



HAL
open science

The making of new Kazakh sacred places in Soviet Kazakhstan during the 1960s and the 1970s

Isabelle Ohayon

► **To cite this version:**

Isabelle Ohayon. The making of new Kazakh sacred places in Soviet Kazakhstan during the 1960s and the 1970s. SACRED GEOGRAPHY: MULTI-DISCIPLINARY APPROACHES IN SPACE AND TIME, Sep 2020, Nur-Sultan, Kazakhstan. pp.93-101. hal-04312251

HAL Id: hal-04312251

<https://hal.science/hal-04312251v1>

Submitted on 28 Nov 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

The making of new Kazakh sacred places in Soviet Kazakhstan during the 1960s and the 1970s

Ohayon, Isabelle

(French National Centre for Scientific research, Paris, France)

Abstract: Cemeteries and graves have always had a sacred character in Central Asian lineage societies, such as Kazakh society. As places of pilgrimage, they can be related to ancestor worship (Privratsky 2000; DeWeese 1999) and/or to the honoring of tribal leaders or warriors of colonial and pre-colonial times (such as the figures of Zhangyr Khan, Shokay Baykanuly, Raymbek Batyr, etc.). (Muminov, 2013, 27). Numerous typologies drawn up by scholar's point to this plurality (Snesarev 1969; Muminov 2013) and to the fluctuating boundaries between religious authority and social and political authority in the making of holy places (*mazār*) and venerated figures. The resort to various sources of legitimacy thus explains the propensity of Central Asian societies to invent sacred places. The Soviet state, despite measures designed to repress religious practices including the attendance of holy places, did not succeed in interrupting this process. In this paper, I will try to highlight two mechanisms at work in the creation of holy places related to funeral practices in Kazakh society during the Brezhnev era. Using archival sources and oral history research, I will first explore the phenomenon of building new mausoleums dedicated to local Soviet authorities. Secondly, I will discuss the process of rehabilitating abandoned cemeteries or tombs in order to practice healing rituals. In both cases, I will analyze how these strategies were articulated with the specificities of the Soviet system of access to resources and what social and economic issues were involved in the making of mausoleums and memorial spaces.

Cemeteries and graves have always borne a sacred character in Central Asian lineage societies, such as Kazakh society. As places of pilgrimage, they can be related to ancestor worship (Privratsky 2000; DeWeese 1999) and/or to the honouring of tribal leaders or warriors of colonial and pre-colonial times (such as the figures of Zhangyr Khan, Shokay Baykanuly, Raymbek Batyr, etc.) (Muminov, 2013, 27). Numerous typologies drawn up by scholar's point to this plurality (Snesev 1969; Muminov 2013) and to the fluctuating boundaries between religious authority and social and political authority in the making of holy places (mazār) and venerated figures. The resort to various sources of legitimacy thus explains the propensity of Central Asian societies to invent sacred places. If pilgrimage is not reducible to cemeteries in Central Asia, conversely, any cemetery may turn into a destination of pilgrimage and be invested with sacredness. Indeed, the porosity between cemeteries and «holy places» is reflected in the use of the unique term mazār, which refers to a plural reality in common use. Given the fervor aroused by these places, anti-religious Soviet policy, hand in hand with SADUM, was particularly repressive with regard to their use, especially with regard to those associated with Sufi currents and practices not in conformity with canonical Islam, of which SADUM and many of its qāḍī had become the guardians. Despite the measures designed to repress Muslim practices, including visiting shrines, the Soviet State did not succeed in interrupting the building of holy places.

In this paper, I try to highlight two mechanisms at work in the creation of sacred places related to funeral practices in Kazakh society during the Brezhnev era. Using archival sources from Kazakhstan State and President Archives and oral history data that were collected from some 30 respondents in numerous regions and rural places of Kazakhstan over the last years, I first explore the phenomenon of building new mausoleums dedicated to local Soviet authorities. Secondly, I discuss the process of rehabilitating abandoned cemeteries or tombs in order to practice healing rituals. In both cases, I aim at evidencing how embedded Muslim funeral practices were in the Soviet economic culture and in the Soviet social and statutory hierarchies in Kazakhstan in the 1970s.

The Building of new mausoleums. Surprising as it may seem, according to observers of the Council for the Affairs of Religious Cults (CARC), a veritable trend of building mausoleums dedicated to charismatic figures emerged in Kazakhstan in the 1970s. By the term mausoleum, CARC's officers meant constructions of a fairly large size that met a specific architectural code: a square, rectangular or hexagonal building, made of bricks or stone, topped by one or more domes, endowed with a portal, and housing a tomb. This model referred to the historical mausoleums present in the steppe and in Muslim Central Asia in general. They were scornfully portrayed as «medieval» by religious affairs officials.

The proliferation of these mausoleums could be observed in almost all regions with a higher prevalence in the regions of southern and western Kazakhstan, which are considered more «traditional» and less Europeanized: Mangyshlak, Guriev, Turgay and Kzyl-Orda oblasts. Archival reports indicate an inflation of large mausoleums and a competition to establish who would erect the largest monument⁶⁷.

For example, in the Turgay oblast, in the Amangeldy district, some one hundred of them can be found, their epitaphs including, in addition to the name and dates of the deceased, the name of the person who initiated the construction of the building and financed it as well as the name of the lineage, sometimes also of the tribe, to which the deceased belonged. Again, this aspect of funeral practice involved significant costs and the use of schemes contrary to Soviet law.

In the Mangyshlak Oblast, the buildings were of considerable size. The majority of the mausoleums measured 3 meters by 3, 2.7 meters in height, and could well be some 3.5 meters high. They required 10 to 12 m³ of stone, 2 tons of cement, 100 kg of paint, one month of work. Their erection generally involved 6 to 8 workers assisted by one or two skilled craftsmen, as well as several vehicles and a tanker truck. A special yurt or another temporary habitat was provided for workers' accommodation, rest, and catering. It was the contractor who maintained all these staff:

⁶⁷ CGA RK 2079/1/189/35

several small livestock were slaughtered as the works proceeded. The cost of materials and logistics amounted to some 3,000 rubles and the cost of salaries to 2,000-3,000 rubles⁶⁸. All the expenses incurred for these mausoleums relied merely on personal resources, even if the acquisition of materials implied having and mobilizing interpersonal skills in factories, or using more complex mediation to access these goods, which were notoriously scarce in state stores.

Many of these mausoleums were built to house the graves of well-known local figures who had worked in high administrative or political functions. Not that these leaders were «bad» communists, devoid of loyalty; on the contrary, their power and charisma were also precisely related to the position they held. There are entire lists of local leaders who were offered a mausoleum by their descendants: Erekenov, former secretary of the Gurev Oblast Automobile Trust Party Committee; Aytzhanov, former president of the Gurev Oblast Trade Union and member of the Kazakhstan Party Committee, Dosmukhambetov, former head of the Embanefit Oil Union (Gurev Oblast); Tksenov, President of the Arykbalyk Aul Soviet (Kzyl-Orda Oblast); Erimbetov, former Director of the Muratbaev Kolkhoz College (Kzyl-Orda Oblast); Koshekenov, Director of the Tasytkelskij Soviet (Aktobe oblast). In the Kokshetau oblast, the Chairman of the district control commission (an inspection body of administrations and firms in charge of identifying dysfunctions) had a mausoleum built for his father in his lifetime⁶⁹.

Undoubtedly, the expenditure incurred for these graves, the choice of a dedicated and visible site, the anticipation of their death by certain individuals, the valuation of the names of the members of the lineage on the steles, reveal how much the endeavour to honour the deceased by means of a mausoleum was intended to evidence the honour of a man and his family to the community (Ohayon, 2019, 111).

However, this issue seems to have been closely correlated with the economic status of the deceased. The resources invested in the mortuary building reflected the social inequalities to be found in a given territory,

⁶⁸ CGA RK 2079/1/189/35

⁶⁹ CGA RK 2079/1/189/29

which de facto made the cemetery a locus of social distinction and the mausoleum a marker of economic position.

Abandoned mazar, from praying area to thaumaturgical places. As several recent studies (Dudoignon, Zevaco, 2014) have revealed, ordinary cemeteries -most often single-faith and mono-ethnic- have fulfilled alternative functions, compensating both for the difficulties of carrying out traditional regional ziyārāt and of devoting themselves to collective prayer. In actuality, the number of accredited mosques and registered communities of believers was very limited. Circumventing this lack required solutions for those who wanted to practise their worship. Cemeteries were among the areas that served as open mosques where there were no accredited places of prayer, or for those who preferred to escape the oversight of the few official mosques. Ariane Zevaco describes this use well for rural Tajikistan in the 1970s, when kolkhozians went to the cemetery to pray in their day's work, briefly escaping the cotton fields (Zevaco, 2014, 175).

Institutionally, this use was made possible by the very status of Soviet cemeteries and their effective management that was the responsibility of the local executive administrations, i.e. municipalities or executive committees of village (*ispolkom*). This implied that the general maintenance of cemeteries was under the control and in the budget of these bodies. In practice, however, with the exception of large cities, this task was not carried out by the *ispolkom*. The management of the cemeteries had a community dimension by the very fact that they were almost exclusively uni-denominational. They distinguished themselves not only on religious but also on national criteria. In Kazakhstan, in the many ethnically mixed regions (composed of Russians, Germans, Ukrainians, Poles, Tatars, Meskhetian Turks, etc.), Muslim cemeteries remained separate from the others –which were themselves often confessional –and in some regions, Kazakh cemeteries distinguished themselves from other Muslim cemeteries by their exclusive consecration to a lineage (Karklins, 1980: 70).

This reality, excoriated by the authorities of the Council for Religious Affairs, reflected the very weak involvement of the *ispolkom* in the man-

agement of the cemeteries, which de facto delegated their mission to the population, thus allowing undeclared 'religious' personnel to take over this task. The local authorities also granted funds for maintenance and equipment to «volunteers» from outside the administration (Ro'i, 2000: 629). The very birth of a cemetery was based on community logic: there was an uncontrolled proliferation of small cemeteries in the Mangyshlak, on self-allocated territories. One of my interviewees from an Aul in the oblast of Dzhabul reports that there were no rules, no discipline for the construction of mazār: «We did everything ourselves. We used bricks.» Another testimony from the Karkaralinsk region (Karaganda oblast) reports: «We built the mazār ourselves out of raw earth. There were no rules even though the mazār belonged to the collective farm, which also had a cemetery for Christians.» In many cases, it was the religious and not the secular authorities who held the keys to the cemetery⁷⁰ (Ro'i, 2000: 518-521).

Furthermore, some «itinerant» mullahs were engaged in the traditional activity of healers (*emshi*) in cemeteries or minor holy places, which was intimately associated with their religious skills and, in particular, with the chanting of verses of the Koran (Privratsky, 2000: 193 ff.), even if memorial practices were not limited to these techniques or to the use of experts of the text in Kazakh popular culture. In the early 1960s, for example, three non-accredited mullahs from the Kyzyl-Orda region settled in the abandoned mazār of «Okshy-Ata» in the Chilii district. On the spot of this today well-known restored mausoleum, they revived the pilgrimage to the tomb of Es-Abyz Ata, known as the tutelary ancestor of the Abyz local lineage. Relying on the holy reputation of Okshy-Ata for the inhabitants of Sholek and Baygekum *auls*, they mobilized 11 workers from these *auls* as well as a range of materials (10,000 bricks, 35 bags of cement, 4 carts of rubble, 2 cubic metres of wood, and other goods) to reconstruct the grave of Es-Abyz Ata. They could count on the complicity of the managers of the berries production sovkhoe of the Chilii district and the brick factory of Tartogay which both contributed to the

⁷⁰ CGA RK 2079/1/189/26

«donation» and the transport of the materials. After reconstructing the tomb, they used it as a place to perform their healing service which provided them with substantial income⁷¹. In the midst of the Khrushchevian anti-religious repression, they were condemned for «charlatanism». Such episodes recurred on a regular basis in the 1970s. In the same region extending to the Aral Sea, some fifteen cases of revitalization of abandoned «holy places» have been recorded. They involved not only the clandestine mullahs, but also the district and *aul ispolkom* who organized the collection of goods and building materials to restore the mazārs, as a free almsgiving that did not say its name, and to re-establish the pilgrimage there (Arapov, 2017: 333-334).

The absence of coercive intervention by the authorities at religious funerals and death sites is probably due to the social consensus around emotional burden, the sacredness of death, and the passage of the deceased to the other world, a consensus shared by the executors of the ruling apparatuses in the *auls* of Soviet Kazakhstan. Consequently, the freedom granted in the cemetery made this space potentially exploitable by believers and officiants, whether self-reported or accredited, for prayers, pilgrimages, healing rites, and the making of new holy places. The rise of the construction of mausoleums is a testimony to this, but it also evidences how rooted these practices were into the Soviet system of access to resources and the social strategies of shaping hierarchies in the Kazakh society.

Bibliography:

1. Arapov, Dmitrii (ed.), 2017, *Islam i Sovetskoe Gosudarstvo (1944–1990). Sbornik Dokumentov. Vypusk 3*, Moskva, Litres.
2. Bigozhin, Ulan, 2017, *Shrine, State and Sacred Lineage in Post-Soviet Kazakhstan*, PhD dissertation, Indiana University.
3. DeWeese, Devin, 1999, « The Politics of Sacred Lineages in 19th-Century Central Asia: Descent Groups Linked toKhwaja Ahmad

⁷¹ CGA RK 1711/1/116/67-72

Yasavi in Shrine. Documents and Genealogical Charters », *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 31, No. 4, pp. 507-530.

4. Dudoignon, Stéphane A., et Christian NOACK (dir.), 2014, *Allah's Kolkhozes: Migration, De-Stalinisation, Privatisation, and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s-2000s)*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag.

5. Karklins, Rasma, 1980, « Islam: How Strong Is It in the Soviet Union? [Inquiry Based on Oral Interviews with Soviet Germans Repatriated from Central Asia in 1979] », *Cahiers Du Monde Russe et Soviétique* 21 (1): 65-81.

6. Muminov, Ashirbek, 2013, « Sacred Places in Central Asia: Attempts at Their Historical and Theological Interpretation », SHINMEN Yasushi, SAWADA Minoru, WAITE Edmund (dir.), *Muslim saints and mausoleums in Central Asia and Xinjiang*, Paris, Maisonneuve, p. 27-36

7. Muminov, Aširbek, 2018, « Sakral'nye sem'i v central'noj Azii meždu etničnost'ju i religioznost'ju » in ROCHE Sophie, *Sem'ja v Central'noj Azii : novye perspektivy izučeniya*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 130-137

8. Muminov, Ashirbek, FRANK, Allen, NURMANOVA, Aitzhan, 2018, *Saduaqas Ghilmani. Biographies of the Islamic Scholars of Our Times*, Vol. II, IRCICA, Istanbul

9. Ohayon, Isabelle, 2019. « Honouring the Dead under Socialism. An Economy of Kazakh Islam (1960-1980) » [in French], *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 97-118.

10. Privratsky, Bruce G., 2000. *Muslim Turkistan: Kazak religion and collective memory*, Richmond: Curzon.

11. Ro'i Yaacov, 2000, *Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev*, New York, Columbia University Press.

12. Snesev, Gleb, 1969, *Relikty domusul'manskih verovanij i obrjadov u uzbekov Horezma*, Moscou, Nauka.

13. Tasar, Eren, 2017, *Soviet and Muslim: the institutionalization of Islam in Central Asia*, New York, Oxford University Press.

14. Zevaco, Ariane, 2014, «From Old to New Macha: Mass Resettlement and the Redefinition of Islamic Practice between Tajikistan's Upper Valleys and Cotton Lowlands», DUDOIGNON Stéphane A., et NOACK Christian (dir.), *Allah's Kolkhozes: Migration, De-Stalinisation, Privatisation, and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s-2000s)*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag.

Материалы международной конференции

**САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ:
МУЛЬТИДИСЦИПЛИНАРНЫЕ
ПОДХОДЫ К ПРОСТРАНСТВУ И ВРЕМЕНИ**

(Нур-Султан, 25-26 сентября 2020 г.)

Proceedings of the International Conference

**SACRED GEOGRAPHY:
MULTI-DISCIPLINARY
APPROACHES IN SPACE AND TIME**

(Nur-Sultan, 25-26 September 2020)

УДК 614
ББК 51.1
М 82

Материалы международной конференции
Сакральная география: *мультидисциплинарные подходы к пространству и времени.* (Нур-Султан, 25-26 сентября 2020 г.).

Proceedings of the International Conference
SACRED GEOGRAPHY: MULTI-DISCIPLINARY
APPROACHES IN SPACE AND TIME. (Nur-Sultan, 25-26 September 2020). – Нур-Султан, 2020.

ISBN 978-601-338-648-5

УДК 614
ББК 51.1

ISBN 978-601-338-648-5

Содержание

Уважаемые читатели!.....5

ДОКЛАДЫ УЧАСТНИКОВ КОНФЕРЕНЦИИ

Альжанова Г. Компаративный анализ сакральных практик паломничества на объектах мемориальных комплексов Машхур Жусупа Копеева и Бекет-ата Мырзагулулы.....7

Lubos Belka. Shambhala: One Buryat Reinterpretation of the Myth in the 20th century.....16

Бигожин У. З. Этнографический обзор культа Бекет Ата в современном Казахстане25

Библиография:36

Гарипова Розалия. Аккульская мечеть в постсоветском Казахстане: музейный артефакт или священное место?.....39

Ивонина Л. И. Сакральная символика дат заключения мирных договоров Вестфальской системы (1648-1815)59

Медеуова К. А., Карбаева Г.К. Частный случай сакрализации объектов: мемориальная арка и городское кладбище г. Нур-Султан.....68

Nanetti, Andrea. Thinking History Algorithmically: AI and Machine Learning for a New Science of Heritage.....80

Ohayon, Isabelle. The making of new Kazakh sacred places in Soviet Kazakhstan during the 1960s and the 1970s93

Rouhier-Willoughby, Jeanmarie. Negotiating Memory in Sacred Spaces.....102

Скарборо Дэниел. Святой источник народного православия: исторический контекст и современные практики вокруг «Живоносного источника» в Алма-Атинской области Казахстана118

Smith, Alice. The Stuff Myths are Made of: The Tomb of Beksultan in Ingushetia128

Цыремпилов Н. В., Бигожин У. З., Жумабаев Б. Е.

Священный ландшафт нации: как в Казахстане реализуется масштабный национальный проект по сакральной географии 136

Chakars, Melissa. Creating Buddhist Sacred Geography in the 17th and 18th Centuries: Analyzing and Comparing Stories from the Buryat and Kalmyk Chronicles 152

Richard H. Brown. The Significance of the Ilibalyk Nestorian Cemetery: 160 Archaeological Discovery as Sacred Space for Kazakh Christians 160

ТЕЗИСЫ УЧАСТНИКОВ КОНФЕРЕНЦИИ

Disputed sacred land(mark)s: Evenk-Buryat inter-ethnic politics in Hulunbuir 177

Memory and revival:
Reviving sacred sites in Russia's Volga-Ural region 179

Тувинское паломничество в буддийские центры России и мира 180

Reawakening The Land: Local Muslim Pilgrimage as a Means of Decolonisation 182

Христианские культовые объекты как часть общенациональных сакральных комплексов Казахстана 183

Ethical Infrastructure in the Idel-Ural Region:
The Spatiality of Halal Living 184

Historical GIS from Visualization to Post-representational Analysis 186

Уважаемые читатели!

Предлагаем Вашему вниманию сборник материалов международной конференции, организованной Департаментом истории, философии и религиоведения Школы гуманитарных и социальных наук Назарбаев Университета и прошедшей в дистанционном режиме 25-26 сентября 2020 года. В конференции приняли участие эксперты в сфере цифровых технологий в гуманитарных науках, а также специалисты в области сакральной географии и религиоведения из Казахстана, России, США, КНР, Германии, Франции, Австралии, Чехии, Сингапура. На конференции были обсуждены проблемы использования компьютерных технологий и электронной картографии в сфере визуализации исторических данных и сохранения культурного наследия, а также вопросы государственной политики в сфере сакральной географии, развития туризма и паломнических туров, практик коммеморации и коллективной памяти, национализма и ретерриториализации, а также религиозных практик, связанных с территорией и ландшафтом. Доклады участников конференции касаются особенностей практик поклонения сакральным объектам в таких религиозных традициях, как ислам, христианство, буддизм, а также в локальных религиозных системах. Участники, являющиеся активными исследователями в области культурологии, антропологии, социологии, истории и религиоведения, представили на конференции результаты своих текущих полевых исследований, социологических опросов и междисциплинарных разработок. Исследования сакральной географии, получившие в Казахстане большую популярность, в последние годы требуют серьезной теоретической базы, междисциплинарных подходов и особенно методов программирования и геоинформации. Чрезвычайно плодотворным является сравнительный

анализ особенностей религиозных практик и сакрализации географических объектов в Казахстане и других странах и регионах Евразии. Подобного рода форумы помогают придать стимул развитию этого направления исследований и способствуют созданию научных коллабораций.

*Глава оргкомитета конференции
ассоциированный профессор
Назарбаев Университета
д. и. н. Николай Цыремпилов*

ДОКЛАДЫ УЧАСТНИКОВ КОНФЕРЕНЦИИ

Компаративный анализ сакральных практик паломничества на объектах мемориальных комплексов Машхур Жусупа Копеева и Бекет-ата Мырзагулулы

*Альжанова Г.
(Казахский агротехнический университет
им. С. Сейфуллина, Нур-Султан, Казахстан)*

Тезис: В статье рассматриваются и сравниваются схожие и различные сакральные практики при паломничествах к комплексам Бекет ата и Машхур Жусупа. В качестве методологии используется концепция «мест памяти» Пьера Нора. Работа написана на основе полевых исследований, наблюдения, интервью с паломниками и шырақшы.

В современном Казахстане получило развитие научное направление сохранения и изучения сакральных объектов. Одна из наиболее распространенных сакральных практик в Казахстане — паломничество к святым местам. С появлением программы «Сакральная география Казахстана» маршруты стали более разработанными, и люди могут за поездку посетить несколько сакральных мест. Причины их посещения разнятся от познавательной до рекреационной или религиозной.

Выбранные объекты изучения – мемориальный комплекс Машхур Жусупа Копеева, в Баянаульском районе Павлодарской области и комплекс Бекет-ата Мырзагулулы в местечке Огланды Мангистауской области, являются частью сакрального ландшафта своей местности. Сакральные объекты, образующие сакральный ландшафт

края, будь то Мангистау или Баянаул, занимают ключевое место в региональной идентичности местных жителей. Данные комплексы рассматриваются нами как «места памяти», если опираться на идеи «memory studies» П. Нора, М. Хальбвакса, Я. Ассмана, А. Ассман. Под «местами памяти» у Пьера Нора понимаются как классические места – музеи, мавзолеи, архивы, кладбища, так и многое другое: книги, минута памяти и пр. При этом они должны соответствовать трем требованиям, а именно обладать символической, материальной и функциональной составляющими¹. Эти места делятся на доминирующие и доминируемые², в зависимости от того, выбираются ли они самим народом или же на них целенаправленно обращается внимание органов власти. Данная классификация применима к казахстанским «местам памяти». Мемориальный комплекс Машхур Жусупа и комплекс Бекет-ата актуализируются современными государственными программами, входят в список «100 общенациональных сакральных объектов» в категории «Религиозные и культовые объекты, являющиеся местами поклонения»³. В коллективной памяти народа почитание святых существовало во все времена, задолго до появления каких-либо программ. Поэтому данные места относятся как к доминируемым «местам памяти», так и к доминирующим. Для изучения практик были совершены экспедиции в Мангистаускую область в 2019 г. и Павлодарскую область в 2018 г.

Фигуры Машхур Жусупа и Бекет-ата имеют много общего, так же, как и практики, совершаемые на местах их погребения. Для начала кратко рассмотрим их личности, наиболее значимые деяния и места упокоения. Машхур Жусуп Копеев (1858-1931) – этнограф, мыслитель, философ и мистик. Он получил высшее мусульманское образование в медресе Байжана Смагулулы в Баяне⁴, затем в медресе Кокельдаш в Бухаре. Он много путешествовал, владел несколькими языками. В число его научных интересов входило собирание и на-

¹ Нора П. Проблематика мест памяти Франция-память / П.Нора, М.Озуф, Ж. де Пюимеж, М.Винок. –СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1999. –С. 40.

² Там же. С. 46-47

³ 100 общенациональных сакральных объектов Казахстана. iqar.kz.

⁴ Баратова М.Н, Жусупов Н.К. Жизненный путь и формирование как фольклориста Машхура Жусипа // Вестник ПГУ -2011, №2. – С. 16-17.

писание шежире⁵, он обнаружил могилу Бухар-жырау у подножия горы Далба. Бекет-ата Мырзагулулы (1750-1813) – просветитель, батыр, религиозный деятель. Считается, что религиозное образование Бекет получил в Бескала (Хива) у Пақыржана-кажы, позднее обучал грамоте детей, являлся духовным наставником казахских скотоводов Мангистау, Устюрта, Эмбы. Под его руководством были сооружены скально-подземные мечети – на Эмбе (Акмечеть–Бекет), в Бейнеу и на западном чинке Устюрта в местности Огланды, где он впоследствии был захоронен. По Э. Эверсману, четвертая мечеть Бекет-ата находится в местности Баяли «в соседстве Аральского моря»⁶.

Нарративы вокруг личностей Машхур Жусупа и Бекет-ата не ограничиваются официальными фактами. Оба деятеля известны и почитаемы среди народа как святые, обратившись к которым можно исполнить заветное желание, излечиться. Существует множество легенд и рассказов о совершенных ими чудесах. Так, шырақшы мавзолея Машхур Жусупа рассказал известную историю о том, что святой за год до смерти дал по себе поминальный ас. На вопрос почему он это делает, ответил, что следующий год будет голодным и родственники не смогут сделать этого. Нам также рассказали, что его тело оставалось нетленным более 20 лет, возможно и дольше, но в 50-х годах мазар был снесен. О нетленности тела свидетельствуют разные люди, которые спускались и видели его, например, академик Х.Оспанов, академик Шафик Чокин. Последний в автобиографии «Четыре времени жизни», пишет о том, что после объявления о будущей смерти, Машхур Жусуп «начал регулярно пить настои каких-то только ему известных трав. После смерти выяснилось, что таким вот образом он превосходно еще при жизни себя забальзамировал»⁷.

Машхур Жусуп сам выбрал место упокоения, руководил постройкой мазара. По его проекту, в мазаре должны были быть две

⁵ Аргинова С. Знаменитые мавзолеи Казахстана.

⁶ Ажигали С.Е. Очерк истории изучения памятников народного зодчества, «древностей и развалин» Арало-Каспийского региона в досоветский период. // Пространство и время. –2018. 1-2(31-32) –С. 94.

⁷ Чокин Ш. Четыре времени жизни: воспоминания и размышления/- 2-е изд., доп. – Алматы: Білім, 1998. – С. 55-56.

комнаты: одна для себя, вторая для отдыха паломников. Первоначальное место захоронения было уничтожено в 1952 году, однако в 1970-х был построен новый мазар, состояние которого ухудшалось, и в 2006 году в рамках программы «Культурное наследие» мавзолей был восстановлен. К нему ведет лестница из 73 ступеней – по количеству лет, прожитых Машхур Жусупом. Мавзолей состоит из двух помещений: в первом находится урна для пожертвований, молитвенные ковры, газетные вырезки, во втором само надгробие из кордайского гранита. Особенностью комплекса Машхур Жусупа является наличие мемориального музея.

Подземная мечеть Бекет-ата включает четыре помещения. В одном захоронен Бекет-ата, в другом его сестра Аккуаш, третье предназначено для молений, в четвертом хранится посох Ата. Мечеть находится внизу впадины, к ней ведут ступени, выдолбленные прямо в скалах. Бекет-ата также знал о своей кончине и перед ней сказал сыну, что тот еще в течение 40 лет будет состригать ему бороду и усы⁸.

Перейдем непосредственно к практикам. Многие из них характерны для посещения мусульманских святых, например – обход могил, жертвоприношения, молитвы, ночевки. Среди паломников соблюдается определенный стиль облачения. По словам шырақшы, при посещении комплекса Машхур Жусупа в первую очередь следует поздороваться с Ата, помолиться и уже потом можно начать осмотр комплекса. Поэтому сразу после омовения паломники поднимаются к мавзолею. Там, в комнате, где находится усыпальница Машхур Жусупа, читают молитву. Из комнаты сначала выходят мужчины, затем женщины. После этого паломники могут заняться другими делами: читать изречения Машхур Жусупа, написанные на каменных стелах, посетить музей, фотографировать. Паломники, приезжающие к Бекет-ата сначала должны посетить его учителя Шопан-ата. Паломники читают молитву, после могут рассмотреть множество могил и древних захоронений, расположенных здесь. По дороге находится колодец с целебной водой. После паломники продолжают путь от комплекса Шопан-ата до комплекса Бекет-ата около 70 км.

⁸ Пир Бекет-Ата. Прикаспийская коммуна. – 2011.

После омовения можно начать спуск к подземной мечети. Он сравнительно несложен, есть возможность отдыхать в небольших беседках, расположенных по дороге. За это время нам встретилось множество паломников, начинающих или заканчивающих свой маршрут. Некоторые из них поднимаются босиком. Спуск занимает долгое время, учитывая то, что среди приезжающих много пожилых людей, больных, поддерживаемых родственниками. По пути находится источник с целебной солоноватой водой.

В связи с большим количеством паломников, перед мечетью была очередь. Перед входом паломники снимают обувь и уже босиком заходят помолиться. В одном зале пришедшие молятся и оставляют пожертвования. Во второй, где захоронена Аккуаш, сестра святого, заходили только женщины и обходили деревянный шест, повязывали на него платки. Выходят из мечети спиной к выходу. После люди могут спуститься к другому источнику, посмотреть окрестности. Спуск и подъем продолжаются до наступления темноты, после чего ворота закрываются. Как правило, вся работа выполняется самими паломниками. Мужчины занимаются разделыванием животных, колют дрова, приносят воду. Женщины накрывают дастархан, готовят, убирают со стола, моют посуду, разливают чай. Всю еду приносят паломники. Помимо этого, в меру возможностей они могут совершить жертвоприношение, заколоть барана.

В мемориальном комплексе Машхур Жусупа паломники принимали пищу в большом шатре, находящемся около гостиницы. Приготовлением пищи занимались в хозяйственных помещениях, которые занимают четыре здания. Там имеется посуда, включая казаны, столовые приборы. Наша группа паломников готовила бешбармак, другая группа – куырдак. Позднее, во время принятия пищи группы поделились друг с другом, со всеми паломниками. Считается, что паломники, совершающие жертвоприношение, съедают один табак (блюдо) сами, вместе сидящими с ними за одним столом, второй – отдается другим присутствующим паломникам, третий сохраняется для будущих гостей. Всю привезенную еду нужно оставлять здесь.

В мемориальном комплексе Бекет-ата, поскольку во время посещения был месяц Рамадан, после молитвы начался ауызашар. Па-

ломников было очень много, большинство не поместилось в помещении и осталось на улице. Группам в 5-6 человек молодые люди вынесли тазы с едой. Там был плов, куски мяса — баранины и говядины. Все сидели на земле и, видя наше колебание, женщина рядом с нами предложила сесть и не брезговать, ведь здесь везде святая земля. Мы так же, как и все, ели руками. После того, как все поели, женщины сделали поклон старшей по возрасту и унесли таз. Они приехали из Актау и были у Ата не в первый раз.

Отдельного упоминания заслуживает практика ночевки в сакральных местах. Считается, что именно во сне к человеку может прийти святой, дать совет, указать путь, решение проблемы. Поэтому несмотря на то, что ночевка не является обязательным ритуалом, большинство паломников все же остается на ночь. Один из паломников рассказал о том, как на священном месте избавился от недуга. Он долгое время страдал от кошмаров после того, как на него напала и укусила собака и лишь здесь он смог спокойно уснуть и избавился от ночных страданий. В мемориальном комплексе Машхур Жусупа паломники могут переночевать в платной гостинице, бесплатной или в его доме, находящимся неподалеку. Оригинальный дом не сохранился, но новый построен на том же месте, о чем свидетельствует надпись на камне. Бесплатная включает одну большую комнату, и несколько небольших, запирающихся. Наша группа ночевала в доме святого, состоящем из двух комнат, где имеются мелкая утварь, несколько корпе, небольшой стол и тетрадь, исписанная пожеланиями и молитвами паломников. Данную тетрадь также можно отнести к «месту памяти».

В комплексе Бекет-ата находится гостевое здание, где паломники принимают пищу и отдыхают: в центре — столовая, с обеих сторон мужская и женская комнаты. Там находятся матрасы, корпе, подушки и одеяла. Так получилось, что женская комната была полностью занята, и многим не хватило места. Мужская же была частично свободна, и некоторые женщины, взяв с собой постельные принадлежности, хотели остановиться там. Однако это предотвратила одна из старших женщин, спросившая, где их стыд, как можно лежать в од-

ной комнате с мужчинами, что они приехали сюда для паломничества, так что можно пропустить одну ночь сна и молиться. Мы, как и многие другие паломники, переночевали в машине.

Другой распространенный ритуал на сакральных объектах – это пожертвования. Оно может включать забивание животного, деньги от символической суммы 10-20 тенге, до 10-20 тысячных купюр, оставленных паломниками после молитв. В мемориальном комплексе Машхур Жусупа в самом мавзолее стоит урна для принятия пожертвований, однако на ней не делается какого-либо акцента. Привязывание платков или белых кусков ткани встречается там лишь у целебного родника Сарыбулак.

В комплексе же Бекет-ата это довольно частая практика. Взять с собой больше платков, с завязанными внутри монетками 50-100 тенге, – такой совет дают как опытные паломники, так и Интернет-ресурсы. Платки с завязанными монетами привязывают к деревьям, шести внутри мечети, пожертвования оставляют после прочтения молитвы, возле родников, в колодцах. После этого платки, привезенные предыдущими паломниками, «впитавшие святость места», раздаются паломникам взамен тех, которые они привезли с собой. При этом в обоих случаях пожертвования необязательны. Главным считаются чистые намерения, а не попытка купить или откупиться от чего-либо.

Что касается индивидуальных практик, как правило, ни одна из них не закреплена официально. Многие паломники выполняют что-то услышанное от других или прочитанное в интернете. Индивидуальные практики обусловлены самим географическим положением сакральных объектов. Это спуск к мечети Бекет-ата, выход из нее спиной вперед, обязательное посещение учителя перед приездом, наличие ритуалов для женщин. В случае с паломничеством к Машхур Жусупу, разнятся данные о том, как следует молиться, просить о чем-либо, загадывать желание. Некоторые паломники говорят, что нужно загадать одно коллективное желание от группы, другие – что обязательно нужно встать на рассвете и помолиться у мавзолея. Наша группа последовала второму совету и

помолилась на рассвете. Надо заметить, что мы были единственной группой, сделавшей это.

В целом за время паломничеств нами было услышано множество историй о чудодейственной силе святых. Об этом рассказывали, как паломники, так и местные жители. Например, истории об исцелении, избавлении от депрессии, о том, как у бесплодных пар появлялся ребенок. Многие паломники приезжают регулярно, для них поездки стали семейной традицией. Считается, что после одной поездки к Бекет-ата человек непременно приедет еще как минимум два раза.

Таким образом, в качестве особых «мест памяти» были изучены мемориальные комплексы Машхур Жусупа Копеева и Бекет-ата Мырзагулулы, совершающиеся на самих сакральных местах. Несмотря на разное географическое положение комплексов, во время паломничеств были выявлены и проанализированы схожие практики, включающие молитвы, жертвоприношения, ночевки. При этом встречаются и индивидуальные, связанные с ландшафтом практики, будь то поднятие к мавзолею или спуск к мечети. Общение с паломниками показало, что основной причиной посещения подобных мест является желание оказать почтение и уважение святым, помолиться за здоровье своих близких.

Библиография:

1. Нора П. Проблематика мест памяти Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. –СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1999, с. 17-50.
2. 100 общенациональных сакральных объектов Казахстана. [Электронный ресурс]. URL: iqar.kz.
3. Баратова М.Н, Жусупов Н.К. Жизненный путь и формирование как фольклориста Машхура Жусипа // Вестник ПГУ – 2011, №2. – С. 15-21.
4. Аргинова С. Знаменитые мавзолеи Казахстана. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.mirp.kz/rus/articles/6/150>

5. Ажигали С.Е. Очерк истории изучения памятников народного зодчества, «древностей и развалин» Арало-Каспийского региона в досоветский период. // Пространство и время. – 2018. 1-2 (31-32) – С. 88-106.

6. Чокин Ш. Четыре времени жизни: воспоминания и размышления/- 2-е изд., доп. – Алматы: Білім, 1998. – 432 с., ил.

7. Пир Бекет-ата. Прикаспийская коммуна. – 2011.

Shambhala: One Buryat Reinterpretation of the Myth in the 20th century

Lubos Belka
(Masaryk University, Brno, Czech Republic)

Abstract: Myth genesis, especially eschatological increases in the times of danger when also myths and rituals are being joined and mobilized. In the 20th century, various utopian expectations started to occur in Buryatia, Mongolia and Tibet more often than ever in the past. The recovery of the Shambhala myth in the first third of the 20th century in Buryatia had, like other features of religious life, two dimensions – an official i.e. monastic one, and unofficial, popular one. The former is based on monastic rituals and is more institutional. The popular version of the myth is looser, less bound to the official cult and ritual and is expressed by folk tales, narrations, legends, songs, prophecies etc. The myth has been resurrected during the 1920s-1930s in Buryatia and Mongolia in connection with the Civil War and anti-Soviet uprisings by anti-Bolshevik forces. Strangely enough, both sides of the armed conflict in the first third of the 20th century exploited the Shambhala myth for their own interests.

In the 20th century, various utopian expectations started to occur in Buryatia, Mongolia and Tibet more often than ever in the past. The most frequent form of the utopian expectations were prophecies, clairvoyant predictions, legends situated into the future etc. Utopian narratives appeared both in oral and written forms, rarely were they expressed in a visual form. The latter is represented by various kinds of pictures. The most common is a specific Tibetan kind of painting: *thangka* /*thang ka*/,

a painted scroll of various size. Thangkas are either handmade color paintings or black and white xylographs, sometimes colored. There also exists a specific variety of the sacred depictings, called tsakli in Tibetan / tsak li/, or tsakali, or tsagli miniature pictures, also known in its painted or xylographed forms.

Expectation of better times in more or less distant future represented by various eschatological myths has been very popular in the areas where Tibetan Buddhism has been spread. This type of eschatology is represented by temples or shrines dedicated to the "Wheel of Time". The temples rituals are devoted mainly to astrology and the Shambhala myth. It is a rule that large thangkas or graffiti depicting the Shambhala kingdom and the terminal battle are displayed near the temple's main entrance. Kalachakra as it is depicted in various paintings and fixed in various written texts is considered a leading deity, a patron of Shambhala. The content of the rituals connected with Shambhala was expressed in various prayers for the rebirth in the Shambhala kingdom just before the terminal battle. It is an expression of the wish to become the next incarnation of a warrior in Rudra Chakrin's armed troops. A Soviet author V. Ovchinnikov (1973: 47) wrote:

"The lamas in Buryatia, Kalmykia and Tuva successfully spread the particular version of the Shambhala myth in the 1930s where they accented the idea of the terminal battle (Bur. Shambalyn sereg) against all the heretics in the near future. In Aginskoe Monastery a subrgan (Sansk. stúpa) was erected, devoted to the soon coming of the terminal battle. The monks hid one hundred thousand needles into the foundation of the stupa. People believed that the needles will transform into weapons of Rudra Chakrin at the time of the terminal battle. Kalmyk and Tuvinian lamas have also consecrated ritual offering places (Bur. oboo) where they pronounced clearly anti-Soviet prophecies."

The author of the citation collected some versions of folk legends and prophecies connected with the Shambhala with the assistance of local university students from Chita in 1970s:

”Khaan Rudra Chakrin (Bur. Rigden Dagva) will be putting together his immortal troops for a long time. All the believers will be part of Rudra Chakrin’s army. The bravest Buddhists will fight in the front line. Followers of lama Tsongkhapa will command the troops of Rudra Chakrin. All the warriors will have the honor to bear the title of lama. The lamaist faith will spread in all the world in these days. The lamaists will celebrate and honor low and high lamas, they will show their gratitude to them for thorough spreading of the teaching about the Holy War.” (Ovchinnikov 1973: 47-48).

There is another record of a similar version of the narration:

” The war will break out just after Rudra Chakrin’s proclamation. He will ride a green horse and he will show the direction where the heretics, atheists and anti-lamaists live. He will give orders by his commander’s baton to the lamas who will then spread death amongst the godless people and heretics who have dishonored the God’s world. A large sea of blood will appear. All these events will happen in order for lamaists to live and flourish. It is Buddha Maitreya’s wish. When the holy war ends, the sun will rise, the blood from the war will disappear, the grass will turn green, the trees will be full of blossoms, the birds will sing. People will hurry into temples in order to express their gratitude to Rudra Chakrin and they will also pray for the soon coming of Buddha Maitreya to the Earth.” (Ovchinnikov 1973: 47-48).

Besides the figure of Rudra Chakrin there is also the future Buddha Maitreya playing his role in the narrative. It is not clear from the record whether ”people hurrying into temples” are going into one or two distinct temples. There is another Buryat source unifying the Shambhala myth with Maitreya’s myth. It is very interesting that such a union is historically placed into the 1920s when there was a civil war: There existed prophecies about the soon coming of Buddha Maitreya. He will

punish all the enemies of the Khaan of Three Worlds, the head of the Buryat theocratic state Sandan Tsydenov.

For another evidence of the political connection another Soviet researcher A. Kochetov continued:

”...there appeared secretly and clandestinely spread prophecies or clairvoyances (Bur. *lundun*) whose authors allegedly could be Padmasambhava, Panchen Lama, Bogd Gegen etc. Processes like collectivization, industrialization etc. were labeled in the prophecies as signs of the End of Times, i.e. disaster (...) for all the heretics in the near future, victory of Buddhists allied with the heaven’s powers.” (Kochetov 1973: 170)

The legends about the Shambhala terminal battle were more abundant, the interpretation where Japan was understood especially as the Shambhala land:

”Rudra Chakrin’s armies are attacking from the east (...) A new suburgan called ”Concentration of Khuvarak’s Power” was erected in Aginskoe Monastery with one hundred thousand needles in the stupa’s foundation (...) According to lama’s testimonies they started a campaign for the emigration from Soviet Russia to Inner Mongolia at that time.” (Kochetov 1973: 175-177).

The idea of self-offering motivated by the intention to be re-born in Shambhala is rather common in connection with the Shambhala myth. One example of this idea is from Buryatia during 1920s-1930s:

”In the hardest times for Buddha’s teaching a mighty army of the ruler *Quatagu kürdetü* will come from Shambhala, which will turn all the heretics and ungodly people into dust and ashes. Then mystic teaching (Bur. *tarniin shashin*) will be spread. Who will live up to that time and will die in the terminal battle, will be reborn

in the higher sphere (Bur. *degedü oron-a, deed oron*). Those of them who will destroy heretics, will be honored by an even higher rebirth.” (Natsov 1998: 136)

Apart from the narrative forms of the Shambhala myth, we can also see visual depiction of the kingdom and the terminal battle. In Buryat monasteries, as well as in Tibetan and Mongolian, thangkas and frescoes with the kingdom of Shambhala have been found depicting the Shambhala terminal battle where the winning troops of the Good were led by the ruler and supreme army commander Rudra Chakrin. As Darima Ts. Zhamsueva wrote:

” When the war with the fascist Germany broke out, religious people asked whether it was not connected with the Shambhala war because according to the classic description the troops must lead the attack from the West to the East. However, pieces of art existed, which showed the attack to be led from the opposite direction.” (Zhamsueva 2001: 113).

Another example of the Shambhala myth is documented by a British journalist G. D. R. Phillips who mentioned that in 1935 and 1936 rituals for the earlier coming of the king of Shambhala were carried out in Khori monasteries. In these rituals, monks used depictions where the Shambhala army is forming in the place where the sun rises, i.e. in the east. According to the author this is a clear reference to Japan (Snelling 1993: 244). The depiction of the terminal Shambhala battle where the troops of Rudra Chakrin attack from the right to the left, i.e. from the east to the west, is not limited to this period and this geographical area (Buryatia and Mongolia in the 1920s and 1930s). We can see it also in older East-Tibetan and Mongolian thangkas. (See e.g. Rhie – Thurman 1996: 378-379, Fig. 157 and Fig. 157a).

For this reason, we can assume that the interpretation of ” turning the direction of the attack in the terminal Shambhala battle” by the

above mentioned authors may represent secondarily added new contents into the old depictions rather than a new phenomenon with clear political context.

The recovery of the Shambhala myth in the first third of the 20th century in Buryatia⁹ had, like other features of religious life, two dimensions – an official i.e. monastic one, and unofficial, popular one. The former is based on monastic rituals and is more institutionalized. The popular version of the myth is looser, less bound to the official cult and ritual and is expressed by folk tales, narrations, legends, songs, prophecies etc. Rudra Chakrin's cult in Buryatia is illustrated e.g. by a small votive xylograph with his depiction (see Fig. 1).

The quiet form of Rudra Chakrin is not as varied and variable as the wrathful form, i.e. the depiction of a commander in the terminal moment of the Shambhala battle when he kills with a lance the chief of the barbarians. In this kind of depiction there are differences in Rudra Chakrin's "vehicle". It is either a horse or a military chariot. Another difference can be seen just in the Buryat depictions published in this text where Rudra Chakrin stands in a fighting position on the chariot and strikes the enemy with a main symbol of Northern Tibetan Buddhism, a vajra (Sanskrit, Tib. *rdo rje*) instead of the lance. The naturalism of more common Tibetan and Mongolian depictions (Rudra Chakrin stabs the enemy) is replaced here by a more metaphorical expression (Rudra Chakrin stands above the enemy), which corresponds to a more esoteric explanation, if we can interpret *thangkas* in this way at all. Because such an interpretation has no support in literature or in personal testimony, we must consider the "esoteric explanation" as a mere working hypothesis. The vajra in Rudra Chakrin's right hand can have a completely different

⁹ The resurrection of the myth can be illustrated on the testimony of G.-D. Natsov who writes: "Not long ago, in 1929, i.e. two years before the rebellion in the west of Mongolia, *gabzha lama* Balzhinyima from Arkhangai monastery Tariyata wrote a text, in which it is said: 'The time of the beginning of the holy war has come. Previously we said that it was two hundred years till the start of the Shambhala battle, but we must have been mistaken, the time is here!' He evidenced his forecast by numerical data from Buddhist astrology. First, he spread his forecast secretly amongst lamas, then he made it public and available to the broad range of inhabitants; this forecast undoubtedly influenced the breakout of the rebellion in 1930." Natsov 1998: 139-140.



Fig.1

meaning, but there is no mention of this feature in literature at all. The "esoteric explanation" can be indirectly supported by the interpretation of a wheel in Rudra Chakrin's hand in the quiet form of depiction. The wheel is understood as a "peace" symbol of Buddha Shakyamuni – "the wheel of law" (Sanskrit. Dharmachakra, Tib. Chökhörlo /chos 'khor lo/) or as a sharp weapon, a disc.

The Shambhala myth, personified by Rudra Chakrin, was undoubtedly the subject of popular cult, which is proven both by texts (the above cited prophecies, utopian visions, etc.) and by their visualisation (see Fig. 1 and Fig. 2). The concept of Shambhala has, similarly to its ruler the 25th kulika

Rudra Chakrin, two ambivalent sides. The first one is quiet, peaceful and kind (or "nirvanic" as this quiet form of a deity is designated) and utopian. The other one is threatening, angry, aggressive and apocalyptic.

Similarly ambivalent is the myth, cult and ritual connected with Shambhala. The first side is "academic", monastery or "normative", based upon canonic, paracanonic and other texts. It also has a popular side which is not so much subject to doctrinal purity, but rather reflects the quiet aspect of Shambhala – in days of peace and wealth, or the threatening aspect – in days of war, oppression, unrest and poverty.

Bibliography:

1. Kochetov, Aleksey N. *Lamaizm*. Moskva 1973, Nauka.
2. Natsov, G.-D. *Materialy po lamaizmu v Buryatii. Chast' II*, Ulan-Ude 1998, Izdatel'stvo Buryatskogo Nauchnogo Tsentra.
3. Ovchinnikov, Vsevolod. »Shambalyn-sereg – lamaistskaya svyashchennaya voina«, in: *Nauka i religiya* 15/12, 1973, p. 47-50.
4. Rhie Marylin M. – Robert A. F. Thurman. *Wisdom and Compassion: the Sacred Art of Tibet (Expanded Edition)*, London 1996, Thames and Hudson.
5. Snelling, John. *Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev – Lhasa's Emissary to the Tsar*, London 1993, Element Books.
6. Zhamsueva, Darima Ts. *Aginskie datsany kak pamyatniki istorii kul'tury*, Ulan-Ude 2001, Izdatel'stvo Buryatskogo Nauchnogo Tsentra.

Этнографический обзор культа Бекет Ата в современном Казахстане

Бигожин У. З.

(Назарбаев Университет, Нур-Султан, Казахстан)

Тезис: Данная работа представляет собой краткий этнографический обзор о культе почитания святого (аулия) Бекет Ата в современном Казахстане. В ходе работы были сделаны следующие выводы 1) Бекет Ата традиционно считается мусульманским святым Мангистау, но стоит отметить что его почитание вышло за региональные или родовые рамки; 2) так же существует традиционная кровно родственная связь между сакральными семействами Центральной Азии и Бекет Ата 3) в отношении пир-мюрид в культе Бекет Ата прослеживается связь с Хивинскими суфиями, но, так же заметна более ранняя для региона традиция наличия пира-духа увайси или увейси.

Введение. Данное этнографическое исследование основано на материалах двух полевых поездок в Мангистаускую область, осуществленных в сентябре 2018 г. и марте 2019 г. в рамках научного проекта «Инвестиционный потенциал сакральной географии Казахстана: геокосмический мониторинг, информационные технологии и историко-культурный анализ в производстве электронного атласа республики», финансируемого Министерством образования и науки РК. В ходе данных полевых исследований были собраны интервью с местными жителями и паломниками, а также проанализированы произведения агнографического характера (манакибы) о Бекет Ата.

Собранный материал позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, исторического Бекет Ата можно обозначить как *аулия*, или мусульманского святого казахского рода племени адай. В то же

время, стоит отметить, что культ данного святого уже приобрел национальное значение. Между личностью Бекет Ата и паломниками и почитателями его мазара в Огланды возникла своеобразная патрон-клиентская система взаимоотношений. Во-вторых, большую роль в культе Бекет Ата играет связь с «сакральным семейством», традиционно обозначаемым как кожа или ходжа. Данная связь основана на кровнородственных отношениях семейства Бекета, а также на его духовных связях с суфийским учителем (*пиром*) Мухамаджаном Бакиргани. Но кроме ученическо-учительской связи с земным *пиром* Бакиргани в агиографической литературе упоминается и мистическая связь Бекет Ата с *пиром* Шопан Ата, который выступает в качестве его *увайси*, или духа покровителя, что подтверждает бытование развитой суфийской традиции в западном Казахстане. Ниже представлен подробный анализ данных наблюдений.

Данные о жизни Бекет Ата. Бекет Ата Мурзагулулы (1750-1813) [1], [2], или Бекет, сын Мурзакула, который также известен как *пир* Бекет или как Ер Бекет, был родом из казахского рода *адай*, который входил в конфедерацию *байулы* младшего казахского жуза. Как известно, младший жуз официально признал подданство России в 1731 году. В 1748 году переводчик Посольского приказа и российский посланник татарского происхождения Туклу Мухамед Тевкелев уже упоминал род *адай* как одну ветвей племенной конфедерации *байулы* [2]. К тому времени личность Бекета приобрела столь большое значение для адайцев, что его имя стало их военным кличем или ураном. До начала использования военного клича «Бекет», как сообщает Абаланова [2, с.211], адаи использовали «Тегеленды» в качестве военного клича. В наши дни значение культа Бекет Ата закреплено на официальном уровне. Так в 2019 году 200-летний юбилей данного святого праздновался как событие государственного значения [3].

Генеалогия (шежире) Бекета берет начало от легендарного основателя племени *адай* –Адай Ата. Генеалогическое древо Бекета выглядит следующим образом: 1) Адай Ата, 2) Келимберды, 3) Му-

нал, 4) Жаулы, 5) Коскулак, 6) Жанал, 7) Мурзагул, 8) Бекет [4], [5]. Имя Адай Ата широко известно в народе. Так, антрополог Маурицио Тотаро пишет о «полумифическом предке Адай-Ата», чей мавзолей с золотыми минаретами в настоящее время расположен на Отпан-Тау, самом высоком месте региона, где проходят ежегодные весенние обряды его почитания [6]. В паломническом доме (*зиаратхане*) Бекет-Ата в Огланды на большом настенном плакате для внимания паломников демонстрируется генеалогия Бекета, представленная деревом белого цвета. Для паломников данное генеалогическое древо является визуальным напоминанием о статусе и происхождении Бекет Ата.

Мне представляется уместным применить в качестве теоретического подхода к изучению Бекета Ата точку зрения авторитетного американского исследователя Девина Девиза на суфийских святых в контексте процесса исламизации Золотой Орды, или Улуса Джучи. Рассуждая об исламизации кочевых племенных или общинных групп, Девиз в частности отмечает, что исследователи должны понимать фигуру мусульманского святого *аулия* не как «проповедника интеллектуальной доктрины», а как «воплощенное мусульманство» [7, с. 109]. По мнению Девиза, для данного региона и местных адайских родов Бекет Ата является живым символом мусульманства. В массовом сознании местного населения чувства родовой, религиозной и этнической принадлежности тесно взаимосвязаны. Иными словами, для значительной части казахов Мангистау быть адайцем, казахом, мусульманином и последователем Бекета Ата стало равнозначным. Однако живыми символами ислама являются отнюдь не только фигура Бекета Ата, но и вымышленные святые, такие как Масат Ата и Шопан Ата. Понятие «племя» все еще подвергается серьезной критике в антропологии [8], поскольку оно сталкивается с трудностями применения в контексте, например, казахской «племенной» системы. Хотелось бы отметить что данное исследование не ставить целью объяснить природу казахского родоплеменного общества и значение термина «племя». Во-вторых, важно понимать, что такие термины, как «род» или «племя», являются терминами, привязанными к

определенному культурно-историческому контексту. Дэвид Снит [9] подвергает критике колониальные представления о «трайбализме», которые привели к неправильному пониманию кочевых обществ как «родовых» по своей природе. Так, хотя европейский термин «клан» и мог бы на каком-то уровне соответствовать значению казахского термина *ру*, как определенной форме общественной организации со всей его специфической системой родственных связей, соответствие было неточным и должно было бы сопровождаться многочисленными оговорками и уточнениями.

Двадцатый век, особенно период советской модернизации [10], [11], [12], стал свидетелем формирования и конструирования современной казахской нации. Однако в ходе советских социокультурных и экономических реформ идея принадлежности к определенной генеалогической линии или группе линий не исчезла. Большинство казахов, как сельских, так и городских, помнят о своей принадлежности к определенным родственным группам и общинам, а в их семьях сохраняется практика ведения родословных. Современные казахи идентифицируют себя в качестве членов одной воображаемой казахской нации, но многие из них также подчеркивают свое «племенное» происхождение, которое в целом не входит в конфликт с их национальной идентичностью.

Для адайцев почитание конкретно Бекет Ата и в целом пантеона мусульманских святых Мангистау является важной составляющей родовой идентичности. Чувство религиозной и эмоциональной привязанности к священному ландшафту Мангистауской области является для них одной из центральных воображаемых опор идентичности.

Сегодня многие казахи рода *адай* и других родов называют полуостров Мангышлак «священной землей», в которой проживают «триста шестьдесят три (по другим сведениям триста шестьдесят два) святых. Об этом сообщается еще в русских этнографических источниках XIX века. Например, в приложении к «Сведениям о кавказских горах» записано, что «[п]осле смерти Ходжа-Ахмеда [Кожа Ахмед Ясави –У. Б.] его мюриды разошлись в разные стороны, три-

ста шестьдесят три пришли в Мангышлак, где они скончались; все они почитались как святые, хотя их имена неизвестны; но их могилы почитаются» [13]. Данный нарратив часто встречается в интервью с местными жителями.

Почитание духа Бекета и его священного погребального комплекса является одним из важных элементов локальной идентичности. Некоторые представители адайцев по разным причинам не связаны с культом почитания Бекета Ата, но в Мангистау они представляют явное меньшинство. Так, во время полевых работ в марте 2019 г. я взял интервью у казахов, которые мигрировали в Мангистау из Туркменистана в конце 1990-х и начале 2000-х гг. В ходе этих интервью мои информанты упоминали по крайней мере двух святых как относящихся к их родословным, могилы которых они посещали в прошлом: один из них был Гозли-Ата (Гезли-Ата), то есть хорезмский святой Гозлук-Ата (о Гозли-Ате см. в статье Девиза «Хорезмский святой в Золотом Орде», 2018), а второй – некий Кожа Ата, похороненный недалеко от места расположения нынешнего аэропорта Актау.

Бекет Ата и «сакральные семейства» Центральной Азии. Сегодня потомки Бекет-Ата и хранители его святыни пользуются привилегированным статусом среди адайцев и у представителей других родовых групп, хотя и не имеют священной родословной, которая связывала бы их с сакральными семействами Центральной Азии. Данные сакральные семейства, известные под именами ходжа, кожа, сейд, ших, махтум и т. д. исторически играли важную роль в Центральной Азии на протяжении веков [14], [15], [16].

Будучи адайцем по родовой принадлежности, Бекет не принадлежал по отцовской стороне к «ахль аль-байт» (ahl 'al-bayt) или к роду пророка Мухаммеда. Однако в повествованиях, связанных с ним, присутствуют следы связей с более широкой центрально-азиатской традицией, ассоциированной с сакральной семьей Пророка. Как пишет Привратский, казахи часто воспринимают представителей кожа как стражей мусульманской казахской религиозности или как Таза Жола, «...казахское воплощение коранического определения ислама как «прямого пути»» [17, с. 174].

Для сегодняшних паломников Бекет также почитается стражем Таза Жол. По словам Амиренова, автора нового манакиба, его мать (Бекет) была из рода кожа, известного своими чудесами (*керемет*), в частности тем, что шейх из данной семьи доил антилопу, когда испытывал жажду в открытой степи, что является характерным эпизодом в общей исламской агиографии. Данный нарратив был широко распространен в Мангистау. Например, согласно источнику XIX века, легендарный святой и отшельник Мангышлака Кашкар-Ата (Кошкар-Ата) приманивал диких оленей и убивал их на мясо [18, с. 18].

Мотив доения диких животных также связан с широко распространенной тюрко-монгольской кочевой традицией. Раши ад-Дин писал, что хан найманов Кучлуг имел власть над дикими животными, что он мог доить их и делать из их молока кумыс. [19, 177]. Поэтому особый интерес вызывает тот факт, что святость Бекет Ата также тесно связана с дикими антилопами и архарами. В наше время паломники воспринимают случайную встречу с архаром во время паломничества по горной дороге к святыне Бекета как доброе предзнаменование, как благословение духа святого. Архары широко распространены возле святилища Бекет Ата. Из-за «священного» статуса охота на них неофициально запрещена.

Статус Бекет Ата тесно связан с его происхождением по двум причинам. А. С. Муминов пишет, что в казахском обществе «...факт принадлежности к какой-либо группе (жуз, ал, ру, тайп, ата) является одним из реальных факторов, определяющих место человека и семьи в обществе» [20, с. 8]. Священная фигура Бекета Ата и его наследие частично представлены в его «племенном» происхождении: со стороны отца он является потомком воинственного племени *адай*, а со стороны матери – потомком линии пророка Мухаммеда.

Связь с сакральными семействами в культе Бекет Ата говорит о наличии культурного пласта и связи с обширной среднеазиатской традицией почитания семей ходжей. Располагаемые нами этнографические данные, собранные в Мангистау в 2018-2019 гг., говорят о том, что местные жители до сих пор почитают сакральные семьи.

Наличие родственников ходжа со стороны матери (каз. нагаши) всегда имело и все еще имеет важное значение в среде бывших кочевых казахов, а потому святость Бекета для местных жителей частично связана с его материнским родом. Вот почему в агиографии Бекет Ата, составленной Амирхановым, а также в манакибе Косбармака и в местных устных повествованиях, одна из первых историй повествует о его *нагаши* Назар-кожа.

Назар-кожа, по словам Амирханова, происходил из «племени курайшитов Сеит-кожа и в юном возрасте перекочевал в Мангистау из Хивинского ханства [22, с. 6]. Назар-кожа стал известен благодаря совершенным им чудесам на пути из Хивы в Мангистау. Позже Назар-кожа прибыл в деревню богатого и известного адайца Алмамбета, где он исцелил его больную дочь. Позже Назар-кожа женился на ней, а его потомки стали известны как *кожа*, которые «доили диких антилоп» (кийк сауган кожалар) или как *кожа* «с коричневыми юртами» (коныр уйлы кожалар). Сюжет о браке и создании кровных связей между вновь прибывшим потомком «священного семейства» и семьей местного «племенного» вождя является довольно распространенным в этнографических записях о казахских *кожа* [23].

Кроме того, родословная Бекет Ата также включает батыров, что создает дополнительный символический капитал святого и делает его личность еще более весомой в глазах местного населения. Старший *нагаши* Бекета (*кари нагаши*) или *нагаши* его отца, согласно и Косбармаку, и Амирханову, был казахским батыром Есетом Кокейулы (1669-1757) из рода *тама*. Это означает, что Бекет Ата происходил из устоявшейся и хорошо укоренившейся линии адайцев, которая обладала влиянием и властью на полуострове Мангышлак. В Мангистау все еще имеет хождение пословица «Есет – самый храбрый из батыров, Бекет – самый сильный среди *пиров*» (Есет ердын соны, Бекет пирдын соны).

Родословная Бекета также связана с семьей Пророка и его товарищами через посвящение или отношения между учителем и учеником (пир-мурид). Согласно некоторым письменным источникам, таким как «Халват-и-Суфия», переведенным на русский язык Ба-

баджановым, Бекет был учеником Мухаммаджона Бакиргани (каз. Бакыржан), улама и суфийского *пир* из Ургенча, который имел учеников и последователей среди казахов Мангистау. В своей книге Амирханов пишет, что в 40 лет Бекет вернулся в Мангистау, где стал видным *пиром*. Кырлыбек Отетлеуов и Комильжон Худойбергенов в своей книге «Музей Бекет Ата в Хиве», написанной на узбекском языке, сообщают, что Бекета Ата проходил обучение в Хиве в период 1767-1776 гг. [24, с. 56].

Духовный путь Бекет Ата. Путешествия и учеба Бекета в медресе Хивы не были чем-то необычным для того времени. Для кочевых казахов было традицией учиться в оседлых религиозных центрах Центральной Азии в таких городах, как Хива или Самарканд. Так, в татарской рукописи «Тарих-и-Барангави», составленной Ахмадом б. Хафиз ад-Дин аль-Барангави, сообщается о том, что аль-Барангави встречался со студентами казахами в Самарканде [25, с. 37]. Таким образом, хивинское медресе исторически служило образовательным центром для казахов региона Мангистау.

Влияние Бекета Ата связано не только с Бакиргани, но и с другим религиозным лидером региона –Шопан Ата, который, согласно устной традиции, через сон посвятил Бекет Ата в *аулия* и направил его на путь исламской святости. Подобное духовное посвящение, или *увайси*, является широко известной центрально-азиатской религиозной практикой. Поэтому современное паломничество к местам Бекет-Ата неотделимо от посещения святыни Шопан Ата.

Религиозное образование и посвящение *увайси* тесно связаны друг с другом. Согласно манакибу Амирханова, Бекет в возрасте 14 лет попросил своих родителей позволить ему учиться в медресе, и они легко позволили ему это сделать. Перед долгой поездкой в медресе Бекет решил получить благословение от духа Шопан Ата. С этой целью Бекет отправился в храм Шопан Ата, где провел четыре ночи. На четвертый вечер Шопан Ата появился во сне Бекета и, по словам Амирханова, произнес следующие слова: «Мертвый дух предков (*аруах*) не мог быть *пиром* для живого существа. Иди в Хиву. В медресе Бакыржан-ходжи [Мухаммаджон Бакиргани –У. Б.] живет

алима и человек с большим *касметом* [святостью –У. Б.]. Оставайся рядом с этим человеком. Ваш Бурак (Пирак), который доставит вас в Хиву, уже ждет вас за пределами вашего дома» [26, 13-14]. Далее рассказывается, что когда Бекет вышел из дома, он увидел, что Пирак действительно ждет его возле дверей, а еще через несколько секунд Пирак переместил Бекета в Хиву. Бакыржан уже ждал Бекета и отправил его в медресе Шергази. Этот фрагмент агиографии содержит по крайней мере три или четыре важных элемента. Во-первых, мы видим присутствие сакрального ходжи –фигуры Бакиргани, который в некотором смысле был «избран» духом Шопан Ата. Следовательно, два способа благословения –через дух *увайси* и посредством живого *пира*) каким-то образом взаимосвязаны. Во-вторых, дух Шопан Ата пришел к Бекету через сон, или *аян*. Хермансен отмечает, что в исламской религиозной традиции «... значительная роль отводится содержанию снов как отражению духовной истины и истины реального мира, так и в установлении связи повседневной реальности с другим измерением, часто отражаемым как гаиб, т. е. отсутствующее или невидимое царство» [27, с. 74 – 75]. В контексте казахской религиозности, по Привратскому, *аяны* занимают важное место. Этот арабский термин означает личное откровение через сон. Эта практика «... устойчиво сохраняется в казахской религии как проявление иллюзионистской традиции суфиев» [28, с. 119].

Итак, Бекет Ата получил священное откровение через *аян*, выявивший невидимые связи между Бекет Ата и Шопан Ата. Этнографические материалы показывают, что местное население тесно связывало образы Шопан Ата и Бекет Ата через *аяны*. Бекет Ата неоднократно видел вещие сны, в которых к нему «являлся» Шопан Ата. *Аяны* продолжают играть роль в традиции почитания Бекет Ата и в наши дни. В интервью некоторые паломники сообщали, что Бекет Ата часто «приходит» к ним во сне. *Аян* может быть мотивом и даже отправной точкой для паломничества, как это отметил в интервью один из паломников из Актау. Во время полевых работ в марте 2019 г. одна из моих информанток Жанар, женщина в возрасте около 40 лет, в разговоре по пути к святыне Бекет-Ата, рассказала, что недав-

но ей приснился сон, где она увидела Бекета. Будучи родом из Актау, она несколько раз посещала сакральное погребение Бекет-Ата в Огланды, но между нынешним паломничеством и предыдущим был долгий перерыв. Таким образом, она интерпретировала свой недавний *аян* с Бекет Ата как своего рода «напоминание» от святого, как призыв (если не приказ) посетить его могилу еще раз.

Другой важной деталью нарратива о сне-откровении Бекет Ата является упоминание о Бураке (Пираке). Как известно, Бурак –это имя животного, на котором, по преданию, пророк Мухаммед проделал свое знаменитое ночное путешествие из Мекки в Иерусалим. Это мистическое существо, согласно мусульманским источникам, было животным, похожим на мула и осла [29, с. 576 – 577]. Появление такого коранического персонажа как Бурак и нарратив о перелете Бекета из Мангышлака в Хиву, является попыткой провести прямую параллель между ним и Пророком. Таким образом, Бекет получает высокий сакральный статус, словно Мухаммед за несколько столетий до него пролетев сквозь время и пространство верхом на таком же божественном создании.

После путешествия в Ургенч Бекет Ата становится учеником Бакиргани, чья роль особо подчеркивается в манакибах Бекет Ата. Согласно новым манакибам [30, с. 14], сразу после прибытия в медресе Шергази Бекет получает особый статус и почтение со стороны других учеников. Во время пребывания в медресе Бекет совершал различные чудеса. Например, он ходил по поверхности реки Амударьи [30, с. 15 – 17].

Бекет получил суфийский титул *пир* и разрешение иметь учеников (*иджазу*) непосредственно от Бакиргани. В *манакибе* Амирханова эта история озаглавлена так: «Когда Бекет Ата получил титул Пира». Согласно ей, когда Бекету исполнилось 40 лет, его *пир* Бакиргани уже сильно состарился. Тогда Бакиргани стал жаловать титулы *пир* своим ученикам. Бекет Ата был одним из его любимых учеников, и Бакиргани решил даровать ему звание суфийского *пира* после месяца Рамадан во время большого собрания *ишанов*, *ахунов* и *улемов*. Получив благословение от Бакиргани, Бекет, по словам Амир-

ханова, стал *пиром* и вскоре вернулся домой. Как пишет Амирханов, сразу после этого люди стали добавлять выражение «в Мангистау – *пир* Бекет» к пословице «В Медине – Мухаммед, в Туркестане – Кожа Ахмед» [30, 25 – 26].

Заключение. В данной статье мы показали, что наследие и авторитет *пира* Бекет Ата построены на трех основных элементах, которые имеют большое значение для местных жителей и почитателей святого. Речь идет о кровнородственной связи святого со «священным семейством» (со стороны матери), присутствие в его жизни увайси в лице Шопана Ата и обучение у религиозного учителя Мухаммада-Яна Бакиргани из Ургенча.

Ссылки:

- [1] Сабитов, 2019;
- [2] Абланова, 2010;
- [3] https://mangystautv.kz/kz/news/society/biyl-beket-atanyntuganyna-270-жыл?_utl_t=FB&fbclid=IwAR0CCqBCev5mdRoldWnWPll7rn4yaT1PTOS9V7Ln_i7haNnktS-Cx7pyIdY [4] Сабитов, 2019;
- [5] Абланова, 2010;
- [6] Totaro, 2018;
- [7] De Weese: 109;
- [8] Godelier. M., Blohm. R, 1973;
- [9] Sneath, 2007;
- [10] Олкотт, 1996;
- [11] Хирш, 2005;
- [12] Бустанов, 2015;
- [13] Сведения, 1873: 6;
- [14] De Weese, Dudoignon;
- [15] Abashin, Muminov;
- [16] Tasar;
- [17] Привратский Б. Г., 2001: 74;
- [18] Сборник, 1873: 18;
- [19] Рашид Ад Дин, с.177;

- [20] Муминов, 2011: 8;
- [21] <http://kazgazeta.kz/?p=45214> <https://www.muftyat.kz/KZ/> статьи / 1840;
- [22] Амирханов, 2017: 6;
- [23] Бигожин, 2018;
- [24] Отетлеув и Худойбергенов, 2014, стр 56;
- [25] Франк, 2014: 37;
- [26] Амирханов, 2017: 13-14;
- [27] Hermansen, 2001: 74-75;
- [28] Привратский Б. Г., 2001, стр. 119;
- [29] Buckley, 2013: 569;
- [30] Амирханов, 2017: 14;

Библиография:

1. Абашин С. Н. Потомки святых в современной Средней Азии // Этнографическое обозрение (Москва). № 4. 2001. С. 62–83;
2. Bourdieu, Pierre: The forms of capital. In: John G. Richardson (ed.): Handbook of
3. Theory and Research for the Sociology of Education. New York: Greenwood
4. Press 1986, s. 241-258.
5. A.K. Bustanov, 2015. From tents to citadels Oriental archaeology and textual studies in Soviet Kazakhstan Book Reassessing Orientalism
6. DeWeese, D. (1993). An «Uvaysi» Sufi in Timurid Mawarannahr. Bloomington, Ind.: Indiana Univ.
7. Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition (University Park: Pennsylvania State University Press, 1994; ‘
8. Devin DeWeese, « Sacred History for a Central Asian Town Saints, Shrines, and Legends of Origin in Histories of Sayrām, 18th-19th Centuries », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 89-90 | 2000, 245-295.

9. Godelier, M., & Blohm, R. (1973). The Concept of Tribe: Crisis of a Concept or Crisis of the Empirical Foundations of Anthropology? *Diogenes*, 21(81), 1-25. doi: 10.1177/03921921730210810
10. Heffernan, T. (2005). *Sacred biography*. New York: ACLS History E-Book Project.
11. Hermansen Marica K. (1988) Survey article: Interdisciplinary approaches to Islamic biographical materials, *Religion*, 18:2, 163-182
12. Hirsch, F. *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*.
13. Olcott, M. (1996). *The Kazakhs*. Stanford, Calif.: Hoover Inst. Pr.
14. Martin, T. (2017). *The Affirmative Action Empire*. Ithaca: Cornell University Press.
15. Сабитов Ж.М. Генетическая история адайцев//Материалы научно-практической конференции «Новый взгляд и перспективы изучения историко-культурного наследия Мангистау». Актау. 2019. С. 79-88
16. Anna Pankratova, Muhamedzhan Abdykalykov and I. Dmitrova, *History of Kazakhstan*, vol.3 (Almaty: Bolatkhan Taizhan Foundation, 2011), 410-416
17. https://mangystautv.kz/kz/news/society/biyl-beket-atanyntuganyyna-270-zhyl?_utl_t=fb&fbclid=IwAR0CCqBCev5mdRoldWnWPll7rn4yaT1PTOS9V7Ln_i7haNnktS-Cx7pyIdY
18. «Predaniia adaevtsev o sviatykh, sekty khanafie, zhivshikh i umershikh na Mangyshlake», 1873// *Sbornik svedenii o kavkazskikh gortsakh*. Tiflis, vol. 7, p. 5-17.
19. Khalvat-i Sufiha. Ed. Original text, Introduction, translation (in Russian), commenter B. Babadjanov. – In: *Muslim Culture in Russia and Central Asia*. Vol. 3: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th-19th Centuries). Edited by Anke von Kuegelgen, Ashirbek Muminov, Michael Kemper [Islamkundliche
20. *Untersuchungen*, Band 233]. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000, S. 114-217

21. Maurizio Totaro <https://www.opendemocracy.net/en/odr/fire-and-oil-in-western-kazakhstan/?fbclid=IwAR1NRNjyBXDRML6riO2zf-DTwBLvpPQ7ayGEHetg96HRhtNetXNhQlcRQO8>
22. Marcia Hermansen *Dreams and Dreaming in Islam*
23. Pages 73-91 *Dreams: A Reader on Religious, Cultural, and Psychological Dimensions of Dreaming* 2001
24. Raeff, M. (1991). At the Origins of a Russian National Consciousness: Eighteenth Century Roots and Napoleonic Wars. *The History Teacher*, 25(1), 7-18. doi:10.2307/494605
25. Shahzad Bashir «Naqshband's Lives: Sufi Hagiography between Manuscripts and Genre.» *Sufism in Central Asia: New Perspectives on Sufi Traditions, 15th to 21st Centuries*, edited by Devin DeWeese and Jo-Ann Gross (Leiden: Brill), 2018 pp. 75-97

Аккульская мечеть в постсоветском Казахстане: музейный артефакт или священное место?¹⁰

*Гарипова Розалия
(Назарбаев Университет, Нур-Султан, Казахстан)*

Аннотация: Аккульская мечеть, расположенная примерно в 30 километрах от города Семей на северо-востоке Казахстана, была построена между 1905 и 1907 гг. С установлением Советской власти здание мечети было передано под нужды школы и дома культуры, и перестало функционировать как мечеть. В 1970-е годы, наряду с процессом вымирания деревни, здание мечети начало ветшать, и на данный момент находится в критической ситуации. Несмотря на процесс обветшания, люди продолжают поклоняться мечети как сакральному объекту. Это позволяет нам переосмыслить роль мечети как места духовного поклонения, проанализировать необычную форму исламской религиозности постсоветского периода и влияние советской власти на ислам в Казахстане.

В северо-восточном Казахстане примерно в 30 км от города Семей в деревне Аккульск, которая состоит всего из нескольких домов, посреди открытой степи возвышается покосившееся и полуразрушенное здание аккульской мечети. И деревня, и мечеть уже давно заброшены. Жители деревни стали покидать ее еще в советский период после упразднения колхоза. В поздний советский период здание мечети полностью обветшало: без крыши, дверей, окон, с накренившимся минаретом оно издает свои последние вздохи. Однако

¹⁰ Это исследование выполнено в рамках проекта «Инвестиционный потенциал сакральной географии Казахстана: спутниковый мониторинг, IT и историко-культурный анализ для создания электронного атласа Республики» при финансовой поддержке Министерства образования и науки Республики Казахстан (2018-2020; No. AP05135824).

несмотря на мрачную картину, мечеть, расположенную недалеко от шоссе, посещают люди: это или потомки бывших жителей села, или случайные посетители, которые слышали о мистических историях, связанных с этой мечетью. Люди приходят, чтобы погладить ее деревянные стены и попросить у них благословения. Гульшира Сайдахмет-кызы, считающая себя хранительницей мечети, ведет желающих к ее зданию, а после на кладбище. Кому-то она рассказывает историю мечети, кому-то читает Коран по умершим родственникам. Мечеть стала своего рода символом национального наследия татар Казахстана. Ее судьба в последнее время горячо обсуждалась в татарской общине, а также в среде местных краеведов и региональных чиновников, в числе предложений которых перенести мечеть в этнографический музей под открытым небом в Усть-Каменогорске.

История аккульской мечети представляет собой чрезвычайно интересный и уникальный путь развития института мечети в постсоветский период. Этот случай позволяет заново подумать о формах религиозности и религиозной культуры постсоветского ислама. В этой статье я анализирую следующие вопросы: в каких формах исламская религиозная практика дошла до нас сквозь перипетии советского времени? Как мечеть трансформировалась в советский период? Как без муллы и в полуразрушенном состоянии она все же может продолжать свое существование? Как объяснить ее существование в форме материальной святыни¹¹? И какую роль в этой новой жизни мечети играет женщина? Для ответов на эти вопросы я провела серию интервью с хранительницей мечети и с потомками и родственниками создателя настоящего здания мечети, Муталлапа Фазылбекова. Важным первичным источником для статьи стал сохранившийся семейный архив семьи Фазылбековых, который помог установить некоторые исторические сведения о мечети. Эти материалы позволяют заключить, что в советское время аккульская ме-

¹¹ Святыня (shrine), в данном случае, имеет конкретное значение материального объекта/здания, характерного для всей Центральной Азии. Оно чаще применительно к суфийским мазарам/аулие, с которым обычно связана фигура умершего святого (saint), похороненного в этом месте, и к которому люди приходят чтобы просить благословение (барака) в каком-либо деле.

четь претерпела большие изменения, изменила свои функции, но продолжает свое существование в качестве святыни. Всему этому способствует деятельность Гульширы Сайдахмет-кызы, которая взяла на себя роль хранительницы мечети. Для нашего анализа также важно посмотреть на мечеть в контексте коллективной памяти потомков жителей этой деревни, для которых мечеть является частью сакрального ландшафта их малой родины. Взаимодействие всех этих факторов создало любопытную метаморфозу института мечети в советский период.

Аккульская мечеть расположена в селе Аккульск (ист. название Аккултык), в 30 км от Семей (до 2007 г. –Семипалатинск), и органично вплетается в историю мусульманских религиозных институтов северо-востока казахской степи. История этой мечети связана с судьбой татарского общества в казахской степи. Истоки татарской общины Семипалатинска и его окрестностей восходят ко второй половине XVIII века, времени русской имперской экспансии на восток. Основанная как крепость на Иртышской линии укреплений, Семипалатинск быстро превратился в важный административный, политический и экономический центр. Стратегическое расположение на торговых путях превратило его в один из основных торговых узлов, связывавших Россию с Центральной Азией, Китаем, Монголией и Тибетом. [1, с. 7] С конца XVIII века город привлекал большое количество жителей Центральной Азии (*сартов*), русских, а также различных категорий татар. Среди последних были торговцы и предприниматели, уклонисты от воинской повинности или обременительных налогов, а также просто искатели лучших возможностей в казахской степи. [2, с. 13-14] В то же время вокруг Семипалатинска стали селиться все больше казахов, образовывавших казахские махалли. В первой половине XIX в. миграция из внутренней части России усилилась и вызвала рост населения города, превративший его в 1854 г. в областной центр. [2, с. 17]

Процесс консолидации российского имперского правления на востоке империи нашел свое отражение в росте татарской слободы в Семипалатинске и строительстве многочисленных мечетей и ме-

дресе. Семипалатинск стал одним из крупнейших и влиятельнейших исламских религиозных и образовательных центров имперской России. В XIX веке число махаллей и мечетей в городе быстро росло, и на своем пике здесь находилось одиннадцать мечетей и девять медресе. [1, с. 1] Как это отражено в биографиях мусульманских религиозных ученых Семипалатинска, например, в «Книге истории города Семипалатинска», написанной ахуном Ахмад-Вали ибн Али аль-Казани (1833-1901), а также в неозаглавленной книге Курбан-Али Халиди [1], мусульманские ученые и суфии города создали хорошо организованную интеллектуальную исламскую сеть, объединявшую религиозных специалистов из Волго-Уральского региона, Центральной Азии и цинского Синьцзяна. Медресе города привлекали студентов и возвращали религиозных ученых для других частей восточного Казахстана.

В процессе роста татарского населения в Семипалатинске татары начали переезжать и в сельскую местность, чтобы заниматься там сельским хозяйством. По словам Бақыт Атантаевой и Раушан Ахметовой, после 1840-х годов в Семипалатинск и на территории вокруг него стали переселяться татары, сосланные в зачет рекрутов на восточные окраины России. [3, с. 518] Павел Шаблей упоминает также «беглых татар», которые прибывали сюда как беженцы, вливались в татарскую среду или скрывались от властей в казахской степи. Некоторые из них приобретали статус так называемых шала-казахов, или путем заключения браков с местными казашками, или через акты регистрации российскими чиновниками. [2, с. 13, 32] Статус шала-казахов освобождал их от уплаты подушного налога и от службы в армии. Таким образом в районе Семипалатинска образовалось несколько татарских деревень – Башкуль, Аккултык, Караморза, Изятулла, Абсалям, Зубаир, Сары-Ногай, Букер и другие.

О деревне Аккултык и ее мечети сохранилось мало сведений. История Семипалатинска Ахмада-Вали аль-Казани предоставляет нам обширную и детальную информацию о мечетях и медресе Семипалатинска, но лишь кратко упоминает, что в окрестностях города было три мусульманские деревни: Акколтык, Башкуль и Пукур, и

что в этих деревнях были мечети. Можно считать большой удачей, что в семейном архиве семьи Фазылбековых сохранились записи, касающиеся истории деревни. Эти записи были сделаны в 1991 году Закирой Фазылбековой в архиве Облисполкома г. Семипалатинск.¹² Согласно семейному архиву семьи Фазылбековых, село Аккултык было основано в 1812 году Нигматуллой Сайфуллой-улы Фазылбеком, выходцем из Казанской губернии. Вероятно, что отец Нигматуллы пришел в Семипалатинск еще раньше, во времена Екатерины II. Как и многие другие, он покинул Казанскую губернию, чтобы избежать солдатчины (воинской повинности), и прибыл на так называемые «пустые земли». По данным «Ведомости о мечетях», первое здание аккульской мечеть была построена в 1851 году. [4, с. 885] Ведомость показывает, что село Аккултык входило в состав Семипалатинского уезда. Согласно переписи 1897 года, население деревни составляло 258 человек. [5, с. 234]

Если один член семьи Фазылбековых основал деревню Аккултык, то другой известен тем, что веком позже построил аккульскую мечеть, которая в полуразрушенном виде сохранилась до наших дней. Мы не знаем точно, что произошло с предыдущим зданием мечети. Возможно, оно погибло в пожаре, что было обычным делом в Семипалатинске XIX века.¹³ Строительство нового здания профинансировал татарский купец В. Хамитов, который был членом широкого круга богатых предпринимателей города. Согласно открытым источникам и газетным статьям, а также по сведениям самих членов семьи, Султангали Фазылбек (1847-1912) начал строить мечеть после своего возвращения из хаджа в 1904 или 1905 году.¹⁴ Считается, что строительство мечети было связано с личным религиозным

¹² В записи она сообщает что в архиве сохранились две папки, написанные арабской графикой, один посвященный деревне Аккульск, другой – деревне Башкуль. Я очень благодарна, что мне было позволено ими воспользоваться.

¹³ Здания нескольких мечетей в Семипалатинске погибали в пожарах и заново перестраивались. См. Раздел книги «Мусульманские мечети и их священнослужители», В.Н. Кашляк «Храмы Семипалатинска: прошлое и настоящее» (2006 г.)

¹⁴ <https://e-history.kz/ru/news/show/5716/>; https://express-k.kz/news/ekskursiya/vremya_sobirat_kamni_tak_i_ne_nastupilo_dlya_derevyannoy_mecheti_v_sele_akkol-132218; последний просмотр 25.07.2020.

и духовным «возрождением» Султангали, связанным с поездкой в святые места. Однако в записях Закиры даются другие сведения: мечеть в период с 1904 по 1907 годы строил ее отец Муталлап (1874–1937)¹⁵, будучи поверенным Вали хаджи (вероятно, Мухаммед Вали Хамитова), который и финансировал строительство.¹⁶ Когда мечеть была закончена, последний подарил Муталлапу деревянный стол с шестью стульями в подарок и в благодарность за его работу. Как можно объяснить тот факт, что информация в семейном архиве отличается от общераспространенного знания? Думаю, что это связано с личностью хранителя этой мечети Гульширы Сайдахмет-кызы и ее усилиям по сакрализации личности Султангали, о чем речь пойдет дальше.

Семейный архив Фазылбековых содержит список имамов, которые служили в аккульской мечети почти до конца советского периода, а именно до 1989 года.¹⁷ Этот список является уникальным свидетельством того, что исламская практика продолжалась на протяжении всего советского режима и что муллы выполняли религиозные обряды даже несмотря на то, что мечеть официально не функционировала. Первыми двумя имамами были некто Камаледдин Мухамедрахим-улы и Джамаледдин Сиражетдин-улы. К сожалению, кроме имен, никакой иной информации в списке не дано. Третий имам, Фахраз Габдельхади-улы, прибыл из Казани в 1904 году и вернулся обратно в 1912 году. Четвертый имам, Салимжан Ашраф-улы, был муллой в период между 1912 и 1925 годами. Он также приехал из Казани и вернулся туда в 1925 году. Как можно заметить из этой краткой информации, между Казанью и Семипалатинским уездом (даже сельской его частью) существовала постоянная связь и обмен мусульманскими учеными. Пятый имам – Мухаммад Зариф Галиакбар-

¹⁵ У Султангали Фазылбекова было пятеро детей, среди которых Муталлап был старшим сыном.

¹⁶ Это открытие произошло в моем присутствии, когда Саня Аубакировна начала читать вслух записи Закиры. Она была так удивлена, что мечеть на самом деле построил сын Султангали, Муталлап, что даже воскликнула от удивления «О! Даже мы не знали этого! Мы всегда думали, что мечеть строил Султангали!»

¹⁷ Семейный архив Фазылбековых.

улы Мусин, был местным ученым. Он прибыл в Аккултык в 1925 году из села Башкуль и прослужил до 1929 года. В марте 1925 года в Башкуле произошел сильный пожар, из-за которого он покинул Башкуль и отправился в Аккултык. В 1929 году он подвергся раскулачиванию и был приговорен к 5 годам ссылки, а его имущество было конфисковано. Шестым муллой, по данным семейного архива Фазылбековых, был Шакир Вали-улы Галиев. Кроме его имени, сообщается также, что он был местным жителем (*бу аул кешесе*). Скорее всего, это был Шакир Гайфулла-улы Хайбуллин. Родившись в 1874 году, он переехал с родителями в Аккултык, когда был ребенком, а став взрослым, женился на татарке, которая была уроженкой этой села. По словам его внучки Руфии Хайбуллиной, Шакир окончил медресе в Семипалатинске и был очень грамотным в мусульманской традиции. Когда именно он стал выполнять функции имама – точно не известно, скорее всего до еще до войны, но есть сведения, что он продолжал служить почти до тех пор, пока в 1967 году не переехал в соседнюю деревню Жыланды.¹⁸ Седьмым и последним имамом в списке идет Рашид Габдулла-улы Фазылбеков, который был муллой в период между 1974 и 1989 гг. По воспоминаниям Руфии, после Рашид-бабая, Хусаин-бабай¹⁹ еще проводил праздничные молитвы (*гает*), а «после него никого не было; он провел последние праздничные молитвы».²⁰

С укреплением советской власти в восточном Казахстане судьба аккульской мечети, как и многих других мечетей, сильно изменилась. Скорее всего в конце 1920-х годов здание мечети было закрыто, а с минарета был убран серп. Здание мечети в разное время использовалось как школа и дом культуры, где люди смотрели фильмы. Деревня была превращена в советский колхоз, и администрация колхоза обеспечила новую основу для выживания мусульманской общины. Как в своей книге *Allah's Kolkhozes* (2014) показывают С. Дюдуаньон и

¹⁸ Интервью с Руфией Хайбуллиной, Жыланды, 16 мая 2019 г., а также 4 июля 2020. Руфия Хайбуллина является внучкой Шакира (дед по отцовской линии). Она родом из Аккульска. Ее мама, Факия Фазылбекова была из семьи Фазылбековых.

¹⁹ Хусаин бабай был неофициальным муллой в деревне Жыланды.

²⁰ Интервью с Руфией Хайбуллиной.

К. Ноак, исламские институты, практики и дискурсы динамично взаимодействовали с советской системой и с политическими, социально-экономическими и демографическими процессами в локальных советских обществах. [6, с. 10] Действительно, с созданием колхоза имени И. Сталина, мусульманская жизнь общины продолжалась в рамках этого советского института.

В последние годы разные исследователи приходят к заключению, что хотя в целом ислам при советском режиме подвергался репрессиям и ушел в подполье, в некоторых местах он продолжал почти открытое существование. [6, 7, 8, 9] Это могли быть центральные города СССР, как, например, Москва, где мусульманское население находилось в зоне непосредственного контроля властей. [9] Но речь также идет и о сельской местности, в которой надзор был не столь строг и эффективен. Таким примером может быть деревня Аккульск, где несмотря на закрытие мечети религиозная жизнь продолжалась вокруг местного кладбища. Несмотря на то, что мечеть перестала функционировать как мечеть, Шакир-мулла продолжал проводить чтение Корана (*хэтем утқару*), похоронные молитвы, праздничные молитвы и другие ритуальные чтения. По словам Руфий Хайбуллиной, религиозная практика в советский период после раскулачивания и коллективизации продолжалась более или менее свободно. Колхоз в Аккульске превратился в совхоз, а Аккульск в результате этого расширения стал частью более крупной хозяйственной единицы. Хотя Аккульск входил в состав большого совхоза, работники совхозного правления в Аккульске не проживали. Она помнит, как в послевоенное время ее дедушку регулярно приглашали на разные *маджлиссы* для чтения Корана (*Коран укыту*) не только в Аккульск, но и в другие татарские деревни Семипалатинской области, в частности в Жыланды, Канонерку и Караморзу. Он также регулярно проводил праздничные молитвы, которые проходили рядом с кладбищем и были массовыми мероприятиями. Много людей приезжало из Семипалатинска и других близлежащих деревень на праздники.²¹ Такая открытая исламская практика в советский период подтверждает идею о том, что определенная часть исламской жизни не ушла

²¹ Интервью с Руфией Хайбуллиной.

в подполье, не была подавлена полностью, но продолжала иметь место в советских реалиях.

С постепенным распадом колхоза жители села начали переезжать в село через дорогу от Аккульска – Жыланды. Другие уезжали в город. К тому времени аул Жыланды, который раньше был небольшой деревней, вырос в размерах и даже имел школу-интернат. В Аккульске была только начальная школа, и родители были вынуждены отправлять своих детей на продолжение учебы в Жыланды, а вскоре стали переезжать туда и сами. В 1960-х годах после раздробления колхозного хозяйства мусульманская община деревни также начала сжиматься. В 1970-х годах здесь осталось всего лишь несколько дворов. Случай с Аккульском является выразительной иллюстрацией того, как судьба общины при мечети впадала в зависимость от развития советских учреждений. С исчезающей общиной мечеть начала разрушаться, превратившись в почерневшее здание с опасно накренившимся минаретом. Чем больше оно подвергалось воздействию времени и суровым климатическим условиям, тем больше она становилась похожей на святыню или мавзолей

По мере обветшания, мечеть стала приобретать признаки святыни и это изменило само отношение к ней со стороны верующих: те, кто приезжали в родную деревню на могилы близких или просто проезжали мимо, стали останавливаться у мечети, чтобы посмотреть на нее и прикоснуться к ее стенам. Традиция поклонения святыне предполагает благоговейное прикосновение к ней и получение через это благословения. Кроме этого, как и у других святынь, у аккульской мечети появился свой хранитель, хотя и женский, а не мужской, как это бывает чаще всего в мусульманской практике. Хранителя, а точнее хранительницу, зовут Гульшира Сайдахмет-кызы Сапариева. Она родилась в татарской семье в 1941 году пятым и последним ребенком. Ее отец, уроженец деревни Букер Семипалатинской области, Сайдахмет Измайлов, ушел на фронт рядовым солдатом, когда Гульшире было две недели, и погиб на войне в 1943 году. Ее мать, Гульсумжамал, была шала-казашкой. Гульшира родилась и всю жизнь прожила в Аккульске. Она знакома с мечетью с раннего детства. Сначала она училась в начальной школе, которая находилась в

здании мечети, позже работала заведующим дома культуры, показывала фильмы и выдавала книги из библиотеки односельчанам. По ее словам, она росла, училась и работала здесь, вышла замуж и родила детей, и теперь она здесь стареет.²² Однако в последние несколько лет Гульшира взяла на себя роль хранительницы мечети и в этой роли приобрела известность среди людей. Когда потомки умерших уроженцев Аккултыка приходят на кладбище к своим родственникам или случайные посетители приходят посмотреть на мечеть, они обычно стучат в ее дверь и она отводит их в мечеть и на кладбище, где сама читает Коран для поминовения душ усопших

Представляет большой исследовательский интерес, как Гульшира создает свой религиозный авторитет и свою легитимность хранителя мечети, как она взаимодействует с мечетью и как «поддерживает» ее существование. Эти вопросы напрямую связаны с более широкой проблематикой роли женщины и женского религиозного авторитета в позднесоветском и постсоветском исламе. Так, на вопрос, как она начала читать Коран и как у нее появилась особая связь с мечетью, Гульшира ответила таким образом:

Я никогда не жила религиозной жизнью. Ни я, ни мой муж не исполняли никаких религиозных обязанностей. Я никогда не читала Коран или намаз. Когда мой сын трагически погиб, я потеряла свой «ес» (буквально, «себя»). Я выходила из дома и бродила из одного места в другое. Я могла выйти за водой, но оказывалась в другом месте. Так, на 40-й день после его смерти, я вышла навестить свою сестру. Это было зимой, и когда я шла, кто-то сильно ударил меня по плечу. Обернувшись, я никого не увидела. Это был не сон. Я очень испугалась, вся вспотела, и вдруг начала произносить какие-то слова, которые тогда не понимала. Это были слова «шахады» и «аттахийяту»²³. Вернувшись домой, я позвонила Хусаин-мулле, рассказала ему о случившемся и спросила, что это было. Хусаин-

²² Интервью с Гульчирой Сапариевой, Аккулск, 17 мая 2018 г. и 16 мая 2019 г. Я хочу выразить большую благодарность Улану Бигожину за помощь в расшифровке этого интервью.

²³ Молитва «ташахху» читается во время ежедневной молитвы и содержит шахаду.

мулла пошутил, что я буду читать Коран и намаз и стану абыстай. Он спросил меня, откуда я это читала, а я ответила, что не знаю, что ниоткуда, просто вышло само по себе. Эти слова пришли ко мне сами (*мина конды*, буквально – снизошли на меня). Теперь, куда бы я ни пошла, я повторяю эти слова. Через некоторое время я пошла к Зайнаб-апай, рассказала ей эту историю и прочитала ей эти молитвы. Она была удивлена и сказала: «Ой, Аллах, откуда ты все это знаешь, как ты можешь знать то, чему я училась три месяца?» И тогда я осуществила свое намерение (*шунда ниет дастадым, намаз дастадым*).²⁴

Хоть Гульшира не раз повторяла, что все ее знания были получены свыше от Аллаха и она не прилагала для этого никаких собственных усилий, она все же признает, что ее знания подкреплены арвахом (духом) ее татарской прабабушки Шамшилбаян. Как упоминалось выше, ее мать родилась в шала-казахской семье: отец был казахом, мать Гульсумжамал – татаркой. Она не была религиозной, но бабушка Гульширы по материнской линии, Гайнельхаят, умела читать некоторые молитвы. Эти знания шли от прабабушки Шамшилбаян, которая была родом из Уфимской губернии. Гульшира вспомнила, как ее бабушка закрывала окна и молилась ночью, когда она была совсем маленькой, как она заставляла ее и других детей произносить за ней арабский алфавит («алип, би, та, са»), а также читать наизусть «кулхуалла»²⁵ перед сном. Она также вспоминает, что в их доме не было часов и что ее бабушка определяла время для молитвы по солнцу.²⁶

Свой сильный религиозный дух Гульшира связывает именно со своей прабабушкой Шамшилбаян, которая была настоящим религиозным авторитетом. Приехав из Уфимской губернии, она преподавала другим женщинам религиозные знания, давая уроки (*сабак биреп йорде*). Она могла читать на арабской графике и учила читать Коран. Гульшира описывает деревню Башкуль, откуда была родом ее мама,

²⁴ Интервью с Гульчирой Сапариевой.

²⁵ 112я сура Корана.

²⁶ Интервью с Гульчирой Сапариевой.

как деревню «со многими знающими людьми», утверждая, что «там много мулл» и что ее прабабушка была одной из самых знающих. На вопрос, была ли Шамшилбаян абыстай, она ответила положительно. По словам Гульширы, Шамшилбаян сделала следующее предсказание:

Дочь одной дочери из моих девяти дочерей будет читать Коран (иметь религиозные знания) (*Минем тугыз кызымнын кызынын бер кызы эйбэт укыр*). Таким образом, дух моей прабабушки (арвах) передан мне (*арвахы мина кучкэн*). У нее был очень сильный дух, и я унаследовала это от нее. У Шамшилбаян было девять дочерей и три сына. У меня также есть девять дочерей и три сына. Этот дух защищает меня и дает мне знания. Этот арвах поддерживает меня. Ее арвах общается со мной напрямую.²⁷

Хотя понятие «арвах» присутствует в татарском исламе, обычно оно отсутствует в традиции передачи религиозных знаний среди татар. Абыстай обычно называли жену муллы, и часто сами абыстай происходили из семей мусульманских ученых. Традиционно в татарском обществе абыстай занимались обучением девочек и передачей религиозного знания женщинам. [10] Хотя Гульшира не называет себя абыстай и признает, что никогда не имела религиозного образования, она косвенно настаивает на своем авторитете через слова других уважаемых людей: «Как сказал Хусаин-бабай, я стала абыстай: я хожу к могилам и читаю там Коран». Гульшира демонстрирует глубокое понимание арваха, его важности в передаче духовного авторитета и основывает свой духовный авторитет на своей наследственной линии по материнской линии. Гульшира не проводит религиозных занятий, но выполняет роль хранительницы мечети. В исламской традиции в казахской степи широко распространен институт хранителя мавзолеев/святыни (шыракшы). Часто это связано с суфийскими святынями и мазарами, и функции шыракшы обычно выполняют мужчины. В этом можно увидеть интересную смесь татарского и казахского ислама. Как и хранители других храмовых

²⁷ Интервью с Гульчирой Сапариевой.

комплексов, Гульшира принимает и ведет посетителей к мечети и кладбищу, читает молитвы и аяты из Корана.

Аккульская мечеть не просто стала своеобразной святыней. О ее роли святыни свидетельствуют мистические истории, которые распространяют люди. Согласно одной из них, советские власти несколько раз пытались снести мечеть. Когда кто-то из официальных лиц попытался снять полумесяц на ее минарете, он потерял палец (согласно некоторым версиям, всю руку). Другая история связана с материалом, из которого построена мечеть. Говорят, что мечеть была построена без единого гвоздя, а дерево было из сосны особого качества, пропитанной специальным раствором. Благодаря такой конструкции здание могло выдерживать степные ветры и холода. В советский период житель Аккольска пытался утащить деревянные доски из мечети, а на следующее утро он был найден мертвым (повешенным).²⁸

Интересную историю поведал нам глава краеведческого общества «Прииртышье» в Семей – М. Е. Сасанов. Когда несколько лет назад он приехал в деревню, чтобы посетить мечеть, жители Аккульска сразу же посоветовали ему воздержаться от посещения. Когда он спросил почему, ему ответили, что внутри мечети есть призрак женщины в белых одеждах, который защищает здание. По его словам, это не помешало ему и его группе войти в мечеть и осмотреть ее. Когда он вернулся домой, той же ночью ему приснился сон, в котором он находился внутри мечети, в ее главном зале, где увидел летающую в воздухе пожилую женщину в белой одежде, которая вежливо попросила его не входить более в мечеть, а затем сбила его с ног, стремительно пролетев сквозь него. Когда он приехал в Аккульск еще раз, он не стал входить в мечеть, проявив тем самым, по его словам, уважение к просьбе духа. Он также отметил, что дух мечети борется за здание, давая таким образом знаки, и что, следовательно, не стоит переносить мечеть в Усть-Каменогорск. Сасанов считает, что в глазах людей эта мечеть является настоящим святым местом.²⁹

²⁸ «Кораблик на мели высохшего моря», АРНА, от 18.07.2013.

²⁹ Интервью с М.Е. Сасановым.

Как бы в ответ на эти истории, Гульшира создает свои собственные, тем самым углубляя свой авторитет, а с ним и значимость мечети. Поскольку, как это бывает с суфийскими мавзолеями и мазарами, в истории мечети Аккульска никогда не было связанной с ней фигуры святого (аулия), Гульшира создала историю о строителе мечети как историю о святом. Хотя записи Закиры говорят, что мечеть построил Муталлап Фазылбеков, Гульшира считает главным подвижником и святым Султангали Фазылбекова. Она рассказывает о нем так:

Султангали-хаджи вернулся из хаджа и построил мечеть. Он отправился в хадж, когда ему было 15 лет, и вернулся, когда ему было около 35-45. Семь лет он сушил древесину для мечети и только через семь лет начал ее строить. Он построил мечеть из местного карагая на свои деньги, а затем несколько лет спустя умер в возрасте 63 лет. Он никогда не был женат. Построив мечеть, сам и стал ее первым имамом. Минарет был выстроен так идеально что, когда приехали специалисты и измерили деревянные доски минарета, не было даже миллиметра погрешности, а направление точно соответствовало Каабе.³⁰

Как видно из этого описания, Гульшира, безусловно, делает Султангали центральной фигурой в строительстве мечети. Детали о его жизни и строительстве мечети (что он провел в Аравии большую часть своей жизни, никогда не был женат, семь лет готовил древесину, строил мечеть сам и умер в 63 года³¹, как пророк Мухаммед и т. д.) изображают Султангали святой фигурой. Это также видно по тому, как Гульшира описывает дом, в котором она живет: «Султангали жил в этом доме, в котором сейчас живу я. Это дом Султангали. Вот почему я не могу покинуть дом. Я не могу уехать отсюда». На вопрос, когда был построен этот дом, она ответила так: «В 1909 году на этом месте был дом Султангали, а позже Марват-атамыз перенес его в Актас, где он сгорел. Нынешний дом был построен в 1959 году на месте дома Султангали. Мы первыми построили дом на этом пустыре». И здесь Гульшира связывает свои духовные силы с фигурой

³⁰ Интервью с Гульчирой Сапариевой.

³¹ В записях Закиры написано, что он умер в 65 лет (1847-1912).

Султангали и с домом, чтобы подчеркнуть свои авторитет и легитимность путем сакрализации этой фигуры и окружающего ландшафта:

Мои дочери упрекают меня в том, что я не переезжаю жить к ним. Они говорят, что я могу жить с ними в лучших условиях. Но я не хочу. Я не могу. Это место не отпускает меня. У меня очень сильное «ес», и это не позволяет мне уйти. Он в моем теле и всегда сопровождает меня. И он связан с Султангали.³²

Когда я попросила Гульширу прокомментировать истории о мечети, которые рассказывают другие люди, она выразила скептическое к ним отношение или представила свои собственные версии. Например, она ничего не слышала о человеке, который хотел использовать доски из мечети в качестве дров. Вместо этого она рассказала, что еще с детства помнит человека, который поднялся на минарет, утверждая, что в этом нет ничего страшного. Его буквально сдуло ветром, он упал на землю и больше уже никогда не подходил к мечети. Отвергла они и историю о женском призраке:

Нет, нет, никого здесь нет. Многие люди приходят в мечеть, заходят, трогают, гладят ее. Когда я прихожу, то обычно читаю «аят аль-курси»³³. Ни ветра, ни дожди не могут причинить ей вред. Но она издает звуки, вроде такого: «Ууууу». Поскольку вокруг нет зданий, при сильном ветре она издает жалобный звук. Если я слышу такой звук, значит, пришло время закрыть дверь. Мечеть предупреждает меня, что будет сильный ветер и дождь. Ветра здесь настолько сильные, что могут сносить столбы. Но мечеть выдерживает.³⁴

Как можно заметить, Гульшира приписывает священного мечети человеческие качества. Она находится напротив дома Гульширы, и дом как бы является частью сакрального ландшафта вместе с мечетью и кладбищем. Как говорит сама хранительница: «Мы всегда вместе. Я смотрю на нее (мечеть), а она смотрит на меня». По словам Руфьи, Гульшира молится за мечеть. Она бо-

³² Интервью с Гульширой Сапариевой.

³³ «Аят аль-курси» является 255 аятом суры аль-Бакара.

³⁴ Интервью с Гульширой Сапариевой.

ится, что здание может рухнуть в любое время, но надеется, что она выдержит ветра и холода. Ее обеспокоенность разделяет и семья Фазылбековых, которая также переживает, что здание может разрушиться. Для них мечеть имеет большое значение, как и история их семьи и некогда живой мусульманской общины Аккульска. Они поддерживают тесный контакт с Гульширой, как с важным человеком, который «следит» за мечетью. Более того, она является человеком, который поддерживает это сакральное пространство как вместилище коллективной памяти.

В своей недавней работе Паоло Сартори показал, что суфийские святые «представляли для Центральной Азии коллективное «пространство памяти», то есть место, в котором прошлое было мобилизовано в настоящем посредством нарратива». Он подчеркивает, что «мусульмане смогли получить доступ к прошлому, благодаря сохранившемуся архитектурному присутствию ислама. Монументальные объекты приобретали смысл через интерпретирующую структуру. И эта структура была представлена суфийскими преданиями, то есть рассказами о святых и их чудесах». [7, с. 21] Аккульская мечеть сохраняет свое значение как пространство коллективной памяти некогда процветавшей мусульманской деревни. По этой причине потомки бывших жителей Аккульска, которые сейчас живут в близлежащих деревнях, а также в Семее и Нур-Султане, считают эту мечеть важным символом прошлого своей общины. Действительно, когда сюда приезжают люди, то благодаря архитектурному присутствию мечети, чтению Корана и историям Гульширы они как бы воссоединяются с прошлым. Гульшира играет в этом воссоединении важную роль, сохраняя это пространство коллективной памяти живым.

Живучесть этой памяти и роль мечети как центральной объединяющей силы стала особенно заметной в дебатах о ее переносе в Восточно-Казахстанский историко-краеведческий музей-заповедник Усть-Каменогорска, который недавно заменил Семей в качестве административного центра Восточно-Казахстанской области. Руководитель музея Н. А. Зайцев предложил разобрать аккульскую

мечеть, перенести ее на территорию учреждения, воссоздать и отреставрировать ее, чтобы люди могли приходить и видеть этот исторический памятник. Идея заключалась в том, что мечеть уже находится в таком состоянии, которое очень скоро может привести к ее полному обрушению. Если здание будет перенесено в Усть-Каменогорск, тогда появится возможность отреставрировать ее, сохранив культурное наследие одной из этнических общин северо-восточного Казахстана.³⁵ Местные краеведы также бьют тревогу и говорят о необходимости срочной реставрации. Марат Сасанов, глава краеведческого общества «Прииртышь», предполагает, что аккумуляская мечеть по сути существует только как исторический памятник, и этот памятник разрушается. Он также согласен, что если речь идет о восстановлении памятника, то лучше перенести его туда, где это возможно.³⁶ Другой известный этнограф-любитель г. Семей М. И. Ситуда также считает, что аккумуляскую мечеть нужно срочно спасать, и в данных обстоятельствах лучше всего было бы перенести мечеть в Усть-Каменогорск и воссоздать историческую модель. Кроме того, он подчеркнул, что «возможно, лучше было бы оставить его на своем месте, но для кого? В селе Аккульск проживает всего несколько жителей. Там нет никого, кто мог бы сохранить мечеть. Там нет людей, нет прихода».³⁷

В то время, как для краеведов эта мечеть является ценным историческим памятником, который нужно сохранить как наследие татарской диаспоры, для татарского общества, она имеет еще более существенное значение. Есть большая и, возможно, не очень заметная община татар, которая проживает в деревнях, в Семее и других городах, члены которой являются потомками тех людей, которые когда-то жили в Аккульске. Для этих людей мечеть, кладбище и весь культурный ландшафт в целом представляют собой сакральное ме-

³⁵ https://express-k.kz/news/ekskursiya/vremya_sobirat_kamni_tak_i_ne_nastupilo_dlya_derevyannoy_mecheti_v_sele_akkol-132218; Интервью с М. И. Ситуда, Семей, 16 мая 2018 г.

³⁶ Интервью с М. Сасановым, Семей, 16 мая 2018 г.

³⁷ Интервью с М. И. Ситуда, Семей, 16 мая 2018 г.

сто, которое они регулярно посещают. Например, Ахунжанов Габделхак Габдуллович, который живет в Семее и является директором татарской школы искусств, объясняет, что «[м]ечеть связана с этой землей, а земля – это моя родная деревня. Мой отец вырос в этой деревне. Я приезжал сюда, когда был маленьким мальчиком». ³⁸ Руфия, теперь жительница Жыланды, выражает похожие мысли:

Для меня мечеть это все. Я посещаю ее довольно часто. Не могу удержаться, чтобы не дотронуться до своей деревянной доски. Это мое детство. Я молюсь за то, чтобы она выстояла. Для моей души так приятно видеть мечеть и молиться около нее. Если считать потомков, то их очень много – татар, казахов – которые живут в других селах, в Семее и даже в Астане. Я уверена, что многие люди приходят к ней и просят что-то, особенно те, кто являются потомками». ³⁹

Многие из этих потомков приходят к Гульшире как к хранителю мечети. Сама Гульшира видит себя связующим звеном между людьми прошлого и их потомками. Она является не только хранителем мечети, но и человеком, который через чтение сур связывает живых родственников с умершими.

Заключение. Пример аккульской мечети демонстрирует одну из форм существования исламского культового зодчества в постсоветский период. Этот показательный случай говорит об устойчивости ислама, представленного в форме объекта материальной культуры, тесно переплетенного с мистическим нарративом. Исламская материальная культура тесно связывается и с религиозным авторитетом женщины и продолжает существовать в пространстве коллективной памяти. В данной статье предпринята попытка показать, что фактически аккульская мечеть представляет собой случай трансформации одного религиозного объекта в типологически другой, т. е. превращения мечети в святыню, где мужской авторитет и культура уступают место религиозному авторитету женщины. Такого рода метаморфоза является частью советского наследия центрально-азиатского ислама.

³⁸ Интервью с Г. Г. Ахунжановым.

³⁹ Интервью с Руфией Хайбуллиной.

Хотя здание аккульской мечети не действовало как мечеть и постепенно разрушалось в советское время, оно действовало как хранитель исламской традиции и дискурса в том или ином виде. До конца советского периода мы видим что не только в представлениях людей, но и на практике, существовали муллы этой мечети. Религиозные обряды продолжались, хоть и не внутри этой мечети, но вблизи ее. И сейчас, даже когда ничего не осталось в этом пространстве, это здание продолжает служить как сакральное пространство и хранитель исламской души в этом пустом пространстве.

Список использованной литературы:

1. *Materials for the Islamic History of Semipalatinsk: Two Manuscripts by Ahmad Walī al-Qazānī and Qurbān ‘Alī Khālidī*, ed. by Allen J. Frank and Mirkasyim Usmanov, (Anor Central Asian Studies, 2001).

2. Шаблей, П. С. *Очерки по истории мусульманских общин Семипалатинска (конец XVIII – XIX вв.)*. Костанай, 2013.

3. Агантаева Б. Ж., Ахметова Р. Д. «Татары Семипалатинского Прииртышья в историческом и культурном аспекте (XIX – нач. XX вв.)». Мир Большого Алтая. 4(4), 2018.

4. Ведомость приходов и духовных лиц. ЦГИА РБ Ф. 295. Оп. 2. Д. 8. С. 885.

5. Масанов Н.Э., Абылхожин Ж.Б., Ерофеева И.В., Алексеенко А.Н., Баратова Г.С. История Казахстана: народы и культура. Алматы: Дайк-Пресс, 2000.

6. Stephan Dudoignon and Christian Noack, *Allah's Kolkhozes: Miration, De-Stalinization, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s-2000s)* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2014).

7. Paolo Sartori «Of Saints, Shrines, and Tractors: Untangling the Meaning of Islam in Soviet Central Asia», *Journal of Islamic Studies*, 2019.

8. Eren Tasar «Islamically Informed Soviet Patriotism in Postwar Kyrgyzstan», *Cahiers du Monde russe*, 52/2-3, Avril-septembre 2011; *Soviet and Muslim: The Institutionalization of Islam in Central Asia, 1943-1991* (Oxford University Press, 2017).

9. Зарипов И., Сафаров М. *Ахметзян Мустафин: из истории Ислама в СССР*. Москва: Медина, 2017.

10. Rozaliya Garipova, «Muslim Women's Religious Authority and Their Role in the Transmission of Islamic Knowledge in Late Imperial Russia,» *Tatarica*, 5 (January 2016).

Сакральная символика дат заключения мирных договоров Вестфальской системы (1648-1815)

*Ивонина Л. И.
(Смоленский государственный университет, Россия)*

Тезис: Символическая сила «особых дней» –христианских праздников или событий исключительного значения – являлась для людей той эпохи украшением их повседневной жизни и моментом выражения своего отношения к реальности и власти. С века Просвещения, когда в политических теориях «право мира» стало конкурировать с «правом войны», дата мира могла быть непосредственно обусловлена завершением переговоров. По сути, и исторический пример, и христианский праздник, и сам акт завершения войны подчеркивали сакральный характер мира, как высшей ценности бытия. Вместе с тем, символика мира была результатом целенаправленной дипломатии –идеология и практика Классической Европы строились на рациональном подходе к внешней и внутренней политике, учитывавшем государственный интерес и менталитет подданных.

Проблематика мира всегда была актуальной, но в последние годы в мировой историографии стали уделять внимание символике и социокультурному проектированию мирных переговоров и конгрессов. Это позволяет более глубоко исследовать восприятие современниками и потомками ключевых событий Европы раннего Нового времени и коммеморативные практики. В менталитете и культуре памяти той эпохи мирные переговоры играли не меньшую, а, возможно, даже большую роль, нежели сражения и войны.

Подавляющее большинство изданий на обозначенную тематику являются результатом коллективной работы исследователей, что

объясняется ее композитарным и междисциплинарным характером. Среди них можно выделить фундированные издания к юбилею Вестфальского мира, коллективные монографии «Созидание мира в Европе 1450-1815. Искусство дипломатии, дипломатия искусства» (Берлин-Мюнхен, 2013) и «Театр войны – театр мира» (Геттинген, 2018). Примечательны также работы, переосмысливающие значение отдельных конгрессов на основе исследования взаимосвязи между культурой и политикой. Кроме того, в конце XX – нынешнем столетии состоялось значительное количество международных научных форумов, приуроченных к юбилеям окончания европейских войн, на которых были ярко продемонстрированы трансляция и восприятие мирных конгрессов в широких слоях общества⁴⁰.

Любые переговоры уже во время войны вызывали большие эмоции населения. Например, когда в начале 1710 года французский посол аббат Полиньяк, отправленный на переговоры в голландский город Гертруденберг, совершал путь от Парижа до границы Фландрии, люди стояли по обеим сторонам дороги и кричали «Мир! Мир!» Об этом известно из доклада Полиньяка главе Департамента по иностранным делам маркизу де Торси. Подданные воюющих государей Европы жаждали мира, и это прекрасно понимали монархи и их дипломаты. Поэтому демонстрация нового мирного состояния общества стимулировалась как «сверху» – монархами и их кабинетами, так и «снизу» – населением европейских стран⁴¹.

В значительной мере массовое сознание питается катастрофами, переменами и торжествами, и в этом плане торжественная репрезен-

⁴⁰ Duchhardt H. Friedens-Miniaturen. Zur Kulturgeschichte und Ikonographie des Friedens in der Vormoderne. Munster: Aschendorff Verlag, 2019. S. 3; Friedensbilder in Europa 1450-1815. Kunst der Diplomatie, Diplomatie der Kunst. Berlin/Munche, 2013. S. 11; Theatrum Belli – Theatrum Pacis. Konflikte und Konfliktregelungen in fruehneuzeitlichen Europa/Hrsg. von I.Dingel, J.Paulmann, M.Schnettger, M.Wrede. Goettingen, 2018; Performances of Peace: Utrecht 1713/Ed. by R. E. de Bruin, C. van der Haven, L. Jensen, D. Onnekink. Leiden: Brill, 2015; Utrecht-Rastatt-Baden 1712-1714. Ein europaeisches Friedenswerk am Ende des Zeitalters Ludwigs XIV/Hrsg. von H. Duchhardt und M. Espenhorst. Goettingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2013.

⁴¹ Historical memoirs of the duc de Saint-Simon/Ed. and trans. by L.Norton. L., 1968. Vol. II. P. 568; Friedensbilder in Europa. S. 115.

тация заключения мира представляет немалый научный интерес и огромную пользу в воссоздании комплексной исторической панорамы. Символическая сила «особых дней» – христианских праздников или событий исключительного значения – являлась для людей той эпохи украшением их повседневной жизни и моментом выражения своего отношения к реальности и власти.

Анализ выбора государствами-противниками в войнах Вестфальской системы дат заключения мира демонстрирует три варианта последних. Первый – подписание мирного договора в субботу, воскресенье или христианский праздник. Например, Баденский договор между Францией и Империей (1714) был подписан 7 сентября, накануне Рождества Богородицы, а мир в Генте между Великобританией и США (1814) – в рождественский вечер 24 декабря.

Второй вариант представлен историческим примером – важным событием прошлого или, гораздо реже, античной эпохи. Так, мир в Пассаровице между Священной Римской империей и Портой (1718) и русско-турецкий мир в Кючук-Кайнарджи (1774) венчает одна и та же дата – 21 июля, повторяющая момент заключения Стамбулом Прутского мира с Петром I в 1711 году. Для Порты она связана с позитивной коннотацией, а для России – с желанием скорректировать результаты Прутского мира⁴². А мир в Бреде между Британией и Республикой Соединенных Провинций 31 июля 1667 года был заключен 31 июля. В тот день в 30 году до н. э. Марк Антоний в Александрийской битве добился незначительной победы над войсками Октавиана, но большая часть его армии затем дезертировала, что привело к его и Клеопатры самоубийству и попаданию Египта под власть Рима. Это было символично для Британии, которая терпела ряд поражений во второй Англо-голландской войне, но выстояла и одержала верх над Нидерландами.

Наконец, с века Просвещения, с распространением рационального мышления и когда в политических теориях «право мира» стало конкурировать с «правом войны», дата мира могла быть непосредственно обусловлена завершением переговоров. Но бывало

⁴² Duchhardt H. Friedens-Miniaturen. Zur Kulturgeschichte und Ikonographie des Friedens in der Vormoderne. S. 16-19.

и так, что само заключение мира освящалось, становилось церковным праздником. Так, Петр I издал указ о Викторимальных днях, в которые должны отмечаться годовщины одержанных им побед в Северной войне. Торжества по традиции были приурочены к церковным праздникам, однако на день заключения Ништадтского мира церковного праздника не было. И царь решил освятить этот день перенесением мощей Святого Великого князя Александра Невского из Владимира в новую российскую столицу – Санкт-Петербург. В 1723 году мощи Александра Невского были привезены в Шлиссельбург и оставались там до 1724 года. 30 августа 1724 года Петр встретил раку с мощами Александра Невского на ботике «Святой Николай», который он называл «Дедушкой русского флота»⁴³. Более очевидно символику дат заключения мира отражает следующая таблица, где зафиксированы основные мирные договоренности Вестфальской системы.

<i>Исторический пример</i>	<i>Христианские праздники, субботы, Воскресенья</i>	<i>Завершение войны</i>
Кардисский мирный договор 1 июля 1661 г. (1659 – подписана Люблинская уния) Копенгагенский мир 6 июня 1660 г. (1523 – Густав Ваза, став королём Швеции, разрывает союз с Данией) Мир в Бреде 31 июля 1667 г. (30 г. до н.э. – Александрийская битва между Антонием и Октавианом) Травендальский мир 8 августа 1700 г. по шведскому календарю	Вестфальский мир (договор в Мюнстере 15 мая 1648 г. (1252 — папа Иннокентий IV огласил буллу «Ad extirpanda», разрешающую инквизиции пытаться подозреваемых в ереси) и 24 октября 1648 г. (суббота) Пиренейский мир 7 ноября 1659 г. (память святителя Руфа Мецкого, епископа Меца; память святителя Флорентия Страсбургского, епископа Страсбурга) Оливский мир 3 мая 1660 г. Обретение святого Креста 1-й Ахенский мир 2 мая 1668 г. (суббота)	Журавенский договор 17 октября 1676 г. Ништадтский мир 10 сентября 1721 г. (с оговоркой – перенесение мощей Святого Великого князя Александра Невского из Владимира в Санкт-Петербург) Систовский мир 4 августа 1791 г.

⁴³ Соловьев С.М. Кн.9: История России с древнейших времен. Т.17-18. М.: Голос; Колокол–Пресс, 1998. С. 401.

<p>(1588 –англичане разбили остатки испанской Непобедимой Армады) Прутский мир 21 июля 1711 г. (1533 –в Стамбуле заключён первый австро-турецкий договор, по которому большая часть Венгрии оказалась в вассальной зависимости от турок) Пассаровицкий мир между Священной Римской империей и Портой 21 июля 1718 г. (Прутский мир 1711 г.) Русско-турецкий мир в Кючук-Кайнарджи 21 июля 1774 г. (Прутский мир 1711 г.) Парижский (Версальский) мир 3 сентября 1783 г. (609 –английский мореплавател Генри Хадсон открыл Нью-Йоркскую гавань) Тильзитский мир 7 июля 1807 г. (1770 – победа русского флота в Чесменской битве; 1438 –французский король Карл VII провозгласил Прагматическую санкцию о приоритете королевской власти над властью папы римского) Фридрихсгамский мирный договор 17 сентября 1809 г. (1631 – битва при Брейтенфельде, в которой шведские и саксонские силы Густава II Адольфа</p>	<p>Нимвегенские мирные договоры 1678-1679 гг. 10 августа 1678 г. между Францией и Нидерландами (суббота, день Св. Лаврентия), 17 сентября 1678 г. между Францией и Испанией (день Св. Ламберта), 5 февраля 1679 г. между Францией и Священной Римской империей, Швецией и Империей (воскресенье) Вечный мир 6 мая 1686 г. (память великомученика Георгия Победоносца) Карловицкий конгресс 26 января 1699 г. (Память святой Маргариты Венгерской) Рисвический договор 20 сентября 1697 г. (суббота, память святого Евстафия) Константинопольский мирный договор 14 июля 1700 г. (празднование в честь Валаамской иконы Божьей матери) Утрехтский мир 11 апреля 1713 г. (страстная неделя) Раштатт-Баденский мир между Францией и Империей 7 сентября 1714 г. (Рождество Богородицы, а также память святых Фелмицитаты и Перпетуи, Павла Препростого, игумена Дейфера, Терезы Маргариты) 2-й Ахенский мир 18 октября 1748 г. (день Евангелиста Луки)</p>	<p>Кампо-Формийский мир 18 октября 1797 г. Парижский мирный договор 20 ноября 1815 г. Закрытие Венского конгресса 9 июня 1815 г.</p>
--	---	--

<p>одержали победу над имперской армией Тилли) Шенбруннский мирный договор 14 октября 1809 г. (1806 – сражения при Йене и Ауэрштедте)</p>	<p>Венский мирный договор 18 ноября 1738 г. (1626 – папа Урбан VIII освятил собор Св. Петра в Риме) Абоский мир 7 сентября 1743 г. (Рождество Богородицы) Губертусбургский мир 15 февраля 1763 г. (память Зигфрида Шведского и еще трех святых) Парижский мирный договор 10 февраля 1763 г. (память Святой Схоластики) Ясский мирный договор. 9 января 1792 г. (память святителя Феодора, архиепископа Константинопольского) Люневильский мир 9 февраля 1801 г. (день Св. Аполлонии Александрийской) Амьенский мирный договор 25 марта 1802 г. (Благовещение Пресвятой Богородицы) Пресбургский мир 26 декабря 1805 г. (рождественские праздники, день Св. Стефана) Парижский мирный договор 30 мая 1814 г. (день Св. Жанны д'Арк) Гентский мир между Британией и США 24 декабря 1814 г. (рождественский вечер)</p>	
---	---	--

Как видно из приведенной таблицы, даты заключения мира в религиозные праздники и выходные дни встречались в подавляющем большинстве, второе место занимал исторический пример, а третье – непосредственное завершение переговоров. Это свидетельствует о том, что мирные договоры Вестфальской системы имели место в рамках подданнической политической культуры, предполагающей пассивное и отстраненное отношение населения к политической системе, без стремления изменять что-либо, и участие в политической жизни (в том числе сознательное) «по традиции», «ритуально»⁴⁴. Несмотря на то, что в политическом и обыденном сознании жителей континента в конце XVIII века понятие «Европа» заменило понятие «христианский мир», символическая сила христианских праздников была очень велика.

Как бы то ни было, окончание войны, обычно сопровождавшееся торжествами, само по себе имело сакральный смысл и гуманитарную направленность. Мирный конгресс был тщательно оформленным торжеством мира в рамках континента, требовавшим значительных средств, подробно освещавшимся в прессе и прославлявшимся в праздниках, выпуске памятных медалей, живописи, искусстве, поэзии и даже моде. Его открытие, ход и заключение договоров сопровождалось пирами, балами и фейерверками. Это был перформативный акт, как в культурном (мирные торжества), так и в дипломатическом плане (церемониальный характер переговоров). Город, где проходил международный форум, превращался в самое оживленное и самое дорогое место Европы⁴⁵. Не случайно историк А. Шиндлинг из Тюбингена метко заметил, что с Вестфальского мира Европа стала «Европой конгрессов»⁴⁶.

⁴⁴ Алмонд Г.А., Верба С. Гражданская культура. Подход к изучению политической культуры// Полития. 2010. No 2 (57). С. 122-144.

⁴⁵ Duchhardt H. Friedens-Miniaturen. Zur Kulturgeschichte und Ikonographie des Friedens in der Vormoderne. S. 13-14; Performances of Peace: Utrecht 1713. P. 1.

⁴⁶ Kriegserfahrungen. Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit / Hrsg. von G. Schild, A. Schindling. Paderborn, 2009. S. 7.

По сути, и исторический пример, и христианский праздник, и сам акт завершения войны подчеркивали сакральный характер мира, как высшей ценности бытия. Вместе с тем, символика мира была результатом целенаправленной дипломатии – идеология и практика Классической Европы строились на рациональном подходе к внешней и внутренней политике, учитывавшем государственный интерес и менталитет подданных. В ходе заключения мира имело место политическое конструирование, осуществляемое посредством моделирования, когда политическая идея символически репрезентировалась и в датах воспринимаемой мирной реальности.

Библиография:

1. Алмонд Г.А., Верба С. Гражданская культура. Подход к изучению политической культуры// Полития. 2010. № 2 (57). С. 122-144.
2. Соловьев С.М. Кн.9: История России с древнейших времен. Т.17–18. М.: Голос; Колокол –Пресс, 1998. 708 с.
3. Duchhardt H. Friedens-Miniaturen. Zur Kulturgeschichte und Ikonographie des Friedens in der Vormoderne. Munster: Aschendorff Verlag, 2019. 184 S.
4. Friedensbilder in Europa 1450-1815. Kunst der Diplomatie, Diplomatie der Kunst. Berlin/Munchen, 2013. 160 S.
5. Historical memoirs of the duc de Saint-Simon/Ed. and trans. by L. Norton. L., 1968. Vol. II.
6. Kriegserfahrungen. Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit /Hrsg. von G. Schild, A. Schindling. Paderborn, 2009. 227 S.
7. Performances of Peace: Utrecht 1713/Ed. by R. E. de Bruin, C. van der Haven, L. Jensen, D. Onnekink. Leiden: Brill, 2015.
8. Theatrum Belli – Theatrum Pacis. Konflikte und Konfliktregelungen in fruehneuzeitlichen Europa/Yrsg. von I. Dingel, J. Paulmann, M. Schnettger, M. Wrede. Goettingen, 2018. 320 S.

9. Utrecht-Rastatt-Baden 1712-1714. Ein europäisches Friedenswerk am Ende des Zeitalters Ludwigs XIV/Hrsg. von H. Duchhardt und M. Espenhorst. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2013. 419 S.

Частный случай сакрализации объектов: мемориальная арка и городское кладбище г. Нур-Султан

*Медеуова К. А., Карбаева Г.К.
(Евразийский национальный университет им. Л.Н.Гумилева)*

Тезис: После принятия в 2016 году патриотического акта «Меңгілік Ел» и конкретизации этого акта различными государственными программами, к которым относятся и программы по сакральной географии Казахстана, в Казахстане активизировалась исследовательская, аналитическая, идеологическая деятельность по концептуализации и выявлению определенных объектов, которые могли бы соответствовать этой номинации – быть сакральным объектом. Профильными исследовательскими институциями, к которым относится и научно-исследовательский центр «Сакральный Казахстан», была разработана методология определения статуса объектов в качестве сакрального, где было предложено иерархическое распределение между объектами общенационального списка (185) и регионального (500). В докладе будет проанализирован методологический подход, который сформировал матрицу идеологической иерархии среди объектов претендентов на статус «сакрального». На примерах 10 объектов общенационального и 7 объектов регионального вошедших в реестры от Астаны/Нур-Султана, будет проанализированы контекстуальные особенности этих объектов. На примере двух объектов из обоих списков – «мусульманское кладбище Караоткель» и «Триумфальной арки «Меңгілік Ел», будут верифицированы и запротоколированы реальные практики паломничества в столице.

После принятия в 2016 году патриотического акта «Менгілік Ел» [1] и конкретизации этого идеологического послания различными государственными программами, к которым относится и создание специального научно-исследовательского центра «Сакральный Казахстан» (2017), активизировалась исследовательская, аналитическая, идеологическая деятельность по концептуализации и выявлению объектов, которые могли бы соответствовать отчасти новой для постсоветского пространства номинации – быть сакральным объектом.

В январе 2018 года НИЦ «Сакральный Казахстан» запустил первую поляризационную серию книг [2; 3], в которой объекты разделили на две категории: «общенациональные сакральные объекты» и «региональные сакральные объекты» Казахстана. В рамках указанного издания в общенациональный список были отобраны 185 объектов, при этом использовался принцип равномерного представительства от каждого региона; 500 объектов, которые не прошли этот отбор, но исходно также номинировались в общенациональный, были объединены в региональный список.

Откуда взялся этот исходный список претендентов? В режиме нехватки времени был использован стандартный чиновничий протокол действий: НИЦ было разослано письмо в регионы, в соответствующие департаменты внутренней политики с просьбой предоставить списки претендентов. Каждый регион присылал списки своих достопримечательностей, которые могли быть интерпретированы в том числе и как сакральные. Для валидации полученных данных специалистами центра были организованы экспедиции во все регионы Казахстана, проведены консультации с краеведами, экспертами и учеными. Следует отметить, что на этом этапе доминировали методологические схемы, представляемые археологами. Именно для этой науки связь пространства и сакральных практик достаточно привычная комбинация. Неплохие шансы попасть в списки сакральных имели те объекты, которые были уже описаны как объекты культурного наследия в рамках программы «Медени мұра» (2004). Этот относительно стройный сциентистский вариант не устраивал по

главной ключевой задаче: необходимо было отобрать такие объекты, которые представляют ценность, важность для «всех», а не только для отдельных групп заинтересованных исследователей. Рассматривался также вариант, что сакральными могут быть любые объекты, если они являются объектами паломничества, но проверяя эту гипотезу, сотрудники Центра быстро поняли, что в таком случае им придется обрабатывать очень большие объемы информации о всех реальных практиках и местах паломничества.

В тоже время в Казахстане различными вопросами религиозной идентичности, а соответственно и спецификой святых мест занимаются религиовед-востоковед Аширбек Муминов, разработавший подробную классификацию/типологию мазаров в Южном Казахстане и в Центральной Азии [4]; Раушан Мустафина, выделяющая семь категорий святых мест в Южном Казахстане в контексте бытового ислама [5]. Но позиция сотрудников Центра заключалась в том, чтобы не происходило доминирование одной исследовательской версии в понимании сакрального.

Основные трудности заключались в том, что конвенции в отношении того, какие объекты могут считаться сакральными и чем эти объекты могут отличаться, например, от объектов культурного наследия, не было. Не было в ходу и хоть какой-то внятной методологии, кроме достаточно расплывчатой метафоры из программной статьи Нурсултана Назарбаева «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания» [6] о связи духовных святынь и сакральной географии, народного знания и территориальной целостности.

Первый руководитель Центра Берик Абдыгалиулы неоднократно в разных интервью отмечал, что данный проект является в большей степени социально-культурным, а не научным или религиозным и открыто говорил о том, что в этом проекте доминируют политические задачи, что необходимо проработать методологию отбора таким образом, чтобы «сакральные места объединяли людей, были символами нашей общей Родины, нашей общей истории – целостной, начиная с древнейших времен» [7].

В рамках данного доклада на примере двух столичных объектов: «мусульманского кладбища Караоткель» (Қараоткел) и триумфальной арки «Меңгілік Ел» была проработана потенциальная схема анализа, где были верифицированы и запротоколированы реальные практики городского паломничества. Эта схема анализа в дальнейшем может быть апробирована при работе над диссертационным исследованием «Особенности транснациональных маршрутов памяти: культурная география Северного Казахстана».

Основная гипотеза исследования заключается в том, что между объектами, входящими в оба реестра, нет принципиальной разницы в понимании глубины, сущностной природы сакрального, а в выборе и селекции любых номинантов есть момент алеаторности, который зависит от ряда факторов: доминирующей научной дисциплины эксперта; политического фреймирования; «экономии мышления» рядовых исполнителей; «мифогенности» или способности объекта становится символьным выражением определенных процессов, как социальных, так и связанных с культурной памятью.

Первый объект – мусульманское кладбище «Қараоткель» (Қараоткел) – вошел в реестр общенациональных сакральных объектов. Этот объект интересен тем, что весь почти тридцатилетний период после передислокации столицы, когда буквально все городские площади были задействованы в формировании нового столичного дизайна, именно этот городской участок общей площадью 17125 м² был обнесен высоким глухим забором. И для внешнего наблюдателя он выглядел как своеобразная пространственно-временная капсула, поскольку первые захоронения фиксируются началом XVII века, а официальное закрытие кладбища произошло в середине XX века. Что именно происходило на этой территории и почему оно не вовлекалось в городской апгрейд, несмотря на попытки городских девелоперов, остается загадкой. В 2010 году кладбищу был придан статус памятника местного значения, а в 2017 году объект попадает в реестр сакральных объектов, после чего об этом городском кладбище стали писать, как о культурно-сакральном объекте или сакральном объекте культурного наследия.

Кладбище мусульманское, основные надгробные знаки (қабыр тас; тақтай; белгі; құлыптас) содержат надписи арабицей, но также можно встретить православные и еврейские захоронения. Сейчас на учете около 2169 могил. Детальное же изучение микрорельефа показывает, что кладбище является многослойным: по некоторым данным там может быть около 10 тыс. захоронений [8].

Согласно научно-исследовательской экспертизе кладбища «Караоткель», здесь имеются надгробия воинов Кенесары-хана, павших во время взятия крепости Акмола. Ученые расшифровали надпись на плите, где арабской вязью выбиты имена 200 сардаров и 50 есаулов Кенесары хана [8].

Среди этих захоронений имеется «растяжка» с пояснениями на казахском и русском того, что написано на надгробной плите:

1 жол: Ережеп айының... /.../ оразасы;	1 строка: В месяц ражаб (ережеп) /.../ в дни (свешенного трех дневного) поста;
2 жол: 1838-інші жыл Сармырза;	2 строка: 1838 год Сармырза;
3 жол: Шейх Бердібай Қайыролла /.../ қолының;	3 строка: на средства – Шейха Бердібай Қайыролла /.../;
4 жол: /.../ Саржан ұлы;	4 строка: /.../ сын Саржана;
5 жол: 50 жасауыл Акмола;	5 строка: 50 есаулов в Акмоле;
6 жол: Ханның ұлы төрелер 200 сардар;	6 строка: (и) Хана великая знать (избранные) 200 военачальников;
7 жол: Көшті Алла тағала ербір шехит;	7 строка: Безвременно ушли по воле Всевышнего Аллаха в мир иной, погибнув шахидами;
8 жол: Қыршын жасын /.../	8 строка: Молодыми в рассвете лет /.../



Ширакшы (шырақшы), или смотритель кладбища, рассказывает, что здесь захоронены также: «Самеке хан – первый хан среднего жуза, сын Тауке хана; братья Косшыгуловы (богатые люди, владельцы шоколадно-пряничной фабрики города Акмолинска), шейхи, аулие (святые) и другие знатные люди; а также Галия ханум, богатая женщина Акмолинска, владевшая кумысханой (қымызхана), она была любимой женщиной известного Балуан Шолака».

В 2011 году именно на этом кладбище был перезахоронен прах бывшего наркома просвещения, общественного деятеля, публициста Смагула Садвакасова, ранее находившийся на Донском кладбище г. Москвы [9].

В 2012 году была произведена частичная реконструкция кладбища. Средства выделил российский меценат, бизнесмен, уроженец Акмолинска Михаил Гучериев, потому что на этом кладбище захоронен его дед Саад Гучериев и другие родственники. Он выделил средства для строительства забора, каменных дорожек, видеонаблюдения и прочих работ по благоустройству кладбища [10].

Второй объект – триумфальная арка «Меңгілік ел» – был открыт в 2011 году в честь 20-летия Независимости РК. Арка расположена на главной магистрали въезда в г. Нур-Султан по проспекту Меңгілік ел. В отличие от первого объекта, этот – совершенный новодел: в нем нет ничего исторического, многослойного, ассамбляжного, кроме сюжетов декорированных панелей и скульптурных групп.

Высота триумфальной арки составляет 20 метров, что является символом 20-й годовщины независимости РК. Все ее содержание пронизано стандартным символизмом: рельефные фигуры Аксакала, Матери, Батыра, Современного воина поддерживают символические аллегии мудрости, духовности, хранительницы очага, вечности государства, –отмечает один из авторов Сагындык Жанболатов [11]. Главной исторической инвестицией здесь является само название арки – «Меңгілік Ел». «Меңгілік Ел» – это и название патриотического акта, и термин, имеющий определенный деколониальный смысл. Как отмечает автор архитектурного объекта, этот термин –«своеобразный вневременной оберег государства и нации» [11].

На первом рельефном панно используются смешанные исторические сюжеты: «саки», «тюрки», «кыпшаки», «казахи», коркыт и кобыз, шанырак и верблюды. В качестве символа национальной идеи используется тема «|лы көш» – Великого кочевья. Его основная интерпретация в том, что «|лы көш» символизирует движение вперед.

Второе панно композиционно о современности: здесь есть отсылка документа декларация о государственной независимости, другие символы в виде изображения «Ак Орды» (Ақ Орда), «Байтерека» (Бейтерек) и возможно самого Назарбаева (ни в одном документе нет прямой отсылки к тому, что в группе людей на втором панно изображен именно он, но в целом центральная фигура соответствует его антропологическому типу) [11]. Сквозным сюжетом по всей Арке является использование соляных знаков вечности.

Функционально сама Арка, помимо того, что является визуальной карточкой въезда в город, имеет еще и смотровую площадку, где размещена галерея. Все эстетическое и техническое оснащение триумфальной арки сконцентрировано вокруг исторических и идеологических тем.

На примере этих двух объектов нами проработана потенциальная схема анализа того, как объекты получают статус сакральных.

Первый шаг – стандартная работа с документами; анализ медийного сопровождения объектов; поиск акторов, заинтересованных в продвижении объектов в реестры сакрализации; работа с акторами, производящими локальный дискурс об этих объектах.

Второй шаг – верификация полученных на первом этапе данных за счет проведения полевых замеров. Поскольку мы анализировали городские объекты, то не предполагалось длительного включенного наблюдения, но использовались методики выборочного по времени суток посещения объектов для того, чтобы понять, каков алгоритм социальной активности на этих объектах.

Третий шаг – обработка полученных данных, проверка гипотез.

В период с февраля по июнь 2020 года производились замеры в отношении практики посещения кладбища «Караоткел» (Қараөткел) (в течение полутора часов) и триумфальной арки «Меңгілік ел» (в

течение получаса). Во время первого карантина во второй половине марта и апреле наблюдения не велись).

Таблица 1.

Дневник наблюдения: Триумфальная арка

№	Дата	Время	Сценарий
1	15.02	12:00	Пожилой мужчина фотографировал Арку
2	22.02	16:00	3 человек фотографировались возле Арки Семья из 4 человек зашла в музей Арки
3	29.02	11:00	Пожилая пара зашла внутрь Арки, посетить музей
4	05.03	14:00	Молодая пара, красиво одетая, и оператор снимали видео возле Арки, похожее на love story. Два парня снимали на квадрокоптер окрестность Арки с высоты птичьего полета
5	14.03	11:15	Молодая пара с ребенком пришла посетить музей
9	16.05	12:00	2 велосипедиста остановились возле арки, сделали пару снимков на фоне Арки
10	23.05	11:00	3 человека прошли через подземный переход Арки на другую сторону улицы
11	01.06	15:00	Группа людей из 7 человек сделали фотографии на фоне Арки
12	06.06	18:00	4 взрослых и 4 детей фотографировались на фоне Арки. Два человека прошли через подземный переход на другую сторону улицы
13	13.06	16:00	Две женщины фотографировали Арку и ее окрестности на профессиональную камеру
14	20.06	16:00	Один человек прошел через подземный переход
15	27.06	14:00	Людей не было

Таблица 2.

Дневник наблюдения. Кладбище «Қараоткель» (Қараөткел)

№	Дата	Время	Сюжет
1	07.02	9:50	Пожилой мужчина пришел на могилу матери и прочитал молитву (Қоран оқыды)

2	14.02	10:00	Тот же пожилой мужчина пришел на кладбище и прочитал молитву
		13:00	Молодой человек пришел прочитать молитву, верит в силу предков
3	06.03.	10:30	Посетителей не было
4	13.03	10:00	Тот же пожилой мужчина пришел на кладбище и прочитал молитву
5	15.05	11:00	Женщина пожилого возраста приходила на кладбище. Цель визита – вера в предков, получить благословение от всевышнего
6	16.05	11:00	Женщина средних лет посетила могилу своего отца, шыракшы прочитал молитву
7	22.05	11:10	Посетителей не было
8	31.05	12:00	В день памяти жертв политических репрессий группа из 10 преподавателей ЕНУ им. Л. Н. Гумилева, а также 2 депутата посетили могилу С. Садуакасова.
9	04.06	11:00	Мужчина (70 лет) приехал почтить память предков. Он рассказал, что часто приезжает сюда и знает много надгробных камней; увлекается историей данного кладбища. Женщина (50 лет) пришла на кладбище, чтобы шыракшы прочитал Коран; верит в силу предков и их благословение
		13:00	
10	11.06	11:00	Та же женщина (50 лет) пришла на кладбище; она часто приходит сюда; верит, что через святых людей (аулие), которые захоронены здесь, ее молитвы быстрее услышит Всевышний
11	19.06.	12:00	Посетителей не было
12	26.06.	11:00	Посетителей не было

Полученные данные по триумфальной арке «Меңгілік ел» говорят о том, что она не является активным объектом паломничества. Более того, это еще не активный район города, и в целом здесь мало посетителей, пешеходов, просто местных жителей. За весь период наблюдений объект посетило 43 человека, которых можно сгруппировать по следующим признакам: 1) прошли мимо через пеше-

ходный переход – 6 человек; 2) зашли в музей Арки – 9 человек; 3) сфотографировались на фоне Арки – 28 человек. Таким образом, большинство людей (65,12%) приходит, чтобы сфотографироваться на фоне данного объекта.

Согласно таблице по кладбищу «Караоткель», за весь период наблюдений объект посетил 21 человек. Доминирующая практика при посещении могил – чтение молитвы (Қоран оку) на могилах родственников, либо на могилах известных личностей Садвакасову или воинам Кенесары.

Из разговоров с посетителями указывались разные причины посещения кладбища. Одни обращали внимание на то, что они верят в сакральную силу именно данного объекта, что этот объект может исцелять от недугов, предки (аруактар) дают некую защиту и благословение – таких было около трети от общего количества опрошенных. Для половины опрошенных было важно, что это место захоронения не только их родственников, но и национальных героев и заслуженных деятелей Казахстана. Один из опрошенных имел свой научный интерес к истории данного объекта.

Таким образом, мы видим, что, с одной стороны, наша гипотеза о случайном отборе объектов для любых государственных проектов сакрализации подтверждается. Ни один из критериев, на которые обращают внимание заинтересованные акторы самого проекта, не работает в чистом виде. Валидизация на местности показывает, что паломничество, например, в структуре городского пространства – это совершенно не то паломничество, о котором говорится как о естественной культурной памяти народа.

С другой стороны, поскольку сам формат государственной программы «Сакральный Казахстан» был идеологическим, то эти искажения, связанные со случайностью выбора, были неизбежны. Ситуативность краткосрочного ответа на политический запрос вступает в противоречие с объективацией, вытекающей из реальных повседневных практик паломничества.

Выбор и селекционирование любых номинантов на статус сакрального зависит от ряда факторов. В случае с кладбищем Кара-

откель основными акторами выступили профессиональные сообщества историков, для которых это территория была законсервированной страницей «вытесненной истории», и отсюда такой сильный акцент на воинах Кенесары. С другой стороны, финансовые возможности для приведения кладбища в относительно нормальный вид появились благодаря российскому меценату Михаилу Гучериеву, представителю чечено-ингушских семей, депортированных в Казахстан в годы Второй мировой войны. Для него сакрализация объекта – это усиление своей родовой памяти, памяти о травматической судьбе своего народа.

Объект триумфальная арка – это идеологический выбор. С архитектурной точки зрения этот не совсем удачный объект попадает в списки сакральных только потому, что формально работает с логикой новой нарративной истории независимого Казахстана.

Список использованной литературы:

1. Патриотический Акт «Меңгілік Ел» [Электронный ресурс] // Strategy 2050 Обзорно-Аналитический Портал. www.strategy2050.kz – URL: https://strategy2050.kz/ru/news/34519/?sphrase_id=17307641 (Дата обращения: 02.01.2020)
2. «Қазақстанның жалпыұлттық қасиетті нысандары». –Астана: Фолиант, 2017. – 496 б.
3. Қазақстанның өңірлік қасиетті нысандары. Астана: Фолиант, 2017. – 504 б.
4. Муминов А.К. Святые места в Центральной Азии (взаимодействие общеисламских и местных элементов). –Маяк Востока. –1996. №1-2. с.14-21
5. Мустафина Р.М. Представления, культуры, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX-XXв.). –Алма-Ата: Казак университети, 1992. – 176с.
6. Назарбаев Н.А. Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания» [Электронный ресурс] // Официальный сайт Президента Республики Казахстан. www.akorda.kz – URL: <https://>

www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvenno-gosoznaniya (Дата обращения: 02.04.2020)

7. Одобрен список 685 сакральных объектов Казахстана – Берик Абдыгалиулы» [Электронный ресурс] // Международное информационное агентство kazinform. [www.inform.kz – URL:http://www.lenta.inform.kz/ru/odobren-spisok-685-sakral-nyh-ob-ektov-kazahstana-berik-abdygaliuly_a3138291](http://www.lenta.inform.kz/ru/odobren-spisok-685-sakral-nyh-ob-ektov-kazahstana-berik-abdygaliuly_a3138291) (Дата обращения: 03.02.2020)

8. Мусульманское кладбище «Караоткел» 1609-1962гг [Электронный ресурс] // ГККП «Дирекция по обеспечению сохранности памятников и объектов историко- культурного наследия» акимата города Нур-Султана. [www.direkt-15.kz – URL:https://direkt-15.kz/pamyatniki-i-ob-ekty/pamyatniki-istorii-i-arkhitektury/musulmanskoe-kladbishche-karaotkel-1609-1962-gg](https://direkt-15.kz/pamyatniki-i-ob-ekty/pamyatniki-istorii-i-arkhitektury/musulmanskoe-kladbishche-karaotkel-1609-1962-gg) (дата обращения: 02.06.2020)

9. Аккулы С.Х. Д. Кунаев: Я виделся с Алиханом лишь один раз. [Электронный ресурс] // Интернет проект Qazaqstan tarihy. [www.e-history.kz – URL:https://e-history.kz/ru/publications/view/d_kunaev_ya_videlsya_s_alihanom_bukeihanom_lich_odin_raz_5477](https://e-history.kz/ru/publications/view/d_kunaev_ya_videlsya_s_alihanom_bukeihanom_lich_odin_raz_5477) (дата обращения: 03.06.2020)

10. Нокрабекова З. Хранитель тайн // Казахстанская правда. 12 декабря 2017.

11. Тараков А. Ю. Свод высших ценностей и приоритетов развития. [Электронный ресурс] // Казахстанская правда. [www.kazpravda.kz – URL:https://www.kazpravda.kz/news/politika/svod-visshih-tsen-nostei-i-prioritetov-razvitiya](https://www.kazpravda.kz/news/politika/svod-visshih-tsen-nostei-i-prioritetov-razvitiya) (дата обращения: 05.06.2020)

Thinking History Algorithmically: AI and Machine Learning for a New Science of Heritage

Nanetti, Andrea
(Nanyang Technological University, Singapore)

Abstract: Societies have always used their heritage to remain resilient and to express their cultural identities. Today, all the still-available experiences made by human societies over time and across space are in principle of the essence in coping with the twenty-first-century grand challenges of humanity (cf. the 17 UN Sustainable Development Goals). AI and machine learning algorithms can assist the next generation of historians, heritage stakeholders and decision-makers in 1) decoding unstructured knowledge and wisdom embedded in selected artefacts and rituals, 2) encoding data in machine-readable systems, 3) aggregating information and knowledge according to the user's needs in real-time, and 4) simulating the consequences of either erasing, or neglecting, or putting in latency, or preserving and sharing specific human experiences. What our global society needs is a multilingual and transcultural approach to process this treasure of human experiences and transmit it to the next generation of world citizens. This pathway to work on a new science of heritage.

On 15 January 2020, Ethan Urie posted a long article titled «How to start thinking algorithmically» in Laurence Bradford's blog «Learn to Code with Me»⁴⁷. This overview provides an excellent example of a computer-science perspective on the means through which technology can empower human thinking. This practice breaks problems deterministically down and

⁴⁷ Ethan Urie, «How to Start Thinking Algorithmically. A Beginner's Guide to Algorithmic Thinking», *Learn to Code with Me* (blog), January 15, 2020, <https://learntocode-with.me/posts/algorithmic-thinking/> (accessed July 19 2020).

builds solutions up in a repeatable way. As a research approach, it adverts and opens up to the opportunities of AI and ML but does not discuss criticalities and complexities stymied by technological bottlenecks. Yet, the overcoming of technological limitations needs to be contextualized in specific domains of knowledge to effectively empower related human thinking because algorithmic thinking is human performance. This intellectual activity can effectively benefit from algorithmic data processing only if the use of algorithms facilitates the performance of individual tasks in the framework of specific disciplines. The individuality of the functions is a technological constraint. The identification of the field of knowledge is an epistemological requirement that allows taking into consideration the assumptions of a given discipline before running algorithms based on them. Decisions about what is worth to be inherited require interpretation, and, as consistently argued by Umberto Eco, problems of interpretation need to be framed in historical context⁴⁸. In the case of the historical sciences, Andrea Nanetti has discussed disciplinary assumptions in terms of cultural barriers and linguistic obstacles in two recent articles and a forthcoming book⁴⁹.

Human societies have always used their heritage, viz. the inheritable treasure of human experiences (knowledge and values embedded in artefacts and rituals), to remain resilient, express cultural identities in their national historiographies, and imagine desirable futures by integrating the new with the old. Nowadays, it seems that the rapid development of our society is endangering this spontaneous cultural process of adaptation to change. Part of social adaptation to change is enabled by the human knowledge and values that humans learn and pass on from one generation

⁴⁸ Refer to Eco, Umberto. *From the Tree to the Labyrinth*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2014.

⁴⁹ Refer to Andrea Nanetti and Siew Ann Cheong, «Computational History: From Big Data to Big Simulations,» in *Big Data in Computational Social Science and Humanities*, ed. Shu-Heng Chen (Cham, Switzerland: Springer International Publishing AG, 2018); and Andrea Nanetti, «Overcoming Linguistic Obstacles and Cultural Barriers in the Transcultural (Re)-Reading of Primary Sources and Secondary Literature for Afro-Eurasian Pre-Modern History (1205-1533),» in *Order/Disorder in Asia: Historical Perspectives*, ed. Rila Mukherjee (Kolkata, India: The Asiatic Society). The book on *History and Computers* is expected as an open access publication at the end of 2020 or in early 2021.

to the next, both naturally via genes and artificially through education and experience. In the past, this knowledge was passed down from a generation to another through artefacts, oral traditions, social rituals, and cultural practices. But given the increasing pace of technological innovation of our times, many traditional modes of knowledge and value transmission have become obsolete or at risk of vanishing. The *Singapore Heritage Science Conference* series (2014-2016)⁵⁰ and the three-day event *Dancing over Ideas of Research* (2018) worked as a discussion forum⁵¹.

These conventions led to the establishment of the LIBER (Laboratory of Interdisciplinary Bookish and Experiential Research) under the aegis of Michelangelo Pistoletto's *Third Paradise* at Nanyang Technological University Singapore in January 2019. In Latin, *liber* means both 'book' and 'free'. *Liber/Book* epitomises the treasure of human experiences as approached by the multidisciplinary domain of heritage (i.e., the inheritability of artefacts, oral traditions, scientific knowledge, social rituals, and other cultural practices that embody human experiences of the world and the human condition itself). *Liber/Free*, as Maestro Pistoletto would say, epitomises the Freedom to be Responsible and use all arts and sciences to reconcile Humanity with Nature. All the still-available experiences made by human societies over time and across space are in principle of the essence in coping with the twenty-first-century grand challenges of humanity⁵².

New media and non-conventional communications have arisen, creating new possibilities for cultural expressions and the advancement of learning. The vision is that with a clearer understanding of where we come from, we can better understand who we are, and understanding

⁵⁰ The complete video recorded conference presentations are available from: <http://www.paralimes.ntu.edu.sg/Pages/Home.aspx>.

⁵¹ Refer to Gerald Bast, 'DANCING over Ideas of Research': Eine zukunftsorientierte Kooperation mit Singapur im Kunst- und Bildungsbereich, «in *Austria Kultur International Jahrbuch der Österreichischen Auslandskultur 2018*. Vienna: Bundesministerium für Europa, Integration und Äußeres – Sektion für Kulturelle Auslandsbeziehungen, 2019; and Roberta Comunian, Anna Rickmers, and Andrea Nanetti, «The creative economy is dead –long live creative-social economies,» in *Social Enterprise Journal*, 16/2 (May 2020).

⁵² Refer to Andrea Nanetti, «Expanding the thinkable future beyond inherited pasts and visible presents,» in *The Gingko Meeting (Vienna, 17th September 2018)*, ed. by Geraldine Cox and Henrik J. Jensen. Vienna: Complexity Science Hub.

where we are now, we may influence what we want to become⁵³. As Helga Nowotny discussed with Maestro Michelangelo Pistoletto and Nobel Laureate in Chemistry Ben Feringa at Nanyang Technological University Singapore on 22 January 2019 [Figure 1], it can be a Fourth Industrial Revolution with increased inequality and poverty, driven by power and profit, or a Third Paradise, which marks «the passage to a new level of planetary civilization, essential to ensure the survival of the human race»⁵⁴; a balanced connection between humanity and nature⁵⁵.



Figure 1. Michelangelo Pistoletto’s Third Paradise. Art installation. Nanyang Technological University Singapore, School of Art, Design and Media. The plant used in the installation, *Alternanthera sessilis* ‘Red’, is not present in nature, but now grows only in greenhouses. We are the ones who keep the ‘artifice’ alive, which is a way to experience the beauty of being free to choose the ethics of responsibility and commitment in life.

⁵³ Refer to Andrea Nanetti and Anna Simpson, «Sharing our Heritage to Shape our Future. How Effective Are Multi-User Sharing Platforms in Supporting Collaborative Visioning for the Future, and why is Heritage Centre-Stage?» in *SOTICS 2015. The Fifth International Conference on Social Media Technologies, Communication, and Informatics (Barcelona, Spain, 15-20 Nov 2015)*. Wilmington, DE: IARIA XPS Press, 2015.

⁵⁴ Refer to <http://terzoparadiso.org/en/what-is> (accessed on 20 July 2020).

⁵⁵ Refer to Andrea Nanetti, «The Third Paradise at NTU Singapore,» in Michelangelo Pistoletto, *Between Obverse and Reverse*, [Catalogue of the Exhibition, Partners and Mucciaccia, Singapore, 19 Jan – 27 July 2019]. Rome: Carlo Cambi Editore, 2019.

After what in 2016 Shawn Graham, Ian Milligan, and Scott Weingart called the «Digital Humanities Moment,»⁵⁶ when historians started delving into data management and experimenting with various software to shed new light on their data sets, they seem to find it more challenging to move forward to take full advantage of the fact that computation itself is again *morphing*, as William Brian Arthur would say.⁵⁷ Indeed machine learning algorithms, one of the computation's key technologies, underwent a radical change and have now opened new horizons to the automation and speed of discovery as outlined by Pedro Domingos [Figure 2].⁵⁸ Graham, Milligan, and Weingart recognised this as the opportunity for the third wave of computational history because entry barriers to powerful computing and big data have never been lower for the historian.⁵⁹ As Mario Carpo would say, «the first digital turn changed the way of making history, the second is changing the way of thinking»⁶⁰. This is the proposed pathway to steer a new consilient science, from Digital Humanities to a new Science of Heritage via Computational History.

In 2015 Pedro Domingos stated that «The engine that turns data into knowledge is no longer a black box: you know how the magic happens and what it can and can't do.»⁶¹ In this ambition, there are opportunities and limits. They both reside in the nature of technology. In 2009, William Brian Arthur published the results of his research on *The Nature of Technology* with the clear statement that «more than anything else technology creates our world. It creates our wealth, our economy, our very way of being.» However, we still do not have a clear understanding of how innovation

⁵⁶ Refer to Shawn Graham, Ian Milligan, and Scott Weingart (Eds.), *Exploring Big Historical Data. The Historian's Macroscope*, London: Imperial College Press, 2016: 37-72.

⁵⁷ See William Brian Arthur, *The Nature of Technology. What it is and how it Evolves*, New York: Free Press, 2009: 150-151.

⁵⁸ See Pedro Domingos, *The Master Algorithm: How the Quest for the Ultimate Learning Machine Will Remake Our World*, New York: Basic Books, 2015: 1-22 (Ch. 1. The Machine Learning Revolution).

⁵⁹ Graham et al., *Exploring Big Historical Data*: 58.

⁶⁰ Refer to Mario Carpo, *The Second Digital Turn: Design Beyond Intelligence*, Cambridge, MA: MIT Press, 2017.

⁶¹ Domingos, *The Master Algorithm*: 291.

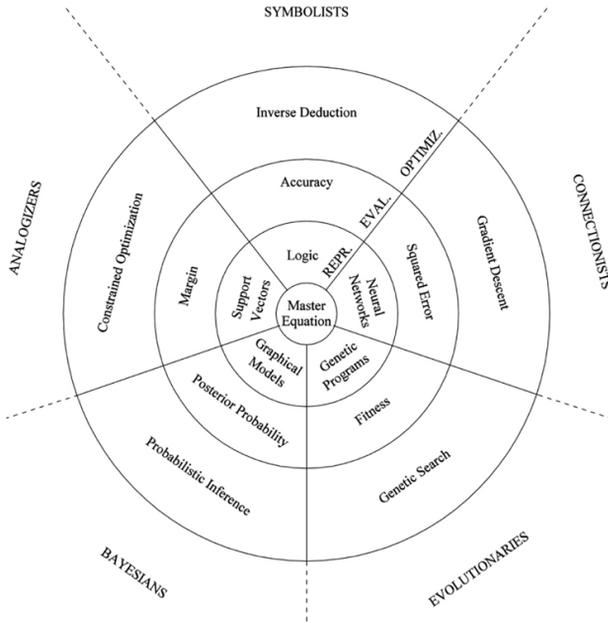


Figure 2. Pedro Domingos’ diagram (p. 240) of the «five tribes of machine learning and their master algorithms: symbolists and inverse deduction; connectionists and backpropagation; evolutionaries [read evolutionists] and genetic algorithms; Bayesians and probabilistic inference; analogizers [read analogists] and support vector machines» (p. 291).

works. There is no theory of change, and the established hegemony of a techno-scientific culture is becoming a significant source of social uncertainty and instability that the human sciences need to address.⁶² Technology does not work alone. Race, religion, and language are more and more sources of uncertainty. India, China, and Africa are playing more and more critical roles in the global arena. From the perspective of Thomas Kuhn’s *Structure of Scientific Revolutions*,⁶³ the global techno-

⁶² Refer to Lorenzo Tomasini, *L'impronta digitale. Cultura umanistica e tecnologia*, Roma: Carocci editore, 2017: 38-39.

⁶³ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1962, 1970², 1996³, 2012.⁴

scientific civilisation is the new paradigm shift. In an interview, held on the occasion of the International Congress «At the dawn of eternity. The first 60 years of The original structure» (Brescia 2-3 March 2018), the philosopher Emanuele Severino talks about what he defines as «the philosophical subsoil of our time» and its three great inhabitants, who are Friedrich Nietzsche, Giacomo Leopardi, and Giovanni Gentile (www.raicultura.it). For Severino, «it will no longer be the capital that uses technology, it will no longer be democracy or Islam or Christianity or nationalisms or states to use the technology, but it will be the technology that uses them».

In terms of the amelioration of the human condition, it does not offer more certainty for a better life at large than the previous, local, civilisations. However, it appeals to all of us based on promises of a longer and healthier life, a more sustainable economy, a more stable society, a diffused education, etc. The hope is that all this will happen at some point in the future. Academic disciplines, such as the History of Science and Technology (HST) and Science Technology and Society (STS) are studying these topics as crucial factors for a sustainable future⁶⁴.

To feed AI and Machine Learning in facilitating transdisciplinary solutions to complex problems, the LIBER Lab at Nanyang Technological University Singapore Andrea Nanetti proposes to students and faculty a tetrahedron of research methodologies (Artistic, Design, Academic) grounded on Art, Culture, and Heritage [Figure 3].

The goal is to support the axiomatic formalisation of heritage as a new science to build semantic taxonomies and train ML algorithms through 1) the D.A.N.C.I.N.G. method (Definitions, Assumptions, Notions, Conceptions, Interpretations, Narratives, Gamut) to approach complex ideas [Figure 4] and 2) the seven Aristotelian circumstances relevant to the understanding of human actions (who, what, where, when, by what means, why, and how) [Figure 5]⁶⁵.

⁶⁴ Wiebe E. Bijker, Thomas P. Hughes, Trevor J. Pinch, and Deborah G. Douglas, *The social construction of technological systems new directions in the sociology and history of technology*. Cambridge MA: MIT Press, 2012.

⁶⁵ Refer to Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1111a3-8), more recently propagated by Rudyard Kipling and used in the curricula of the US schools of journalism.

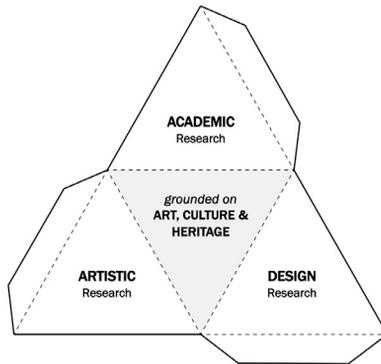


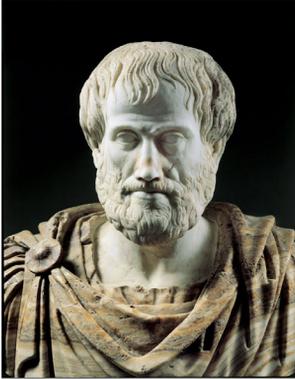
Figure 3. A tetrahedron of research methodologies (Artistic, Design, Academic) grounded on Art, Culture, and Heritage to prescribe transdisciplinary solutions to complex problems. CC Andrea Nanetti 2017.

D.A.N.C.I.N.G.

<u>Definition</u>	Definition (定义) A statement of the exact meaning of a word, especially in a dictionary, which aggregates the use of the term in a specific language (e.g., dictionary mashup).
<u>Assumption</u>	Assumption (臆測) A statement accepted as true without proof in a disciplinary context seen as a pre-requisite for interdisciplinary research. "Disciplinary researchers absorb a host of disciplinary assumptions in the course of their education: epistemological, ethical, ideological, theoretical, and methodological. They may often not be conscious of these assumptions. Yet they interpret what others say through the lens of these assumptions" (Szostak, Gnoli, & López-Huertas, 2016, p. 58).
<u>Notion</u>	Notion (理解) A conception of or factual belief about something, especially in an encyclopedia that aggregates the knowledge of a cultural group or a disciplinary field (Eco 2014, pp. 3 to 94).
<u>Conception</u>	Conception (概念) An abstract belief justified as true; a certain understanding as opposed to opinion; an idea presented as a plan (but not yet achieved as factual belief), especially conceived/born in a disciplinary silo (Koselleck, 2002).
<u>Interpretation</u>	Interpretation (解释/翻译) The action of explaining the meaning of something (i.e., a translation of a sign into another system of signs according to the volume 4 of the collected papers by Charles S. Peirce (see Hartshorne & Weiss, 1933, p. 127), who apparently uses 'translation' as a synecdoche, i.e., pars pro toto, for 'interpretation').
<u>Narrative</u>	Narrative (叙述/故事) A spoken or written account of connected events; a story. Mid 17th century: from Latin <i>narrat</i> : 'related, told', from the verb <i>narrare</i> and from <i>gnarus</i> 'knowing' (Altman, 2008).
<u>Gamut</u>	Gamut (范围) The complete range or scope of something (scale of musical notes).

CC Andrea Nanetti 2017

Figure 4. The D.A.N.C.I.N.G. Method for the Organization of the Treasure of Human Experiences related to Complex Ideas and the Training of Machine Learning Algorithms. CC Andrea Nanetti 2017.



Aristotle,
marble portrait bust,
Roman copy
(2nd c. BCE)
of a Greek original
(circa 325 BCE)
© Museo Nazionale
Romano, Rome, Italy

Who

What

Where

When

Why

How

by What means

Figure 5. The Seven Aristotelian Circumstances are relevant to the understanding of Human Actions. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1111a3-8.

The ambition of this approach to Heritage Science is the interdisciplinary formalization and integration of bookish scholarship and practical experience in the multidisciplinary domain of heritage (i.e., the inheritability of artefacts, oral traditions, scientific knowledge, social rituals, and other cultural practices that embody human experiences of the world and the human condition itself). The primary output is a toolkit to confidently sit on the shoulders of the giants in different research fields and overcome the dichotomy between humanities and science⁶⁶. It is also a way to raise awareness of the importance of immunization against blind faith in technology and progress.

⁶⁶ Refer to Charles Percy Snow, *The two cultures and the scientific revolution: The rede lecture 1959*. Cambridge: University Press, 1962; Edward O. Wilson, *Sociobiology: the new synthesis*—25th anniversary ed. Copyright © 1975, 2000 by the President and Fellows of Harvard College; Idem, *Biological diversity: the oldest human heritage*. Albany, N.Y.: University of the State of New York, State Education Dept., New York State Museum, 1999; Id., *Consilience The Unity of Knowledge*. Westminster: Knopf Doubleday Publishing Group, 2014; and Edward Gilman Slingerland and Mark Collard, *Creating consilience: integrating the sciences and the humanities*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

The vision is that neglecting heritage, seen as the treasure of human experiences, would leave us impoverished and less prepared for the uncertainties and increasing complexities of our societal challenges. The mission is to answer the question: What kind of city heritage should our society take care of and how can it be safeguarded and transmitted? In addition, how could we leverage on the increasing prevalence of technological developments to highlight and explain cultural and societal changes and to illustrate potential future scenarios and *visionarios* in transmitting our urban knowledge and values?

These are the key questions that need to be answered. The foundation of a new formal science of heritage needs the consolidation of a vocabulary that can be used worldwide and understood in different cultural contexts to showcase success stories, where cultural heritage has been convincingly employed to revitalize a community beset by natural or man-made disasters, and also hope to learn from stories of failures, where communities endowed with rich cultural heritage and should thus be capable of coping with crises, but made series of poor decisions that lead to significant losses in their identities and cohesiveness.

Bibliographical References

1. Altman, Robert. *A theory of narrative*. New York NY: Columbia University Press, 2008.
2. Bast, Gerald. „DANCING over Ideas of Research‘: Eine zukunftsorientierte Kooperation mit Singapur im Kunst- und Bildungsbereich.« In *Austria Kultur International Jahrbuch der Österreichischen Auslandskultur 2018*, pp. 65-67. Vienna: Bundesministerium für Europa, Integration und Äußeres – Sektion für Kulturelle Auslandsbeziehungen.
3. Bijker, Wiebe E., Thomas P. Hughes, Trevor J. Pinch, and Deborah G. Douglas, *The social construction of technological systems new directions in the sociology and history of technology*. Cambridge MA: MIT Press, 2012 (first published in 1987).

4. Brian Arthur, William. *The Nature of Technology. What it is and how it Evolves*. New York: Free Press, 2009.
5. Carpo, Mario. *The Second Digital Turn: Design Beyond Intelligence*. Cambridge, MA: MIT Press, 2017.
6. Comunian, Roberta, Anna Rickmers, and Andrea Nanetti. «The creative economy is dead –long live creative-social economies.» In *Social Enterprise Journal*, 16/2 (May 2020) Special Issue on *Social enterprise, social innovation & the creative economy: current knowledge and shared research* edited by Roberta Comunian, Anna Rickmers, and Andrea Nanetti: 101-119.
7. Domingos, Pedro. *The Master Algorithm: How the Quest for the Ultimate Learning Machine Will Remake Our World*. New York: Basic Books, 2015.
8. Eco, Umberto. *From the Tree to the Labyrinth*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
9. Graham, Shawn, Ian Milligan, and Scott Weingart (Eds.), *Exploring Big Historical Data. The Historian's Macroscope*, London: Imperial College Press, 2016.
10. Hartshorne, Charles and Paul Weiss (Eds.). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Vol. IV). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.
11. Koselleck, Reinhart. *The practice of conceptual history: Timing history, spacing concepts*. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2002.
12. Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962, 1970², 1996³, 2012⁴.
13. Nanetti, Andrea, and Anna Simpson. «Sharing our Heritage to Shape our Future. How Effective Are Multi-User Sharing Platforms in Supporting Collaborative Visioning for the Future, and why is Heritage Centre-Stage?» In *SOTICS 2015. The Fifth International Conference on Social Media Technologies, Communication, and Informatics (Barcelona, Spain, 15-20 Nov 2015)*, pp. 82-90. Wilmington, DE: IARIA XPS Press, 2015.
14. Nanetti, Andrea and Siew Ann Cheong. «Computational History: From Big Data to Big Simulations.» In *Big Data in Computational Social*

Science and Humanities, edited by Shu-Heng Chen, pp. 337-363. Cham (Switzerland): Springer International Publishing AG, 2018. URL: https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-319-95465-3_18. Translated in Korean, Yonsei University, 2019.

15. Nanetti, A. (Nov 2018). *Dancing over ideas of research for a responsible innovation*. Three-day event (Singapore, Nanyang Technological University/NTU, School of Art, Design and Media/ADM, 19-21 November 2018) co-organised by NTU-ADM, University of Applied Arts Vienna, and King's College London, with support of the NTU Institute of Science and Technology for Humanity, NTU-King's College London Centre for Social Sciences and Humanities Research, NTU Centre for Asian Art and Design, and the Embassy of Austria to Singapore. Nanetti, Andrea. «Expanding the thinkable future beyond inherited pasts and visible presents. In Cox, Geraldine and Henrik J. Jensen (eds.), *The Ginkgo Meeting (Vienna, 17 September 2018)*, pp. 20-21. Vienna: Complexity Science Hub, 2019. Nanetti, Andrea. «The Third Paradise at NTU Singapore.» In Michelangelo Pistoletto, *Between Obverse and Reverse*, [Catalogue of the Exhibition, Partners and Mucciaccia, Singapore, 19 January – 27 July 2019], pp. 70-74. Rome: Carlo Cambi Editore, 2019.

16. Nanetti, Andrea. «Overcoming Linguistic Obstacles and Cultural Barriers in the Transcultural (Re)-Reading of Primary Sources and Secondary Literature for Afro-Eurasian Pre-Modern History (1205-1533).» In *Order/Disorder in Asia: Historical Perspectives*, edited by Rila Mukherjee, Ch. 16. Kolkata (India): The Asiatic Society, forthcoming. Translation in Mandarin, Fudan University, forthcoming.

17. Pistoletto, Michelangelo. *The Third Paradise*. Venice: Marsilio Editori, 2010.

18. Pistoletto, Michelangelo. *The Third Paradise*. URL: <http://terzoparadiso.org/en/what-is> (accessed on 20 July 2020).

19. Snow, Charles Percy. *The two cultures and the scientific revolution: The rede lecture 1959*. Cambridge: University Press, 1962; and

20. Szostak, Rick, Gnoli, Claudio, and López-Huertas, Maria. *Interdisciplinary knowledge organisation*, pp. 1-227. Berlin: Springer, 2016.
21. Tomasin, Lorenzo. *L'impronta digitale. Cultura umanistica e tecnologia*. Roma: Carocci editore, 2017.
22. Urie, Ethan. «How to Start Thinking Algorithmically. A Beginner's Guide to Algorithmic Thinking». In *Learn to Code with Me* (blog), 15 January 2020, <https://learntocodewith.me/posts/algorithmic-thinking/> (accessed 19 July 2020).
23. Vasbinder, Jan W., Balázs Gulyás, Jonathan Y. H. Sim (eds.). *Grand Challenges for Science in the 21st Century*. Singapore: World Scientific, 2018.
24. Wilson, Edward O. *Sociobiology: the new synthesis*—25th anniversary ed. Copyright © 1975, 2000 by the President and Fellows of Harvard College.
25. Wilson, Edward O. *Biological diversity: the oldest human heritage*. Albany, N.Y.: University of the State of New York, State Education Dept., New York State Museum, 1999.
26. Wilson, Edward O. *Consilience The Unity of Knowledge*. Westminster: Knopf Doubleday Publishing Group, 2014 (first edition New York: Alfred Knopf 1998).

The making of new Kazakh sacred places in Soviet Kazakhstan during the 1960s and the 1970s

Ohayon, Isabelle

(French National Centre for Scientific research, Paris, France)

Abstract: Cemeteries and graves have always had a sacred character in Central Asian lineage societies, such as Kazakh society. As places of pilgrimage, they can be related to ancestor worship (Privratsky 2000; DeWeese 1999) and/or to the honoring of tribal leaders or warriors of colonial and pre-colonial times (such as the figures of Zhangyr Khan, Shokay Baykanuly, Raymbek Batyr, etc.). (Muminov, 2013, 27). Numerous typologies drawn up by scholar's point to this plurality (Snesarev 1969; Muminov 2013) and to the fluctuating boundaries between religious authority and social and political authority in the making of holy places (*mazār*) and venerated figures. The resort to various sources of legitimacy thus explains the propensity of Central Asian societies to invent sacred places. The Soviet state, despite measures designed to repress religious practices including the attendance of holy places, did not succeed in interrupting this process. In this paper, I will try to highlight two mechanisms at work in the creation of holy places related to funeral practices in Kazakh society during the Brezhnev era. Using archival sources and oral history research, I will first explore the phenomenon of building new mausoleums dedicated to local Soviet authorities. Secondly, I will discuss the process of rehabilitating abandoned cemeteries or tombs in order to practice healing rituals. In both cases, I will analyze how these strategies were articulated with the specificities of the Soviet system of access to resources and what social and economic issues were involved in the making of mausoleums and memorial spaces.

Cemeteries and graves have always borne a sacred character in Central Asian lineage societies, such as Kazakh society. As places of pilgrimage, they can be related to ancestor worship (Privratsky 2000; DeWeese 1999) and/or to the honouring of tribal leaders or warriors of colonial and pre-colonial times (such as the figures of Zhangyr Khan, Shokay Baykanuly, Raymbek Batyr, etc.) (Muminov, 2013, 27). Numerous typologies drawn up by scholar's point to this plurality (Snesarev 1969; Muminov 2013) and to the fluctuating boundaries between religious authority and social and political authority in the making of holy places (mazār) and venerated figures. The resort to various sources of legitimacy thus explains the propensity of Central Asian societies to invent sacred places. If pilgrimage is not reducible to cemeteries in Central Asia, conversely, any cemetery may turn into a destination of pilgrimage and be invested with sacredness. Indeed, the porosity between cemeteries and «holy places» is reflected in the use of the unique term *mazār*, which refers to a plural reality in common use. Given the fervor aroused by these places, anti-religious Soviet policy, hand in hand with SADUM, was particularly repressive with regard to their use, especially with regard to those associated with Sufi currents and practices not in conformity with canonical Islam, of which SADUM and many of its *qāḍī* had become the guardians. Despite the measures designed to repress Muslim practices, including visiting shrines, the Soviet State did not succeed in interrupting the building of holy places.

In this paper, I try to highlight two mechanisms at work in the creation of sacred places related to funeral practices in Kazakh society during the Brezhnev era. Using archival sources from Kazakhstan State and President Archives and oral history data that were collected from some 30 respondents in numerous regions and rural places of Kazakhstan over the last years, I first explore the phenomenon of building new mausoleums dedicated to local Soviet authorities. Secondly, I discuss the process of rehabilitating abandoned cemeteries or tombs in order to practice healing rituals. In both cases, I aim at evidencing how embedded Muslim funeral practices were in the Soviet economic culture and in the Soviet social and statutory hierarchies in Kazakhstan in the 1970s.

The Building of new mausoleums. Surprising as it may seem, according to observers of the Council for the Affairs of Religious Cults (CARC), a veritable trend of building mausoleums dedicated to charismatic figures emerged in Kazakhstan in the 1970s. By the term mausoleum, CARC's officers meant constructions of a fairly large size that met a specific architectural code: a square, rectangular or hexagonal building, made of bricks or stone, topped by one or more domes, endowed with a portal, and housing a tomb. This model referred to the historical mausoleums present in the steppe and in Muslim Central Asia in general. They were scornfully portrayed as «medieval» by religious affairs officials.

The proliferation of these mausoleums could be observed in almost all regions with a higher prevalence in the regions of southern and western Kazakhstan, which are considered more «traditional» and less Europeanized: Mangyshlak, Guriev, Turgay and Kzyl-Orda oblasts. Archival reports indicate an inflation of large mausoleums and a competition to establish who would erect the largest monument⁶⁷.

For example, in the Turgay oblast, in the Amangeldy district, some one hundred of them can be found, their epitaphs including, in addition to the name and dates of the deceased, the name of the person who initiated the construction of the building and financed it as well as the name of the lineage, sometimes also of the tribe, to which the deceased belonged. Again, this aspect of funeral practice involved significant costs and the use of schemes contrary to Soviet law.

In the Mangyshlak Oblast, the buildings were of considerable size. The majority of the mausoleums measured 3 meters by 3, 2.7 meters in height, and could well be some 3.5 meters high. They required 10 to 12 m³ of stone, 2 tons of cement, 100 kg of paint, one month of work. Their erection generally involved 6 to 8 workers assisted by one or two skilled craftsmen, as well as several vehicles and a tanker truck. A special yurt or another temporary habitat was provided for workers' accommodation, rest, and catering. It was the contractor who maintained all these staff:

⁶⁷ CGA RK 2079/1/189/35

several small livestock were slaughtered as the works proceeded. The cost of materials and logistics amounted to some 3,000 rubles and the cost of salaries to 2,000-3,000 rubles⁶⁸. All the expenses incurred for these mausoleums relied merely on personal resources, even if the acquisition of materials implied having and mobilizing interpersonal skills in factories, or using more complex mediation to access these goods, which were notoriously scarce in state stores.

Many of these mausoleums were built to house the graves of well-known local figures who had worked in high administrative or political functions. Not that these leaders were «bad» communists, devoid of loyalty; on the contrary, their power and charisma were also precisely related to the position they held. There are entire lists of local leaders who were offered a mausoleum by their descendants: Erekenov, former secretary of the Gurev Oblast Automobile Trust Party Committee; Aytzhanov, former president of the Gurev Oblast Trade Union and member of the Kazakhstan Party Committee, Dosmukhambetov, former head of the Embanefit Oil Union (Gurev Oblast); Tksenov, President of the Arykbalyk Aul Soviet (Kzyl-Orda Oblast); Erimbetov, former Director of the Muratbaev Kolkhoz College (Kzyl-Orda Oblast); Koshekenov, Director of the Tasytkelskij Soviet (Aktobe oblast). In the Kokshetau oblast, the Chairman of the district control commission (an inspection body of administrations and firms in charge of identifying dysfunctions) had a mausoleum built for his father in his lifetime⁶⁹.

Undoubtedly, the expenditure incurred for these graves, the choice of a dedicated and visible site, the anticipation of their death by certain individuals, the valuation of the names of the members of the lineage on the steles, reveal how much the endeavour to honour the deceased by means of a mausoleum was intended to evidence the honour of a man and his family to the community (Ohayon, 2019, 111).

However, this issue seems to have been closely correlated with the economic status of the deceased. The resources invested in the mortuary building reflected the social inequalities to be found in a given territory,

⁶⁸ CGA RK 2079/1/189/35

⁶⁹ CGA RK 2079/1/189/29

which de facto made the cemetery a locus of social distinction and the mausoleum a marker of economic position.

Abandoned mazar, from praying area to thaumaturgical places. As several recent studies (Dudoignon, Zevaco, 2014) have revealed, ordinary cemeteries -most often single-faith and mono-ethnic- have fulfilled alternative functions, compensating both for the difficulties of carrying out traditional regional ziyārāt and of devoting themselves to collective prayer. In actuality, the number of accredited mosques and registered communities of believers was very limited. Circumventing this lack required solutions for those who wanted to practise their worship. Cemeteries were among the areas that served as open mosques where there were no accredited places of prayer, or for those who preferred to escape the oversight of the few official mosques. Ariane Zevaco describes this use well for rural Tajikistan in the 1970s, when kolkhozians went to the cemetery to pray in their day's work, briefly escaping the cotton fields (Zevaco, 2014, 175).

Institutionally, this use was made possible by the very status of Soviet cemeteries and their effective management that was the responsibility of the local executive administrations, i.e. municipalities or executive committees of village (*ispolkom*). This implied that the general maintenance of cemeteries was under the control and in the budget of these bodies. In practice, however, with the exception of large cities, this task was not carried out by the *ispolkom*. The management of the cemeteries had a community dimension by the very fact that they were almost exclusively uni-denominational. They distinguished themselves not only on religious but also on national criteria. In Kazakhstan, in the many ethnically mixed regions (composed of Russians, Germans, Ukrainians, Poles, Tatars, Meskhetian Turks, etc.), Muslim cemeteries remained separate from the others –which were themselves often confessional –and in some regions, Kazakh cemeteries distinguished themselves from other Muslim cemeteries by their exclusive consecration to a lineage (Karklins, 1980: 70).

This reality, excoriated by the authorities of the Council for Religious Affairs, reflected the very weak involvement of the *ispolkom* in the man-

agement of the cemeteries, which de facto delegated their mission to the population, thus allowing undeclared 'religious' personnel to take over this task. The local authorities also granted funds for maintenance and equipment to «volunteers» from outside the administration (Ro'i, 2000: 629). The very birth of a cemetery was based on community logic: there was an uncontrolled proliferation of small cemeteries in the Mangyshlak, on self-allocated territories. One of my interviewees from an Aul in the oblast of Dzhabul reports that there were no rules, no discipline for the construction of mazār: «We did everything ourselves. We used bricks.» Another testimony from the Karkaralinsk region (Karaganda oblast) reports: «We built the mazār ourselves out of raw earth. There were no rules even though the mazār belonged to the collective farm, which also had a cemetery for Christians.» In many cases, it was the religious and not the secular authorities who held the keys to the cemetery⁷⁰ (Ro'i, 2000: 518-521).

Furthermore, some «itinerant» mullahs were engaged in the traditional activity of healers (*emshi*) in cemeteries or minor holy places, which was intimately associated with their religious skills and, in particular, with the chanting of verses of the Koran (Privratsky, 2000: 193 ff.), even if memorial practices were not limited to these techniques or to the use of experts of the text in Kazakh popular culture. In the early 1960s, for example, three non-accredited mullahs from the Kyzyl-Orda region settled in the abandoned mazār of «Okshy-Ata» in the Chilii district. On the spot of this today well-known restored mausoleum, they revived the pilgrimage to the tomb of Es-Abyz Ata, known as the tutelary ancestor of the Abyz local lineage. Relying on the holy reputation of Okshy-Ata for the inhabitants of Sholek and Baygekum *auls*, they mobilized 11 workers from these *auls* as well as a range of materials (10,000 bricks, 35 bags of cement, 4 carts of rubble, 2 cubic metres of wood, and other goods) to reconstruct the grave of Es-Abyz Ata. They could count on the complicity of the managers of the berries production sovkhoe of the Chilii district and the brick factory of Tartogay which both contributed to the

⁷⁰ CGA RK 2079/1/189/26

«donation» and the transport of the materials. After reconstructing the tomb, they used it as a place to perform their healing service which provided them with substantial income⁷¹. In the midst of the Khrushchevian anti-religious repression, they were condemned for «charlatanism». Such episodes recurred on a regular basis in the 1970s. In the same region extending to the Aral Sea, some fifteen cases of revitalization of abandoned «holy places» have been recorded. They involved not only the clandestine mullahs, but also the district and *aul ispolkom* who organized the collection of goods and building materials to restore the mazārs, as a free almsgiving that did not say its name, and to re-establish the pilgrimage there (Arapov, 2017: 333-334).

The absence of coercive intervention by the authorities at religious funerals and death sites is probably due to the social consensus around emotional burden, the sacredness of death, and the passage of the deceased to the other world, a consensus shared by the executors of the ruling apparatuses in the *auls* of Soviet Kazakhstan. Consequently, the freedom granted in the cemetery made this space potentially exploitable by believers and officiants, whether self-reported or accredited, for prayers, pilgrimages, healing rites, and the making of new holy places. The rise of the construction of mausoleums is a testimony to this, but it also evidences how rooted these practices were into the Soviet system of access to resources and the social strategies of shaping hierarchies in the Kazakh society.

Bibliography:

1. Arapov, Dmitrii (ed.), 2017, *Islam i Sovetskoe Gosudarstvo (1944–1990). Sbornik Dokumentov. Vypusk 3*, Moskva, Litres.
2. Bigozhin, Ulan, 2017, *Shrine, State and Sacred Lineage in Post-Soviet Kazakhstan*, PhD dissertation, Indiana University.
3. DeWeese, Devin, 1999, « The Politics of Sacred Lineages in 19th-Century Central Asia: Descent Groups Linked toKhwaja Ahmad

⁷¹ CGA RK 1711/1/116/67-72

Yasavi in Shrine. Documents and Genealogical Charters », *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 31, No. 4, pp. 507-530.

4. Dudoignon, Stéphane A., et Christian NOACK (dir.), 2014, *Allah's Kolkhozes: Migration, De-Stalinisation, Privatisation, and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s-2000s)*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag.

5. Karklins, Rasma, 1980, « Islam: How Strong Is It in the Soviet Union? [Inquiry Based on Oral Interviews with Soviet Germans Repatriated from Central Asia in 1979] », *Cahiers Du Monde Russe et Soviétique* 21 (1): 65-81.

6. Muminov, Ashirbek, 2013, « Sacred Places in Central Asia: Attempts at Their Historical and Theological Interpretation », SHINMEN Yasushi, SAWADA Minoru, WAITE Edmund (dir.), *Muslim saints and mausoleums in Central Asia and Xinjiang*, Paris, Maisonneuve, p. 27-36

7. Muminov, Aširbek, 2018, « Sakral'nye sem'i v central'noj Azii meždu etničnost'ju i religioznost'ju » in ROCHE Sophie, *Sem'ja v Central'noj Azii : novye perspektivy izučeniya*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 130-137

8. Muminov, Ashirbek, FRANK, Allen, NURMANOVA, Aitzhan, 2018, *Saduaqas Ghilmani. Biographies of the Islamic Scholars of Our Times*, Vol. II, IRCICA, Istanbul

9. Ohayon, Isabelle, 2019. « Honouring the Dead under Socialism. An Economy of Kazakh Islam (1960-1980) » [in French], *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 97-118.

10. Privratsky, Bruce G., 2000. *Muslim Turkistan: Kazak religion and collective memory*, Richmond: Curzon.

11. Ro'i Yaacov, 2000, *Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev*, New York, Columbia University Press.

12. Snesev, Gleb, 1969, *Relikty domusul'manskih verovanij i obrjadov u uzbekov Horezma*, Moscou, Nauka.

13. Tasar, Eren, 2017, *Soviet and Muslim: the institutionalization of Islam in Central Asia*, New York, Oxford University Press.

14. Zevaco, Ariane, 2014, «From Old to New Macha: Mass Resettlement and the Redefinition of Islamic Practice between Tajikistan's Upper Valleys and Cotton Lowlands», DUDOIGNON Stéphane A., et NOACK Christian (dir.), *Allah's Kolkhozes: Migration, De-Stalinisation, Privatisation, and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s-2000s)*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag.

Negotiating Memory in Sacred Spaces

*Rouhier-Willoughby, Jeanmarie
(University of Kentucky, USA)*

Abstract: Western Siberia is the home to three holy springs that are attracting attention in the local community and beyond. Visitors come year-round to gather the water, to bathe in the spring, or to be baptized. Local priests/nuns have organized construction of churches and chapels on these sites as well as the various other facilities (baptistery, indoor and bathing sites, icon/souvenir kiosks). The springs are all located on the grounds of former Stalin-era prison camps near Omsk, Iskitim and Tashtagol. This paper relies on annual visits by the author to the spring as well as on oral histories and interviews with visitors to the spring, members of the congregation and other locals to examine how memory of the sites is intertwined with memory of the USSR. In an area known for its conservative, pro-communist (and in some cases, pro-Stalinist) leanings, commemoration of the Gulag dead in this sacred spot is fraught with complexity. The attitude toward the springs is complicated as well by the age of the believers. Those who remember the camps and the Stalinist period have a markedly different view than their children and grandchildren toward these spots. This paper will examine the contested memory represented by the sacred springs in an effort to illuminate the lived Orthodoxy of the people in this region in the contemporary socio-cultural context.

The holy spring of Lozhok, in the Novosibirsk Oblast' (an administrative unit roughly equivalent to a region or province) near the city of Iskitim, lies in the heart of the forest-steppe region of Russia. Surrounded by grassy plains, birch forests, and near a lovely lake, the beauty of the landscape belies its horrific past. Lozhok stands on the site of a former

GULAG camp that was in operation from 1929 to 1956, a quarry where prisoners mined lime and rock for construction projects across the USSR (Zatolokin 2007, 17, 25; Applebaum 2003, 247).

The beauty of the Lozhok spring obscures a terrible history that, in point of fact, has led to its designation as a sacred site. Locals report that this spring was holy because 40 priests and monks were executed by gulag prison guards on this site. Still others say that 12 priests were buried alive there. In my fieldwork since 2008, I have also collected a variant which tells how a group of priests interned in the camp asked the guards for water. The guards instead gave them salted fish to torment them, whereupon the priests prayed for water, and the spring bubbled up in answer to their prayers. These legends are common knowledge among the laity and the priests of the local congregation.

Events tied to gulag history thus have served as a source for the perceived holiness of this site, as they do also with two other holy springs in Western Siberia, one in Omsk on the grounds of Achairskii Abbey and in Petukhov Log, a tiny town in Gornaia Shoriia. In the case of the Petukhov Log spring, located on the site of the 17th Gorshor Camp between 1938-1940, Internet searches in 2015 produced a legend similar to that told about Lozhok: that 40 religious were executed there (<http://svyato.info/6863-svyatoj-istochnik-novomuchenikov-i-ispovednikov.html>). Locals tell another story entirely, and the website has been updated according to this version of belief within the past two years. They report that a group of 12 prisoners composed of priests and members of their congregation refused to work on Easter Sunday. The guards threatened them, but they were steadfast and were then beaten to death (or shot) and thrown into a common grave. The spring is believed to have emerged immediately afterwards. People saw a flame in the sky that led them to the spot that has been revered since that time. The Omsk spring, unlike the other two, is said to have arisen in the post-socialist period. The land was ceded from a local collective farm after the fall of the USSR to rebuild

Achairskii Abbey, a religious complex destroyed by the Soviet authorities after serving as a gulag (one common fate for religious sites

during the Soviet period). The spring began to flow as the cornerstone of the new abbey was set, according to local legend.

In the years since the fall of the USSR, the Russian Orthodox Church⁷² has grappled with the issue of how to address the victims of the Soviet system. In 1996 the Church canonized Nicholas II and his family, naming them (and many others) to be Russian New Martyrs and Confessors in the Church role of saints. The Church has taken the position that anyone who died at the hands of the Soviet authorities, regardless of his/her personal beliefs, suffered to some degree for the Orthodox faith. While certainly not all have been canonized, this position supports the idea that those who died at the gulag, whether priests or not, were exemplars of these «new martyrs.» In fact, in his history of the gulag and the spring, Father Igor Zatolokin, the Lozhok priest who spearheaded the construction of a memorial park near the spring, makes specific reference to this issue:

for many years believers prayed at the spring for the repose of the dead and those who suffered during the years of the persecution of Orthodox Christians, saying the prayer of the New Russian Martyrs. And on the basis of prayers to the New Martyrs, the waters of the spring, which existed even before the many horrible events that transpired here, became blessed, people who came here began to be healed of various illnesses. In the neighborhood of Lozhok the Holy Spring flows – like a non-corporeal memorial to all those innocents who suffered. This water is blessed by the torments of the people who suffered in this terrible punishment camp. (2007, 22)

He expressed similar views in a personal interview:

This fresh water spring has always been associated with people's suffering. You have those [stories about] forty martyrs, the shootings, and

⁷² The 1936 Constitution of the Soviet Union allowed for freedom of religious worship and the separation of the church and state (Petroni 2000: 185-186). Despite this official stance, from the Bolshevik Revolution to the fall of the USSR in 1991, religious institutions of all faiths had been systematically oppressed. Their lands and buildings were confiscated, destroyed, or repurposed; religious figures were imprisoned and executed; official institutions produced anti-religious materials (for a discussion of the Russian Orthodox Church during the Soviet era, see Davis 2003).

all. But it seems to me that it [the spring's holiness] is connected primarily with the camp, which was here during the times of repression, which were intense in our region (interview with the author, 8/7/2013)

The priest's official views are having some effect on local belief, at least among the most devout. For example, Marina V.,⁷³ who works at the icon kiosk on the site of the spring, stated that it was holy simply because there had been a gulag on that site without reference to religious martyrs in particular.

Father Ivan Gensiruk of St. George's Cathedral in Tashtagol, near the Petukhov Log spring, has similarly expressed skepticism about the massacre of priests and their flock when he granted me an interview. He repeated that there was no historical basis for the events described in the stories. Rather, he focused, like Father Igor, on the camp and all its victims, in keeping with official doctrine about the Order of Russian New Martyrs and Confessors. Sister Evgeniia, who runs the pilgrim lodgings at the Achairskii Abbey, also rejects the local legend, arguing that the spring had been there for a long time before the abbey was built.

This conflict between official doctrine and local stories reveals the heart of the dilemma for the laity. Religious officials strive to control the narrative about the horrors of the atheist past, particularly after decades of absence from believers' lives. Many of the laity, however, revere the USSR and its leader during the time of the camps' operation. As Stalin is being rehabilitated in the context of Putin's Russia, the dichotomy between these two views has deepened. The people's saint, Matrona of Moscow, is one example of this shift. Matrona was born Matrona Dmitrievna Nikonova in 1885 in the village of Sebeno in the Tula region and she died on May 3, 1952 in Moscow, where she was buried in Danilovsky Monastery. She was canonized in 1999. The most famous story about Saint Matrona is not recorded in her official saint's life (Khudoshin 2009), but is widespread among the laity. The legend tells how Stalin asked Matrona to take the Kazan icon of the Virgin Mary in an airplane around the borders

⁷³ To preserve the anonymity of participants in the study, I will refer to them by their first name and first initial of their last name.

of the Soviet Union during the Second World War. Matrona agreed and saved the country from being overrun by German forces. According to the newspapers *Moscow Komsomol and Pravda*, this event led to the painting of an icon depicting Matrona blessing Stalin, which was «discovered» in Saint Olga's Cathedral in Saint Petersburg in 2008 (although the parish priest reported that it had long been known of in the area) (Rouhier-Wiloughby and Filosofova 2015, 1543-1544); Kormina, 2010,

12). It seems that even Stalin himself, like much of Russia itself, is being re-Christianized in the post-Soviet world.

The beliefs expressed in the Siberian holy spring legends are the key to understanding how the memory of the gulag and indeed of the USSR has been reframed in Western Siberia. The camps were erased (and the buildings destroyed after their closure), but the springs in Iskitim and in Petukhov Log served as tangible memorials to the religious dead and as a locus symbolizing the continuity of faith throughout the socialist era. While it is clear that untold numbers of people died in these camps, in the local imagination, the sites are sacred precisely because of the religious victims, at least among the oldest residents (those who came of age in the Stalin era). Their children and grandchildren's experiences were quite different and, as a result, their narratives about the spring differ significantly, as will be discussed below. These sites have also provided a space for people to grapple with the local past, from the prison camp system to the country's positive achievements. They also validate the laity's devotion, since it was local women who proclaimed the springs to be holy. Elena V. moved to the region in 1959 and soon thereafter witnessed how local women interacted with the spring. As she reported to me in an interview,

I went out for lunch. A whole trail of *babushkas* comes walking along....A whole trail of little, old *babushkas*. Some with bottles. It amazed me that one is carrying a mug, and she's already exhausted, the mug is half full of water, half had poured out. I say, 'Babushkas, where are you coming from?'[...] they say, 'From the holy spring.' And I say, 'How do you know that it's holy?' 'It's even written about in the Gospels that it's holy.'

Iraida V., another local resident, reported that women were essential to the work of establishing the Church of the Ever-full Chalice in Lozhok, near the holy spring. In her retirement, she took up the cause for the construction of the church and indeed of raising money to support both its construction (she donated building materials and used her personal connections to enable the construction of the church) and the development of the holy spring complex.

And then, I, when I came here, I was always searching for a place to pray. I was soul sick...I wanted to thank God, as they say. And I would go to pray in Isktim, when they were building the cathedral. [...] I worked for the glory of God, I worked, so that Russia would not perish. I worked, so that Orthodoxy would not die, for my people, for the country...I would go on foot, 2 kilometers on foot. I would carry bags on my back, a box for donations. I would get there and sit at the table there, I would get to the spring and spread it all out, and father, as a matter of fact Father Igor, blessed me. You will, he says, go to the spring and sell things. I said, I will, Father. And I took that task upon myself and I went there to sell items...It was terrible, I am coming back from there with a kopeck. People started to come there sometimes, the people started to realize that they were selling icons and candles there. Folks started to come. And little by little we began earning money.

The money earned from the sale of religious items at the spring went toward church construction as well as to the beautification of the spring and buildings there. The women of this generation were the most involved in not only the preservation of the belief in the spring during the Soviet era, but in the resurgence of the Orthodox church after its fall.

World War II emerged as a common motif in narratives about these springs among the oldest generation. One reason for this motif was that these people had arrived in the region and begun their interaction with the camps as a direct result of the disastrous effects of World War II. The Lozhok camp, for example, represented a chance to rebuild disrupted lives through gainful employment. Anna F. and Elena V. both worked

at the quarry after the war.⁷⁴ Anna was employed there while the camp was still in operation, while Elena arrived after it had been closed. Elena came to the region because she could not find a decent position in Novokuznetsk where she had studied. While working as a shopkeeper, she learned that the former camp was taking on workers in her field. The buildings were still in existence, and the people who had been imprisoned there ran the operation. As she said, «Kliuev was the manager of the concern, it was Kliuev. He was one of the prisoners who served here. He was a very smart man! He took me on as a master at the lime kiln.»

For Anna F., whose father had died at the front leaving behind her mother to support her large family on a collective farm, the quarry represented a sort of salvation. Her family arrived in the area in 1948, without documents, and she could not find work without them. She was at an impasse, since there was no office to receive documents in the post-war chaos. As she related to me,

Well, my brother-in-law said, ‘They’ll take you on there, people who have been resettled, many without documents, work there. Go, go there!’ So, we did just that. We got onto a dump truck [...]. And we arrived. We arrived in the snow in February ... the snow had totally covered the barracks, there was nothing there [...]. I wasn’t yet fifteen. We loaded 60 tons each, we work in the quarry until 5, 4:30, and then get into the train at 5 o’clock [...]. And whatever stone you happen to grab, you load, maybe with a backhoe or with a shovel, for three or four hours, you have to load 60 tons. You load for two or three hours, then another three and then we go on foot for two or three kilometers to the quarry. And we walked. That’s how we worked. We had to do everything, even load the stone.

These narratives illustrate how the opportunities offered by employment at the quarry to some extent balanced the horror of the camp for these women.

That is not to say that they are apologists. They both stressed how terrible the camp was. Elena V., for example, said, there was so much evil,

⁷⁴ Note that the camps employed locals as well as relied on forced labor. Many residents worked in the prison proper, e.g., as guards, but others were essentially day laborers, working in the quarry alongside the prisoners.

so much suffering, and it seemed that it had all been all erased, as though it had never been. But those who lived here, they remember all the same. I remember well, I have remembered it my whole life. How huge and thick the walls were. It was frightening, but I was curious and I explored it all. Not alone, of course, other young women were interested too.

Similarly, Anna F.'s uncle was sentenced to a fifteen-year term in the camp for taking some grain to feed his family; he died there and was buried in an unmarked mass grave, a topic that she dwelled on in her conversation about the camp.

Their perspective represents the experience as victims of the devastation after World War II. Their ability to survive the damage resulting to social order both from the camp system as well as from the devastation of the war taps into Russian cultural memory about this period as a whole. Like the nation, these people triumphed over adversity. They built meaningful lives despite the desperate situation of the era. Because these past experiences validate their struggle for identity as (Soviet) Russian citizens, they cannot simply condemn that history outright. By framing themselves first as victims and, ultimately, as victors in this struggle, their narratives provide a sense of agency for the oldest generation.

As a result, the post-socialist experience has threatened the identities they had crafted as Soviet Russian citizens. During the Soviet era, they could contend that they had not suffered in vain, pointing to the USSR's superpower status and to their own successful lives. In addition, as victims themselves, they were protected from being accused of complicity in the camp system. In the post-socialist period, these beliefs are more easily challenged. Past suffering for a beloved nation that no longer exists has led to doubt and personal crises. One key to reframing one's Soviet Russian identity and the perception of the nation itself, at least among those who profess faith in the holy springs, is assertion of one's enduring belief in God. The oldest generation consistently emphasized that they were raised in devout families and maintained religious practices throughout their lives. Ekaterina I., for example, reported that, from childhood, in my soul, I wondered why they had forbidden the church [...]. But we didn't

have a church in our village [...]. So, we would ask Father from the nearby village of Viatskie Poliany to visit us for several years. And he came [...]. And I remember how they baptized us. They baptized me first. I was, well, how old was I, maybe 10?

Her friend Liudmila I. told a similar story: «During the Soviet era they forbade baptism. I had two grandmothers, one on one side, one on the other, who arranged it on the quiet, because they were afraid, since our father was a party member, they baptized both me and my brother.» Marina V. also said that her parents were both believers, and that she and her sisters even wore kerchiefs as a sign of devotion while in school, as she does to this day. Even Elena V., who initially doubted the testimony of the local *babushkas* that the spring was holy, reported she had always, from childhood, said the ‘Our Father’ each night, even though she was a Pioneer and a member of the Komsomol. However, it was not until she was in her fifties, that as she expressed it, «had matured,» and had begun to attend church.

The religious victims at the heart of the local legends are a key to the oldest generation’s reconceptualization of Soviet Russian history. Because narratives about the spring foreground only the religious dead, narrators can focus their attention on the most negative trait of the USSR from their point of view: that religious belief was restricted. In essence, these martyrs redeem the violent past of the Soviet prison camp system. In this view, the holy springs are a sign from God

that they (and, by extension, the nation) have been forgiven for this sin of building the country at the hands of unjustly accused prisoners. This is a particularly apt metaphor for the Omsk spring, which emerged when Achairskii Abbey was being rebuilt, a palpable sign that the country was on the right course spiritually at last. At their heart, the beliefs about the holy springs enable the local populace to safely negotiate the complex strands of Soviet Russian history and their roles within it. These narratives allow them to disagree with the most significant shortcoming of

Soviet society, the restriction on religion, and also to re-Christianize Soviet Russia, to assert that faith had its role even in an atheist state.

The religious authorities I interviewed certainly share the concern about the atheist past, of course, but they highlight the mass killings to demonstrate the dangers of atheism in an effort to turn the people toward official doctrine. They strive to control the narratives about the springs through that lens. The laity cannot condemn the USSR with such totality. By focusing on the religious dead alone, they are free to praise the positive aspects of their Soviet identities, something the priests are more reluctant to do. Although they also recognize the risks of being too forceful in their condemnation and moderate their tone, not naming Stalin outright, for example, in their discussions. In keeping with this circumspect tactic, Father Igor, himself a trained historian, focuses on the Bolshevik persecutions rather than those of the later Soviet period that members of his flock remember fondly, even going so far as to state in his published history of the spring that it is unlikely that a massacre of priests would have occurred at the camp. He argues that such executions were not unheard of during the Civil War period between 1917-1923, but the camp opened over nearly 10 years after that time (2007, 21-22).⁷⁵

The children and grandchildren of the oldest generation conform to the doctrinal approach to the question much more closely than their elders. While they may know the legends about the religious dead and mention them in interviews, the overwhelming focus is on the entirety of the gulag system and its victims in the local camps. Evgenia Svitova, an Iskitim journalist and museum director, who has written several books dedicated to the spring and to repressed peoples during the Stalin era, told me in an interview that a primary motivation for locals is to uncover their past and the Soviet Russian past. She said that all Siberians are exiles searching for their roots, which distinguishes it from European Russia. My interviewees express this position as well. Tatiana A. said that her visit to both

⁷⁵ In fact, some people I interviewed did not mention the gulag system at all, rather attributing the holiness of the springs to persecution of religious during the post-revolutionary period in the 20s. This version of the legend is gaining traction and is consonant with the rehabilitation of Stalin as primarily the victor in World War II who rebuilt a devastated country, shifting attention to the «true» enemies, the Bolsheviks that instituted the atheist policy in the first place.

Lozhok and Achair springs «made a strong impression. Because there was namely a strong feeling of history. That is, the memory of that which happened here, the number of people who perished on this spot, and that it is necessary to remember⁷⁶ these people somehow.» Valentina V. emphasized the fact that the Lozhok camp, like Achair and Petukhov Log, was not mainly for criminals, but for political prisoners and even their wives. She went on to discuss the overall death toll and maltreatment, rather than religious figures who died there, «In the middle of the 20th century, it was namely Iskitim that brought forth horror. It was precisely there, as it were, that people were treated inhumanely. And that people actually were dying every day, I don't know, how many, of course, it is hard to judge, I don't remember the number.» Maria L. also emphasized the horrors of this particular camp, saying that «from the outset it was the death camp of all death camps...those people who died there are martyrs. And martyrs are generally the same as the saints. Therefore, so much blood was spilled, so many innocent people...died there...that it became a holy spot, that now there is a holy spring there.» Two young women born in the 80s, who grew up in Lozhok, reported that they frequently visited the holy spring (as it was called throughout their childhood), but that it was not until they were adults that they learned the history of the spot. One of them, Marianna R., says that the spring is considered holy because of the numbers of innocent victims who died there, but she also made a specific point of noting that the shooting of priests was «a legend,» using a term chosen to denote doubt about its veracity.

Their conflict then is no less complex than their elders. They must reconcile the horrific past with their recognition that these springs are local attractions known for their natural beauty. In that sense, they are less concerned with re-Christianizing the USSR or dealing with their identity crisis as Soviet Russian citizens, but with coping with the history of their

⁷⁶ Tatiana used the religious expression *pominat'* («to commemorate») as during a mass for the dead or in vernacular commemorations of one's relatives on anniversaries of their deaths) rather than the usual verb for «to remember,» *pomnit'*. This choice is significant, since the sites are associated with Orthodoxy and indicate her familiarity with doctrine.

nation. The lake near the spring, like the neighboring town of Berdsk, a city situated between Novosibirsk and Iskitim whose original location was inundated to make way for a hydroelectric dam, is essentially a graveyard, a flooded remnant of the camp, as Ekaterina R. described, contrasting the two locations:

Well, they say, that it [the lake] is the flooded quarry, so, it was near the lake where they excavated the lime. Well, we also swam there. By the way, it also seems to me that I didn't experience any sort of negative feeling, right? So, in the Ob Sea, it seems to me, you swim all the same and understand, that there is a drowned village. And sometimes you feel strange. But here, everything is also totally fine, there's no sense that something isn't right in this lake.

She went on to explain the role that the natural surroundings play in the meaning of the site for her,

You look out at what is such a terrible place...But everything is blooming, everything smells wonderful, and there is that beautiful lake, that there is such joy all around, and beauty and grace, that there is a feeling that there is something life affirming here. That all the same, evil departs and life takes the upper hand, yes, that life continues... So, that no matter what torments and upheavals there were, and will be, probably, all the same life gains the upper hand, all the same life, love will triumph.

Oksana V., who moved to Lozhok simply because, as she expressed it, «I can't live without this place. I can't, I found my spot,» says that her hope is that those who visit «see God's beauty, so that they are drawn to it.» Elena R. calls the Lozhok spring a local attraction, remarking that more need to know about it. Achair is likewise a major tourist destination. Not only is the abbey particularly lovely, but the spring itself is warm (in contrast to the other two springs, which are quite cold). As a result, visitors to Omsk make the trip to bathe in the spring. Based on my conversations with visitors there over the years, they often have no awareness of the history of the site. The abbey has placed a large billboard near to the bathing area to discourage unseemly behavior by visitors to this holy spot, again with little success given the «pool parties» I have observed at the bathing area there.

The view that the natural beauty of these springs itself redeems the violence of the camp recurs in my interviews, regardless of the person's own religious beliefs or age. In essence, the lovely surroundings are a sign that the evils of the past have been forgiven, and that the current generation should not consider itself to be culpable for those past sins (or has the power to overcome them, as Ekaterina suggested). They are a sign from God that Russia, particularly Siberia, so associated with the camps, has been forgiven for the horrors of the prison system.

Ekaterina also mentioned of this view of Siberia and the role of martyrdom in the sanctity of the site: «Many died with no requiem mass, many without baptism, yes, and many in inexplicable circumstances of many kinds, like in the war, in the camps...So, everyone understands that they need our help...that we have to pray for them...in general, for the whole country, yes, for the Soviets.» She repeatedly mentioned that «everything is sanctified by suffering» and how «the innocent dead have sanctified the land and the water,» concluding «Among them the faithful died, well, in the gulag, right? And priests were tormented there as well.» The Soviet history of the camps, whether experienced personally or not, has produced a crisis of identity for the western Siberians as this past is revealed in the press, museums, family stories, and indeed at the springs. However, people of different ages frame the past in distinct ways. The oldest among them focus on the religious dead nearly exclusively, creating a narrative that attempts to reframe the atheist past by Christianizing the USSR and preserving the positive aspects of its legacy.

Those who came of age not in the post-war era take a different tack. They are less concerned about the religious dead and emphasize the victims as a whole. While this attitude is more in keeping with official church doctrine, it is not clear that this fact (in all cases) is the source of this difference. Rather, they are grappling with a past they do not remember (since they were not born or were too young), but attempting to reconcile the violence and its legacy in western Siberia today. These local attractions offer a space to remember this past (something that is imperative after years of silence on the topic). At the same time, the beauty of

the springs offers consolation and a sense that the nation has overcome this dark history.

To give a sense of the intricacies of this dilemma for Western Siberians, regardless of their generation, I would take the case of Alexander D., the grandson of one of two priests from the Novosibirsk region that has been beatified as a New Russian Martyr and Confessor. At his home in Berdsk in May 2016, he told me the story of how his father took his aunt's last name after his grandfather had been arrested and executed by the Bolsheviks in October of 1937. Using this cover, he was allowed to distance himself from the «enemy of the people» label and ultimately get an education. Later that evening, Alexander related how he had worked as a laser specialist at a top-secret factory designing materials for the space program, showing me his awards and complaining about how the fall of the USSR had destroyed his beloved work place, which now makes only electric razors. He concluded by saying, «I'm a Soviet person.» This obvious dissonance between these events in his family history, while perhaps more extreme than in many families, illustrates the complex negotiations facing those grappling with the Stalinist and Soviet legacies in contemporary western Siberia. The springs serve as one locus for this purpose and foster the creation of competing narratives about memory and Russian identity in the context of the socialist past and the post-socialist present.

Bibliography

1. Applebaum, Anne. 2003. *Gulag*. New York: Anchor.
2. Davis, Nathaniel. 2003. *A Long Walk to Church*. New York: Routledge. <http://svyato.info/6863-svyatoj-istochnik-novomuchenikov-i-ispovednikov.html> (accessed 8/7/2017)
3. Khudoshin, A. 2009. *Zhitie svyatoi blazhennoi staritsy Matrony Moskovskoi i ee chudotvoreniia XX-XXI vv.* Moscow: Idel Press.
4. Kormina, Zhanna. 2010. Politicheskie personazhi v sovremennoi agiografii: kak Matrona Stalina blagosloвила. *Antropologicheskii forum* 12, 1-28.

5. Petrone, Karen. 2000. *Life Has Become More Joyous, Comrades*. Bloomington, IN: University of Indiana Press.
6. Rouhier-Willoughby, Jeanmarie and Tatiana Filosofova. 2015. «Back to the Future: 7. Popular Belief in Russia Today.» *The Changing World Religion Map*, edited by Stanley Brunn, 1531-1554. New York: Springer.
8. Zatulokin, Igor. 2007. *Lozhok*. Iskitim: Novosibirsk Diocese.

Interviews

1. Alexander D., laser engineer, DOB unknown, approximately 55-60 years of age, interviewed 5/4/2016 in Berdsk.
2. Anna F., GULAG laborer and railway worker, DOB 1929, interviewed 8/12/2013 in Lozhok.
3. Ekaterina I. DOB and profession unknown, approximately 60-65 years of age, interviewed 8/7/2013 in Lozhok.
4. Ekaterina R., journalist, DOB 1983, native of Novosibirsk, interviewed in Novosibirsk, 5/8/16.
5. Elena R., doctor, DOB 1969, interviewed 2/15/2016 in Iskitim.
6. Elena V., master of lime kiln, DOB 1936, interviewed 8/12/2013 in Lozhok.
7. Evgeniia S., nun, DOB unknown, approximately 35-40 years of age, interviewed 4/30/2016 in Naberezhnyi.
8. Evgeniia Svitova, journalist and museum director, DOB 1979, interviewed 5/6/2016 in Lozhok and 5/4/2018 in Iskitim.
9. Igor Zatulokin, priest, DOB 1973, interviewed 8/7/2013 in Lozhok.
10. Iraida V., accountant, DOB 1938, interviewed 7/3/2015 in Lozhok.
11. Ivan Gensiruk, priest, DOB 1968, interviewed 4/22/2016 in Tashtagol.

12. Liudmila I., DOB and profession unknown, approximately 60-65 years of age, interviewed 8/7/13 in Lozhok.

13. Maria L., teacher, DOB 1973, interviewed 6/16/2014 in Akademgorodok.

14. Marianna R., teacher, DOB 1983, interviewed 5/6/2016 in Lozhok.

15. Marina V., former cook, currently runs icon kiosk at the Lozhok holy spring, DOB 1958, interviewed 8/7/2013 in Lozhok.

16. Oksana V., teacher, DOB 1977, interviewed 1/24//2016 in Lozhok.

17. Valentina V., professor, DOB 1977, interviewed 6/29/2015 in Akademgorodok.

Святой источник народного православия: исторический контекст и современные практики вокруг «Живоносного источника» в Алма-Атинской области Казахстана⁷⁷

*Скарборо Дэниел
(Назарбаев Университет, Нур-Султан, Казахстан)*

Тезис: Храм в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» расположен на краю поселка Космос, в сорока километрах на северо-восток от Алматы. Постройка церкви, купели и благоустройство родника были завершены в 2008 году. Первая церковь была построена в 1909 году и разрушена примерно в 1920-х годах. Но есть сведения о том, что местные православные чтили святой ключ на этом места с 1860-х годов и в советский период. Это служит доказательством существования православных традиции в Казахстане независимых от официальной церкви и государства.

Храм в честь иконы Божией Матери «Живоносный источник» находится на окраине поселка Космос, примерно в 40 километрах на северо-восток от Алматы. К нему ведет только грунтовая дорога, хотя группы паломников регулярно приезжают к святому источнику на автобусе. Строительство церкви и купели было завершено только в 2008 г. Начато же оно было под руководством Митрополита Алма-Атинского на основании архивных данных, хотя точное местонахождение ключа было неизвестно. Оно было указано местным жителем поселка Космос Глебом Жартовским, который позднее был назначен

⁷⁷ Это исследование выполнено в рамках проекта «Инвестиционный потенциал сакральной географии Казахстана: спутниковый мониторинг, IT и историко-культурный анализ для создания электронного атласа Республики» при финансовой поддержке Министерства образования и науки Республики Казахстан (2018-2020; No. AP05135824).

настоятелем церкви. Он провел в этом поселке свое детство. Вот как он рассказывает о святом источнике:

Мальчишками мы приходили сюда пешком. Здесь работал отец: пахал, сеял, трактористом был. Вот.. И мы сюда бегали ныряли в этот ключ, чистойшей воды! Ключ, он как бы сруб такой был, сруб – 2 на 2 метра... Но, конечно, этот источник, он был на военных картах как источник пресной воды для войск. И какой-то был ответственный за это дело офицер. Вдруг его там кто-то поручил почистить этот источник. Он загнал сюда экскаватор, и весь сруб оттуда вытащил.⁷⁸

Когда Церковь выразила заинтересованность в возрождении святыни, Глеб указал его местонахождение и вместе с ответственным за проект священником отцом Валерием они вычистили источник. В процессе очистки ключа от десятилетних наносов они отыскали закладную бронзовую плиту первой церкви, датируемую 1909 годом. Они также нашли деревянные доски старинной купели, которые были высушены и использованы в строительстве алтаря новой церкви, как бы обеспечив преемственность возрождаемого объекта с первоначальной святыней. В русле источника Глеб и Валерий также обнаружили большое количество монет, относящихся почти к каждой декаде периода 60-х гг. XIX в. до 90-х гг. XX в. Обнаруженные Глебом и Валерием монеты свидетельствуют о том, что источник был местом поклонения местных жителей задолго до постройки и после разрушения первоначальной церкви.

Возможно святой источник стал местом религиозного поклонения задолго до установления Ташкентской и Туркестанской Епархии в 1871 году. К концу XIX века Епархия окормляла Самаркандскую, Ферганскую, Сырдарьинскую, Семиреченскую, Амударьинскую, Закаспийскую области, а также Бухарский эмират и Хивинское хан-

⁷⁸ 21 Марта 2018 г. Поселок Космос, Алматинская область. Говорит настоятель храма в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» иеромонах Глеб (Жартовский).

ство. Она занимала территорию по площади большую, чем Франция и Германия вместе взятые. По оценкам Епископа Димитрия, в 1914 году епархия обслуживала около 700 000 православных прихожан, не считая военный персонал. Это население, состоявшее в основном из переселенцев с территории европейской части России [1, л. 1], проживало в среде более чем семимиллионного местного мусульманского населения. Тесное взаимодействие Церкви с русским военным присутствием вело к переплетению религиозного и военного образов жизни в большей степени, чем где бы то ни было в империи. Отряды казаков сопровождали епископа в его поездках по епархии. Генерал-губернатор и другие официальные лица по приезде всегда приветствовались колокольным звоном и крестным ходом. [1, л. 40] Лица духовной иерархии не препятствовали этому объединению православия с имперской властью и даже с русским национализмом. По словам Епископа Димитрия, в заключительной части его отчета Великому Синоду о состоянии епархии: «[т]аким образом... на границах великой русской земли создается русская живая народная стена, связанная с коренною Русью кровию, верою и просвещением.» [1, л. 22] В действительности же церковные лидеры не были так уверены в приверженности населения к официальному православию, как это представлял епископ.

Духовные власти в Туркестане пристально следили за движениями в среде православного населения. Постоянной темой многих докладов, представлявшихся на рассмотрение в Синод, был недостаточный доступ мирян к духовенству. Недавно основанные поселения могли быть отделены от ближайших приходов большими расстояниями и естественными барьерами. Среди самых распространенных жалоб от священников выделяются таковые об умирающих детях, не прошедших обряд крещения, и о молодых людях, живущих вместе без венчания. [2, с. 196] Одним из решений этих проблем было привлечение оставшихся без прихода священников, которым Синод выделял выплаты в 900-1200 рублей в год, а также 300-350 рублей воцерковленным лицам для конного передвижения между разрозненными поселениями. [3, л. 10 – л.о. 10] Однако даже поселен-

цы с постоянным доступом к духовным православным лицам часто были не в состоянии поддерживать их финансово. Таким образом, обычный приходской священник в Туркестане также должен был получать поддержку от Синода со средним жалованием в 600 рублей в год священнослужителям и жалованием в 250 рублей воцерковленным лицам в 1913 году. [3, л.о. 8] В то время, как православные священнослужители на большей территории империи полагались на добровольные пожертвования их прихожан, поддерживаемые государством священники в Туркестане не имели этой связи с разрозненными общинами мирян, в которых они служили. Недостаток духовных семинарий дополнял проблему. Это означало, что священнослужители не обучались на местах, но должны были привлекаться из других регионов империи. И таким образом не формировались прочные связи между пастырями и местным населением. [4, л.о. 13] Эти обстоятельства значительно ограничивали возможности Церкви регулировать и следить за исполнением религиозных практик среди православного населения в Туркестане.

Угрозы неортодоксальности и отступничества среди мирян были главной заботой епархиального духовенства, особенно после издания указа о веротерпимости, подписанного Николаем Вторым в 1905 году. Переходы из православия в ислам были сравнительно редки и рассматривались как результат использования мусульманами слабых связей социальной поддержки среди христиан. Так, например, в документах отражен случай перехода в мусульманство казака в 1910 году, который получил милосердную помощь в казахском ауле, оставшись в бедственном положении без поддержки со стороны христианских единоверцев. [5, С. 17-25] Церковные лидеры часто выражали озабоченность в том, что большинство мусульманского населения использовали любую возможность, чтобы ослабить или принизить Церковь. Например, в 1908 году епископ остановил продажу заброшенной военной церкви. Он объяснял это так: «[и] лишь благодаря моему ходатайству пред местною военною властью мне удалось предупредить позор продажи с аукциона православнаго

храма, вероятнее каким-нибудь мусульманам, быть может, мечтавшим о превращении церкви в мечеть.» [4, л. 10]

В дополнение к государственному финансированию строительства новых церквей и денежной поддержки приходского духовенства, епархиальные лидеры пытались укрепить Церковь в Туркестане через надзор за религиозными контактами мирян. Насколько это было возможным, официальные лица Церкви изолировали православное сообщество от влияния других конфессий. Синод обратился к местным властям не давать согласия на строительство новых мечетей, «от которых может произойти соблазн в вере для живущих вместе с магометанами христиан . . .» [6, с. 169] В 1910 году членам «сектантских» конфессий было официально запрещено поселение в Туркестане. [8, с. 567] Церковь также пристально следила за религиозными практиками в кругу «официального» православного сообщества. Например, в 1911 году один благочинный в Семиречье пришел к выводу, что местное поклонение святому источнику основывается на «вымышлении» и запретил его практику. [9, с. 345]

Немного необычный способ поддержания православного христианства был предложен 24 июня 1910 года на собрании Туркестанского епархиального комитета по устройству церковно-религиозного быта переселенцев. Синод дал поручение известному протоиерею Иоанну Восторгову, который направлялся на Дальний Восток через Сибирь, для изучения нужд местной Церкви, [10] а также для участия в особом Туркестанском собрании для обсуждения денежных субсидий от Синода для епархии. Восторгов только что выступил с речью в Ташкенте, в которой он заявил, что не солдаты, а крестьянские поселения сформировали Туркестан как часть Российской империи. [10, с. 62] Восторгов рассматривал православное население как церковный ресурс, и это резко контрастировало со мнением многих других миссионеров, считавших бедность и необразованность крестьянских поселенцев помехой в кампании против исламского и сектантского влияний. Мнение Восторгова повлияло на решение специальной сессии Туркестанского Комитета. Восторгов считал о необходимости принятия следующих мер:

создание религиозных пунктов, в частности – восстановление старых и создание новых монастырей, как центры религиозной, просветительной и хозяйственной культуры. Во главе этих монастырей желательно поставить монахов – подвижников, а самые монастыри, дабы придать им большее религиозное значение, снабдить святынями, преимущественно «ходовыми», для периодического посещения переселенческих селений данного района. [3, л.о. 32]

Несмотря на то, что Восторгов являлся ярким сторонником апостольского авторитета Церкви и самодержавия, он пытался децентрализовать религиозную практику православного населения, чтобы плотнее связать ее с местной священной географией. Одним из мест, обозначенных комиссией, стало «[н]а «Святом Ключе» Верненского уезда». [3, л.о. 34]

Святой Источник находился под попечительством монахинь Иверско-Серафимского монастыря, который был основан в городе Верном в 1908 году. Около Святого Источника было сооружено летнее жилье, откуда монахини могли присматривать за монастырским пастбищем и раздавать ключевую воду паломникам, которых привлекала его целительная сила. В 1909 году над источником была построена церковь. По завершении строительства эта Церковь Иконы Божьей Матери «Живоносный Источник» расположилась прямо над ключом. Главный резервуар находился в центре церкви, и из него вода текла по трубам в купель. [1, л. 25] В соответствии с предложением Восторгова обозначить статус места как «религиозный центр», Епископ Туркестанский также принял участие в почитании источника. Шестого июня 1914 года Епископ Димитрий присоединился к крестному ходу в несколько тысяч человек в честь мученика Параскевия. Ход начался в 6 часов утра от стен Иверо-Серафимского монастыря. Сразу за городом его встретил отряд казаков, которые сопровождали его экипаж в военном порядке вдоль хода процессии паломников. Димитрий отслужил литургию в казацкой станице, где ему сообщили, что традиция хода на девятую пятницу после Пасхи начата в 60-х гг. XIX в. в благодарность богу за спасение деревни от саранчи. И с тех пор традиция сохранялась. Процессия продолжала

путь еще 22 версты (около 24 км) и окончилась прибытием на следующее утро к святому источнику. В своем докладе Димитрий выразил одобрение благочестию и стойкости паломников путешествовавших к ключу, но казался менее воодушевленным относительно своего участия в ритуале.

После литургии, не смотря на то, что вся одежда моя мокра от пота и что врачи мне решительно воспретили купаться в холодных водах, во избежание возвращения ревматизма, я все же решился искупаться. . . . Осенив себя крестным знамением, я погрузился в воду, но дольше нескольких секунд оставаться там не мог: вода была холодна как лед. Все-же, благодаря Бога, никакого вреда от этого впоследствии не чувствовал. [1, л.16]

Участие Димитрия в этой традиции стало интересным исключением из правил, которыми руководствовались официальные лица Туркестанской епархии, проводивших политику надзора за религиозной практикой и искоренения «предрассудков». Димитрий продемонстрировал еще более явные уступки местной практике, когда сделал следующую остановку по ходу процессии у поселения Надеждинское. Месяцем ранее послушница монастыря в Верном и уроженка этого селения заявила о нахождении иконы в источнике, следуя явленным ей во сне знакам. Весь город, за исключением владельца сада, где была найдена икона, был потрясен открытием. Димитрий уклончиво объявил людям, что иконе следует оказать такое же уважение, как и остальным, и постановил отправить ее обратно в Иверо-Серафимский монастырь. «Таким образом, –сообщается в архивном источнике, –народное религиозное чувство получило свое удовлетворение». [1, л. о. 20] Димитрий выразил надежду, что с отсутствием иконы люди позабудут незначительный маленький источник, в котором она была найдена.

Кампания по возрождению православия в общественной жизни на всей территории Советского Союза в очередной раз показала лидерам Церкви важность «народного Православия». Говоря о современной России, Джейн Костлоу делает следующее замечание:

. . . приезжая из городов, приходские священники могли разглядеть в поклонении местным святыням определенный вид суеверия, но также признавали в этой практике единственную форму общественной религиозной жизни, на которую они могли положиться в попытках возродить духовность в деревне. [12, с. 107]

В случае с Живоносным источником, местное общество также проявило пастырское наставничество в заботе и управлении этим местом от лица Церкви.

Глеб был рукоположен в Омске в 2003 году. Когда отец Валерий планировал свой отъезд со Святого Источника, он предложил Глебу занять его место. «Говорит, никто не хочет, – вспоминает Глеб, – здесь голая степь, ни света, ни дороги, ничего не было.»⁷⁹ Таким образом Глеб принял заботы по возведению церкви в 2007 году. Он наблюдал за строительством внешней и внутренней купели, улучшил дороги и подъезд к источнику, спланировал сады и виноградник. Глеб также предоставляет кров и помощь людям в сложной жизненной ситуации, столкнувшимся с бедностью и наркозависимостью, при условии, что они будут помогать ему в работе на строительстве церкви и воздерживаться от пагубных привычек. На момент моего с ним интервью 11 мая 2019 года на его территории работало 9 человек.⁸⁰ Глеб не получает регулярного финансирования от митрополии. Поддержка, которую он получает за духовное и общественное служение, исходит главным образом от паломников.⁸¹

Известные нам исторические источники не прослеживают историю Живоносного источника полностью. Редкие сведения об этом локальном сакральном объекте сохранились благодаря кратковременному периоду, когда его признала официальная Церковь. И все

⁷⁹ 21 Марта 2018 г. Поселок Космос, Алматинская область. Интервью с настоятелем храма в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» иеромонахом Глебом (Жартовским).

⁸⁰ 11 Мая 2019 г. Поселок Космос, Алматинская область. Интервью с настоятелем храма в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» иеромонахом Глебом (Жартовским).

⁸¹ <https://mitropolia.kz/info/organizations/churches/issyk/149-khram-zhivonosnyj-istochnik-kosmos.html>

же источнику поклонялись и без признания его святости епархиальными кругами. И хотя о религиозной практике вокруг этого объекта в советский период также очень мало сведений, признание святости этого места указывает на то, что практика народного православия в то время была намного шире, чем об этом говорится в исследованиях. Это сакральное место служит примером того, что корни православия в Казахстане несравненно глубже, чем любые имперские институты или политические идеологии.

Список использованной литературы:

1. Отчет о состоянии Туркестанской епархии за 1914 год. РГИА, Ф. 796, Оп. 442, Д. 2676.
2. Торжество ислама и баптизма над православием // Туркестанские епархиальные ведомости. 1914. № 8. С. 196.
3. Туркестанский епархиальный комитет по устройству церковного быта переселенцев. ЦГА РК, Ф. 115, Оп. 1, Д. 51.
4. Отчет о состоянии Туркестанской епархии за 1908- 1909 гг. РГИА, Ф. 796, Оп. 442, Д. 2307.
5. Попытки к соращению в магометанство после издания Высочайшего манифеста о свободе совести и причины сравнительной успешности магометанской пропаганды среди православного населения прилегающих к Верному местностей (выводы основаны на всестороннем изследовании имевших здесь место случаев) // Туркестанские епархиальные ведомости. 1910. № 2. С. 17-25.
6. Разъяснение Св. Синода // Туркестанские епархиальные ведомости. 1914. № 7. С. 169.
7. Епархиальная и общая хроника // Туркестанские епархиальные ведомости. 1910. № 1. С. 8-10.
8. Воспрещение переселения в Туркестанский край сектантов рационалистов // Туркестанские епархиальные ведомости. 1912. № 22. С. 567.
9. По поводу заметки «Святой Колодец» // Туркестанские епархиальные ведомости. 1911. № 16. С. 345.

10. Friesen, Aileen, «Building an Orthodox Empire: Archpriest Ioann Vostorgov and Russian Missionary Aspirations in Asia,» *Canadian Slavonic Papers*. Vol. 27. №. 1-2 (2015): 56-75.

11. Costlow, Jane, «Wayfinding, map-making, and the holy springs of the Orel region,» *Russia's Regional Identities: The Power of the Provinces*. Edith W. Clowes, ed. New York: Routledge, 2018. P. 96-119.

The Stuff Myths are Made of: The Tomb of Beksultan in Ingushetia

Smith, Alice
(Chechnya State University, Grozny, Russia)

Тезис: Вайнахские племена были одними из ранних обитателей примерно тех же районов Северного Кавказа, где они проживают и теперь. У чеченцев и ингушей есть древние самоназвания – нохчий и галгай. Они не связаны с аулом или местом, а гораздо сложнее по происхождению. В Чечне сохранилось немного сакральных мест, связанных с нарт-орстхойским эпосом, так как народ отказался от многобожия после принятия Ислама, но горы, курганы и рвы не так легко стираются, как память людей. Эти памятники все еще существуют, стоит просто искать их, опираясь на некоторые сказания эпоса. Изучая цикл о Сеска Солса, мы безусловно найдем древние источники чеченских верований. Многочисленные сказания свидетельствуют о земле Ингушетии, где гораздо легче найти доступ к сакральным местам, так как ингуши лишь недавно приняли Ислам (в середине XIX века) и Джейрахском районе, где находится большинство памятных мест из эпоса. Здесь можно посетить исторические и мифологические места, которые еще не исчезли под напором современной цивилизации. Могила Бексултана Бороган в Яндыре, недалеко от Назрани, особенно интересна, так как никто не может объяснить, кому она принадлежит и каково ее значение.

The Nakh people are one of the original inhabitants of the Northern Caucasus. The term Nakh, according to Guram Gumba,⁸² consists of three subgroups: the Chechens, the Ingush and the Bats. There are numerous ancient sacred places situated in the territory occupied by the Nakh people, but this article will give an overview of only one of them and illustrate how myths are constructed.

The Mausoleum of Beksultan Borogan, commonly known as Borga Kash [Борпа-каш in Ingush] to the local people, is on a mound close to the Plievo settlement, which is just outside Nazran in Ingushetia. It is one of the oldest Islamic architectural structures in the Republic and its architecture is unique to Nakh territory. Only based on accounts from 1748 to 1901 it is already possible to draw some interesting conclusions. The Nakh culture is oral to the core and that is why countless stories have evolved around this mysterious tomb.

Russians first «discovered» the Mausoleum in 1748 when lieutenant Bibiryulev reported to Prince Obolensky, the Commandant of Kislyar (a border post between Chechnya and Dagestan). Bibiryulev's local guide was Kazy, a Kabardian, who showed him something that looked like «a stone ark». Inside there were a few wooden coffins stacked on top of each other and from the top coffins some bodies were «looking out» and they were dressed in satin and damask brocade. Some bodies had no head, others no arm and others were intact just as they were once laid to rest with clothes and all. Kazy could not say exactly how many coffins there were, except that they were more than twenty. Due to the actual size of the vault (4,13m x 5,65m x 1,43m), which Semyonov later measured in 1928, it is very unlikely there could have actually been twenty bodies in the vault. The Kabardian guide further reported there were inscriptions above the coffins stating 346 years from this life (i.e. 1401 A.D. according to Lavrov and 1398 A.D. according to Semyonov) and the bodies belong to a Bragun prince. Above the door of «the ark» was an ancient inscription engraved in stone in an unknown dialect.⁸³

⁸² Gumba, «Nakhs: Questions of Ethno cultural History (I Millennium B. C.),» 16. [Unless otherwise indicated this study is based on Russian text freely translated by the author]

⁸³ Yudin, «The History of the Kabarda People»; Lavrov, «Epigraphic landmarks of the Northern Caucasus: In Arabic, Persian and Turkish,» 129; Semenov, «Borga-Kash Mausoleum,» 10; Semenov, «Borga-Kash Mausoleum,» 3.

Interestingly, enough this first account gives the most reliable information, but because the tomb was gradually plundered there is no physical evidence left and oral accounts lead to more questions than answers.

From 1770 to 1823 Borga-Kash was approached from a Russian Imperial point of view with Johann Güldenstädt (1773), Julius von Klaproth (1808) and Semyon Bronevsky (1823) more or less repeating the same information with some deviation.

Johann Güldenstädt's measurements of the structure and copy of the inscription were not accurate at all. He described the structure as hexagon-shaped, while in 1928 Semyonov proved beyond a doubt that it is rectangular. Semyon Bronevsky said that Moor tiles covered the dome. Below the level floor is a vault the same size as the upper structure. It is about two meters deep. The subterranean vault is accessed from a round hole in the middle of the floor. The hole is about one meter in diameter. The edge of the opening slants inwards for a flat stone lid to close it. The structure is built from flagstone and very strong mortar at very straight and exact right angles.

Above the entrance, three rows of letters are engraved in stone. The letters are in Arabic and are translated as something like «The abode of Malakhary Sanabi Imaret; today it is you, tomorrow it is us; written by Aly-Sultan». Leonid Lavrov later deciphered the inscription more accurately, saying it was only partly in Arabic and Aly Sultan is a Circassian prince from the 16th century. His translation reads, «the year 808; built by ...; Bek-Sultan bin Khudainad». In 1925, Semyonov gave Isa Azimbekov's⁸⁴ interpretation: «808 (of the Hegira); Bek Sultan, son of Khudashada; Artisan Girei».

Inside the vault there were at least six coffins made from five smooth oak boards i.e. one board at the bottom, two at the sides opposite each other and two on top at an angle (to form a triangular lid). The ends of the coffin were pentagon-shaped boards. The bodies lay on their backs with the heads facing east. All were wrapped in unidentified types of material, but it was clear that all were wrapped from the neck down to the feet.

⁸⁴ He belonged to the Azerbaijani Archaeological Committee.

Some clothes were from white cotton and others from silk. One piece of clothing was plain yellow and another red with a colourful golden flower pattern. There were male and female bodies. By 1823, the bodies no longer lay in coffins but on wooden planks wrapped in blankets and scarves of different colours. None of the corpses had any hair on their head. The bodies were mummified. Klaproth finds a rational explanation: «In the peculiarly spare and slender make of the inhabitants of this country, in the elevation of the place, in the dryness of the soil and the atmosphere, and in the heat of the climate, we may find causes sufficient to account for the preservation of these bodies from putrefaction.» The locals called the monument Burgunka-Ketschanah, or Burial place of undecayed bodies. V. Markovin explains: «борган» (барагъан, баргъан) can be translated as «agile, mobile people».

More curious than the bodies though were three characters that come right out of local mythology: a hare, a greyhound and a hunter. Güldenstädt only found a hare and a man in full hunting gear. Julius von Klaproth only finds the hare and the dog. He noticed that they appeared erect, in the attitude of running, as if frozen in time. Both animals were without hair, and the former almost lost half an ear, but was in other respects uninjured. Why the dog just bit off a part of the hare's ear and not eat it all, is a mystery that puzzles not only Julian Klaproth. Bronevsky finds only a rabbit. Legend goes that when a hunter and his dog pursued the rabbit into the vault they all turned to stone.

Güldenstädt believes it is possible that the animal was hiding in the tomb as it tried to escape hunters or predators, where it died from hunger. The local people warned him beforehand about the mysterious presence of these three characters inside the tomb.

According to Güldenstädt the people in the tomb could not have been Muslims, because of the way they were buried. Thus, they are supposedly Christian. Because the inscription is semi-Arabic, he believed the vault to be the family tomb of prince Aly Sultan, who, in the time of Ivan the Terrible (in the 16th century) conquered Kabarda and converted the majority of the people to the Orthodox Church. Until around 1730, this part of Ingushetia was still part of Little Kabarda.

Klaproth believed the bodies to be that of Muslims because of the Arabic names (Malek, Sanabi, and Aly Sultan) and inscription, though he agrees they are not buried in «the manner ... usually observed by Muslims⁸⁵.» A description of the surrounding area confirms the diversity of the inhabitants. There are «graves covered with heaps of stone or rude masonry in the form of pyramids; for ... this country was inhabited till within these eighty years by Kabardians. About ten verst below it, upon a little hill in the steppe on the Sunzha, a sand-stone is still standing, a few inches thick, on which is carved a rose-shaped cross». Bronevsky also doubts whether the bodies belong to that of Christians because of the Arabic inscription.⁸⁶

From 1868 to 1901, researchers shifted their approach towards local beliefs. Anton Schifner (1868), Nicolai Dubrovin (1871), Umalata Lau-daeva (1872), Peter Golovinsky (1878), Gregory Vertepov (1892), Ivan Pantyukhov (1900) and Bashir Dalgat (1901) belong to this group.

Schifner writes in the commentary to *Ossetian texts* that he believed the vault to be two thousand years old [that will then be around 132 B.C.], and contained the remains of those glorified in the Nart legend. Dubrovin, Vertepov and Pantyukhov supported his views. Gregory Vertepov, however, argued the monument was built only 200 years ago and his article was considered so authoritative that it was taken up in Brockhauz and Ephron's *Encyclopaedic Dictionary* (1st and 2nd edition).

Schifner placed the monument within the context of Ingush beliefs. He notes that some of the Ingush follow Islam (old and respected families), others Christianity (mainly ordinary people) and then there are pagans as well. He mentions their reverence for human skeletons and uses Borga-Kash as proof. As a sign of reverence the bones were covered in

⁸⁵ This is a direct description of the Russian мусульман – Muslim.

⁸⁶ Güldenstädt, «Journey around the Caucuses from 1770-1773,» 269-271; Semyonov, «Borga-Kash Mausoleum,» 3, 15; Lavrov, «Epigraphic landmarks of the Northern Caucasus: In Arabic, Persian and Turkish,» 130; Von Klaproth, «Travels to the Caucasus and Georgia Performed in the Years 1807 and 1808,» 357-359 [Here an official English translation was used, but for the purpose of uniformity archaic spelling was standardized.]; V. Markovin, «Stone Manuscript of the Country of the Vainakhs: Architectural Monuments and Art of Chechnya and Ingushetia,» 85; Bronevsky, «The Newest Geographical and Historical Information of the Caucasus,» 184-186.

shroud. In 1892, the shroud became green felt from Mecca. For the first time Schifner mentions Chechen tribes holding these bodies in high esteem before the arrival of Russians to this region.⁸⁷

Laudaeva makes an interesting addition. «In the Nazran Mountains there is a noteworthy monument, a heathen temple in honour of the god Tsu (Цы), called Boragan-kesh, i.e. the grave of Boragan and others.»⁸⁸

As time progressed the origin of the mausoleum shifted further back in time and became deeper imbedded in ancient beliefs. The focus is neither on Christianity nor on Islam anymore but has moved to the original Nakh belief. Guram Gumba says the Nakh deity Tsu [Ца – Цы –Цов] is the god of fire or the hearth⁸⁹.

By 1878 only three bodies were left, one woman and three men. Only one body was intact. The body was so light you could lift it with one hand. The dog reappeared but now all that was left of the hare and the dog were bones strewn among the bodies. Under the wooden floor lay a pile of human bones and pieces of semi-decomposed Persian and Indian brocade with patterns of people and palms. Peter Golovinsky interpreted the inscription as follows: «Imazis-Soltania; Bek Sultan Khuddadov; here are the remains of the deceased and among them there is no light nor moisture».

He was the first person to retell one of the legends about the place, which attempted to explain the origin of the tomb. The legend mentions a Crimean Tartar nobleman, Abdul-Girei, one of his Circassian slaves, Fatima, and his son Kachker, who falls in love and elopes to Ingushetia with her. Kachker is a hunter and he has a dog who loved to chase hares. After their death, his father's servant, Devlet, comes to build a tomb and bury them.

The name of the artisan of the mausoleum, Girei, is mentioned here for the first time. It is no surprise that the mythical hare and dog take cen-

87 Schifner, «Ossetian Texts Collected by D. Chonkadze and V. Tsoroev,» 20; Dubrovin, «Chechens (Nakhche),» 384; Vertepov, «The Ingush,» 88; Pantyukhov, «The Ingush: An Ethnographic and Anthropological Sketch,» 58.

88 Laudaeva, «The Chechen Tribe (with Notes),» 43-44.

89 Gumba, «Nakhs: Questions of Ethno Cultural History (I Millennium B. C.),» 118.

tre stage. Furthermore, there is an attempt to trace the origin of the bodies back to the Crimea.

Golovinsky believes the key to unravelling the mystery of the origin of the monument lies in the name Borgan. It is highly probable that at the height of the Crimea's reign, Borganis, that is Crimeans, among them someone by the name of Bek Sultan Khuddadov (according to the inscription), built the tomb and was later buried in it. Imazis-Soltania, probably his wife, was also buried in the tomb and then with time other people buried their dead in it too. This assumption is made based on the pile of human bones under the wooden floor. The assumption that the area was populated by the Borganis and Crimeans is supported by Chechen traditions which state that before the Ingush lived here, Borganis occupied the land, and were later pushed out by Kabardians into the Chechen mountains. Consequently, the Borganis and some Chechens moved to the Terek and founded the Borgany aul, this village is now called Brugany.⁹⁰

A year later Bashir Dalgat published another version of the legend of the grave of Beksultan Borogan⁹¹. It has more details, giving the Ingush name (Йилий боарз) of the mound on which Borga Kash stands, i.e. Maiden's Mound. It refers to the ancient aristocratic Akhlov⁹² family; the Princess' Spring⁹³, which is north, not far from the mound; the main hero Beksultan Borgan, who «lived ... where the village Yandyr is today»⁹⁴. Abrek⁹⁵ raiders eventually kill Beksultan. The tragic ending reminds us of *Romeo and Juliet*, which originated at nearly the same time as the

⁹⁰ Golovinsky, «Notes on Chechnya and the Chechens,» 248-249.

⁹¹ This legend was written down in 1892 in Russian from the account of Isup Nauruzov-Azhigov from the village of Pliiev. The person who knew this legend was only found after a long search. – B. Dalgat.

⁹² In the Nart saga of the Ingush one comes across this surname rather often (in the tale of «The Seven Brother's Sister» there is a reference to prince Akhlo). In Kabarda there is a village called Akhlo-Yurt (an Ingush name) – B. Dalgat.

⁹³ In Ingush – Сув-хъаст. The princess the spring is named after is the mother of the princess in the story. This spring is known today – U. Dalgat. There is a stone above the spring and a cup-shaped hole, where, it is said, the princess put her soap, when she washed the laundry.

⁹⁴ The village of Yandyr is situated where the Little and Big Yandyryka flows into the Sunzha river, north-east of Nazran – B. K. Dalgat.

⁹⁵ Caucasian guerilla fighters and cattle thieves from the 18th to the early 20th century.

monument but thousands of kilometres away. «The princess then built the Borkha-kash ... mausoleum that exists there today at the same place ... where Beksultan used to sleep. For this purpose, she [princess Akhlova] transported stones on mules from Tiflis. When the chapel was ready and the body of Beksultan was put in it, the princess put the handle of the dagger on Beksultan's chest and lay down on the sharp blade. This is how she killed herself. Her body was laid next to that of Beksultan.»⁹⁶

The Mausoleum of Beksultan turned out to be a myth-making factory and represents all other mysterious monuments related to the Nart sage, or any other saga for that matter. Since 1901, research has intensified but that is material for another article.

Bibliography:

1. Броневский, Семён Михайлович. *Новейшие географические и исторические известия о Кавказе*. Часть II. Москва: Типография С. Селинановского, 1823.

2. Dalgat, Bashir. «Pages from the North Caucasian Heroic Saga,» in *Ethnological Review*, No 1, Year 13, Bk XLVIII, 35-85. Moscow, 1901. Далгат, Башир Керимович. «Страничка из северокавказского богатырского эпоса,» *Этнографическое обозрение*, № 1, год 13-й, кн. XLVIII, 35-85. М, 1901.

3. Dalgat, Uzdiat. *Nart Saga of the Caucasian People*. Grozny: ИПК Groznenski rabochi, 2015. Далгат, Уздиат Башкировна. *Нартский эпос народов Кавказа*. Грозный: ИПК Грозненский рабочий, 2015.

4. Dubrovin, Nicolai. «Chechens (Nakhche),» in *History of War and Russian Rule in the Caucasus in Six Volumes: Vol. 1 Sketches of the Caucasus and the People that Populate it, Bk 1: The Caucasus*, 367-496. St Petersburg, 1871. Дубровин, Николай Федорович. «Чеченцы (Нахче),» в *История войны и владычества русских на Кавказе в шесть томах: Т. 1 Очерк Кавказа и народов его населяющих, Кн. 1: Кавказ*, 367-496. СПб, 1871.

⁹⁶ Bashir Dalgat, «Pages from the North Caucasian Heroic Saga,» 52-54.

5. Golovinsky, Peter. «Notes on Chechnya and the Chechens,» in the *Compilation of Data of the Terek Oblast*, 248-249. Vladikavkaz, 1878. Головинский, Петр. «Заметках о Чечне и чеченцах,» в *Сборник сведений о Терской области*, 248-249. Владикавказ, 1878.

6. Güldenstädt, Johann Anton. *Journey around the Caucasus from 1770-1773*. St Petersburg: St Petersburg Oriental Studies. 2002. Гильденштедт, Йоганн Антон. *Путешествие по Кавказу в 1770-1773 гг.* СПб.: Петербургские Востоковедение, 2002.

7. Gumba, Guram. *Nakhs: Questions of Ethnocultural History (I Millennium B. C.)*. Moscow: Abgosizdat, 2018. Гумба, Гурам Джотович. *Нахи: Вопросы этнокультурной истории (I тысячелетие до н. э.)*. Москва: Абгосиздат, 2018.

8. Laudaeva, Umalat. «The Chechen Tribe (with Notes),» in *Compilation of Data on the Mountain Caucasians*, VI, 1-62. Tiflis, 1872. Лаудаева, Умалат. «Чеченское племя (с примечаниями),» в *Сборник сведений о кавказских горцах*, VI, 1-62. Тифлис, 1872.

9. Lavrov, Leonid. *Epigraphic landmarks of the Northern Caucasus: In Arabic, Persian and Turkish*, Part 1. Moscow: Nauka, 1966. Лавров, Леонид Иванович. *Эпиграфические памятники Северного Кавказа: На арабском, персидском, и турецком языках*, Часть I. Москва: Наука, 1966.

10. Markovin, V. *Stone Manuscript of the Country of the Vainakhs: Architectural Monuments and Art of Chechnya and Ingushetia*. Compiled by Aziev, M. and Chakhkiev, D. Moscow: Russkaya kniga, 1994. Марковин, В. И. *Каменная летопись страны вайнахов: Памятники архитектуры и искусства Чечни и Ингушетии*. Составители Азиев, М. А. и Чахкиев, Д. Ю. Москва: Русская книга, 1994.

11. Pantyukhov, Ivan. «The Ingush: An Ethnographic and Anthropological Sketch,» *Legends about the Ingush*, 56-71. Maikop: Chechen and Ingush State University. 1991. Пантюхов, Иван Иванович. «Ингуши: Этнографический-антропологический очерк,» в *Сказания об Ингушах*, 56-71. Майкоп: Чечено-Ингушский Государственный университет. 1991.

12. Semyonov, Leonid. *Borga-Kash Mausoleum*. Vladikavkaz:

Ingush Science and Research Regional Studies Institute , 1928.
Семенов, Леонид Петрович. *Мавсолей Борга-каш*. Владикавказ: Ингушский научно-исследовательский институт краеведения, 1928.

13. Schifner, Anton. *Ossetian Texts Collected by D. Chonkadze and V. Tsoroev* (Addendum to 14th Volume. Notes of the Academic Institute of Science. Issue 4). St Petersburg, 1868.
Шифнер, Антон Антонович. *Осетинские тексты, собранные Д. Чонкадзе и В. Цороевым* (Приложение к XIV-му т. Зап. И. Акад. Наук. № 4). СПб, стр. 20 1868.

14. Vertepov, Gregory. «The Ingush,» in *Natives of the Northern Caucasus: A Historical and Statistic Sketch*, I, 71-138. Vladikavkaz: Terek Compilation. 1892. Вертепов, Григорий. «Ингуши,» в *Туземцы Северного Кавказа: Историко-статистический очерк*, I, 71-138. Владикавказ: Терский Сборник.

15. Von Klaproth, Julian Heinrich. *Travels to the Caucasus and Georgia Performed in the Years 1807 and 1808*. London, 1814.

16. Yudin, Paul. «The History of the Kabarda People,» in *Terskiye Vedomosti*, No. 242. Vladikavkaz, 1912.
Юдин, Павел Львович. «К истории кабардинского народа,» в *Терские ведомости*, № 242. Владикавказ, 1912.

Священный ландшафт нации: как в Казахстане реализуется масштабный национальный проект по сакральной географии⁹⁷

*Цыремпилов Н. В., Бигожин У. З.
(Назарбаев Университет),
Жумабаев Б. Е.
(Евразийский национальный университет
им. Л. Н. Гумилева)*

Тезис: Статья фокусируется на стартовавшем в 2017 году в Казахстане проекте «Сакральная география Казахстана» в рамках общенациональной программы ««Рухани жаңғыру» («модернизация духовности»)). Официально заявленной целью проекта является культивирование чувства патриотизма жителей страны к местам и объектам, имеющим значение для исторической памяти независимого Казахстана. По мнению авторов статьи, действительная цель проекта может заключаться в фундаментальной ретерриторизации, или перекодирования семантики пространства путем отбора, кодификации и артикуляции одних символов и практик за счет нивелирования и «забывания» других. Институционализация процесса упорядочивания и перекодирования священного ландшафта вовлекает самые разнообразные группы: от Национального музея до краеведческих обществ и родовых земляческих обществ. Этими факторами может объясняется успех «Сакральной географии Казахстана» на фоне других проектов, действующих в рамках программы «Рухани Жаңғыру».

⁹⁷ Исследование выполнено в рамках проекта «Инвестиционный потенциал сакральной географии Казахстана: космический мониторинг, IT технологии и историко-культурный анализ в создании электронного атласа Республики» № AP05135824, поддержанной Министерством образования и науки Республики Казахстан (2018-2020).

В апреле 2017 года занимавший тогда пост Президента Республики Казахстан Елбасы Нурсултан Назарбаев опубликовал статью «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания»,⁹⁸ в которой выдвигалась инициатива о запуске общенациональной программы «Рухани жаңғыру» (в переводе с казахского — «модернизация духовности»).⁹⁹ Помимо прочего, президент отмечал, что без модернизации общества невозможно достичь значимых успехов в экономике и политике, а, значит, и стратегическая цель войти в 30-ку развитых государств мира к 2050 году становится недостижимой. Некоторые эксперты посчитали, что в своей статье казахстанский лидер обращался в первую очередь к консервативным поборникам возрождения национальных традиций, призывая их к разумному компромиссу между лояльностью к традициям и открытостью миру.¹⁰⁰ В числе прочих приоритетных проектов, предложенных Назарбаевым для реализации в рамках программы «Рухани жаңғыру», упоминался проект, направленный на сохранение и популяризацию географических объектов областного и общенационального значения «Духовные святыни Казахстана»¹⁰¹. Другие проекты «Рухани жаңғыру», такие как «100 новых лиц», «100 новых учебников», «Современная казахстанская культура», «Переход на латиницу», главным образом нацелены на развитие современных форм культуры, образования и профессиональной деятельности и вполне соответствуют модернизационному вектору программы. На этом фоне проекты по са-

⁹⁸ Н. А. Назарбаев. Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания. Последнее посещение 23 апреля 2020 г. https://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya

⁹⁹ В своей книге «Эра независимости» Нурсултан Назарбаев называет этот проект модернизации третьим, относя первую и вторую волны социокультурных модернизационных реформ к 1991-1995 и 2000-2010 гг. Назарбаев Н. А. Эра независимости. Астана, 2017.

¹⁰⁰ Газиз Абишев. Недопонятая программа: печальная судьба «Рухани жаңғыру» в Казахстане. Последнее посещение 17 апреля 2020 г. <https://ia-centr.ru/experts/gaziz-abishev/nedoponyataya-programma-pechalnaya-sudba-rukhani-zhangyru-v-kazakhstane/>

¹⁰¹ С момента реализации проект сменил название на «Сакральная география Казахстана», и в дальнейшем мы будем использовать это название.

кравальной географии Казахстана на первый взгляд строятся вокруг более консервативной идеи, будучи сфокусированы на сохранении традиций и возвращении к корням, нежели на модернизации общественного сознания. Однако это мнение справедливо лишь отчасти. Модернизационными эти проекты можно назвать в том смысле, что они нацелены на реактуализацию и перекодирование семантического содержания географического пространства в парадигме этно-национального государства.

Реализация проекта. В августе 2017 года министр культуры и спорта, на чье ведомство была главным образом возложена ответственность за реализацию проекта «Сакральная география Казахстана», отчитался об окончании работ над разработкой его базовых принципов и генеральной концепции. Всего за период 2017-2020 гг. из государственного бюджета только на деятельность НИЦ «Сакральный Казахстан» было выделено порядка трех с половиной миллиардов тенге.¹⁰² Подавляющая часть этих средств была направлена на проект по цифровизации историко-культурного наследия Казахстана, в рамках которого создаются интерактивная карта и трехмерные панорамы объектов из Единого реестра сакральных объектов общенационального значения.¹⁰³ Остальные средства были потрачены на проведение крупной конференции, прошедшей в Нур-Султане в 2019 году, организацию экспедиций по областям страны, материалы которых стали основой для целого ряда справочников,

¹⁰² Интервью с Экспертом 2. Эксперт 3 и Эксперт 1 отмечают, что после завершения работы над базовыми принципами и документами в 2017 году у них сложилось впечатление, что власти охладели к проекту. В реальности это сокращение было незначительным и на 2020 год бюджет составил порядка 800 миллионов тенге (без учета инфляции). Следует также учитывать, что финансирование проекта ведется не только через НИЦ «Сакральный Казахстан», но и через выделение грантов под проекты научных групп Министерством образования и науки РК.

¹⁰³ Предварительный результаты этой деятельности можно увидеть воочию по адресу <https://qazmaps.kz>. Работы по созданию сайта с результатами деятельности по цифровизации, согласно «Пояснительной записке на создание 3D моделей», должны закончиться в конце 2020 г.

также изданных в рамках проекта.¹⁰⁴ На выделенные средства содержится и штат центра, базирующегося в здании Национального музея РК, который включает 12 человек. Сотрудники центра работают в тесном взаимодействии с рабочими группами в областных центрах и экспертным советом, который собирается раз в квартал или полгода и работает на безвозмездной основе.

После разработки содержания понятия сакральный объект и критериев отбора таких объектов для общенационального и регионального списков экспертным советом в Нур-Султане, началась практическая работа региональных групп. В эти группы вошли представители культурных учреждений, краеведческих обществ и просто заинтересованные энтузиасты. По мнению Эксперта 2, изначально проект подразумевался как научно-исследовательский, но очень скоро он стал по-настоящему народным, поскольку вызвал необычайно большой интерес в регионах. Эксперт 3, например, считает важным фактором популярности проекта региональный патриотизм. Так, по его мнению, большую активность по включению в список сакральных объектов из областей проявили местные патриоты, как правило бывшие чиновники и служащие на пенсии, а также школьные учителя. Еще одним значимым субъектом этого процесса стали краеведческие общества, которые делегируют своих представителей в региональные группы. Однако активная позиция местных краеведов, энтузиастов-любителей и авторитетных аксакалов зачастую вызывает скепсис и даже обеспокоенность у научных работников и чиновников. Один из наших анонимных информантов из сферы научной археологии утверждает, что некоторые краеведы могут быть причастны к бессистемным раскопкам и варварским разрушениям археологических памятников.¹⁰⁵

Еще одной серьезной проблемой, с которой приходится иметь дело экспертам и чиновникам НИЦ «Сакральный Казахстан», явля-

¹⁰⁴ Речь идет о книгах Сакральные объекты Казахстана общенационального значения (Астана: «Фолиант», 2017); Сакральные объекты Казахстана регионального значения (Астана: «Фолиант», 2017); а также четырехтомного справочника Сакральный Казахстан (Астана: «Фолиант», 2017, 2018, 2019 и 2020).

¹⁰⁵ Интервью с Экспертом 4. Апрель 2020 г.

ется вопрос о включении в реестр сакральных мест объектов, имеющих значение для определенных казахских родов. Родоплеменная идентичность у казахов до сих пор отличается устойчивостью, а многие сакральные объекты, в том числе и такие значительные как, например, Бекет-Ата, мавзолей Исабек-ишана или Отпантау, так или иначе связаны с почитанием родовых святых или батыров. В то же время, информанты, задействованные в работе экспертного совета при НИЦ «Сакральный Казахстан» отмечают, что попытки ввести объекты родового значения как в общенациональный, так и в областной реестры, сознательно блокируются. Эксперт 2 объясняет это нежеланием чиновников и экспертов поощрять трайбализм в рамках проекта, направленного на укрепление общенациональной идентичности. Он рассказывает, что отказы на этом основании нередко приводят к обидам и даже конфликтным ситуациям. Эксперт 3 добавляет, что местные активисты задействуют своих земляков в среде чиновников, чтобы оказывать давление на принимающих решение сотрудников НИЦ «Сакральный Казахстан».¹⁰⁶

Однако давление со стороны областных активистов представляет собой только часть проблемы. Для НИЦ «Сакральный Казахстан» важным является внести в реестр соразмерное количество сакральных объектов от всех областей Казахстана. В реальности же число объектов, предложенных акиматами одних областей, намного превышало число объектов, которые смогли предложить другие областные администрации. В числе лидеров предсказуемо оказались Алматинская, Карагандинская, Восточно-Казахстанская и Туркестанская области, где сосредоточено большинство исторических мечетей, мавзолеев, средневековых городищ, мно-

¹⁰⁶ Интервью с Экспертом 3. Здесь следует отметить, что провести четкую разделительную линию между объектами, имеющими в основе своей культ почитания родового предка, и прочими сакральными объектами, не всегда возможно. Медеуова и Сандыбаева в одной из своих статей отмечают, что такой мемориальный комплекс, как Адай-ата, который воздвигнут представителями рода адай для поклонения своему родовому первопредку, является местом, где коллективная память рода «вступает в символический обмен с государством» (Медеуова и Сандыбаева 2018: 443).

гие из которых уже внесены в список всемирного наследия ЮНЕСКО. Основные проблемы связаны с северными областями,¹⁰⁷ где, как утверждает Жумабаев, до сих пор сказываются последствия целинной кампании 1950-60-х гг. В результате распашки степи многие старинные кладбища, мазары и археологические объекты оказались уничтоженными без следа.¹⁰⁸ Поскольку, по нашей гипотезе, одним из важнейших стимулов для инициирования процесса ретерриториализации в Казахстане стали внешнеполитические вызовы и необходимость в этой связи в укреплении казахской идентичности в областях, граничащих с Российской Федерацией, этим территориям уделялось особое внимание в рамках проекта. Понадобилась активная работа экспертов и сотрудников НИЦ «Сакральный Казахстан», местных акиматов, исследователей и краеведов, чтобы северные области смогли предложить соразмерное количество объектов в реестр, хотя их культурно-историческая значимость в сравнении с объектами, расположенными в других регионах, не во всех случаях представляется очевидной.

Анализ реестра сакральных мест Казахстана. В начале 2018 года тогдашний руководитель НИЦ «Сакральный Казахстан» Берик Абдугалиулы на презентации упоминавшихся выше справочных изданий «Региональные сакральные объекты Казахстана» и «Общенациональные сакральные объекты Казахстана», объявил о том, что единый реестр сакральных объектов получил одобрение Министерства культуры и спорта. Тогда список включал 685 сакральных объектов, из которых в число общенациональных было включено 185 объектов. В настоящее время реестр расширен до 780 объектов, общенациональный список включает в себя уже 205 объектов, региональный – 575 объектов, и по нашей информации НИЦ «Сакральный

¹⁰⁷ Речь главным образом идет о Костанайской, Северо-Казахстанской, Павлодарской областях.

¹⁰⁸ Интервью с Экспертом 2. Исследования У. Бигожина также говорят о глубоком воздействии коллективизации и целинной кампании. Так, многие святыни оказались заброшенными и уничтоженными в связи с перемещением людей и созданием стационарных аулов в 1930-е и 1950-е гг. Bigozhin 2018.

Казахстан» в ближайшие годы не планирует расширять реестр.¹⁰⁹ Как указывалось выше, список был составлен из областных списков, которые были получены в результате работы региональных групп при областных акиматах в соответствии с методическими рекомендациями экспертного совета при НИЦ «Сакральный Казахстан». Областные списки затем проходили контрольную проверку экспертного совета.

Очевидно, что состав списка общенациональных объектов выразительно характеризует идею и содержание всего проекта по сакральной географии. Главным критерием для включения в этот список является его значение и узнаваемость в массе других сакральных объектов. Как выразился один из наших информантов, о таких объектах должны были хорошо знать даже те казахстанцы, которые там никогда не бывали.¹¹⁰ Простой анализ получившегося в итоге списка общенациональных объектов показывает, что больше половины (109) всех объектов составляют мавзолеи, мазары, кладбища и мемориальные комплексы мусульманских святых, батыров, акынов и других исторических деятелей. Пятая часть всех включенных объектов является археологическими памятниками, главным образом эпохи Бронзы и раннего Железа (петроглифы, геоглифы, поселения, курганы), а также развалины городов средневековья. Примерно 12% составляют объекты, связанные с историческими лицами и событиями из истории Казахстана, начиная от периода Золотой Орды и Казахского ханства вплоть до времени независимости. Порядка 9% составили природные объекты, вокруг которых сложилась традиция почитания. Удивительно, но только чуть более 5% объектов из списка представляют собой чисто религиозные сооружения, в подавляющем большинстве мечети и медресе.¹¹¹ Из порядка 250 православ-

¹⁰⁹ Интервью с Экспертом 2.

¹¹⁰ Там же. При этом никаких массовых опросов не проводилось, и по сути основное решение принималось внутри экспертного совета.

¹¹¹ Нужно отметить, что не всегда можно провести четкую грань между различными типами объектов. Многие из них являются, например, природными, но тесно связанными с определенными историческими лицами или событиями. Поэтому классификация сакральных объектов в данной статье носит условный характер.

ных церквей и соборов на территории Казахстана, только два вошло в общенациональный список – Свято-Казанский храм иконы Божьей Матери (Храм Христа Спасителя) в Кызылорде и Вознесенский собор в Алматы.¹¹² Эти данные могут говорить о стремлении составителей списка позиционировать Казахстан как светское государство.

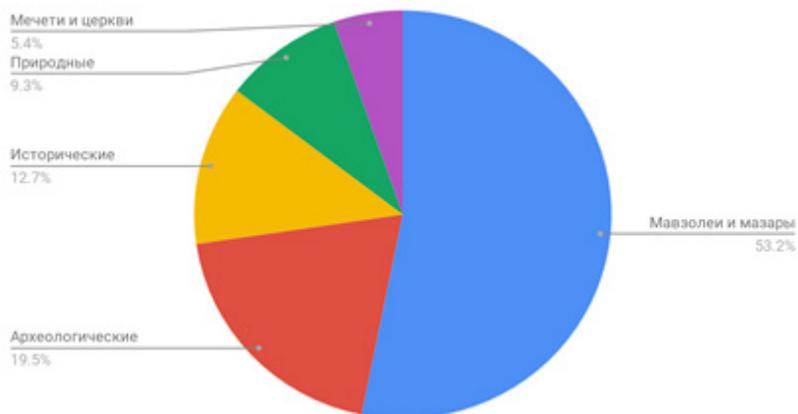


Рис. 1. Доли типов сакральных объектов в общенациональном реестре РК

Даже поверхностный взгляд на состав сакральных объектов, включенных в общенациональный список, говорит не столько о популярности объектов, сколько о явной идеологической направленности списка. Так 26 святынь, которые мы выделили в категории мавзолеев и исторических мест, связаны с батырами и биями, сражавшимися с ойратами (хошутами, джунгарами, калмыками) в период с XVI по XVIII вв. и акынами, которые эти подвиги воспевали. Еще 17 сакральных объектов, в основном мавзолеи и захоронения, относятся к историческим деятелям (батырам, биям, религиозным авторитетам), которые участвовали в антиколониальных движениях от Кене-

¹¹² Эти православные храмы Казахстана были построены в 1896 и 1907 гг. соответственно.

сары Касимова до Амангельды Иманова, направленных в основном против Российской империи, а также и против Коканда и Хивы.¹¹³ Большинство таких объектов сосредоточено на территориях северных и западных областей Казахстана, граничащих с Российской Федерацией. В описаниях этих святынь, размещенных на официальном портале «Рухани жаңғыру» ruh.kz, подчеркивается значение этих персоналий в деле защиты казахского народа от внешних агрессоров и колонизации.¹¹⁴ Так, в список включен мемориал, возведенный на месте Орбулакской битвы,¹¹⁵ по поводу достоверного определения которого выражал скепсис один из наших информантов.¹¹⁶

Другие сакральные объекты из списка также связаны с важными вехами истории казахов и само их присутствие в списке как бы призвано демонстрировать неразрывность исторической преемственности с одной стороны казахской государственности и более ранних народов Дешт-и-кыпчака, а с другой стороны исторического процесса и географического ландшафта. Пробегая взглядом по списку, мы видим, как сакские курганы Шиликты и Береля соседствуют с древнетюркскими памятниками Екидын и Мерке, как торговые города-оазисы Отрар и Сузак сплетены в идеологическом нарративе с золотоордынской географией и топонимикой раннего казахского ханства. Мавзолеи батыров, прославившихся в войнах с джунгарами,¹¹⁷ представлены наряду с захоронениями героев сопротивления русской колонизации, а могилы мучеников Алаш-Орды находятся в не-

¹¹³ См., напр., статью о Есете Котибарулы: https://ruh.kz/geo/aktobe/mavzolei_eseta_kotibaruli/

¹¹⁴ См., напр., статью о батыре XVIII в. Кулсары Кудайбердыулы, выдержанной в типичной стилистике сайта: https://ruh.kz/geo/sko/kulsari_kudaiberdiuli/

¹¹⁵ В список также включены мемориалы, отмечающие места казахско-джунгарских сражений XVIII в. – Анракайского и Булантинского.

¹¹⁶ См. выше. Включение этого объекта в список, несмотря на возражения весьма авторитетного эксперта, может указывать на пределы полномочий членов экспертного совета.

¹¹⁷ О мифологизации казахско-джунгарского противостояния в советском и постсоветском Казахстане см.: Hancock-Parmer 2015. По мнению автора, в постсоветское время трагичные страницы противостояния с джунгарами используются властями страны как предостережение против клановой обособленности и необходимости в национальной консолидации.

разрывном единстве с местами памяти о погибших в Карлаге, АЛЖИРе и о жертвах Семипалатинского полигона. Особое место в общенациональном списке уделено истории утверждения ислама в казахской степи, манифестирующей через старинные мавзолеи Кожа Ахмет Ясави и Айша-биби, которые связывают Казахстан с глобальной исламской историей и культурой и протягивают нить преемственности к поздним родовым мечетям Бекет-Ата и Аппак-Ишана. Апогеем исторического процесса видится время независимости, которое символизируется мемориалом «Рассвет независимости» (жертвам Декабрьского восстания 1986 г.), монументами Независимости и Казах Ели в Алматы и Нур-Султане и аркой «Манглик Ел». Присутствие же в списке Дворца согласия и примирения, по всей видимости, должно указывать на глобальную миссию Казахстана.

История казахской степи в составе Российской империи представляется в списке в основном через мотивы сопротивления казахов завоеванию и колонизации. Империя как таковая символизируется, по нашему мнению, двумя упоминавшимися выше православными соборами в Кызылорде и Алматы. Такая интерпретация исходит из того факта, что оба собора связаны с этапами русской колонизации Средней Азии. Кроме того, время империи связывается с отбыванием в казахской степи времени политической ссылки двух выдающихся классиков русской и украинской литературы – Ф. М. Достоевского и Т. Г. Шевченко, поскольку их мемориальные дома включены в состав общенационального списка.¹¹⁸

Интересно также, что в списке отсутствуют какие бы то ни было позитивные символы советского времени. Советская эпоха, если судить о ней по тем памятникам, которые вошли в общенациональный список сакральных объектов, представляется самым трагическим временем для Казахстана: памятник жертвам Ашаршылыка (голод 1920-30-х гг., вызванный сплошной коллективизацией), мемори-

¹¹⁸ Но и эти два объекта подчеркивают репрессивный характер Российской империи.

альный комплекс «АЛЖИР»¹¹⁹ жертвам политических репрессий и тоталитаризма, музей памяти жертв политических репрессий (Музей Карлага)¹²⁰, «Отан-Ана» – мемориал воинам и защитникам Отечества, погибшим во Второй мировой войне, памятник жертвам репрессий в селе Жаналык, мемориал «Сильнее смерти» в память жертв Семипалатинского полигона. Проект решительно вытесняет весь прошлый позитивный нарратив советского Казахстана как республики в составе «дружной семьи советских народов», заменяя его символами лишений, потерь и жертв, которые Казахстан принес на алтарь коммунистической утопии. Детерриториализуя советскую сакральную географию участники проекта заполняют освободившееся пространство символов новым содержанием, в котором на передний план выходят тропы о борьбе казахов за свою землю, культуру, религию и свободу.

Едва ли можно сомневаться, что характер сакральной географии современного Казахстана, представленный в списке, только отчасти соответствует реальной картине, под которой следует понимать действующие практики паломничества и поклонения, имеющие место в различных частях страны.¹²¹ Было бы правильнее говорить о том, что список отражает то, как сакральный ландшафт страны представляют себе экспертный совет и сотрудники НИЦ «Сакральный Казахстан», поскольку именно они имеют последнее слово в отборе объектов, предложенных регионами. Является ли, скажем, практика поклонения героям-батырам XVII-XIX вв. реальной живой традицией или

¹¹⁹ Музей и мемориал, посвященный женщинам и детям, отбывавшим срок в Акмолинском лагере жен изменников Родины», расположенный недалеко от г. Нур-Султана.

¹²⁰ Музей, посвященный жертвам политических репрессий, отбывавшим наказание в Карагандинском исправительно-трудовом лагере, одном из крупнейших в системе Гулаг.

¹²¹ Впрочем, верно и то, что сам проект может влиять на реальные практики. Объекты, попавшие в оба списка, уже сегодня получают информационное сопровождение и начинают привлекать к себе туристов и паломников. Так, за 2018 г. объем внутреннего туризма в Казахстане вырос на 5,8% с 5,6 до 5,9 млн. человек. См.: Внутренний туризм в Казахстане вырос на 5,8%. Последнее посещение 21 апреля 2020 г. https://forbes.kz/news/2019/05/27/newsid_200154

она обязана своим существованием поддержке государственной идеологии, – вопрос открытый. Однако феномен сотен мавзолеев, бюстов и памятников батырам, сражавшимся с джунгарами и другими историческими противниками казахов, открывшихся за три десятилетия независимости по всей стране, еще ждут своих исследователей. Высокая доля мавзолеев, мазаров, старинных мечетей и курганов и совсем незначительный процент памятников, связанных с имперским и советским наследием, может говорить, что современный Казахстан пытается «забыть» то свое прошлое, которое связано с подчинением и несвободой, и «создать» его из идеализированных героических эпизодов отдаленной и плохо документированной истории.

Заключение. В этой статье мы постарались осмыслить активизировавшийся в последние годы процесс создания сакральной географии в Республике Казахстан через идею ретерриториализации, или перекодирования семантики пространства путем отбора, кодификации и артикуляции одних символов и практик за счет нивелирования и «забывания» других. Наш анализ показывает, что в случае с Казахстаном этот постколониальный процесс укладывается в отмечавшуюся рядом исследователей тенденцию к этнонационализации страны, в рамках которой на высшем уровне продолжает воспроизводиться дискурс о гражданской нации, тогда как реальная деятельность в большей степени направлена на усиление идеи о Казахстане как о государстве казахской нации. Разумеется, было бы ошибочным считать, что этот процесс с самого начала режиссировался из центра, так же как нельзя отсчитывать его хронологию с момента распада СССР. Естественней всего предположить, что казахстанские идеологи уловили тренд, стихийно продолжавшийся на местах с глубоких советских времен, и долгое время не выходивший за пределы аулов и районов. Упомянутая нашими информантами антирайбалистская установка экспертов НИЦ «Сакральный Казахстан» может на самом деле быть контрпродуктивной, поскольку незавершившийся процесс формирования казахской нации подпитывается за счет ресурсов родового сознания, которое приобретает зримые формы

в мавзолеях и мазарах. Это справедливо даже в отношении таких значимых объектов, как мавзолей Кожа Ахмета Ясави, мечети Бекет Ата или мавзолея Кабанабай-батыра, вокруг которых всегда имели хождение местные или родовые нарративы, получающие в наше время новые смыслы. На местном уровне современного казахстанского общества идут низовые процессы создания и возрождения священных мест, не имеющие отношения к государственной политике и независимые от нее.¹²² Общегосударственный проект по сакральной географии с его общенациональной объединительной миссией через публикацию каталогов священных мест может косвенным образом поддерживать некую локальную родовую форму идентичности. С другой стороны вмешательство государства может также придавать деятельности местных энтузиастов новый смысл. Теперь строительство мазара родовому батыру, по местным легендам сражавшемуся с джунгарами, становится уже делом государственной важности.

Институционализация процесса упорядочивания и перекодирования священного ландшафта вовлекает самые разнообразные группы: от Национального музея, Национального географического общества, телеканалов и университетских исследовательских групп до краеведческих обществ, районных акиматов, местных религиозных общин, учеников средних школ, родовых земляческих обществ и просто отдельных энтузиастов. Этими факторами, по нашему мнению, объясняется успех «Сакральной географии Казахстана» на фоне других проектов, действующих в рамках программы «Рухани Жангыру».¹²³ Однако при этом необходимо заметить, что проект направлен главным образом на казахское население, а в единый реестр сакральных объектов вошло лишь небольшое число объектов, имеющих сакральную ценность в глазах других этнических групп. Такая однонаправленность проекта не может не способствовать отчуждению неказахского населения и вызывать их разочарование в перспективах формирования казахстанской идентичности. Такую

¹²² Schwab, Bigozhin 2017; Bigozhin 2019.

¹²³ Наш информант из НИЦ «Сакральный Казахстан» сообщил нам, что на заседаниях Национальной комиссии не раз отмечалась повышенная динамика реализации проекта в сравнении с другими. Интервью с Экспертом 2.

тенденцию трудно назвать случайной. Скорее можно сделать вывод о том, что высшая власть в Казахстане делает сознательный выбор в пользу этнонациональной версии государства.

Библиография

1. Бустанов, Альфрид. «Между нацией и артефактом: восточная археология в Советском Казахстане.» / Мусульмане в новой имперской истории. Сборник статей по ред. В. Бобровникова, И. Герасимова, С. Глебова, А. Каплуновского, М. Могильнер, А. Семенова, 38-79. Москва, 2018

2. Bigozhin, Ulan. «Local Politics and Patronage of a Sacred Lineage Shrine in Kazakhstan.» *Central Asian Affairs* 5 (2018): 233-252;

3. Bigozhin, Ulan. «Sacred Geographies in the Eurasian Steppes: Aqkol Shrine as a Symbol of Kazakh Ethnicity and Religiosity.» *Journal of Ethnology and Folkloristics* 13, no. 2 (2019): 131-133;

4. Hancock-Parmer, Michael. «The Soviet Study of the Barefooted Flight of the Kazakhs.» *Central Asian Survey* 34, no. 3 (2015): 281-295;

5. Laruelle, Marlene. «The Three Discursive Paradigms of State Identity in Kazakhstan: Kazakhness, Kazakhstanness, and Transnationalism,» in Mariya Omelicheva, ed., *Nationalism and Identity Construction in Central Asia: Dimensions, Dynamics, and Directions*. Lanham, MD: Lexington Books, 2015;

6. Masanov, Nurbolat. «Perceptions of Ethnic and All-National Identity in Kazakhstan,» In *The Nationalities Question in Post-Soviet Kazakhstan*, edited by Natsuko Oka. Chiba: Institute of Developing Economies, 2002;

7. Медеуова К. А. и Сандыбаева У. М. Сакральная география в Казахстане: коммеморативная политика государства и локальные практики в публичных пространствах. Мир Большого Алтая. 4(3) 2018. С. 438-447;

8. Медеуова К., Ермаганбетов К., Кикимбаев М., Мельников Д., Науразбаева З., Рамазанова А., Сандыбаева У., Толгамбаева Д.,

Тлепберген А. Практики и места памяти в Казахстане (структурно-типологический обзор). Астана: ТОО Мастер По, 2016

9. Назарбаев Н. А. Эра независимости. Астана, 2017;

10. Сакральные объекты Казахстана общенационального значения. Астана: «Фолиант», 2017;

11. Сакральные объекты Казахстана регионального значения. Астана: «Фолиант», 2017;

12. Сакральный Казахстан. Астана: «Фолиант», 2017, 2018, 2019 и 2020;

13. Schwab, Wendell and Ulan Bigozhin. «Shrines and Neopatrimonialism in Southern Kazakhstan.» In *Kazakhstan in the Making: Legitimacy, Symbols and Social Changes*, edited by Marlene Laurelle, 89-111. Lexington Books, 2016.

Интернет-ресурсы

1. Внутренний туризм в Казахстане вырос на 5,8%. Последнее посещение 21 апреля 2020 г. https://forbes.kz/news/2019/05/27/newsid_200154

2. Газиз Абишев. Недопонятая программа: печальная судьба «Рухани Жангыру» в Казахстане. Последнее посещение 17 апреля 2020 г. <https://ia-centr.ru/experts/gaziz-abishev/nedoponyataya-programma-pechalnaya-sudba-rukhani-zhangyru-v-kazakhstane/>

3. Государственная программа «Медени мұра» — «Культурное наследие». Последнее посещение 19 апреля 2020 г. <http://tarih-begalinka.kz/ru/history/independent/history/page3395/>

4. Мавзолей Есета Котибарулы. Последнее посещение 8 апреля 2020 г. https://ruh.kz/geo/aktobe/mavzolei_eseta_kotibaruli/

5. Мавзолей Кулсары Кудайбердыулы. Последнее посещение 23 апреля 2020 г. https://ruh.kz/geo/sko/kulsari_kudaiberdiuli/

6. Н. А. Назарбаев. Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания. Последнее посещение 23 апреля 2020 г. https://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya

\

7. Научно-исследовательский центр «Сакральный Казахстан» создан при Министерстве культуры и спорта РК. Последнее посещение 11 апреля 2020 г. https://www.kt.kz/rus/state/nauchnoissledovateljskij_centr_sakralnij_kazahstan_sozdan_pri_ministerstve_kuljturi_i_sporta_rk_1153639243.html

8. Одобрен список 685 сакральных объектов Казахстана. Последнее посещение 9 апреля 2020 г. https://www.inform.kz/ru/odobren-spisok-685-sakral-nyh-ob-ektov-kazahstana-berik-abdygaliuly_a3138291

9. О концепции культурной политики Республики Казахстан. Указ Президента Республики Казахстан от 4 ноября 2014 г. № 939. Последнее посещение 23 апреля 2020 г. https://tengrinews.kz/zakon/prezident_respubliki_kazahstan/kultupa/id-U140000939/

<https://bk55.ru/news/article/28253/?rnd=>

10. Kazakhstan: Properties inscribed on the World Heritage List. Последнее посещение 17 апреля 2020 г. <http://whc.unesco.org/en/statesparties/kz>

Qasietti Qazaqstan. Последнее посещение 23 апреля 2020 г. <https://qazmaps.kz>

Creating Buddhist Sacred Geography in the 17th and 18th Centuries: Analyzing and Comparing Stories from the Buryat and Kalmyk Chronicles

Chakars, Melissa
(Saint Joseph's University, USA)

Abstract: This paper explores the creation of Buddhist sacred geography among the Buryat and Kalmyk peoples in the 17th and 18th centuries. It does so by examining Buryat and Kalmyk chronicles that were written between 1690 and the early 20th century and that provide stories about the adoption and spread of Buddhism. Chronicles were written by lamas and nobles and they relied on oral history and written sources. Chronicles were held in the libraries of monasteries until Soviet anti-religious policies led to the closing of all Buddhist institutions in the 1930s and many were forever lost. At the same time, a number of the chronicles ended up in various archives and Soviet scholars began to study, translate, and publish them. In particular, this study focuses on the available chronicles that offer origin stories about how Buryats and Kalmyks were introduced to the Gelukpa school of Tibetan Buddhism, how the religion began to expand and develop among them, and how religious and secular leaders worked to create sacred spaces. The paper argues that Buryats and Kalmyks did this differently and variations are revealed through studying the chronicles. Buryat chronicles emphasize the construction of monasteries and the creation of new geographical sacred places. The Kalmyk chronicles, instead, emphasize the importance of bodies and texts as sacred spaces rather than fixed geographical ones.

Between 1690 and the early 20th century, Kalmyk and Buryat chroniclers recorded stories that describe the creation of sacred Buddhist geography among their peoples. Written by lamas and nobles, the chronicles relied on oral history and written sources. Chronicles were held in the

libraries of monasteries until Soviet anti-religious policies led to the closing of all Buddhist institutions in the 1930s and many were forever lost. At the same time, a number of the chronicles ended up in various Soviet archives where scholars began to study, translate, and publish them.

In particular, this study focuses on the available chronicles that offer origin stories about how Buryats and Kalmyks were introduced to the Gelug school of Tibetan Buddhism, how the religion began to expand and develop among them, and how religious and secular leaders worked to create sacred spaces. Kalmyks and Buryats did this differently and variations are revealed through examining the chronicles. While both highlight important lamas, the Buryat chronicles connect their lamas to the construction of monasteries and the creation of new geographical sacred places. The Kalmyk chronicles, instead, link their most important lama to the value of the written word and the creation of Buddhist texts rather than to a fixed location.

The Kalmyks were originally part of a larger Mongolian ethnic group, the Oirats, who occupied territory in what is today's contemporary Xinjiang province of China. In the 17th century, around one fourth of the Oirat people moved west, settling on steppe lands along the Volga River. They followed a leader named Kho Orluk, who founded a political unit that came to be known as the Kalmyk Khanate. There are four important chronicles for examining Buddhism in the 17th and 18th centuries among the Kalmyks.¹²⁴ What these four emphasize most in regards to Buddhism

¹²⁴ The four are: «Moonlight: A History of Rabdzham Zaya Pandita,» which is a biography of the important Oirat lama, Zaya Pandita, written by his disciple, Radnabkhadra, in 1690; «A Tale of the Derben-Oirats,» by the Kalmyk Gaban Sharab in 1737; «A Tale of Four Oirats,» by the Kalmyk noble Batur-Ubashi Tiumen between 1800 and 1819; and «The History of the Kalmyk Khans» by an unknown author and published sometime after 1819. These four may be found in translation into Russian in A. Badmaev, ed. *Kalmytskie istoriko-literaturnye pamiatniki v russkom perevode*. Elista: Kalmytskii nauchno-issledovatel'skii institute iazyka, literatury, i istorii, 1969. «The History of the Kalmyk Khans» has also been translated into English and may be found in Stephen A. Halkovic, Jr. *The Mongols of the West*. Bloomington, IN: Research for Inner Asian Studies, Indiana University, 1985. A more recent translation of «Moonlight» from Kalmyk into Russian is: Radnabkhadra. *Lunnyi svet: Istoriia rabdzham Zaia-Pandity*. Trans. G. N. Rumiantsev and A. G. Sazykin. Saint-Petersburg: Institut vostokovedeniia Rossiskoi Akademii nauk, 1999.

are how the Kalmyks adopted the religion and how the revered lama, Zaya Pandita, participated in that process.

The Kalmyk chronicles tell us that just prior to Kho Orluk's move west, there was an Oirat leader named Baibagas. Baibagas, desiring to become enlightened, decided to take the religious title, *toina*, and dedicate his life to following a spiritual path. He then informed the other Oirat noblemen of his plan to leave in order to carry this out. According to the chronicle by the Kalmyk noble Batur-Ubashi Tiumen, they begged him not to go, stating, «'If you leave us, it will be difficult to keep the state intact; if you become a *toina*, you will not provide us with kindness.»¹²⁵ They then took the issue to a higher ranking leader, Tsagan-Nomiin-Khan, who stated that, «The virtue of many is much higher,» meaning that it would be better to send many people to study Buddhism instead of sending Baibagas.¹²⁶ This chronicle and one by the Kalmyk noble, Gaban Sharab, then report that Tsagan-Nomin Khan and the other Oirat noblemen convinced Baibagas to stay and in his place each Oirat noble would send one of their own sons to Tibet to become a lama. The Oirat nobles then agreed to do this. Baibagas, not having an eligible son at the time, adopted a boy and sent him. The chronicler Tiumen writes, «And this is how Baibagas Khan, leader of the Oirat people,» set his followers on «the path of good deeds.»¹²⁷

The Kalmyk chronicles then explain that Baibagas's adopted son arrived in Tibet in 1617 and studied there for 22 years where he gained the monastic title of Zaya Pandita. In «Moonlight,» the chronicle about Zaya Pandita's life, the Dalai Lama and Panchen Lama asked Zaya Pandita to return to his homeland and preach the faith among his kin. He then traveled widely as a missionary, making several trips to the Kalmyk Khanate. For example, he spent the winter of 1655 among the Kalmyks, where,

¹²⁵ Batur-Ubashi Tiumen, «Skazanie o derben-oiratakh,» in ed. Badmaev, *Kalmytskie istoriko-literaturnye pamiatniki v russkom perevode*, 29.

¹²⁶ *Ibid.*, 30.

¹²⁷ Gaban Sharab, «Skazanie ob oiratakh,» in ed. Badmaev, *Kalmytskie istoriko-literaturnye pamiatniki v russkom perevode*, 145.

«everyone who listened carefully to the holy doctrine sowed the seeds of virtue for the present and future.»¹²⁸

The Kalmyk chronicles document how in his missionary work, Zaya Pandita taught Buddhist philosophy and carried out religious services. They also explain that Zaya Pandita decided to adapt the Mongolian script to a more understandable writing system for the Oirats. In 1648, Zaya Pandita reformed the Mongolian script into the Clear Script, which aimed to be closer to spoken Oirat. He then spent the rest of his life creating works in the Clear Script, which was used by the Kalmyks into the 20th century. Zaya Pandita and his followers translated 177 works from Tibetan and the very first original work in the Clear Script, «Moonlight,» was the biography of Zaya Pandita written by Radnabhadra after his death in 1662.¹²⁹ Thus, the origin story of Kalmyk Buddhism places priority on people—Baibagas and Zaya Pandita—and on a new writing system and texts. These are what is most venerated and cherished.

Turning to the Buryat chronicles, there are many more of them than what exists among the Kalmyks. The Buryat chronicles were also written somewhat later than the Kalmyk ones and they were produced in the traditional Mongolian script.¹³⁰ Some of the chronicles that discuss Buddhism most were written by Buryat nobles, such as Zhaltan Lombotsyrenov and Vandan Iumsunov, and lamas such as Buyandalai. Some chronicles have no known authors.¹³¹ Like the Kalmyk chroni-

¹²⁸ Radnabhadra, *Lunnyi svet*, 53-55; 74.

¹²⁹ Radnabhadra, *Lunnyi svet*, 7-12 and 73-74; Richard Taupier, «The Western Mongolian Clear Script and the Making of a Buddhist State,» in ed. Vesna A. Wallace. *Buddhism in Mongolian History, Culture, and Society*. Oxford: Oxford University Press, 2015, 30-33.

¹³⁰ Ts. B. Tsydendambaev, *Buriatskie istoricheskie khroniki i rodoslovyne*. Ulan-Ude: Buriatskoie knizhnoe izdatel'stvo, 1972, 9-14.

¹³¹ Lombotsyrenov's chronicle in the Mongolian script and in Buryat Cyrillic, along with a translation into Russian, may be found in L. D. Shagdarov and L. B. Badmaev, *Iazyk i stil' letopisi D.-Zh. Lombotsyrenova «Istoriia Selenginskikh Mongolo-Buriat.»* Ulan-Ude: Izdatel'stvo BNTs SO RAN,

cles, the Buryat ones also emphasize how Buddhism spread among the Siberian Buryats, as well as provide stories about important early Buddhist lamas. Differently, however, they connect these Buryat lamas to the building of permanent monasteries in specific geographic locations.

Just as the Kalmyk chronicles present the story of Zaya Pandita, the Buryat chronicles also provide stories about two important high-ranking lamas who worked to proselytize the Buddhist faith: Damba Dorzho Zayayev and Zhimba Akhaldav. Zayayev studied in Tibet from 1724 to the early 1730s, when, as stated in Buyandalai's chronicle, the Dalai Lama and Panchen lama told him to return home to spread the faith. Buyandalai also writes that the Dalai Lama gave Zayayev a drawing of the Samye monastery, the first Buddhist monastery in Tibet, and told him that he should build one just like it back in his homeland.¹³² Indeed, Zayayev returned home and helped found the Tsongol'skii Monastery at Khilgantui. According to Iumsunov's chronicle, Zayayev petitioned the government to build a wooden building for the Tsongol'skii Monastery in 1753 and this request was granted.¹³³

Akhaldav studied in Mongolia as a young man where, as reported by Buyandalai, the Jebtsundamba Khutuktu told him to return home to

2014. Iumsunov's chronicle may be found translated into Russian in: Tuguldur Toboev and Vandan Iumsunov, *Letopisi khorinskikh buriat*. Trans. N. N. Poppe. Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nayk SSSR, 1940. In 1959, the Mongolian scholar, Byambyn Rinchen, and the Indian scholar, Raghu Vira, published a book in India containing transliterations with partial translations into English of two chronicles: one by an unknown author and the other by Buyandalai. See, Byambyn Rinchen, ed. and trans. *Four Mongolian Historical Records*. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1959. A full translation into English of Buyandalai's chronicle is available in Zsuzsa Majer and Krisztina Teleki, «Origin and Spread of Buddhism in Buryatia—A Text of Buyandalai Dooramba,» *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 61/4 (December 2008): 477-497.

¹³² See Buyandalai's chronicle in Majer and Teleki, «Origin and Spread of Buddhism in Buryatia,» 482-483.

¹³³ See Iumsunov's chronicle in Toboev and Iumsunov, *Letopisi khorinskikh buriat*, 49.

spread Buddhism.¹³⁴ While Akhaldaev initially worked with Zayayev at the Tongol'skii Monastery, it was not long before he struck it out on his own. In a chronicle by an anonymous author, we learn that Akhaldaev wanted to found his own permanent monastery and Buddhist community. He then consulted with Zayayev and a Tibetan astrologer named Batur-un in order to select the perfect location. When Batur-un chose one, Zayayev disagreed, suggesting that «If a monastery is constructed at this place, it will dominate over us,» meaning that it will come to be more powerful than the Tsongol'skii Monastery. Despite Zayayev's protest, however, the astrologer insisted and struck an arrow in the site he had selected.¹³⁵ This site would become the Lake Gusinoye Monastery and Lombotsyrenov's chronicle tells us that it was not long after this that permanent wooden structures were erected there.¹³⁶

The Buryat chronicles then describe a fierce competition between Zayayev and his Tongol'skii Monastery and Akhaldaev and his Lake Gusinoye Monastery over who would be in charge of the Buryat Buddhists. In part, this had to do with the growing power of the Russian Empire in Siberia that sought to have one spiritual leader for the Buryat Buddhists. Eventually, the Russian government settled on this person being the one to hold the title of Pandito Khambo Lama. Although Zayayev was the first to gain this title, the contest for power continued after the deaths of Zayayev and Akhaldaev.

Buyandalai's chronicle provides a colorful story that brought about an end to the competition with a clear win for the Lake Gusinoye Monastery. In the story, a representative from each monastery was sent in a race across Lake Baikal and from there whoever reached the imperial administrative offices in Selenginsk first would win the title of the Pandito Khambo Lama for his monastery. The representative from the Lake

¹³⁴ See Buyandalai's chronicle in Majer and Teleki, «Origin and Spread of Buddhism in Buryatia,» 484.

¹³⁵ See the chronicle by an unknown author in, «A Brief History of the Six Tribes and Eight Clans» in *Four Mongolian Historical Records*, 152.

¹³⁶ See Lombotsyrenov's chronicle in Shagdarov and Badmaev, *Iazyk i stil' letopisi D.-Zh. Lombotsyrenova*, 189.

Gusinoye Monastery beat his opponent, ensuring that the position would fall to Lake Gusinoye Monastery alone.¹³⁷ Indeed, Lake Gusinoye Monastery went on to be the home of the Pandito Khambo Lamas and the leading monastery for the Buryats from the early 1800s to its closure in 1938.

Thus, while the Buryat and Kalmyk chronicles both emphasize the importance of specific lamas in the advancement of Buddhism, they also reveal the relevance of geographic limitations. While the Buryats had a clearly delineated homeland around Lake Baikal and therefore could focus on building permanent monasteries in lands that became sacred, the Kalmyk situation was more complicated. Waves of Kalmyks moved to the Volga region over the course of many years starting in the 1630s. Then, in 1771, two thirds of them moved back to Dzungaria. This considerable amount of movement likely inhibited the construction of permanent monasteries as sites of sacred geography. Instead, such religious sites had to be moveable. The Kalmyk chronicles reflect this with their emphasis on Zaya Pandita, the Clear Script, and the production of texts.

Bibliography

1. Badmaev, A. ed. *Kalmytskie istoriko-literaturnye pamiatniki v russkom perevode*. Elista: Kalmytskii nauchno-issledovatel'skii institute iazyka, literatury, i istorii, 1969.
2. Halkovic, Stephen A. Jr. *The Mongols of the West*. Bloomington, IN: Research for Inner Asian Studies, Indiana University, 1985.
3. Majer, Zsuzsa and Krisztina Teleki, «Origin and Spread of Buddhism in Buryatia—A Text of Buyandalai Dooramba,» *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 61/4 (December 2008): 477-497.
4. Radnabkhadra. *Lunnyi svet: Istoriia rabdzhama Zaia-Pandity*. Trans. G. N. Rumiantsev and A. G. Sazykin. Saint-Petersburg: Institut vostokovedeniia Rossiskoi Akademii nauk, 1999.

¹³⁷ See Buyandalai's chronicle in Majer and Teleki, «Origin and Spread of Buddhism in Buryatia,» 490-491.

5. Rinchen, Byambyn. ed. and trans. *Four Mongolian Historical Records*. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1959.
6. Shagdarov, L. D. and L. B. Badmaev, *Iazyk i stil' letopisi D.-Zh. Lombotsyrenova «Istoriia Selenginskikh Mongolo-Buriat.»* Ulan-Ude: Izdatel'stvo BNTs SO RAN, 2014.
7. Taupier, Richard. «The Western Mongolian Clear Script and the Making of a Buddhist State,» in ed. Vesna A. Wallace. *Buddhism in Mongolian History, Culture, and Society*. Oxford: Oxford University Press, 2015, 23-36.
8. Toboev, Tuguldur and Vandan Iumsunov, *Letopisi khorinskikh buriat*. Trans. N. N. Poppe. Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nayk SSSR, 1940.
9. Tsydendambaev, Ts. B. *Buriatskie istoricheskie khroniki i rodoslovnye*. Ulan-Ude: Buriatskoie knizhnoe izdatel'stvo, 1972.

The Significance of the Ilibalyk Nestorian Cemetery: Archaeological Discovery as Sacred Space for Kazakh Christians

*Richard H. Brown
(University of South Australia)*

Abstract: In 2014 a large Nestorian Christian gravestone with Syriac inscriptions was discovered by a local farmer near the present-day village of Usharal, east of Almaty, Kazakhstan. This led to the 2016 archaeological discovery of a Nestorian cemetery at the ancient Silk Road city Ilibalyk. This paper, based on semi-structured interviews, explores the views of Kazakh Christians on the significance of the cemetery discovery as sacred space from a sociological perspective. Christianity's arrival in Kazakhstan is often associated with Russian Imperialism. However, the discovery at Ilibalyk indicates there were significant Christian communities during the Mongol era along northern Silk Road routes. Artefacts discovered at the Ilibalyk cemetery include gravestones with Nestorian crosses and jewelry with Christian symbols. For present-day Kazakh Christians the discovery of the cemetery at Ilibalyk is significant as a sacred space for a number of reasons. For some, the discovery brings a sense of continuity with the past for their personal Christian faith. Knowing that there were ancient Christian Central Asian tribes existing in Kazakhstan who may have ancestral links brings meaning to the present and future for their faith. For other Kazakh Christians, the discovery provides a discursive strategy through which they can share their faith in a historical framework which contends with traditional religio-cultural labels. This paper then relates the Ilibalyk Christian cemetery discovery to present-

day burial practices and experiences of Kazakh Christians who seek to create new sacred space in the contemporary landscape of Kazakhstan, and further avenues of research are suggested.

*To strengthen our sense of self the past needs to be rescued
and made accessible*¹³⁸

Yi-Fu Tuan
(Human geographer)

*I think that if we tell our history but remove these things
it will be like a house with one wall.*

Anuar¹³⁹
(Archaeological team volunteer)

1. Introduction. In 2014 a large Nestorian¹⁴⁰ Christian gravestone with Syriac script was discovered by a farmer near the village of Usharal, east of Almaty, Kazakhstan.¹⁴¹ This led to the Ilibalyk Nestorian cemetery discovery in 2016. The medieval city of Ilibalyk was first identified by Karl Baipakov.¹⁴² The author joined the archaeological excavations of the

¹³⁸ Yi-Fu Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience* (Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 1977), 187.

¹³⁹ ‘Anuar’ is a pseudonym. Real names of Kazakh volunteers are not used in this paper for confidentiality reasons.

¹⁴⁰ The term ‘Nestorian’ stems from the former bishop of Constantinople called Nestorius who was excommunicated in 431 A.D. There is controversy among historians as to whether the reason was heresy or church politics. The Nestorian church adhered to the teachings of Nestorius and became known as ‘Nestorian’. In the literature the Nestorian church is also referred to as the Church of the East, East Syriac church or East Syrian church. For a detailed discussion on Nestorius see: Mark Dickens, *Echoes of a Forgotten Presence: Reconstructing the History of the Church of the East in Central Asia* (Zurich: Lit Verlag, 2020), 1-24.

¹⁴¹ Christoph Baumer, *History of Central Asia: The Age of Islam and the Mongols* (London: I.B. Tauris, 2016), 286.

¹⁴² Karl M Baipakov, *Средневековая городская культура южного Казахстана и Семиречья (VI-XIII)* (Almaty, Kazakhstan: Nauka СССР, 1986).

Ilibalyk cemetery as a volunteer in the summers of 2018 and 2019 and conducted the research during ‘free’ time. The qualitative research approach includes semi-structured interviews and observation.

The aim of this study is to explore the significance of the Ilibalyk cemetery discovery as ‘sacred space’ for Kazakh Christian volunteers on the excavations. By ‘sacred space’ I refer both to a sentient archaeological space, and to a numinous space where the volunteers found themselves connecting with their Christian faith in unexpected ways, leading them to fresh paths of purpose and resolve. For me as a researcher and volunteer, the experience provided new insights about ‘sacred’ Nestorian history and contemporary faith identity construction.

Most sacred space research in Central Asia focuses on Islam, particularly saint shrines and traditional practices.¹⁴³ This study of the Ilibalyk relates to the underresearched area of Christian sacred space studies in Central Asia. The insights gained inform the disciplines of cultural geography, sociology, anthropology, history and archaeology.

Background to Ilibalyk Nestorian cemetery. Archaeological excavations of the Ilibalyk cemetery occurred between 2016 and 2019.¹⁴⁴ This discovery adds to existing historical and archaeological research of the

¹⁴³ David M Abramson and Elyor E Karimov, «Sacred Sites, Profane Ideologies: Religious Pilgrimage and the Uzbek State,» in *Everyday Life in Central Asia: Past and Present*, ed. Jeff Sahadeo, Russell Zanca, and David W Montgomery (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2007), 319-38; Ulan Bigozhin, «Sacred Geographies in the Eurasian Steppe: The Aqkol Shrine as a Symbol of Kazakh Ethnicity and Religiosity,» *Journal of Ethnology and Folkloristics* 13, no. 2 (2019): 131-33; Bruce G Privratsky, *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2001); Wendell Schwab, «Traditions and Texts: How Two Young Women Learned to Interpret the Qur’an and Hadiths in Kazakhstan,» *Contemporary Islam* 6, no. 2 (2012): 173-97.

¹⁴⁴ The project is a partnership between Archaeological Expertise, LLC (Kazakhstan), Tandy Institute for archaeology (USA), the Society for the Exploration of Eurasia, and the Archaeological Institute of the Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan.

Nestorian church.¹⁴⁵ A notable feature of Nestorian history in Central Asia was the conversion to Christianity of tribes including the Kerait and Naiman.¹⁴⁶ The Ilibalyk cemetery is evidence of a Nestorian community in the medieval city of Ilibalyk during the thirteenth and fourteenth centuries.¹⁴⁷

Background to Kazakh Christians. Following the collapse of the Soviet Union in 1991, a resurgence of religion took place across the post-Soviet landscape including Kazakhstan.¹⁴⁸ One notable aspect of this resurgence was the conversion of thousands of ethnic Kazakhs from a

¹⁴⁵ Ernest A W Budge, *The Monks of Kublai Khan, Emperor of China* (London: Religious Tract Society, 1928); Maria AL Comneno, «Nestorianism in Central Asia During the First Millenium: Archaeological Evidence,» *Journal of Assyrian Academic Society* 11, no. 1 (1997): 20-53; Richard Foltz, *Religions of the Silk Road: Premodern Patterns of Globalization*, 2nd ed. (New York: Palgrave Macmillan, 2010); Tjalling HF Halbertsma, *Early Christian Remains of Inner Mongolia: Discovery, Reconstruction and Appropriation* (Leiden: Brill, 2008); Philip Jenkins, *The Lost History of Christianity: The Thousand-Year Golden Age of the Church of the Middle East, Africa, and Asia –and How It Died* (New York: Harper One, 2008); Roman Malek, ed., *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia* (Sankt Augustin: Steyler Verlag, 2006); Samuel H Moffett, *A History of Christianity in Asia, Volume I: Beginnings to 1500* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2014); Arnabay Nurzhanov et al., «Christian Heritage in Culture of the Central Asia and Kazakhstan,» *National Academy of Managerial Staff of Culture and Arts Herald*, no. 3 (2018): 1255-60.

¹⁴⁶ Mark Dickens, «Patriarch Timothy I and the Metropolitan of the Turks,» *Journal of the Royal Asiatic Society* 20, no. 2 (2010): 117-39; Halbertsma, *Early Christian Remains*, 30-32; Erica C D Hunter, «The Conversion of the Kerait to Christianity in A.D. 1009,» *Zentralasiatische Studien* 22 (1989): 140-63.

¹⁴⁷ Christoph Baumer et al., *Field Report on the Archaeological Excavations at Usharal-Ilibalyk, Kazakhstan in 2019* (Hergiswil, Switzerland: Society for the Exploration of EurAsia, 2019), 4. http://www.exploration-eurasia.com/inhalt_english/frameset_projekt_aC.html.

¹⁴⁸ Sebastien Peyrouse, «The Relationship Between Church and State in the Post-Soviet World: The Case of Christianity in Central Asia,» *Journal of Church and State* 49, no. 1 (2007): 97-98.

Muslim background to Christianity.¹⁴⁹ The phenomenon of interreligious conversion is increasing globally and coincides with globalization and changing geopolitics. This increase has attracted a growing body of conversion research including Muslim-to-Christian conversion¹⁵⁰ and Christian-to-Muslim conversion.¹⁵¹

2. Overview of relevant literature. Conceptualization of sacred space.

Chidester and Linenthal suggest two broad definitions of sacred space including the ‘substantial’ and the ‘situational’.¹⁵² The former has roots with Otto’s conceptualization of the numinous.¹⁵³ Eliade further developed the substantial definition as an ontological given that distinguishes between

¹⁴⁹ William C Clark, «Networks of Faith in Kazakhstan,» in *Conversion After Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*, ed. Mathijs Pelkmans (New York: Berghahn, 2009), 129; Tobin Perry, «Central Asia’s Great Awakening: A Decade Old Ethnic Church Blooms Despite Government Suspicion,» *Christianity Today* 44, no. 8 (2000):29.

¹⁵⁰ Daniel G Hoskins, «Russification as a Factor in Religious Conversion: Making Lenin Roll Over in His Grave,» *Culture and Religion* 16, no. 4 (2015): 430-44; Mathijs Pelkmans, «Baptized Georgian: Religious Conversion to Christianity in Autonomous Ajaria,» *Max Planck Institute for Social Anthropology, Working Paper*, no. 71 (2005): 1-30; David P Radford, *Religious Identity and Social Change: Explaining Christian Conversion in a Muslim World* (Abingdon, Oxon: Routledge, 2015); Seppo Syrjänen, *In Search of Meaning and Identity: Conversion to Christianity in Pakistani Muslim Culture* (Helsinki: The Finnish Society for Missiology and Ecumenics, 1984).

¹⁵¹ Ali Köse, «The Journey From the Secular to the Sacred: Experiences of Native British Converts to Islam,» *Social Compass* 46, no. 3 (1999); Esra Özyürek, *Being German, Becoming Muslim: Race, Religion, and Conversion in the New Europe* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2015); Kate Zebiri, *British Muslim Converts: Choosing Alternative Lives* (Oxford: Oneworld Publications, 2007).

¹⁵² David Chidester and Edward T Linenthal, eds., *American Sacred Space* (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1995), 6.

¹⁵³ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Enquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, trans. J W Harvey (London: Oxford University Press, 1931/1936).

the sacred and profane, and compares it to a 'gate of heaven' and 'doors of the gods'.¹⁵⁴

The 'situational' definition arises from a problematized boundary between the sacred and the secular¹⁵⁵ with roots in Durkheim.¹⁵⁶ Chidester and Linenthal assert that 'this clash between substantial and situational approaches to definition and analysis represents a contrast between what might be called the poetics and the politics of sacred space'.¹⁵⁷ Further developing the situational definition, Eade and Sallnow view pilgrimage to 'sacred' spaces as accommodating a '*realm of competing discourses*'.¹⁵⁸ Put simply, pilgrims carry a variety of motivations, meanings and understandings in pilgrimage. These findings are reflected in pilgrimage studies of other scholars.¹⁵⁹

Preserving the past and cemeteries. Lowenthal suggests that interest in preserving the past, particularly among young people is part of 'a search for roots and historical identity'.¹⁶⁰ This interest resonates with Tuan's quote at the start of this article.¹⁶¹ A growing desire to preserve the 'sacred' past is conspicuous in Kazakhstan.

¹⁵⁴ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, trans. W Trask (San Diego, California: Harcourt, 1959), 26-27.

¹⁵⁵ Veronica della Dora, «Engaging Sacred Space: Experiments in the Field,» *Journal of Geography in Higher Education* 35, no. 2 (2011): 167.

¹⁵⁶ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. K E Fields (New York: The Free Press, 1912/1995).

¹⁵⁷ Chidester and Linenthal, *American Sacred Space*, 6.

¹⁵⁸ John Eade and Michael J Sallnow, eds., *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage* (London: Routledge, 1991), 5.

¹⁵⁹ Sharon R Roseman, «Santiago de Compostela in the Year 2000: From Religious Center to European City of Culture,» in *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, ed. Ellen Badone and Sharon R Roseman (Urbana, Illinois: University of Illinois Press, 2004), 83; Brad West, «Enchanting Pasts: The Role of International Civil Religious Pilgrimage in Reimagining National Collective Memory,» *Sociological Theory* 26, no. 3 (2008): 259.

¹⁶⁰ David Lowenthal, «Environmental Perception: Preserving the Past,» *Progress in Human Geography* 3, no. 4 (1979): 549.

¹⁶¹ Yi-Fu Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience* (Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 1977), 187.

Cemeteries are historically considered sacred spaces.¹⁶² Despite being unpopular cemetery research provides a rich source in the study of material culture.¹⁶³ The Ilibalyk cemetery has yielded rich socio-cultural data. Excavations have so far uncovered thirty-four gravestones, eighty-one graves, and grave goods including Christian jewellery. The study of gravestones at Ilibalyk and other sites point to belief in the resurrection of Christ and interconnectedness between Silk Road Christian communities.¹⁶⁴ These and future investigations will deepen the ‘sacred’ value of the Ilibalyk cemetery.

In his study of Kyrgyz Christians Radford identified the ‘utilization of history’ as a building material for identity construction.¹⁶⁵ For Kyrgyz Christians Nestorian history represents a deep connection with Christian

¹⁶² Harvey’s study of the Lone Fir cemetery in Portland shows how the sacred element of cemeteries becomes salient in situations where urban redevelopment plans clash with communities. See Thomas Harvey, «Sacred Spaces, Common Places: The Cemetery in the Contemporary American City,» *Geographical Review* 96, no. 2 (2006): 295.

¹⁶³ Harold Mytum, «Language as Symbol in Churchyard Monuments: The Use of Welsh in Nineteenth- and Twentieth-Century Pembrokeshire,» *World Archaeology: Communication and Language* 26, no. 2 (1994): 252; Wilbur Zelinsky, «Unearthly Delights: Cemetery Names and the Map of the Changing American Afterworld,» in *Geographies of the Mind*, ed. David Lowenthal and Martyn J Bowden (New York: Oxford University Press, 1976), 172.

¹⁶⁴ Mark Dickens, «Syriac Gravestones in the Tashkent History Museum,» in *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, ed. Li Tang and Dietmar W Winkler (Münster: Lit Verlag 2009), 41; Mark Dickens, «More Gravestones in Syriac Script from Tashkent, Pinjakent and Ashgabat,» in *Winds of Jingjiao: Studies on Syriac Christianity in China and Central Asia*, ed. Li Tang and Dietmar W Winkler (Zurich: Lit Verlag, 2016), 106; Ken Parry, «Images in the Church of the East: the Evidence from Central Asia and China,» *Bulletin –John Rylands University Library of Manchester* 78 (1996): 145; Zhuldyz Tashmanbetova, «Christianity in Central Asia: Adoption of East Syriac Christianity in the Medieval Period.» (MA Nazarbayev University, 2019), 73-74.

¹⁶⁵ David P Radford, «Contesting and Negotiating Religion and Ethnic Identity in Post-Soviet Kyrgyzstan,» *Central Asian Survey* 33, no. 1 (2014): 20-21.

ancestors which inspires them to contest the societal norm that ‘to be Kyrgyz is to be Muslim’.¹⁶⁶ This research has similar findings for Kazakh Christians who sense a sacred connection with the Nestorian past.

3. *Methodology.* This current study includes eleven ethnic Kazakh Christians from eighteen to fifty-one years old. There was a mixture of gender, education level, marital status and urban/rural background. Five participants were first generation Christians and six were second generation.¹⁶⁷ They had different reasons for joining the expedition including a holiday activity, for volunteer work, to experience archaeology, and fascination about the Nestorians.

The qualitative research approach used semi-structured interviews and observation, and draws from ethnographic¹⁶⁸ and phenomenological¹⁶⁹ approaches. Recruitment was purposive¹⁷⁰ and ‘gatekeepers’¹⁷¹ provided access to participants. Observation data¹⁷² came through informal relationship building during the excavation. The researcher had not met any of the participants prior to the expeditions.

¹⁶⁶ Ibid., 15.

¹⁶⁷ The first generation are defined as the first members in a family to convert to Christianity. The Second generation are defined as the children of the first generation who embraced the new Christian faith of their parents.

¹⁶⁸ Paul Atkinson and Martyn Hammersley, *Ethnography: Principles in Practice*, 3rd ed. (Abingdon, Oxon: Routledge, 2007), 1.

¹⁶⁹ James V Spickard, «Micro Qualitative Approaches to the Sociology of Religion: Phenomenologies, Interviews, Narratives, and Ethnographies,» in *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, ed. James A Beckford and Nicholas Jay Demerath (London: SAGE Publications, 2007), 123.

¹⁷⁰ Amir Marvasti, *Qualitative Research in Sociology* (London: SAGE Publications, 2004), 18.

¹⁷¹ Ibid., 46-47; Sarah J Tracy, *Qualitative Research Methods: Collecting Evidence, Crafting Analysis, Communicating Impact* (Chichester: Blackwell Publishing, 2013), 71-72.

¹⁷² Tracy, *Qualitative Research Methods*, 65-66.

The research took into account procedural, situational and relational ethics.¹⁷³ This includes informed consent, data confidentiality and using pseudonyms instead of real names. Due consideration was given to reflexivity in data collection and analysis.¹⁷⁴ Interview recordings were transcribed by a translator and analysed using thematic analysis.¹⁷⁵ Deductive (etic) and inductive (emic) approaches¹⁷⁶ were used to develop emerging themes and sub-themes through an iterative process.¹⁷⁷

4. *Findings. The Ilibalyk cemetery as a 'gate of heaven'*. Several participants had a profound 'sacred' experience through firsthand encounters with gravestones. For example, Galimjan, who was touched deeply after personally finding a gravestone, comments: 'I've seen with my own eyes. I dug with my own hands and saw the gravestone. And on that gravestone there was a cross. That cross is carved beautifully and it was underground for many centuries. I understand that my ancestors were Christian and this greatly helps my faith.' For Sholpon the experience produced a strong sense of connection between the faith of the Ilibalyk Christians and her own: 'I was personally overwhelmed when we found the gravestones. It is a real faith. How amazing it is that my ancestors held this faith.'

Despite the timespan of many centuries Galimjan and Sholpon sensed a deep connection with the Ilibalyk Christians. The firsthand encounter with the gravestones contained elements of the numinous which have 'the effect of arousing genuine feelings of authentic religious awe'.¹⁷⁸ This

¹⁷³ Carolyn Ellis, «Telling Secrets, Revealing Lives: Relational Ethics in Research With Intimate Others,» *Qualitative Inquiry* 13, no. 1 (2007): 4-5; Marvasti, *Qualitative research*, 137-38; Tracy, *Qualitative Research Methods*, 242-43.

¹⁷⁴ Tracy, *Qualitative Research Methods*, 233-34.

¹⁷⁵ Jonathan A Smith and Mike Osborn, «Interpretative Phenomenological Analysis,» in *Qualitative Psychology: A Practical Guide to Research Methods*, ed. Jonathan A Smith (London: SAGE Publications, 2007), 67-75.

¹⁷⁶ Tracy, *Qualitative Research Methods*, 21-22.

¹⁷⁷ A limitation of this study is sample size. More interviews would enhance data quality. However, availability of participants was limited.

¹⁷⁸ Otto, *The Idea of the Holy*, 64

experience is akin to Eliade's transcendent 'gate of heaven' conception of sacred space.¹⁷⁹

The Ilibalyk cemetery as a discursive strategy. Some participants gained a fresh impetus to share their faith. For Protestant Christians, actively sharing their faith¹⁸⁰ is a contentious practice.¹⁸¹ For example, Murat, one of the students says: 'When I share my faith with other students I ask them a question: «Why do you believe in Islam?». And most reply: «Because my ancestors were Muslim». But if we look at archaeological excavations and history, their ancestors weren't Muslim, they believed in Jesus the Messiah.' Another student, Lyassat, comments: 'Right now I'm studying at college. I want to tell my friends that I joined the archaeological team. Many of them already know I came here. When they ask it is a very good opportunity to share my faith.'

For Murat and Lyassat the excavation experience inspires them to share their faith. Murat's resolve is interpreted as drawing on a 'utilization of history' discursive strategy¹⁸² as a means to contest the 'de-facto Muslim' assumption prevalent in society.¹⁸³

The Ilibalyk cemetery as a contribution to education. Some participants sensed the value of the Ilibalyk discovery for education. Having spent her childhood in a village Guldana says: 'There are many archaeological things in the land of Kazakhstan. All of our things are under the ground. Our Kazakhs haven't yet looked for them. If they seek, they'll find a lot of things... I heard about an ancient sword, maybe Mongolian, that was dug up when someone was building a house. It was silver and they just sold it. That is history and it should be in a Museum... People

¹⁷⁹ Eliade, *The Sacred and the Profane*, 26-27.

¹⁸⁰ Other terms in the literature used to describe the sharing of faith include evangelism and proselytism.

¹⁸¹ Sebastien Peyrouse, «Religious Diversity in Post-Soviet Central Asia,» *ISIM Newsletter* 14 (2004): 48; Peyrouse, «The Relationship Between,» 99; Aigerim Utebaeva and Zauresh Saktaganova, «Religions in Kazakhstan at the Present Time,» *Education and Science Without Borders* 1, no. 1 (2010): 114-15.

¹⁸² Radford, «Contesting and Negotiating,» 20-21.

¹⁸³ Peyrouse, «Religious Diversity,» 48.

do not understand archaeology because it is related to ancient things. We need to educate Kazakhs in this.’

Another participant, Anuar has a keen interest to see Nestorian studies well represented in history education: ‘Kazakhstan is writing its history over again. Previous writings are being changed. Right now there are new histories. There is a need for an accurate history, not only about one religion but for history in general. There are many programs, like Spiritual Renewal (*Rukhani Zhanghyru*)... If you dig the ground twenty to thirty centimetres Christian history will speak... I think that if we tell our history but remove these things it will be like a house with one wall.’

The Ilibalyk excavation inspires Guldana and Anuar as they sense the rich history waiting to be discovered below the surface of Kazakhstan’s landscape. They have a strong desire to see people taught an accurate view of history and about the value of preserving the past.¹⁸⁴

The Ilibalyk cemetery as a contribution to religious tolerance. Aware of the tensions that sometimes exist between Muslims and Christians Galimjan says: ‘This archaeology will leave a big footprint in the future... Whether through a museum or a book we can help to change this country. Alongside the Muslim religion in the past was the Christian religion. As we explain this evidence it will be a help for the future.’

Expressing hopes for his children’s generation, Murat says: ‘Through this archaeology maybe in the future people will not accuse our children of being a ‘sectant’, believing in the Russian God, or betraying their religion. Offering a more measured comment, Meroet says: ‘Kazakh people might change their thoughts. But I think there will be some difficulties. But still, at least a little will reach their heart.’

For Galimjan, Murat and Meroet the experience of the excavation has signalled hope for religious tolerance in the future. In other words, they see potential for the re-sacralization of the historical landscape to contribute to religious tolerance. This aspiration lines up with historical research that suggests religious tolerance between different faiths existed in Central Asia during the Mongol era.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Lowenthal, «Environmental Perception,» 549.

¹⁸⁵ Foltz, *Premodern Patterns*, 7-8; Halbertsma, *Early Christian Remains*, 29.

5. *Conclusion.* In this paper I have reported research undertaken as a volunteer in the 2018 and 2019 archaeological excavations of the Ilibalyk Nestorian cemetery. The study used a qualitative approach including semi-structured interviews and observation. Participants were Kazakh Christian volunteers on the excavation who experienced sacred space in four significant, though different ways.

For some, the firsthand encounter with gravestones etched a deep impression on their minds and hearts akin to a 'sacred' numinous experience. For others the experience inspired them to share their faith and demonstrates a way Kazakh Christians can argue the cultural legitimacy of their faith from the perspective of history. For other Kazakh Christians the cemetery discovery represented a slice of the rich Nestorian history which will potentially contribute to the reconstruction of history that is currently taking place in Kazakhstan. A final group saw the discovery as part of the re-sacralization of the historical landscape of Kazakhstan through archaeology which has potential to contribute to future religious tolerance.

The participants joined the excavation for a variety of reasons and each gained different experiences of sacred space including both sentient and numinous dimensions. These experiences provide them with fresh resolve and purpose on their journeys of faith. These findings have echoes of Eade and Sallnow's findings of varied discourses evident in pilgrimage.¹⁸⁶ Further excavations and investigations of Ilibalyk and other Nestorian sites will open up new routes to explore Christian sacred space in the future.

Bibliography

1. Abramson, David M, and Elyor E Karimov. «Sacred Sites, Profane Ideologies: Religious Pilgrimage and the Uzbek State.» In *Everyday Life in Central Asia: Past and Present*, edited by Jeff Sahadeo, Russell Zanca and David W Montgomery, 319-38. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2007.

¹⁸⁶ Eade and Sallnow, *Contesting the Sacred*, 5.

2. Atkinson, Paul, and Martyn Hammersley. *Ethnography: Principles in Practice*. 3rd ed. Abingdon, Oxon: Routledge, 2007.
3. Ваираков, Карл М. *Средневековая Городская Культура Южного Казахстана И Семиречья (Vi-Xiii)*. Almaty, Kazakhstan: Наука СССР, 1986.
4. Baumer, Christoph. *History of Central Asia: The Age of Islam and the Mongols*. London: I.B. Tauris, 2016.
5. Baumer, Christoph, Dimitry Voyakin, Steven T Gilbert, Denis Sorokin, Charles A Stewart, Elijah House, and Lauren Bryant. *Field Report on the Archaeological Excavations at Usharal-Ilibalyk, Kazakhstan in 2019*. Hergiswil, Switzerland: Society for the Exploration of EurAsia, 2019. http://www.exploration-eurasia.com/inhalt_english/frameset_projekt_aC.html.
6. Bigozhin, Ulan. «Sacred Geographies in the Eurasian Steppe: The Aqkol Shrine as a Symbol of Kazakh Ethnicity and Religiosity.» *Journal of Ethnology and Folkloristics* 13, no. 2 (2019): 131-33.
7. Budge, Ernest A W. *The Monks of Kublai Khan, Emperor of China*. London: Religious Tract Society, 1928.
8. Chidester, David, and Edward T Linenthal, eds. *American Sacred Space*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1995.
9. Clark, William C. «Networks of Faith in Kazakhstan.» In *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*, edited by Mathijs Pelkmans, 129-42. New York: Berghahn, 2009.
10. Comneno, Maria AL. «Nestorianism in Central Asia During the First Millenium: Archeological Evidence.» *Journal of Assyrian Academic Society* 11, no. 1 (1997): 20-53.
11. della Dora, Veronica. «Engaging Sacred Space: Experiments in the Field.» *Journal of Geography in Higher Education* 35, no. 2 (2011): 163-84.
12. Dickens, Mark. *Echoes of a Forgotten Presence: Reconstructing the History of the Church of the East in Central Asia*. Zurich: Lit Verlag, 2020.

13. ———. «More Gravestones in Syriac Script from Tashkent, Pınarlık and Ashgabat.» In *Winds of Jingjiao: Studies on Syriac Christianity in China and Central Asia*, edited by Li Tang and Dietmar W Winkler, 105-29. Zurich: Lit Verlag, 2016.
14. ———. «Patriarch Timothy I and the Metropolitan of the Turks.» *Journal of the Royal Asiatic Society* 20, no. 2 (2010): 117-39.
15. ———. «Syriac Gravestones in the Tashkent History Museum.» In *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, edited by Li Tang and Dietmar W Winkler, 13-49. Münster: Lit Verlag 2009.
16. Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by K E Fields. New York: The Free Press, 1912/1995.
17. Eade, John, and Michael J Sallnow, eds. *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge, 1991.
18. Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane*. Translated by W Trask. San Diego, California: Harcourt, 1959.
19. Ellis, Carolyn. «Telling Secrets, Revealing Lives: Relational Ethics in Research with Intimate Others.» *Qualitative Inquiry* 13, no. 1 (2007): 3-29.
20. Foltz, Richard. *Religions of the Silk Road: Premodern Patterns of Globalization*. 2nd ed. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
21. Halbertsma, Tjalling HF. *Early Christian Remains of Inner Mongolia: Discovery, Reconstruction and Appropriation*. Leiden: Brill, 2008.
22. Harvey, Thomas. «Sacred Spaces, Common Places: The Cemetery in the Contemporary American City.» *Geographical Review* 96, no. 2 (2006): 295-312.
23. Hoskins, Daniel G. «Russification as a Factor in Religious Conversion: Making Lenin Roll over in His Grave.» *Culture and Religion* 16, no. 4 (2015): 430-44.
24. Hunter, Erica C D. «The Conversion of the Kerait to Christianity in A.D. 1009.» *Zentralasiatische Studien* 22 (1989): 140-63.
25. Jenkins, Philip. *The Lost History of Christianity: The Thousand-Year Golden Age of the Church of the Middle East, Africa, and Asia –and How It Died*. New York: Harper One, 2008.

26. Köse, Ali. «The Journey from the Secular to the Sacred: Experiences of Native British Converts to Islam.» *Social Compass* 46, no. 3 (1999): 301-12.
27. Lowenthal, David. «Environmental Perception: Preserving the Past.» *Progress in Human Geography* 3, no. 4 (1979): 549-59.
28. Malek, Roman, ed. *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*. Sankt Augustin: Steyler Verlag, 2006.
29. Marvasti, Amir. *Qualitative Research in Sociology*. London: SAGE Publications, 2004.
30. Moffett, Samuel H. *A History of Christianity in Asia, Volume I: Beginnings to 1500*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2014.
31. Mytum, Harold. «Language as Symbol in Churchyard Monuments: The Use of Welsh in Nineteenth- and Twentieth-Century Pembrokeshire.» *World Archaeology: Communication and Language* 26, no. 2 (1994): 252-67.
32. Nurzhanov, Arnabay, Ekaterina Karibzhanova, Gulim Kadirku-lova, Igor Krupko, and Zhanar Kudaibergenova. «Christian Heritage in Culture of the Central Asia and Kazakhstan.» *National Academy of Managerial Staff of Culture and Arts Herald*, no. 3 (2018): 1255-60.
33. Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy: An Enquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. Translated by J W Harvey. London: Oxford University Press, 1931/1936.
34. Özyürek, Esra. *Being German, Becoming Muslim: Race, Religion, and Conversion in the New Europe*. Princeton Studies in Muslim Politics. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2015.
35. Perry, Tobin. «Central Asia's Great Awakening: A Decade Old Ethnic Church Blooms Despite Government Suspicion.» *Christianity Today* 44, no. 8. (2000): 29.
36. Parry, Ken. «Images in the Church of the East: The Evidence from Central Asia and China.» *Bulletin –John Rylands University Library of Manchester* 78 (1996): 143-62.
37. Pelkmans, Mathijs. «Baptized Georgian: Religious Conversion to Christianity in Autonomous Ajaria.» *Max Planck Institute for Social Anthropology, working paper*, no. 71 (2005): 1-30.

38. Peyrouse, Sebastien. «The Relationship between Church and State in the Post-Soviet World: The Case of Christianity in Central Asia.» *Journal of Church and State* 49, no. 1 (2007): 97-115.
39. ———. «Religious Diversity in Post-Soviet Central Asia.» *ISIM Newsletter* 14 (2004): 48-49.
40. Privratsky, Bruce G. *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2001.
41. Radford, David P. «Contesting and Negotiating Religion and Ethnic Identity in Post-Soviet Kyrgyzstan.» *Central Asian Survey* 33, no. 1 (2014): 15-28.
42. ———. *Religious Identity and Social Change: Explaining Christian Conversion in a Muslim World*. Abingdon, Oxon: Routledge, 2015.
43. Roseman, Sharon R. «Santiago De Compostela in the Year 2000: From Religious Center to European City of Culture.» In *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, edited by Ellen Badone and Sharon R Roseman, 68-88. Urbana, Illinois,: University of Illinois Press, 2004.
44. Schwab, Wendell. «Traditions and Texts: How Two Young Women Learned to Interpret the Qur'an and Hadiths in Kazakhstan.» *Contemporary Islam* 6, no. 2 (2012): 173-97.
45. Smith, Jonathan A, and Mike Osborn. «Interpretative Phenomenological Analysis.» In *Qualitative Psychology: A Practical Guide to Research Methods*, edited by Jonathan A Smith, 53-80. London: SAGE Publications, 2007.
46. Spickard, James V. «Micro Qualitative Approaches to the Sociology of Religion: Phenomenologies, Interviews, Narratives, and Ethnographies.» In *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, edited by James A Beckford and Nicholas Jay Demerath, 121-43. London: SAGE Publications, 2007.
47. Syrjänen, Seppo. *In Search of Meaning and Identity: Conversion to Christianity in Pakistani Muslim Culture*. Helsinki: The Finnish Society for Missiology and Ecumenics, 1984.

48. Tashmanbetova, Zhuldyz. «Christianity in Central Asia: Adoption of East Syriac Christianity in the Medieval Period.» MA, Nazarbayev University, 2019.
49. Tracy, Sarah J. *Qualitative Research Methods: Collecting Evidence, Crafting Analysis, Communicating Impact*. Chichester: Blackwell Publishing, 2013.
50. Tuan, Yi-Fu. *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 1977.
51. Utebaeva, Aigerim, and Zauresh Saktaganova. «Religions in Kazakhstan at the Present Time.» *Education and Science Without Borders* 1, no. 1 (2010): 113-16.
52. West, Brad. «Enchanting Pasts: The Role of International Civil Religious Pilgrimage in Reimagining National Collective Memory.» *Sociological Theory* 26, no. 3 (2008): 258-70.
53. Zebiri, Kate. *British Muslim Converts: Choosing Alternative Lives*. Oxford: Oneworld Publications, 2007.
54. Zelinsky, Wilbur. «Unearthly Delights: Cemetery Names and the Map of the Changing American Afterworld.» In *Geographies of the Mind*, edited by David Lowenthal and Martyn J Bowden, 171-95. New York: Oxford University Press, 1976.

ТЕЗИСЫ УЧАСТНИКОВ КОНФЕРЕНЦИИ

Disputed sacred land(mark)s: Evenk-Buryat inter-ethnic politics in Hulunbuir

*Stefan Krist and Möngönsan
(Inner Mongolia University,
Inner Mongolian Academy of Social Sciences, Hohhot, PRC)*

This paper presents how both parties to a hundred-year-old land dispute in the Hulunbuir banner of Inner Mongolia, China, have been sacralizing landmarks, in order to spiritually connect to the land they live on, and discusses the role this practice has been playing in their conflict. The groups embroiled in this conflict are the Solon-Evenks and the Shenekhen-Buryats, of which both hold legal titles to land tenure in the region and claim that their forefathers had been living there already ages ago. So far members of both groups have been fighting for their cause in this conflict on three levels: (1) in physical fights on the ground – i.e. on disputed pasturelands – ranging from planned attacks to rather spontaneous, yet still quite bloody brawls; (2) by political and juridical attempts to settle the dispute, which, however, for various reasons, have not been successful so far; (3) by building, maintaining, and worshipping oboos – cairns erected on high places, arrayed with tree branches and prayer flags, and devoted to ancestor and/or local protector spirits. In the latter way members of both groups visually and ritually assert that the land around those landmarks is theirs. Although being sacred, spiritual,

often plain religious (mostly Buddhist) practices, they do not mitigate the dispute, but rather constitute a case of a sacred geography of conflict, as, for instance, both parties lay a sole claim to the khoshuu, i.e. banner, oboo, thus to their principal land use right in the region.

**Memory and revival:
Reviving sacred sites in Russia's Volga-Ural region**

Lili Di Puppo
(NRU Higher School of Economics, Moscow, Russia)

The process of reviving Muslim sacred sites in Russia's Volga-Ural region involves different approaches to the presence/absence of past Sufi saints and to notions of memory, revival and space. I will analyse both the more official work of restoring these sites and the way in which they also allow local Sufi brotherhoods to re-establish continuity by reviving Sufi and clan lineages. More official commemorations can be found, for example, at the gravesite of the Sufi sheikh Zaynulla Rasulev in the city of Troitsk, where Muslim officials annually assemble for the Rasulev readings. Other sacred sites such as Narystau in Bashkortostan play a central role in the revival of a local Bashkir ethnic identity and the connection with ancestors. Sufi saints buried at different sacred sites in the Urals are seen as «alive», asking the living to restore a connection with the Bashkir land and identity through a link with ancestors. The site of Narystau can be approached as a site of contestation around the notion of presence, revealing how claims about presence become connected to claims about identity. Hence, local Muslim authorities do not recognise the existence of the graves of sahaba or companions of the Prophet, and thus, their presence at this site, while certain Bashkir Sufi murids experience the place as a pilgrimage site. The revival of sacred sites take place through different practices of remembering: more official commemorations that seek to construct a particular representation of a Sufi heritage and acts of remembrance seeking to restore a connection with ancestors, in which time is eventually transcended.

Тувинское паломничество в буддийские центры России и мира

Ламажаа Ч. К.

(Московский гуманитарный университет, Москва, Россия),

Бичелдей У. А.

*(Тувинский институт гуманитарных и прикладных соци-
ально-экономических исследований
при Правительстве Республики Тыва, Кызыл, Россия).*

Возрождение буддизма с 1990-х гг. в традиционно буддийском регионе России — Республике Тыва выразилось в одном из интереснейших явлений — паломничестве тувинских буддистов в различные центры буддизма как в пределах России, так и за границу — в разные страны: Монголию, Индию, Китай (Тибет) и др. В советское время и сама Тува как приграничная территория (республика СССР на границе с Монголией) была закрыта для посещения иностранцами, и жители республики почти не выезжали за рубеж. С 1990 года граница открылась в обе стороны. В 1992 г. Туву посетил Далай лама XIV, за ним последовали визиты других буддийских учителей. Сами верующие начали выезжать для совершения ретритов, чтобы получить учения, поклониться святым местам. Это движение не имеет большие масштабы и централизованной организации, его можно считать полустихийным. Тем не менее, паломничество развивается, расширяется, в него вовлекаются новые участники, увеличивается и география поездок буддистов. В докладе предполагается представить динамику процесса за двадцать лет, средний портрет участников, привести примеры из интервью с паломниками; назвать также проблемы паломничества. Буддийское паломничество есть в других

российских регионах традиционного распространения буддизма (Калмыкии, Бурятии и др.). И это движение можно считать одним из важнейших факторов обогащения буддизма России, фактором межкультурного сотрудничества РФ и регионов Центральной и Южной Азии.

Reawakening The Land: Local Muslim Pilgrimage as a Means of Decolonisation

Jesko Schmoller
(Perm State University, Perm, Russia)

In a multi-cultural environment and especially in conditions of empire, pilgrimage can be a tool for individuals and groups to newly experience and define space. Nowadays, Muslims tend to be portrayed as foreign Others in the Russian media, even though it was the Russian Empire that expanded south to swallow the multi-ethnic populations of the Volga and Ural regions. This paper draws upon insights from post-colonial / decolonial theory and material religion to propose an approach stressing the formative and transformative potential of practice and interaction. The activities related to a local Muslim pilgrimage around the almost exclusively Tatar / Bashkir village of Barda in the south of Perm Krai have a direct effect on the surrounding space, where change acquires a material quality and can be seen and felt. Barda is located in a valley surrounded by seven mountains that once served as lookouts for guardians, who in time came to be venerated as holy men. When the pilgrims pay their respects at gravesites, springs and mountain slopes, the old paths of pilgrimage are being activated, baraka (a spiritual force) begins to flow, the landscape of the dead comes to life and a peripheral Russian area transforms into a mythic land of Tatar sages and warriors of central significance. Rejecting both representation and semiotics, the approach employed here is based upon the assumption that the changes taking place are not so much metaphorical than real.

Христианские культовые объекты как часть общенациональных сакральных комплексов Казахстана

Ковальская С. И.

*(Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева,
Нур-Султан, Казахстан)*

Доклад посвящен характеристике современных христианских культовых объектов, являющихся местами поклонения на территории Казахстана. Основное внимание будет уделено характеристике православных объектов, истории их возникновения в различных населенных пунктах и в различной удаленности от столицы Республики Казахстан – г. Нур-Султан. В том числе речь пойдет о монастыре Рождества Пресвятой Богородицы, история которого началась в 40-х годах XX века в городе Караганде. В 1955 г. при храме была основана иноческая женская община, которая состояла из освободившихся из КарЛага и других мест лишения свободы монашествующих. Мужская пустынь во имя святых преподобномучеников Серафима и Феоноста Алма-Атинских в Каскелене Алматинской области также заслуживает отдельного внимания. Будут представлены также другие объекты, которые, к сожалению, не вошли в официальный список сакральных мест Казахстана.

Ethical Infrastructure in the Idel-Ural Region: The Spatiality of Halal Living

Matteo Benussi
(University of California, Berkeley, USA)

This paper explores the spatial, material dimensions of halal living in the Idel-Ural region through the lens of what I call «ethical infrastructure»: the array of places, pieces of equipment, consumables, and material features upon which the very possibility of Idel-Ural Muslims' ethical striving is premised.

After the dissolution of the Soviet order in Russia's Idel-Ural region, a galaxy of Islamic piety trends coalesced among the region's Tatars. The ethos of these piety milieus promotes theological awareness and «inner-worldly» asceticism as well as the pursuit of middle-class aspirations, with ethical consumption emerging as a crucial site of self-formation for Russia's «new Muslims». As a result of this development, concerns about halal and haram have become ubiquitous and halal infrastructure – encompassing cafes, shops, health/fitness facilities, beauty salons, etc. – has increased dramatically in importance and size. Furthermore, Muslims' ethical deliberations and strivings take place in a broader yet set of locales, which may be considered «ethical infrastructure» even without being explicitly marked as «halal».

It will be argued that Durkheimian assumptions ingrained in most approaches to «religious» geographies have led scholars to focus almost exclusively on spaces that can be described as «special», «set-apart», «prayed-upon», or «enchanted» – such as mosques, shrines,

or pilgrimage sites. This paper puts forth an alternative conceptual framework, by attempting to shift attention to the quotidian, unassuming, even «profane» places where ethical self-formation takes place. It will be argued that these places and their «ethical infrastructure» constitute a crucial if understudied component of Idel-Ural Muslims' engagement with the material world.

Historical GIS from Visualization to Post-representational Analysis

Ivan Sablin
(Heidelberg University, Germany)

In recent years the term «space» has become an important part of the global academic discourse. Historians' attention to the geographical context and geographers' interest to cultural issues brought the two disciplines together and gave rise to interdisciplinary approaches. Along with the development of computer technology, this led to emergence of historical GIS — methods and techniques of integrated analysis of historical sources, combined in geographic information systems. Based on several projects, this article explores the possibilities of historical GIS methodology.

Материалы международной конференции

**САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ:
МУЛЬТИДИСЦИПЛИНАРНЫЕ
ПОДХОДЫ К ПРОСТРАНСТВУ И ВРЕМЕНИ**

(Нур-Султан, 25-26 сентября 2020 г.)

Proceedings of the International Conference

**SACRED GEOGRAPHY:
MULTI-DISCIPLINARY
APPROACHES IN SPACE AND TIME**

(Nur-Sultan, 25-26 September 2020)

Signed for publication 30.10.2020
Coated paper. Offset printing.
100 copies. Order # 0208

“Foliant” Publishing House
010000, 13, ul. Sh. Aimanova, Nur-Sultan

Printed in “Regis-CT Poligraph”
010000, 13, ul. Sh. Aimanova, Nur-Sultan