



ИСЛАМ ТАРИХЫ, ӨНЕРІ
МЕН МӘДЕНИЕТІН ЗЕРТТЕУ ОРТАЛЫҒЫ



«ӘЗІРЕТ-СҰЛТАН» ҰЛГЫ
ТАРИХИ-МӘДЕНИ МУЗЕЙ-ҚОРЫҒЫ

ҚАЗАҚСТАН МЕН ОРТАЛЫҚ АЗИЯДАҒЫ ИСЛАМ ЖӘНЕ ЙАСАУИЙАНЫҢ МӘДЕНИ ТАРИХЫ



Девин ДиУис

Қалдықтар стратегиясы:

Орталық Азиядағы мұсылманның діни өмірі туралы кеңес этнографиялық зерттеулерінде кездесетін діни «қалдықтар» ұғымы туралы ойлар

*Survival Strategies: Reflections on the Notion of Religious 'Survivals' in Soviet Ethnographic Studies of Muslim Religious Life in Central Asia**

Төмендегі талқылау этнограф емес адамның, бірақ этнографиялық әдебиеттің жиі қолданушысы және тұтынушысы ретінде тарихи тұрғыдан қарастыратын ойларын бейнелейді. Бұл ұғым Орталық Азиядағы исламтану зерттеулерін қалыптастыратын көптеген проблемалық болжамдар, тәсілдер және бекітілген қате түсініктердің кеңейтілген шолу-зерттеуінен алынған. Діни қалдық ұғымына негізделген түсіндіру стратегиясы бұлардың бірі ғана. Бірақ менің ойымша, бұл әдіс ең кең таралғандардың бірі болып, тарихи және қазіргі діни өмірді түсінуімізге әсер ететін ең зияндысы. Ол, әрине, кеңес дәуірінің этнографиясының тақырыбымен тығыз байланысты.

Этнографтар түсіндіргендей, қазіргі діни өмірді – оның ішінде шектеулі шеңберде алынған «исламның» сырттан жүктелген міндеттемелері тұрғысынан зерттеу қажет деп есептейтін әдіс «қалдықтар» (орыс тілінде «перезитки» – дін саласында кеңестік жазушылардың сүйікті термині) ұғымын қолданады. Қалдықтар исламға дейінгі діни жүйелерден шыққан бұрынғы әлеуметтік-экономикалық жағдайларда қалыптасқан сенімдер мен практикадан тұрады, деп есептеледі. Бұл ұғымды кеңес этнографиялық зерттеулерінің ең таралған, ұзақ өмір сүретін, бірақ жеткіліксіз зерттелген аспектілерінің бірі деп есептеймін. Олар оны объект ретінде ашық түрде қарастырғанның орнына, оны әдетте тек болжам ретінде қабылдады. Сонымен қатар, бұл қалдық ұғымы кеңес этнографиясының негізіне, ішінара кеңес идеологиясының астарында жатқан эволюциялық модельмен жақсы сәйкес келгендіктен және ішінара, менің ойымша, қазіргі діни практика мен оның элементтерін дискредитация ету үшін пайдалы болғандықтан кеңес ғылымға ерекше терең еңгізілді.

Алайда, бұл стратегияның ерекше проблемалы жағы оның жалпылануы және Орталық Азиядағы исламның төмен бағаланып «кемістігі бар дін» сипаттамасы бергендерінде болып табылады. Яғни, діни қалдықтар ұғымы «исламға жатпайды» деп саналатын белгілі бір практикаларға қолданылатын болжам болудан шығып, Орталық Азиядағы исламның сапасын жаппы сипаттауға айналды. Ол іс жүзінде, Орталық Азиядағы ислам, ислам мен исламға дейінгі практикалардың қоспасы ретінде мүлдем басқа нәрсе, «шынайы ислам емес» деген қорытындыға бастайтын кіріспе болып табылады. Осылайша, бұл мінездеме жиіркенішті немесе үміт

* Алғашқы жарияланған жері: DeWeese, Devin. "Survival Strategies: Reflections on the Notion of Religious 'Survivals' in Soviet Ethnographic Studies of Muslim Religious Life in Central Asia," in: *Exploring the Edge of Empire: Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia*, eds. Florian Mühlfried and Sergey Sokolovskiy (Münster: Lit Verlag, 2011; Halle Studies in the Anthropology of Eurasia, vol. 25), бб. 35–58.

тудырса да қалдықтар ұғымы Орталық Азияға тән ақаулы, төмен сапалы, ластанған, гибридті исламды «түсіндірудің» қарапайым қысқартылаған түріне айналды.

Керісінше, мен алдымен діни рәсімдер немесе сенімдер белгілі бір уақыттан бері қалдық ретінде белгіленсе, олар нақты түрде солай болатынын көрсету мүмкін емес екенін айтар едім. Белгілі бір рәсім немесе сенім қалдық екені туралы мәлімдемелер көбінесе дәлелденбеген және дерек көздері нашар және көбінесе белгілі бір құбылыстың мәні ретінде түсіндірілген «нормативті» исламның жоқтығына негізделеді. Исламға дейінгі уақыттан қазіргі уақытқа дейінгі айқын немесе айқын дәлелденген тарихи траектория жоқ емес. Екіншіден және жалпы алғанда мен діни формалар мен мағыналар ешқашан діни шекаралар тысы қалдық етпейді деп айтпаймын. Олар өте айқын өмір сүреді, бірақ біздің аналитикалық міндетіміз мұндай қалдықтарды көрсетумен аяқталмауы керек (және кеңейту арқылы қалдық ұғымын қолданудың «аналитикалық» себептері белгілі бір практикаларды жоюға немесе заңсыз етуге бағытталған саяси және полемикалық себептерді жиі жасыратын). Мұндай қалдықтар күтіледі, біз олардың бар екеніне емес олардың ішінен бірдеңе жасаушылардың таңғажайып икемділігі мен шығармашылық динамизміне таңдануымыз керек. Бұл мұндай «қалдықтарға» қатысты мағынаның дамуы қалдықтар стратегиясы елемейтін нәрсе. Діни қалдықтардың риторикасы «сонда не?» сынағынан өтуі керек. Белгілі бір сенімді немесе практикадан бұрынғы діни жүйеден қалған қалдық ретінде анықтай алатын болсақ бұл шын мәнінде қалдық ұғымының көптеген қолданылуына қарағанда әлдеқайда қиын ұсыныс, онда келесі туындайтын сұрақ: сонда ол не? Бұл факт бізге нені көрсетеді? Біз онымен не істейміз? Көбінесе қалдықтар ұғымы кеңірек қорытындыларды (соның ішінде полемикалық) дәлелдеуге, олар өз бетінше қолдауға келмейді және «қалдықтардың» қате ұғымымен күшейтілуі мүмкін емес.¹

Бұл тарауда қалдықтар ұғымының толық талдауы немесе сыны қамтамасыз етілмейді. Қол жетімді кеңістікте мен қалдық ұғымының кеңестік ғылымға қалай енгені және оның кеңес дәуіріндегі этнографиялық түсіндіру канондарында нәліктен әдепкі ұстаным ретінде пайда болғаны туралы ойлар ұсынуға тырысамын. Бұл ұғымның кеңестік этнографияда сақталуы, басқа жерлерде оны тастап кеткеннен кейін де, кеңес үкіметінің атеистік саясатына пайдалы болғандықтан және оның жалғаса беруі кеңірек идеологиялық көзқарастарды көрсетеді деп айтар едім. Бұл ұғымның аналитикалық тұрғыдан пайдалы екендігінен гөрі оның ғылыми құндылығы немесе түсіндіру қабілеті бар. Кейбір қайта бағалауды қажет ететін «қалдық» жағдайларын қысқаша қарау, содан кейін қалдық ұғымының негізгі мәселесі болып табылатын менің соңғы пікірлерімнен бұрын болады. Қазіргі уақытта этнографиямен айналысатын адамдарға ол ұсынатын тарихи негіздеменің жалған уәдесі болып табылады.

1 Мысалы, саясат мәселелеріне бағытталған бір «пост-советологиялық» жұмыс, Орталық Азиядағы сопы топтары көшпенді тайпалардан алынған ескі шаманистик ғұрыптарды сақтағанын, ал «тайпалық аймақтарға» исламның кеш әкелгенін еске салады (Roy 2000: б. 147) және бұл «Йасауийа сияқты сопылық бауырластықтар» арқылы жүзеге асырылғанын айтады. Бұл «түркі көшпенділерінің шаманистік дәстүрлерінен алынған элементтерді қамтиды» (Roy 2000: бб. 143-144, екпіндер менікі).

Протестанттық полемикалардан антропологиялық теорияға дейінгі кезеңде қалдықтардың тамырлары

Қалдықтар ұғымына негізделген интерпретация стратегиясы әлі де толық тарихи зерттеуге алынған жоқ.² Бұл жұмысқа ең жақын нәрсе 1936 жылы Маргарет Ходженнің кітабы. Ол негізінен он тоғызыншы ғасырдың екінші жартысында пайда болған эволюциялық антропологиялық теориялардағы қалдық рөлін қарастырды (Hodgen 1936; қар. Hodgen 1931). Бұл 70 жылдан астам уақыт бұрын болды. Ал 30 жыл бұрын дінтанушы Джонатан З. Смит қалдық ұғымына арналы зерттеуді уәде еткен еді (Smith 1978: 260-261). Бірақ Смиттің көптеген үлестеріне қарамастан, бұл уәде әлі де орындалған жоқ. Дегенмен, Смит басқа жерлерде қалдық ұғымының тамырлары, дін туралы ғылымда қолданылғандай, әлдеқайда алға қарай баратынын және оларды менің ойымша Орталық Азиядағы ислам жағдайында ерекше маңызы бар. Католик дәстүрінің протестанттық сындарына дейінгі көпқабатты пұтқа табынушылық салттарының христиандыққа қоспасы ретінде сипаттап көрсеткен (Smith 1987: 96-103). Смиттің талқылауы екі есе маңызды, өйткені ол протестанттық сындардың католик дәстүрін діни қалдықтар тұрғысынан талдауға ерекше назар аударып, қазіргі қоғамға қарағанда және өткен уақытқа қарағанда көптеген мәселелерге назар аударғанын көрсетеді. Яғни, бұл контексте айтылған қалдықтар ұғымы оның негізгі логикасында, қазіргі уақытқа деген жиіркенішті де, өткенді субъективті түрде бағалауды да қамтиды.

Смит XVIII ғасырдың басындағы Кембридж теологы Коньерс Миддлтонның жұмысын талқылайды, оның атауы бізге кеңес дәуіріндегі көптеген қалдық ұғымын шақыратын тақырыптарды еске түсіруі керек: «Римнен жазылған хат» поптық пен пұтқа табынушылық арасындағы нақты сәйкестікті көрсететін немесе қазіргі римдіктердің діні толығымен олардың пұтқа табынушы ата-бабаларынан алынған (London, 1729). Смит атап өткендей, Миддлтон Римдегі «Поптық» рәсімдерін көргенде, өзінің классикалық мәтіндерде сипатталған «алғашқы пұтқа табынушылықтың» рәсімдерімен бірдей екенін аңдағанын түсіндірді (Smith 1987: 97). Смиттің негізгі дәлелі болмағанымен, ол Миддлтонның көргеніне деген дұшпандық реакциясының екі негізіне назар аударды. Әрине, Миддлтон католицизмнің «бос» рәсімдерге деген шамадан тыс адалдығын сынға алған таныс протестанттық сындарды баяндады және ол өзінің сынын осы рәсімдердің пұтқа табынушылық рәсімдерден «көшірілген» деген пікіріне негіздеді. Бірақ Миддлтон, сонымен қатар, ол көріп отырған осы ежелгі рәсімдердің түбегейлі бұзылған нұсқасын көріп отырғанына сенімді болды. Ол көне пұтқа табынушылық Римнің шынайы ескерткіштерін тауып, осылайша «ежелгі батырлар» жүрген жерлерде серуендеуді күткен кезде ол оның орнына «осы жердің дінінің күлкілі және күлкілі рәсімдерінен» таң қалды (сол жерде). Смит жазғандай, Миддлтонның «Сүйікті өткен заманы қазіргі рим-католиктік ритуалда өмір сүрді, бірақ бұрмаланған болып есептеледі. Миддлтонның мақсаты католицизмге қарсы полемика жасау болғаны сөзсіз, «осы жердің дінінің» Смиттің сөздерімен айтқанда, «оның антикалық өткен шақпен байланысына» кедергі келтіретінін білдіру Орталық Азияда патша дәуірінде, кеңестік және кеңестен кейінгі дәуірлер үшін де бірдей маңызды. Орталық Азияға деген ғылыми қызығушылықтың антикварлық және археологиялық бағыты (Жібек жолы романтикасымен бірге), соның ішінде этнографиялық ғылым

2 Осы бағыттағы үміт беретін қадам – ресейлік және кеңестік ғылымға тікелей қатысы болған (Eden 2011) еңбегі болып табылады.

да, қазіргі діни практикада ашық көрінетін түсінбестікті жиі тудырады. Ол қысқаша айтқанда көне дәуірдегі рәсімдердің қалдық етулеріне, бірақ дәлірек айтқанда, бұрмаланған және бұзылған қалдық етулеріне, «осы жердің діні», исламмен ластанған қалдыққа әкеледі.³

Біз Орталық Азия халықтарының «жеткіліксіз» исламдануымен байланысты кеңестік діни «өмір сүру» баяндарының тағы бір көрінісін XVIII ғасырдағы басқа протестанттық автордың анти-католиктік риторикасынан табамыз. 1774 жылы Құрметті (Преподобный) Джозеф Бранд оқырмандарына католиктік монахтардың «антикалық» деп атаған осындай қалдықтарды сақтауды қалай жеңілдеткенін еске салды. Өйткені олар ескі әдет-ғұрыптарынан алыстату үшін «балақтың ғұрыптары, көріністері мен рәсімдерін» ұсынған (Stocking 1987: 54-сілемесі). Бұл қалдықтар, Бранд одан әрі түсіндіргендей үш түрге бөлінеді: сенімдер мен ғұрыптар жылдық циклмен байланысты, ауылдық халықтың өмірлік цикл ғұрыптары «шоқынудан оянуға дейін»; және бақсылар, тұмарлар, елестер туралы сенімдер. Бұл үш түр Орталық Азия контекстіндегі діни «өмір сүру» ретінде жиі түсіндірілетін ғұрыптар мен сенімдер категорияларымен жақсы үйлеседі.

Еуропадағы дінге және рәсімге деген мұндай көзқарастардың кең таралуы католик дәстүрінің саяси және діни сынына негізделген. Ол діни сауаттылықтың ағарту дәуіріндегі сынында, дінге қатысты алғашқы зерттеулерде және әсіресе XIX ғасырдың екінші жартысында қалыптасқан діни және мәдени дамудың эволюциялық үлгілерінде қалдықтар ұғымының түсіндіруші парадигма ретінде қабылдануын және кеңейінісін қамтамасыз етті. Мұнда негізгі дауыс Эдуард Бернетт Тайлордың «Примитивті мәдениет» (Primitive Culture, 1871) кітабы болды. Ол 1871 жылы жарияланып, қазіргі құбылыстарды олардың бастапқыда пайда болған примитивті мәдениеттер тұрғысынан түсіндіретін эволюциялық көзқарастың әсерлі формуласы ретінде қызмет етті.⁴ Тайлордың анықтамасы бойынша, қалдықтар – «процестер, әдет-ғұрыптар, пікірлер және тағы басқалар, олар бастапқы отаны болған қоғамнан өзгеше жаңа қоғамға күш салу арқылы әкелінген және осылайша жаңа қоғам пайда болған ескі мәдениеттің жағдайының дәлелдері мен үлгілері ретінде қалады» (Tylor 1871: 16). Тайлордың жұмысы антропологиялық теорияға «қалдық» терминін бекітуге қызмет етті. Ол, сондай-ақ, «анимизм» ұғымын енгізіп, оны алғашқы бірақ әрдайым бастапқы болмаған діннің кезеңі ретінде қайта қалыптастыру жолын белгіледі, оның іздері немесе «қалдықтары» бүгінгі күні де табылуы мүмкін.

Тайлордың қалдықтар ұғымы XIX ғасырдың соңына дейін және XX ғасырдың басына дейін үлкен ықпал етті. Оның әсері Джеймс Фрейзердің «Алтын бұтақ» (The Golden Bough, 1890) және Джордж Стокиннің викториандық антропологияға арналған зерттеуінде қарастырылған көптеген мәдениеттің эволюциялық теорияларында айқын көрінеді (Stocking 1987). Стокинг, сонымен қатар, XIX ғасырдың ортасынан ғасырдың аяғына дейінгі қалдықтар туралы басқа

3 Орталық Азиядағы қазіргі діни өмір мен шеткері көзқарастың арасындағы проблемалық «қиылыстар» шын мәнінде «қалдықтар» ұғымының қиындықтарымен тығыз байланысты. Орталық Азия көбінесе кеңінен, әсіресе батыс ежелгі дүние тарихы және археология ғылымдары жағынан, қарастырылды, бірақ аймақ ислам тарапынан жойылған бұрынғы діни мәтіндердің іздерін табу үшін соңынан өзгертілген жазу (палимпсест) ретінде зерттелуі керек деп есептелінді.

4 Жоғарыда талқыланғандар арқылы Тайлордың (1917 ж. қ. б.) квакер (христиан сектасы) отбасында дүниеге келгенін және католицизмге қатты қарсы болғанын атап өткен жөн.

көзқарастарды атап өтеді, олар бізге қалдықтар доктринасы пайдалы болуы мүмкін әртүрлі контексттерді, кейбіреулері денсаулыққа пайдалы болмағанымен, біздің заманымыз үшін маңызды болып табылады. Мысал ретінде Генри Самнер Мэйннің жұмысы, ол іс жүзінде Тайлордың қалдықтар ұғымын белгілі бір «тарихи» нәсілдік шеңберлермен шектеп, арийлер нәсілінің прогресі туралы көзқарасына сәйкес келеді. Мэйн бойынша қалдықтар тарихи сабақтастық негізінде ізделуі керек және бұл сабақтастық этникалық және шын мәнінде, іс жүзінде генеалогиялық терминдерде құрастырылуы керек. Сондықтан арийлердің салт-жораларының бастауын іздеу үшін арийлер емес нәсілдерге қараудың қажеті жоқ (Stocking 1987: 127-128). Кеңес дәуіріндегі антропологияда мұндай көзқарастар аз кездеседі, ал кеңестік этнографиялық дәстүрлер мен «ойлау әдеттерінің» кеңестен кейінгі ұлттық нұсқаларында олар қазіргі түркі халықтарының діни өмірінде көне түркі дінінен қалған «қалдықтардың» беріктігі туралы қорытындыларды көрсетеді.

Тайлордың қалдық доктринасының негізгі ирониясы және оның ықпалы, бәлкім оның білдіретін тарихи мүдделерінде және мұндай тарихи талаптарды қазіргі этнографиялық бақылаулар мен сипаттаулармен біріктіруде жатыр. Тайлор үшін қалдық доктринасы ең алдымен бұрынғы кезеңдерден сақталған деп есептелетін құбылыстар негізінде адамзаттың ерте кезеңдеріндегі жағдайларды анықтау үшін негіз беруді көздейді. Бұл құбылыстар қалдық деп саналатын критерий олардың қазіргі кездегі абсурдтығы мен пайдасыздығы болды, бұл Тайлор үшін олардың белгілі бір уақытта және жағдайларда мағынасы бар екенін көрсетті (Stocking 1987: 162-163). Қалдық доктринасы осылайша өткенді қайта құруға бағытталған. Қазіргі уақытта байқаған құбылыстарды ол бір уақытта «түсіндірді» деп Тайлор үшін екінші дәрежелі мәселе болды (ол, кез келген жағдайда, тек діни қалдықтарға ғана назар аудармады), бірақ ол бұл құбылыстардың қалдық екені белгілі болған критерийдің арқасында міндетті түрде осылай жасалды деп есептеді. Мұндай қалдықтардың қазіргі уақытта мағынасы немесе функциясы болуы мүмкін екендігі туралы ұғым қарастырылмаған. Бұл Тайлор жасаған қалдықтардың ұғымының ең әлсіз аспектілерінің бірі болды, бірақ дәл осы аспект кеңестік қолданбаларда міндетті түрде сақталған және күшейтілген (бұл сыни пікірді католиктік рәсімдердің оны орындаушылар үшін мағынасыз болған деген протестанттық болжамдарға дейін кеңейтуге болады. Бізге қалдық ұғымын қолданудың көптеген полемикалық контексттерін еске салады).

Көптеген мәдени антропологтар батыста «қалдық» әдісін көп уақыт бұрын тастап кеткен. Тайлор мен эволюциялық құрылымдардың жалпыға ортақ сындары Ходженнің жоғарыда аталған «Қалдықтар доктринасы» (Hodgen, *The Doctrine of Survivals*, 1936) кітабының тақырыбы болды. Ол Тайлор мен басқа да эволюциялық үлгілерден кеңірек ауытқуды көрсеткен антропологтардың жұмысында мағына мен функцияны түсіндіру фокустары ретінде баса көрсеткенге дейін шыққан еді және әрине діни орталар қалдық ұғымын пайдалы деп тапты. Католиктік дәстүрдегі бос ритуализм мен пұтқа табынушылық қалдықтардың протестанттық сындары жалғасты және әлі де жалғасуда. Қазіргі мақсаттар үшін маңыздылығы XIX ғасырдың аяғында мұсылман өміріне енген «қиялилықтар» туралы исламдық реформаторлар мен «модернизациялаушылар» арасындағы сындар артып келе жатқанын көреміз. Әрине, мұндай сындардың өздерінің ұзақ тарихы бар, олар

жаңалықтарға және Ибн Таймийамен байланысты⁵ «халықтық» практикаларға жасалған шабуылдарға байланысты және жақында ғана таза исламның алтын ғасыры болған деп есептейтін салафистік идеологияларда протестанттық реңктермен гүлденіп келе жатқан кезде, исламға дейінгі немесе одан тыс элементтермен бұзылған.

Соңғы 30 жыл ішінде Батыс тарихи зерттеулерінде діни қалдық ұғымына қатысты сындар антропологиялық зерттеулерде оны қабылдамаумен қатар жүрді және мұндай тарихи сындар мұсылман әлемімен тікелей айналысатын дін антропологтарымен толықтырылды.⁶ Ерекше маңыздысы И.М. Льюистің жұмысы ол жерде ол исламдағы исламға дейінгі африкалық діни дәстүрлерден «қалдықтар» мәселесін тікелей қарастырып, оның африкалық «қалдықтар» туралы қысқа, бірақ күшті мақаласы Орталық Азиядағы исламтану бағытындағы барлық студенттері үшін міндетті түрде оқылуы тиіс (Lewis 1983). Орталық Азияға тікелей қатысты Брюс Привратски қазіргі Қазақстандағы ислам практикасын түсіну тұрғысынан қалдықтар теориясының құндылығына қарсы күшті дәлел келтірді (Privratsky 2001). Қалдық ұғымының бүгінгі таңда өмір сүруі мен қазақ ұлттық этнографиясының ирониялық қаһарманы Шоқан Уәлихановтың (оның исламға қарсы антипатиясы тек еуропалық мәдениеттің орыс брендіне деген таңдануымен ғана сәйкес келді) кең қолданылуы арасындағы байланысты дұрыс атап өтті. Уәлихановтың (1865 ж. қ. б.) қалдық ұғымын қолдануы бізге бұл ұғымның Тайлордан бұрынғы дәуірінде де қолданылғанын еске салады.

Қалдықтар және дінді кеңестік сынау

Тайлордың және басқа эволюциялық көзқарастардың сындарының негізгі күші – қалдық доктринасы. Сонымен қатар, жақында пайда болған тарихи негізделген сындардың әсері бұл ұғымдар марксистік доктринаға және кеңес ғылымының жаңадан пайда болған орнатуына (яғни, бұл ұғымдар алғашында кең ауқымды еуропалық позитивистік тарих және эволюциялық антропология құрылымдарынан, сондай-ақ, арнайы марксистік бейімделулерден қабылданған патша кезеңіндегі ресейлік ғылыми шеңберлермен сәйкестендірілген) енгізілгеннен кейін көп уақыт өткен соң сезілді. Діни зерттеулердің үлгісі ретінде жұмысты ұсынбай, Кеңес одағы мемлекетінің орнатылған күні Рудольф Оттоның дінге феноменологиялық көзқарасы туралы классикалық үлесінің «Das Heilige» (1917) кітабының жариялануымен сәйкес келгенін атап өтуге болады. Ол алты жылдан кейін ағылшын тілінде «The Idea of the Holy» (Otto 1923) ретінде жарияланды. Кеңестік дінге және жалпы мәдениетке қатысты тәсілдер сол уақытта толығымен қатайған жоқ, бірақ кеңестік тәсілдердің батыс дінтану саласын қалыптастырғандардан мүлдем басқа траекторияда дамығаны және негізінен оқшауланғаны айқын.

Кеңестік дінді емдеу тәсілдерінің дамуы ширек ғасыр бұрын Джеймс Трьюэрдің классикалық еңбегінде, «Марксистік-лениндік «ғылыми атеизм» және КСРО-дағы дін мен атеизмді зерттеу» (Thrower 1983) атты еңбегінде сипатталған. Онда кеңестік діни өмірді зерттеудің идеологиялық және интеллектуалдық негіздері

5 Қар. Мемон 1976. Жоғарыда айтылғандай, мұндай «жаңалықтарға» әулиелер мен киелі орындармен байланысты практикалар және басқа да сиқырлы, күнтізбелік және өмірлік циклдік рәсімдер кіреді.

6 Негізгі жұмыс Brown 1981 зерттеуі болды, сонымен қатар, Schmitt 1983; Campany 1990; Karamustafa 1993, 1994; Atwood 1996; DeWeese 2000; және Stewart 2001.

Маркс, Энгельс және Лениннен бастап қарастырылады.⁷ Троуэр, әрине діни қалдықтар ұғымын тікелей қарастырмаған. Оның талдауы негізінен кеңестік/марксистік діннің шынайылығын қабылдамауға арналған философиялық және тарихи дәлелдерге бағытталған және марксистік дін ұғымдарының «генеалогиясына» терең бойламаған. Мысалы, «Діннің» марксистік-лениндік түсінігі» (Thrower 1983: 335-358) бөлімінде ол діннің жалғандығы және оның таптық сипаты туралы кеңестік назарға қысқаша тоқталады. Тарихи немесе этнографиялық шеңбер туралы немесе қалдық ұғымының өзі діни өмірді әртүрлі дәуірлерден жиналған діни жәдігерлерден құралған иррационалдық құбылыс ретінде заңсыз ету үшін қалай қолданылғаны туралы аздап талқылайды. Шынында да, Троуэр де «халықтық практикаларды» интеллектуалды, заманауи «таза» діннен ауытқу ретінде қабылдаған деген әсер қалдырады (Thrower 1983: 337-339). Бұл әсер оның басқа еңбектерінде кейбір мұсылмандық практикаларды исламға дейінгі деп анықтауды қабылдағанын растайтын сияқты (Thrower 2004: 207).⁸ Алайда, оның 1980 жылдардың басына дейінгі кеңестік еңбектерді талдауы, тарихи діндердің (мысалы, буддизм, христиандық және ислам)⁹ пайда болуы туралы кеңестік дәуірдің «тарихи» түсіндірмелерінің үстірттігін ғылыми атеизммен үйлестіре кеңінен талқылағаны үшін ғана емес, сонымен қатар, талқыламағаны үшін де баға жетпес. Ол діннің дамуы үшін кеңестік стильдегі эволюциялық модельдерді ашық қорғауды келтірсе де, қалдық ұғымын ашық қорғауға сілтеме жасамайды.

Шынында да, кеңестік немесе пост-кеңестік этнографиялық әдебиетте Троуэрдің көрсеткенінен басқа, қалдық ұғымының нақты қорғанысын табу мүмкін емес. Мұндай жұмыстарда, бұрынғы кеңестік талқылаулардағыдай, «қалдықтар» тәсілі көбінесе жай қабылданады, дерексіз Маркс немесе Лениннің дәйексөздерімен «негізделеді», бірақ ұғымның немесе оның жалпы немесе нақты контексттердегі қолданылуы туралы нақты талқылаусыз қалады. Қалдықтар ұғымының өзіндік саналы қорғанысы В.Н. Басиловтың 1980 жылы ағылшын тілінде жарияланған мақаласында кездеседі (Thrower оны атап өтпеген) және мұнда да ұғым жай ғана айтылған, бірақ дәлелденбеген (Basilov/Басилов 1980). Неғұрлым айқын қорғаныс тағы да әртүрлі «халықтық» дін аспектілерінің исламға дейінгі дәуірден қалған қалдықтар ретінде түсінілуі өзін-өзі ақтайды деп болжайды. Дмитрий Микульскийдің 2001 жылы ағылшын тілінде жарияланған жақындағы мақаласында кездеседі (Mikulskiy, 2001).¹⁰ Микульскийдің мақаласы идеологиялық шектеулер мәселесін қарастырады, бірақ ол талқылаған ғалымдардың «ресми атеистік институттармен байланысы жоқ болғандықтан, өз жұмыстарын адал және

7 Троуэр Энгельстің Тайлор ұсынған көзқарастарға тәуелділігін талқылады (Thrower, бб. 47-48), бұл анти-католиктік көзқарастардың сақталуындағы тағы бір байланыс ретінде қызмет етті. Троуэр, сондай-ақ, кеңестік қоғамның діни аспектілерін феноменологиялық тұрғыдан зерттеп (Thrower 1992), Тумаркин 1983-пен бірге, кеңес жүйесінің діни сипатын зерттеген алғашқы пионерлік зерттеулердің бірі болып табылады.

8 Өлімінен кейін жарияланған бұл жұмыс, өкінішке орай, Троуэрдің бұрынғы зерттеулерімен бір деңгейде емес, өйткені ол негізінен екінші дәрежелі әдебиеттерге, соның ішінде советология бойынша еңбектер мен жалпы тарихтарға сүйенген, бұл тақырыпқа әділдік жасай алмаған. Егер оның мезгілсіз қайтыс болуы болмаса, бұл жұмыс айтарлықтай жақсарған болар еді деп ойлаймыз.

9 Атап айтқанда, Троуэрдің 1983 жылы еңбегінің бб. 278-288 қар., онда Троуэр С. А. Токаревтің «Религия в истории народов» (1964) еңбегін кеңестік марксистік дін тарихының алғашқы толық талпынысы ретінде анықтайды.

10 Мен осы жұмысқа сілтеме жасағаны үшін Джефф Иденге (Eden) қарыздармын.

объективті түрде орындаған» деп танылуы тиіс деген қорытындыға келеді. Сонымен қатар, оның «олардың жұмысының жағымсыз кемшіліктері» деп атаған нәрселерінің кейбірін ол анықтамайды, тек «дәстүрлі қоғамды қайта құруға ұмтылудан» туындаған (бұл ынта олардың жұмысты адал атқарғанын, мүмкін, объективтілігінен емес, күмән тудырады). Микульский кеңес дәуірінде де ғалымдар білімді шынайы іздестірумен айналысқан және олардың жұмысы олар жұмыс істеген идеологиялық контекстке байланысты жай ғана жоққа шығарылмауы керек деген тұжырыммен аяқтайды. Бұл мәлімдеме кеңестік академиялық ортаның күрделілігін атап көрсеткенімен, қалдық ұғымының өзі идеологиялық шектеулермен қалай қалыптасуы мүмкін деген кеңірек мәселені қарастырмайды. Шынында да, кеңестік ғылымда «қалдықтар» терминінің қолданылуы қазіргі діни практикаларды заманауи өткеннің ескірген қалдықтары деп белгілеу арқылы оларды жоққа шығару үшін жиі қызмет етті, осылайша дінді реакциялық күш ретінде сынаған марксистік-лениндік сынға сәйкес келеді. Бұл шеңбер діни сенімдер мен практикаларды бұрынғы дәуірдің қалдықтары ретінде жоққа шығару үшін ыңғайлы құрал ұсынды, бұл олардың іс жүзінде орындаушылар үшін маңыздылығы мен мағынасын және олардың идеологиялық тар ойларына қызмет етуінен» қарастырмайды (Mikulskiy 2001: 159).

Бұл бағалауға әсіресе «ресми» атеистік институттармен «байланыс» мәселесі мен маңыздылығына қатысты сұрақ қоюым мүмкін. Бәкім атеистік әдебиетке үлес қосқан көптеген советтік этнографтарды «бейресми атеизмнің» бір бөлігі деп тануымыз керек шығар. Бірақ егер Микульский дұрыс болса, онда ол мақтаған ғалымдардың қазіргі Орталық Азия халықтарының өміріндегі исламға дейінгі қалдықтарды «мойындауы» «қалдықтар» ұғымының советтік этнографиялық ғылымда қаншалықты терең тамыр жайғанын ғана көрсетеді. Бұл ұғым тағы да белгілі бір жағдайларда дәлелдеуді қажет етпеді, тіпті, орынды және жемісті талдау тәсілінің негізі ретінде қорғалмады. Бірақ тек советтік этнографтар көре алатын нәрсе ретінде мақұлданды (сол кездегі Орталық Азия халықтарының бұл қалдықтарды мұсылмандық өмірінің бір бөлігі ретінде көрсетуге тырысқанын болжауға болады). Ақыр соңында, Микульскийдің қысқаша пікірлері қалдық ұғымының бейсаналық немесе ең болмағанда сын тұрғысынан қабылданған сипатын ашады.

Қалдықтар ұғымының советтік этнографтардың еңбектерінде түсіндірме стратегиясы ретінде кең таралуы советтік ғылымның тәуелсіз және негізінен оқшауланған дамуын көрсетсе де, бұл діннің идеологиялық маңызын советтік режимнің оны түсінбей-ақ әлсіретуге күш салғанын және осы мақсатта арнайы құрылған институттар, музейлер, басылымдар және басқа да құрылымдар мен қызметкерлерді қамтитын үкімет аппаратының салмағын көрсетеді. Қалдықтар ұғымы осы жұмысты материалдық жағынан қолдады және менің ойымша, бұл идеяның советтік кезең бойы сақталуының негізгі себептерінің бірі ретінде мойындалуы керек. Әрине советтік идеологияның бір бөлігі ретінде орныққаннан кейін қалдықтар ұғымын оңай алып тастауға болмайды және оның дінге, мәдениетке және тарихқа деген советтік көзқараспен үйлесімділігі назардан тыс қалауы керек. Бірақ оның тұрақтылығын немесе күшін қарапайым зияткерлік инерция арқылы түсіндіру жеткіліксіз. Біз қалдықтар ұғымының тілімен айтқанда, марксистік ой-пікірлер алғаш қалыптасқан дәуірде кең таралған интеллектуалдық көзқарастардың, соның ішінде қалдықтар туралы ілімнің сақталып қалған формаларын сақтағанын қабылдауымыз мүмкін. Бірақ қалдық ұғымы тек марксистік ой дамыған он

тоғызыншы ғасырдың ортасында қалған санасыз қалған қалдықтар ретінде ғана емес, сонымен қатар, оның атеистик әрекеттерінде советтік режим үшін нақты функционалдық құндылықты сақтап қалғанын да мойындауымыз керек.

Бұл функционалдық құндылық қалдықтар ұғымы арқылы мүмкін болған діни өмірдің бөлінуінде жатыр. Бұл қазіргі ортадағы қалдықтың иррационалдығын емес, қалдығын сақтаған діни жүйенің иррационалдығын көрсетуді мақсат етті. Қалдықтар ұғымы және ол арқылы діни өмірді талдау советтік этнографтар мен тарихшыларға атеистик белсенділердің жұмысын толықтыруға, мұсылмандардың діни өмірі мұсылман еместердің практикаларына толы екенін және Орталық Азия мұсылмандары «мұсылман еместердің», шынымен де «исламға дейінгі» дәстүрлер мен доктриналарға қарағанда көбірек байланғанын көрсетуге мүмкіндік берді. Бұл дұрыс емес талдаудың советтік саясат үшін құндылығы айқын. Кең тараған діни практикалардың элементтері исламнан тыс жерде пайда болғанын «дәлелдеу» исламды әлсіретуге, мұсылмандардың діни өмірін «қалдықтар» мен «қалдықтар жинағы» ретінде анықтауға және оларды мұсылмандар ретінде қарауды елемеге көмектеседі деп есептелді.

Біз бұл көзқарасты ескеруіміз керек. Өйткені советтік дәуірдегі этнографтар зерттеген адамдардың діни практикаларына және өздеріне құрметпен және жанашырлықпен қарағанын және іс жүзінде оларды билік органдарынан «қорғауды» мақсат еткенін, олардың практикаларын исламдық рәсімдер деп емес, басқа нәрсе деп белгілеуді көздегенін айтуға болады. Советтік үкімет мұсылмандардың діни практикасына рұқсатсыз қатысқаны үшін қатаң шаралар қолдануы мүмкін екенін біле отырып, бұл көзқарас бойынша советтік этнографтар байқағандарын исламға дейінгі діндердің қалдықтары ретінде анықтап, адамдардың «ұлттық» мәдениетінің бір бөлігі ретінде сақталғанын көрсету арқылы өз объектілеріне қысым түсірмеуге тырысты. Бұл тұрғыдан алағанда қалдықтар ұғымын симпатикалық зерттеушілер ойлап тапқан. Олардың объектілеріне «қорғаныс» көрсету және оларды билік органдарының қысымынан сақтау үшін этнографиялық «айла» деп атауға болатын түсіндіру стратегиясының маңызды бөлігі болды. Мұндай талап, менің ойымша ақырында қолдаусыз қалады, бірақ бұл да советтік этнографияны «қолдау» үшін негіз емес.

Менің ойымша бұл көзқарас, советтік мемлекеттің атеистик әрекеттерінде этнографтардың жиі қатысуын ескерсек, сондай-ақ, этнографиялық әдебиеттерде кез келген діннің рәсімдерін орындаған діндар адамдарға қатысты көрініс тапқан ырым мен иррационалдыққа деген көзқарас пен мазаққа қарсы тұрғанда қолдаусыз қалады.¹¹ Бұдан басқа исламдық ретінде анықталған кейбір практикалар мұндай анықтама арқылы идеологиялық қысымнан құтқарылған болса да, мұндай практикалар туралы пікірталастар Орталық Азия республикаларында көбінесе жазушылардың емес, этнографтардың саласы болғанын ескеру керек.¹²

11 Этнографтың өз зерттеу нысандарының діни көзқарастарына деген құрметін ақылға қонымды түрде сұрауға болады, мысалы, ол тарихи интерпретацияны тексеру үшін олардың киелі орындарын қорлау мен қабірлерін қазуды талап еткен жағдайлар болды (қар.: Поляков 1973: 78).

12 Этнографтардың «ұлттық» мәдениетті «босқын» артефактілермен толтырып, олардың исламмен байланысын үзуге деген ұмтылысына қатысты бұл ақтаушы көзқарас сондай-ақ, ұлттық мәдениеттердің құрылымдары мен идеологиялары 1950-1960-жылдары дамыған кездегі советтік этнографияның бастауында болған деп болжайды, мұнда қалдықтар ұғымы жай ғана мұраланған интерпретациялық стратегия ретінде қолданылған, ал оны қолданудың

Этнографтардың көпшілігі «қалдықтар» олардың зерттеу нысандарының мұсылмандық өмірінің бөлігі екенін түсінген, бірақ олар бұл шындықты советтік үкіметке қарсы көзқарас немесе күдікпен жасырмақ болған деген ой да этнографиялық қалдықтар риторикасының шынайы сипатымен қайшы келеді. Бұл көзқарас практикалық тұрғыдан да қолдаусыз қалады. Ол бізді белгілі бір советтік этнографтардың саяси ұстанымдарын анықтауға мәжбүрлейді (советтік саясаттарға қарсы оппозицияның болуы мүмкін деген жорамал шындыққа сай келетіндер туралы және басқалары туралы ойлау қиын емес), немесе мұндай білім болмаған жағдайда, «қалдықтар» ұғымының кез келген және барлық қолданыстары советтік үкіметтің кем дегенде бір маңызды саясатына қарсы саяси ұстанымды білдіреді деп болжауға мәжбүрлейді. Біріншісі практикалық тұрғыдан мүмкін емес. Екіншісі, советтік одақтағы академиялық және институционалдық құрылымдарды жасырын диссиденттермен толы деп елестетуді қажет ететінін ескерсек, абсурд болып саналады.

Советтік этнографияның сипатына қатысты мұндай көзқарастың салдарына келетін болсақ, бұл көзқарастың өзі бүкіл советтік этнографиялық жұмысты, яғни КСРО мұсылман халықтарының діни практикаларына қатысты барлық мәліметтер мен интерпретацияларды бірден жоқ етеді. Өйткені ол, тіпті, мақсаты қаншалықты жақсы болса да этнографиялық материалды жинау мен талдауға саналы және әдейі бұрмалауды енгізеді. Советтік этнографиялық әдебиет қазір былайша айтқанда, тарихи және интеллектуалдық жазбалардың бір бөлігі болып табылатынын естен шығармау керек және қазіргі және болашақ студенттерге оқуға және түсінуге қолжетімді. Олардың советтік этнографтардың жұмыс істеген саяси шеңбері туралы тікелей білімі жоқ және белгілі бір зерттеушінің қалдықтар ұғымын қолдануы туралы түсініктерді неғұрлым қолайлы моральдық немесе интерпретациялық тұрғыдан түсіндіретін «артқы оқиғаларына» қол жеткізе алмайды. Постсоветтік дәуірде қалдықтар ұғымының сақталуын ескерсек, советтік этнографиялық әдебиеттің тұжырымдарын, олардың негізіндегі ғалымдардың мұндай тұжырымдар мен интерпретацияларды жасауға түрткі болған себептері қандай болса да оларды олардың өзіндік құндылығы бойынша бағалау үшін барлық негіз бар. Егер діни қалдықтар ұғымы ішінара немесе толығымен ешкім сенбеген идеологияның тағы бір салдары ретінде (жазылғандардың дәлеліне қарамастан) немесе ешкім нақты міндеттемемен қатыспаған мемлекетпен академиялық одақтың салдары ретінде түсіндірілсе, біз қалдықтар ұғымын және кеңестік этнографияны жалпы алғанда дұрыс бағалаудан әлдеқайда алыстап кету қаупі бар.

Қалай болғанда да, оның функционалдық мәні болсын немесе интеллектуалдық тартымдылығы болсын, қалдықтар ұғымының маңыздылығы кеңестік этнографиялық еңбектердің хронологиясында айқын көрінеді. Олар белгілі бір практикалар мен сенімдердің шығу тегін исламға дейінгі кезеңнен қалған элементтер ретінде ашуға бағытталған.¹³ Бұл кеңестік этнографияның жетекші өкілдері қатысқан бастама болды. Олардың бірі Сергей Павлович Толстов болды, ол 1930-шы жылдардан бастап белсенді болды. Орталық Азия контекстінде ең

шын мәніндегі негізгі себебі сол кездегі саясаттардың түсіндірудің тиімді стратегиясы ретінде қолданылуында болды.

13 Бұл *перезитки* терминінің және оның баламаларының ең көп қолданылатын түрі және қазіргі талқылаудың басты нысаны; дегенмен, кеңестік анти-діни әдебиет ислам туралы, әсіресе социалистік дәуірде әлі де ұстанылатын дін ретінде, «қалдық» ретінде жиі айтады (мысалы, Дюсенбин 1968; Кадыров 1966; Кулиев 1976; Садықов 1972).

белсенділердің қатарында Ольга Александровна Сухарева (Сухарева 1960, 1975),¹⁴ қалдықтар доктринасына қатысты ең көп еңбек сіңіргендердің бірі Глеб Павлович Снесарев (Снесарев 1957, 1960, 1969, 1976-1977, 1983, 1990), Түрікменстанда белсенді болған Сергей Михайлович Демидов (Демидов 1962, 1963, 1976, 1977, 1978, 1990, 1997), марқұм Владимир Николаевич Басилов шаманизмді діни қалдық ретінде зерттеудің орталық тұлғасы болды (Басилов 1968, 1992; Basilov 1980, Basilov and Kubakov 1983),¹⁵ және басқа да көптеген адамдар, тіпті, бұл тізім де толық емес және ұзаққа созылуы мүмкін (мысалы, Баялиева 1972, 1980; Баяров 1968; Бегмедов 1968; Кисляков 1960; Кнорозов 1949; Мирхасилов 1972; Мухиддинов 1989; Мустафина 1992; Востров 1959). Егер біз «этнограф» және «анти-діни қызметкер» санаттарының арасында елеулі сәйкестікті ескерсек, анти-діни әдебиет жанрын қосқанда, тізім одан әрі кеңейеді (мысалы, Аманалиев 1967, 1969; Амантурлин 1977; Демидов 1977; Петраш 1963). Батыс ғалымдары да (мысалы, Cartége d'Encausse 1961; Cirtautas 1970), әсіресе кеңестік ықпалға немесе этникалық немесе тілдік (діни емес) тұрғыдан анықталған қауымдастықтарға ерекше назар аударатындар және негізінен тарихи немесе филологиялық (антропология немесе діни зерттеулерден гөрі) дайындықтан өткендер көбінесе діни қалдықтар ұғымына жүгінеді.¹⁶

Исламға дейінгі қалдықтарға бағытталған интерпретациялық стратегиядан белгілі бір ерекшелік кеңестік контексте исламды алғашқы күрделі әлеуметтанулық талқылау деп жиі аталатын еңбектің авторынан келді (әрине, Л. Климовичтің сынамаалық сыны жазбаларынан 1960- және 1970-жылдардағы «жалпы» анти-діни трактаттарға дейінгі даму жолы негізінде бағаланған).¹⁷ «Ислам және қоғам» еңбегінде Талиб Сарымсакович Саидбаев негізінен КСРО аумағына исламның таралуы туралы тарихи тарауында қалдықтар мәселесін қарастырды. Бірақ ол әдеттегі мұсылмандық практиканы оның «ортодоксальды» немесе исламға дейінгі бастаулары тұрғысынан талдау бойынша ерекше назар аударудан біршама ауытқып отырды. Мұндай талдаудың негізінен дұрыс екеніне ешқашан күмән келтірмесе де, Саидбаев исламға дейінгі сенімдер «халықтық дінді» құрайды немесе ислам әртүрлі аймақтарға таралуына байланысты іргелі түрде ерекшеленеді деген қорытындыға келуден бас тартты (Саидбаев 1978). Саидбаевтың көзқарастары да қалдықтар ұғымын баса айтқан этнографтардікіндей идеологиялық тұрғыдан бейтарап болмады. Оның мақсаты басқалар исламға дейінгі қалдықтар деп талдайтын бүкіл практика кешенін бірдей қарастырып, олардың барлығын ықтимал зиянды деп анықтау болды. Осылайша, оның көзқарастары исламға қарсы күресті қажет ететінін көрсету үшін исламның қай жерде болса да, ислам екенін атап көрсеткендіктен кеңестік академияның «күрделі» жұмысы аясында әрқашан бетінен табылатын дінге қарсы мотивтерге немесе міндеттемелерге жақсы сәйкес келді. Дегенмен, исламға дейінгі қалдықтар ретінде кейбіреулер анықтаған практикалар зиянды болғандықтан, олар исламдық болды деп мойындау арқылы

14 Бұл томдағы Наумова мақаласына қар.

15 Басиловтың диссертациясы (1967) Түрікменстанда жиналған материал негізінде «мұсылман әулиелер культіндегі исламға дейінгі наным-сенімдердің қалдықтарын» зерттеді.

16 Қалдықтар ұғымын қолдану кейбір француз ғалымдарының, әсіресе түркі халықтарын зерттеумен айналысатындардың (мысалы, марқұм Irène Mélikoff пен оның шәкірті Thierry Zargone) еңбектерінде кең таралған; бұл, сондай-ақ, исламнан бөлек түрік ұлтын қалыптастыруды жеңілдететін Түркия ғылымында да кең таралған.

17 Бұл дінге, әсіресе исламға қарсы атышулы күрескер туралы қар.: Kemper 2009a, Kemper 2009b: 28-34, 40-46.

Саидбаев оларды сақтаған адамдар үшін мұсылмандық практикалар ретінде олардың мағынасы бар екенін жанама түрде мойындады. Дегенмен Саидбаевтың көзқарастарын этнографтардың көпшілігі байсалды қабылдамаған сияқты.

Мұның бәрінің қорытындысы іс жүзінде барлық кеңестік этнографиялық басылымдарды тек айқын идеологиялық негізделген бағалаулар ғана емес, сонымен бірге аз айқын бірақ одан кем емес идеологиялық сипаттағы ақыл-ой әдеттерімен қалыптасқан болжамдар, классификациялар және талдау тәсілдерінің нәзік және айқын емес іске қосулары (интрузия) үшін мұқият оқу керек. Олардың ішінде діни қалдықтарды қадағалауға бағытталған талдау тәсілі ең зияндысы. Белгілі бір дәрежеде бұл кеңестік ғалымдар жинаған деректерді пайдалануымыз керек, бірақ олардың түсіндірмелері мен бағалауларын алып тастауымыз керек немесе кем дегенде тоқтата тұруымыз керек дегенді білдіреді. Дегенмен, бұл сақтық дәрежесі бізді кеңестік академиялық мекеме идеологиялық атмосферасымен сіңірілген болжамдар мен ойлау тәсілдері деректердің өздерін жинауға және жазуға қаншалықты әсер еткені туралы сенімсіздікте қалдырады.

Кеңестік этнографиядағы қалдықтарды қарастыру: кейбір мысалдар

Кеңестік сипаттағы академиялық әлемнен тыс тарихи және антропологиялық ғылымдарда қалдықтар ұғымына негізделген интерпретациялық стратегияның сынға алынуы және одан бас тартуы жағдайында, бұл ұғымның кеңестік және посткеңестік ортада сақталуы батыс ғалымдарына түсініксіз немесе көне деп көрінуі мүмкін. Керісінше, Батыста қалдықтар ұғымының құлдырауы, басқа нәрселермен қатар бұл ұғымды сынға алу кеңестік және посткеңестік ғылымдардағы оның қазіргі қолданылуымен тікелей айналысу арқылы жалғасуы керек дегенді білдіреді. Мұндай қатынас екі бағытта жұмыс істеуге мәжбүр болады: қалдықтар ұғымының өзіне жалпы жүйелі және ішінара теориялық сын қажет. Сонымен қатар, әдебиетте діни қалдықтардың мысалдары ретінде алға тартылған нақты жағдайларды жеке-жеке зерттеу керек. Өкінішке орай, мұнда кеңестік этнографтар Орталық Азиядағы мұсылман халықтарын зерттеу кезінде қолданған қалдықтар ұғымының жүйелі сынының жоспары немесе оның негізгі мәселелерін талдау (мысалы, кеңестік ұлттық және этникалық сәйкестіктерді қалыптастыру, қалдықтар ұғымының әдетте қолданылатын діни өмірдің нақты салалары немесе қалдықтарға бағытталған интерпретациялық негізді қолдаған бірнеше қосымша болжамдар) үшін жеткілікті орын жоқ. Біз бұл мәселелерді басқа орынға қалдыруымыз мүмкін және кеңестік қалдықтар ұғымының негізгі қолданылуының бірнеше мысалдарын қарастырамыз.

Мысалы, бір кеңестік этнограф түрікмендер арасында танымал болған әулие туралы әңгімеде жыландарға қатысты исламға дейінгі нанымдардың қалдықтарын көрсетеді. Бұл әңгімеде әулие Ших Шереф қабырғада тұрып, қолында жылан ұстаған, оны қамшы ретінде пайдаланғаны туралы баяндалады (бір нұсқасында, әулиенің мінгені де, қамшысы да жылан формасында бейнеленген). Этнограф жылан-қамшының бейнесінде «Орталық Азия халықтарындағы жыландармен байланысты ежелгі исламға дейінгі нанымдардың іздері айқын көрінеді» деп мәлімдеді және бұл «Орталық Азиядағы сопылық пен жергілікті исламға дейінгі нанымдар арасындағы байланыс» екенін көрсетті (Демидов 1976: 73; қар. Демидов 1997: 33). Дегенмен, әулиенің жыланды қамшы ретінде ұстау мотиві сопылық агиографияда кеңінен таралған және кем дегенде XII ғасырдан бастап куәландырылған. Бұл бейне бастапқыда исламнан тыс контекстерде пайда болған

болуы мүмкін, бірақ егер ол ғасырлар бойы мұсылман әлемінің көптеген бөліктерінде әулиелерге қатысты болса, бұл нақты түрікмен көрінісінде оны «исламға дейінгі қалдық» деп атау нені білдіреді?¹⁸ Нақтырақ айтқанда, бұл бізге түрікмендердің мұсылман және сопылық агиографиясымен айналысуынан басқа, нақты түрікмен мәдени құбылысы туралы не айта алады?

Көп бөлікті этнографиялық «қабаттары» бар тағы бір мысал исламға дейінгі деп есептелетін құнарлылық ритуалына қатысты. Оның XVII ғасырдағы сопылық агиографиялық шығармаларда дерлік дәл параллельдері бар (XIII ғасырда бір сопы орындаған ритуал туралы). Әулие өз қауымына өзен бойында бұқа құрбандыққа шалу арқылы жаңбыр жаудыруға көмектесіп жатқаны көрсетілген. Бұл хикая 1950-ші жылдары Г. П. Снесарев сипаттаған Хорезмдегі құрбандық шалу туралы еске салады, ол бұл ритуалды «құнарлылықтың ежелгі культімен генетикалық байланысты» деп жариялаған (Снесарев 1960). Снесаревтің хикаясын басқа зерттеушілер де атап өткен. Олар көбінесе өздерінің сипаттамалық материалдарын қосқан. Осындай зерттеушілердің бірі басқа зерттеушілер қалдырған маңызды бір мәліметті қосқан, бұл ритуал «джар» деп аталады. Оны бірден исламға дейінгі контексте емес, сопылық зикрдің (джахр) вокалдық формасының ұжымдық орындауымен байланыстырады (Сазонова 1978: 86-87, Снесаревті атап өтіп, бірақ, сондай-ақ, 1947 жылы жиналған өзінің материалын да қоса өткен).

Алайда, Снесарев бұл ритуал жай ғана «құнарлылық культімен» және бұқамен байланысты тотемистік идеялармен байланысты ежелгі діни сенімдердің қалдықтарын көрсетеді деп мәлімдеген. Бұл ритуалдардың «исламмен өте аз байланысы бар типтік құрбандық ұсыныстары» екенін айтады. Тек ритуал құрбандық «діни қызметкерлердің» дұғаларымен аяқталған жағдайларда ғана Снесарев оларды «ерекше исламдалған [sic] нұсқалар» деп атады (Снесарев 1960: 199). Кеңестік діни қалдықтарды талқылаудың көпшілігінде бұл ритуалдарды орындайтын адамдар мұсылман екені маңызды емес сияқты, ритуалдың исламдану процесі оны мұсылман өміріне енгізу және мұсылмандық тұрғыдан түсіндірудің әлеуетті қызықты процесі мен нәтижелері оның «шығу тегі» шынымен де исламға дейінгі деп көрсетілуі мүмкін деп болжаса да, өте күмәнді болғандықтан еленбейді. Сонымен қатар, егер XIII ғасырда мұсылмандар үшін мұсылмандар орындайтын, немесе тек XVII ғасырда сипатталған және мұсылмандық және сопылық контексте мәнге толы ритуалды тапсақ, онда XX ғасырда сол ритуалды «исламға дейінгі» деп атау мүлдем абсурд болып табылады. Осыған қатысты Снесаревтің өз пікірлері қызықты болуы мүмкін, өйткені ол өзінің информанттарының бірін «*біздің этнографиялық зерттеулеріміздің мақсатын жақсы түсінді*. Сонымен қатар, мүмкін оның діни сенімдері мен өсиеттеріне қарамастан бізді Хорезмнің ежелгі исламға дейінгі сенімдер әлеміне енгізді» деп мақтайды (Снесарев 1960: 200, менің ерекше көңіл бөлгенім).

Басқа да көптеген осындай мысалдарды атап өтуге болады. Мысалы, бізде XVII ғасырдағы сопылық емдеу ритуалдарының сипаттамалары бар, оларды егер XX ғасырда байқаған болса «шамандық» қалдықтар ретінде қабылдаған болар еді, бірақ XVII ғасырда олардың «шығу тегіне» қарамастан, олар қазірдің өзінде мұсылмандық шеңберге толық сіңіп кеткен еді. Сондай-ақ, сол кезеңде емдеу контекстінде мұсылмандардың исламға дейінгі шығу тегі бар деп жиі анықталатын рухтармен (атақты «албасты») айналысуы туралы хабарламаларды атап өтуге

18 Мотив, оның ықтимал шығу тегі және кең таралуы туралы толығырақ ақпарат алу үшін Ван Бруинессеннің (Van Bruinessen 1991) және Дигбидің (Digby 1994) зерттеулерін қар.

болады. Егер біз XVI ғасырда бұл рухтың түсіндірмесін толығымен мұсылмандық шеңберде, оның сақтануы діндар сопы әйелдің терең білімге байланысты екенін көрсететін дәлелдерді тапсақ, онда не болады. Бұл рухқа қатысты идеялар мен практикаларды «исламға дейінгі» діннің қалдықтары деп атауды жалғастыру нені білдіреді? Мұндай мысалдар ортағасырлық немесе ерте заманауи дереккөздерден қазір исламға дейінгі уақыттан қалған деп белгіленген көптеген практикалар туралы не білуге болатынын көрсетеді. Олар мұндай практикалардың бұрыннан исламдық шеңберге сіңгені және XVI ғасырда және XX ғасырда мұсылмандық шеңберде байқалған практиканы «исламға дейінгі» деп атау тарихи тұрғыдан дәл емес және герменевтикалық тұрғыдан бос екенін көрсетеді. Алайда, осындай мысалдарды жеке-жеке көрсету, қалдықтар ұғымына негізделген интерпретациялық стратегияны қолдайтындар салған ғимаратты бұзу үшін маңызды болады.

Қорытынды: қалдықтар және тарих пен этнографияның кездесіп жұмыс жасауы

Посткеңестік ортада қалдықтар ұғымы ғылыми орталарда оның пайдалануын қолдаған ескі негізгі идеологиялық үстіртқұрылыстың жоғалып кетуіне қарамастан, бүгінгі күнге дейін сақталып келеді. Кейбір жағынан, бұл ұғым соңғы жылдары одан да күшейе түсті, өйткені Орталық Азия туралы жалпы әдебиеттің кеңеюі аймақтың діни өткені мен бүгінгі күнін сипаттауда қалдықтар ұғымын қабылдап, кеңестік білім беру ұрпақтарының әсері арқылы қолданады. Қалдықтар ұғымы неге марксистік идеологияның басқа аспектілері сияқты тез арада қалдырылмағаны маңызды және орынды сұрақ. Бұл ұғымнан бас тартуға құлықсыздық кеңестік дәуірдің көзқарастары мен әдістерімен этнографтарды оқытуды байланыстыратын айқын институционалдық инерцияға қарсы түсіндірілуі керек деп айтар едім. Бұл әрине, интеллектуалдық сабақтастықтарды, сонымен қатар, жеке және институционалдық сабақтастықтарды қамтиды. Қалдықтар ұғымын пайдалы деп тапқан және оның жағасып келе жатқан қолданылуына мүдделі болған тарихи және қазіргі замандағы мүдделі тараптардың жиынтығына қарсы болған бұл мүдделі тараптар XIX ғасырдағы патша заманы ғалымдарын құлдыраған мұсылман қоғамын сынға алуға тырысатын жергілікті мұсылман реформаторларын, мәдени өмірдің айрықша ұлттық құрамдас бөлігін исламмен байланыстыруға ұмтылған кеңестік дәуірдегі ұлтшыларды, кеңестік дәуірдегі діни мекемелерді негізінен Орталық және Ішкі Азияның ежелгі немесе қазіргі тарихына қызығушылық танытқан батыс ғалымдарын, посткеңестік үкіметтерді, ішкі және сыртқы салафистік және исламистік топтарды неғұрлым таза исламды ұсынуға тырысатын, сондай-ақ, этнографиялық немесе тарихи дағдылары жоқ. Сондықтан бұрынғы кеңестік Орталық Азиядағы ислам туралы «сарапшыларға» тәуелді болған батыс советологтарын және посткеңестік Орталық Азиядағы ислам туралы советологиялық интерпретаторларды қамтиды (бұдан сәл бұрын ғана дінге қарсы науқандарды басқарып отырған, бірақ қазір батыс үкіметтік топтарында Орталық Азиядағы ислам туралы жалғыз ескерілген дауыстар сияқты көрінеді).

Бұл мүдделі топтар қазіргі діни өмірді бағалау үшін «қалдықтар» стратегиясына қызығушылық танытқанымен қатар Орталық Азиядағы мұсылман діни өмірінің тарихи дамуын, әсіресе Ресей жаулап алуының алдындағы ғасырларды назардан тыс қалдырады (кейде кездейсоқ, бірақ кейде өте әдейі түрде). Бұл тарихи назардан тыс қалу, жоғарыда аталған «қалдықтар» деп аталатын нақты мысалдарда да айқын көрінеді. Бізді ақырында қалдықтар ұғымының жиі ерекше артықшылық деп

аталатын нәрсенің мәнсіз сипатына қайтарады. Бұл ұғым тарихи дамуды ескеретін интерпретациялық стратегия ретінде алға тартылады, бірақ көп жағдайда оның болжамды тарихи компоненті жалған болып шығады.¹⁹ Діни қалдықтар ұғымына негізделген интерпретациялық құрылымның сақталуы белгілі бір дәрежеде оны ұсынудағы пәнаралық синтездің, тіпті, синкретизмнің жылтырлығына негізделген. Оның протестанттық көрінісінде болсын, тайлориандық баяндауында болсын немесе кеңестік тұжырымдамасында болсын, қалдықтар доктринасы артқа және жан-жаққа қарап, антропологиялық бақылауға тарихи негіз беруді, сондай-ақ, тарихты түсіндіруге антропологиялық растауды ұсынады (қазіргі «маңыздылығы» бар тарихи зерттеу үшін «пайдасы» туралы айтпағанда).

Басқаша айтқанда, қалдықтар ұғымы тарихшы үшін қазіргі мінез-құлықты жарықтандыру арқылы оның зерттеуін растауды талап етеді. Ол этнографды қазіргі этнографиялық жағдайды тарихи негіздеуге ұмтылуға мәжбүрлейді. Дегенмен, менің ойымша, қалдықтар ұғымы шын мәнінде тарихи шындықтың жасанды көрінісі мен өз-өзімен қайшылықта болатын этнографияны ғана қамтиды. Бұл тәсілдің тарихи емес сипаты қалдықтардың шығу тегін «халықтық діннің» уақытсыздығына орналастыру және нақты тарихи дамуды елемеу арқылы қалдықтар ұғымымен бірге жүретін маңызды мәндікке негізделеді. Бұл тарихи даму көбінесе белгісіз немесе көрінбейді, өйткені ол Орталық Азияны зерттеуде басым болған «Жібек жолы зерттеулері» антиквариаттық фокуссынан бір жағынан және советология мұрасынан екінші жағынан дәл осы «жоғалған ортада» өтті. Исламдық орта әрине жоғалған емес, бірақ қазіргі заманға дейінгі уақытта жасалған дереккөздерді елемейтіндер үшін жай қолжетімсіз болып табылады. Бұл дереккөздер мен Орталық Азияның исламдық мұрасымен өмір сүргендер осы аймақтың діни тарихы мен қазіргі діни жағдайын зерттейтін аз мамандардың шағын тобына жатады. Олардың саны, кеңестік экспериментпен немесе оған кеңестанулық реакция арқылы Орталық Азиядағы исламды қалдықтар ұғымы сияқты ескірген интерпретациялық стратегиялар негізінде талдауға үйретілгендерден әлдеқайда аз. Осылайша, «қалдықтар» теориясы тарихты бұрмалайды, бірақ оның нақты әсері қазіргі жағдайдан мағына мен түсінікті алып тастау болып табылады.

Сілтемелер

- Atwood, C. P. 1996. Buddhism and Popular Ritual in Mongolian Religion: A Reexamination of the Fire Cult. In: *History of Religions* 36 (2): 112-139.
- Basilov, V. N. 1980. The Study of Religions in Soviet Ethnography. In: E. Gellner (ed.), *Soviet and Western Anthropology*, pp. 231-242. London: Gerald Duckworth & Co.
- Basilov, V. N., and K. K. Kubakov. 1983. Survival of Pre-Muslim Beliefs in Islam. In: S. C. Dube, and V. N. Basilov (eds.), *Secularization in Multi-Religious Societies: Indo-Soviet Perspectives*, pp. 227-240. New Delhi: Indian Council of Social Science Research/Concept Publishing Company.
- Brown, P. 1981. *The Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Campany, R. F. 1990. 'Survival' as an Interpretive Strategy: A Sino-Western Comparative Case Study. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 2 (1): 2-25.
- Carrère d'Encausse, H. 1961. Les survivances pré-islamiques chez les musulmans de l'U.R.S.S. In: *Cahiers du Monde russe et soviétique* 2: 212-227.

19 Смит Тайлор құрған қалдықтар ұғымының эволюциялық шеңбер мен тарихи емес әдіснаманың «заңсыз» үйлесіміне тәуелді екенін атап өтті (Smith 1978: 260-261).

- Cirtautas, I. 1970. On Pre-Islamic Rites among Uzbeks. In: *Traditions religieuses et para-religieuses des peuples altaïques*, pp. 41-47. Paris: Presses universitaires de France.
- DeWeese, D. 2000. Dog Saints and Dog Shrines in Kubravi Tradition: Notes on a Hagiographical Motif from Khwarazm, In: D. Aigle (ed.), *Miracle et karama: Hagiographies médiévales comparées*, 2, pp. 459-497. Turnhout, Belgium: Brepols.
- Digby, S. 1994. To Ride a Tiger or a Wall? Strategies of Prestige in Indian Sufi Legend. In: W. M. Callewaert, and R. Snell (eds.), *According to Tradition: Hagiographical Writing in India*, pp. 99-128. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Eden, J. 2011. *The Survival of 'Survivals': The History of an Idea, East and West*. M.A. Thesis, Indiana University, Department of Central Eurasian Studies.
- Hodgen, M. T. 1931. The Doctrine of Survivals: The History of an Idea. In: *American Anthropologist*, N.S. 33 (3): 301-324.
- Hodgen, M. T. 1936. *The Doctrine of Survivals: A Chapter in the History of Scientific Method in the Study of Man*. London: Allenson and Company, Ltd.
- Karamustafa, A. T. 1993. The Antinomian Dervish as Model Saint. In: H. Elboudrari (ed.), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, pp. 241-260. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.
- Karamustafa, A. T. 1994. *God's Unruly Friends*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Kemper, M. 2009a. Lucian Klimovich: Der ideologische Bluthund der sowjetischen Islamkunde und Zentralasienliteratur. In: *Asiatische Studien/Etudes asiatiques* 63: 93-133.
- Kemper, M. 2009b. The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923-1933. In: *Die Welt des Islams* 49: 1-48.
- Lewis, I. M. 1983. The Past and the Present in Islam: The Case of African 'Survivals'. In: *Temenos* 19: 55-67.
- Memon, M. U. 1976. *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion*. La Haye / Paris: Mouton.
- Mikulskiy, D. 2001. Soviet Post-War Studies of Beliefs among the Native Settled Population of Central Asia: Between Academic Objectivity and Ideological Requirements, In: L. Dolezalova, L. H. Martin, and D. Papousek (eds.), *The Academic Study of Religion during the Cold War, East and West*, pp. 155-161. New York: Peter Lang.
- Morris, B. 1987. *Anthropological Studies of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Otto, R. 1923. *The Idea of the Holy*. (tr. John W. Harvey). Oxford: Oxford University Press.
- Privratsky, B. G. 2001. *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory*. Richmond, Surrey: Curzon Press.
- Roy, O. 2000. *The New Central Asia: The Creation of Nations*. New York: New York University Press.
- Schmitt, J.-C. 1983. *The Holy Greyhound: Guinefort, Healer of Children since the Thirteenth Century*. (tr. M. Thorn). Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, J. Z. 1978. *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, J. Z. 1987. *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: University of Chicago Press.
- Snesarev, G. P. 1976-1977. "Remnants of the Pre-Islamic Beliefs and Rituals among the Khorezm Uzbeks," in: *Soviet Anthropology and Archeology* 15 (4): 3-49.
- Snesarev, G. P. 1990. "Sheikh Yusuf Hamadani," in: M. B. Olcott (ed.), *The Soviet Multinational State: Readings and Documents*, pp. 398-405. Armonk, New York: M. E. Sharpe.
- Stewart, T. K. 2001. In Search of Equivalence: Conceiving the Muslim-Hindu Encounter Through Translation Theory. In: *History of Religions* 40 (3): 260-287.
- Stocking, G. W. 1987. *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press / Macmillan.
- Thrower, J. 1983. *Marxist-Leninist 'Scientific Atheism' and the Study of Religion and Atheism in the USSR*. New York: Mouton.

- Thrower. 1992. *Marxism-Leninism as the Civil Religion of Soviet Society: God's Commissar*. Lewiston et al.: The Edwin Mellen Press.
- Thrower. 2004. *The Religious History of Central Asia from the Earliest Times to the Present Day*. Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press.
- Tumarkin, N. 1983. *Lenin lives!* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tylor, E. B. 1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. London: John Murray.
- Van Bruinessen, M. 1991. Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and Various Avatars of a Running Wall. In: *Turcica* 21-23: 55-69.
- Аманалиев, Б. 1967. Доисламские верования киргизов // Религия, свободомыслие, атеизм. Фрунзе: Илим.
- Аманалиев, Б. 1969. Дин жана диний қалдықтар. Фрунзе: Илим.
- Амантурлин, Ш. 1977. Пережитки шаманизма, анимизма, ислама и атеистическая работа. Алма-Ата: Атеист.
- Баяров, Т. 1968. Формы проявления религиозных пережитков в селе (на материалах Куня-Ургенчского района) // Известия Академии наук Туркменской ССР (серия общественных наук) 1968 (2): 47-52.
- Басилов, В. Н. 1967. Пережитки доисламских верований в мусульманском культе святых, на материалах Туркмении. Диссертация, Ленинградское отделение Института этнографии Академии наук СССР.
- Басилов, В. Н. 1968. Некоторые пережитки культа предков у туркмен // Советская этнография 5: 53-64.
- Басилов, В. Н. 1992. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. Москва: Наука.
- Баялиева, Т. Д. 1972. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим.
- Баялиева. 1981. Религиозные пережитки у киргизов и их преодоление. Фрунзе: Илим.
- Бегмедов, Б. 1968. Особенности проявления некоторых религиозных пережитков среди городского населения // Известия Академии наук Туркменской ССР (серия общественных наук) 1968 (3): 34-40.
- Востров, В. В. 1959. К вопросу о пережитках древних верований у казахов // Известия Академии наук Казахской ССР (серия истории, археологии и этнографии) 2 (10): 51-60.
- Демидов, С. М. 1962. К вопросу о некоторых пережитках домусульманских обрядов и верований у юго-западных туркмен // Труды Института истории, археологии и этнографии Академии наук Туркменской ССР. Серия демографическая 6: 183-219.
- Демидов. 1963. О пережитках верований, связанных с водной стихией и рыболовством у туркмен // Труды Института истории, археологии и этнографии Академии наук Туркменской ССР 7: 119-134.
- Демидов. 1976. Туркменские оваяды. Ашхабад: Ылым.
- Демидов. 1977. Пережитки доисламских верований среди туркмен // Религиозные пережитки и пути их преодоления в Туркменистане, сс. 109-151, Ашхабад: Ылым.
- Демидов. 1978. Суфизм в Туркмении. Ашхабад: Ылым.
- Демидов. 1990. История религиозных верований народов Туркменистана. Ашхабад: Ылым.
- Демидов. 1997. Змея в легендах и верованиях туркмен // Культурные ценности: Международный ежегодник 1995, 30-41. Санкт-Петербург: Европейский дом.
- Дюсенбин, Ж. 1968. Ислам и его пережитки. Алма-Ата: Наука.
- Кадыров, А. 1966. Причины существования и пути преодоления пережитков ислама. Ленинобод: Дониш.
- Кисляков, Н. А. 1960. О некоторых древних поверьях таджиков долины реки Хингоу // Краткие сообщения Института истории материальной культуры 80: 114-117.

- Кнорозов, Ю. В. 1949. Мазар Шамун-Наби (некоторые пережитки домусульманских верований у народов Хорезмского оазиса) // Советская этнография 2: 86-97.
- Кулиев, Н. 1976. О новых традициях и пережитках отсталого прошлого. Ашхабад: Ылым.
- Мирхасилов, С. 1972. К изучению реликтов доисламских верований у узбеков в дореволюционном прошлом // Этнографическое изучение быта и культуры узбеков, сс. 20-32. Ташкент: Фан.
- Мухиддинов, А. 1989. Реликты доисламских обычаев и обрядов у земледельцев западного Памира (XIX – начало XX в.). Кн. 1. Душанбе: Дониш.
- Мустафина, Р. М. 1992. Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в южном Казахстане в конце XIX – XX вв.). Алма-Ата: Қазақ университеті.
- Петраш, Ю. Г. 1963. Материалы о пережитках доисламских культов на юге Киргизии // Философские проблемы атеизма, сс. 259-265. Москва: Наука.
- Поляков, С. П. 1973. Этническая история северо-западной Туркмении в средние века. Москва: Издательство Московского университета.
- Садыков, С. С. 1972. Религиозные пережитки под маской национальных традиций // Вестник Каракалпакского филиала Академии наук Узбекской ССР 4: 55-61.
- Сазонова, М. В. 1978. Традиционное хозяйство узбеков южного Хорезма. Ленинград: Наука.
- Саидбаев, Т. С. 1978. Ислам и общество. Москва: Наука.
- Снесарев, Г. П. 1957. О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма (по полевым материалам 1954-1956 гг. Узбекского отряда Хорезмской археологоэтнографической экспедиции) // Советская этнография 2: 60-72 [Ағылшын тіліндегі аудармасы: «On Some Causes of the Persistence of Religio-Customary Survivals among the Khorezm Uzbeks». In: S. Dunn, and B. Dunn (trs.), *Introduction to Soviet Ethnography* (1974, Berkeley), 1, pp. 215-238; Ағылшын тіліндегі конспекті: *Central Asian Review*, 6/1 (1958): 5-15].
- Снесарев, Г. П. 1960. Обряд жертвоприношения воде у узбеков Хорезма, генетически связанный с древним культом плодородия // Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 году, сс. 198-202. Москва: Издательство Академии наук СССР (Материалы Хорезмской экспедиции [4]).
- Снесарев, Г. П. 1969. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. Москва: Наука [Ағылшын тіліндегі аудармасы: «Remnants of the Pre-Islamic Beliefs and Rituals among the Khorezm Uzbeks», in: *Soviet Anthropology and Archeology*, 9/3 (1970-1971): 204-225; 9/4 (1971): 329-352; 10/1 (1971): 3-36; 10/3 (1971-1972): 253-289; 11/3 (1972-1973): 219-253; 11/4 (1973): 331-380; 12/4 (1974): 3-31; 13/1 (1974): 3-37; 13/2 (1974): 3-32; 15/4 (1976-1977): 3-49; 16/2 (1977): 3-35].
- Снесарев, Г. П. 1983. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. Москва: Наука.
- Сухарева, О. А. 1960. Ислам в Узбекистане. Ташкент: Фан.
- Сухарева, О. А. 1975. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Доисламские верования и обряды в Средней Азии, сс. 5-93. Москва: Наука.



ИСЛАМ ТАРИХЫ, ӨНЕРІ
МЕН МӘДЕНИЕТІН ЗЕРТТЕУ ОРТАЛЫҒЫ



«ӘЗІРЕТ СУЛТАН» ҰАТТЫҚ
ТАРИХИ-МӘДЕНИ МУЗЕЙ-ҚОРЫҒЫ

Қазақстан мен Орталық Азиядағы ислам және Йасауийаның мәдени тарихы

Девин ДиУис

Истамбұл-Түркістан 2025

ӘОЖ 297(574+575)

КБЖ 86.3(5Қаз)я73

Д-36

Алғы сөзін жазғандар: **Нұрлан Дүкенбаев, Махмуд Ерол Қылыч**

Баспаға дайындағандар: **Ұрқия Утепбергенова, Әшірбек Муминов, Нұрлан Дүкенбаев, Селахаддин Уйгур**

Девин ДиУис. Қазақстан мен Орталық Азиядағы ислам және Йасауийаның мәдени тарихы. Ағылшын тілінен қазақ тіліне аудармасы / Аударған: Камила Муминова. Баспаға дайындағандар: Ұрқия Утепбергенова, Әшірбек Муминов, Нұрлан Дүкенбаев және Селахаддин Уйгур. – Ыстамбұл, Түркістан: «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, IRCICA, 2025. – 688 б. – (Ислам өркениетінің тарихы бойынша дереккөздер мен зерттеулер сериясы; № 61)

ISBN: 978-92-9063-453-9

Бұл кітап Қазақстанның ислам мәдениеті мен жазба мұрасын зерттеу саласындағы маңызды жетістіктермен таныстыруды мақсат етеді. Девин ДиУис зерттеулерінің үлкен бөлігі қазақ тіліне аударылып, бір жинаққа біріктіріліп отыр. Америкалық ғалымның еңбектері Қазақстанның академиялық қауымдастығы үшін ерекше құнды. Себебі, оның зерттеулері нәтижелі, пайдаланған әдістері тиімді, қолданған ортағасырлық дереккөздері өте мол әрі сенімді. Осы жетістіктер отандық зерттеушілерге тың идея, жаңа бағытқа жол ашатыны анық.

ӘОЖ 297(574+575)

КБЖ 86.3(5Қаз)я73

ISBN: 978-92-9063-453-9

Sources and Studies on the History of Islamic Civilisation Series; no. 61

Cataloguing in Publication Data

Devine DeWeese. Cultural History of Islam and the Yasawiya in Kazakhstan and Central Asia. Translation from English into Kazakh / Foreword by Nurlan Dukenbayev and Preface by Mahmud Erol Kılıç. Transl. Kamila Muminova. Editors: Urqiya Utepbergenova, Ashirbek Muminov, Nurlan Dukenbayev and Selahaddin Uygur. Istanbul, Turkistan: National Historical and Cultural Museum-Reserve Azret Sultan, IRCICA, 2025. 688 pages.

© Copyright | IRCICA & National Historical and Cultural Museum-Reserve Azret Sultan
Istanbul, Turkistan 2025

Аударған: **Камила Муминова**

Баспаға дайындағандар: **Ұрқия Утепбергенова, Әшірбек Муминов,
Нұрлан Дүкенбаев, Селахаддин Уйгур**

Басып шығарған және түптеу жасаған: www.secilofset.com.tr

МАЗМҰНЫ

ӘУЕЛГІ СӨЗ (Н.М. Дүкенбаев)	7
АЛҒЫ СӨЗ (Проф. Махмұд Ерол Кылыч)	9
КІРІСПЕ (Проф. Девин ДиУис).....	11
Аңдатпа.....	13
Summary	15
Аннотация	17
Қысқартулар.....	19
1. Орталық Азиядағы Кубрауиға тариқатының әлсіреуі.....	21
2. Орталық Азия тарихы туралы ескерусіз қалған бір дерек: XVII ғасырлық Йасауиға агиографиясы – «Манақиб ал-ахйар».....	55
3. Баба Камал Джанди және Орталық Азия түркілері арасындағы Кубрауиға дәстүрі	65
4. Түркі машайықтары және Ходжаган: Йасауиға және Нақшбандиға сопылық дәстүрлері арасындағы байланыстарды қайта қарастыру	95
5. Тимурилер дәуіріндегі Йасауиға шайхтары: XIV және XV ғасырлардағы сопылық қауымдардың әлеуметтік және саяси ролі туралы ескертпелер.....	117
6. Орталық Азиядағы XIX ғасырдың қасиетті шежірелер саясаты: Киелі орын құжаттары мен генеалогиялық шежірелердегі Ходжа Ахмад Йасауимен байланысты ұрпақ топтары.....	131
7. Йасауиға тариқаты және XVII ғасырдың Орталық Азиядағы парсы агиографиясы: ‘Алим Шайх ‘Алийабади және оның «Ламахат мин нафахат ал- қудс» еңбегі.....	155
8. Орталық азиялық бір қаланың қасиетті тарихы: XVIII-XIX ғасырлық Сайрам тарихы кітаптарындағы әулиелер, киелі орындар және шығу тегі туралы аңыздар	177
9. Қасиетті орындар және «қоғамдық» хикаялар: XVI-XVII ғасырларда Йасауиға сопылық тариқатының агиографиялық шығармаларындағы Ахмад Йасауи кесенесінің баяндалуы	217
10. XVI және XVII ғасырлардың басында Хорезмдегі Саййид Ата’и тобының ықпалы.....	235
11. Еділ-Орал аймағындағы исламдану мәселелері: Берке хан туралы дәстүрлер	263
12. Шайх Ахмад б. Худайдад Таразидің «Фунун ал-балаға» атты еңбегіндегі Науа’иға жол ашарлары: XV ғасырдағы Орталық Азия әдеби мәдениетінің ұмытылған бір дереккөзі.....	271
13. Мехмед Фуад Көпрүлүннің «Түрік әдебиетіндегі алғашқы мистиктер» кітабына алғы сөз	359
14. «Жария зикрі мен сама’ны негіздеу бойынша пәтуалар жинағына» алғы сөз.....	377
15. «Орталық Азиядағы исламдану мен киелі шежірелер» кітабының екінші томына алғы сөз.....	383