коренящимися в земной человеческой жизни в ее конкретных исторических разновидностях. Среди них нередко особую роль играли религиозно-воспитательные, а иногда и национально-политические и даже психологические мотивы, не говоря уж о том, что при канонизации принимались во внимание народные культы (почитание), относящиеся к будущему святому. В этом смысле народная вера, религиозно-нравственная оценка может пониматься отчасти как еще одно основание для канонизации наряду с жизнью и подвижничеством святого, чудесами, с ним связываемыми, и — тоже лишь отчасти — нетлением его мощей (значение последнего критерия в истории канонизации святых на Руси нередко преувеличивалось: нетление как особый дар Божий и свидетельство славы подвижника понималось как непереносимое условие святости).

Но при всех этих сложностях, неясностях и разноречиях для религиозного сознания главное ясно: святой — это тот человек, в ком пребывает особый вид духовно благодатного возрастания, называемого святостью. Это определение лишь по внешнему своему виду тавтологично: неясность относится к тонкостям в понимании святости, но не ее носителя. На Руси святость рано стала высшим идеалом, высшей духовной ценностью. Пансакральная установка, о которой говорилось выше, объясняет соборный образ святости — *Святую Русь*. При этом, конечно, нужно помнить, что существенна не сама оценка реального соответствия Руси и выдвигаемого ею перед собой понятия святости, но *направленность* на святость вопреки всему, признание ее высшей целью, сознание неразрывной — на глубине — связи с нею и вера во всеобщее распространение ее в будущем. Образ же Святой Руси полнее всего передает собор святых, предстателей перед Богом и одновременно дар Ему от Святой Руси. «Якоже плод красный Твоего спасительного сеяния, земля Российская приносит ти, Господи, вся святая, в той просиявшие. Тех молитвами в мире глубоче церковь и страну нашу Богородицею соблюди, многомилостиве», — говорится в «Тропаре всем святым в земли Российской просиявшим».

«В русских святых мы чтим не только небесных покровителей святой и грешной России, — писал Г. П. Федотов во введении к книге о святых Древней Руси, — в них мы ищем откровения нашего собственного пути. Верим, что каждый народ имеет собственное религиозное призвание и, конечно, всего полнее оно осуществляется его религиозными гениями. Здесь путь для всех, отмеченный веками героического подвижничества немногих. Их идеал веками питал народную жизнь; у их огня вся Русь зажигала свои лампадки». В этих словах наиболее ярко определена роль святых в духовной жизни на Руси. Это святое наследие духовной культуры, хранимое и развиваемое народом, этим же наследием живущим и вскармливаемым, слишком многое объясняет и в высших достижениях секуляризованных форм русской культуры, отмеченных исключительной напряженностью духовных исканий и устремленностью к нравственному идеалу человека. Но ведь и вся русская агиография, насчитывающая сотни житий и еще больше их редакций, характеризуется именно этими чертами. К сожалению, большинство исследователей склонны концентрировать свое внимание на повторах, клише, заимствованиях и влияниях, «наивностях», оставляя в стороне тот удивительный

факт, что перед нами огромная литература о лучших людях, просветленных верою и избравших себе образцом для подражания жизнь Христа, об их жизненном подвиге, об их святости, о том идеальном мире, которому они учили и который существовал и для составителей житий и для их читателей и слушателей, и, следовательно, о духовных устремлениях самих этих людей. В этом отношении ничто в древнерусской литературе, как и в литературе более позднего времени, не может сравниться с этой энциклопедией святости и ее носителей.

Тема святости на Руси есть в известном смысле и тема самой Святой Руси. Для многих это понятие и стоящее за ним явление имеет первостепенную важность. Для многих же «Святая Русь» — ложное определение некоего фантомного (и это в лучшем случае) явления или (хуже того) явления, несоответствующего идеалу святости и даже противоположного ему, и тогда эта формула вызывает широкий спектр реакций — от сомнений, иронии, некоей безобидной насмешки, которую вызывает всякое несоответствие широковещательно объявленной, с большими претензиями на исключительность задачи, наличной реальности, и вплоть до решительного неприятия и соответствующего такому неприятию отношения. Что же, и тех и этих «многих» понять можно, и у каждой стороны — свои аргументы, свои представления и, если угодно, своя искренность (о ситуациях, когда нет этой последней, нет смысла и говорить: здесь все ясно). Конечно, нужны разъяснения и ограничения, контроль как над чувствами и даже показаниями интуиции, так и над выводами рассудка, отпущенного на волю и опирающегося исключительно на самого себя.

Несомненно, понятие Святой Руси таит в себе нечто оповещающее о подлинной жизни духа, о некоем благодатном состоянии, и каждый человек сам должен определять, воплощены ли эти ценности в жизнь и насколько, или они не более чем чаемое. Но это же понятие таит в себе и другое — опасные соблазны, которые могут привести и действительно приводят к губительным следствиям, если не определено, что вкладывается тем, для кого за этим понятием стоит несомненная реальность. Поэтому, при беспечном, а иногда и сознательно бесчестном отношении к формуле Святой Руси, она так сильно и опасно поляризует общество, способствуя укреплению духа «ненавистного разделения», о котором говорил еще Сергей Радонежский.

Две отчетливо оформившиеся и имеющие за собой длительную традицию тенденции в русской исторической жизни спорят за правильное понимание того, что такое Святая Русь, и какой она должна быть и что она должна ответить на старую дилемму, сформулированную Владимиром Соловьевым, — *Каким же хочешь быть Востоком: | Востоком Ксеркса или Христа?* и перенесенную даже в то священное пространство, благодатно осененное именем Христа, но, увы! нередко уже отравляемое ядами «ксерксианства». Эти две тенденции проходят через всю историю страны, ее христианства и ее Церкви.

Одна из них («ксерксианская», говоря условно) ставит по сути дела «русское» выше христианского или — что почти то же самое — считает, что христианское исчерпывается до конца опытом русской христианской жизни. Эта тенденция, столь отчетливая и, пожалуй, как никогда агрессивная сегодня, заявляет — без достаточных на то оснований, а нередко и вовсе безосно-

вательно — претензии на единоличное обладание всей полнотой христианства и истиной о Христе, отказывая в этом всем другим, видит в Церкви не более чем «проекцию России», хотя сама Россия, как писал незадолго до своей смерти отец Александр Шмеман, нуждается «в таком критерии, который был бы ее и выше ее, и этим критерием является полнота Церкви», потому что «не может быть какая-то часть критерием целого» («Духовные судьбы России»). Болезнь исторической национальной гордыни, самодовольства, переходящего в спесь и неуважение к другим, хвастовства, шапкозакидательства, суетности или мнимого смирения — лишь часть признаков этой тенденции, особенно демонстративно эксплуатирующей понятие Святой Руси (не говоря уж о таких преступных следствиях этой болезни, как человеконенавистничество, ксенофобия, антисемитизм, которые открыто направлены против заветов Христа и христианского универсализма). Реальности такой «Святой Руси», строимой людьми этого направления, где бы они ни были — в миру или даже внутри самой Церкви — не могут быть иными, нежели ложными, демоническими и в конце-концов несущими в себе гибель.

И все-таки Святая Русь — есть, и именно она, другая, — та подлинная реальность, которая противостоит духу «ненавистного разделения», которая умножает и углубляет слой святости в русской жизни вот уже тысячу лет и которая, дорожа своим русским образом святости, хорошо знает, что ее святость никак не отменяет и не становится поперек святости других народов. Эта Святая Русь, о которой можно говорить без всякого рода «ограничительно-ухмылочных» кавычек, но лучше все-таки говорить о ней с самим собой, то есть думать о ней в глубине своего сердца, — именно тот «остаток», который, пройдя через все испытания истории, сохраняется на Руси. Это как раз святые, канонизированные Церковью, и просто те, о ком говорят «святые люди», чьи приметы — смирение, но и духовная неуспокоенность, подвижничество, неустанный поиск Правды и жизнь по правде-справедливости, истинное духовное покаяние, понимаемое как «попытка увидеть себя глазами Бога» (Шмеман) или, иная сторона того же, постоянно предстоять Богу. На этом историческом пути Святая Русь уже обрела великие духовные ценности — святых людей, святое слово, святые образы-образы (иконы), устремленность к святому и верность ему, открытость будущему, мыслимому как торжество святости. Уже цитированный священник и богослов писал: «Если мы твердо верим в то, что русское государство, историческая Россия, которая существовала прежде, и есть Святая Русь и нам остается только вернуться к ней [...], тогда мера нашей гордыни безусловно превышена и Бог заслуженно посрамил нас нашим страшным историческим падением. Хотели бы мы и дальше при всех наших падениях и блужданиях мерить себя только этим критерием? [...] Итак, говорить сегодня о судьбах России вовсе не значит готовить себя к возвращению в прошлое — это гибель. То, что случилось с Россией, было дано ей и нам как ужасное испытание и одновременно как возможность для пересмотра всего нашего прошлого и для очищения. Слово „кризис“ означает суд. И суд совершился. Поэтому всем нам сегодня надо напрячь до предела совесть. Именно совесть. [...] Совесть объединяет всё. Она позволяет заново увидеть Россию в ее прошлом и настоящем и, мо-

жет быть, начать чувствовать, в чем должно состоять будущее. На каждом из нас, русских христианах, лежит долг подвига — в меру своих сил [...] способствовать тому, чтобы духовная судьба у России была. И чтобы эта духовная судьба хотя бы в какой-то мере соответствовала тому удивительно чистому и светлому определению, которое кто-то когда-то произнес и которое осталось как мечта и чудо, как замысел, как желание: Святая Русь».

* * *

Идея написания этой книги (или даже меньше того — хотя бы просто обозначения ее темы, на поминания о ней) возникла в конце 70-х годов как осознание некоего долга человеком, чья непосредственная специальность при нормальных обстоятельствах не давала бы ему права писать на избранную тему, но в тех условиях, которые тогда существовали, до известной степени оправдывала дерзость обращения к ней — тем более что приближение тысячелетней годовщины крещения и вдохновляло на этот шаг и обязывало одновременно. Нужно заметить, что при всех гонениях на церковь и религиозную жизнь, запретах, ограничениях, опытах разложения их извне и изнутри в послевоенные годы к рубежу 70—80-х годов стали вполне ощутимы признаки определенных изменений к лучшему. В направлении этих изменений чувствовались знаки некоей промыслительности, и все эти отдельные и разные признаки перемен склublялись в нечто цельное, единое, порождающая атмосферу ожидания и надежд. Старые и, как казалось, давно утратившие силу пророчества о конце эпохи торжествующего зла и о сроках освобождения от него всплывали из памяти и придавали этому ожиданию исполнения сроков особую напряженность.

Разумеется, никаких надежд и даже отдаленных планов издать книгу здесь, в своем собственном доме, не было и не могло быть. Вопрос о некоем внутреннем компромиссе — приращение теме той степени «обтекаемости», которая позволяла бы сказать хотя бы нечто большее, чем дозволено, — не обсуждался автором даже и в едине с самим собой: сама тема не позволяла идти на такие сделки. Надежда могла быть только на печатание книги или отдельных ее частей за границей. Профессор Ян ван дер Энг, известный специалист по русской литературе из Амстердамского Университета, предпринял попытку найти издателя, но потерпел неудачу. В качестве промежуточного варианта он предложил печатать отдельные части книги в специальных приложениях к выходящему в Нидерландах журналу «Russian Literature». Благодаря любезности профессора Я. ван дер Энга с 1988 по 1993 год вышло пять отдельных выпусков таких приложений, где были напечатаны работы по избранной теме — о «Прогласе» Константина Философа (св. Кирилла) в контексте темы Слова и Премудрости, с одной стороны, и кирилло-мефодиевского наследия на Руси, с другой; о «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона как первом значительном опыте религиозной рефлексии, отражающем уроки первых десятилетий христианства на Руси; о «Сказании о Борисе и Глебе» в связи с идеей *вольной жертвы* как подражания Христу; о «Житии преподобного Феодосия Печерского» с акцентом на