

Ю. В. СТЕННИК

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ МИТРОПОЛИТА ПЛАТОНА (ЛЕВШИНА)

В 1805 г. в Москве вышла из печати «Краткая церковная российская история» в двух томах. Книга принадлежала известному проповеднику и церковному деятелю времени царствования Екатерины II митрополиту Платону (1737—1812). Это был первый труд по истории Русской церкви, написанный в сравнительно короткие сроки и тогда же опубликованный в Синодальной типографии.

Обращение почтенного иерарха уже в достаточно преклонном возрасте к подобному труду находит свое объяснение в свете появления в 1803 г. исторического сочинения И. П. Елагина «Опыт повествования о России» (Кн. 1—3. М., 1803), в котором значительное место в первых главах отводилось рассмотрению вопроса об источниках различий в верованиях народов, и в частности о «многобожии» (язычестве) древних, в том числе и предков славян (такowymi Елагин считал северных скифов). На ранних этапах становления обществ предрассудки язычества, по мнению Елагина, использовала для своей выгоды власть, опиравшаяся на тогдашних «любомудрцев» (по-видимому, жрецов). В преодолении такого состояния на пути обретения знания об истинном едином Боге видит Елагин целеполагающую основу движения истории.<sup>1</sup> Для самого раннего этапа становления русской государственности это было связано с принятием христианства.

В позиции Елагина-историка причудливым образом сочетались воспринятые из трудов Лейбница и Пуфендорфа идеологические постулаты раннего Просвещения, следование традициям ан-

---

<sup>1</sup> О методологических основах трактовки телеологии истории у Елагина подробно пишет Т. В. Артемьева в своей статье «Философия истории по „Елагинской системе“» // Сб. Литература и история. Вып. 3. СПб., 2001. С. 32—69.

тичной историографии и установки масонского этического учения. Он полагал, что «нерастворенное убедительными деяний причинами, любомудрыми и политическими рассуждениями законов и прав естественных и гражданских приводами (...) и солью приятного красноречия не уваженное повествование есть скука читателю и самому повествователю посрамление».<sup>2</sup> К пониманию целей исторических разысканий он подходил не столько как ученый, сколько как писатель, рассматривая свою конечную задачу в аспекте морального совершенствования общества. Должность историка, по его мнению, состояла в том, чтобы «исследуя бытию причины, извлекать вредныя или полезныя следствия и, отверзая душу и сердце действующих лиц, открывать добродетель к подражанию и порок к отвращению...»<sup>3</sup> Обязательным условием выполнения этой нравственной установки является, по мнению Елагина, доходчивость и ясность языка исторического сочинения: «...его легкий и приятный слог, услаждая читателя, вливает в чувствования его нравственных строгость правил».<sup>4</sup>

Непререкаемым авторитетом в ведении исторического повествования и в выполнении историком его нравственного долга остается для Елагина Тацит, о чем он прямо пишет: «Тацитова летопись и сочиненные им некоторых Римских тиранов частные жития будут мне предначертанием, которого я в Опыте моем предпочтительно держаться намерен».<sup>5</sup> И, однако, в своих построениях, а также в интерпретации сообщаемых в летописях отдельных событий древности Елагин зачастую проявляет субъективизм, навязывая истолкованию этих событий смысл, не находящий подтверждения в источниках.

Наиболее показательным примером надуманности исторических построений Елагина можно считать изложение им в третьей книге фантастической версии эпизода «выбора вер» князем Владимиром, датируемого 986 г. Согласно автору «Опыта...», рассказ Нестора в «Повести временных лет» был основан не на словесных преданиях, но составлен по каким-то сбереженным в книгохранилищах древним запискам.<sup>6</sup> Эти «записки» основывались, по мнению Елагина, на сюжете некоего театрального представления, якобы разыгранного при дворе Киевского князя по пьесе, которую сочинила одна из его жен, гречанка по происхождению. Князь был в ней представлен главным действующим лицом, и на протяжении пьесы к нему поочередно являются послы от болгар, от папы, от иудеев, пытающиеся убедить Владимира в преимуще-

---

<sup>2</sup> Елагин И. П. Опыт повествования о России. М., 1803. С. VIII.

<sup>3</sup> Там же. С. IX.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. XXXVI.

<sup>6</sup> Там же. С. 391.

стве своих вероисповеданий. Последним в IV действии приходил греческий мудрец Кир, говоривший о всеобъемлющей благодати Греческой церкви и поражавший князя в конце беседы «внезапным показанием хартии, Страшный суд изображающей».<sup>7</sup> Последним решающим доводом в пользу принятия греческой религии становится рассказ посланных в Византию послов. Князь с дружиной принимают крещение.

Реакция митрополита Платона на подобную трактовку в труде Елагина этого поворотного в исторической судьбе России события естественно была резко отрицательной: «Таковое суетное и из неочищенного духа произшедшее мечтание и опровержения не требует (...). Какие при Владимире театры? Какие в греческих монастырях у монахинь театральные представления? — задается вопросами митрополит. — Почто позволять перу играть столь важным и Божественным действием, где Владимир сам от бабки своей благочестивой Ольги довольно в вере христианской был сведущ».<sup>8</sup> И, заключая свои комментарии по поводу приведенного эпизода из елагинского труда, Платон указывает истоки столь удивительной версии: «Таковая необыкновенная и странная мысль не могла произойти, разве от похваляемого им везде любомудрия» (с. 30).

Другим историком, капитальное сочинение которого, будучи в поле зрения митрополита Платона, неоднократно являлось объектом его критических замечаний в связи с оценкой в нем отдельных моментов истории Русской церкви, был князь М. М. Щербатов. Ссылки на его труд «История российская с древнейших времен» (Т. 1—7. СПб., 1770—1791), а также полемические высказывания по поводу заключавшихся в этом труде трактовок некоторых исторических фактов постоянно встречаются на страницах «Краткой церковной истории». Число таких полемических отсылок особенно возрастает во втором томе. Дело в том, что после рассказа в главе LIV о кончине митрополита Макария в 1565 г. Платон замечает, что начиная с 1560 г. его церковная история будет основываться не на летописях, где события гражданской и церковной истории описывались одинаково обстоятельно, а на разных «разбросанных повествованиях», так как после этой даты в описании событий конца XVI—XVII вв. историки о церковных делах сообщают скупо и мимоходом (II, 55).

Основным ориентиром в организации повествования с этого времени для Платона становится «История Российская...» князя М. М. Щербатова, с которой иерарх по целому ряду вопросов по-

---

<sup>7</sup> Там же. С. 397.

<sup>8</sup> Платон, митрополит Московский. Краткая церковная российская история. М., 1805. Т. 1. С. 29—30. Далее ссылки на труд Платона следуют в тексте статьи.

лемизирует. Это касается и оценки Щербатовым роли в истории Русской церкви Максима Грека, и его интерпретации отношений Ивана IV с бежавшим в Литву князем Андреем Курбским, и других моментов, на чем я остановлюсь ниже.

Таковы были стимулы обращения митрополита Платона на склоне лет к созданию своего исторического труда. Следует заметить, что при его написании Платон опирался исключительно на печатные источники, которые он сам указывал в «Предисловии» к труду. Это прежде всего были опубликованные к тому времени русские летописи, как то: «Летопись Несторова с продолжателями по Кенигсбергскому списку, до 1206 года», открывавшая предпринятое Академией наук издание «Библиотека российской истории...» (Ч. 1. СПб., 1767), издание готовили И. С. Барков и И. И. Тауберт; «Руская летопись по Никонову списку, изданная под смотрением Имп. Академии наук» (Ч. 1—8. СПб., 1767—1792); «Летописец русской от пришествия Рурика до кончины царя Иоанна Васильевича» (Ч. 1—5. СПб., 1792); «Летописец Новгородский, начинающийся от 6525/1017 году и кончающийся 6860/1352 годом» (М., 1781); «Руский времянник, сиречь Летописец, содержащий российскую историю от 6370/862 лета до 7189/1681 лета...» (Ч. 1—2. М., 1790).

Платон указывает еще «Краткий летописец» (М.: Синодальная типография, 1781). Судя по выходным данным, речь может идти об издании «Летописец, содержащий в себе российскую историю от 6360/852 до 7106/1589 года. То есть по кончине царя и великого князя Феодора Иоанновича», в основе которого лежал краткий Устюжский летописный свод.

К источникам, составляющим летописную традицию, на которые опирался митрополит Платон, следует несомненно отнести и указанную им и активно использовавшуюся «Книгу Степенную царского родословия, содержащую Историю российскую с начала оныя до времен Государя царя и великого князя Иоанна Васильевича, сочиненную трудами преосвященных митрополитов Киприана и Макария...» (Ч. 1—2. М., 1775), подготовленную к печати Г. Ф. Миллером, а также «Сказание о осаде Троицкого Сергиева монастыря от Поляков и Литвы; и о бывших потом в России мятежах, сочиненное онаго же Троицкого монастыря келарем Авраамием Палицыным» (М., 1784).

Из исторических трудов, помимо упомянутых сочинений Елагина и Щербатова, в поле зрения Платона были известный труд В. Н. Татищева «История Российская с самых древнейших времен...» (Кн. 1—3. М., 1768—1774; Кн. 4. СПб., 1784). Первые три книги были подготовлены к печати Г. Ф. Миллером. Среди других использованных книг были сочинение А. И. Манкиева «Ядро Российской истории» (М., 1770. Платон разделял общее ошибочное мнение, приписывавшее авторство этого сочинения князю

А. Я. Хилкову), труд И. В. Нехачина «Новое ядро российской истории...» (Ч. 1—2. М., 1795). Указывает Платон и источниковедческое издание Н. И. Новикова «Древняя Российская Вивлиофика» (Ч. 1—10. СПб., 1773—1775; 2-е изд. М., 1782), содержащее ценнейшие материалы по истории Русской церкви. Характерно, что среди перечисляемых Платоном сочинений отечественных историков, какие были использованы им в ходе работы, нет трудов М. В. Ломоносова, Ф. А. Эмина, И. Н. Болтина, Екатерины II.<sup>9</sup> Объяснение этому следует искать, вероятно, в том, что вопросы церковного строительства и роли Православной церкви в истории Российского государства находились за пределами внимания названных авторов, и это митрополит Платон хорошо понимал. Зато в поле его зрения оказалась «Церковная история» в 20-ти томах аббата К. Флери (*Fleury C. abbé. Histoire ecclésiastique. Paris, 1691—1720*). Каких-либо новых разысканий Платон не предпринимает, ограничиваясь осмыслением данных, содержащихся в вышеперечисленных материалах, и критически обобщая сведения, имевшиеся в трудах его предшественников.

Митрополит Платон не претендует на какую-то оригинальную концепцию общеисторического процесса, как Елагин. Не стремится он и к тому, чтобы выступать скрытым идеологом определенных социальных сил, как это имело иногда место в интерпретации отдельных исторических фактов у князя Щербатова. Платон пишет историю Русской церкви. Свою главную задачу он видит в раскрытии позитивной роли православного духовенства в становлении и укреплении российской государственности. Развиваемая им концепция свободна от схематизации и надуманности. Изложение истории Русской церкви дается у Платона в контексте включенности ее в общий процесс гражданской истории. Светское и духовное в его труде неразрывно слиты. С одной стороны, Платон обстоятельно рассматривает все аспекты введения на Руси православного вероисповедания, подробно фиксирует всех митрополитов, которые до XV в. назначались Константинопольским патриархом, а позднее избирались из числа русских иерархов, прослеживает процессы учреждения новых епархий, обстоятельства основания наиболее известных монастырей, напоминает о событиях, с которыми было связано строительство отдельных храмов и время их закладки, наконец, рассматривает факты православного миссионерства (например, в гл. XXXV первого тома значительное место отведено описанию апостольской деятельности св. Стефана Пермского).

---

<sup>9</sup> Правда, раскрывая экспансионистские амбиции папского престола в период смуты, Платон ссылается на известный труд Болтина «Примечания на историю древняя и нынешняя России г. Леклерка» (Т. 1—3. СПб., 1788), беря его себе в союзники, о чем будет сказано ниже.

Платон решительно выступает против распространенного в литературе второй половины XVIII в. преувеличения значения языческой религии в жизни восточных славян в период становления их государственности. Он не отрицает полностью рудиментов языческой мифологии, как и капищ, возле которых под открытым небом стояли идолы и где совершались ритуальные жертвоприношения. Но никаких храмов, вроде тех, какие существовали в Древней Греции, никакой четко организованной жреческой касты, регулировавшей духовную жизнь общества у древних славян, по мнению Платона, не было, ибо никаких документальных данных о жрецах, о формах языческого богослужения не сохранилось (I, 7—8).

Митрополит вслед за Елагиным высказывает сомнение относительно сообщаемой Нестором легенды о посещении задолго до принятия на Руси христианства апостолом Андреем Киева и Новгорода (I, 11—13).

Главной предпосылкой введения на Руси христианской религии Платон считает крещение княгини Ольги, которое произошло в Константинополе в 955 г. Обряд совершал, согласно летописям, сам Константинопольский патриарх Феофилакт, а крестным отцом Ольги был император Константин Багрянородный. Именно Ольга (по крещении принявшая имя Елены) оказала, по мнению Платона, решающее влияние на выбор Владимиром православия в качестве государственной религии, официальное введение которой произошло в 988 г. Первым митрополитом на Руси стал греческий священник из Корсуни Михаил, сириец родом, отправившийся в Киев по благословию Константинопольского патриарха вместе с новообращенным Владимиром (по крещению принявшим имя Василия). Крещение сыновей Владимира, его дружины, а затем и жителей Киева положило начало обретению восточными славянами нового конфессионального статуса. Киевская Русь стала еще одной христианской митрополией в православном мире.

Таково в общих чертах освещение Платоном самого раннего этапа введения христианства на Руси. То, что восточно-греческое вероисповедание стало на исходе X в. официальной религией на территории молодого государственного образования во главе с Киевом, имело глубокие последствия для исторических судеб всего восточно-европейского региона. Проследивание этапов христианизации Руси, углубления и расширения влияния православия на духовную жизнь российского этноса и составило основной предмет сочинения Платона. Свою задачу как историка церкви он видит прежде всего в том, чтобы раскрыть благотворность насаждения в умах и душах русских людей, особенно представителей правящей верхушки древнекиевского общества, учения Христа и заветов евангельского благочестия. Этим объясняется то повы-

шенное внимание, которое в его труде уделялось вопросам взаимоотношения Церкви с великокняжеской, а начиная с XVI в. царской властью. Главное, с чем связывает историк Платон выполнение русским священством своего пастырского долга, это добросовестность в вере подавляющей части русского духовенства. Русские православные иерархи никогда не выступали виновниками многочисленных мятежей и междоусобных раздоров, почти постоянно возникавших между князьями на почве имущественных или территориальных споров. Они усматривали свою первейшую миссию в примирении князей и предотвращении пролития христианской крови. Платон приводит многочисленные факты, зафиксированные в летописях, когда именно вмешательство церковных иерархов предотвращало кровопролития.

В правление на Киевском престоле великого князя Мстислава Владимировича (1125—1132) его зять, князь Всеволод, согнал с Черниговского княжения своего дядю Ярослава. Тот обратился за помощью к Мстиславу, ссылаясь на его клятву как старшего брата не давать младших братьев в обиду. При этом многие бояре Мстислава были на стороне Всеволода и советовали великому князю не начинать войны. Но Мстислав не хотел нарушать княжеской клятвы.

В сие время — повествует Платон — у Мстислава, как и раньше у его отца, Владимира Мономаха, был в великом почтении игумен Андреевского монастыря Григорий. Он настойчиво советовал великому князю войны не начинать. И когда Мстислав начал ссылаться на клятву, данную Ярославу и братьям, игумен Григорий сказал ему: «„На мне буди той грех, что преступиши крест; то бо есть легчайшее, ежели пролияти кровь христианскую”. И весь священный собор тоже рек: „На нас будет грех, сотвори мир”» (I, 78). И великий князь поступил по их воле, хотя и плакался о нарушении клятвы до конца жизни.

Некоторые летописцы, по словам Платона, поступок сего игумена осуждали. Сам он отказывается принимать чью-либо сторону, ссылаясь на неясность всех обстоятельств дела. Но характерен комментарий, которым Платон сопровождает сообщение данного факта: «И так, не входя в суждение сего, а, предоставив то единому всеведущему Богу, скажу только, что могут быть случаи, в кои клятва должна быть нарушена. Как-то Ирод, обещавшись с клятвою дать своей любовнице до полуцарства, несравненно лучше б сделал, если б сию незаконную клятву нарушил, нежели чтоб для сохранения сей клятвы пресвятого и неповинного Иоанна Крестителя умертил» (I, 78—79).

Как видим, свои представления о нравственном долге Платон связывает в первую очередь с соблюдением важнейшей христианской заповеди, утверждающей безусловность сохранения человеческой жизни как высшей ценности.

В главе XV Платон приводит другой пример «оказания прямого действия веры Евангельския», когда князь Андрей Боголюбский в 1160 г., имея конфликт с князем Мстиславом Изяславовичем из-за города Песочницы, в духе следования учению Христа добровольно уступил ему спорный город. При этом он сослался на слова Спасителя: «Кая польза человеку, аще и весь мир приобрящет, а душу свою отщтит» (I, 96). И князь Мстислав перед такой мудростью и смирением умилился, отказавшись от похода, и прислал Андрею дары. Так проявлением благочестия и христианской кротости Андрей Боголюбский обезоружил своего противника и избежал кровопролития.

Известен случай, который приводит Платон в главе XXIII, когда митрополит Кирилл примирил владимирского князя Ярослава Ярославовича (брата Александра Невского) с новгородцами в 1270 г., послав им грамоту, где увещевал покончить ссору миром и угрожал властью духовного вязания, т. е. строгой епитимьи на грани отлучения, за непослушание (I, 143). Грамота возымела действие.

Начиная с XVI в., когда состояние политической раздробленности страны было преодолено и Русь объединилась под эгидой московских князей, руководящая роль Церкви определялась ее отношениями с царской властью. Платон приводит многочисленные примеры того, как авторитет высших церковных иерархов оказывался последним средством умиротворения ничем не ограничиваемого самовластия отдельных государей. В этом смысле Церковь продолжала выполнять роль гармонизирующего фактора, единственно способного обеспечивать ориентиры духовного бытия общества и в определенной мере влиять на отдельные аспекты политики царской власти. На эти моменты Платон обращает особое внимание.

Так, комментируя смерть митрополита Макария, скончавшегося в 1565 г., а в 1547 г. венчавшего на царство семнадцатилетнего великого князя Ивана Васильевича, ставшего позднее Иваном Грозным, Платон заключает: «...кончина его оплакиваема была царем и всем народом. Ибо, более двадцати лет быв при государе столь строгом, удержал до конца всю государеву к себе доверенность и много содействовал к укрощению крутого государева нрава...» (II, 52). Как пример благотворного влияния митрополита Макария на грозного царя Платон упоминает случившийся в 1555 г. эпизод, когда тот уговорил Ивана IV не казнить князя Семена Ростовского и Никиту Лобанова-Ростовского, намеревавшихся бежать в Литву. Царь послушался митрополита, ограничившись ссылкой их на Белое озеро (II, 29). Именно после смерти митрополита Макария, а перед этим — любимой жены царя, Анастасии Романовны Захарьиной, и его брата Юрия и без того подозрительный Иван IV «переменился нравом и стал жесток и лют, и

в сем расположении множество оказал неслыханных жестокостей» (II, 53). Введение опричнины довершило эту перемену в поведении царя.

Платон вновь приводит пример пастырской твердости теперь уже со стороны митрополита Филиппа (Колычева), бывшего до 1567 г. игуменом Соловецкого монастыря. Филипп долго не соглашался принять на себя митрополичий сан, будучи противником намерения царя ввести опричнину. Он сделал это под давлением архиереев и бояр, которые выражали скрытое желание самого Ивана IV. Став митрополитом, Филипп был едва ли не единственным иерархом, кто на духовном соборе в Москве, созванном по настоянию Грозного летом 1567 г., отказался дать церковное благословение реформе царя и призывал его воздержаться от опричнины. Позднее, когда Грозный, наезжая в Москву из Александровской слободы, посещал службы, которые отправлял митрополит, Филипп неоднократно обличал царя в жестокости. Попытки Ивана Грозного найти улики против мятежного митрополита не имели успеха. Летом 1569 г. во время службы ворвавшийся в соборную церковь отряд опричников, возглавляемый Алексеем Басмановым, изгнал Филиппа из храма, сорвав с него облачения святительского сана. В монашеском платье он предстал перед царем, не переставая увещевать его. После недельного пребывания в темнице Филипп был сослан в Тверской Отрочь монастырь. Там в декабре 1569 г. (по другим источникам, в начале 1570 г.) он был задушен Малютой Скуратовым. Платон сравнивает митрополита Филиппа с Амвросием Медиоланским, епископом Миланским, жившим в IV в., который смело обличал императора Феодосия за жестокость при подавлении восстания в Фессалии и даже принудил Феодосия к покаянию (II, 68).

Еще один пример мужества церковных иерархов, приводимый Платоном, касается заступничества митрополита Дионисия и архиепископа Крутицкого Варлаама перед царем Феодором Иоанновичем за бояр, невинно изгоняемых и умерщвляемых Борисом Годуновым. Тот сумел убедить царя в своей невинности и якобы клевете на него, и Дионисий был сослан в Хутынский монастырь, а Варлаам — в Антониев монастырь в Новгороде, где оба иерарха и скончались. Этим поступком митрополит Дионисий, по словам Платона, доказал свою духовную стойкость. Был он также ученым и просвещенным, «летописцы его именуют премудрым Грамматиком» (II, 91).

Наконец, в период Смутного времени, когда руководство Русской православной церковью уже осуществлялось патриархами, подлинный святительский подвиг совершил патриарх Гермоген, отказавшийся выполнять требования поляков о подписании грамоты к польскому королю с изъявлением верности ему. А когда в Нижнем Новгороде начались сборы средств и сил для освобожде-

ния Москвы от поляков, то Гермоген вновь отказался подчиниться хозяйничавшим в столице врагам и духовно поддержал готовившееся ополчение. За это он был заключен в Чудов монастырь, где и умер голодной смертью в феврале 1612 г. «И так скончался великий подвижник, святой мученик, положивший душу свою за непокорных овцы своя, яко истинный подражатель Христов, и единый в тогдашней мрачнейшей ночи сиявый, яко звезда утренняя». И вновь Платон находит необходимым подчеркнуть просвещенность Патриарха Гермогена: «Был муж словесен в Божественных словах присно упражняшеся и вся книги ветхия и новыя благодати и правила законныя до конца извыче» (II, 209).

Последний пример особенно наглядно показывает, насколько святительское служение в глазах русских иерархов было неотрывно от заботы их о благополучии и безопасности родной земли. После крушения Византии под напором турок-османов и захвата Константинополя в 1453 г. Русь оставалась последним оплотом православия. Тогда же сформировалась концепция «Москвы — третьего Рима», поднявшая значение русского духовенства как хранителя величия восточно-христианской веры на новую высоту. Вот почему, когда раскрылись подлинные намерения самозванца обратить Русь в католичество, интересы православного духовенства и интересы политических сил, выступивших против Лжедмитрия, оказались неразрывно слиты. На это единство и обращает особое внимание Платон.

Выявляя позитивную роль Церкви на разных этапах укрепления российской государственности, Платон, естественно, предпочитает не распространяться о деталях, сопутствовавших узловым политическим событиям, описываемым в его «Истории». Так, рассказав об отказе бояр присягать младенцу Димитрию во время тяжелой болезни Ивана Грозного зимой 1554 г., несомненно повлиявшем на последующее изменение в нраве царя, Платон замечает: «...и что по тому по выздоровлении Государя воспоследовало, читай в гражданской истории. Ибо сие до нас по намеренью не принадлежит» (II, 27).

Аналогичным образом Платон не вдается в детали обстоятельств, при которых Грозный стал виновником смерти своего сына царевича Ивана в 1580 г. Но зато он сообщает о раскаянии царя и отправке им купца Трифона Коробейникова в Царьград, Антиохию и Иерусалим, а также в Синайскую гору с деньгами на строительство там храма св. Екатерины. «А каким образом от него приключилась смерть сыну его, сего испытай в Истории гражданской» (II, 83). Сходным образом отсылает Платон к гражданской истории желающих знать подробности о происках и ухищрениях Бориса Годунова, предшествовавших его возведению на престол (II, 117—118). И такие отсылки на страницах его труда встречаются много раз.

Платон как бы отсекает от своего повествования все лишнее, все частные детали светской политической жизни, стремясь вычленив в историческом процессе то, что ему представляется наиболее существенным, — определить значение религиозной веры как целеполагающего фактора человеческой истории.

Вот почему для него так важна фиксация проявлений конфессионального мироощущения в поступках людей, особенно в действиях правителей. В этом он видит смысл своего труда как историка.

В подходе к оценке причинно-следственной обусловленности исторических событий Платон не перестает ощущать себя представителем православного священства. Он постоянно стремится уловить скрытую связь происходящего с отношением людей к выполнению тех нравственных норм, которые диктуются предстоянием их перед Богом в лоне Православной церкви. Эту связь он и старается раскрыть. Идея греха, идеи искупления и воздаяния экстраполируются в его повествовании на судьбы реальных людей — и правителей, и народа. Составляя неотъемлемую часть его духовного мирозерцания, они по-своему оплодотворяют и установки его историографических построений. И соответственно идея Божественного промысла как решающего фактора, предопределяющего свершение и ход исторических событий, сохраняет для митрополита Платона свою незыблемость. Это проявлялось многообразно как в логике повествования, так и в отборе привлекаемых исторических фактов, не говоря уже об их интерпретации. Имея дело с летописями, Платон невольно проникался принятыми в них средневековыми, сотериологическими в своей основе, представлениями о предначертанности всего совершающегося в человеческом мире волей Божией. Идея богоизбранничества власти, неразрывно связанная с требованием христианского благочестия правителей, закономерно обуславливала концепцию «Божьей кары» как воздаяния за нарушение правителями завещанных Творцом предначертаний любви и смирения. Нередко эта кара обрушивалась и на народ.

Любопытно в этом отношении объяснение Платоном глубинных причин того страшного бедствия, которое переживала Русь в XIII в. в результате татаро-монгольского нашествия, когда почти все крупнейшие города были сожжены или разорены, а население подверглось жестоким страданиям и насилию. Главную внешнюю причину этого Платон видит в княжеских междоусобицах, прораставших из-за властолюбия и корысти князей: «Братья на братьев, дядья на племянников, а племянники на дядьев; ближние свойственники на свойственников, яко то зятья на тестей, тести на зятьев, а иногда и отцы на детей, а дети на отцов восставали <...>. И таковое междоусобие было почти непрестанное, так что редко проходил год, чтоб Летописцы не сказали: *в такое-то и*

*такое-то лето бысть сеча зла.* Причиною же всему тому было честолюбие и корыстолюбие. Всяк хотел выше других себя выставить, и всяк стремился чужое отнять и свое умножить» (I, 122—123).

В восприятии и оценке причин трагических событий древней истории Руси, связанных с татаро-монгольским игом, Платон остается человеком XVIII в., эпохи успехов российской государственности, совпавших со временем абсолютизма. Благоговение монархической системы власти в условиях России для него была несомненна. Неотвратимость ига как следствия княжеских междоусобиц вытекала из того, что «не было единодержавия, чтоб все князи Российские единому Государю были подвластны» (I, 121).

В то же время как священнослужитель Платон не мог не задумываться над провиденциальным аспектом этого исторического события. И здесь идея воздаяния как меры ответственности воцерковленных, т. е. православных, русских людей за свои деяния выступала для него на первый план. «Пишущему Церковную историю позволительно взойти в сие рассуждение, почему Христова вера в князьях Российских яко Христианах мало действовала. (...) Смотри на толь лютые и непрестанные междоусобия, видится, что о прямом основании Христианства были князи и другие властелины несведущи и духом Евангелия не были просвещены. У многих вера состояла только в одной наружности, в одних внешних обрядах; переменен наружной вид, но не переменялася душа» (I, 125—126).

Доля вины за подобное положение лежала, по мнению Платона, на православном духовенстве. «Владимир по ревности поспешил, а духовные греческие ради были, чтоб из язычников сделать Христианами чрез святое крещение. Ибо сие есть гораздо легче, нежели чтоб правилами Евангелия просветить каждого мысль, насадить в сердце плодоносную веру. (...) по крещении духовенство Российское имело необходимый долг таковым учением просвещать новонасажденных Христиан. Но едва ли оно с надлежащей ревностью свой долг исполняло» (I, 127).

С позиции христианского провиденциализма оценивает митрополит Платон и судьбу семьи Бориса Годунова, поскольку полностью разделяет версию об ответственности этого царя за смерть царевича Димитрия. Идея воздаяния за страшный грех, засвидетельствованная в летописях, не только определяет трактовку описываемых в его «Истории» событий, но и принимается им как неизбежное проявление Божественного промысла. Рассказав в подробностях о жесткой расправе с сыном и вдовой Годунова, об оскоблении самозванцем его дочери, Платон заключает: «Зрите, восклицают наши Летописцы, судьбы Божии страшные и праведные. Убийца неповинного Царевича отравлен или сам себя умертвил. Сын его, хотя неповинный, но за неповинного предан в жерт-

ву. Мать Феодора также умерщвлена за мать оскорбленную и изгнанную царевича Димитрия. Дочь, которую царь Борис для прославления своего рода сватал за королевичев, по осквернении злодеем, пострижена, а чрез то лишена сделать продолжение рода по крови отца своего» (II, 144). Грех не остался без воздаяния, и преступление отца сказалось на судьбе его детей. Род Бориса прексся.

Другой ракурс раскрытия идеи Божьего промысла присутствует в описании Платоном обстоятельств, связанных с походом Московского князя Дмитрия Ивановича, возглавившего объединенные силы русских княжеств против Мамая в 1380 г. Платон специально останавливается на эпизоде посещения Дмитрием Троицкой обители, где Сергей Радонежский благословил князя и дал ему в помощь двух монахов, «великих ратников» — Пересвета и Ослябя. Непосредственно о перипетиях похода и о ходе битвы на Куликовом поле Платон рассказывает относительно сдержанно, поскольку и летописные известия, и повести, посвященные этому событию, были широко известны. Но вот как он объясняет причину того, что тайный союзник Мамая и враг Московского князя Олег Рязанский не решился выступить на стороне татар. Когда Дмитрий выступил в поход, Рязанский князь, пребывая в нерешительности, спрашивал у своих бояр, откуда у князя Московского такая отважность, и получил ответ: «В его области есть некоторый монах Сергей, иже пророчество от Бога имея, и той монах вооружи его и повеле ему пойти противу Мамая. И Олег, услыша сие, устршился и вострепета зело» (I, 209).

Передавая подобным образом события, Платон, конечно же, следовал летописным источникам. Но он не только разделяет пафос летописи, но и сам как историк ищет, по-видимому, объяснение поведения Рязанского князя в его страхе перед Всевышним, т. е. в его православном смирении. Пойти против Дмитрия, получившего через Сергея пророчество от Бога, означало пойти против Божественной воли. И Олег отступил. Так священнослужитель и историк оказываются в душе Платона неразрывно слиты.

Еще один важный аспект содержательного пафоса сочинения митрополита Платона касается очень болезненного вопроса отношений Русской православной церкви с католическим миром. Платон приводит многочисленные примеры попыток папского престола распространить свое влияние на русские территории. Притязания Рима на подчинение православия и установление господства католического вероисповедания проявились едва ли не сразу после принятия Русью христианства. Уже при князе Владимире в 992 г., когда умер митрополит Михаил, в Киев явились послы от папы с предложениями о папском покровительстве, т. е. практически ища согласия на конфессиональное главенство Рима. Киевский князь отверг это предложение.

К тому моменту, когда Русь приняла крещение, разделения церковей на западную (католическую) и восточную (православную) еще не произошло. Но характерна подчеркнута эмоциональная оценка митрополита Платона того значения, какое имело для Руси принятие крещения именно от Византийской греко-восточной церкви, а не от Рима: «...великое благодарение обязана Россия воссылать Пастыреначальнику Христу, что не обьял ее мрак запада, то есть что не подверглась она игу западных Римских церкви, где уже в сие время по многим суевериям и присвоениям Пап себе неограниченной власти и по духу во всем мирскому, а не Евангельскому, все почти было превращенно. Свободил нас Господь от сих сетей, хотя запад Антихристовым усилием всемерно тщался нас себе покорить...» (I, 15—16). И далее по ходу повествования Платон приводит многочисленные факты присылки папой на Русь римских послов с предложениями о переходе в латинскую веру в обмен на политическую и военную поддержку со стороны католического мира Европы.

Так, в главе XVIII Платон приводит эпизод, имевший место в 1205 г. в связи с прибытием послов от папы римского к князю Роману Галицкому, незадолго до этого победившему поляков и венгров. За переход в латинскую веру папа обещал Роману королевский титул и постоянную военную поддержку «мечом Петровым». В ответ князь «вынул свой меч из ножен, показал послу и сказал: *Такой ли то меч Петров у Папы? ежели имеет такой, то может города давать; а аз доколе имам его при бедре, не хочу куповати, разве кровью, якоже отцы и прадеды наши размножали землю Рускую*». Платон заключает изложение эпизода красноречивой репликой: «Колико покушений коварных употреблял Папа, дабы подвлечь Россию под свое иго! Но благоразумием владетелей Бог от того предохранил доселе» (I, 109).

В 1247 г. папа Иннокентий IV прислал новых послов к Александру Невскому. Послы предлагали помощь в освобождении Руси от владычества татаро-монголов при условии принятия князем католической веры, на что получили решительный отказ (I, 141—142). Кстати, к этому времени Русь уже имела пример того, когда притязания римского престола достигали успеха. Это было в случае с Галицким князем Даниилом Романовичем, оказавшимся в тяжелом положении и перешедшем на какое-то время в католичество. Никакой реальной помощи он от папы не получил и вскоре вернулся к православию, за что был проклят папской курией.

Платон находит в летописях еще один факт прихода папских послов, теперь уже в Москву в 1388 г., когда обозначилась ее объединительная роль, и собранные Московским князем силы русских нанесли поражение Мамаю. С каким намереньем приходили послы, летописцы, по словам Платона, не сообщали, но своих целей они не достигли (I, 225).

Особенно подробно описывает Платон в главе XL события, имевшие место в 1439 г., когда митрополитом на Москве был Исидор, грек по национальности, тайно симпатизировавший католикам. По приглашению папы римского он отправился на VIII Вселенский собор, проходивший сначала в Ферраре, а потом во Флоренции, на котором было принято решение о соединении («унии») Католической и Православной церквей. Византийский император Иоанн VI, присутствовавший на соборе, рассчитывал этим актом получить поддержку от католической Европы в борьбе с турецкой экспансией, в чем, естественно, просчитался (в 1453 г. Константинополь был захвачен турками). Вопреки позиции части греческого православного духовенства, документ был подписан 5 июля 1439 г. При этом наибольшую активность из среды православных священнослужителей в пользу унии проявил как раз представитель российской митрополии Исидор, хотя никакого согласия ни со стороны других иерархов Русской церкви, ни со стороны великого князя Московского на принятие такого решения он не получал.<sup>10</sup>

Платон приводит летописное известие о том, как после возвращения на Русь, при въезде в Москву, одушевленный решением Флорентийского собора, Исидор велел нести перед собой «латинский крыж» (крест), и представители русского духовенства вместе с князьями и боярами молча удивленные взирали на это шествие, не зная как себя вести. И только один великий князь Московский Василий Васильевич возмутился и, вырвав этот крест у несущих его, изломал, а самого Исидора как вероотступника приказал лишить митрополичьего сана и удалить на житье в Чудов монастырь (вскоре, правда, тот оттуда сбежал, найдя, в конце концов, покровительство в Риме).

Рассказав этот эпизод, Платон вновь резюмирует: «Таковы были покушения на Российскую церковь! Таковым образом мы Божиим милосердием избавились от напасти, яко птица от сети ловящих. За что (...) вечная память великому князю Василию Васильевичу» (I, 297).

Особо останавливается Платон на факте приезда в Москву в 1580 г. папского легата иезуита Антонио Поссевино. Легат привез Ивану IV послание от папы Григория XIII. Незадолго до этого визита царь обращался к папе с просьбой оказать влияние на польского короля Стефана Батория, который, нарушив десятилетнее перемирие, в союзе с Турцией захватил ряд пограничных с Польшей русских городов и отказывался признавать Ивана IV царем. Поссевино обещал помощь папы, но при условии, что Москва не

---

<sup>10</sup> Материалы, касавшиеся участия Исидора в работе VIII Вселенского собора, были опубликованы Н. И. Новиковым в IV части «Древней Российской Вивлиофики» (СПб., 1774), также учитывавшейся Платоном.

будет препятствовать распространению на Руси католичества как предпосылки для конечного соединения церквей. Иван Грозный решительно воспротивился такой идее. Его беседы с иезуитом нередко перерастали в конфессиональные споры, обнаружившие глубокое знание царем догматов христианской веры и Священного Писания. Грозный обличал непомерную гордыню пап, так что Поссевино приходилось замолкать.<sup>11</sup> Кстати, в ходе бесед с царем папский легат выдвинул любопытный проект о создании в Москве иезуитских колледжей, где российские юноши могли бы воспитываться в западном духе как будущая опора внедрения на Руси католичества. По мнению Платона, нечто напоминающее такой план имело место в случае с Григорием Отрепьевым (II, 85).

Притязания папского престола на подчинение православия своему влиянию и установления на Руси католического конфессионального господства достигли своего апогея в начале XVII в. в обстановке разгула самозванчества и последовавшей за ним Смуты. Описанию событий, связанных со Смутой, в частности вопросу о происхождении и личности самозванца, Платон отводит несколько глав, проявляя осведомленность во всех существовавших к тому времени точках зрения на проблему. Отталкиваясь от версии, изложенной в «Истории...» князя Щербатова, он придерживается в то же время собственной, весьма оригинальной, версии относительно личности Лжедмитрия. Согласно гипотезе Платона, первый самозванец не был тем Григорием Отрепьевым, каким его представляли летописцы, но «некто подставной {...} или может быть и самый Гришка Отрепьев, Галицкого мелкого дворянина сын, но давно к тому от злоумышленников подготовленный, расположенный и обработанный...» (II, 167). По мнению Платона, некие люди из поляков, по убиении царевича Димитрия, увезли к себе в Польшу какого-то мальчика, сходного летами с царевичем, и, «взяв его к себе и изучив его в Польше наукам, Латинскому и Польскому языку, и вложив в него мысли, чтоб ему себя называть царевичем Димитрием, и соответственно воспитав, отправили его в Россию, держав до этого у себя лет пять-шесть» (там же). Его пострижение в Чудовом монастыре, его близость к патриарху были частью задуманного плана изучить нравы Кремля, чтобы в подходящий момент объявить себя законным претендентом на русский престол, что он и сделал.

Основаниями в пользу подобной версии для Платона служили полное несоответствие поведения Лжедмитрия русским обычаям, его относительно хорошее знание норм европейского при-

---

<sup>11</sup> Подробности о пребывании Поссевино в Москве и его беседах с Иваном IV Платон мог почерпнуть из опубликованного Н. И. Новиковым в IV части «Древней Российской Вивлиофики» материала «Известие о папине после Антоние Поссевине, в бытность его в России сочиненное».

дворного политеса и пристрастие к ним, свободное владение польским и латинским языками, наконец, подчеркнутое пренебрежение самозванца к отправлению обрядов Православной церкви и нескрываемое предпочтение католичества. На последнее обстоятельство митрополит обращает особое внимание. Платон ссылается на опубликованные князем Щербатовым грамоты самозванца, в которых говорилось «о папских притязаниях через иезуитов ввести в России римский закон» (II, 153). Мало того, Платон приводит факты реальных попыток самозванца ввести на Руси католическую веру: «Во угождение иезуитам и чтоб сделать первый опыт противу веры нашей предприятия, велел Гришка дать Иезуитам некоторые Российские церкви, чтоб оные превратить в костелы Латинские» (II, 154).

Возникает естественный вопрос, чем было вызвано такое повышенное внимание, которое уделяет митрополит Платон обозначенному аспекту церковной истории, связанному с постоянными притязаниями римского престола на подчинение православия своему влиянию. Актуальность этой проблемы вытекала из того незавидного положения, в котором оказалась Русская церковь в XVIII в. после уничтожения патриаршества и ограничения самостоятельности монастырей при Петре I. Эти меры правительства означали фактически санкционированную свыше скрытую реформу. На это в свое время уже обратил внимание Г. Флоровский, видевший в церковных реформах Петра I сознательное и целенаправленное «лишение церкви самостоятельности и независимого круга дел — ибо государство все дела стало считать своими».<sup>12</sup> По справедливому заключению Г. Флоровского, «духовенство в России становится „запуганным сословием“, отесняясь в социальные низы. А наверху устанавливается двусмысленное молчание».<sup>13</sup> Оставаясь официально государственной религией, православие в XVIII в. начинает утрачивать свое прежнее значение духовной опоры национального менталитета. Этому способствовала нередко политика правительства, поощрявшего порой внедрение протестантизма в конфессиональное поле страны. История с запретом опубликования «Камня веры», антипротестантского памфлета, написанного местоблюстителем патриаршего престола Стефаном Яворским в 1713 г., может служить этому подтверждением.<sup>14</sup>

Новый виток ужесточения секуляризационных тенденций в политике высшей власти по отношению к Церкви приходится на

<sup>12</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. 4-е изд. Париж, 1988. С. 83.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Содержание и судьба книги Стефана Яворского были детально проанализированы в магистерской диссертации Ю. Ф. Самарина «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» (Сочинения Ю. Ф. Самарина. М., 1880. Т. 5. С. 34—58).

время царствования Екатерины II, когда было резко сокращено число монастырей и ограничено церковное землевладение. На фоне этого у православного духовенства не могло не вызывать удивления покровительство Екатерины иезуитам, когда после первого раздела Польши она санкционировала открытие в Полоцке иезуитского монастыря и лично выступила против публикации в типографии Н. И. Новикова книги «История Ордена Иезуитов» (1784), содержавшей весьма нелицеприятные оценки методов деятельности этого ордена. Императрица приказала запретить издание этой «ругательной книги» и конфисковать ее тираж.<sup>15</sup>

Платон как современник царствования не мог не знать об этих фактах. Он хорошо понимал и то, что скрытое покровительство со стороны правительства насаждению протестантизма или иезуитам ослабляло позиции православия в русском обществе, являясь в конечном итоге деструктивным фактором для политической стабильности в России. Реальность опасений митрополита стала особенно очевидной в свете событий Французской буржуазной революции. И это обстоятельство помогает понять пафос идейной направленности его исторического сочинения.

Еще одним важным вопросом, на котором останавливается Платон, был вопрос об установлении в России патриаршего престола. После отмены Петром I в начале XVIII столетия института патриаршества Русская церковь, как уже было отмечено выше, практически утратила свой конфессиональный суверенитет. Каково же было ее положение в тот сравнительно короткий период, когда во главе ее в XVII в. стояли патриархи? Платон вынужден констатировать падение авторитета Церкви. Сам акт учреждения патриаршества на Руси он оценивает неоднозначно.

Известно, что установление патриаршего престола в России произошло в 1589 г. при царе Федоре Иоанновиче. В 1588 г. в Москву приехал Константинопольский патриарх Иеремия в сопровождении высших греческих священнослужителей с целью просить русского царя о вспоможении Восточно-православной церкви, ввиду ее тяжелого положения после захвата турками Константинополя. В ходе бесед Патриарха с царем и возникла идея создания еще одного патриархата с центром в Москве, что и произошло в январе 1589 г.

В тогдашней исторической науке, в частности в «Истории...» князя Щербатова, высказывалось мнение, что введение патриаршества было результатом ухищрений Бориса Годунова, который выдвижением на этот пост митрополита Иова хотел укрепить

---

<sup>15</sup> Рескрипт Екатерины II к Н. П. Архарову о запрещении печатания «Истории Ордена Иезуитов» опубликован в журнале «Москвитянин» (1843. № 1. С. 241—242).

свои позиции в борьбе за власть.<sup>16</sup> Платон критически относится к этой точке зрения. По его мнению, «установление патриаршества единственно надлежит приписать предложению от патриарха Константинопольского, дабы чрез то угодить Государю весьма набожному ⟨...⟩ который мнил чрез то и церковь в большем блистании представить, и свое явить к церкви благочестивое расположение...» (II, 99). Версия Платона полностью соответствует содержанию документа, рукопись которого на греческом языке хранилась в библиотеке в Турине. Это «поденная записка» о пребывании в Москве патриарха Иеремии, которую вел Арсений, архиепископ Галасунский, и отрывок из которой, переведенный уже с немецкого на русский язык под названием «О установлении Патриаршества в России», был опубликован в журнале «Санкт-Петербургский вестник» (1778. Ч. 2. Сентябрь. С. 163—176). Вполне вероятно, что Платон был знаком с этой публикацией. Сам он подробно рассматривает все аспекты этого исторического акта, опираясь на данные Кормчей книги. Он подчеркивает соборный характер учреждения патриаршего престола в России и особо останавливается на последствиях этой акции для отношений Русской церкви с римским престолом и его претензиями на главенство: «6) А что паписты говорят, аки бы Епископ Римский есть и должен быть центром соединения всех церквей: но самый опыт чрез толико веков показал, что всегда был он центром не соединения, но разделения и мятежей, не только в церкви, но и в Государствах» (II, 96). В итоге Платон признает несомненное укрепление независимости Русской церкви. Но основной вывод Платона, касающийся оценки принятия патриаршества как фактора усиления конфессионального суверенитета Церкви в ее отношениях со светской властью, далек от оптимизма: «Впрочем, — заключает митрополит, — новая Патриаршая власть ничего не приобрела кроме некоторого наружного блеска и видного наименования. Ибо власть Митрополитов всероссийских в духовном правлении точно та же была, какая принадлежит и Патриархам. Но могу сказать, что сия власть Митрополитов всероссийских, от начала Владимира до великого князя Ивана Васильевича, гораздо была большая и Митрополиты были в большем уважении, нежели наступившие Патриархи» (II, 100). В силу того что подавляющее большинство назначавшихся Константинополем митрополитов были греками «и не почитали себя гражданскому российскому правительству подчиненными и подданными, то чрез сие их власть была сильнее, нежели новая Патриаршая, зависящая совсем от Государя» (II, 101). Утрата независимости высшей церковной власти перед светской властью и предопределила, по мне-

<sup>16</sup> См.: История российская от древнейших времен, сочинена князь Михайлом Щербатовым. СПб., 1790. Т. 6. Ч. 1. С. 216—217.

нию Платона, закономерность решения Петра I об упразднении патриаршего престола в России. С одной стороны, Петр хорошо помнил пример властного Никона, попытавшегося возвысить власть патриарха над царской. С другой стороны, он помнил и о двусмысленной позиции патриарха Иоакима, скрытно поддерживавшего честолюбивые замыслы царевны Софьи.

Платон доводит свой труд до первой четверти XVIII в., заканчивая повествование на событиях, связанных с утверждением Святейшего Синода в качестве высшей руководящей инстанции Православной церкви в России. В преддверии обращения Карамзина к написанию своей капитальной «Истории государства Российского» создание Платоном его «Краткой церковной истории» можно считать важным этапом развития русской историографии, по-своему замыкавшим достижения ее в XVIII в.