

УДК 929(477):908:27-1

**ІВАН ГЕОРГІЙОВИЧ АЙВАЗОВ (1872–1964): МІСІОНЕР, БОГОСЛОВ,
ПУБЛІЦИСТ ІЗ КАТЕРИНОСЛАВСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ****С. В. Савченко****(Національна металургійна академія України, м. Дніпропетровськ)**

У контексті біографічних відомостей розглянуто наукові, політичні, богословські погляди Івана Георгійовича Айвазова, відомого свого часу діяча внутрішньої православної місії з Катеринославської губернії. Розкрито ставлення Айвазова до сектантства, нових тенденцій у розвитку православного богослов'я, провідних політичних ідеологій початку ХХ ст., урядової політики щодо віротерпимості тощо.

Ключові слова: Айвазов; сектантство; богослов'я; місіонер; місія; догматика; церква.

The article is an attempt to write introduction to intellectual biography of Ivan G. Ayvazov (1872–1964). He was famous Orthodox missionary early twentieth century from the Ekaterinoslav province. The text devoted to some aspects of his life, views on sectarianism, dogmatic theology, evaluation of government policies in Russian empire and leading ideologies in contemporary political thought.

Key words: Ayvazov; sectarianism; theology; missionary; mission; dogma; church.

Постановка проблеми. Про Івана Георгійовича Айвазова написано дуже мало, практично нічого. Кілька суперечливих рядків в електронних біографічних словниках. Це досить дивно, бо він прожив довге, насичене подіями життя. Народження в сім'ї матроса у провінційному Маріуполі Катеринославської губернії (13 лютого 1872 р.)¹, навчання в Катеринославській духовній семінарії, Казанській духовній академії (закінчив у 1898 р. зі ступенем кандидата богослов'я)², місіонерство в Тамбовській, Катеринославській, Харківській, Московській та Петербурзькій єпархіях з 1899 р., професорство в столичних духовних академіях (з 1912 р. після здобуття магістерського ступеня він був викладачем кафедри історії та викриття російського сектантства в Московській і Петербурзькій духовних академіях), участь у монархічному русі, активна публіцистика, робота в апараті Святейшого Синоду та редакція православних періодичних видань.

Після 1917 р. робота в Наркомпросі, управлінні московської залізниці, кілька арештів, у тому числі перебування у концтаборі в ролі заручника під час “червоного терору” (1919 р.)³, заслання в Йошкар-Олу (1928 р.) і, нарешті, робота на скромній посаді наукового

© С. В. Савченко, 2014

¹ Маємо вагомий підстави припустити, що прізвище “Айвазов” є зрусифікованою формою вірменського прізвища “Айвазян”, однак чи сам Іван Георгійович за тодішньою традицією змінив своє прізвище у семінарії, чи дістав зрусифіковане прізвище від батька або діда – з'ясувати складно.

² Выпускники Казанской духовной академии 1846–1916 гг. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.petergen.com/bovkalov/duhov/kazda.html>

³ Айвазов Иван Георгиевич. Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.pravenc.ru/text/63722.html>

співробітника в Павлоградському архіві з 1933 до 1937 рр.⁴ До 1964 р. Айвазов жив у Павлограді. Про його долю під час окупації нічого не відомо, але у повоєнний час він друкувався в “Журнале Московской Патриархии”, остання публікація з’явилася в 1957 р., у розпал хрущовської атеїстичної кампанії, і була присвячена шануванню Хреста Господнього.

Айвазов писав про Відкуплення, Воплочення, єднання церков і Господній Хрест⁵ у той час, коли офіційні богослови РПЦ патріарх Олексій I (Симанський), митрополит Микола (Ярушевич) та інші прославляли сталінський “миротворчий курс”, таврували “фашистів” за злочин Катині, звеличували Сталіна як “велику моральну силу” радянського суспільства і декларували згоду з планами комуністів побудувати світле майбутнє⁶. “Немає сфери, куди б не проникав глибокий погляд великого Вождя. Люди науки дивувались його глибокій науковій обізнаності в найрізноманітніших областях, його геніальним науковим здобуткам; військові – його військовому генію; люди, що працювали на різних ділянках роботи, незмінно отримували від нього потужну підтримку і цінні вказівки. Як людина геніальна він у кожній справі відкривав те, що було невидимим і недоступним для звичайного розуму”, – говорив про Сталіна патріарх Олексій I⁷. А керівник церковної зовнішньої політики митрополит Микола (Ярушевич) ледве не до сліз був зворушений лагідністю і скромною величчю великого Вождя і його вірного соратника В. М. Молотова: “Ми були запрошені до приймальної зали і, як тільки побачили Йосифа Віссаріоновича, який просто і щиро з посмішкою привітав нас, ми <...> одразу відчули себе в полоні цієї чарівної та теплої простоти спілкування, за якою приховується істинна величчя носія цієї зовнішньої простоти. Поряд з Йосифом Віссаріоновичем стояв В’ячеслав Михайлович з такою ж привітною посмішкою. Сповнені щастя побачити віч-на-віч того, чие ім’я з любов’ю та благоговінням вимовляється не лише в усіх куточках нашої країни, але й в усіх вільних і миролюбних країнах, ми висловили Йосифу Віссаріоновичу нашу вдячність... Бесіда була зовсім невимушеною розмовою батька з дітьми”⁸.

На відміну від інших дореволюційних діячів церкви, що відчули себе сталінськими дітьми і влилися в будівництво народного щастя, чогось подібного від Айвазова годі було почути. В тогочасній атмосфері не писати подібні огидні речі для відомої, інтелектуально дійової та публічної людини вже було проявом позиції. Він не піддався “синдрому о. Олександра Осипова”, протоієрея-професора Ленінградської духовної академії, що у 1959 р. привселюдно відірися від віри і курсував країною з атеїстичними лекціями. Останні публікації Айвазова в “Журнале Московской Патриархии”, написані в 1950-х рр., справляють враження показової відстороненості від реалій. Ідейно та стилістично вони нічим не відрізняються від

⁴ Айвазов Иван Георгиевич [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.drevo-info.ru/articles/3206.html>

⁵ Айвазов И. Г. О соединении церквей // Журнал Московской Патриархии. – 1945. – № 5. – С. 36–43; Айвазов И. Г. Краеугольный камень Церкви Христовой // Журнал Московской Патриархии. – 1947. – № 6. – С. 20–25; Айвазов И. Г. Догмат Искупления // Журнал Московской Патриархии. – 1952. – № 1. – С. 64–76.

⁶ Митрополит Николай. Речь на Всесоюзной конференции // Журнал Московской Патриархии. – 1949. – № 9. – С. 16; Митрополит Николай. Голос свидетеля // Журнал Московской Патриархии. – 1952. – № 3. – С. 35.

⁷ Речь Патриарха Московского и всея Руси Алексия перед панихидой по И. В. Сталину, сказанная в патриаршем соборе в день его похорон // Журнал Московской Патриархии. – 1953. – № 4. – С. 3.

⁸ Митрополит Николай. На приеме у И. В. Сталина // Журнал Московской Патриархии. – 1945. – № 5. – С. 25.

його гострої публіцистики початку ХХ ст., не містять натяків на інший суспільно-політичний контекст, не прославляють і навіть не згадують жодного з вождів “країни рад”.

Утім, поява статей колишнього місіонера-чорносотенця в офіційному, до найменшої деталі підцензурному центральному виданні РПЦ свідчить, що радянська влада, ймовірно, його пробачила, вже не вважала політично небезпечним, тому й дозволила нагадати світові про своє існування.

У 1965 р. у 4-му номері “Журнала Московской Патриархии” вийшов невеличкий некролог з кількох рядків: “17 грудня 1964 року в м. Павлограді Дніпропетровської області на 90-му році життя помер відомий православний місіонер і колишній професор Московської та Петербурзької духовних академій Іван Георгійович Айвазов, службова діяльність якого розпочалася в 1899 році”⁹. Місце його поховання (на старому цвинтарі) місцевим краєзнавцям вдалося розшукати лише у 2012 р. (за розповіддю однієї літньої жінки, яка знала Айвазова і його родину). Ще один інтригуючий факт: досі не знайдено жодної фотокартки Івана Айвазова. За словами друга сім’ї Валентини Литвиченко, яка працювала разом з його дружиною Олександрою Яцун у середній школі, “Айвазови жили дуже і дуже скромно, були дуже і дуже закритими людьми, тому що не можна було... про себе ніколи нічого не розповідали, хоча я в них була як своя; у них в квартирі <...> ніяких портретів їх не було, ні його портрета не було, ні тих людей, з якими він жив...”¹⁰.

Важко сказати, чи був Айвазов парафіянином якогось храму в останні десятиліття життя, як склалися відносини колишнього полум’яного місіонера з місцевою єпархіальною владою у 1930–1960-ті рр. За зізнанням павлоградського благочинного протоієрея Валентина Цешковського, який відкривав надмогильний пам’ятник Айвазову, “...ми навіть не знали, що він жив у Павлограді, адже в ті роки таких людей переслідували”¹¹. Це твердження викликає чимало питань. Справа в тому, що регулярні публікації в “Журнале Московской Патриархии” у 50–60-ті рр. ХХ ст. було неможливо не помітити, тим більше, у некролозі чітко було записано, де й коли Айвазов помер. Свідчень про переслідування Айвазова радянською владою у повоєнні роки нам знайти не вдалося. Хоча за логікою часу його мали б якщо не переслідувати, то, щонайменше, згадувати в місцевих антирелігійних публікаціях як “окопавшегося реакціонера” та “церковника-мракобеса”.

Нарешті, у фонді Уповноваженого у справах релігій по Дніпропетровській області існує офіційний документ – Звіт архієпископа Дніпропетровського та Запорізького Гурія за 1957 р., який підтверджує, що єпархіальне управління наприкінці 1950-х рр. безпосередньо контактувало з професором Іваном Айвазовим. У 1957 р. єпархія виділила “пособий и ссуд” на суму 188 тисяч карбованців, в основному ці кошти пішли на матеріальну допомогу священикам, дияконам, церковнослужителям, їхнім вдовам і сиротам, а також на ремонт храмів. Першим у списку отримувачів допомоги був “профессор Айвазов”, який дістав 12 тисяч 240 крб¹² (таку платню отримував, наприклад, особистий

⁹ Вечная память почившим // Журнал Московской Патриархии. – 1965. – № 4. – С. 45.

¹⁰ Если бы не наводнение... [Электронный ресурс] // Популярные ведомости. Новости Павлограда и Павлоградского района. – Режим доступа: http://www.pvgazeta.info/region/obchestvo/2980-esli-by-ne-navodnenie-glyadish-i-do-100-let-dozhil-by-video_

¹¹ Маслоva Л. Відомий богослов жив у Павлограді. Скромно і непомітно // Зоря. – Дніпропетровськ. – 2012. – № 122 (30 листопада). – С. 5.

¹² Державний архів Дніпропетровської області (ДАДО). – Ф. 6464. – Совет по делам РПЦ при Совете Министров СССР. Уполномоченный Совета по делам РПЦ при Совете Министров

секретар архієпископа Гурія за рік)¹³. Другою за розміром сумою була сума в 3 тис. крб, яку надали протоіереям Волкославському та В. Островидову. При цьому професор не перебував в офіційному списку пенсіонерів єпархії¹⁴, а єпархіальне управління суворо звітувалося перед Уповноваженим за кожен витрачений та отриманий карбованець.

Тому забуття Івана Георгійовича Айвазова, який чимало зробив для розвитку православного місіонерства, поки що можна пояснити лише гіпотетично. Скоріше за все, єпархія воліла не компрометувати себе сумнівними зв'язками принаймні на публічному рівні, хоча про ці зв'язки “компетентні органи”, без сумніву, знали.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Уперше ім'я Айвазова трапилося нам в “Екатеринославских епархиальных ведомостях” початку ХХ ст. Зацікавили його гострі, іноді агресивні та лайливі (цілком у тодішньому дусі), але в цілому справедливі оцінки світської “безбожної” інтелігенції та її утопічних марень про колективне всенародне щастя. Думки про сектантство, звичайно, теж не були компліментарними, але нерідко влучними. Хоча слід зважати на те, що на всі процеси Айвазов дивився з погляду формули чорносотенців: “Православие, самодержавие, русская народность”, а отже, крізь призму “вселенської змови” проти віри, трону та Росії. Ця обставина пояснює його тривале забуття як місіонера, сектознавця, публіциста. Він був незручним, екзотичним, самотнім, ніколи не вписувався в жодне інтелектуальне середовище, крім вузького кола фанатичних монархістів. У радянський період про нього й не згадували, а в пострадянський – охочих писати про місіонера-чорносотенця поки що не виявилось. Тож пропонується стаття є першою в історіографії працею про світогляд й окремі аспекти діяльності та творчості цієї цікавої і неоднозначної постаті.

Мета статті. Айвазов прожив майже столітнє життя, на диво тривале для переконаного монархіста і представника “реакційного клерикалізму”. Його докладна біографія, сподіваємося, справа ближчого майбутнього. Їй можуть зарадити лише ретельні архівні пошуки в Петербурзі. Заповнити біографічні прогалини могла б особова справа місіонера Айвазова в канцелярії Святійшого Синоду, а також матеріали реабілітаційної справи Ленінградської прокуратури¹⁵.

Неглибокий богослов і не надто здібний учений, Айвазов цікавий не як значна, а як симптоматична постать на тлі своєї бурхливої епохи. Він був надзвичайно прискіпливим і продуктивним полемістом, організатором богословських дебатів із сектантами; не менш заповзятю він полемізував з богословами, місіонерами, сектознавцями, марксистами, чиновниками і цілими відомствами. Судячи з усього, його глибоко непокоїв факт існування поглядів, що не збігалися з його переконаннями. Автор численних нотаток в єпархіальній пресі, кількох десятків публіцистичних праць, документальних збірок з історії сектантства; борець з ліберальними ідеями, противник свободи слова, переконаний

СССР по Днепропетровской области. – Оп. 2. – Спр. 42. – Отчет о деятельности Днепропетровско-Запорожской епархии за 1957 г., Пособия и ссуды, выданные из епархиальных средств в 1957 г. – Арк. 4.

¹³ Див. : Там же. Отчет о деятельности Днепропетровско-Запорожской епархии за 1957 г., Зарплата служащим Архиерейского дома за 1958 г. – Арк. 16.

¹⁴ Див. : Там же. Отчет о деятельности Днепропетровско-Запорожской епархии за 1957 г. – Арк. 20.

¹⁵ У міському архіві Павлограда, де з 1933 р. працював І. Г. Айвазов, його особової справи не збереглося. – Авт.

адепт абсолютної монархії, прибічник суворого репресивного курсу проти сектантів. Отже, мета даної розвідки – нарис життя і діяльності Івана Георгійовича Айвазова на тлі буремної епохи. Досягненню мети сприятиме виділення певних напрямків життєдіяльності цієї цікавої особистості: “Айвазов і сектанти”, “Айвазов і наука”, “Айвазов і догматичне богослов’я”, “Айвазов та його вороги: свобода, соціалізм, інтелігенція, революція”.

Виклад основного матеріалу. *Айвазов і сектанти.* Як релігійний публіцист Іван Георгійович Айвазов став відомим одразу після закінчення Казанської духовної академії (1898) і спрямування на місіонерську роботу в Тамбовську єпархію. Стиль його праць не вирізнявся чемністю і стриманістю, як і публічна поведінка. Він буквально увірвався у вир полеміки із сектантами, вносячи до неї дух крайньої нетерпимості.

Православні сектознавці зламу XIX–XX ст. не просто вивчали сектантство, але й вигадували рецепти його знищення як “вкрай шкідливого явища”. З погляду пізньої імперії в редакції К. П. Побєдоносцева (Обер-прокурор Святійшого Синоду в 1880–1906 рр.), релігійна багатоманітність сприймалася як загроза, тому сектантство вивчали для того, щоб ліквідувати з якомога більшим ефектом. Застосування бруталного насильства щодо сектантів перебувало в арсеналі звичайних засобів боротьби церкви з інакодумцями. Типовим у цьому контексті було рішення отців Київського собору 1884 р., які, за спогадами владики Никанора (Бровковича), із величезним задоволенням сприйняли думку, що зі штундою краще за все боротися батогами. Точніше, “щонайменше батогами”, як висловився один із доповідачів собору. Ці ж отці “одногослосно постановили просити, щоб право сільської общини висилати шкідливих членів не обмежувалося”, коли йтиметься про штундистів¹⁶.

Саме в такому дусі розвивав православну сектознавчу науку Іван Айвазов. Його радикалізм в оцінці релігійного дисидентства не був на той час чимось екстраординарним, хоча після відставки Побєдоносцева у 1906 р. і лібералізації політичної системи імперії подібні погляди на сектантство виглядали не просто консервативно, але й анахронічно.

Напередодні першої російської революції (1905–1907) Айвазов не сприймав серйозно розмов про свободу совісті, не вірив в її можливість і корисність для Росії та глумився над ліберальними мріями. Перебуваючи на посаді єпархіального місіонера Катеринославської єпархії, він обурювався бездіяльністю влади, яка, на його думку, недостатньо активна та злагоджена в арештах і карному переслідуванні сектантів. “Поліцейська влада хоча й складає протоколи, але судова тяганина, що панує у нас у вирішенні сектантських справ, надзвичайно послаблює в очах сектантів значення поліцейських протоколів”¹⁷. У 1903 р. штундисти Павлоградського повіту звернулися до Міністра внутрішніх справ з проханням дозволити віддати їхніх дітей до народного училища, але позбавити необхідності брати участь у православному богослужбовому житті. Айвазов, дізнавшись про це, нагадав, що відповідно до закону “батьки, що відступили від православ’я в інше християнське сповідання, зобов’язані виховувати своїх дітей у православній вірі”¹⁸. Він не бачив суперечностей у подібній “педагогіці”.

Окрім того, така позиція відповідала православній місіології, зокрема, рішенням Третього місіонерського з’їзду в Казані. Айвазов однозначно виступав за те, щоб від-

¹⁶ Воспоминания архиепископа Никанора (Бровковича). – М., 1908. – С. 85, 94.

¹⁷ Айвазов И. Состояние сектантства и раскола и деятельность православной миссии в Екатеринославской епархии за 1903 г. // Екатеринославские епархиальные ведомости (ЕЕВ). – 1904. – № 2. – С. 218.

¹⁸ Там же. – С. 224.

бирати у батьків-сектантів їхніх малолітніх дітей “для оберігання їхнього православ’я”¹⁹, посилаючись на “Устав о предупреждении и пресечении преступлений” та “Уложение о наказаниях”²⁰, хоча навіть учасники з’їзду цю практику засудили²¹. Репресії проти сектантів Айвазов виправдовував “богословськими” аргументами: “Поки Промисел Божий не дасть пастирям церкви сил спасти всіх, до тих пір цивільній владі належить їм сприяти”²².

Також він критикував ліберальних сектознавців, що виступали за пом’якшення антисектантської політики. Наприклад, вважав, що праця Олександра Бобрищева–Пушкіна “Суд и раскольники-сектанты”²³ надихає сектантів на боротьбу з церквою, бо показує, що до них прихильна не лише прогресивна громадська думка, але й чиновники судового відомства. Останнім закидалася надмірна поблажливість, що дозволяла штундистам обманювати судову систему, перейменовуючи себе на “баптистів”. У такий спосіб вони уникали карної відповідальності, передбаченої Законом від 4 липня 1894 р., що забороняв штунду як “особливо небезпечну секту в церковному та державному плані”²⁴.

Водночас місіонерські звіти Айвазова єпархіальному керівництву не були формальними відписками, як це часто траплялося, а містили чимало цікавих спостережень за життям і богословською еволюцією сектантських спільнот. Зауважувалося, наприклад, що в селах Катеринославської єпархії скопці не користуються популярністю, а селяни, що навертаються у скопці, віддають перевагу “духовному оскопленню”²⁵. Прихильно оглядаючи книжку свого колеги Дмитра Боголюбова “Миссионерские беседы”²⁶, Айвазов помітив, що з предметом другої бесіди “Помилки сектантів у розумінні та тлумаченні вчення апостола Павла про виправдання вірою” на практиці доводиться стикатися вкрай рідко²⁷, а православні місіонери цій суто протестантській проблемі приділяли значно більше уваги, ніж штундисти (що їх тогочасна суспільна думка поверхово

¹⁹ Айвазов И. Следует ли отбирать подписки от сектантов пред крещением их детей? // Миссионерское обозрение. – 1904. – № 9. – С. 1116.

²⁰ За “Уставом о предупреждении и пресечении преступлений” обов’язок оберігати православ’я дітей сектантів покладался на Міністерство внутрішніх справ (ст. 57). Див. : Законы о раскольниках и сектантах. Изд. 2-е. (неофиц.) А. Ф. Сорова. – М., 1903. – С.100.

²¹ Правда, засудили не з філантропічних міркувань, а з тактичних. Місіонери мусили визнати, що така практика ще більше налаштувала сектантів проти церкви і викликала осуд громадськості та впливової ліберальної преси. Див. : Скворцов В. М. Деяния Третьего Всероссийского Миссионерского Съезда в Казани по вопросам внутренней миссии и расколосектантства. – К., 1898. – С. 253–254.

²² Айвазов И. Орловский миссионерский съезд в связи с вопросом о свободе совести. – Тамбов, 1901. – С. 20.

²³ Бобрищев–Пушкин А. М. Суд и раскольники-сектанты. – СПб., 1902.

²⁴ Высочайше утвержденное 4 июля 1894 г. Положение Комитета министров и циркуляр МВД о признании штунды особо вредной сектою и о запрещении собраний штунды // Скворцов В. М. Деяния 3-го Всероссийского Миссионерского Съезда в Казани по вопросам внутренней миссии и расколосектантства. – К., 1898. – С. 366–368.

²⁵ Айвазов И. Состояние сектантства и раскола и деятельность православной миссии в Екатеринославской епархии за 1903 г. // ЕЕВ. – 1904. – № 5. – С. 135–140.

²⁶ Боголюбов Д. И. Миссионерские беседы. Опыт библейского обоснования православно-христианских истин, отвергаемых сектантами. – Х., 1902.

²⁷ Айвазов И. Критико-библиографическая заметка: Д. И. Боголюбов. Миссионерские беседы с штундо-баптистами. – Х., 1902. – 377 с. // ЕЕВ. – 1902. – № 20. – С. 491.

ототожнювала з протестантизмом). І загалом безпосереднє спілкування із сільськими єретиками наштовхнуло Айвазова на думку, що малоросійська штунда більше подібна до старообрядництва, ніж до західного протестантизму, що богословське мислення штундистів мало чим відрізняється від розкольницького, принаймні, так само пронизане дрібним ритуалізмом²⁸.

Ефективним пропагандистським заходом місії він вважав приєднання заблудлих до церкви у формі якомога урочистішого ритуалу, який би запам'ятався всім присутнім, втішив би самолюбство навернених, що опинялися в центрі уваги. Простий народ, вважав Айвазов, любить урочистості, вони викликають у нього сентиментальне розчулення і корисні для душевного спасіння сльози²⁹. Як досвідчений полеміст, він віддавав належне вмінню неграмотних селян-сектантів вести найскладніший богословський діалог і навіть перемагати у діалектичних вправах випускників академій. «Полеміка із сектантами – це своєрідне мистецтво, яке освоюється виключно практикою. Впевнено можна сказати, що будь-який професор-теоретик опиниться у пастці з перших же слів бесіди з пересічним руським сектантом»³⁰.

У короткий катеринославський період служби Айвазов брав участь в організації та проведенні Донського єпархіального місіонерського з'їзду в Новочеркаську (вересень 1902 р.), друкував численні нотатки і матеріали про сектантів у місцевій єпархіальній пресі, виступав свідком-експертом на процесах проти хлистів і штундистів у Катеринославському окружному суді³¹. Щоправда, не завжди успішно. Йому так і не вдалося переконати суд, що селянин Козьма Рябих, який прибув в Україну з Воронежської губернії, належить до хлистів і займається «оказательством» своєї віри. Доказом Айвазова були свідчення поліції про те, що 18 лютого 1899 р., зайшовши до хати одного з підозрюваних, селянина Сергєєва, вони побачили чотирьох оголених чоловіків і жінок, які лежали на підлозі, а жінки до того ж несамовито завивали. На стінах замість ікон висіли популярні серед сектантів лубочні зображення царя Давида, що грав на гусях. Айвазов інтерпретував деталі поліцейського звіту як картину хлистівського радіння. Сергєєву він призначив роль «пророка», Рябих – «кормщика», оголених жінок ідентифікував як «мироносиць», що оплакували свого «пророка», очікуючи його символічного «воскресіння»³². При цьому самі учасники дійства з обвинуваченням не погоджувалися і запевняли суд у своїй православності.

З'ясувати, що тут було об'єктивним станом речей, а що довільним тлумаченням духовного експерта, виявилось неможливим. Тому суд, оцінивши наведені докази, не знайшов підстав для засудження Козьми Рябих і, попри шалений опір Айвазова, зрештою виправдав³³. Недоброзичливці з-поміж ліберальних кіл цим фактом постійно зловтішалися, закидаючи місіонерів надмір художньої фантазії.

Намагаючися збагнути причини поширення сектантства, Айвазов викривав істотні вади церковно-парафіяльного життя, що провокували духовні пошуки православних парафіян за межами церкви. Так він указував на інтелектуальне невігластво та низький культурний рівень священнослужителів, бо в «заражені сектантством» парафії церковне начальство призначало «штрафних» священників, розглядаючи це призначення як своє-

²⁸ Айвазов И. Донской епархиальный Миссионерский Съезд // ЕЕВ. – 1902. – № 3–4. – С. 880.

²⁹ Айвазов И. Торжественное присоединение к православию // ЕЕВ. – 1902. – № 21. – С. 519–520.

³⁰ Там же. – С. 486.

³¹ Айвазов И. Екатеринославские хлысты (Из залы судебного заседания Екатеринославского окружного суда) // ЕЕВ. – 1902. – № 32. – С. 803–812.

³² Там же. – С. 808.

³³ Коновалов Д. Г. Магистерский диспут // Богословский вестник. – 1909. – Т. 1. – № 2. – С. 333.

рідну епітимію. Якоюсь мірою, підкреслював Айвазов, сектантство ширилося через недбалість парохів щодо своїх літургичних і пастирських обов'язків, зокрема, мовиться про поспішне та невиразне читання під час церковних служб, що породжувало хибні слухові асоціації та “богословську тарабарщину” (прикладом може бути член “Символ віри” “и распятого же за ны при Понтийстем Пилате...”, що його селяни селяни розуміли як “...і распятих жєни примостився стріляти...”)³⁴.

Перша російська революція значно охолодила прихильність Айвазова до влади, що, на його погляд, пішла на занадто великі поступки “доморощеним лібералам”, сектантам і безбожникам. Його не влаштовувала помітна на зламі XIX–XX ст. тенденція перетворення Росії на європейську правову державу. В низці публікацій він критикував нову віросповідну систему імперії, а також думські законопроекти щодо сектантських і релігійних питань, що вносилися Міністерством внутрішніх справ³⁵. Айвазов взагалі підозрював це міністерство у давньому лібералізмі та сприянні таємничим єврейським силам. Аналізуючи церковну політику Олександра II, він пригадав дошкульний епізод, коли ще в 1891 р., порушуючи прямі норми закону³⁶, на “догоду єврейським мельникам” у м. Єлизаветграді МВС скасувало рішення Херсонського губернатора про заборону залучати православних робітників до праці у недільні, святкові та табельні дні. При цьому міністерство спиралось на “інтереси промисловості та приватних млинів”, забувши про “релігійні потреби православних”³⁷. Їх було враховано лише після особистого втручання у конфлікт Обер-прокурора Святийшого Синоду.

Айвазов вважав (і зрештою не помилився!), що реалізація принципу свободи совісті в російських реаліях рано чи пізно призведе до переслідування релігії та утвердження державного атеїзму. Він критикував декриміналізацію ересі та розколів у новій редакції “Уголовного Уложения”, зазначаючи, що після прийняття нового законодавства православна церква лишилась єдиною підневільною релігійною спільнотою, порівняно з якою сектанти і старообрядці мали значно більшу внутрішню свободу³⁸. На його погляд, держава має відмовитися від опіки над церквою і зрівняти її з іншими релігійними організаціями або повернутися до колишньої дискримінації щодо неправославних³⁹.

Міністерство внутрішніх справ, пропонуючи скасувати монополію православної церкви на проповідь свого учення (“оказательство веры”), спиралося на засади “природного права”: “кожна релігійна спільнота має цілком природну тенденцію поширення”, а “обмеження цієї тенденції <...> є істотним применшення свободи совісті”⁴⁰. Айвазова таке пояснення не влаштовувало. “Оцінювати певні релігійні тенденції за рівнем відповідності їх “природі” осіб, що втілюють у життя ці тенденції, дуже ризиковано, бо сама “природа” є гріховною”⁴¹. Він або дійсно не розумів, що в правовій державі поняття “гріховність” не може мати юридичної сили, або просто юродствував з відчаю та безсилля перед немінучими змінами.

³⁴ Айвазов И. Донской епархиальный Миссионерский Съезд // ЕЕВ. – 1902. – № 34. – С. 881–882.

³⁵ Айвазов И. Вероисповедная система русского государства. – М., 1908.

³⁶ Йшлося про ст. 25 та 26 “Устава о предупреждении и пресечении преступлений” (СПб., 1876).

³⁷ Айвазов И. Г. Законодательство по церковным делам в царствование императора Александра III. – М., 1913. – С. 59–60.

³⁸ Там же. – С. 16, 22.

³⁹ Там же. – С. 54.

⁴⁰ Там же. – С. 53.

⁴¹ Там же.

Лютнева революція 1917 р. змінила світогляд і громадянську позицію багатьох діячів церкви, але тільки не Айвазова. Цікаво порівняти його позицію з думкою багатолітнього місіонера Херсонської єпархії Михайла Кальнева, який на Передсоборній раді доволі гостро оцінив дореволюційний статус і завдання місіонерів: “При старому режимі місіонерам пропонували стежити і доносити на соціалістів, анархістів та інших. Якщо Собор скаже, що місіонери потрібні, то нехай зробить так, щоб вони не були ані жандармами, ані убивцями”⁴². Невідомо як сприйняв ці слова Айвазов, що також брав участь у роботі Передсоборної ради, скоріше за все з прикрістю, бо вони стосувалися його особисто. Інший учасник ради Дмитро Боголюбов заявив, що “місія повинна відійти від абстрактного переконання, що сектантство за своєю природою є демонічним затьмаренням або зняряддям “германізації Росії”. “Сектантство є природним порожденням критичної думки та свободолюбивої волі християн в умовах нашого церковно-суспільного побуту”⁴³. Без сумніву, і в цьому разі об’єктом дорікань Боголюбова був саме Айвазов як один з ініціаторів антинімецької та антибаптистської істерії, автор таких шовіністичних “бестселерів”, як “Баптизм – орудие пангерманизма” (М., 1915) та “Пангерманизм и баптизм” (Пг., 1915).

Після березня 1917 р. такі ідеологи церкви, як Іван Айвазов, уже нічого не вирішували. Їхній час незворотною минув, а “оновлена” церква заявила про те, що завжди відчувала своє “поневолення” царизмом, але “порвати з цим фактом була безсила, тому мусила мовчати. Але нині, коли народ скинув із себе ярмо рабства, то й духовенство шукає свободи церкви... Тепер кожен громадянин обере релігію, слухаючи власну совість. Раніше ж мати справу з підневільними християнами було тяжким тягарем для духовенства”⁴⁴. В цьому ж “оновленому” дусі VI відділ Передсоборної ради, в роботі якого Айвазов брав участь, прийняв постанову “О русских сектах и меры церковной борьбы с ними”, в якій засудив використання “світського меча” церковною владою. Більше того, відділ привітав “новий державний порядок, оскільки при ньому православні місіонери не будуть змушувати розвивати свою діяльність за сприяння цивільної влади”⁴⁵. Вплив незламного монархіста Айвазова в подібних пристосуванських резолюціях не відчувається.

Айвазов і наука. Своє неприйняття свободи слова і совісті Айвазов переніс і до академічної царини. Він знеславився (в крайніх правих колах, навпаки, уславився) як ініціатор кампанії проти викладача Московської духовної академії Дмитра Григоровича Коновалова, автора магістерської дисертації “Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве...”⁴⁶. Історія його конфлікту з дисертантом і професорами академії настільки показова для характеристики морального портрету, наукових поглядів і світогляду Івана Айвазова, що вважаємо за необхідне зупинитися на ній докладніше.

Праця Дмитра Коновалова була незвичною в контексті розвитку богословської науки у Російській імперії XIX ст. Формально богословська дисертація була написана явно небогословською мовою з використанням підкреслено небогословської методики, що не мала нічого спільного зі звичною академічною схоластиком. Власне, й сам дисертант, попри очевидні кар’єрні ризики, відверто цим пишався. Відповідаючи на закид одного

⁴² Конь Р. М. Введение в сектоведение. – Нижний Новгород, 2008. – С. 290.

⁴³ Там же. – С. 286.

⁴⁴ Будущее Православной Церкви и духовенства в обновленной России // Архангельские епархиальные ведомости. – 1917. – № 13–24. – С. 202.

⁴⁵ Конь Р. М. Введение в сектоведение. – Нижний Новгород, 2008. – С. 289.

⁴⁶ Коновалов Д. Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. – Ч. 1. – Вып. 1. – Физические явления в картине сектантского экстаза. – Сергиев Посад, 1908.

з офіційних опонентів проф. П. П. Соколова, що в тексті не дається попереднього визначення поняття “релігійний екстаз”, Коновалов заявив, що свідомо не пропонує апріорних дефініцій, бо “спирається на факти, вказує спочатку наочні приклади сектантського екстатичного збудження, описує <...> Теоретичні висновки про природу досліджуваного явища мають базуватися на описуваних фактах, мають слідувати за ними, а не випереджати їх”⁴⁷.

Автор дисертації провокативно окреслив себе як позитивіста, чудово розуміючи, що в атмосфері академічної та університетської науки початку ХХ ст. “позитивізм зливався з нігілізмом”, тоді як “науки про дух лишалися у компетенції богословів”⁴⁸. Але скандальність ситуації полягала не в цьому. Врешті-решт, позитивізм активно проникав у богословський дискурс пізньої імперії і не лише свідомими зусиллями ліберальних богословів типу Коновалова. Значно потужніше й ефективніше нові тенденції ширилися ніби “підпільно”, непомітно, на рівні стилю і звичок мислення, тому від них не були вільні й тексти безсумнівно ортодоксальних і консервативних богословів. Слід згадати хоча б думку єпископа Ігнатія (Брянчанінова) про “газоподібну природу ангелів”⁴⁹, знамените рішення Святійшого Синоду з приводу “ім’яславців” (1913 р.), написане, як висловився Олексій Лосев, у дусі “позитивного сенсуалізму”⁵⁰, або спроби пояснювати природу воскреслого Христа ефірною теорією⁵¹.

Випадок з Коноваловим привернув суспільну увагу з огляду на те, що православний богослов демонстративно відкидав схоластику як методологічний принцип, намагаючись дослідити релігійний феномен за допомогою методів, розроблених “безбожними матеріалістами”. До того ж він уперто не бажав оцінювати свій об’єкт крізь призму наперед відомих догматичних істин.

Дослідники творчості Коновалова зауважили, що у плані методології його праця дуже схожа на новаторську монографію засновника релігійної психології американця Вільяма Джеймса, який розглянув “багатоманітність релігійного досвіду” з погляду “емпіричного прагматизму”. Не вчення й обряди, – писав він, – а саме суб’єктивні переживання, “релігійні почуття і настрої” людини мають стати предметом наукового вивчення⁵². При цьому з аксіологічної шкали знімалися будь-які абсолюти, а єдиним критерієм цінності релігійного досвіду лишалася його практична користь для конкретної людини (“внутрішнє благо”). Зауважимо, що московський “Богословский вестник”, на сторінках якого побачила світ дисертація Коновалова, відгукнувся і на праці Джеймса

⁴⁷ Коновалов Д. Г. Магистерский диспут // Богословский вестник. – 1909. – Т. 1. – № 1. – С. 162.

⁴⁸ Эткінд А. Джеймс и Коновалов: Многообразие религиозного опыта в свете заката Империи [Электронный ресурс] // Новое литературное обозрение. – 1998. – № 31. – Режим доступа : <http://www.magazines.russ.ru/nlo/1998/31/ideol.html>

⁴⁹ Ігнатій (Брянчанінов), святий. Приношение современному монашеству [Электронный ресурс]. – Т. 5. – Ч. 9 – Режим доступа : <http://www.na-lazarevskom.ru/izdatelstvo-im-svt-ignatija/sochinenija-svjatitelja-ignatija-brjanchaninova/62/681>

⁵⁰ Лосев А. Ф. Избранные трубы по имяславью и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. – СПб., 2009. – С. 13.

⁵¹ “Тіло Ісуса Христа по воскресінні вже не мало грубих властивостей, було тонким, ефірним, прозорим. Такими мають бути тіла усіх після воскресіння”. Див. : Протоколы миссионерских комитетов // ЕЕВ. – 1888. – № 1. – С. 7.

⁵² Джеймс У. Многообразие религиозного опыта : пер. с англ. – М., 1993. – С. 14.

кількома критичними, але позитивними рецензіями⁵³. Православні рецензенти цінність релігійної психології Джеймса побачили в тому, що він виступає “на користь віри з емпіричного погляду”⁵⁴. І загалом реакція православної богословської спільноти на “Багатоманітність релігійного досвіду” була прихильнішою за відгуки консервативних протестантських теологів у Європі та США.

Молодий і амбітний богослов Д. Г. Коновалов пішов тим самим шляхом. Для початку вирішив, що вивчення нервових і душевних хвороб допоможе йому краще збагнути природу сектанства й екстатичних станів сектантів-містиків. Він закінчив медичний факультет Московського університету, брав участь у засіданнях Товариства невропатологів і психіатрів. Нарешті багаторічні студії привели його до висновку, що “релігійний екстаз у російському містичному сектантстві за своєю природою є нічим іншим як своєрідним душевним хвилюванням, розрядом нервово-психічного збудження, що викликалося штучними релігійними вправами, суворим аскетизмом і психофізичною організацією самих сектантів-екстатиків”⁵⁵. Коновалов порівнював сектантський екстаз з наркотичним сп’янінням, випадками неврастеніків та душевнохворих. Уся дисертація присвячена докладному опису цих випадків з усіма малопривабливими фізіологічними подробицями, що справляє враження ретельної медично-психіатричної експертизи.

Таким чином, його праця різко поривала зі старою парадигмою теологічних студій. Захист Коновалова гранично окреслив конфлікт між догматичним богослов’ям та церковно-історичною наукою, що намагалася максимально “автономізуватися”, вирватися з-під суворої опіки “догматистів”. Методологічний диктат останніх викликав дедалі більший спротив церковних істориків. Як писав О. П. Лебедев, “духовні власті дуже побоюються, що історики, скориставшись випадком, зазіхнуть на ту чи іншу істину Православ’я, що міститься у нашому догматичному богослов’ї <...> На церковну історію дивились як на науку, що має підпорядковуватися догматичному богослов’ю...”⁵⁶. Вважаючи, що обережність не буває надмірною, Святіший Синод неохоче дозволяв теми дисертаційних досліджень, “що спрямовували автора до вивчення якої-небудь ересі чи якого-небудь хибного учення”⁵⁷. Тим більше, коли дослідником був світський ліберал. А обмеження доступу до синодального архіву і бібліотеки мотивувалося тим, що “неправильне чи необачне застосування давніх рукописів, що стосувалися церковних догматів, законодавства, учення та церковної історії, може ввести у спокусу та дати поживу для лжевчень”⁵⁸.

Розуміючи всі ці бюрократично-параноїдальні обмеження, симпатичні Коновалова з тактичних міркувань переконували вчену публіку (хоча навряд чи самі в це вірили), що праця “Религиозный экстаз” була невинно-богословською та істинно-православною, а її автор заслуговує присудження ступеня магістра богослов’я, що був необхідний йому для очолення кафедри історії російського сектантства. Так, Е. В. Барсов з награним спан-

⁵³ *Страхов П. С.* Прагматизм в науке и религии (По поводу книги: Джеймс В. Многообразие религиозного опыта) // Богословский вестник. – 1910. – Т. 2. – № 5. – С. 112–131 ; *Т. [Тареев М.]* [Рец. на:] Джеймс У. Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии : пер. с англ. – СПб., 1904 // Богословский вестник. – 1904. – Т. 1. – № 2. – С. 400–401.

⁵⁴ *Там же.* – С. 402.

⁵⁵ *Коновалов Д. Г.* Магистерский диспут // Богословский вестник. – 1909. – Т. 1. – № 1. – С. 157.

⁵⁶ *Лебедев А. П.* “Великий и в малом”. Исследования по истории Русской Церкви. – СПб., 2005. – С. 101, 111.

⁵⁷ *Там же.* – С. 108.

⁵⁸ *Котович А.* Духовная цензура в России (1799–1855 гг.). – СПб., 1909. – С. 547.

теличенням стверджував, що коли дисертація написана на кафедрі містичного сектантства про сектантство, вона не може бути небогословською⁵⁹. Сам дисертант, намагаючись якось пояснити зв'язок своєї студії з богослов'ям, спромігся лише на таку хитку конструкцію: досліджувані фізіологічні явища сектантського екстазу самі сектанти вважають богонатхненними, тож дисертація стосується релігії, значить, вона є богословською⁶⁰.

Ані здобувач, ані прихильні рецензенти і члени вченої ради не могли відверто визнати її релігієзнавчим дослідженням. На початку ХХ ст. ця наука навіть на Заході мала доволі сумнівний і хиткий статус. Під шаленим тиском теологів вона упосліджувалася в університетській та академічній сферах, а релігієзнавці лише почали міркувати про власні, окремі від богослов'я, завдання, категоріальний апарат і методологію. В російських же обставинах про світське незалежне релігієзнавство та радикальну зміну фахових класифікаторів не могло мовитись.

У цілому дисертація Коновалова була прихильно оцінена богословами та істориками не лише МДА, але й університетів, а також широкими колами ліберальної громадськості. Високої думки про наукові вартості “Религиозного экстаза в русском мистическом сектантстве” були Е. В. Барсов, М. О. Заозерський, І. М. Громогласов⁶¹, П. П. Соколов, С. П. Мельгунов, М. М. Пришвін. Останній був просто в захваті від “першої істинно наукової праці” у сфері сектознавства⁶².

Водночас у критиці дисертації Айвазов нерідко мав рацію, і більша стриманість під час дискусії пішла б на користь його аргументам. Він чітко вловив у ній нову провідну тенденцію, яка до богослов'я у звичному сенсі не мала найменшого стосунку. Тому досить брутално заявив, що дисертація є не богословською, а психіатричною, а її подання до вченої ради Московської духовної академії як “богословського дослідження” – це непорозуміння або навіть змова вчених проти синодальної влади. Айвазов категорично не сприйняв тезу, що в основі релігійного екстазу може лежати “підвищена нервова збудливість”, породжена штучними психофізичними вправами, бо “такий погляд на природу екстазу є глибоко матеріалістичним”⁶³. За його словами, дисертація, яка мала би “дбати за чистоту і святість православ'я”, є богохульною і блюзнірською, бо здобувач наважився порівняти апостольський “дар язиків” із сектантською глосолалією⁶⁴. А історичні паралелі між хлистівсько-скопцькими “радіннями” та ранньохристиянськими “хорейми” викликали в Айвазова особливе роздратування, бо підважували усталений розподіл усіх релігій на “одкровенні” та “природні”.

Окрім того, що праця Коновалова була “небогословською”, вона мала ще й “антимісіонерський” характер: “Погляд на сектантів як на формених релігійних маньяків –

⁵⁹ Див. : Барсов Е. В. Библиография [Рец. на:] Коновалов Д. Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. – Ч. 1. – Вып. 1. – Сергиев Посад, 1908 // Богословский вестник. – 1908. – Т. 3. – № 12. – С. 655.

⁶⁰ Усе це нагадує сумнозвісну натужну “актуалізацію” теми дисертації в радянських і пострадянських наукових реаліях. Див. : Коновалов Д. Г. Магистерский диспут // Богословский вестник. – 1909. – Т. 1. – № 2. – С. 333.

⁶¹ Священномученик, розстріляний більшовиками в 1937 р.

⁶² Пришвин М. Религиозный экстаз (по поводу диссертации Д. Г. Коновалова) // Русская мысль. – М., 1909. – Кн. 10. – С. 43.

⁶³ Айвазов И. Г. К диссертации Д. Г. Коновалова “Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве”. – М., 1909. – С. 22.

⁶⁴ Там же. – С. 12.

це таке безглуздя, яке може висловити лише особа, що ніколи не бачила сектантів. На всі запити сектантів відповідати клінікою для нервово-хворих, – що може бути згубнішим для пастирів та місіонерів церкви”⁶⁵. Заперечуючи тезу Коновалова про можливий вплив алкоголю або алкогольної спадковості на сектантський екстаз, Айвазов вирішив виступити на захист сектантів, заявивши, що їх можна звинуватити в чому завгодно, але тільки не в пияцтві. В запалі полемічних пристрастей він вочевидь забув, що місіонери схвально поставилися до примусового психіатричного лікування Кіндрата Мальованого та його прибічників – “мальованців”. Учасники Третього місіонерського з’їзду в Казані (1891 р.) були втішені діагнозом, що його встановив психіатр проф. І. О. Сікорський таращанському “месії”: “релігійна параноя”, спричинена зловживанням алкогольними напоями та “сильним перенапруженням думки над розв’язанням біблійних істин”⁶⁶.

Цікаво, що значно прихильніший до дисертанта С. П. Мельгунов теж застерігав не довіряти релігієзнавчим експертизам психіатрів, особливо професору Сікорському⁶⁷, бо “вони схильні ледве не всіх сектантів вважати якимись параноїками і дегенератами, а це далеко не відповідає істині”⁶⁸. Однак Коновалов на ці застереження не звернув уваги.

Непохитний борець із матеріалізмом І. Г. Айвазов не обмежився лише науковими аргументами і вирішив використати свої зв’язки у “вищих сферах”. Загалом його послідовність у переслідуванні Коновалова вражає. Він ініціював телеграму московських монархістів на ім’я Обер-прокурора Св. Синоду з вимогою скасувати рішення вченої ради про присудження Коновалову магістерського ступеня, розгорнувши у пресі кампанію цькування дисертанта та його симпатиків. До цієї кампанії було залучено архієпископа Волинського Антонія та архієпископа Херсонського та Одеського Димитрія. Останній провів ревізію МДА, розкритикувавши (ймовірно, не без підказок Айвазова) у своєму звіті професорів Тарєєва, Андрєєва, викладача Коновалова за те, що ті наповнюють академію усіяким соціалістичним, анархічним, психопатичним і неврастеничним “сміттям”⁶⁹.

Айвазов не був офіційним опонентом, а виступив на захисті як опонент громадський. Не замислюючись над абсурдністю свого звинувачення, він одразу закинув дисертантові та присутній ученій публіці, що дату захисту було зумисно приховано від церковної влади і від нього особисто. Айвазов побачив у цьому прояв давньої опозиції професорів МДА Св. Синоду. У своєму стилі він звинуватив учених у змові з “таємною силою”, що “кує залізо проти православ’я, і не тільки проти нього”, сама ж змова щедро оплачується “єврейським золотом”⁷⁰.

⁶⁵ Айвазов И. Г. К диссертации Д. Г. Коновалова “Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве”. – М., 1909. – С. 32. Див. : Коновалов Д. Г. Магистерский диспут // Богословский вестник. – 1909. – Т. 1. – № 2. – С. 328.

⁶⁶ Скворцов В. М. Деяния Третьего Всероссийского Миссионерского Съезда в Казани по вопросам внутренней миссии и расколосектантства. – К., 1898. – С. 152.

⁶⁷ Відомий психіатр проф. Іван Сікорський мав погану репутацію в “прогресивних” колах через радикально-чорносотенну та антисемітську заангажованість; у 1913 р., як відомо, він був свідком-експертом обвинувачення на сумнозвісному процесі Менделя Бейліса.

⁶⁸ Див. : Коновалов Д. Г. Магистерский диспут // Богословский вестник. – 1909. – Т. 1. – № 2. – С. 328.

⁶⁹ Тареев М. Страница из недавней истории богословской науки [Ревизия академий за 1908 год] // Богословский вестник. – 1917. – Т. 2. – № 6–7. – С. 114–115.

⁷⁰ Див. : Айвазов И. Г. К диссертации Д. Г. Коновалова “Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве”. – М., 1909. – С. 6.

Айвазівська мова варта окремої уваги. Це мова найбрудніших бульварних пасквілів, яка навряд чи личила місіонерів та богослову (натомість нагадувала експресивну лексику В. І. Леніна). Проф. П. П. Соколов – “перебуває під владою брехні”, “зводить злісні наклепи”, проф. М. О. Заозерський – “ліберальний папуга”, “Московский еженедельник” – “жалюгідний, смішний та боягузливий журнальчик”, а вчені, незгодні з оцінками Айвазова, – “болотні жаби”⁷¹. Опоненти Івана Георгійовича теж не скупилися на епітети, наприклад, Барсов назвав його “лицарем газетної свистопляски”, нездатним на “серйозну, ділову, істинно-наукову критику”⁷². Заозерський закинув відсутність глибоких знань та дисциплінованої думки і заявив, що такі місіонери лише шкодять церкві⁷³.

Чим була зумовлена позиція Айвазова? Можливо, далася взнаки образа на керівництво МДА, яке віддало перевагу Коновалову перед місіонером Дмитром Боголюбівим у справі очолення кафедри містичного сектантства (“корпоративна солідарність”). Айвазов міг сприйняти здібного молодого дослідника за особистого конкурента на кафедрі історії російського сектантства. Це припущення небезпідставне, зважаючи на те, що у 1912 р., діставши ступінь магістра богослов’я, Іван Георгійович таки зайняв посаду викладача цієї кафедри в МДА. А сталося це після того, як за наполяганням архієпископа Антонія (Храповицького) Святійший Синод анулював результати захисту Коновалова і той був змушений у 1909 р. назавжди залишити цей заклад і свої сектознавчі студії. Гіпотетично, у підході Коновалова до сектантства Айвазов побачив загрозу богословській схоластиці, типовим, навіть фанатичним виразником якої він лишався до кінця життя. Ймовірно також, що цей випадок став просто однією з точок конфлікту між лібералами та монархістами в суперечливий міжреволюційний час.

Припускаємо, що дисертант міг сам спровокувати Айвазова, хоча, зважаючи на запальну вдачу останнього, докласти до цього значних зусиль було не потрібно. Відповідаючи на зауваження Мельгунова щодо довіри до джерел, Коновалов заявив, що він свідомо віддав перевагу медичним експертизам у сектантських судових справах перед експертизами місіонерськими та чиновницькими, бо ті “нерідко безпідставні, засновані на неправдивих розповідях, і тенденційні, відтак, автор намагався ними не користуватися”⁷⁴. Наприклад, “незважаючи на численні запевнення місіонерів, автор не ввів до фізичної картини екстазу так званого “свального гріха”⁷⁵. Коновалов відповідав Айвазову доволі зверхньо, звинувативши свого опонента в нелогічному викладі думок, незнайомстві з дисертацією, карикатурному спрощенні його тез, апелюванні до вигаданих практик неіснуючих сект (“іссопників”), маніпуляції джерелами та слабкій кваліфікації у сфері сектознавства.⁷⁶ В опублікованому звіті про диспут Коновалов

⁷¹ Там же. – С. 7, 8, 15.

⁷² Барсов Е. В. Библиография [Рец. на:] Коновалов Д. Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. – Ч. 1. – Вып. 1. – Сергиев Посад, 1908 // Богословский вестник. – 1908. – Т. 3. – № 12. – С. 653.

⁷³ Айвазов И. Г. К диссертации Д. Г. Коновалова “Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве”. – М., 1909. – С. 30.

⁷⁴ Олександр Еткінд вважає, що Коновалов у своєму дослідженні “узагальнив численні місіонерські описи і звів їх у феноменологічну систему, хоча й був безсилий перевірити їхню вірогідність”. Див.: Еткінд А. Хлыст (Секты, литература и революция). – М., 1998. – С. 55.

⁷⁵ Коновалов Д. Г. Магистерский диспут // Богословский вестник. – 1909. – Т. 1. – № 2. – С. 329.

⁷⁶ Там же. – С. 329–335.

грубо натякнув, що Айвазову взагалі не слід було надавати слово через його некомпетентність⁷⁷.

Загалом цей диспут і галас навколо нього у пресі засвідчив методологічну та інституційну кризу синодальної освітньо-наукової системи, що обмежувала розвиток науки застарілими уявленнями про наукові спеціалізації, не давала богослов'ю, церковно-історичній науці та релігієзнавству розійтися різними, зручними для них шляхами.

Дебати довкола скандального захисту нечасто привертають увагу істориків і, зважаючи на те, що чорносотенці Айвазов та архієпископ Антоній (Храповицький) відіграли ключову роль у знедоленні талановитого дослідника, симпатії зазвичай на боці того, чия кар'єра була так брутально і несправедливо обірвана. Можливо, цим зумовлено дещо перебільшений погляд на “Религиозный экстаз” як “піонерське дослідження” з релігійної феноменології, яке, за висловом Олександра Еткінда, “дотепер не має продовжувача”⁷⁸. Натомість, оцінка Олександра Панченка стриманіша. Він ставить під сумнів плідність методології Коновалова, яка по суті полягає у підміні “традиційного богословського дискурсу дискурсом медичним”, що не дуже допомагає “феноменологічному розумінню хлистівської та скопецької екстатки”⁷⁹. Може тому його підхід до сектантства ніхто й не продовжив?

Ця оцінка несподівано корелює з висновком архієпископа Антонія. Айвазов вважав цей висновок “залізним аргументом”, тому охоче передрукував у своїй погромницькій брошурці “К диссертации Коновалова”. “Читач шукає ідейної класифікації явищ, шукає встановлення послідовних зв'язків, але <...> знаходить лише мудрі найменування загальновідомих явищ <...> “Фонації”, “секреторні функції”, “метеоризм” та “евритмія”, але все це позначає найпростіші речі – витікання піни, здуття живота тощо. Невже назвати стрибання “локомоторним рухом”, а почервоніння обличчя “вазомоторним” значить пояснити явище?”⁸⁰.

Сам збурювач академічного спокою не мав серйозних праць з сектознавства аж до 1915 р. Лише з цього часу серед його наукових здобутків з'являються археографічні публікації, які, ймовірно, теж були опосередковано пов'язані з Коноваловим. Ідеться, передусім, про тритомне видання “Материалы для исследования русских мистических сект. Христовщина”⁸¹. Айвазов високо оцінював своє видання як дуже корисне для церкви та держави, оскільки воно мало б допомогти чіткіше виявляти “таємних сектантів”, які воліють приховувати своє хлистівство під личиною суворого православ'я та старобрядництва⁸². У Передмові, відповідно до наукової моди, видавець заявив про себе як про суворого позитивіста-емпірика, що жертвує своїми коментарями заради чистої об'єктивної науки: “Ми не допускали від себе ніде ні скорочень, ні додавань, ні, врешті, тлумачень чи пояснень, що претендували б на те чи інше розуміння документів”⁸³.

⁷⁷ Там же. – С. 330.

⁷⁸ Эткинд А. Хлыст (Секты, литература и революция). – М., 1998. – С. 63.

⁷⁹ Панченко А. Христовщина и скопчество. Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – М., 2004. – С. 33.

⁸⁰ Отзыв Высокопреосвященного Антония // Айвазов И. Г. К диссертации Д. Г. Коновалова “Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве”. – М., 1909. – С. 35, 37.

⁸¹ Айвазов И. Г. Материалы для исследования русских мистических сект. – Вып. 1. – Христовщина. – Т. 1 – 648 стр. ; Т. 2. – 583 с. ; Т. 3. – 438 с. – Петроград, 1915.

⁸² Айвазов И. Г. Материалы для исследования русских мистических сект. – Вып. 1. – Петроград, 1915. – С. IV.

⁸³ Там же. – С. V.

Однак ці декларації не допомогли і реальна наукова вартість праці не компенсувала відсутності авторитету її автора в академічному середовищі, не зняла підозр у місіонерській та чорносотенній тенденційності. Вкрай неприємні та напружені відносини Айвазова з академічним світом, зрештою, далися взнаки у появі розгромної рецензії на його тритомну “Христовщину”. Зважився на помсту Н. Г. Висоцький, відомий фахівець з історії духоборів і скопців, який назвав археографічну працю Айвазова “сумнівним “науковим” виданням”⁸⁴.

Наскрізним мотивом цієї надзвичайно тенденційної рецензії було звинувачення Айвазова у нездатності прокласти власний шлях у науці. На думку Висоцького, автор “Христовщини” запозичив у Коновалова і принцип підбору джерел, і саму ідею видання матеріалів сектантських судових справ, але при цьому ім’я свого “вчителя” Айвазов ніде не згадує⁸⁵. Крім того, видавець не класифікував джерела за змістом, важливістю і достовірністю, проігнорував вимоги історичної археографії, злегковажив фаховими коментарями. “Складається враження, що він понаскикував з різних джерел низку потрібних йому документів і подав це як учене видання. Айвазов бере яке-небудь судове сектантське діловодство, випишує з нього певні документи і друкує їх. Але чому він зупиняється на одному документі й не зважає на інші <...> – це лишається секретом пана Айвазова <...> Жоден серйозний дослідник у своїх студіях не ризикне довіритися “матеріалам” Айвазова”⁸⁶.

Деякі документи рецензент називає “безладним мотлохом”, наводить приклади фактичних помилок і неточної передачі тексту оригінала, вказує на хронологічні прогалини у підборі джерел та некомпетентність тих, хто схвально відгукнувся про працю Айвазова. Прихильним рецензентам (професору Петроградської духовної академії С. М. Заріну та о. В. Зикову) дісталось за те, що вони наважилися порівняти “Христовщину” Айвазова з виданнями славетного історика розколу М. І. Субботіна. На думку Висоцького, порівнювати видання Айвазова можна лише з виданнями П. І. Мельникова, бо “як ті, так і інші складені однаково незграбно”⁸⁷. Загалом Айвазов “лише зіпсував дійсно гарну справу”⁸⁸.

Певні рядки з рецензії Висоцького виказують не лише жагу помсти за скривдженого Коновалова, але й банальну дріб’язкову заздрість. Він, наприклад, дорікає Айвазову, що той, скориставшись своїми зв’язками у Святійшому Синоді, працював не в загальній залі архіву Міністерства юстиції, а в канцелярії, “де йому приносили цілі коробки справ”, використовував працю свого секретаря, який копіював справи, та інше в такому ж дусі⁸⁹.

І Айвазов, і Висоцький працювали на одному тематичному полі, видавалися в одному місті, майже перетиналися у своїх студіях про скопців, і навіть назви їхніх праць були подібними⁹⁰. Звісно, вони сприймали одне одного як конкурентів, але, як за-

⁸⁴ *Висоцький Н. Г.* Сомнительное “ученое” издание [Айвазов И. Г. Материалы для исследования русских мистических сект. – Вып. 1. – Христовщина. – Т. 1 – 648 с. ; Т. 2. – 583 с. ; Т. 3. – 438 с. Петроград, 1915]. – М., 1916.

⁸⁵ *Там же.* – С. 2.

⁸⁶ *Там же.* – С. 5.

⁸⁷ *Там же.* – С. 16.

⁸⁸ *Там же.* – С. 8.

⁸⁹ *Там же.* – С. 14.

⁹⁰ Див. : *Висоцький Н. Г.* Первый скопческий процесс. Материалы, относящиеся к начальной истории скопческой секты. – М., 1915 ; *Айвазов И. Г.* Материалы для исследования секты скопцов. – М., 1916.

уважив Олександр Панченко, “за джерелознавчим рівнем, якістю публікацій і з погляду аналітичного підходу праці Висоцького істотно переважають праці Айвазова”⁹¹. Проте саме “далекі від досконалості” археографічні студії Айвазова “познайомили читача з першою слідчою справою про христовщину, найбільш раннім з відомих нам збірників хлистівських духовних віршів та іншими доволі важливими документами”⁹². Нині вони заслуговують принаймні на зважену оцінку істориків церкви, бо для своїх сучасників Айвазов був занадто дратівливою персоною, щоб говорити про нього і його тексти без емоцій.

Айвазов і догматичне богослов'я. Іван Айвазов майже не вивчав догматичне богослов'я у “чистому” вигляді, хоча він постійно звертався до христології у зв'язку з місіонерською полемікою з хлистами⁹³. Лише в останні роки життя він опублікував кілька статей у “Журнале Московской Патриархии”, які можна зарахувати до цього розділу богослов'я. У 1952 р. Іван Георгійович емоційно полемізує з покійним митрополитом Антонієм (Храповицьким), що 1938 р. помер в еміграції, звинувачуючи його в модернізації православного вчення про Відкуплення. Той, як відомо, дійсно висловлювався з цього приводу не зовсім ортодоксально. Ще у 1917 р. він написав статтю “Догмат искупления”⁹⁴, де, критикуючи “шкільне боголов'я” з його “інославними нашаруваннями”, запропонував власне (“моральне”) тлумачення сотеоріології, ортодоксальність якого виявилася доволі сумнівною.

Чому Айвазов відгукнувся на статтю митрополита Антонія через 35 років після її публікації? Найпростіша відповідь полягає в тому, що знаменитий Антоній (Храповицький) був одним із засновників так званого “карловацького розколу” (1922 р.), що започаткував опозиційну Московському Патріархатові Російську Зарубіжну Церкву, пов'язану з білою еміграцією. Тож Айвазов мусив під кінець життя якось продемонструвати радянській владі своє “виправлення”, критикуючи колишнього політичного одностайця. Однак те, що об'єктом критики обрано давно померлого Антонія, і не його контрреволюційність, а лише обстоювані ним догматичні похибки, вказує на пошуки Айвазовим найменш болісної точки компромісу з владою. Звісно, критика богослов'я митрополита Антонія відповідала “партійній лінії” боротьби із Зарубіжною Церквою, але Айвазов навряд чи написав би цей текст, якби він не відповідав його “особистій лінії”.

Суть “моральної теорії відкуплення”, за Антонієм, полягала в тому, що у справі нашого спасіння душевні страждання Христа, що виявилися з особливою силою в “гефсиманській молитві”, важать більше, ніж страждання тілесні, тобто хресні, що “відкривають лише частину жертви Відкуплення. Тілесні муки та смерть Господа потрібні були, передусім, для того, щоб віруючі оцінили силу Його душевних страждань”⁹⁵. “Юридичну теорію” спасіння Антоній назвав “феодалною”, запозиченою з “рицарського права”: “Бог, ображений Адамом, повинен був вдовольнитися чийось спокутувальним стражданням, чиєсь страгою. Страждань синів Адамових недостатньо для відплати за жахливу кривду,

⁹¹ Панченко А. Христовщина и скопчество. Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – М., 2004. – С. 32.

⁹² Там же.

⁹³ Див. : Айвазов И. Беседа с хлыстами об Иисусе Христе, сыне Божиим. – М., 1910.

⁹⁴ Антоний (Храповицкий), архиеп. Догмат искупления, архиеп. // Богословский вестник. – 1917. – Т. 2. – № 8–9. – С. 155–167. (Начало).

⁹⁵ Цит. за : Воронов Ливерий, прот. Догматическое богословие. Учебник для духовных учебных заведений. – Клин, 2000. – С. 91.

для цього потрібно було пролити кров не рабську, а Істоти, рівноцінної ображеному Боже-ству, тобто Сина Божого, який добровільно прийняв на себе кару за людей”⁹⁶.

На відміну від Антонія, Айвазов вважав поняття “жертва убогання”, “вдоволення правди Божої”, “викуп”, “образа Божої гідності”, “заслуги” – традиційно православними і відкидав будь-яку критику з боку тих, хто вказував на вкоріненість юридичних образів Відкуплення у середньовічній католицькій схоластиці. “Жертва Голгофська в очах Божих мала значення “жертви убогання за гріхи всього світу”, була “вдоволенням” правді чи правосуддю Божому, нею була припинена “ворожнеча” між Богом та родом людським і людина “примирилася” з Богом <...> І ось Бог, що безкінечно любить Своє творіння, в жертву за гріхи всього світу віддав Сина Свого Єдинородного <...> Боже правосуддя було вдоволене та безмежна любов Божа до роду людського дала йому виправдання “даром”⁹⁷.

Свої останні догматично-богословські тексти Айвазов писав так, ніби не існувало дисертації архімандрита Сергія (Страгородського), праць протоієрея П. Светлова⁹⁸, ієромонаха Тарасія (Курганського)⁹⁹, протоієрея П. Гнедича¹⁰⁰, що аналізували “юридичну теорію Відкуплення” з ортодоксальніших позицій, ніж Антоній. На думку критиків, ця теорія не зовсім православна, бо в основних своїх рисах була сформульована Ансельмом Кентерберійським, Фоною Аквінським, Петром Ломбардом, потім через посередництво малоросійських учених монахів у другій половині XVII – XVIII ст. потрапила на великоросійський ґрунт, урешті, усталившись як підручникова істина в теологічних синтезах митрополита Макарія (Булгакова), митрополита Філарета (Дроздова), архієпископа Філарета (Гумілевського)¹⁰¹. За словами архімандрита Сергія (Страгородського), “головна небезпека юридичної теорії полягає в тому, що <...> в юридичному союзі потрібно лише виконувати зовнішні умови союзу <...> Людина може й не любити добра, вона має лише виконувати заповіді, щоб отримати винагороду. Діла перетворюються на щось саме по собі цінне, що заслуговує нагороди...”¹⁰².

Замість “юридичної теорії” православні богослови звертаються до “органічної”, застосовуючи для пояснення тайни спасіння такі засадничі для східної патристики поняття як “обожнення”, “ліки безсмертя”, “зцілення пошкодженої гріхом природи людини”, “нетління”, “оновлена природа” та ін.¹⁰³ Спасіння зображується не як виправдання злочинця-грішника хресними заслугами Христа перед Богом-Суддею, не як “вдоволен-

⁹⁶ Антоній (Храповицький), архієп. Догмат искупления // Богословский вестник. – 1917. – Т. 2. – № 8–9. – С. 158–159. (Начало).

⁹⁷ Айвазов И. Догмат Искупления // Журнал Московской Патриархии. – 1952. – № 1. – С. 64.

⁹⁸ Светлов П. Я., свящ. Значение Креста в деле Христовом: Опыт изъяснения догмата искупления. – К., 1893.

⁹⁹ Тарасий, иеромонах. Великороссийское и малороссийское богословие XVI и XVII веков / Тарасий, иером. – СПб., 1903.

¹⁰⁰ Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской литературе последнего пятидесятилетия. – Загорск; М., 1949.

¹⁰¹ Филарет, архиепископ Черниговский. Православное догматическое богословие. – Чернигов, 1865.

¹⁰² Сергий (Страгородский), архим. Разбор инославных учений об оправдании // Богословский вестник. – 1895. – Т. 2. – № 4. – С. 7.

¹⁰³ Лосский В. Искупление и обожение // Хрестоматия по сравнительному богословию. – М., 2005. – С. 510–523.

ня Божого правосуддя”, а як зцілення хворої людської природи Спасителем-Лікарем, що дарує Свою воскреслу Плоть як “ліки безсмертя” всім віруючим у Нього¹⁰⁴. Тобто Христова жертва осмислюється не з юридичної і не з моральної, а з євхаристичної перспективи¹⁰⁵. Зрештою, як зауважив ієромонах Тарасій, йдеться лише про “порівняльні образи”, які є просто різними культурно зумовленими формами передачі однієї істини¹⁰⁶.

Однак на Айвазова жодні аргументи не справляли враження. Він не терпів новизни і плюралізму, особливо у сфері богослов'я. З властивою йому категоричністю він писав, що саме “юридична теорія” є єдиним адекватним вираженням православ'я, а “будь-яке інше тлумачення догмату відкуплення буде згубним для віруючих в Ісуса Христа, поставить їх за межі Церкви Христової, відлучить від Христа, хоч лжемудреці і прикриваються іменем Ісуса Христа”¹⁰⁷. Отець Петро Гнедич назвав Айвазова “останнім захисником юридичної теорії”, після митрополита Єлевферія (Богоявленського), архієпископа Серафима (Соболева), проф. М. Н. Скабаллановича, П. Левітова та П. Нечаєва¹⁰⁸. Всім їм закинуто брак оригінального творчого мислення, “недостатню наукову поінформованість, підпорядкованість ідеям західного богослов'я та суто охоронницькі тенденції”¹⁰⁹.

Складається враження, що Айвазов вперто ігнорував плін історії, психологічно не сприймаючи завершення синодальної епохи. До кінця свого життя він не помічав ані філософії імені, ані неопатристичного синтезу, ані софіології, ані богослов'я зустрічі, ані євхаристичної еклезіології, ані будь-яких інших напрямків і пошуків у православній думці.

Айвазов та його вороги: свобода, соціалізм, інтелігенція, революція. Іван Айвазов був одним з небагатьох світських богословів-публіцистів кінця ХІХ – початку ХХ ст., хто наважувався серйозно теологічно обґрунтовувати російське самодержавство. Такій справі могли віддатися лише ті, хто не переймався своєю репутацією в очах “прогресивної громадськості”, власне ті, хто цю громадськість глибоко зневажав. При цьому самі Романови та їхні прибічники сприймали релігійну санкцію монархії лише як архаїчний пережиток або принаймні необхідний декоративний елемент патріотично-монархічних промов в особливо урочистих випадках.

За винятком Миколи ІІ. Останній імператор відверто дивувався своє оточення вірою в народ як свою опору і в те, що народ, церква і самодержець пов'язані між собою якимись потужними містичними нитками, що їх до кінця не можна навіть збагнути. “Слід звернути увагу, – пише С. Л. Фірсов, – що в роки правління Миколи ІІ питання про пошук “точок дотику” верховної влади з простим народом стало як ніколи актуальним, що проблема подолання “відчуженості” дійсно хвилювала вінценосця, що, нарешті, розв'язання внутрішніх проблем не в останню чергу бачилося ним у релігійному

¹⁰⁴ За висловом св. Афанасія Великого, Христос “нетлінням власного Свого тіла започаткував загальне Воскресіння”. Цит. за : Лосский В. Искупление и обожение // Хрестоматия по сравнительному богословию. – М., 2005. – С. 513.

¹⁰⁵ Киприан (Керн), архим. Евхаристия. – К., 2005. – С. 32.

¹⁰⁶ Тарасий, иеромонах. Великороссийское и малороссийское богословие XVI и XVII веков / Тарасий, иером. – СПб., 1903. – С. 82.

¹⁰⁷ Айвазов И. Догмат Искупления // Журнал Московской Патриархии. – 1952. – № 1. – С. 76.

¹⁰⁸ Див. : Воронов Ливерий, прот. Догматическое богословие. Учебник для духовных учебных заведений. – Клин, 2000. – С. 76–80.

¹⁰⁹ Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской литературе последнего пятидесятилетия. – Загорск ; – М., 1949. – С. 80.

(православному) ключі”¹¹⁰. Микола II хотів бути народним, харизматичним православним царем, а вже потім імператором. До того ж на “саровських святкуваннях”, присвячених канонізації преп. Серафима Саровського (1903 р.), він вирішив, що народ його любить. Усіх, хто разом з ним прийшов вшанувати святого Серафима, імператор помилково сприйняв за своїх симпатиків. І з того часу ніхто не міг переконати його, що це не так.

У руслі подібних настроїв Айвазов якраз і намагався обґрунтувати тезу про те, що абсолютне, нічим і ніким не обмежене самодержавство – це і є *справжня російська демократія*, тобто демократія не в загальноправовому, а в якомусь специфічно російському сенсі. Він був переконаний, що руський народ не сприйме “чисто правового”, парламентського устрою, бо він “за своєю природою є демократом у найкращому розумінні цього слова. А найкраща та демократія, де одна особа стоїть на чолі держави як втілення народної волі, як Бог – на чолі правління світом. Під владою цього втілення народної волі, як під державою Бога, процвітатиме стійка рівність людей, справжня демократія”¹¹¹.

Як і “народному цареві” Миколі II, Айвазову було властиве наївне “монархічне народництво”, вкорінене не в суспільні реалії, а радше у романтичні фантазії про єдність царя та народу. “В православії Государя руський народ завжди бачив верховенство своєї душі в Руській Державі, а в самодержавстві – верховенство тіла чи своєї фізичної міцності”¹¹². Цій мрійливій ідилії заважали практично всі, крім чорносотенців (і то не далеко всіх). Передусім, це погані чиновники, які мислять відомчими інтересами та підігрують лібералам, а також самі ліберали, соціалісти, атеїсти і “прогресивні” інтелігенти різного гатунку. Їх Айвазов ненавидів пристрасно і натхненно, ймовірно, ще більше, ніж сектантів. Він звинувачував інтелігенцію (“збіговисько авантюристів”, “доморощенних лібералів” та ін.)¹¹³ у поширенні безбожництва та ідейній нетерпимості, жертвою якої стають віруючі інтелігенти. Останні змушені приховувати свою віру, бо віра в їхньому середовищі вважалася ознакою культурної відсталості¹¹⁴.

Ворожі Росії ідейні впливи Айвазов послідовно систематизував у праці під характерною назвою: “Религиозные скитания русской интеллигенции нашего времени”¹¹⁵. Серед ідейних явищ, “ворожих руському духу”, названо класицизм, сентименталізм, енциклопедизм, ідеалізм, матеріалізм, раціоналізм, масонство, католицизм, лібералізм, сектантський містицизм, атеїзм. Фактично, “культурна програма” Айвазова, якщо так можна висловитися, полягала в ізоляціонізмі: створенні “великої російської стіни”, яка б оберігала Росію від усього, що не було православ’ям, самодержавством і народністю в чорносотенному розумінні.

На відміну від “підрадянських” православних богословів, які несподівано побачили багато спільного між комунізмом та християнством і підтримували “благородні, істинно гуманні, спрямовані на щастя трудящих та братську любов цілі” більшовиків¹¹⁶, Айвазов нещадно критикував марксизм як антихристиянську ідеологію, вершину

¹¹⁰ Фирсов С. Л. Церковь в Империи. Очерки из церковной истории эпохи Николая II. – СПб., 2007. – С. 102.

¹¹¹ Айвазов И. Религиозная правда Русского Самодержавия. – Х., 1907. – С. 19.

¹¹² Айвазов И. Вероисповедная сила русского государства. – М., 1908. – С. 50–51.

¹¹³ Айвазов И. Религиозная правда Русского Самодержавия. – Х., 1907. – С. 3–4.

¹¹⁴ Айвазов И. Духовная литература и интеллигенция // ЕЕВ. – 1902. – № 29. – С. 732–738.

¹¹⁵ Айвазов И. Религиозные скитания русской интеллигенции нашего времени. – М., 1913.

¹¹⁶ Митрополит Николай. Речь на Всесоюзной конференции // Журнал Московской Патриархии. – 1949. – № 9. – С. 16.

“людського безумства” і цілковите “безглуздя”¹¹⁷. Ще в 1909 р. він пророкував, що, на відміну від сектантських мрійників-утопістів, будівничі марксистського “раю” не будуть перебірливими у засобах...¹¹⁸

Ненависть Айвазова до інакодумства вихлюпувалася не лише в пристрастній публіцистиці, він був одним з найактивніших учасників право-монархічного руху поряд з В. М. Пуришкевичем, протоієреєм Іоанном Восторговим, професором В. Ф. Залеським, єпископом Серафимом (Чичаговим), архімандритом Макарієм (Гневушевим) та ін. У 1907–1909 рр. виступив ініціатором Всеросійського З’їзду Руських Людей, а в 1908 р. став членом місіонерсько-монархічного “Братства Воскресіння Христового”, що виникло з особистого благословення Миколи II¹¹⁹. Одночасно був членом Московського Союзу Руського Народу, організації, що відокремилася від Союзу Руського Народу О. І. Дубровіна через внутрішні партійно-політичні чвари. Активно співпрацював з іншими монархічними чорносотенними організаціями, зокрема київським “Руським братством”. Очолював Братство тверезості імені священномученика Воніфатія.

Після Лютневої революції Айвазов гостро засуджував духовенство, що визнало Тимчасовий Уряд, і навіть потрапив у авантюрну історію через несанкціоновану участь у Всеросійському з’їзді православного духовенства та мирян у 1917 р. Склад з’їзду був доволі “лівим” у зв’язку із загальним “полівінням” священнослужителів. Скориставшись фальшивим мандатом, Айвазов взяв слово, намагаючись “витверезити” від революційних марень тих, хто ще вчора клявся у вірності Романовим. Оратора, який назвав демократію облудною “приманкою”, слухати ніхто не захотів, тому замість оплесків його прогнали з трибуни під вигуки “Геть!” і “Ганьба!”¹²⁰

Айвазов нічого не отримав від ненависної революції та не сподівався отримати. Якщо офіційна церква покvapилася запевнити Тимчасовий Уряд, а згодом і більшовиків, у вірності соціалізму та революційним звершенням¹²¹, Айвазов лишився вірним своїм ультрамонархічним ідеям. Дивно, але йому пощастило більше, ніж іншим чорносотенцям. Після кількох років періодичних арештів і звільнень Айвазова була заслана до Йошкар-Оли (1928–1933), а його друга і соратника о. Іоанна Восторгова (разом з іншими помітними чорносотенцями) більшовики розстріляли ще у 1918 р.

Висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку. Діяльність Івана Айвазова з початку ХХ ст. до 1917 р. справляє враження якогось суцільного деструктиву. Він був яскравим взірцем поширеного в передреволюційну добу типу імперського патріота, що бачив світ у чорно-білих тонах, мислив виключно конспірологічно і, зрештою, спродукував знамениті “Протоколи сионських мудреців”. Сакралізована монархічна Росія зусібіч обложена ворогами, з якими Айвазов веде нескінченну боротьбу: сектанти, обновленці, соціалісти, інтелігенти, ліберали,

¹¹⁷ Айвазов И. Христианская церковь и современный социализм. – М., 1909. – С. 9–11.

¹¹⁸ Там же. – С. 11.

¹¹⁹ Братство створив друг і соратник Айвазова протоієрей і майбутній священномученик Іоанн Восторгов з благословення Миколи II. Див. : Черная сотня. Историческая энциклопедия. – М., 2008. – С. 71.

¹²⁰ Бабкин М. Духовенство РПЦ и свержение монархии. – Т. 2. – М., 2007. – С. 317–318.

¹²¹ Зокрема, катеринославське духовенство продемонструвало вірність революції у спосіб, вартий “театру абсурду”: кошти, зібрані парафіями на пам’ятник дому Романових, вирішено витратити на пам’ятник визволенню церкви від дому Романових. Мабуть, щоб не переробляти бухгалтерську документацію. Див. : Деяния Екатеринбургского епархиального собрания представителей клира и мирян Православной Церкви 21 и 22 марта 1917 г. – Екатеринбург, 1917. – С. 3–4.

німці, євреї, “не зовсім православні” богослови. Він не розуміє, звідки вони взялися і чому вони існують, не сприймає соціальних механізмів історичних змін, йому здається, що вся причина ідейно-політичної та релігійної розмаїтості імперії (безумовного зла!) полягає у світовій змові проти Росії та бракові ефективних репресій. Яскраво виражена соціофобія – постійний мотив усіх айвазівських текстів.

Раптом ця боротьба припиняється з перемогою більшовиків. Ті доволі “толерантно” (за своїми мірками) поставилися до колишнього чорносотенця і борця із соціалізмом, який з усією його внутрішньою симпатією до автократії та тоталітаризму психологічно не зміг прийняти кривавий комуно-атеїстичний лад. Можливо Айвазов вижив тому, що не слідував пореволюційній інтелектуальній моді та навіть не намагався сполучити християнство і соціалізм. Оскільки Ленін та Сталін конкурентів ненавиділи ще більше, ніж прямих ворогів, звинуватити Айвазова в ревізійнізмі соціалістичної доктрини, ортодоксальною чистотою якої так переймалися вожді, було неможливо. Так чи інакше, після повернення із заслання Айвазов мовчав про більшовиків, більшовики мовчали про Айвазова.

Як богослов Айвазов не виходив за рамки семінарської схоластики XIX ст. і взагалі його не можна назвати серйозним богословом. Він був радше теологізуючим публіцистом, що торкався богослов'я у зв'язку з побіжними суспільно-політичними проблемами і полемікою із сектантами. Будь-які спроби мислити незалежно і нестандартно він нещадно громив (від нього діставалося не лише еретику Л. М. Толстому¹²², але й Д. Г. Коновалову, Д. С. Мережковському, митрополиту Антонію (Храповицькому), професорам духовних академій та багатьом іншим). Богословське мислення Айвазова було надто прямолінійним і цілковито вкладалося в “Катехизис” митрополита Філарета (Дроздова).

Айвазову-вченому неймовірно шкодив його запальний, задиркуватий характер, нетерпимість до іншої думки, бажання вступати в полеміку без жодної потреби, схильність до емоційних оцінок, фанатичний монархізм і догматизм. Світобачення Айвазова вражає своєю непорушною, зацементованою застиглістю: упродовж десятиліть непомітно навіть натяків на світоглядну та інтелектуальну еволюцію, коливання, хитання, сумніви, каяття за “провини перед народом” та інші інтелігентські комплекси.

Також Айвазов не був безпринципним кар'єристом і пристосованцем. Він робив кар'єру не будь-де, а лише в тій системі, яку щиро вважав “своєю” і яка його сприймала як “свого”. Фанатична ж нетерпимість до інакодумства була в основному абсолютно безкорисливою. Він критикував революціонерів та лібералів за підрив монархії і водночас критикував монархію за м'якість і брак волі до абсолютизму. Від нього віяло відчайдушною та похмурою контрреволюційною романтикою в дусі пізнього К. М. Леонтьєва. Айвазівський світогляд відображав кризу і суперечності пізньої імперії: анахронічне акцентування на містиці царської влади з її стрімкою десаκραлізацією у суспільстві; прагнення зберегти імперію та плекання російського націоналізму, що цю імперію нищив; декларування ультраправославності та ігнорування православної соборності; плекання семінарської схоластики як еталону богослов'я та занедбання православної патристики.

У провінційному робітничому Павлограді Айвазов дожив до 1964 р., побачивши на власні очі як втілюються його пророцтва про державне безбожництво та марксистський “рай на землі”. Але ідейно, морально, інтелектуально, психологічно він залишився людиною зламу XIX–XX ст. – довічним ідеалістом-чорносотенцем.

¹²² Айвазов И. Граф Лев Толстой. – Петроград, 1914.