

УДК 940.2

DOI 10.25513/2312-1300.2017.3.262-270

Н. Г. Суворова

**ДУХОВНОЕ И СВЕТСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ МУСУЛЬМАН-КОЧЕВНИКОВ
И НОВОКРЕЩЁНЫХ В КОНТЕКСТЕ КОЛОНИЗАЦИИ СТЕПНОГО КРАЯ
(КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX в.)***

Выявлены и сопоставлены миссионерские практики РПЦ в отношении мусульман-кочевников и новокрещёных Степного края с колониционными проектами местных властей и общественных экспертов (областников) второй половины XIX – начала XX в.

Ключевые слова: система Ильминского; духовное и светское просвещение; миссионерская деятельность РПЦ; колонизация Степного края.

N. G. Suvorova

**SPIRITUAL AND SECULAR EDUCATION OF MUSLIM NOMADS
AND THE NEWLY-BAPTISED IN THE CONTEXT OF THE COLONIZATION
OF THE STEPPE REGION (LATE XIX – EARLY XX CENTURY)**

The article reveals and juxtaposes the missionary practices of the Russian Orthodox Church in relation to nomadic Muslims and newly converted population of the Steppe region with the colonization projects of the local authorities and public experts (regionalists) in the second half of the 19th century and the early 20th century.

Keywords: Ilminsky system; spiritual and secular enlightenment; missionary activity of the ROC; colonization of the Steppe region.

Миссионерская деятельность РПЦ встраивалась в имперские планы, дополняя и укрепляя цивилизационную, колониционную миссию государства христианским просвещением, окормляя ещё чужое население уже своих «русских» территорий. Близость лексики, взаимная заинтересованность светских и церковных властей в эффективности закрепления новых территорий и населения тем не менее не предполагали однозначности оценок и средств, которые использовались в отношении своего православного переселенческого и старожильского контингента и тем более иноконфессионального, инородческого. В зависимости от региона реализации, времени, внешне- и внутриволи-

тической ситуации точки зрения светских властей и православных священнослужителей на характер и содержание процессов обрусения и просвещения существенно расходились. Для Степного края период второй половины XIX в. стал временем разработки и бурного обсуждения дальнейших интеграционных перспектив в составе Российской империи. До начала массового переселения оставались открытыми вопросы о будущем кочевого хозяйства казахов, их сословном и административном устройстве, характере их просвещения. Внедрение системы Н. И. Ильминского в Поволжье, Приуралье, на Алтае оказывает влияние и на миссионерскую практику в Степном крае.

* Работа проведена при финансовой поддержке РФФИ, грант № 17-01-00446.

Миссионерско-просветительская система Ильминского представляла собой особое направление школьного образования восточных народов России, связанное с введением новых методов и средств обучения: использование родного языка, организацию двуязычных инородческих школ, создание письменности восточных народов на основе кириллицы, издание учебной, религиозной литературы на родных языках, подготовку педагогических кадров из местного населения [1; 2; 3]. Важнейшим заветом просветителя было уважение и лояльность к народной культуре, обычаям, «привитие основ христианства в их собственной культурной и языковой среде». Программа Ильминского стала официальной программой в отношении коренных народов Азиатской России [4; 5; 6]. Эффективность миссионерской деятельности связывалась и с государственной поддержкой по созданию благоприятных бытовых и экономических условий для новокрещённых. По мере распространения на различные территории система обретала дополнительные практики, сопровождающие собственно «духовное просвещение».

Целью данной работы стало выявление и сопоставление миссионерских практик РПЦ в отношении мусульман-кочевников и новокрещённых Степного края, с одной стороны, с принципами системы Ильминского, а с другой – с колониционными проектами светского просвещения. Это позволяет выявить точки зрения миссионеров, официальных имперских экспертов, местной интеллигенции по ключевым проблемам необходимости, возможности и содержания предлагаемых вариантов русификаций, понимание логики и мотивации их поведения в конкретном контексте интеграционной / колониционной политики Российской империи в Степном крае (Акмолинская, Семипалатинская область).

Очевидно, что (сложившаяся) традиционная (историографическая) схема, в которой государство является заказчиком, идеологом и финансистом миссионерской деятельности РПЦ, а также сторонником «денационализации и насильственной русификации» окраинных территорий со всеми возможными негативными последствиями, представляется явным огрублением реальных имперских ко-

лонизационных планов и практик, в том числе в сфере народного просвещения, административной и социально-экономической интеграции. «Господствующее и первенствующее» место Русской православной церкви не делало её единственным (и даже основным) инструментом интеграции местного иноверческого населения [7]. Высокие цели просвещения казахского народа пытались реализовать разные силы, прибегая к помощи совершенно различных инструментов, методов, идеологом. Столкновения и противоречия конкурирующих просветительских проектов были неизбежны, особенно в условиях выработки и реализации колониционного курса империи в Степном регионе. Эта ситуация делает, во-первых, сложным, но и, во-вторых, важным прояснение позиций участников. Неуместность упрощения, навешивания ярлыков, эмоциональных обвинений в агрессивности, реакционности, консерватизме, русофильстве, фанатизме, насильственном русификаторстве, тотальной денационализации и ассимиляции нам вполне очевидна.

Позднее вхождение в состав Российской империи киргиз-кайсацких территорий, межэтническая, конфессиональная и геополитическая ситуация в Центральной Азии обусловили особый вариант интеграции с опорой на казахскую аристократию и ислам как дополнительный инструмент цивилизации («политика “приласкания и приохочивания”») [8, с. 132]. В государственных проектах седентаризации на ранних этапах (вторая половина XVIII – первая половина XIX в.) преследовалась цель увлечь казахскую аристократию новым образом жизни, позднее – создать особую сословную прослойку «киргизов-пахарей», не отталкивая опасавшихся даже «окрестьяниться», не то что христианизироваться. Проблемы народного образования местного населения до 70–80-х гг. XIX в. фактически не привлекают администрацию, ограничивающуюся лишь попытками организации формального наблюдения за мусульманскими школами и предоставления возможности обучения в русских (казацких) школах и городских училищах [9; 10; 11; 12].

Принятие «Временного положения» об управлении в степных областях Оренбургского и Западно-Сибирского генерал-губернаторств 1868 г. активизировало обсуждение

местными администрациями дальнейших перспектив степных окраин в составе Российской империи, поиск оптимальных и продуктивных колонизационных практик. Период 1870-х гг. в этом отношении был особенно плодотворным, поскольку генеральная линия, а именно русская крестьянская колонизация, этого процесса ещё не была определена. В проектах западносибирской администрации казахи, наряду с казаками и крестьянами, рассматриваются как возможные оседлые колонизаторы края [13]. Аргументация подобной перспективы имела преимущественно социальные (а не национальные) характеристики: переход к земледелию должен привести к «замене преобладающей между киргизами замкнутости родовых начал общинными отношениями», преодолению застоя родовой аристократии. Обращение в «добрых пахарей» казахов позволило бы им, с точки зрения степных экспертов, избежать эксплуатации со стороны богатых казахов, крестьян, казаков и способствовало бы «естественному развитию жизни» без насилия. Идеальной конструкцией для моделирования новых социальных отношений в инородческой среде представлялась русская община, которая в планах чиновников выступала не только уравнивающим, но и хозяйственным инструментом, органом опеки и попечения, защиты интересов каждого её члена. Хозяйственные функции общины в степных условиях, особенно при ирригационном орошении, возрастали. Земельные наделы оседлых киргизов также предполагалось изымать из волости кочевников и передавать в общинное владение. Это действие было направлено против зажиточной верхушки кочевого социума, которая определялась как главный противник земледельческих занятий. При этом администрация понимала, что эта же часть населения является наиболее авторитетной, поэтому склонение её в пользу земледелия и оседлого образа жизни принесло бы наибольший результат.

Особое внимание в проектах степной администрации уделялось устройству оседлых и полuosедлых волостей, сельских обществ киргизов-земледельцев, которые воспроизводили по форме, структуре и функциям учреждения крестьянского самоуправления [14, л. 8–14]. Низшие административные

структуры рассматривались чиновниками как важнейший канал влияния / внедрения новых ценностных установок, связанных с оседлым образом жизни, земледельческой культурой. Главным достоинством данной модели была её адаптация к общеимперскому законодательству и аппарату управления. На данном этапе интеграционные процессы на уровне волости имели характер административной унификации и не предполагали русификации в культурном (языковом и конфессиональном) смысле. Конечным результатом этих процессов была бы гомогенизация имперского, прежде всего сословного, пространства, а в качестве приоритетного идентификатора выдвигался сословный критерий, а не этническая идентичность.

Немаловажное, хотя и не приоритетное место в проектах Степной комиссии уделяется роли ислама и народного просвещения как инструментам цивилизации местного населения. Чиновник не призывает бороться с исламом, но возможность остановить его («парализование ислама») связывает с «осторожным» распространением христианства. В сфере образования предполагалось пойти на уступки и начать обучать детей на казахском языке, но при этом исключить преподавание мусульманского вероучения, чтобы «не закреплять их в единое целое» [15, л. 1]. Степная комиссия даже задачу распространения христианского вероучения, в том числе через переведённую на казахский или татарский языки духовную литературу, предлагала поручить изначально не священникам, а светским и частным лицам: торговцам, учителям, врачам. На практике «замещение» мусульманства начинает происходить через приглашение в начальные русско-казахские школы православных миссионеров [16, л. 8]. Даже соглашаясь на миссионерскую деятельность в крае, местное начальство оговаривало её рядом требований к миссионерам (обязательное знание казахского языка наряду с арабским и персидским, медицинские знания). «Хождение в казахский народ» миссионеров предлагалось осуществлять инкогнито, не провоцируя местное население расой, «в пище и одежде не отличаться от простых казахов» [17, л. 30–31]. Именно так описывает свою «анонимную поездку» миссионер Татарского стана Ф. Дьяков: «Выез-

жая в степь, намечаешь себе известный пункт, обыкновенно какое-нибудь русское селение, и пробираешься туда через киргизские аулы, делая остановки в них якобы для отдыха и корма лошадей... приходится маскировать миссионерские поездки, чтобы для киргизов наши посещения казались как бы случайными» [18, с. 42–43]. Миссионер не должен был преследовать корыстные цели и искать симпатии у казахов. Открытая проповедь христианства не допускалась в связи с возможными конфликтами с миссионерами и недовольством власти. В этой ситуации, как опасались эксперты, казахи стали бы отождествлять православного священника с русской властью и могли из верноподданных перейти в категорию «опасных подданных» или даже «врагов власти».

Имперские эксперты предполагали необходимым сохранить за казахами право оставаться казахами, а не становиться мусульманами («отатариваться») или русскими православными. Схожую позицию займут областники и часть казахской интеллигенции, которая ощущала «угрозу утраты национальной идентичности не только со стороны “обрусения”, но и отатаривания» [19, с. 255]. Общими были признание возможным и необходимым «взросления киргизского населения», развитие его гражданских качеств, «пробуждение инородческого ума», европеизация через приобщение к русской культуре и науке. Ч. Валиханов писал: «Народы монгольского типа, к числу которых принадлежим и мы, способны к полному восприятию европейской культуры» [20, л. 114]. С тех же просветительских позиций, что и чиновники, он называет ислам «невежественным и диким учением», мусульманское духовенство – «фанатичными», «полуграмотными муллами», погрязшими в мздоимстве, преследующими народные обычаи, уничтожающими самобытность казахов и превращающими их в мусульман («обшемусульманский тип»), а мусульманское образование – «мракобесием», безнравственным по содержанию [21, с. 101–103]. Позиция казахского просветителя допускает не только вариант светской русской школы, но и христианизацию как возможный путь казахов к европейской культуре. Условием развития своей народной культуры без русификации виделась воз-

можность сохранения среды, обособленного сословного положения. Первый учитель-казах, общественно-политический деятель, переводчик и организатор школ с преподаванием родного и русского языка И. Алтысарин конечную цель образования казахских детей видел в «нравственном слиянии... с русским народом и в духовном, экономическом развитии» [22].

«Осторожное распространение» христианства в Степном крае государство санкционирует только в конце 80-х гг. XIX в. через деятельность Киргизской миссии [23; 24]. Важнейшими средствами насаждения и укрепления «православно-русских начал» в среде степных инородцев миссионеры считали крещение и дальнейшее христианское просвещение в двуязычных инородческих школах на родном языке (см.: [25]). Именно эти элементы системы Ильминского современники считали «прогрессивными» и эффективными. Эта же особенность вызывала и критические замечания, опасения как со стороны общественности, так и самих новокрещённых в закреплении национального сознания в противовес русскому.

Преподавание в миссионерских школах велось по программе церковно-приходских школ с упором на Закон Божий, церковное пение и переводы с русского языка на казахский и обратно. Важной особенностью миссионерских школ, внедряющих систему инородческого просвещения Ильминского, было преподавание, начиная с азов грамоты, священной истории до основ церковной службы, на местном наречии, что должно было содействовать более прочному усвоению знаний. Письмо давалось одновременно с чтением по русским прописям, но на казахском языке. Младшие группы по всем предметам обучались на родном языке, а старшие – переходили на русский. Церковное пение также практиковалось на двух языках: киргизском и церковно-славянском. Особое внимание уделялось воспитанию детей, «приучению их к чистоте и опрятности» как в духовном, так и физическом плане. Готовя учеников к преподавательской или миссионерской деятельности, учителя особое внимание уделяли сравнительным характеристикам христианского и мусульманского учений. Образцом для степных школ новокрещённых были шко-

лы Казанской губернии для крещёных татар. Учителями в школе служили «питомцы Н. И. Ильминского», «старокрещёные инородцы Казанского края, знающие киргизский язык в совершенстве и приобретшие опытность в школах братства св. Гурия в Казани» [26, с. 167]. Общеобразовательные курсы в школах дополнялись прикладными (рациональное огородничество, земледелие и слесарное и токарное ремёсла) и практическими занятиями на пришкольном участке. Рациональное земледелие в миссионерских школах поддерживалось местной администрацией как способ культивирования «русского земледелия» и «русской науки», приносящих пользу и материальный достаток населению [27]. Итоговое состояние новокрещёных описывается миссионерами не только через знание молитв или служб, но и через экономические критерии, в том числе «весьма хорошо живущие», «состоятельные», «среднего достатка», «послушные... работающие», и темпы ассимиляции – «совершенно обрусевшие» [28, с. 21]. Необеспеченность и крайняя нужда, бедность новокрещёных связывались с хозяйственными условиями их проживания – отсутствием земельных наделов. «До крещения киргиз имеет землю и хозяйство, крестившись же, лишается всего, родственники его ничего ему не дают из того, что он имел до крещения, русские презирают и ничего ему не дают. Приписывать новокрещёных к русским селениям невыгодно, оставлять при прежнем образе жизни среди киргизов невозможно, потому что снова омусульмянутся, и приходится новокрещёным оставаться без земли и хозяйства, не имея... определённого места жительства и... занятия». Практика миссионерской деятельности требовала усиления и закрепления результатов педагогической деятельности всесторонними интеграционными мероприятиями, не исключая, а определяя уже как перспективу и возможный итог деятельности последовательную хозяйственную, административную и культурную, в том числе языковую, русификацию.

Можно предположить, что эффективность системы Ильминского в отношении (поволжских) крещёных, сохранение языка, культуры и образа жизни стало возможным только (в том числе) вследствие изолирован-

ного проживания и сохранения прочных связей с миссионером. В условиях Степного края идею обособления «младенцев веры» от мусульманской общины, укрепления их русскими православными реализовать было сложно не только по малочисленности новокрещёных и русских переселенцев, но и по неприятию такого сценария со стороны администрации. Исключением, подтверждающим эффективность системы, стали малочисленные станы Киргизской миссии. Проживание отдельными посёлками новокрещёных растворения в русской среде не требовало и оставляло возможность новокрещёному «не менять своей киргизской физиономии, не заменять всё киргизское русским, как это необходимо, напротив, для новокрещёных, живущих в русских посёлках» [28, с. 20]. «Большинство Преображенских новокрещёных не говорят по-русски – не умеют, но в то же время славят Бога по-христиански; дети учатся в школе, но им нет надобности сразу братья за русскую речь; здесь они христиане, но им нет надобности менять свой киргизский костюм на русский: они носят обычные киргизские халаты, на голове малахай... Вообще с виду настоящие киргизы, а между тем все просвещены св. Крещением».

Однако миссионеры отмечали, как сложно удерживались неофиты в этом промежуточном состоянии – уже крещёных, но ещё не русских. Миссионер Е. Елисеев приводит мнение одного из своих подопечных, объяснившего отсутствие необходимости учиться на своём языке тем, что «после принятия новой веры они переставали быть киргизами» [26, с. 52]. Желавшие принять крещение объявляли своим сородичам, что хотят быть не только христианами, но и русскими [Там же, с. 50]. Отпадающие от православия заверяли, что «русскими никогда не были и не считают себя ими, потому что из русской веры ничего не знают и не могут знать» [29, с. 19]. Принятие «русской веры» влекло за собой изменения в костюме и поведении: новокрещёные осознанно старались походить на русских. Русское имя при крещении дополнялось русской фамилией и отчеством: «С принятием русской христианской веры они хотят носить русское отчество и фамилию, не желая оставлять за собой мусульманское прозвище» [30, с. 72]. Русские

жёны новокрещённых ходатайствуют о «перемене инородческой фамилии на чисто русскую. Это и понятно: совершенно русскому человеку, носившему чисто русскую фамилию Скворцовых, Смирновых, Александровых, именоваться неприятной инородческой кличкой Ибрагимовых тяжело». Принятие «русской веры» как акт приобщения к именно русским, а не православным зафиксировано в вопросе: «Разве можно киргизу быть русским?»

Подобную ситуацию отмечал не только Е. Елисеев, но и его коллеги: «Принявши крещение, здешний киргиз сразу бросает всё, что только напоминает ему киргизское; он охотно готов, так сказать, облечься во всего внешнего русского человека и воспринять всю хозяйственную обстановку, если бы только были для этого средства... Из здешних новокрещённых каждый готов жениться на русской, и каждая новокрещёная готова выйти за русского» [31, с. 5–6]. Характерна и обратная ситуация: отступивший от веры новокрещённый выглядел как «заправский, истый мусульманин»: бритый, в тубетейке и с «мусульманским именем». Сознательный выбор неопитов подкреплялся неусыпной бдительностью миссионера. Н. Я. Коншин, наблюдавший за жизнью посёлка новокрещённых, отмечал: «В посёлке вся жизнь новокрещённых проходит под наблюдением миссионера, который настойчиво приучает их жить на русский лад. Обстановка в домиках, одежда, еда – всё должно быть такое же, как у русских крестьян. Старания эти с внешней, по крайней мере, стороны не остаются, кажется, без успеха» [32].

Наиболее благоприятной средой для распространения христианства миссионеры считали обедневшее казахское население («бедный рабочий люд», «рабочие»; «экономическая и общественная приниженность, отчуждённость и оторванность от массы прочих киргизов»), «отделившиеся и продолжающие отделяться от общей массы прочих киргизов и живущие во множестве по заработкам в русских поселениях» [33, с. 1–6; 34; 35, с. 35]. Связанные условиями экономического быта естественно усваивают русский язык и обычаи, знакомятся с христианством. Бедный казах «скорее проникается сознанием в спасительности христианской веры

и, внимательно слушая наши беседы и наставления, старается направить по возможности и жизнь по вере. Принявши крещение, бедный киргиз нередко бросает сразу всё, что только напоминает ему киргизское, он с охотой готов бы, так сказать, облечься во всего русского человека и воспринять хозяйственную обстановку, если бы только у него были для этого средства» [28, с. 38].

Местное население эксперты-миссионеры делили по степени потенциальной близости к христианству, выделяя в качестве критериев сознательность, рассудочность: дикие кочевники-киргизы фанатичные, нефанатичные. Основным актором отдаления служили «бессовестные эксплуататоры-татары». Фанатизм как крайнее проявление нерационального / неразумного (обрядового) отношения в вопросах веры дополнялся ещё одной не вполне религиозной социальной категорией – эксплуататор. В миссионерской пропаганде православия акцентировалось внимание на эксплуататорском характере деятельности торговцев-татар, которые, прикрываясь религиозными мотивами, хотят только нажиться за счёт казахов. Наряду с «простодушными», «отсталыми», «наивными простецами» или не всегда «сознательно мусульманствующими» авторы упоминают как особо отрадное «приобретение» миссии «интеллигентных мусульман», образованных и состоятельных. Их крещение подтверждало истинную, нематериальную мотивацию и должно было служить убедительным аргументом для бедной и необразованной части казахского общества.

Однако крещение, обучение и воспитание новокрещённых по системе Н. И. Ильминского (т. е. церковно-просветительские методы) в Степном крае не рассматривались миссионерами как достаточная программа закрепления новой паствы. Миссионеры звали к государству в надежде на получение административных, экономических, сословных привилегий для новокрещённых. Защищая интересы новокрещённых от бывших единоверцев, от конкурирующих и утесняющих, миссионеру приходилось брать на себя самые разнообразные функции чиновников, как в конфликтных ситуациях, так и в текущей практике. Именно опасаясь этого варианта (напряжённости, ведомственной конку-

ренции), местная администрация края и выступала за варианты менее конфликтного «светского просвещения» [36]. Светская власть практиковала «приохочивание» кочевников к оседлой жизни через податные льготы, продовольственные и денежные ссуды, освобождение от воинской повинности, «изнеживание в хоробах», построенных за казённый счёт [37]. Эти элементы политики седентаризации вполне разделялись и церковью. Однако и в этом случае понимание сущности «оседания» у миссионера было особое, однозначно связанное с христианизацией и необходимостью исключительной материальной поддержки не вообще всех казахов – земледельцев или родовой аристократии, но именно новокрещёных. В занятии кочевников земледелием миссионер видел возможность «одновременно возделывать две нивы: духовную и вещественную» [26, с. 171]. Миссия оказывала и необходимую «вещественную помощь»: давала хлеб под посев, снабжала необходимыми предметами для первого обзаведения хозяйством, покупала орудия труда, содействовала в получении льготных условий для производства промыслов [33; 28, с. 22]. Земледельческий быт должен был, по мнению миссионера, прочно связывать новокрещёных с русскими крестьянами в рамках единого общества и повышать их материальный уровень. Учитывая сложности этого встраивания и единения (бедность, изолированность «от своих отстаёт и к чужим не пристаёт», отсутствие земледельческих навыков), миссионеры предлагали, не лишая новокрещёных сословных привилегий инородцев, предоставить дополнительные льготы по сравнению и с крестьянским населением, и с инородческим. Среди «настоятельных мер» предлагались следующие: предоставление земельного надела в «количестве и качестве, равном с некрещёными киргизами»; уравнивание крещёных с некрещёными в отношении податей; выделение сплошных «удобных» участков для миссионерских посёлков с возможным причислением переселенцев из европейских губерний; создание самостоятельных оседлых крещёных волостей, освобождение от воинской повинности и др.

Очевидно, что для местной администрации на протяжении второй половины XIX –

начала XX в. христианизация, так же как и русификация (на уровне языка, обычаев), представлялась неоправданно радикальным проектом, чреватым конфликтами с местным населением и дезинтеграционными процессами. Позицию имперских экспертов можно определить как модернизационную, направленную на «прогрессивное» развитие, рационализацию казахского общества. «Русификация по-светски» в административном и сословном аспектах не предполагала аккультурации. Стратегическая задача интеграции территории и населения далеко не однозначно и прямолинейно была связана с христианизацией, а та, в свою очередь, с духовной русификацией.

Местная власть, опасаясь усиления конфликтности в регионе, предлагала достижение интеграционных целей, выбирая вариант светского рационального просвещения. Ознакомление кочевников с «оседлой русской цивилизацией» через совместное проживание на одной территории с земледельцами не приветствовалось как отталкивающее, а не привлекающее к оседлости. Допустимые реальные меры носили преимущественно просветительский характер, например: создание светских школ с использованием двух языков, организация образцовых ферм для обучения казахских детей всем отраслям сельского хозяйства и ремёслам, устройство выставок или агротехнической помощи. Учитывая нежелание казахов-кочевников «превращаться в крестьян», часть степных администраторов настаивала на разведении основных субъектов колонизации – кочевников, которые должны были самостоятельно эволюционировать в «добрых пахарей» и русских переселенцев. И хотя это была не единственная и даже не победившая версия степной колонизации, однако она хорошо проясняет отношение к миссионерской деятельности РПЦ со стороны светских властей и естественный встречный скепсис православных иерархов по отношению к сомневающимся и сомнительным «оживителям» окраин.

Сложность положения православных миссионеров как колонизационных экспертов была обусловлена необходимостью сохранять преданность государственным идеалам, поддерживать местную власть, но при

этом не забывать и о собственных интересах, не всегда совпадающих с интересами светской власти. Ситуация особенно обострилась в «разгар освободительства» в связи с принятием законов о веротерпимости и ответной реакцией духовной власти, критикующей государство и попытавшейся сконструировать особое видение национальной программы для азиатских окраин. Православный миссионер, духовно колонизирующий Степной край, практически оказался в изоляции. Предпринятая попытка РПЦ христианизации казахского населения на территории Степного края явно искажала классическую систему Ильминского, а с другой стороны, плохо вписывалась в планы местной администрации, вызывала достаточно последовательную критику со стороны чиновников и общественных деятелей.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ильминский Н. И.* Об образовании инородцев посредством книг, переведённых на родной язык // Православное обозрение. – 1863. – № 3. – С. 138–139.
2. *Ильминский Н. И.* Беседы о народной школе // Православный собеседник. – 1888.
3. *Ильминский Н. И.* Избранные места из педагогических сочинений. – Казань, 1892.
4. Правила о мерах к образованию населяющих Россию инородцев, высочайше утверждённые 26 марта 1870 г. // Сборник постановлений Министерства народного просвещения. – СПб., 1884.
5. Правила о начальных училищах для инородцев, живущих в Восточной и Юго-восточной России, утверждённые Министерством народного просвещения 31 марта 1906 г. и дополненные в 1907 г. – СПб., 1907.
6. Труды Особого совещания по вопросу образования восточных инородцев / под ред. А. С. Будиловича. – СПб., 1905.
7. *Садвокасова З. Т.* Духовная экспансия царизма в Казахстане в области образования и религии (вторая половина XIX – начало XX вв.). – Алма-Ата, 2005.
8. *Каппелер А.* Две традиции в отношении России к мусульманским народам Российской империи // Отечественная история. – 2003. – № 2.
9. *Дулатова Д. И., Нуртазина Н. Д.* К истории просвещения в Казахстане и в Средней Азии в XIX – начале XX вв. // Казахстан в начале XX в.: методология, историография, источниковедение. – Алма-Ата, 1994.
10. *Айтмухамбетов А. А.* Народное образование и формирование казахской интеллигенции Северо-Западного Казахстана во второй половине XIX – начале XX вв. : автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Омск, 2000.
11. *Плахотник Т. Ю.* Деятельность администрации Степного края в сфере начального образования казахского населения в конце XIX – начале XX в. : дис. ... канд. ист. наук. – Омск, 2007.
12. *Халитова И. Р.* Проблемы народного образования в Казахстане в 1867–1914 гг. (становление, этапы, уровень развития на материалах Северо-Восточного Казахстана) : дис. ... канд. ист. наук. – Алма-Ата, 1993.
13. Записка о мерах к улучшению и развитию земледелия, 1876 г. // Государственный исторический архив Омской области (ГИАОО). Ф. 3. Оп. 7. Д. 11587 (О водворении в степи русских поселений, 1873 г.). Т. 1. Л. 44–69.
14. Проект правил водворения в степи оседлых поселений, 1873 г. // ГИАОО. Ф. 3. Оп. 7. Д. 11587 (О водворении в степи русских поселений, 1873 г.). Т. 1.
15. Центральный государственный архив Республики Казахстан (ЦГА РК). Ф. 78. Оп. 2. Д. 108.
16. Там же. Ф. 44. Оп. 1. Д. 29120.
17. Степной генерал-губернатор М. А. Таубе – епископу Авраамии (27 февраля 1890 г.) // ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 436.
18. Записки миссионера Татарского стана Киргизской миссии за 1909 г. // Омские епархиальные ведомости. – 1910. – 1 мая (№ 9).
19. *Ремнёв А. В.* Российская империя и ислам в казахской степи (60–80-е годы XIX века) // Расы и народы. Ежегодник. – М., 2006.
20. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 400. Оп. 1. Д. 153.
21. *Валиханов Ч. Ч.* Записка о судебной реформе // Собр. соч. : в 5 т. – М., 1984. – Т. 4.
22. *Алтынсарин И.* По поводу голода в Киргизской степи // Оренбургский листок. – 1880. – № 17.
23. *Лысенко Ю. А.* Структура, цели и задачи деятельности Киргизских православных миссий Оренбургской и Омской епархий (сравнительный анализ) // Известия Алтайского государственного университета. – 2009. – № 4. – С. 150–156.
24. *Лысенко Ю. А.* Киргизская духовная миссия Омской епархии в 1881–1917 гг. // Макарьевские чтения : материалы VI Международной конференции. – Горно-Алтайск, 2007.
25. Система инородческого образования Н. И. Ильминского // Православный благовестник. – 1899. – № 5–9.
26. *Елисеев Е.* Записки миссионера Буконского стана Киргизской миссии за 1892–1899 гг. – СПб., 1900.
27. Акмолинский уездный начальник Фролов – акмолинскому военному губернатору Н. А. Окольничему (23 октября 1871 г.) // ЦГА РК. Ф. 369. Оп. 1. Д. 1963.
28. Епархиальные известия // Омские епархиальные известия. – 1902. – № 11–12.
29. *Владимир (арх.)*. Официальная часть // Омские епархиальные ведомости. – 1902. – № 13–14.
30. *Елисеев Е.* Практические советы и разъяснения по вопросам миссионерской практики

- // Омские епархиальные известия. – 1909. – № 7–8.
31. Записки миссионера Киргизской миссии священника Филарета Синьковского за 1887 г. // Томские епархиальные ведомости. – 1888. – № 11.
32. Коншин Н. Я. По Усть-Каменогорскому уезду. Путевые заметки // Семипалатинские областные ведомости. – 1898. – № 45–46; 1899. – № 4.
33. Отчёт о миссиях Томской епархии – Алтайской и Киргизской – за 1893 год // Томские епархиальные ведомости. – 1894. – № 9. – С. 1–16.
34. Томские епархиальные ведомости. – 1894. – № 10. – С. 17–32.
35. Томские епархиальные ведомости. – 1894. – № 11. – С. 33–40.
36. Ремнев А. В., Суворова Н. Г. Проекты степной колонизации 1870-х гг.: смена приоритетов и поиск новых методов интеграции // Гуманитарные науки в Сибири. – 2011. – Вып. 2, № 3. – С. 46–54.
37. Записка по вопросу содействия кочевникам-киргизам к переходу в оседлое состояние // РГИА. Ф. Коллекция печатных записок. № 2493. С. 1–10.
-

Информация о статье

Дата поступления
30 мая 2017 г.

Дата принятия в печать
12 июля 2017 г.

Сведения об авторе

Суворова Наталья Геннадьевна – канд. ист. наук, доцент кафедры дореволюционной отечественной истории и документоведения Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского (Омск, Россия)

Адрес для корреспонденции: 644077, Россия, Омск, пр. Мира, 55а

E-mail: sng19911@gmail.com

Для цитирования

Суворова Н. Г. Духовное и светское просвещение мусульман-кочевников и новокрещёных в контексте колонизации Степного края (конец XIX – начало XX в.) // Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки». 2017. № 3 (15). С. 262–270.

Article info

Received
May 30, 2017

Accepted
July 12, 2017

About the author

Suvorova Natalya Gennadievna – Candidate of Historical sciences, Associate Professor of the Department of Pre-revolutionary Russian History and Documentation of Dostoevsky Omsk State University (Omsk, Russia)

Postal address: 55a, Mira pr., Omsk, 644077, Russia

E-mail: sng19911@gmail.com

For citations

Suvorova N. G. Spiritual and Secular Education of Muslim Nomads and the Newly-Baptised in the Context of the Colonization of the Steppe Region (Late XIX – Early XX Century). *Herald of Omsk University. Series "Historical Studies"*, 2017, no. 3 (15), pp. 262–270. (in Russian).