

**«Духовное просвещение»
как колонизационная практика
православных миссионеров
(на примере записок Е.К. Елисеева)***

Историографический бум в отечественной исторической литературе конца XX – начала XXI в. связанный с изучением истории Русской православной церкви, конфессиональной политикой государства, обусловлен долгим замалчиванием этих тем в предшествующий период и значимостью их для современной России. Доказательством возрастающего интереса к истории миссионерской деятельности Русской православной церкви может служить значительное количество монографий и диссертационных исследований, появившихся за последнее десятилетие и затрагивающих особенности миссионерства в различных регионах Российской империи. Это такие авторы, как Н.М. Векшина, Т.Н. Гусейнова, Е.М. Есикова, Р.Р. Исхакова, А.Д. Камзина, О.Р. Князева, Е.Д. Михайлова, А.Н. Понятов, В.Ю. Софронов, Н.В. Рацова, Ч.С. Хон, В.В. Шабурин, З.А. Шагжина, Н.А. Лысенко, Г. Крейдун и др. Важным подспорьем при обращении к проблемам миссионерского служения являются публикации источников, в том числе на сайтах Русской православной церкви (РПЦ) (например, Биографическая база данных // Сайт «Духовенство Русской Православной Церкви в XX веке»: [Электронный ресурс]: URL: <http://duhovenstvo.solovki-monastyr.ru/person/3060/>) и обзоры сибирской мемуаристики и периодики (См.: Матханова Н.П. Сибирская мемуаристика XIX века. Новосибирск, 2010. С. 76–85; 183–199; Тема Сибири в русской журнальной прессе второй половины XIX – начала XX в.: аннотированный библиографический указатель. Т. 1–2. Новосибирск, 2014).

Записки миссионеров – весьма распространенный, сложный по составу и ценный по содержанию историко-литературный источник. Ближе всего он соответствует такой разновидности мемуарных источников, как путевые записки. Их авторы постоянно в пути и с

* Исследование подготовлено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 17-01-00446.

особыми служебными задачами. Типичными чертами таких тревелогов являлось «описание географического, этнографического и социального облика увиденных им стран, земель, народов». Миссионеры, как и прочие путешественники, акцентировали внимание на погоде, природе, стоимости товаров и услуг, адресах, ближайшем своем окружении (Елисеев Е. Из Туркестана // Тобольские епархиальные ведомости. 1912. № 24. Отд. неофиц. С. 604–605). Стилистическая особенность заметок «с седла» – «торопливое», «пунктирное» перечисление важнейших элементов пространства: «Туземного населения в Ташкенте 200 тысяч, а русского 65 тысяч, магазинов масса, много учебных заведений, газет несколько, есть трамвай, электрическое освещение, масса войска, генерал-губернатор, ... живет Великий Князь Николай Константинович» (Там же. С. 605).

Однако записки миссионеров имели и особый, специфический контекст, связанный непосредственно с задачами христианского просвещения местного иноверческого населения. Конфессиональный контекст в миссионерских повествованиях не только выходит на первый план, но является организующим: он задает образы, сравнения и оценки. Описания опасных конфликтных ситуаций степных крещений строятся по подобию православных житийных канонов, и это придает достаточно бытовому тексту высокий патетический стиль. В соответствии со стилем церковного красноречия миссионерские путевые заметки даже сугубо делопроизводственный отчетный материал (о количественном и качественном успехе «по приобретению духовных чад»), пространственным измерении подвигов миссионера в числе верст) превращали в эмоционально и идеологически насыщенные тексты, что делало их привлекательными и познавательными для широкого круга читателей не только православных изданий. Долгое сохранение жанра путевых заметок в рамках миссионерских текстов можно объяснить сохранением даже в рамках уже «своей» территории (Сибири, Степного края) «чужой» неправославной земли.

Миссионер справедливо воспринимался в обществе прежде всего как представитель своей церкви, несущий «ее свет истины», открывающий новые «удобные почвы для сияния слова Божия». В то же время миссионерская деятельность встраивалась и в имперские планы, дополняя и укрепляя цивилизационную, колонизационную миссии государства христианским просвещением, окормляя еще чужое населения уже своих «русских» территорий. Близость лексики, взаимная заинтересованность светских и церковных властей в эффек-

тивности закрепления новых территорий и населения тем не менее не предполагала 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 внутривластной ситуации позиции 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.

Целью данной работы стало выявление и сопоставление миссионерских практик РПЦ в отношении мусульман-кочевников Степного края с колонизационными проектами светских властей. Источниковую базу исследования составили записки миссионера Е.К. Елисеева. Будучи последователем системы Н.И. Ильминского, он с 1892 по 1901 гг. возглавлял Преображенский (Буконский) стан Киргизской миссии. Его записки были изданы при содействии Обер-прокурора Св. Синода К.П. Победоносцева, Санкт-Петербургского митрополита Антония и о. Иоанна Кронштадского (Елисеев Е. Записки миссионера Буконского стана Киргизской миссии за 1892–1899 гг. СПб., 1900). С 1901 по 1912 гг. Е. Елисеев продолжил миссионерскую службу в Тобольской центральной (до 1906 г. противомусульманской) духовной миссии, публикуя заметки в Тобольских и Томских епархиальных ведомостях и отдельных изданиях (Записки миссионера за 1901 год. СПб., 1902. 70 с.; Записки миссионера за 1902 г. СПб., 1902. 63 с.; Знаменательный день в жизни Тобольской миссии // Тобольские епархиальные ведомости. 1901. № 24, отд. неофиц. С. 554–556; Из жизни Тобольской миссии // Тобольские епархиальные ведомости. 1902. № 9, отд. неофиц. С. 101–102; Из записок миссионера // Томские епархиальные ведомости. 1894. № 5, отд. неофиц. С. 20–26 и др.). В 1912 г. он был назначен епархиальным противомусульманским миссионером-проповедником в Ташкенскую и Туркестанскую епархию.

Ефрем Константинович Елисеев (1867/1868–1917) происходил из старокрещенных татар Казанской губернии. Он получил «класси-

ческое» для миссионера образование, пройдя все уровни духовных образовательных учреждений в Казани: центральную крещено-татарскую школу, учительскую семинарию, миссионерские курсы духовной академии. Характер образования, активная практическая работа миссионера и публикаторская деятельность Е. Елисеева делают его сочинения ценным источником информации о взглядах и характере деятельности православных миссионеров и светских колонизаторов в Степном крае во второй половине XIX – начале XX в.

Задачу миссионера, как и любого другого священнослужителя, Е.К. Елисеев видел в неразрывном служении церкви и государству. Двудеиная и непротиворечивая задача предполагала, с одной стороны, «привлечение киргиз в лоно церкви Христовой», «сеяние в киргизских степях семя христианства», а с другой – насаждение русской гражданственности и укрепление православно-русских начал» (Елисеев Е. Записки миссионера Буконского стана... С. 71). В начале XX в., после «Высочайшего манифеста о веротерпимости» в сочинениях Елисеева более последовательно зазвучат призывы к русификации: «сближение всех русских инородцев с господствующей национальностью», «приобщение иноплеменных русских народностей к началам общерусской культуры и гражданственности (Елисеев Е. От Тобольской противомусульманской миссии: (О русско-татарской азбуке) // Тобольские епархиальные ведомости. 1906. № 18–19. Отд. неофиц. С. 473). Практики «духовного обрусения», реализуемые миссионерами РПЦ, уже не ограничиваются сферой вероисповедания, догматов и обрядов, но активно закрепляются и на вполне «светских, мирских площадках» – хозяйственного и административного устройства.

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.: Система инородческого образования Н.И. Ильминского // Православный благовестник. 1899. № 5–9). Именно эти элементы системы современники считали «прогрессивными» и эффективными. Эта же особенность вызвала и критические замечания, как со стороны общественности, так и самих новокрещенных. Елисеев приводит мнение одного из своих подопечных, объяснившего отсутствие необходимости учиться на своем языке тем, что «после принятия новой веры они переставали быть киргизами» (Елисеев Е. Записки миссионера Буконского стана... С. 52).

Преподавание в миссионерской школе 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 новокрещенных были школы Казанской губернии для крещенных татар. Учителями в школе служили «питомцы Н.И. Ильминского», «старокрещенные инородцы Казанского края, знающие киргизский язык в совершенстве и приобретшие опытность в школах братства св. Гурия в Казани» (Елисеев Е. Записки миссионера Буконского стана... С. 167). Общеобразовательные курсы в школе планировалось дополнить прикладными (рациональное огородничество, земледелие, слесарное и токарное ремесла) и практическими занятиями на пришкольном участке. Учащиеся-сироты на лето оставались в школе и под руководством учителя продолжали работы в кузнице, столярной и переплетной мастерских, шили себе обувь. В планах устроителя школы было создание опытного поля, чтобы научить детей земледелию и огородничеству. Опытный миссионер и организатор Е. Елисеев сумел обеспечить школу сельскохозяйственными орудиями, заинтересовав этим начинанием Степного генерал-губернатора Г.А. Колпаковского.

Итоговое состояние новокрещенных описывается миссионером не только через знание молитв или служб, но и через экономические критерии, в том числе «весьма хорошо живущие», «послушные..., работающие» и темпы ассимиляции – «совершенно обрусевшие». Желавшие принять крещение объявляли своим сородичам, что хотят быть не только христианами, но и русскими (Елисеев Е. Записки миссионера Буконского стана... С. 50). Принятие «русской веры» влекло за

собой изменения в костюме и поведении – новокрещенные осознанно старались походить на русских. 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 все, 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 новокрещенных каждый готов жениться на русской, и каждая новокрещенная готова выйти за русского» (Записки миссионера Киргизской миссии священника Филарета Синьковского за 1887 г. // Томские епархиальные ведомости. 1888. № 11. Отдел неофициальный. С. 5–6). И обратная ситуация: отступивший от веры новокрещенный выглядел как «заправский, истый мусульманин» – бритый, в тюбетейке и с «мусульманским именем». Прямолинейную, рациональную связь между внешним видом и верой миссионер фиксирует многократно. Сознательный выбор неопитов подкреплялся неусыпной бдительностью миссионера. Н.Я. Коншин, наблюдавший за жизнью поселка новокрещенных, отмечал: «В поселке вся жизнь новокрещенных проходит под наблюдением миссионера, который настойчиво причащает их жить на русский лад. Обстановка в домиках, одежда, еда – все должно быть такое же, как у русских крестьян. Старания эти, с внешней, по крайней мере, стороны, не остаются, кажется, без успеха» (Коншин Н.Я. По Усть-Каменогорскому уезду. Путевые заметки // Семипалатинские областные ведомости. 1898. № 45–46, 1899. № 4. Часть неофициальная).

Местное население эксперт-миссионер делит 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 еще одной не вполне религиозной социальной категорией – эксплуататор. Пересказывая свои беседы с мусульманами («мусульманствующими киргизами») или раскольниками, миссионер старается прибегать к рациональной, научной аргументации, простым и бесхитростным доводам, доступным для понимания «не мудрствующего лукаво» киргиза: «Магомед не отбрасывает тени не потому

что святой, а потому что живет на экваторе. Человеку положена одна жена и не только потому, что для Адама была сотворена одна Ева, но и потому, что рождается примерно одинаковое число мальчиков и девочек». Наряду с «простодушными», «отсталыми», «наивными простецами» или не всегда «сознательно мусульманствующими», автор упоминает, 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.

Автор высказывает критические замечания в отношении непоследовательных «русских культуртрегеров», «оживителей наших окраин» в лице чиновников, городских обывателей, «горе-промышленников». В окружении степных обывателей русские чиновники оставались русскими только по происхождению, а по костюму и образу жизни становились «скорее магометанами». Миссионер же, зная язык аборигенов, стараясь поддерживать с неопитами близкие отношения, выступая в качестве агента новой письменной культуры и посредника между новокрещенными и русской администрацией, тем не менее оставался последовательным и решительным представителем православного русского мира, носителем его ценностей. При встречах с новокрещенными миссионеры, выступая в роли цивилизаторов и модернизаторов, наставляли не только в христианских добродетелях, но и в ведении земледельческого хозяйства, общении с властями и русскими крестьянами. Вынужденно прибегая к поддержке уездной власти или местных казаков, миссионер скептически оценивает их результативность. Административным аспектом миссионерской деятельности являлось содействие новокрещенным в приписке к русским крестьянским или казачьим обществам, созданию самостоятельных сельских обществ. В 1896 г. под руководством Е. Елисеева был создан отдельный поселок, названный Преображенским, для православных казахов (Андриенко С.Е. История Преображенского стана Киргизской Духовной миссии // Официальный сайт Семипалатинского благочиния Усть-Каменогорской и Семипалатинской епархии: [Электронный ресурс]: URL: <http://pravsobor.kz/Blagoch/Prihody/Preobrazhenka.html>). Дополнительным фактором укрепления в вере и приобщения к русским порядкам стало водворение в Преображенском переселенцев из внутренних российских губерний. Экстраординарный характер данного поселка сохранялся в особом управлении, где долж-

ности «священника, администратора и по временам даже судьи» исполнял сам миссионер (Коншин Н.Я. По Усть-Каменогорскому уезду. Путевые заметки // Семипалатинские областные ведомости. 1898. № 45–46, 1899. № 4. Часть неофициальная). С начала 90-х гг. XIX в. на территории Семипалатинского и Усть-Каменогорского уездов начинают селиться переселенцы («великороссийские христиане»), и миссионер принимает в их устройстве, взаимодействии с местным населением живое участие. Он поддерживает необходимость совместного проживания русских переселенцев и новокрещенных для «добротного влияния» на последних. Миссионер наставляет переселенцев не отталкивать от себя инородцев, а научить своим порядкам и объяснить христианское учение.

Защищая интересы новокрещенных от бывших единоверцев, от еще не признающих братьев во Христе, 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 (напряженности, ведомственной конкуренции), местная администрация края и выступала за варианты менее конфликтного «светского просвещения» (см.: 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). Светская власть практиковала «прихоживание» кочевников к оседлой жизни через податные льготы, продовольственные и денежные ссуды, освобождение от воинской повинности, «изнеживание в хоромах», построенных за казенный счет (Записка по вопросу содействия кочевникам киргизам к переходу в оседлое состояние // Российский государственный исторический архив (РГИА). Коллекция печатных записок. № 2493. С. 1–10). 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 новокрещенных. В занятии кочевников земледелием миссионер видел возможность «одновременно возделывать две нивы: духовную и вещественную» (Елисеев Е. Записки миссионера Буконского стана... С. 171). Земледельческий быт должен был, по мнению миссионера, прочно связывать новокрещенных с русскими крестьянами в рамках единого общества и повышать их матери-

альный уровень. Учитывая сложности этого встраивания и единения (бедность, изолированность, отсутствие земледельческих навыков), Е. Елисеев предлагал, не лишая новокрещенных сословных привилегий инородцев, предоставить дополнительные льготы по сравнению с крестьянским населением. Среди «настоятельных мер» предлагались следующие: предоставление земельного надела в «количестве и качестве, равном с некрещенными киргизами»; уравнивание крещенных с некрещенными в отношении податей; выделение сплошных «удобных» участков для миссионерских поселков, с возможным причислением переселенцев из европейских губерний; создание самостоятельных оседлых, крещенных волостей и др.

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 опасаящихся даже «окрестьяниться», не то, что христианизироваться. В проектах западно-сибирской администрации 70-х гг. XIX в. отстаивалась необходимость развития в Степном крае земледелия не только русских крестьян-переселенцев, но и казахов (Государственный исторический архив Омской области (ГИАОО). Ф. 3. Оп. 7. Д. 11587. Т. 1. Л. 44–69). Аргументация подобной перспективы имела преимущественно социальные характеристики: переход к земледелию должен привести к «замене преобладающей между киргизами замкнутости родовых начал общинными отношениями», преодолению засилья родовой аристократии. Обращение в «добрых пахарей» казахов позволило бы им, с точки зрения семипалатинских 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 уравнительным инструментом, но и органом опеки и попечения, защиты интересов каждого ее 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 ее в пользу земледелия и оседлого образа жизни принесло бы наибольший результат.

Особое внимание в проектах степной администрации уделялось устройству оседлых и полуоседлых волостей и сельских обществ киргизов-земледельцев, которые воспроизводили по форме, структуре и функциям учреждения крестьянского самоуправления (ГИАОО. Ф. 3. Оп. 7. Д. 11587. Т. 1. Л. 8–14). Низшие административные структуры рассматривались чиновниками как важнейший канал влияния / внедрения новых ценностных установок, связанных с оседлым образом жизни, земледельческой культурой. «Российская модель» волостного и сельского управления представлялась местной администрацией в качестве идеальной основы для интеграции сельского и инородческого населения. При этом главным достоинством данной модели была ее 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.

Сложность положения православных миссионеров как колониционных 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 реакции духовной власти, критиковавшей государство и попытавшейся сконструировать особое видение национальной программы для азиатских окраин. Стратегическая задача интеграции территории и населения далеко не однозначно и прямолинейно была связана с христианизацией, а та в свою очередь с 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 оттал-

квивающее, а не привлекающее к оседлости. Допустимые реальные меры носили, преимущественно, просветительский характер, например, создание образцовых ферм на казенные средства для обучения казахских мальчиков всем отраслям сельского хозяйства и ремеслам, 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.