

Казахский национальный университет им. аль-Фараби

УДК 008 (= 512.1)

На правах рукописи

**КУЛУМЖАНОВ НУРЖАН ЕРКЕНОВИЧ**

**Феномен сакрального в традиционной культуре тюркских номадов**

6D020400 – Культурология

Диссертация на соискание академической степени  
(доктора PhD) философии

Отечественный научный консультант  
доктор философских наук,  
профессор КазНУ им. аль-Фараби  
Жолдубаева А.К.

Зарубежный научный консультант  
доктор PhD, профессор  
Цюрихского университета, Швейцария  
Питер Финке

Республика Казахстан  
Алматы, 2022

## СОДЕРЖАНИЕ

|   |     |
|---|-----|
| <b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....   | 3   |
| <b>1 КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС ИЗУЧЕНИЯ ФЕНОМЕНА САКРАЛЬНОГО</b> .....               | 11  |
| 1.1 Сакральное как универсальное понятие культурологии.....                           | 11  |
| 1.2 Сакральное как особый тип духовного пространства.....                             | 25  |
| 1.3 Обычай и традиции как специфические способы трансляции сакрального                | 35  |
| <b>2 СФЕРА САКРАЛЬНОГО В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ТЮРКСКИХ НОМАДОВ</b> .....             | 48  |
| 2.1 Феномен «сакральное» в культуре тюркских номадов.....                             | 48  |
| 2.2 Сакрализация пространства и времени в традиционной культуре тюркских номадов..... | 57  |
| 2.3 Формы проявления сакрального в культе предков.....                                | 79  |
| 2.4 Сакральность сынтасов, дынов.....   | 100 |
| <b>3 САКРАЛЬНОЕ В ДУХОВНОЙ И МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ КАЗАХОВ</b> .....                  | 106 |
| 3.1 Сакральное пространство жилища казахов.....                                       | 106 |
| 3.2 Проявление сакрального в музыкальной культуре казахов.....                        | 114 |
| 3.3 Сакральное в анималистических кодах казахской культуры.....                       | 127 |
| 3.4 «Сакральное» – духовная составляющая концепции «атадан балаға».....               | 148 |
| <b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....   | 170 |
| <b>СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ</b> .....   | 181 |
| <b>ПРИЛОЖЕНИЕ А</b> Каменные изваяния.....  | 203 |
| <b>ПРИЛОЖЕНИЕ Б</b> Символически трепанированный череп.....                           | 207 |

## ВВЕДЕНИЕ

**Общая характеристика работы.** Сакральное как духовный феномен является важным составляющим культуры человечества. Проблематика сакрального в современном обществе рассматривается в связи с тем, что само общество меняется, и в нем происходит построение новой ценностной матрицы. Любое общество всегда находится в поиске духовно-нравственных ориентиров, одним из которых является обращение к духовным истокам наших предков, к миру сакрального. Мы полагаем, что в современном общественном сознании все еще присутствует мифологизация прошлого, в связи с тем, что оно не получило своего должного научного обоснования, в частности, это касается изучения сакрального в традиционной культуре тюркских номадов и казахов.

Обращение к культурфилософскому анализу в исследовании сакрального в традиционной культуре тюркских номадов и казахов позволяет нам проанализировать это феномен в целостной системе связей и отношений в социуме.

В данной работе ставится вопрос и делается попытка целостного рассмотрения феномена «сакральное» в традиционной культуре тюркских номадов и казахов. Сакральное как философский концепт рассматривается также в сферах социологии, онтологии, антропологии, что определяется междисциплинарным статусом проблемы. Человеческое существование не мыслимо без мира сакрального. Феномен сакрального вышел за рамки религиозного, и стал объектом философских, социокультурных, антропологических изысканий.

Метод феноменологии позволят нам исследовать проявление сакрального в традиционной культуре тюркских номадов и казахов, а семиотика дает возможность исследовать символы, в которых выражается опыт сакрализации.

Представления о сакральном способствуют выстраиванию системы ориентиров человеком, его идентификации себя в окружающем мире, влияющее на общество в целом. В настоящей работе предпринята попытка очертить смысловое поле сакрального как фактора интеграции кочевого общества. Роль сакрального остается значительной и в современном обществе, и сакральное, как социально-духовный феномен, не исчезает из жизни современного человека, однако, трансформируясь, переходит в иные сферы культуры.

В настоящем исследовании предлагается способ охватить набор смыслов, которыми наделяется сакральное в условиях традиционного кочевого и современного обществ, иными словами формулируются новые определения понятия сакрального помогающие увидеть, каковы представления о сакральном в целом, и определить тенденции их развития.

**Актуальность темы исследования.** Обращение к теме сакрального в предметном поле культурологии представляет собой новую установку концептуального анализа изучения сакрального в традиционной культуре тюркских номадов и казахов, направленное на раскрытие ее глубинных смыслов, функций, содержаний и т. д.

Сакральное в культуре номадов является одной из сложных и малоизученных тем. Культурологические исследования выявляют, что происходит «угасание» сакрального, при котором «девальвация» ценностей принимает новые формы, и наблюдается стремительный процесс десакрализации сакрального.

Можно предположить, что утрачиваются прежние формы сакрального и практики сакрализации бытия человека, но возникают новые, которые еще не осмыслены. В связи с этим возрастает актуальность изучения проблем сакрального в современной казахской культуре в целом, так и в культуре тюркских номадов. Это позволит переосмыслить содержание и функции сакрального в современной культуре. Как известно, сакральное проявляется там, где есть место дихотомии священного и обыденного, где действует принцип иерархии ценностей; оно является неотъемлемым элементом жизни социума.

Анализируя проявления сакрального в условиях секулярного общества, следует обратить внимание на две важнейшие тенденции:

- а) речь идет о процессе утраты сакральным его универсального содержания;
- б) изменен смысл процесса сакрализации, в котором религиозность утрачивается, все больше принимая культурную форму.

Таким образом, изучение данной темы связано с необходимостью:

- определения сакрального как феномена в культуре тюркских номадов и казахов;
- выявления форм и специфики социального проявления сакрального в культуре тюркских номадов и казахов;
- раскрытия путей проявления амбивалентности сакрального, его трансформации в обществе тюркских кочевников и казахов.

### **Степень разработанности проблемы**

Понятие «сакральное» становится доминантой в философско-культурологической, социологической и религиоведческой литературе с начала XX века. Одним из первых, кто начал изучать феномен сакрального, был теолог Р. Отто. На социологическую природу сакрального обращали внимание ученые Э. Дюркгейм, М. Вебер, П. Бергер, Г. Зиммель, Т. Лукман и др., представлявшие само общество источником сакрального. Особую человеческую природу сакрального выделял антрополог М. Шелер. Исследователи Б. Малиновский, Д. Фрезер, В. Тэрнер, Э. Тайлор в своих изысканиях по этой теме уделяли большое внимание на природные и социокультурные факторы сакральности. Религиовед и философ М. Элиаде анализировал феномен сакрального как нечто, выходящее за границы религиозного. Философ У. Джемс связывал сакральное со сферой бессознательного. Культуролог и философ Р. Барт считал, что сакральное больше используется как инструмент идеологии, своего рода политическая мифологизация.

Исследователи М. Бланшо и Ж. Бодрийяр отмечали повседневную природу сакрального, считая это важным аргументом для научного поиска. Религиозно-эзотерический подход к изучению феномена сакрального мы наблюдаем в работах

Р. Генона, Ю. Эволы, Т. Буркхардта. Теологические и религиоведческие аспекты сакрального раскрыты в трудах А. Лосева, С. Булгакова, П. Флоренского, Н. Бердяева, С. Франка, В. Соловьева, И. Ильина, О. Фрейденаберга, Я. Голосовкера, В. Топорова. Также известны две традиции в изучении опыта сакрального: внутренняя – через анализ собственных переживаний или же чужих переживаний (Р. Отто, М. Хайдеггер, М. Элиаде); и внешняя – через объективное наблюдение за поведением людей (М. Вебер, М. Годелье, М. Дуглас, Ю. Лотман).

Отдельного исследования сакрального в культуре кочевников в казахстанской науке пока не имеется. Но необходимо отметить разнообразные научно-методологические подходы к осмыслению кочевнической культуры, так или иначе затрагивающие важные аспекты сакрального. Это прослеживается в работах таких известных ученых, как А. Аманжолов, А. Галиев, А. Досымбаева, А. Касымжанов, А. Кодар, А. Маргулан, А. Медоев, А. Муханбетова, А. Сабитказы, А. Сейдимбек, А. Толеубаев, А. Хасанов, Б. Кумёков, Г. Есим, Д. Кенжетай, Д. Кшибеков, Ж. Абдильдин, Ж. Артыкбаев, Ж. Молдабеков, Е. Турсунов, З. Наурзбаева, З. Самашев, К. Акишев, К. Алтынбеков, К. Байпаков, К. Жанабаев, К. Нурланова, К. Саргарулы, К. Сарткожаулы, М.М. Ауезов, М. Карагузова, М. Муқанов, М.О. Ауезов, М. Орынбеков, М. Сабит, М. Сенбин, Н. Амрекулов, Н. Масанов, Н. Сарсенбаева, Н. Шаханова, О. Измагулов, О. Сулейменов, Р. Мустафина, С. Ажигали, С. Булекбаев, С. Кондыбай, С. Нурмуратов, С. Толыбеков, Т. Габитов, У. Жанибеков, Х. Абишев, Х. Аргынбаев, Ш. Валиханов, Ш. Тохтабаева.

Отметим, что указанная проблема несмотря на интересные научные работы, тем не менее представляется актуальной, мало изученной, ангажированной. В контексте осмысления сущности феномена сакрального в традиционной культуре тюрков-номадов и казахов следует отметить, что ему свойственен культурно-философский генезис, в процессе которого оно претерпевало значительные трансформации в религии, науке, культуре. Таким образом, анализ содержания и генезиса исследуемого феномена сакрального позволяет выделить и изучить наиболее существенные научные труды и изыскания ученых, которые внесли посильный вклад в раскрытие феномена сакрального в современном мире.

**Целью исследования** является анализ феномена сакрального в традиционной культуре тюркских-номадов.

**Задачи исследования:**

- 1) сформулировать структурно-содержательную характеристику феномена сакрального как универсального понятия культурологии;
- 2) охарактеризовать сакральное как особый тип духовного пространства;
- 3) исследовать обычаи и традиции как специфические способы трансляции сакрального, с целью изучения духовных истоков тюркских-номадов и казахо-кочевников;

4) обосновать формы проявления сакрального в пространстве посредством философско-культурологического анализа понятий: «отукен», «кұт», «үңгір», «киелі жер», «киіз үй», «жол», «ағаш»;

5) выявить этнокультурное своеобразие феномена сакрального в культуре предков;

6) раскрыть специфику проявленности сакрального на примерах сынтасов и дынов;

7) проанализировать значимость сакрального в духовном и материальном культурном наследии казахов;

8) выявить особенности проявления сакрального в анималистических кодах казахской культуры;

9) установить специфику сакрального как духовной ценности в авторской концепции «атадан балаға».

**Объект исследования:** традиционная культура тюркских номадов и казахов.

**Предметом исследования** выступает сакральное пространство традиционной культуры тюркских номадов и казахов.

**Гипотеза исследования:** исследование феномена сакрального способствует глубинному раскрытию философско-культурного кода тюркских номадов и казахов. Структурно-содержательный анализ феномена сакрального в анималистических символах позволит расшифровать уникальную картину мира кочевников.

**Хронологические рамки исследования** определены согласно цели и задачам работы. Исследование в контексте рассмотрения историко-культурной общности охватывает период, начиная с V века н. э. по настоящее время.

**Теоретико-методологическая основа исследования.** Методологический инструментарий культурологического анализа феномена сакрального в культуре тюркских номадов и казахов включает: диалектический; философско-культурологический; системно-структурный и системно-функциональный методы; герменевтический и культурно-семиотический методы; культурно-антропологический и феноменологический методы; тезаурусный метод; метод целостного восприятия кочевья в движении (М.М. Ауезов и др.), комплексно-концентрический подход, разработанный Е.Д. Турсуновым.

В ходе исследования докторантом были проведены полевые исследования: принимал участие в работе в составе научной исследовательской группы профессора Питера Финке (Швейцария) по сбору, описанию, систематизации и анализу материалов относительно изучения обычаев, традиций, ритуалов казахского народа на территории России (Алтай, Бийск, Горноалтайск, Косагаш), Монголии (Баян-Улгей, Кобда, Улан-Батор).

**Научная новизна исследования** определяется выделением феномена сакрального как философско-культурологического понятия, выраженного в мировоззрении и традиционной культуре тюркских номадов и казахов:

1) раскрыто основное содержание и генезис «сакрального»; сакральное в культуре тюркских номадов и казахов представлено как квинтэссенция высших смыслов и ценностей;

2) сформирована авторская интерпретация понятия «сакрального» как особого явления в культурном пространстве тюркских номадов и казахов, ранее рассматриваемая в сфере больше иррационального;

3) установлена специфика воплощения сакрального в социокультурных и мировоззренческих формах: в мифе, обычаях, традициях, обрядах и ритуалах тюркских номадов и казахов;

4) раскрыты философско-культурологические пространства, позволяющие осмыслить сакральное в культуре тюркских номадов и в современной культуре казахов на примерах сакральной составляющей обрядов, ритуалов, церемоний, норм, запретов;

5) дано авторское понимание проявления сакрального, демонстрирующая национально-культурную особенность на примере культа предков тюркских номадов и современных казахов;

6) сформировано и обосновано сакральное содержание на примере сынтасов и дынов;

7) выявлено в философско-культурологическом исследовании функция сакрального как особого концепта духовного и материального культурного кода казахов;

8) разработан культурно-философский концепт «человек – природа», демонстрирующий модель анималистического кода, и как древний символ-архетип, раскрывающий уникальную картину мира казахов-кочевников;

9) впервые содержание феномена сакрального представлено посредством анализа концепции «атадан балаға».

***Положения, выносимые на защиту:***

Сакральное как сфера иррационального раскрывает основные параметры духовных ценностей культуры тюркских номадов и казахов, строго очерчивает нормы, идеалы и правила поведения, ориентированные на их практическое претворение.

Как феномен культуры тюрков-номадов, сакральное выявляет духовные основы человеческого бытия. Термин «сакральное» широко употребляется в гуманитарных дисциплинах, публицистике, журналистике, при этом понимание данного термина различно. Наш подход ориентирован на исследование сакрального как культурфилософского феномена, то есть выявление особых мировоззренческих форм воплощения и способов трансформации сакрального в культуре. Раскрытие проблемы сакрального как особого типа культурного пространства предполагает анализ его функционирования в различных пространственных мирах. Человек как социо-духовное существо культурного пространства не может существовать без сакрального.

Ценностно-нормативное основание сакрального представляет матрицы духовного бытия культуры тюркских номадов. Человек творит мир ценностей, которые выступают духовными ориентирами и регуляторами его жизненных устоев. Феномен сакрального акцентирует внимание на том, как само существование человека, его судьба оказываются зависимыми от опыта встречи с сакральным.

Сакральное как феномен не исчезает в результате современного процесса десакрализации, а лишь растворяется в ткани социального бытия и может обнаружить себя в самых неожиданных областях духовного пространства. Специфика обнаружения сакрального в условиях современного общества выражается в том, что сакральное тесно взаимодействует с профанным, однако при этом глубинные структуры сакрального остаются неизменными. К этим глубинным структурам мы относим те, которые возникли на самых ранних этапах духовной жизни человека и глубоко укоренены в его сознании.

Генезис, специфику и типологию культа предков – аруахов – можно представить как его связь с сакрально-ритуальными структурами действительности: мифом, эпосом, обрядом, ритуалом, обычаями и традициями. Культ поклонения и почитания предков является одним из основополагающих ценностей, формирующих национальный код этноса, и необходимый для национального возрождения тюркской культуры. Это важно для понимания духовного универсума тюрков-номадов, казахов-кочевников, других народов, типологически близких к ним в социокультурном и историческом парадигмах.

Древнетюркские каменные изваяния являются сакральными памятниками, увековечившие память о предках. Сынтасы и дыны как сакральные символы почитания духов предков являются свидетельством особого почитания культа предков, которые выражены в обрядово-ритуальной церемонии. Сынтасы и дыны представляют собой сакральные символы почитания и культивирования предков: установки каменных изваяний и дынов транслируют перемещение в пространстве души умершего, то есть переход из одного пространства в другое. Ритуальные комплексы (сынтасы и дыны) являются памятниками духовной культуры, и выступают формами проявления сакрального, свидетельствующие о святости почитания культа предков: это своего рода священная печать благоговейного отношения к миру предков, а в дальнейшем культивирование уважения старшему поколению. Сынтасы и дыны как сакральные памятники наших предков олицетворяют идею Вечности мира предков, свидетельствуя о высоком уровне культуры почитания и уважения духов-предков.

Музыкальное творчество, орнаментальное искусство тюрков-казахов являются семиотическими парадигмами национальной культуры. Орнамент как сакральный язык символов помогает глубже изучить и раскрыть философско-культурологические концепты как «Великая Гора», «Мировое Дерево», «Кара Шанырак». Традиционный казахский сакральный орнамент является воплощением



философского осмысления кочевого мировидения, и создающий единую систему сакрального пространства и времени. Проявление сакрального в пространстве музыки мы считаем сакральным действием и творением, где происходит «духовный катарсис»: очищения, обновления, одухотворения.

Детальный анализ анималистического кода казахской культуры способствует раскрытию мировоззренческой визуально-образной системы кочевой картины мира, глубинному восприятию ментальной природы кочевнического образа жизни, осуществляет формирование специфических методов реконструкции, хранения и преемственной трансляции важных составляющих сакрального. Анималистическое пространство считается частью культурной парадигмы казахов, а культурно-философский сакральный концепт «человек – природа» демонстрирует модель анималистического кода, представляющая уникальную картину мира кочевников.

«Сакральное» как культурная ценность концепции «атадан балаға» становится квинтэссенцией духовного мира казахов. Сохранение традиционных ценностей, определение новых жизненных ориентиров, формирование национальной самоидентификации, стремление казахов быстро решать и реагировать на новые вызовы глобального мира – это и есть священный «аманат» наших предков как духовное наставление: «атадан балаға».

Теоретическая и практическая значимость исследования

Материалы диссертационного исследования могут быть использованы при изучении феномена сакрального в философии, культурной антропологии, религиоведении и в других социогуманитарных предметах. Также результаты исследования могут найти применение при составлении спецкурсов, лекций по дисциплинам философии, культурологии, культурной антропологии, социологии, социологии культуры, религиоведения.

#### **Апробация результатов исследования.**

Основные научные результаты и положения диссертации были обсуждены на заседании научно-методического семинара кафедры религиоведения и культурологии факультета философии и политологии КазНУ им. аль-Фараби.

Основные положения и результаты диссертационного исследования были изложены в материалах международных и республиканских научных конференций, в научных журналах, в том числе:

- 11 публикаций в сборниках научных трудов по материалам международных и республиканских конференций;
- 3 статьи в журналах, рекомендованных к публикации Комитетом по контролю в сфере образования и науки МОН РК;
- 2 публикации в журнале, входящих в наукометрическую базу «Scopus».

Также результаты исследования прошли апробацию в ходе онлайн-курсов по проблемам казахской культуры.

#### **Структура диссертации.**

Работа состоит из введения, трех глав, включающих одиннадцать параграфов, заключения, списка использованных источников и приложений.

В первой главе раскрыта специфика философско-культурологического дискурса методологического изучения феномена «сакрального». Во второй главе рассмотрена сфера сакрального в традиционной культуре тюрков-номадов. В рамках третьей главы определена особенность понятия сакрального в духовной и материальной культуре казахов.

Общий объем диссертации – 207 страниц.

Библиография содержит 392 источников, представленных работами отечественных и зарубежных исследователей.

# 1 КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС ИЗУЧЕНИЯ ФЕНОМЕНА САКРАЛЬНОГО

## 1.1 Сакральное как универсальное понятие культурологии

Современное обращение к исследованию феномена «сакрального» оказывается актуальным оттого, что в пространстве глобализационных процессов появляется необходимость сохранения нравственности: человек не имеет морального права потерять человечность. Исследователю необходимо провести культурфилософский анализ научной литературы, исследуемой проблемы.

Существующее длительное время понимание сакрального как исключительно религиозного феномена ныне дополнено его разнообразными философскими, культурологическими, социологическими, антропологическими трактовками, требующими осмысления в интегральном контексте, включающем, в частности, социокультурный, экзистенциально-феноменологический аспекты.

Прежде чем приступить к раскрытию содержания феномена сакрального, необходимо очертить те линии, по которым будет проходить анализ данного термина, следует выявить имеющиеся основные методологические подходы к изучению сакрального, выработанные гуманитарной мыслью к сегодняшнему дню.

Уяснение смысла некоторых терминов требует обращения к словарно-справочным источникам. В Древней Греции понятие «Hieros» обозначало свойство сакрализованных предметов. Сакральное «sacer» означало принадлежность к богам и обеспечивало с ними связь. Другим понятием, связанным с сакральным, было «sanctus», которое обозначало отрицание чего-то, что влекло за собой наказание.

Современная интерпретация сакрального с латинским «sacer (sacri)» в латино-русском словаре дается как посвященный, предназначенный, священный, святой, великий, обреченный подземным богам, то есть преданный проклятию, проклятый, магический, таинственный [1]. Как видим, здесь сакральное имеет отношение к религиозному культу и ритуалу. Родственные синонимичные понятия имеются во многих языках, например, в английском языке – «the sacred», в немецком – «das sakrale, das heilige», во французском – «sacre».

В «Философском энциклопедическом словаре» отсутствует определение «сакрального», но в нем дается определение процесса сакрализации. От латинского *sacrum* – священное, наделение предметов, явлений, людей «священным» (в религиозном понимании) содержанием. Добавим, что в основе сакрализации лежит противостояние священного мирскому. Данное определение больше используется в области религии, теологии [2].

Обратимся к современной энциклопедии «Культурология. XX век»: сакральное (от латинского *sacrum* – святой, священный, посвященный богам, запретный, проклятый) представляет собой важнейшую мировоззренческую категорию. Аксиологическая интерпретация сакрального задает вертикаль ценностных ориентаций [3].

По мнению автора «Толкового словаря» В. Даля, под сакральным понимается связь с сокровенным, интимным, кровным. Автор поясняет, что сокровенное есть нечто сокровенное, скрытое, тайное, спрятанное. Сокровенное – высшая ценность [4].

Отметим, что феномен сакрального связан и с миром эзотерики. Эзотеризм больше связан с иррациональной природой бытия – знания с божественной сопричастностью. Эти мистические доктрины скрывают сакральные знания от непосвященных. Сакральное проявляет себя в реальных объектах, предметах, в которых как бы присутствует некая сила, энергия. Существовали места, считавшиеся сакральными, благодатными для проведения ритуальных обрядов, например жертвоприношения.

Сакральное всегда обнаруживается посредством чего-то, и не важно, будет ли это нечто предметом из окружающего нас мира или объектом безграничного космоса, символом, моральным императивом. Диалектическая структура остается прежней: явление сакрального через нечто иное; сакральное обнаруживает себя в предметах, мифах или символах. Но оно никогда не открывается человеку непосредственно, целиком во всей своей полноте. Тогда выходит, что священный камень Каабы, родовое дерево, синтасы одинаково истинны, так как в них сакральное, обнаруживая себя, входит в некое пространство, тело, тем самым ограничивая себя.

Сакральное качественно отлично от профанного и в то же время может проявляться в профанном мире в любом месте и каким угодно образом, поскольку обладает парадоксальной способностью преображать посредством иерофании любой космический объект. Эта диалектика сакрального относится не только к религиям, это феноменальное проявление священного, особенного, значимого.

В труде «Сущность христианства» Л. Фейербах обращается к теме священного. По его мнению, человек ощущает себя ничтожеством и никчемным существом перед Творцом. Бог как нравственное начало, а природа в сущности своей не нравственна, беспорядочна и темна. Тем самым, Л. Фейербах определяет сущность Бога проявляется через преображение человека: когда достойное отделяется от недостойного, совершенное от несовершенного, сакральное от профанного. Божественное как особая сфера сакральной реальности создает новую человеческую религию; «человек человеку Бог» [5].

Английский философ Д. Юм в эссе «О чудесах» говорит о сакральном, чудесном как о сознательном обмане. Он считает, что чудо определяется в качестве нарушения закона природы, являющегося в форме особого повеления Божества или вмешательства какого-либо невидимого деятеля. Д. Юм отмечает, что все религии признают значение веры, а не разума, а чудесное и священное – синонимы заблуждения [6, с. 156].

Теолог Ф. Шлейермахер отмечал, что понятие священного как абсолютной объективной реальности проявляется во множестве форм и прирожденным свойством человеческой души является чувство священного, сакрального [7].

Другой исследователь М. Мосс утверждает, что универсальная функция жертвоприношения заключается в демонстрации контакта человека с областью сакрального, при котором жертва выступает как посредник между сакральным и профанным мирами [8].

Теолог Р. Отто в своих трудах, рассматривая «сакральное» как фундаментальное понятие, отмечал особую значимость сакрального в аксиологии и религиозной философской мысли. Его концепция нуминозного представляет собой детальное рассмотрение сакрального с помощью иррациональных методов в философии, культурологии и религиоведении.

Используя методы феноменологического и онтологического подходов к концепту «сакральное», Р. Отто приходит к выводу, что бытие сакрального выше всякого существования. Сакральное есть реальность абсолютная, вечная и по отношению к бренному миру первичная, поэтому сакральное и есть субстанция бытия. Р. Отто выделяет несколько признаков, характеризующих, с одной стороны, его аффективную составляющую, а с другой, сам переживаемый в этом опыте сакральный объект. К этим признакам сакрального он относит чувство, лучше всего передаваемое словом «трепет».

Второе чувство, сопровождающее опыт сакрального, – это чувство преклонения перед непостижимостью и величием нуминозного объекта. Нуминозный объект заставляет нас ощущать собственную ничтожность по сравнению с ним. Трансцендентное обнаруживает перед нами свою онтологическую полноту, противоположную нашему всегда несовершенному и незавершенному бытию [9].

Р. Отто обращает внимание на присутствие в нуминозном таких психологических составляющих, как чувство тварности, тайну, трепета, ужаса. При этом он говорит о нуминозной ценности как первооснове всех иных объективных ценностей.

Сакральное, по мысли Р. Отто, есть трансцендентальная реальность, которая полностью отличается от мира человеческого и космического, закрыта для рационального осмысления. Онтологический статус сакрального наполняется признанием таких атрибутов, как нематериальность, духовность, самодостаточность, совершенство. Понимание сакрального как «Совершенно Иного», в свою очередь, очерчивало границы реального предмета исследования религиозным опытом человека, своеобразием религиозного сознания, в котором Р. Отто выделял иррациональную составляющую. Сам религиозный опыт исследователь рассматривал как человеческий ответ на трансцендентальную реальность, проявлением которого выступает чувство страха и трепета. А это чувство свидетельствовало об осознании человеком своей укорененности в Божественном начале, осознании зависимости своего индивидуального бытия от норм и рекомендаций, санкционированных Божественным началом.

Речь в данном случае идет об особом опыте, который имеет принципиальные отличия от опыта обыденного, и у Р. Отто этим опытом выступает нуминозное. В ходе данного опыта человек ощущает себя перед лицом какого-то высшего существа или высшей силы, по сравнению с которыми он чувствует собственное ничтожество и зависимость от них. В религиозной литературе это ощущение описывается как чувство тварности, которое может заключать в себе множество оттенков и аналитически раскладывается на множество различных чувств. В опыте нуминозного человеческий субъект обретает знание собственной ограниченности и уязвимости перед лицом Другого. Опыт сакрального превосходит рамки любой чисто рациональной дискурсивной экспликации. В силу своего трансцендентного и иррационального характера сакральное не может быть концептуализировано, и поэтому задача исследователя заключается, прежде всего, в описании тех состояний сознания и тех чувств, которые сопровождают наше переживание сакрального феномена.

Р. Отто представляет сакральное как наивысшую ценность, и оно духовно, совершенно, самодостаточно, трансцендентно. Р. Отто считает, что священное иррационально, его невозможно выразить в понятиях, которые не раскрывают его сущности. Значит, анализ сакрального может быть лишь приблизительным и неполным.

Если выделить из священного рациональное начало, то остается нечто, которое Р. Отто назвал «нуминозным». Как считает Р. Отто, нуминозное у верующего человека проявляется двояко: с одной стороны, ощущение панического страха перед неизмеримой силой; а, с другой, это восприятие завораживающей тайны, выраженное в неодолимом влечении к чему-то чудесному и возвышенному. Отсюда следует, что чувственный мир нуминозного имеет границы от ужасного до возвышенного.

На наш взгляд, идеи Р. Отто коррелируют с мнением А. Пятигорского, отмечавшего своеобразную чувственную реакцию, имеющую сходство со страхом, но вместе с тем представляющее собой иное. [10, с. 23]. Другими словами, зарождение религиозного чувства связано с опытом встречи с чем-то жутким и пугающим, которое, одновременно несет в себе смысл возвышенного и заслуживающего поклонения. Речь идет не просто о страхе, а о страхе, смешанном с восхищением перед открывающейся реальностью.

В унисон Р. Отто немецкий культуролог и философ Э. Кассирер в книге «Философия символических форм» пишет, что сакрализация начинается с выделения в пространстве участка, как бы огражденного некой оградой. И это ограниченное пространство поначалу означало священное, принадлежащее богу [11].

Проанализировав подходы ученых к понятию сакрального, мы пришли к таким выводам:

во-первых, отношение к сакральному определяют систему жизненно важных значений и смыслов, которые избираются человеком лично, самостоятельно и свободно;

во-вторых, следует различать процесс иерофании и процесс сакрализации. В первом случае мы имеем дело с проявлением абсолютного начала в рамках реального материального мира, конкретные предметы и процессы которого свидетельствуют о существовании иного и делают возможным его познание. Сакрализация же есть придание божественности изначально профанному;

в-третьих, явления сакральности и сакрализации уходят своими корнями в глубины веков, в истоки формирования мифо-религиозного сознания. Именно древние люди, находясь в пространстве мифо-религиозного мировоззрения, наделяли неким сверхъестественным качеством непонятные для них вещи и явления, с которыми они сталкивались в повседневном бытии. Сакральное может быть приближено к человеческому восприятию и пониманию только через особую церемонию, с присущими ей символами и ритуальным действием, называемым «культом», с помощью которого устанавливается связь с объектом поклонения.

По мнению авторов «Великой книги сакральных знаний» Л.С. Бешко, А.Н. Гордиенко., Д.Г. Ларионов только появившиеся религиозные представления разделили Вселенную на две части: священную и мирскую. Это произошло еще в глубокой древности, когда развитие человеческого сознания достигло такого уровня, что произошли первые попытки объяснения людьми окружающего их мира [12, с. 3].

Религиозно-мифологический контекст сакрального позволяет с наибольшей очевидностью говорить о его сущностной тождественности божественному. Сакральное, священное соотносится с божественным как видовое по отношению к родовому (божественное – род, сакральное – вид).

Сакральность – важное свойство религиозного сознания, что придает реальности характер вечности и абсолютности. Сакральное как постоянная характеристика религии, связана с вечностью, и представляет связь, основанную на непосредственном опыте. Религия же, сакрализуя основополагающие нравственные ценности, выполняет роль духовного единения людей.

Вырабатывающийся в рамках гуманитарного знания дискурс сакрального разделен на два основных направления: феноменологию сакрального и социологию сакрального.

Для исследователей XIX века проблема сакрального являлась одним из актуальнейших проблем эпохи. Сакральное для этой эпохи символизировало важнейшую ценность культуры, сменить которую призвана была новая культура, культура секулярная и рациональная. Сакральное заявляет о себе, прежде всего, как синониме религиозного, поскольку это последнее противостоит рациональному. Лишь позднее сакральное обретает свой собственный смысл, существенно

отличающийся от смысла религиозного и обладающий по отношению к этому последнему известной автономией.

Сакральное как проявление божественного присутствует в мифологическом сознании, а в процессе развития общества трансформируется в сознание религиозное.

Модификация сакрального в контексте светской культуры не лишает его способности к избыточности ценностных и смысловых значений в отношении запрета. Иными словами, сакральное выполняет функцию модели культурного развития. Сакральное в культуре выстраивает высшие ценности, тем самым обеспечивая общество непреходящими этическими императивами.

В конце XIX века одним из первых, кто начал теоретическое исследование сакрального, был Р. Смит, автор труда «Лекции о религии семитов» (1887). Он выдвинул концепцию о святости, выстраивающей отношения богов и людей [13]. Исследователи А. Юбер и М. Мосс в своих трудах обращаются к объяснению назначения жертвоприношения. Их исследования заложили основы современного подхода к анализу института жертвоприношения. Жертвоприношение как религиозный институт упорядочивает отношения в социуме, усиливая социальное единство его членов. Важная функция жертвоприношения заключается в налаживании контакта человека со сферой сакрального, в котором жертва служит посредником между сакральным и профанным мирами [14].

Начало XX века ознаменовалось новыми исследованиями о сакральном. Английский антрополог Р. Маретта, скандинавские исследователи Н. Седерблом и Э. Леманн, немецкий теолог Р. Отто, французский социолог Э. Дюркгейм, румынский культуролог М. Элиаде по-новому очертили контуры сакрального.

М. Элиаде и Г. ван де Леув рассматривают сакральное как феномен человеческого опыта. В поле зрения феноменологов религии находится опыт встречи человека со своим бытием, в котором существует дихотомия сакрального и профанного. Феноменологов интересуют взаимоотношения священного и человеческого, а это содержание двух разных сфер, двух пространств. Опыт сакрального влияет на человека, приобщая его к духовному, придает человеческому бытию тот смысл, благодаря которому он возвышается.

Э. Дюркгейм был в числе первых, обратившихся к феномену сакрального. Он сподвиг многих исследователей на изучение природы сакрального. Э. Дюркгейм использует «сакральное» как прилагательное; первым дает характеристику социального предназначения сакрального, исследуя сакральное с позиций социологии. Именно Э. Дюркгейму принадлежат слова о том, что мы наблюдаем отход от сакрального и процесс его девальвации. По его мнению, только человек присваивает признак сакральности другим объектам, вещам и т. д.

Э. Дюркгейм в одной из своих работ отождествляет сакральное с социальными ценностями, которые нуждаются в обосновании. По его мнению, священные объекты выделяются и отличаются от обычных, мирских. Есть обычные



и священные животные и к ним по-разному относятся. Священные животные, называемые тотемами, являются объектом особой ритуальной деятельности, их почитают, благоговеют перед ними. В жизни тотема будто воплощена жизнь самого общества, и поэтому это сакрально: почитание тотема – это почитание святыни, члены которой считают себя произошедшими от тотема. Э. Дюркгейм видит в религии особое социальное действие, которое отличается тем, что направлено на священный объект, а самое важное в религии – различение священных вещей и профанных. Отсюда следует, что сущность любой религии – сакрализация социальных связей и отношений. В религии всегда возникает система сакрализации особо ценных идеалов. Тем самым, Э. Дюркгейм делает вывод о том, что сакральное – это естественная историческая основа подлинно человеческого бытия, его социальной сущности. Э. Дюркгейм постулирует о том, что священное, являясь универсальным феноменом, лежит в основе религий. Категория «священного» не имеет временных рамок, она, возможно, будет жить вечно, пока живет человек. В своих социокультурных исследованиях он выдвигает постулат о дихотомии «сакральное – профанное» [15].

Человек дуален по своей природе: мир индивида и мир социума. Социум разделен на два пространства – «священное» и «профанное». Профанное пространство представляет собою повседневную обычную жизнь, а священное обособлено, так как имеет сакральный смысл: оно освещенное. Итак, сакральному как явлению духовному и социальному присущи следующие признаки: божественность, запретность, социальность, целостность, что свидетельствует о многообразии форм сакрального.

Э. Дюркгейм отмечает, что смена одних поколений другими происходит в случае смерти индивидов, этот процесс остается неизменным, одушевляющим современное поколение, как одушевлял вчерашние и последующие поколения, то есть социум в рамках своего пространства формирует сакральное как социальный инструмент человеческого поведения.

Идею Э. Дюркгейма о сакральном как социальном феномене продолжил М. Мосс, который выстраивает свою концепцию в изучении сакрального. В архаических культурах жертвоприношение является сакральным ритуалом, обеспечивающим нормальный ритм жизни в социуме. Самое удивительное то, что последние генетические исследования доказывают, что «жертвенное» поведение имеет генетические корни.

З. Фрейд свои некоторые позиции по вопросу сакрального излагает в работе «Человек Моисей и монотеистическая религия» [16]. А в исследовании «Тотем и табу» раскрывает сферы сакрального и табу. Речь идет о наличии ограничений, существующих в первобытных культурах, где запрещены различные общественные практики. При этом причины запрета неизвестны; они подчинены чему-то значимому, а нарушение табу приводит к жесточайшему наказанию. В основном запреты относятся к устремлениям к наслаждениям, к свободе передвижения и

общения. Иногда эти запреты означают стремление к воздержанию, к отказу от выполнения малозначительных явлений, являющихся, по мнению З. Фрейда, разновидностью церемониала. Тем самым, основой этих запретов является утверждение в их необходимости, так как определенному кругу лиц и вещей характерно наличие опасной силы, передающейся при прикосновении к объекту, ею зараженному [17, с. 43-44].

Английский культуролог Б. Малиновский говорит о том, что миф выступает как переживаемая «живая реальность». Культура архаического общества состоит из двух сфер: сакрального и профанного. Сакральное включает обряды, ритуалы и обычаи, а профанное, мирское – ремесло, искусство, хозяйство [18].

Приведем мнение российского исследователя А.П. Забияко, по словам которого суть сакрализации выражена в отделении святого от обыденного. В древних культурах духовные представления о сакральном конкретизируются посредством священных образов, священного слова [19].

Другой российский исследователь С. Зенкин в труде «Небожественное сакральное» дает свое понимание сакрального, понимая под ним концепции, возникающие вне церковно-теологического подхода, связанного с представлениями о божестве и отношениях к нему человека. По мнению С. Зенкина, каждая церковь, с одной стороны, характеризуется использованием заложенного в человеке чувства сакрального и стремления его к монополизированию, а с другой стороны, имеет место его систематическое деформирование, сведение к личностному характеру, существующему между мыслящими индивидами. Осмысливание феномена сакрального находит свое начало с момента выхода за рамки религии и отделения от религии в качестве самостоятельного феномена. Поскольку, продолжает С. Зенкин, религия для исследователей выступает в качестве культурного феномена, постольку под сакральным необходимо понимать результат культурной деятельности людей [20, с. 13-14].

Интересно, что С. Зенкин рассматривает проблему сакрального, выходя за рамки рационального. Сакральное предстает как сверхценное, как феномен сознания, где невозможно представить предел человеческих возможностей.

Интересную позицию излагает А. Лукин, по мнению которого сакральное находится в культуре общества, объективно задано, и «оно, будучи соединено множеством связей с другими пластами культуры, усваивается нами, начиная с первого дня жизни не только напрямую, но и опосредованно» [21, с. 168-169].

Французский исследователь Р. Жирар в работе «Насилие и сакральное», раскрывая содержание сакрального, обращает внимание на наличие в сакральном вещей, носящих характер разнородности, противоположности, противоречивости. Сложность сакрального настолько велика, что исследователи избегают анализа сакрального [22].

Сакральное противопоставляется земному в работе М. Элиаде «Священное и мирское». Исходным пунктом сакральной антропологии М. Элиаде является представление о сакральном как сущностной характеристике человеческого бытия. Сущность человека в древних культурах несет в себе определенные сакральные символы, например символы, связанные с рождением [23]. Рассмотрение сакрального начинается с первой формы конкретного мировоззрения – мифа. Миф синкретичен, он объединяет в себя две духовные ветви культуры – магию и религию, в которых всегда присутствует сакральное и профанное.

«Сакральное» присутствует в сознании человека, повседневная жизнь человека – это некий ритуал, наполненный сакральным смыслом [24]. Выходит, что сущностью самого человека становится религиозный опыт, который реализует встречу человека с сакральным измерением бытия. Связь сакрального, трансцендентного и человека, как связь всеобщего и частного, осуществляется на основе религиозного опыта сознания, который предстает как универсальный, т. е. не зависящий от границ пространства и времени.

М. Элиаде вводит термин «иерофания», обозначающий священное пространство, проявляющееся перед нами больше в чувственной форме, а также формы проявления священного. Термин «иерофания» был введен им для обозначения сопричастности человека к священному в мире, понятие отражало конкретную сторону сакрального, например, придание камню сакрального свойства. Формы иерофании, то есть проявления сакрального, выраженные в символах, познаются как структуры, как особый язык, который необходимо дешифровать и понять [25].

По мнению М. Элиаде, религиозный опыт предполагает деление мира на сакральное и профанное, оппозиция которых как образцовая входит в бесчисленные системы бинарных противоположностей. М. Элиаде связывает сакральное с мифологическим временем, профанное – с историей, с временной необратимостью, которое уничтожается в мифическом времени [26].

М. Элиаде справедливо отмечает, что потеря сакрального означает существование опыта нерелигиозного человека в современном социуме. Утрата сакрального приводит к серьезным затруднениям в понимании ценностей и масштабов окружающего мира первобытным религиозным человеком.

Для понимания природы сакрального М. Элиаде предлагает вывести из сакрального мистическое, и тогда человек окажется в оковах свободы. Только в том случае, когда у человека не остается ничего божественного, человек по-настоящему обретает свободу.

Поскольку М. Элиаде близок феноменологический подход к проблеме сакрального, он чаще обращается к очень древним истокам культуры мира, пытаясь найти универсальную модель сакрального. В своей работе «Сакральное и профанное», обращаясь к категориям «священное» и «мирское», выстраивает два противоположных пространства, которые взаимодействуют друг с другом и

взаимопроникают. Человек, социум, природа становятся реальностью сверхъестественной, сакральной. Сакральное измерение – показатель духовного, высшего, а профанное характеризуется повседневной рутинной человеческой жизни.

М. Элиаде постулирует о том, что на уровне бессознательного у любого человека существует представление о сакральном. Человек неосознанно стремится к сакральному, ибо оно входит в его важные ценностные концепты жизни. Религиозный человек выводит этот аспект и в область сознания, и рационального.

М. Элиаде полагает, что присутствие сакрального мы наблюдаем в повседневности жизни, в особенностях поведения современного нерелигиозного человека. Сакральное проявляется в качестве элементов сознательного и бессознательного, находит реализацию в жизни человека посредством поисков значимого, имеющего смысл. Человеческая природа устремлена на принятие сакрального, которое открывается в пространстве познания. Человек часто интуитивно приближается к таинствам сакрального, священного.

Как считает М. Элиаде, сакральное амбивалентно не только в психологии, но и в плане аксиологии, так как «сакральное» в то же время оскверненное или несущее скверну, то есть *saker* может передавать значение святого и проклятого. Все оскверненное, а, следовательно, освященное, отличается по своему онтологическому статусу от того, что относится к области профанного. То есть оскверненные предметы и существа отделены запретом от сферы профанного [27].

Сакральное как древний архетип может проявляться в виде различных символов, которые влияют на людей. Архетип представляет подсознательный образ, отраженный в мифах и сказках, влияющий на эмоции человека. Архетипы существуют в глубинах человеческого разума и передаются от предков.

Исследователь О. Фрейденберг в своей работе «Миф и литература древности» прослеживает процесс изменения мифа и античного фольклора. Размышляя о мифе, автор отмечает закономерности в процессе развития мира: рождение, гибель и новое рождение [28].

Философ У. Джемс объясняет сакральное как некий опыт, полученный в необычной реальности, который наполняет смыслом повседневную действительность. Отсюда следует, что сакральное как религиозный опыт привносится в профанический мир, тем самым регулируя отношения в обществе [29].

Английский исследователь Э. Тайлор считает, что анимизм тесно связан с сакральным, так как эта духовная реальность является фундаментом веры в сакральное [30].

Антрополог Дж. Фрэйзер в труде «Золотая ветвь» выдвигает идею о том, что все существующие мифы, сакральные ритуалы, сказки и т. д. обращены к первоистоку – древнему ритуалу, где совершается убийство. Существует священный ритуал-порядок, согласно которому состарившийся царь уступает место молодому. Обособив магию в особую культуру, Дж. Фрэйзер считает, что она

управляет сакральным. Следовательно, идеологией сакрального является мистика, а его практикой – магия, т.е. своеобразный код, находящийся в особых отношениях с сакральным [31].

Немецкий философ и антрополог М. Шелер пытается определить феномен человека, его сущность, его физические, психические и духовные начала. В учении о богочеловеке он постулирует идею единства священной, божественной и человеческой природы [32].

В 1930-х годах французские мыслители Коллежа социологии, выдвигают новые грани в природе сакрального. Они считали, что в современных обществах происходит девальвация сакрального, содержавшегося в сфере иррациональной. Они считают, что функция религии заключается в делении жизни на сакральную и профанную. Человек, участвующий в ритуале, обряде, вступает в контакт со священным, ощущая причастность к высшему. Для определения социального статуса сакрального исследователи Коллежа выделили три сферы: сообщество животных, где отсутствует сакральное вообще; общество, где сакральное доминирует во всем; современное общество, где сакральное исчезает, девальвирует [33].

Б. Малиновский разграничивает сферы сакрального при помощи науки, магии и религии, которые не могут существовать без концепта сакрального. Религиозное действие как инициация несет сакральный смысл цикла умирания и рождения. Или же, например, религиозный обряд вступления в брак, несущий печать святости союза мужа и жены [34].

Французский философ Р. Генон в своих трудах описывает сакральную символику, как, например, человек выступает символом Бога, поскольку он им сотворен. Универсальные символы содержат трансцендентные, высшие силы и законы, демонстрируя сакральное как основы духовного плана [35].

Философ и историк культуры Т. Буркхардт проводит анализ сакрального искусства в мировых религиях. Используя термин «сакральное искусство», исследователь подчеркивает, что не всякое искусство может быть сакральным. Искусство сакрально только тогда, когда в искусстве отражается духовное проявление, присущее религии. В сакральном искусстве от внешнего взгляда скрыто идейное содержание духовной культуры, отраженной в символическом коде картины. Универсальным для всех религий является то, что сакральное искусство соответствует искусству божественному [36].

По мнению Э. Гуссерля, под «феноменом» понимается определение предмета через переживание его сущности, ноэтических актов интенционального сознания. Только через интерпретацию и объяснение, как частей интенциональности, приходит понимание феномена сакрального. Феноменология помогает вскрыть устойчивый сущностный инвариант сакрального [37].

Французский ученый Р. Кайуа, оценивая разделение границ сакрального и профанного как явления позитивного, постулирует, что подобное различие

выступает основой стабильности и развития человеческого социума. По Р. Кайуа, сакральное и профанное представляют свои пространства для человека и общества: разрешенные и запретные, освященные и проклятые и т. д. Таким образом, они формируют социально-религиозное мировидение человека и всего общества.

Сакральное выходит из периферийной сферы на передовую, становясь востребованной и актуальной в духовной культуре. По мнению Р. Кайуа, сакральное без мифа теряет глубокое духовное содержание. Сакральное может быть опасным, необходимо соблюдать все меры осторожности при встрече с сакральным. Р. Кайуа приводит хороший пример с праздником, когда люди толпятся, образуя целостную массу: именно здесь в это время присутствуют могущественные силы сакрального [38].

Создавая свою социологию сакрального, Ж. Батай раскрывает вопросы, выступающие в качестве иррациональных факторов общественной жизни, недоступных ранее для рациональной концептуализации. Опыт о сакральном у Ж. Батая олицетворен в образе Ацефала (человек без головы). Образ «Ацефала», воплощенный в опыте смерти и жертвоприношения, формирует опыт сакрального. Ацефал символизировал собой как бы расширяющееся «сознание», являясь выходом в иррациональное пространство, то есть мистическое. Ацефал, связанный с ритуалом жертвоприношения, выражает не только свою жертвенность, иначе говоря, сообщает о жертвоприношении в том смысле, что происходит растворение участников в целостном социально-духовном поле.

Освобождение от индивидуального «я» в ходе опыта сакрального подготавливает к тому, что новое состояние, относящееся к жизни живых организмов, не отчуждается от окружающего их мира. Это животное состояние Ж. Батай назвал «имманентным». Опыт сакрального во многом связывается с возвращением к досознательной стороне психической жизни и даже с погружением в стихию неживой материи. Опыт сакрального, опыт смерти и опыт жертвоприношения, по мнению Ж. Батая, одинаковы. Стоит отметить мистический характер, связанный с особым переживанием радости перед лицом смерти, когда человек осиливает свою человеческую ограниченность. Выход за границы «человеческого, слишком человеческого» Ж. Батай постулирует отрицанием любого трансцендентного [39].

Необходимо отметить, что жертвоприношение, по Ж. Батаю, есть сакральное в действии, призванное отпустить профанное. Опыт сакрального, описываемый Ж. Батаем, является таким опытом, в котором оказываются стертыми как априорный субъект феноменологии, так и позитивный объект социологии. Опыт смерти для Ж. Батая – это опыт возврата к первоначальному состоянию, от которого человек отчужден с момента своего появления. Здесь опыт сакрального связан с возвращением к животному состоянию, обозначающему состояние неразличимости субъекта и объекта. В отличие от человека, животное не отделяет себя от мира, поскольку оно само есть мир, и не осознает своей конечности. Бессознательно люди

стремятся обрести это утраченное ими состояние гармонии с миром, отсюда их стремление к сакральному как к состоянию, благодаря которому расширяются границы «я».

Основные положения Ж. Батая и Р. Кайуа имеют схожие идеи: сакральное рассматривается как амбивалентное, содержащее «скверну» и «святость» одновременно. Сакральное содержит прообраз профанного, возвращаясь к своему истоку. Двойственность сакрального представлена в древних культурах, в которых еще не раскрыто содержание мифического, иррационального [38].

Вызывает интерес замечание Р. Кайуа о том, что в обычные и праздничные дни сакральное по-разному выражает свое содержание. Праздничные дни сакрализируются, то есть сакральное отражает процесс бытия, с которым связано это мероприятие. Отсюда следует, что праздник предстает в качестве царства сакрального, где провозглашается отдых, запрет на работу, выражение благодарности Богу. Обычные дни воспринимаются как профанное время, отличающееся от сакрального. В профанном мире присутствует сакральное, которое влияет на жизнь людей, при помощи священных запретов, идущих со времен начала человеческой истории. Примерами таких запретов могут выступать запреты на каннибализм, инцест и убийство членов своего племени. Нарушение данных запретов понималось как посягательство на основные общественные нормы и каралось смертью.

Чтобы приобщиться к истокам сакрального, представители сообщества должны очиститься от всего греховного, поэтому они долгое время постятся, совершая обряды очищения. Р. Кайуа считает, что на протяжении многих веков человек соблюдал строгий пост и другие запреты, которые перешли из профанного мира в сакральный. Человек использовал маски и украшения для того, чтобы скрыть свое лицо при жертвоприношении. Когда же собирал растения для употребления в пищу, представлял, что от них он черпал силу и жизнь.

Как было отмечено выше, в казахстанской культурологической науке отсутствуют специальные труды, посвященные феномену сакрального. Вместе с тем, казахстанский ученый М. Орынбеков, рассматривавший в своей работе «Генезис религиозности в Казахстане» концепции поклонения и верований древних казахов, таких, как, например, божество Тенгри, Жер-Су, Умай, шаманизм и язычество, культ Митры, буддизм, манихейство, христианство, зороастризм, ислам, по нашему мнению, значительно затронул аспекты сакрального. Вышеуказанные концепции находят свое выражение в мировоззрении казахов и сегодня благодаря тому, что все различные религиозно-философские сакральные знания глубоко укоренились в сознании и памяти современного человека [40].

Существенный вклад был осуществлен другим казахстанским исследователем М. Шайкемелевым, считавшим, что духовная культура казахов строится на утилитарном отношении к Живой природе, и имеет практико-созерцательный характер [41].

Ученые О. Сегизбаев, К. Шулембаев, А. Галиев рассматривают особую религиозность казахов в связи с ранними формами верований, в том числе мифологического сознания казахов-кочевников [42], [43], [44].

Характеризуя архаические мифы казахского народа, С. Каскабасов пишет о наличии познавательной функции мифа, слабой художественности и простоте вымысла. Также он указывает на проявление двух этапов развития мифического сознания, представлений о модели космоса, о наличии созидательного характера деятельности первопредка, признаков противопоставления человека и природы [45].

В ходе анализа теоретических предпосылок исследования мы пришли к следующим выводам:

во-первых, отметим широкое использование понятия «сакральное». Сакральное – это духовная ценность для человека, что постулирует о важности изучения сакрального в области аксиологии. В современной культуре объект потенциально сакрален и сакрализуется только секулярным образом;

во-вторых, сакральное важный атрибут целого, обладающий бытием, в котором существует мир, человек, для которых оно сакрально. Сакральное проявляется в диалектическом единстве: сакральное и религиозное, сакральное и светское;

в-третьих, человек в своей цельности есть общественное культурное явление. Разногласия человеческой природы выявляют потребности, выходящие далеко за грани потребностей животного. Эти потребности вынуждают восстановление гармонии между ними и вселенной. Человек пытается установить единство и порядок, выстраивая целостную картину мироздания;

в-четвертых, критическая деконструкция доминирующего в современном гуманитарном дискурсе сакрального свидетельствует о том, что феноменология, субстантивируя сакральное, рассматривает его как абсолютную реальность, представленную для человека в специфическом опыте. Другой подход, отраженный в социологии, определяет сакральное как символическое выражение самого общества и власти, которым обладает общество. Отсюда следует, что феноменология постулирует сакральное как трансцендентное, включенное в феноменальное. Социология представляет сакральное как имманентное, пребывающее в чем-либо, выделенное в трансценденцию. Тем не менее, сакральное понимается как феномен, который возможен только в природе человека и его жизни;

в-пятых, переосмысливается понятие «сакральное», которое представляется как онтологический феномен, имеющий в своей основе сверхъестественную реальность;

в-шестых, сакральное как духовное проявление является высшей ценностью, занимающее в иерархии ценностей самое высокое положение;



в седьмых, сакральное переходит в сферу сверхчувственного, сверхчеловеческого, божественного как зашифрованный код. Сакральное проявляется как сокрытое, запредельное, иррациональное; оно тесно связано с коллективным сознанием, проявляясь в бессознательном, в архетипах, в верованиях;

в восьмых, сакральное как явление социокультурное вызывает различные чувства и эмоции: благоговения, священного трепета, восхищения, ужаса, мистического состояния, страха. Сакральное проявляется, прежде всего, в мифах, религии, культуре.

Рассмотренные теории, идеи, концепции, выработанные различными авторами при исследовании сферы сакрального, выступают для нас теоретико-методологической базой для дальнейшего рассмотрения поставленной проблемы.

## **1.2 Сакральное как особый тип духовного пространства**

Мы провели культурфилософский анализ разработанности проблемы сакрального, где дана была и оценка существующим научным изысканиям исследователей. Теперь переходим к следующему этапу исследования сакрального как особого типа духовного пространства.

Раскрытие проблемы сакрального как особого типа духовного пространства предполагает анализ его функционирования в различных пространственных мирах: человек как духовное существо раскрывает свою суть благодаря сопричастности к сакральному как особому типу культурного пространства.

Философско-культурологическое понимание сакрального выявляет некоторые стороны проявлений указанного феномена. Человеческое бытие дает возможность проявлению сакрального, открывает тайный смысл предметов, явлений [46]. Тем самым, сакральное помогает раскрыться способностям и потребностям человека для нахождения сути и значения вещей реального и иного мира.

Сакральному как имманентному свойству культуры присущ надприродный характер, выделяющий ее трансцендентную особенность как абсолютную ценность.

Сакральное является основой человеческого бытия, оно выступает гарантом возможности отношения к другому не как к средству, а как к цели. Сакральное оказывает доверие миру и открыто ко всему чистому, творческому, небесному. Оно служит ориентиром в сфере высших ценностей, способствуя пониманию человеком его ограниченности в пространстве познания. Еще Сократ заметил, что пространство познания прекрасного осознается и принимается в движении и деятельности. Отсюда следует, что сакральное пространство прекрасного проявляется в полной мере в человеческой жизни, творчестве, рассуждении [47, с. 468].

Как известно, в диалоге «Тимей» Платон первым сделал пространство сакральным объектом философской рефлексии. Используя метафору, он определяет пространство как восприемницу и кормилицу всякого рождения, преодолевая тем самым пропасть между чувственным и умопостигаемым, миром идей и миром вещей [48].

Таким образом, в платоновском учении обосновывается подлинность умопостигаемой сущности, представленная как идея, и выдвигается мысль о сакральном пространстве идеальных сущностях. По версии Платона философ созерцает истинную сущность вещей: все прекрасное в жизни отражено в идее [49, с. 382].

Понимание сакрального как духовного пространства, начатое вышерасмотренным Платоном, находит свое продолжение у многих исследователей. Сакральное в работах М. Элиаде ассоциируется с понятием принадлежности к священному космосу, значащему особый миропорядок, сконцентрированный вокруг сакрального центра, и выражающий гармонию универсума в целом [50].

Так, С. Зенкин в монографии «Небожественное сакральное» рассматривает сакральное как некую силу, которая возникает из диалектики противостояния человека и природы [20]. Р. Кайуа объясняет это скрытыми в человеке эмоциями, которые каким-то образом заманивают сердца людей. Сакральное как сила, энергия, выступает в качестве мистического и опасного, неуправляемого в высшей степени символа священного, духовного. Определяя сакральное как непоколебимую энергию, Р. Кайуа образно использует метафору непознанного электричества, вызывающего особое благоговение и уважение [38, с. 8].

Ученый Л. Леви Брюль трактует сакральное как веру в приметы, силу молитвы, колдовство, существование души, загробной жизни [51].

Р. Отто представляет идею о сакральном как о некоем таинстве. Сакральное предстает как нуминозное, божественное, воспринимаемое чувствами этико-эстетическое начало [9].

Исследователь Н. Гартман, представляя сакральное пространство как образ человеческого сознания, выстраивает его грани. Ученым выделяются сферы бытия пространственных образов, такие, как, например, пространство восприятия, переживания [52, с. 3]. Сакральное пространство, по мнению М. Мошким, может представлять и историческую реальность, которая создается обществом в процессе социокультурного развития [53].

Особо подчеркнем значимость идей сакрального у Ф. Шлейермахера, который рассматривает пространство сакральности как три онтологических уровня, соответствующих триаде: 1) знание; 2) чувство; 3) действие [54].

Первый уровень представлен в сознании людей космологическими и мифо-религиозными знаниями. Это своеобразное сакральное пространство наполняется духовным смыслом.

На втором уровне находятся чувственные и эмоциональные сферы. Живой опыт занимает главные позиции в мире сакрального, опережая мифо-религиозные представления.

На третьем уровне рассматривается сакральное пространство, представляющее конкретную историческую область – иеротопии, которые включают мистическую сферу. В этой мистической сфере, благодаря изображению, архитектуре и т. д., формируется сакральное пространство.

Итак, как мы видим, образ сакрального пространства у разных исследователей рассматривается в нескольких аспектах. Если у одних оно ассоциируется с постижением истины и духовности, у других – сопричастностью с Высшим Началом, у третьих, сакральное пространство заключается во вхождении человека в диалог с небесным миром и обретение состояния покоя, умиротворения, вдохновения.

Отметим, что сакральные пространства не ограничиваются храмом или территорией вокруг храма; эти пространства могут возникать и в период паломничества, а иногда обретают еще более широкие пространственные пределы и уровни. Сакральное пространство, с одной стороны, нематериально в традиционном понимании этого слова, а с другой стороны, абсолютно реально. Более того, для людей верующих именно это пространство служит для коммуникации с высшим миром, с Творцом, с новой реальностью. Вокруг него выстраиваются все остальные виды духовной и материальной культуры. Это и архитектура, и живопись, и обрядовая сфера, и музыка, и отчасти литературное творчество, и многое другое. Общим для всех точек зрения здесь является то, что сакральное пространство есть среда постижения истины и духовности, связи с Высшим Началом.

Рассмотрим другой концепт – так называемый концепт «сакральная география». Наше обращение к нему связано с тем, что постижение смысла этого понятия позволяет расширить границы понимания феномена сакрального.

Термин «сакральная география» представлен в научно-гуманитарной сфере. На наш взгляд, «сакральная география» должна рассматриваться в более широком культурном контексте. Мифология, являясь основным культурным стержнем сакральной географии, создает духовное сакральное пространство. В унисон идеям Р. Генона можно заявить о древнем земном пространстве, где хранятся сакральные знания [55].

Термин «география» в самом простом определении обозначает процесс, описывающий пространство. Ю. Лотман считает, что географию исключительно легко превратить в символику. Это означает, что география сама по себе есть зашифрованный культурный текст [56].

Сакральная география исследует типологию знаков и символов, представленных в сакральном пространстве. Совокупность знаково-символических

феноменов формируется в результате восприятия окружающего сакрального пространства через призму духовного опыта.

Сакральное пространство представляет собой систему, в которой функционируют три типа направлений.

Первый тип представлен солярными ориентациями (направления сторон света), которые являются ядром парадигмальной модели сакральной географии. В качестве подтверждения приведем мнение А. Подосинова, который считает, что пространство есть фундамент символической ориентации, пронизывающей человеческую жизнь во всех его проявлениях [57].

Второй тип представлен конкретными земными объектами, с которыми субъект вступает в непосредственный контакт, и делится на две части: 1) географическая, в рамках которой функционируют ориентации на сакральные места и объекты, обладающие качеством неодинаковости, где возникает сакральный центр, окруженный священным пространством; 2) топографическая, ориентация которой направлена на отношения внутри малого пространства. Третий тип называется казуальной или вероятностной ориентацией, здесь осуществляются гадальные практики с целью выявления нахождения затерявшегося имущества, скота и т. д.

Пространственные ориентации, представляя сакральные символы, существуют за пределами древних культур. Даже в секуляризованном мире сакральное пространство вписывается в контуры современного мира. Устанавливая сакральное измерение, человек одновременно определяет мир ценностей, выступающий для него ориентиром в жизни. Конституируя свои жизненные проекты и установки, человек принимает те духовные ценности, которые относятся к миру сакрального.

Феноменология сакрального неслучайно обращает наше внимание на то, каким образом само существование человека оказывается зависимым от опыта встречи с сакральным, как сакральное находит отражение в его судьбе.

Признак сакрального относится к объектам, предметам, в которых присутствует особая сила. Примером могут быть освященная вода или храм, где проводятся различные обряды и ритуалы. Причем инициации и разные культы по сей день существуют в жизни современного человека, благодаря им осуществляется знакомство с системой моральных и социальных законов, то есть с общим положением человека в социуме. Инициация является не только ритуалом возрождения, но и путем познания, постижения мира в его целостности, а все это становится возможным посредством приближения к сакральному.

Феномен сакрального выходит за рамки религиозной сферы. Культура и ее предметы будто выпадают из обычного порядка вещей, как бы относясь к иному миропорядку, например, к миру высших ценностей, несущих в себе сакральный смысл.

Постмодернистская мысль весомо повлияла на выстраивание нового отношения к термину «сакральное». Этот пересмотр ценностей берет начало в ницшеанской философии, касающейся «смерти Бога». Для Ф. Ницше фраза «Бог умер» значит утрату христианских ценностей: здесь речь идет о пересмотре западным человеком либеральных ценностей.

В современном обществе человек не воспринимает Бога, а сакральное выступает как проявление небожественного. Возможно, идет сближение и противостояние веры и знания, которые как бы сдерживают современного человека, находящегося в пространстве поиска смысла жизни. Это пространство сформировалось в то время, когда Бог был для человека непостижимым. Отделение Бога от мира приводило к угасанию веры.

Сакральное как духовное пространство является важным явлением в культуре человечества, и для современных исследователей важно то, что люди в своих поступках больше руководствуются иррациональными основами. Современный мир прошел путь десакрализации, поэтому сегодняшняя ситуация в обществе постмодернистами представлена пессимистично: это картина утраты веры в традиционные ценности и поиска надежной мировоззренческой основы.

Нынешнее понятие «сакральное» отходит от религиозной сути, утрачивая свою «святость». Современный человек проживает в социальном пространстве, где законы выживания не всегда соответствуют правилам нравственности. В обществе не существует единого представления о сакральном, но сакральное как духовный феномен воспитывает у людей трепетное отношение ко всему необычному, священному. Сакральное, таким образом, обретается в самой невозможности окончательного разрешения тайны бытия, в качестве которой раньше выступала вера.

Постмодернизм постулирует симулякры, которые, конечно же, ничего не значат и не представляют никакой ценности. Живя в современном обществе потребителей, мы по-своему истолковываем свое поведение и окружающие нас вещи.

Постмодернистский подход предполагает возможность двойственного изложения тех или иных явлений, обрисовывающих современный мир, в русле позитивного и креативного отношения к этим явлениям. Постмодернизм стремится к новому приданию миру того священного смысла, который был потерян при секуляризации социума. Благодаря тому, что мир наполняется духовным смыслом, сакральным содержанием, он обретает очарование. Происходящие новые процессы в сфере культуры, науки, религии модифицируют само понятие «сакральное», расширяя его священную сферу. Переустановка же позволяет увидеть кризис традиционных религиозных и духовных институтов, такие трансформации ведут к глобальным изменениям в духовной и светской жизни.

Различные реформы и перемены в идеологии общества также спровоцировали изменение поля сакрального. Постмодернизм конституировал

опыт сакрального, сместив в другие сферы существования, которые отличаются от религиозных институтов. Современный человек не теряет ощущения полноты жизни, продолжая пользоваться всеми благами, которые ему преподносит мир. Другими словами, при постмодернизме сакральное является регулятором социодуховных ценностей общества, оберегом сакральной жизни, хранителем духовности.

Современный мир характеризуется учреждением новой идеологии – идеология потребления, где сакральное соперничает с рационалистической мыслью, принимая вызовы современного мира. Секуляризация социума выявляет своеобразное отношение к проявлению феномена сакрального: он может быть противопоставлен разуму. Однако общество не может поддерживать свою жизнь и необходимый для нее порядок с помощью разума, ведь люди по своей природе разумны и иррациональны: их поступки выражаются их чувствами, эмоциями, нежели абстрактными изысканиями.

Сакральное проникает в социальные и духовные сферы жизни, участвует в проектировании разноуровневых человеческих отношений. Оно проявляется и на уровне установок, правил, привычек, которые соотнесены с духовными ценностями. Как показатель нравственности и особого блага, в котором заключен этический смысл, сакральное выступает и в качестве культурно-философской модели.

Сакральное также может выступать в негативной и устрашающей форме. Значит, сакральное имеет две стороны – позитивную и негативную, благодаря этому сакральное как духовный феномен регулирует в обществе определенный порядок, обеспечивая достижение справедливости.

В сакральном содержится смысл «hybris» и постигается не до конца, так как все упорядочить и объяснить невозможно. В качестве примера можно назвать кантовскую концепцию «вещь в себе».

Сакральное выполняет важнейшую функцию организации и сплочения общества на основе духовных принципов. Как подчеркивал С. Московичи, невозможно представить социум без сакрального, без него общество как живой организм обречено на гибель [58].

Формы проявления сакрального различны. Это могут быть обряды и ритуалы, такие, как, медитация, молитва, зикр, откровение, исповедь. Сакральное представляет психологическую сферу, которая связывается с естественным желанием человека выделить видимую им реальность на две части. Первая часть совпадает с каждодневным будничным переживанием. Вторая прекращает этот однообразный порядок и дарит человеку вкус свободы и выхода за грани повседневной действительности, освобождение неких импульсов и энергий, идущих от бессознательного. Отметим, что приобщение к сакральному интерпретируется выходом за грани дискурсивного существования,

сопровождающегося и низкой степенью жизненной силы, как, например, апатия, депрессия, возбуждение, экстаз, безумие.

Вместе с тем, стоит отметить, что приобщение к сакральному не всегда сопровождается экстатическим состоянием и может приобретать совершенно иные культурные формы. Современное понимание сакрального, по существу, является сакральным симулятивным. Отметим, что современная культура утратила свою качественную структуру развития, потеряв истоки, растворилась в пучинах массовой культуры. Неслучайно Ф. Гельдерлин говорит о сакральном, утратившем свой божественный характер, оказавшемся «сакральным» чисто в художественном смысле [59].

Как отмечает Ж. Бодрийяр, этика общества потребления вырабатывает у своих членов не лучшие качества, приучая их лишь пассивно ждать исполнения своих желаний всемогущими торговыми и коммерческими центрами. Потребление из чисто функционального акта превращается в способ достижения счастья благодаря тому, что в основе потребления находится магическое действие. Мы понимаем, что за удовольствием что-то купить скрывается тотальное изобилие, затягивающее нас магией потребления. Речь идет о чудесном даре потребления, его сакральном характере [60, с. 12].

Сакральное как феномен не исчезает в результате процесса десакрализации, которое претерпело общество в результате идей Просвещения, но лишь растворяется в ткани социального бытия и часто обнаруживает себя в самых неожиданных областях социального пространства. Необычность обнаружения сакрального в современном обществе выражается в том, что сакральное взаимосвязано с профанным, образует с ним дихотомию диалектического развития: происходит сакрализация одних социальных институтов и десакрализации других.

В культурологии появилось понятие иеротопии, которое дало развитие новому направлению в науке, приверженцем которого является А. Лидов. С направлением связана идея создания сакральных пространств. Термин «иеротопия» был образован сочетанием греческих слов «иерос» - священный и «топос» - пространство. Иеротопия и есть творческий процесс создания сакрального пространства, пространства традиций, обрядов, архитектуры, изображений, искусства. Создание сакральных пространств можно сравнить с изобразительным творчеством, также относящемся к визуальной культуре [61].

Иеротопия рассматривается как создание конкретных сакральных пространств, как особый вид творческой деятельности, а также специальная область историко-культурных исследований, в которых выявляются и анализируются примеры данного творчества. При помощи понятия иеротопии предметы сакрального искусства, пребывающие в состоянии музейной искусственной разобщенности, вновь и вновь обретают свое время и место. В рамках иеротопического подхода религиозные сооружения, храмы, иконы и другие произведения сакрального искусства рассматриваются не как изолированные

предметы, а как компоненты иеротопических проектов в их художественной и концептуальной целостности и временном развитии.

Иеротопия как глобальное явление не ограничивается лишь одной или двумя сферами, а наоборот, дает доступ к целым пластам новой историко-культурологической информации.

Иеротопическое творчество призвано изучать образы пространства, которые возникают как идеи создателей сакрального пространства (например, художники), а также в головах тех, кто эти образы воспринимает, например, иконное пространство – это, прежде всего, пространство изображения.

Иеротопия имеет механизмы превращения пространств в сакральные пространства. Это средство дает возможность обнаружить материал, вычленив из него какой-то сакральный символ, вынести наблюдение и присовокупить его к той области знания, которое существует по поводу сакральных практик.

Схематично этот процесс можно выразить так: иеротопия – обнаружение материала – вычленение сакрального символа – наблюдение – добавление к области знания сакральная практика.

Вот, к примеру, практика молитвы в степи. Кочевник всегда молился в степи, определяя все окружающее его пространство как сакральное. Люди видели над собой звездное Небо-Тенгри и чувствовали сакральный божественный закон внутри себя. В другом примере – в молитве мусульманина священным местом является весь мир, тем самым, молящийся мог создавать сакральное пространство вокруг себя. Третий пример – феномен пещерных монастырей, суфийских келий, мечетей также демонстрирует сближение с Богом в пространстве, где нет места ни для кого, кроме акта самой встречи. Каждый пилигрим прорывал свою келью так же, как его душа прорывалась к Богу. А встреча с ним происходит в узком пространстве внутри самого человека.

Процесс в последовательном виде выглядел таким образом: степь – молитва – сакральность мира – наблюдение вида неба – чувство сакрального божественного в себе – практика молитвы в степи.

Иеротопия – это динамичный процесс, разворачиваемый во времени. Смысл иеротопии заключается в том, что пространство создается людьми в конкретных обстоятельствах, под воздействием совершенно определенной эпохи, а потому она может быть изучена как деятельность материального и духовного срезов.

Иеротопия постоянно коммуницирует и усиленно взаимодействует с иерофанией, что приводит к созданию сакральных пространств. «Иерофания» обозначает явление, которое приоткрывает сферу сакрального. Этот термин был введен в научный оборот антропологом М. Элиаде. Священное пространство рассчитывает на какую-либо иерофанию, результатом которой является выделенное новое качественное пространство. Благодаря появлению сакральных пространств создается среда обитания, вызванная к жизни иерофанией. Проявление



сакрального связано с реализацией замысла о построении нового пространства как откровения, выходящего за рамки человеческого творчества.

М. Элиаде в качестве примера взял знаменитый библейский сюжет о лестнице Иакова. Во сне Иакову является лестница, соединяющая небо и землю, по этой сакральной лестнице ангелы поднимаются и спускаются. Проснувшись, Иаков осознает, что эта земля святая и начинает обустраивать эту землю. Камень, служивший ему подушкой, становится жертвенником, в котором совершается сакральный обряд. М. Элиаде рассматривал данный сюжет как единый пример иерофании. В этом явлении есть мистическая составляющая, которая оказывается за пределами объективной науки и может быть описана только феноменологически: почему именно это место начинает почитаться людьми как святое и сакральное.

Для иеротопии важно и то, что это пространство может быть совсем не монументальным, не архитектурным ландшафтом, и даже не храмом, а, например, образом сакрального пространства в литературе, искусстве и т.д.

Речь идет о том, что иеротопия – это творчество в уме человека. Он создает образы сакрального пространства, которые затем воплощаются в самых разных материальных формах. Это жизнь сакрального в пространстве. Очень часто именно это творчество является основополагающим и ключевым, так или иначе выстраивающим все остальные формы человеческой деятельности.

Сакральное пространство интерпретируется в разных культурах по-разному. Сакральными считались и реки, и рощи, и горы, и буддийские святилища Китая, Японии и т. д., например, архитектурные сооружения Востока вписаны в ландшафт живой природы, гармонируют с ней. Западная христианская архитектура задает свой тон благоустройства в пространстве, тем самым одухотворяя ее.

Во многих религиях понимание мира как создания Творца отражено в древней сакральной архитектуре. Можно представить эту архитектуру творения общим движением к Небу, устремлённым вверх, обращённым к окружающему миру. Пространство считается сакральным: храм как модель мира олицетворяет благодарность Творцу.

Сакральное является сущностной характеристикой человеческого бытия, но сильно отличается от обычного земного, профанного. Для человека, имеющего религиозный опыт, люди, социум, природа становятся реальностью мистической, сакральной. Религиозный человек выводит этот аспект и в область сознания, и в область рационального; он не может прожить без священного, потому что сакральное творит новую жизнь со смыслом, неким сакральным содержанием. Это содержание растворено в жизни современного секулярного человека, как частица сознания оно ведет к поиску высшего смысла, тем самым придавая жизни особую значимость.

Сакральное не может полностью исчезнуть из жизненного пространства современного человека, оно меняет содержание, формы проявления,

десакрализируется, искажается, затем снова наполняется смыслом и новым содержанием.

Анализируя проявления сакрального в условиях секулярного общества, следует обратить внимание на две важнейшие тенденции:

- речь идет о процессе утраты сакральным его универсального содержания;
- изменен смысл процесса сакрализации, в котором религиозность утрачивается, все больше принимая культурную форму.

Современная ситуация мультикультурного и информационного общества, каковым и является общество потребления, таит в себе угрозу скатывания к состоянию бездуховности. Сакральное, являясь одним из духовных ценностей, раскрывается больше в аксиологической сфере.

Культурное пространство всегда обособлено, хотя и имеет взаимопереходящие границы с профанным миром. Профаническое пространство доступно всем, сакральное – только посвященным, одухотворенным.

Система отношений с сакральным осуществляется через систему четко разработанных культов, обрядов, ритуалов, представляющих собой ответ человека священному.

Сакральное выражает духовные ценности личности, представляя все аспекты отношений человека с действительностью. Это своего рода компас-ориентир, необходимый для осмысления многих насущных вопросов человека. Оно является стержневой основой образования комплекса ценностных ориентаций.

Проведенный философско-культурологический анализ сакрального как особого типа культурного пространства позволяет понять и глубже раскрыть суть феномена сакрального. Рассмотренные философско-культурологические изыскания о сакральном помогли выявить некоторые методологические подходы в исследованиях сакрального как особого типа духовного пространства.

Феномен сакрального реализуется в социуме через различные виды духовной, идейной практики человека и общества.

Философско-культурологический анализ данной части работы показал, что сакральное выстраивает социокультурные связи и отношения, внося свои коррективы в мировоззрение человека. Сакральное формирует нормы, императивы поведения, в процессе которого придается новый смысл роли человека и социума в глобализирующемся мире.

Резюмируя, можно сделать выводы, характеризующие сакральное как особый тип духовного пространства:

- Возникновение двух важнейших тенденций.
- Утрата сакральным его универсального содержания.
- Изменение смысла процесса сакрализации, в котором религиозность утрачивается, все больше принимая культурную форму.
- Сакральное является культурным пространством, где выстраиваются иные отношения в обществе. Это пространство имеет свою освещенную сферу, которое

отличается от профанного пространства. В профанном пространстве проживают все люди, а в сакральное могут попасть посвященные, избранные. В своем диалектическом развитии сакральное всегда имеет дихотомическое сочетание по отношению к профанному. Аксиологическая сфера сакрального формирует высшие духовные ценности, демонстрирующие состояние общества в целом.

- Сакральное находится под стражей предписаний-табу, о чем свидетельствует система социодуховных отношений, реализуемых через различные культово-обрядовые церемонии.

- Сакральное формирует пирамиду ценностей человека, определяя важные спектры его связей с реальным глобализирующимся миром. Как высшая ценность, оно воспитывает человека в пространстве настоящей божественной любви, в котором человек и есть то самое сокровенное, которое надо ценить.

- Сакральное как духовная ценность имеет мощную очистительную силу, силу защиты и оберега. Это символ хранителя, который благоговейно относится к человеку.

- Культура как целостная духовная парадигма изучает природу сакрального для того, чтобы преодолеть духовный кризис, кризис мира духовного и священного.

- Сакральное является закодированным символом духовности, который открывает свои сакральные знания в период духовного обнищания общества для возрождения утраченных культурных ценностей.

- Анализ сакрального как источника сферы духовности, которое проявлено в обычаях и традициях, мы продолжим в следующем параграфе.

### **1.3 Обычаи и традиции как специфические способы трансляции сакрального**

Для реализация заявленной цели исследования – анализа феномена сакрального в традиционной культуре тюркских кочевников – необходимо раскрыть особенности обычаев и традиций как специфических методов трансляции сакрального. По нашему убеждению, уяснение природы обычаев и традиций, их места и роли в духовной жизни имеет особую значимость для изучения механизма трансляции сакрального. Раскрывая общие и специфические функции обычаев и традиций, мы глубже раскрываем тайнства понятия «сакрального».

Обычаи и традиции – это элементы социального и культурного наследия, приобретающие форму ритуала, сакрального действия. Обычаи и традиции позволяют сотворить некий устойчивый порядок, указывая на то, что и как необходимо делать, то есть пока они сохраняются, сакральные ритуалы воспроизводятся, порядок гарантируется, так как в пространстве традиции и обычаев хранится и транслируется сакральное. Их нарушение ведет к хаосу, беспорядку: это разные стихийные бедствия как засуха, наводнения и т. д. «Сакральное», проявляясь в сферах традиции и обычаев, обеспечивает космический миропорядок в жизни людей. Традиции и обычаи как духовное пространство

благоприятствует воспроизводству унаследованных от предков жизненно важных сакральных практик в неизменном виде в течение длительного времени [62].

Обычаи и традиции как важнейшие элементы культуры, формируются как социально-духовные критерии, являясь основой зарождения феномена сакрального.

Сакральное образует собой вместилище традиций и обычаев, вбирая в себя родовую (этническую, национальную) память. Сакральное говорит и проявляется в традициях и обычаях из собственных глубин.

Для раскрытия вышесказанной идеи обратимся к произведению религиоведа и этнолога Д. Фрэзера «Золотая ветвь», где описан интересный обычай о порядке замещения должности жреца в святилище Неми. Чтобы занять должность жреца претендент должен был убить своего предшественника: заранее он должен был сломить «золотую ветвь» с дерева. Это дерево находилось под защитой жреца Дианы. На такую опасную роль претендовали обреченные на гибель люди, которым суждено погибнуть от меча новоиспеченного жреца. Главная идея данного обычая согласно Д. Фрэзера заключается в выдвигании теории сакрального происхождения царской власти. Д. Фрэзер доказывает, что первыми носителями власти были вожди, цари, жрецы, которые верили в колдовство и магическую силу. Для подкрепления своей идеи Д. Фрэзер конкретно изучил деятельность многих царей-колдунов, племенных вождей, обладающие властью, и колдовской силой. Деятельность жрецов-царей сакрализировалась в силу обладания магией.

Процесс трансляции сакрального в традициях и обычаях зиждется на различных сферах коммуникаций. Сфера коммуникаций открыта для возникновения новых сакральных смыслов и нового содержания. В коммуникации присутствуют моменты рационального, иррационального, эмоционального состояния, а также институционального действия.

Реализуемые в обычаях и традициях сакральные знания как разновидность социально-нравственных норм, хранятся в духовной матрице и сохраняются на века.

Ученые отмечают, что обычаи и традиции как инструменты регулирования отношений людей появились еще в первобытном обществе [63]. Уже тогда они сформировались как социально-духовный критерий, и являлись основой зарождения человеческой нравственности. На протяжении многих веков путем передачи из поколения в поколение, сохраняясь в памяти, обычаи и традиции прочно вошли в психологию людей, став высшей формой общественного сознания. В подтверждении наших слов приведем мнение И. Суханова: «Идейным содержанием, то есть формулой, обычая всегда бывает правило поведения – детальное предписание поступка в конкретной ситуации. Идейным содержанием, формулой традиции всегда выступает норма или принцип поведения» [64, с. 11].

Прежде всего выясним, что мы понимаем под обычаем. В нормативно-справочных изданиях объяснение термина «обычай» мало чем отличается от

интерпретации понятия «традиция». В «Толковом словаре русского языка» поясняется, что обычай есть «традиционный порядок» [65]. Такое же разъяснение дается понятию «обычай» в четырехтомном «Словаре русского языка»: обычай – «традиционно установившиеся правила» [66]. Исследователь русского языка В. Даль поясняет понятие «обычай» в одном ряду со словами «обычный», «обыкновение», «обычье». То есть «обычай – привычка, принятое, усвоенное дело, принятый порядок, обряд» [67, с. 429]. В культурологической энциклопедии отмечают, что термин «обычай» может быть отождествлен с терминами «традиция», «обряд», «нравы». Обычай является особым типом культурной регуляции на основе целостных, привычных образцов поведения, совершаемых по установленному порядку в определенное время и место [68, с. 105].

Таким образом, семантический анализ понятий «обычай» и «традиция» показывает в определенном смысле сходство, но все же между вышесказанными понятиями существует различие, которое необходимо учитывать.

В древности обычаи и традиции являлись священной ценностью взаимоотношений людей, где проявление «сакрального» считалось важным элементом духовной культуры в целом. В частности, представляя обычай как закон, Пиндар и Геродот нарекали его царем и повелителем мира. И эти законы обособлялись, сакрализировались.

Как отмечает древнеримский мыслитель Плиний Старший: наилучший наставник во всем – обычай. Через воспитание на обычаях и традициях обеспечивается социальный порядок и нравственное поведение.

Являясь высшей формой общественного сознания, обычаи становятся сакральной нормой отношений между представителями общества. Обычно обычаи воплощают норму повседневного поведения. Например, когда древние люди собирались на охоту, вождь племени стучал по священному дереву три раза, тем самым проводя обычай-ритуал для удачной охоты. И все охотники верили в этот сакральный обычай, проводимый вождем: так было всегда.

Область повседневного быта и есть, главная сфера действия обычаев. Значительная часть обычаев относится к области этикета поведения. Обычай воспринимается как данность, имеющая относительно строгую регламентацию действия и поступка, который запечатлен в психологии и поведении человека. Обычай всегда включает в себя реально регламентируемое им отношение, которое обеспечивает устойчивость этого отношения, то есть стереотипное его воспроизводство. Обычаи, представленные в форме социально-духовного критерия, сохраняли определенные нормы жизнедеятельности социума. Также отметим, что обычаи как явление социальной сферы являются компонентом морали и неотделимы от поведения людей.

Французский социолог Э. Дюркгейм писал, что обычаи представляют собой правила, которые люди находят готовыми в обществе и которые побуждают, регулируют поведение. Что наказание, следующее за нарушением обычая,

представляет собой охранительное средство, помогающее сохранить единство социума [69]. Мы полагаем, что возникновение естественных норм представляет собой спонтанный системный процесс именно так происходит формирование многих родоплеменных обычаев как, например, религиозное табу, наречение именем новорожденных, захоронение представителей патрицианских родов в семейных склепах и пр. Дело в самой функциональной природе обычаев и традиций, существование и утверждение которых объединяет людей в единую общность и защищает ее от распада.

Обратимся к другому примеру. В условиях древнегреческого полиса можно говорить о древнеримских традициях, направленных на сохранение религиозного единства общества, что связано было с исповедованием культа богов античного Пантеона. Со временем часть религиозных действий переросли в очень устойчивую традицию: например, как описывал Л. Виничук, традицию празднования сатурналий, во время которых общественные дела приостанавливались, школьники освобождались от занятий, преступников возбранялось наказывать, рабы имели в эти дни особые льготы, невозможные в иные дни [70].

Таким образом, в древности обычаи и традиции стали частью реальности общества и могли влиять на общественные отношения. Обычаи и традиции стали представлять собой своеобразные способы реализации религиозных и нравственных отношений в обществе, где всегда присутствует концепт «сакрального» как хранителя и транслятора духовности. На основе развития социальных отношений рода и племени формируются родоплеменные обычаи и традиции, в которых четко регламентируются способы реализации общественных отношений. Родоплеменные обычаи и традиции представляют собою подробные предписания того, что, как, и в какой последовательности действовать: в их основе всегда действовало правило поведения, как, например, детальное предписание поведения в конкретной ситуации. И эти предписания считались сакральными, ибо их нарушение приводило к негативным последствиям.

Современная культурологическая наука расширяет понимание феномена традиции, вырабатывая целый ряд новых подходов к ее пониманию. Рассмотрим наиболее важные, на наш взгляд, точки зрения.

В соответствии с первым подходом, под традицией понимают «набор представлений, обычаев, привычек и навыков практической деятельности, передаваемых из поколения в поколение, выступающих регуляторами общественных отношений». Этому определению близко понимание традиции В. Далем, который понимает под ним некоторое приложение к обычаю. [71, с. 425]. Можно сделать вывод о том, в рамках такого понимания традиция не выделяется как самостоятельное, отдельное явление.

К примеру, составители Новейшего философского словаря используют две трактовки термина «традиция» – широкую и узкую. В широком смысле традиция – это универсальная форма фиксации, закрепления и избирательного сохранения тех

или иных элементов социокультурного опыта, а также универсальный механизм его передачи, обеспечивающий устойчивую историко-генетическую преемственность в социокультурных процессах. В узком смысле понятие используется для описания «самоорганизующихся и саморегулирующихся (автономичных) подсистем человеческой деятельности и связанного с ними социокультурного опыта, функционирование и развитие которых не связано с институциональными формами обеспечения через специальный аппарат власти» [72]. Мы считаем, что такое понимание феномена традиции сужает понимание традиции, так как традиция основана на констатации социальной принадлежности лица и включает в себя повторение определенных правил поведения. Под констатацией социальной принадлежности лица мы понимаем понятие идентичности данного человека другим лицам, которые относятся к конкретной социальной группе: роду, племени, религиозной группе, сословию, обществу государства и т. д.

Второй подход говорит о понимании традиции как собирательного значения слов «обычай», «обряд», «ритуал», «церемониал». Здесь традиции представляют собой исторически сложившиеся, укоренившиеся в обществе и передаваемые из века в век обычаи, обряды, ритуалы, общественные установления, архетипы, ценности, идеи, представляющие особенность социо-правового уклада народа. Можно заявить, что традиции как социально-культурное национальное наследие, сохраняются и приумножаются в социуме на протяжении длительного периода

Ученым Н. Сарсенбаевым дается авторская интерпретация понятий «обычай» и «традиции». Исследователь отмечает, что обычаи и традиции «...есть исторически сложившиеся более или менее устойчивые нормы общественного поведения людей, их образа жизни и быта, передающиеся от поколения к поколению и хранящиеся силой общественного мнения. Обычай есть исторически сложившиеся устойчивые нормы общественных отношений в быту людей» [73, с. 23-30].

Н. Сарсенбаев считает, что истоками зарождения обычаев и традиций являются не только социальные, но и географические, биологические и физиологические факторы. По-мнению ученого Н. Сарсенбаева, исследуя происхождение обычаев и традиций, важно обратиться к таким понятиям как инстинкт, умение, навык, привычка, чувство, эмоция [73].

Народные обычаи и традиции возникают из потребностей жизнедеятельности людей в процессе самой жизни. Выстраивая более или менее устойчивые нормы и принципы общественного поведения людей, традиции и обычаи отражают национальный образ данного народа, их носителя. Нравы, быт, культура народа, общепризнанные нравственные методы использовались как инструменты в воспитании подрастающего поколения.

Понятие «традиции» все же шире, чем понятие «обычай». Вышерассмотренные исследователи рассматривают понятие «традиции» в различных значениях:

- а) средство социализации личности;

- б) просветительско-педагогическая направленность;
- в) инструмент формирования личности;
- г) форма передачи новым поколениям способов реализации сложившихся взаимоотношений;
- д) освоение сакральных знаний предков, передающихся изустно.

Направлению нашего исследования интересны все определения, но все же последнее определение свидетельствует о дошедшем до нас из глубины веков традиционная культура кочевников, в которых прослеживаются жизненный уклад степняков. Изучение обычаев и традиций дает основание утверждать, что

Согласимся с вышеуказанными исследователями, которые считают, что традиция зависима от социальной памяти людей, рассматривающих ее как обязательное правило поведения, которое неоднократно повторялось предшествующими поколениями и закрепились в социально-культурном опыте данного социума. Ведь неслучайно несоблюдение традиций воспринималось как своего рода протест, вызов обществу. Кстати сказать, и в настоящее время в обыденных ситуациях имеют место случаи такого понимания.

В своей работе мы больше придерживаемся понимания традиции и обычаев как самостоятельных понятий. Однако отметим, что иногда границы этих понятий несколько размыты, что говорит об их тесной связи, взаимопроникновении.

Обратимся к трудам Сейида Хусейна Насра, в которых он пишет, что традиция имеет достаточно сложное соотношение с откровением и религией, со священным, с понятием ортодоксии, власти, продолжительности и непрерывной передачи истин, экзотерическим и эзотерическим так же, как с духовной жизнью, наукой и искусством [74].

Генезис традиций зависит от ряда факторов, основывается на системе сакральных ценностей, и одновременно формирование традиций вызвано новыми потребностями в социокультурном освоении реальности [75].

Противоположное мнение мы находим у французского исследователя Алена де Бенуа, который считает, что «у традиции нет ничего общего ни с местным колоритом, ни с народными обычаями, ни с сакральными действиями местных жителей. Это понятие связано с истоками: традиция - это передача комплекса укорененных способов облегчения нашего понимания сущностных принципов универсального (вселенского) порядка, так как без посторонней помощи человеку не дано понять смысл своего существования» [76]. Мы неслучайно привели слова Алена де Бенуа, поскольку рассматриваем традиции и обычаи как зависящие от духовной памяти людей, как хранящие преемственность поколений и укорененность в социально-культурном опыте социума.

Чаще всего традиции и обычаи не зафиксированы в каких-либо письменных источниках. В основном это изустная передача, выступающая как дань и уважение старшему поколению. При этом для нового члена социума это приобщение к сакральному, т. е. различного рода инициации: укоренение традиций и обычаев с



раннего детства, от поколения к поколению – атадан балаға – благоприятствуют ее устойчивому существованию. Традиции и обычаи для новых же поколений проявляются в длительном освоении и повторении определенных действий старшего поколения в границах традиционной жизни. То есть традиции и обычаи как специфические методы трансляции сакрального ранее осуществлялись неосознанно, то в дальнейшем с развитием культуры они воспроизводилась осознанно и имели словесную форму выражения.

Более того, подчеркнем, что в основе обычаев и традиций лежит нечто общее, облачаемое в чувственные формы как, например, знаковую форму, символику и т.д., транслируя таким образом концепт «сакрального». Мы считаем, что обычаи и традиции моделируют разные фрагменты мира, где конституирование сакрального проявляется в полной мере.

Приведем примеры, подтверждающие вышесказанную идею. Например, погребальный обряд рассматривается как церемониал, в процессе которого объекты обладают определенными сакральными свойствами. Похоронные обряды считаются продолжением древних верований и представлений: это и есть сознательная культурная модель одного из самых древних и универсальных бессознательных представлений, то есть преодоление смерти. Главной функцией погребально-поминального обряда является осуществление перехода покойного в иной мир, в иное сакральное пространство.

Отметим те факторы, которые обусловили зарождение обычаев и традиций. Это социальные, природно-географические и биолого-физиологические. И поэтому, исследуя происхождение обычаев и традиций, стоит особое внимание уделить на такие понятия, как умения и навыки, которые относятся к сакральным знаниям.

Так, например, умения и навыки часто относят к традициям и обычаям культуры, которые нераздельны от знаний. Знание о том, «как сделать что-то» – это и есть знания о навыках и умениях, то есть последовательность определенных действий. Навыки и умения вырабатываются путем повторения, упражнения. Все, что мы умеем делать, все это мы освоили, практически «подражая» старшим. Принцип «делай как я» есть сакральная формула передача опыта, сложившийся в обществе еще с древности. То есть «подражание» есть простейший способ передачи опыта, навыков и умений. Благодаря вышеуказанного процесса, человек осваивает совокупность различных умений и навыков, обретая практическое знание, которое может быть выражено в словах и понятиях. Приобретенные практические знания транслируются сверху вниз, от отца к сыну, от учителя к ученику. Практическое знание существует как нечто естественное и обычное, которое соответствует схеме: принять – освоить - повторить. Если возникает вопрос, почему так надо поступать, ответ всегда готов: так принято, так делали наши предки, так делаем мы.

Обратимся как к примеру, к ремесленному искусству. Ремесленное искусство всегда относился к миру таинственному, сакральному. В ремесле важным были

навыки и умения мастера-ремесленника. Мастер как бы повторял действия, унаследованные от предков. Современному человеку нет необходимости, например, приносить в жертву животного, для того чтобы получить из руды металл. Но для древнего человека принесение жертвы богам являлся залогом, обеспечивающий успех сакрального действия: так делали предки и это сакральное знание было передано предками. То есть исполнение воли богов – важный сакральный акт, влияющий на конечный результат. Жизнь человека зависит от того, насколько правильно и точно он хранит опыт предков.

Рассмотрим другой пример – праздник. Отмечая праздники в определенные дни, мы замечаем факт о том, что со временем они становятся традицией, которая проникает в жизнь и быт людей, формируя определенный стереотип их поведения. Отсюда следует, что в основе праздника лежит традиция, которая расценивается как образование сакрального пространства, где человек обретает иной смысл бытия.

Итак, обычаи и традиции как элементы культуры служат объектами духовных отношений и в соответствии с этим выполняют функцию трансляции сакрального – в зависимости от исторических условий и конкретной ситуации.

Обычаи и традиции характеризуются способностями конструирования, организации и интегрирования, где проявляется феномен сакрального, оказывающее огромное эмоционально-стимулирующее воздействие на людей.

Обычаи и традиции реализуются одновременно на взаимосвязанных и диалектически переходящих в друг друга уровнях.

В традициях и обычаях в процессе моделирования мира формируются свои инструменты реализации традиционной нормы и выделяются три важных элемента:

- 1) повторение социально-духовного поведения;
- 2) рациональное и иррациональное восприятие;
- 3) ориентированы на духовный опыт, которое сакрализовано.

Обычаи и традиции, являясь ретранслятором опыта предшествующих поколений, транслируют самый главный духовный опыт – сакральное. Обычаи и традиции формируются в сакральной плоскости нравственности. Именно обычаи стали основой для создания обычного права у многих народов. Традиции также формируются на основе обычаев как наиболее универсальные нормы человеческих отношений и служили инструментами формирования и сохранения феномена сакрального.

Мы рассматриваем обычаи и традиции как форму познания людьми собственных культурно-социальных отношений как уже установившиеся нормы социума, где феномен сакрального во всех нравственно-социальных отношениях выстраивает свою духовную парадигму. Надо отметить, что благодаря вышесказанной парадигме, обычаи и традиции священно чтятся человеком всегда: от рождения и до ухода в иной мир. Например, нравственный принцип уважения к старшим можно проследить во многих обычаях: этическая природа одна, так как в

основе этих отношений находится сокровенное – феномен сакрального. Культ уважения к старшим является общечеловеческим императивом духовности, квинтэссенцией сакрального.

Обряды являются внешней эффектной стороной обычаев и традиций. Обрядовая форма как сфера сакрального возникает тогда, когда уже прочно утверждены все составные части обычаев и традиций в обществе. В систему обычаев и традиций входят сакральные обряды и ритуалы как составные их части: их значение выражено в сакрализации определенных идей. Ритуалы и обряды считаются наиболее подвижными и динамичными элементами системы обычаев и традиций. Ритуал и обряд являются символизированными священными действиями, воплощенными в обычаях и традициях, и являются важнейшими средствами формирования нормы и правила поведения людей. Обычаи и традиции представлены как символы и коды духовного мира человека, которые являются сакральной формулой передачи новым поколениям священных знаний.

Сакральное пространство личности «образуется посредством освоения им содержания смысла жизни предшествующих поколений, усваиванием традиций и обычаев, достижений культуры прошлого, тем самым обогащаются духовные содержание бытия человека» [77, с. 62].

Тщательное изучение обычаев и традиций Н. Сарсенбаевым приводит его к идее о том, что моральный облик человека будет неполной без выявления его отношения к обычаям и традициям. Важность данной идеи заключается в том, что обычаи и традиции как трансляторы сакрального, формируют духовные и эстетические качества человека [73].

В обычаях и традициях отражается квинтэссенция народной мудрости, которая регламентирует не только функции и действия человека согласно его положению в социуме, но также в наизиданиях народной мудрости содержится глубокий сакральный смысл предназначения роли каждого человека в проживаемом обществе. В унисон вышесказанному можно привести в пример мыслителя Ж. Баласагуни, который говорит о важности воспитании молодого поколения, о ценностях семьи, о семейной миссии отца и матери. Аль-Фараби говорил, что образование вторично по отношению к воспитанию: оно является важным инструментом приобщения духовности. У казахов сложились с древности традиции воспитания девушек и джигитов. Честь девушки считалась честью рода, народа. Она свято чтилась. Требования к джигиту были очень высоки: он воин и защитник Родины, опора отца и рода. У джигитов прививали и воспитывали особенное благоговейное отношение к младшей сестре «карындас». Действенный социокультурный институт обычаев и традиций сформировал модель нравственного воспитания будущего поколения, где проявление «сакрального» свидетельствовало о жизненной важности и практичности этого духовного феномена.

Итак, обычаи и традиции не равнонаправленные проявления культуры. Прежде всего, обычаи и традиции – это регуляторы социального поведения, которые содержат в себе систему традиционных норм поведения, проявляющиеся неоднократно, длительно, массово. Традиция и обычаи повторяют социально значимые системы действий на основе механизма отбора и сохранения, передачи от прошлых поколений к новым «атадан балаға», значимого социального опыта и культурных достижений, формируют у человека специфический стереотип поведения, соответствующий устоям сообщества. При этом сформированный стереотип поведения сохраняет актуальность в условиях существующей социальной реальности. Вместе с тем, традиции и обычаи взаимосвязаны между собой и взаимообусловлены. С этим положением связано некоторое относительно нераздельное рассмотрение их в нашей работе.

Обычаи и традиции, передавая по наследству культурные образцы и действующие нормы, являются гарантом трансляции сакрального. В обычаях и традициях заключена сакральная сила, энергия, передающаяся из поколения в поколение, где проявлено сакральное назидание предков.

Выполненный в данной части работы культурологический анализ обычаев и традиций позволяет понять закономерную преемственность в пространстве культуры феномена сакрального.

К числу признаков, присущих обычаям и традициям, и способствующих трансляции сакрального, относятся:

- 1) Этические нормы, сохраняющие преемственность поколений.
- 2) Общественное мнение как важный фактор трансляции сакрального.
- 3) Изменения духовных ценностей.
- 4) Обрядовые произведения, музыка, поэзия, живопись.
- 5) Церемонии очищения, облагораживания человека.

Результатом вышеперечисленных признаков становится переход обычаев и традиций как феноменов духовности в сферу сакрального. Вместе с тем, обычаи и традиции, являясь важнейшими компонентами морали и быта, выражают определенные правила поведения, которые сопрячены с сакральным.

Обычаи и традиции на протяжении тысячелетий остаются специфическими трансляторами сакрального. Это важно, в частности, для того, чтобы правильно понять и объяснить феномен нравственного поведения человека.

Мы считаем, что обычаи и традиции как система социальных отношений направлена на создание важнейших духовно-нравственных качеств человека как любовь к Родине, к своему народу, ее культуре и истории, знание шежере, почитание духа предков, гостеприимство, толерантность. Сакральным ядром обычаев и традиций являются: Заповеди, Законы, Правила, Запреты,

Обычаи и традиции являются сакральной силой сплачивания и объединения людей, конструирующие устойчивые нормы поведения в обществе, а также формируют нравственное чувство долга в социуме, некий сакральный императив

долженствования. Создают моральные нормы, идеалы, правила, способствующие сакрализации жизни человека. Повторяемость является важнейшей особенностью обычаев и традиций, выражая их закономерность. Мы исходим из того, что обычаи и традиции олицетворяют важный компонент культуры: религиозный, этнический, национальный, духовный, материальный. Резюмируя вышесказанное, выделим идею о том, что в содержании обычаев и традиций заключен этнический сакральный код народа.

### **Выводы по 1 главе**

Сакральное – есть трансцендентальная реальность, и как духовная ценность иррациональна, совершенна, трансцендентна. Отношение к сакральному определяют систему жизненно важных значений и смыслов, которые избираются человеком лично, самостоятельно и свободно. Явления сакральности и сакрализации уходят своими корнями в глубины веков, когда формировалось мифо-религиозное сознание людей. Именно древние люди наделяли сакральным качеством вещи и явления, с которыми они сталкивались в повседневном бытии.

Религиозно-мифологический контекст сакрального позволяет с наибольшей очевидностью говорить о его сущностной тождественности божественному. Сакральное соотносится с божественным как видовое по отношению к родовому. Сакральность как важное свойство религиозного сознания придает реальности характер вечности и абсолютности. Сакральное как постоянная характеристика религии, связана с вечностью, и представляет связь, основанную на непосредственном опыте.

Сакральное как проявленность божественного присутствует в мифологическом сознании. Сакральному как явлению духовному присущи следующие признаки: божественность, запретность, социальность, целостность. Сакральное как некий опыт, полученный в необычной реальности, привносится в профанический мир, тем самым регулируя отношения в обществе.

Отметим, что сакральное переходит в сферу сверхчувственного, сверхчеловеческого, божественного как зашифрованный код. Сакральное как явление социокультурное вызывает различные чувства и эмоции, как, например, благоговения, священного трепета, восхищения, ужаса, мистического состояния, страха.

Сакральное как особый тип духовного пространства является ориентиром в сфере высших ценностей, способствуя пониманию человеком его ограниченности в пространстве познания.

Понимание сакрального как духовного пространства ассоциируется с понятием священного космоса, который существует как особый миропорядок.

Образ сакрального пространства служит для коммуникации с высшим миром, с Творцом, с новой реальностью. Вокруг него выстраиваются все остальные виды духовной и материальной культуры: это и архитектура, и живопись,

и обрядовая сфера, и музыка, и отчасти литературное творчество, и многое другое. Итак, сакральное пространство есть среда постижения истины и духовности, связи с Высшим Началом.

Сакральное как духовное пространство является важным явлением в культуре человечества, и сакральное как духовный феномен воспитывает у людей трепетное отношение ко всему необычному, священному.

Сакральное проникает в духовные сферы жизни, участвуя в проектировании разноуровневых человеческих отношений.

Проведенный философско-культурологический анализ сакрального позволяет понять и глубже раскрыть суть феномена сакрального. Рассмотренные философско-культурологические изыскания о сакральном помогают раскрыть феномен сакрального через различные виды духовной, идейной практики человека и общества.

Философско-культурологический анализ данной части работы показал, что сакральное формирует нормы, императивы поведения, в процессе которого придается новый смысл роли человека и социума в глобализирующемся мире.

Сакральное, являясь культурным пространством, имеет свою освещенную сферу, которое отличается от профанного пространства. абсолютной ценностью, сакральное имеет мощную очистительную силу, силу защиты и оберега.

Раскрывая общие и специфические функции обычаев и традиций, мы глубже проникаем в сферу «сакрального».

Обычаи и традиции являются важнейшими элементами культуры, где формируются духовные критерии как основы зарождения феномена сакрального. Обычаи и традиции являются священной ценностью взаимоотношений людей, где проявление «сакрального» считалось важным элементом духовной культуры в целом.

Итак, обычаи и традиции выполняют функцию трансляции сакрального в зависимости от исторических условий и конкретной ситуации.

Обычаи и традиции характеризуются способностями конструирования, организации и интегрирования, где проявляется феномен сакрального.

Обычаи и традиции, являясь ретранслятором опыта предшествующих поколений, транслируют самый главный духовный опыт – сакральное. Обычаи и традиции формируются в сакральной плоскости нравственности.

Итак, обычаи и традиции как регуляторы социального поведения содержат в себе систему традиционных норм поведения, проявляющиеся неоднократно, длительно, массово. Процесс повторяемости обычаев и традиций является выражением их закономерности. Обычаи и традиции, передавая по наследству культурные образцы и действующие нормы, являются гарантом трансляции сакрального.

Выражение определенных нравственно-эстетических идей, определяющих сакральное поведение людей – это и есть главная миссия обычаев и традиций.

Отсюда следует вывод, что обычаи и традиции на протяжении тысячелетий остаются специфическими трансляторами сакрального, создающие моральные нормы, идеалы, правила, сакрализируя жизнь человека.

Сакрализация есть придание атрибута святости реальности, придание вечности и абсолютности тому, что временно и относительно. Сакральное есть имманентная характеристика духовной культуры, которая представляет собою связь с вечностью, а эта связь основана на непосредственном опыте, на непосредственном переживании вечности как живой реальности. Культура сакрализирует основополагающие нравственные ценности, придает им характер священного. Тем самым она выполняет роль смыслообразующего центра в сознании людей и выступает средством их духовного единения.

Сакральность есть имманентное свойство культуры, характеризующее ее надприродный, наиндивидуальный характер, подчеркивающий непреходящую ценность культуры, без приобщения к которой нет и быть не может собственно человеческого способа бытия и бытия всякой человеческой личности. Сакральное является основой человеческого бытия, то есть оно выступает гарантом возможности отношения к другому не как к средству, а как к цели. Сакральное стимулирует доверие и открытость к миру и к другому.

## **2 СФЕРА САКРАЛЬНОГО В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ТЮРКСКИХ НОМАДОВ**

### **2.1 Феномен «сакральное» в культуре тюркских номадов**

Философско-культурологический анализ сакрального в культуре тюрков-номадов позволит нам глубже раскрыть содержание феномена «сакральное»: определить символику и знаковые элементы, представляющие традиционный тип культуры.

Особое внимание уделено исследованию взаимодействия и взаимовлияния мира живой природы и человека, отражению этого феномена в формировании ценностей кочевого общества, социокультурной жизни тюрков-номадов. Начнем с анализа мировоззрения тюрков-номадов, которое является основой общественного сознания, и включает два важных аспекта: 1) представления о мире; 2) представления о человеке.

Выделим временные рамки, в ракурсе которого мы исследуем данную проблему – это период становления тюркского каганата, V век нашей эры до современности.

Начало тюркского этногенеза связывается с распадом государства хунну. Генеалогические легенды о происхождении тюрков сообщаются в «Чжоу» и «Бэй» [78, с. 99].

В исследовании будем использовать такие понятия, как «номад», «кочевник», «тюрк», несущие общую культурологическую смысловую нагрузку. История прототюрков фиксируется с III в. до нашей эры и сопричастна жизнедеятельности древних племен Поволжья и Северного Казахстана. Понятие «тюрк» впервые мы встречаем в начале VI в. до н. э. в материалах относительно древних кочевников, живших на территории древнего Алтая.

Тюрколог Р. Рахманалиев, исследуя цивилизацию древних тюрков, сообщает, что прародиной тюркских народов является Древний Алтай. Китайцы называли их ту-кю, что значило тюрки [79, с. 352-359]. Древние тюрки являлись хозяевами и властелинами Центральной Азии в VI–VIII в.в. Хуннские племена напрямую связаны с древнетюркским родом Ашина [80].

Священные рунические тексты выражают идеи, дающие представления о тюркском мировоззрении и его культуры [81].

Мировоззрение представляется взаимоотношением таких основных частей мироздания как человек и природа. Иначе говоря, под мировоззрением мы понимаем духовное освоение мироздания [82, с. 5].

Важной характеристикой мировоззрения кочевников является философская категория единства человека с сакральной природой. Сакральная природа благодаря кочевой цивилизации сохраняет первоначальный облик и формирует условия для стабильного существования данного типа цивилизации в течение длительного времени. Отсюда следует, что номадизм как жизнеспособная система



отражает модель «человек-природа». Единство человека с природой выражается в непосредственном восприятии живой природы как сакральной жизни. Именно это единство, проявляющееся в гармонии и борьбе, слиянии и разъединении, тождественности и противоположности, является одной из основ возникновения древних верований и религии, гармонирующей с природой-матерью.

Духовное наследие древних тюрков представляло собой целостную систему восприятия человеком окружающего мира как единого космоса, нарушение жизнедеятельности которого приводило к разного рода бедствиям и катаклизмам. Необходимо отметить, что кочевники жили в освященном Космосе, и они были приобщены к космической сакральности, проявляющейся через мир животных и растений. Мировоззрение древних тюрков можно выразить формулой борьбы добра и зла и соотносённостью всех категорий моделей мира тюрков с ней [50].

В древних представлениях тюрков-номадов сакральная природа обожествлялась. Нарушение неписаных этических правил Великой Степи и другие противоречащие традициям действия не оставались безнаказанными. Нарушения глобального масштаба карались Вечным Небом Тенгри, малозначительные – духами-хозяевами местности, предметов и т. д.

Тенгрианство представляет собою совокупность древнейших мифов, космологических представлений и свод философско-этических учений. Неправильное и неэффективное отношение к живой природе приводило к различным катаклизмам, природным стихиям и к уничтожению жизни многих кочевых племен. Закон бумеранга был весьма суров: чем суровее природные условия, тем жестче были правила и запреты, которые выстраивали свои правила выживания, а нарушения приводили к трагическим последствиям. Поэтому у номадов особо чтились Степные законы, сохранение которых обеспечивало благополучное проживание в мире живой сакральной природы.

Мировоззрение древних тюрков отличало высокое почитание и поклонение сакральной природе как к началу жизни, ее одухотворение и обожествление. Тенгрианская вера способствовала познанию тюрками мира сакральной природы: интуитивно чувствовать космический ритм Вселенной. Благодаря почтительному и благостному уважению к миру природы выстраивались и гармоничные отношения с окружающей средой [83].

В оседлой культуре природа подлежит покорению, подчинению: «свой – чужой». В соответствии с этой парадигмой воспринимается и сама природа: есть дом – «свое», и есть дикое поле – «чужое», причем за «домом» закрепляются благостные, сакральные коннотации, а за «диким полем» – демонические, связанные с ощущением враждебной противоположности природе [84]. Кочевники, по мысли А. Медведева, избирали практический унитарный путь развития, становясь органической частью степных экосистем, и адаптируясь к природно-климатическим условиям степи [85].

Вследствие олицетворения сил природы возникли первые боги, которые в ходе дальнейшего развития религии принимали облик вне мировых сил. Среди традиционных духовных ценностей, формировавших религиозное сознание, появляется культ космического божества Тенгри [86, с. 58].

Древние верования тюрков представляют собою синкретизм тотемизма, анимизма, фетишизма, в основе которого находится Божество Тенгри. Различные культы природы сливаются в целостном восприятии Тенгри как Вселенной, трансцендентного начала и всепроникающей силы. Доброжелательное отношение к природе выступало проявлением единства с нею и почитанием ее сакральности.

Тюркский свет представляет собой Вселенную, состоящую из трех миров, объяснение которым прослеживаются во всех тюркских легендах и мифах [87].

Верхним миром являлось Небо. Небо-Тенгри благодаря сакральной власти распоряжалось судьбами тюрков и правителей [88]. Доброжелательные Духи относились к небесной зоне и перемещались на лошадях. Отсюда жертвоприношение лошади как обряда, связанного с миром культа предков [89].

Средний мир представлен древними тюрками как родная страна. Это сакральное пространство, дающее все для благодной жизни. Средний мир – мир невидимый, представлен духами-хозяевами гор, лесов, вод и т. д. Тюрки проводили ритуалы жертвоприношений с целью благополучия жизни общества в целом.

Нижний, подземный мир, Царство Мертвых – это невидимый мир, представленный злыми силами во главе с могущественным божеством Эрликом, который управлял при помощи злых духов «айна».

Небо Тенгри выступало в качестве верховного сакрального божества, обиталищем добрых и светлых духов, а все непонятные природные стихии выступали как божественные силы. На этом олицетворении природных стихий была построена вся мифология кочевника, посредством которой он объяснял окружающий мир и функции регулирования отношений в обществе.

У древних тюрков известны Божества Умай и Йер-Су. В мемориальной надписи Тоньюкука мы читаем следующее: «Небо, Умай, Священная Родина (земля-вода) – они даровали нам победу» [90, с. 68].

Божество Йер-Су являлся главным над всеми земными духами, хозяевами гор, рек и т. д. Йер-Су был тесно связан с идеей родины, родной земли [91]. Образ Йер-Су олицетворял природные силы место обитания тюрков. Для тюрков имя богини «Умай» значил чрево матери, сакральный символ От-Ана [92]. Также исследователь В. Бартольд упоминает о сакральном божестве Умай как духе покровителя младенцев [93].

Тенгрианство как тюркское мировоззрение на протяжении столетий культивировало ценности кочевников, формируя образ свободолюбивого тюрка-воина и женщины – хранительницы очага. Благодаря тенгрианству тюркские племена были объединены одной идеей: стремлением к Вечному элю как гаранту порядка в Степи. В функционировании тенгрианских общин тюрков были важными

своды древних обычаев. Мужчины глубоко уважали своих жен, старшие воспитывали почтительное отношение молодых к своей семье, народу, состоятельные служили общине, помогали бедным. Социальный сакральный статус мужчины как воина и как хозяина очага был очень почитаемым, а статус супруги, матери, хранительницы домашнего кута был обособлен еще выше. Члены общины считали, что в мире все взаимосвязано, здесь не предают, не причиняют вреда и доверяют людям. Они считали, что если человек совершал зло, то оно необратимо возвращается. Поэтому человек, совершивший зло, прежде всего, совершает зло самому себе. Дела человека весят больше, чем слова. Тот, кто нанес обиду Небу, не может обращаться к Нему с просьбами: закон «бумеранга» степи. Вот так выстраивались степные взаимоотношения, где царил сакральный культ взаимоуважения и родовой дружбы.

Тенгрианство в контексте древнетюркской духовности включает в себя способ мышления, нормы поведения, ритуалы и обряды тюркоязычных народов. Терпимое отношение к другим убеждениям, открытость, экологичность, бережное отношение к окружающему миру природы, в том числе, и к миру человеческого общества, являются сакральными ценностями, составляющими концепцию мировоззрения тюрков.

От воли Тенгри зависело благополучие людей и народов. Выражение «Тәңір жарылқасын» / «Да наградит тебя Тенгри» как сакральное благословение сохранилось с древнетюркских времен до наших дней.

Социальные функции Тенгри вытекают из реальных земных обстоятельств. Тюрки представляют Тенгри правителем мира, вечным, правосудным источником жизни. Тенгри – это наделение природы, космоса качествами отца, предка. Тенгри являлся субстанцией духовной силы кочевников.

Тенгрианское мировоззрение принимает разные формы, как религиозные, так и нерелигиозные: здесь многое зависит от того, как понимать сакральный культ Тенгри.

Древнетюркский Тенгри в рунических памятниках показан высшим сакральным символом, дарующим благо, мудрость и силу достойным мужам. В Большой надписи Культегина читаем следующее: «Но вверху Небо тюрков и священная Земля и Вода тюрков так сказали: «да не погибнет народ тюркский, народом пусть будет, – так говорили» [90, с. 37].

Еще с древних времен трансцендентность и всемогущество сакрального могли открыться человеку через опыт восприятия небесных феноменов.

Небо само по себе представало перед человеком как область божественная, как сакральное пространство познания себя и окружающего мира. В древнетюркских памятниках «Небо» названо «крышей», сакральным пространством, где присутствуют солнце и луна. Согласно представлениям древних тюрков, каждое утро на востоке рождается солнце, и каждый день на западе опускается умирающее светило к границе верхнего и нижнего миров. В это время

на востоке рождается луна и начинает свой бег к западу, а к утру тоже попадает в царство мертвых. Каждое утро заново рождается солнце, каждый вечер снова рождается луна. Люди жили в гармонии с окружающей их природой. Человек обращался к Небу через посредников-шаманов. По древним поверьям, божество Ульгень создало солнце и луну, а звёзды считались явлениями земного происхождения: Большая Медведица, семь братьев, переселившихся на небо с земли и т.д.

Необходимо отметить, что сакральное небо как культурологический концепт, обладает религиозно-мифологическим содержанием. Высота, возвышенность, безграничное пространство как особые параметры неба являются показателями недостижимого совершенства, образцового воплощения сакральности. Религиозное значение Неба обнаруживает свою трансцендентность, возвышенность и сакральность. При созерцании небесного свода в сознании каждого человека пробуждаются особые чувства воодушевленности, бодрости, восторженности, религиозности. И для кочевого человека простое созерцание небесного свода было как своего рода откровение, наполненное особым сакральным смыслом, открытое ежедневным чудесам, которые нам уже сложнее представить. Небо являет себя таким, каким оно есть на самом деле: оно необъятно, возвышенно, безгранично, загадочно. А человек представляет собой микрокосм, малую часть природы, вселенной. Символизм Неба вытекает из простого осознания его бесконечности и недостижимости, и поэтому оно обособляется, присваивая атрибуты божества. Через созерцание Неба человеку открывались не только его брэнность и превосходство божества, но и сакральность Познания, сакральность духовной силы, хотя современному мышлению Небо с его мифологическими представлениями кажется весьма абстрактным, завуалированным в некие философские понятия.

Тюрки верят, что Сакральное Небо все слышит и видит, и поэтому, произнося клятву, восклицают: «Свидетель Небо!». Они представляют прообразом всеобщего порядка Небо, который гарантирует вечность и равновесие, устойчивость человеческих обществ.

Небесная сфера является обиталищем богов, и согласно учению некоторых религий, туда возносятся души умерших. Недоступность и недостижимость Неба ограничивают человека в своем потенциале: значит, оно принадлежит особой сфере, неподвластной человеку. Все это прямо вытекает из одного лишь созерцания неба, возвышенного и сверх земного. Символ неба есть данность, открытая сознанию в его целостности, иначе говоря человеку, сознающему свои место и роль во вселенной. Эти откровения органически связаны с повседневным миром человека, побуждают человека на нечто большее, возвышенное. Сам факт существования неба и есть символ сакрального, возвышенного, неповторимого, трансцендентного: Небо существует, ибо оно сакрально. Сакральность неба сохраняет свое значение, именно поэтому человеку трансцендентное открывается через высокое и возвышенное.

Небо не утратило своих символических функций, проникая в различные мифы, обряды, ритуалы и верования. «Небо - Солнце» в восприятии кочевников выступала в качестве мужского начала, соответственно, «Земля - Луна» олицетворяло женское начало. Подтверждение сказанному мы находим в таких выражениях, идущих еще с глубокой древности, как «Көк-Тәңір», «Тәңір-Қайынат», «Жер-Ана», в именах богинь «Жер-Су», «Ұмай» [94]. Древнетюркская онтология «Земля – Небо» воспринимается как две стороны одного начала, как, например, «Инь – Янь» в китайском даосизме, мужское и женское начала. Это дихотомическая структура «инь», «янь» находится в постоянной диалектике. Другими словами, в культурной картине мира, сформировавшейся в сознании тюрков-кочевников, Тенгри понимается как начало всего, как Единый Бог, как абсолютное сакральное воплощение высшего.

Сакральная природа предстает в древней культуре тюркских народов ключом, своеобразным «глазом» человека к пониманию сущности окружающего мира. Кочевники природу считали живой субстанцией, имеющей независимое и то же время равноправное существование. Древнетюркское мировосприятие природы как живой системы объясняется пониманием ее как мира Божественного, Совершенного и Сакрального. Сакральное пространство небо Тенгри воспринимается как активная сила, источник блага и жизни.

Система мировидения о мире и об окружающей действительности привела древних тюрков к мысли о том, что объяснения дисгармонии в мире и в обществе находятся в тесной взаимосвязи с вызовами и потрясениями в природе. Как считает С. Кляшторный, нарушение мирового закона приводит, соответственно, к потрясениям в государстве, а неурядицы в государстве ассоциируются с природными катаклизмами, представляющимися Небесной карой людям, нарушившим законы мироздания [95, с. 123].

Таким образом, исследуя феномен сакрального в культуре тюркских nomadов, мы сформировали авторскую интерпретацию понятия «сакрального». Как считает исследователь, сакральное как важнейшая мировоззренческая категория, воспринимается внутренним миром человека, сознанием как особое эмоциональное чувство. Человек сознательно, а иногда интуитивно, входит или впадает в некое эмоциональное пространство, где присутствует сакральное, то есть сакральное создает некую эмоционально-психологическую установку сознания. Проявление, а скорее присутствие сакрального: это духовный опыт и созерцания, и познания, и переживания, и очищения, сопряженный и обращенный в святая святых, в этническую память, где хранятся архетипы, символы, коды наших предков. Создаваемое эмоциональное чувство есть психологический акт познания, воодушевления, очищения, который необходим каждому человеку. В нашем понимании в современном мире сакральное больше проявляется как ценность в культурно-социальном пространстве.

Для того чтобы глубже понять и определить смысл концепта «сакральное» в культуре тюркских номадов, обратимся к понятию менталитета тюрков. Казахстанский культуролог Б. Нуржанов справедливо считает, что изучение кочевой культуры невозможно без изучения собственно кочевого менталитета, взгляда на кочевника со стороны степи [96].

В философских и культурологических трудах менталитет представлен как совокупность представлений и воззрений конкретной общности людей, проживающих в одном пространстве и времени, в одной социальной и географической среде, и имеющие особый психологический уклад социума, который влияет на социокультурные и историко-политические процессы.

Из ряда определений менталитета мы выбрали культурологическую трактовку, представленную В. Кириенко, по мнению которого менталитет выступает совокупностью представлений, воззрений, чувствований людьми различных эпох, территориально-географического размещения и социальной среды, влияющих на исторические и социокультурные процессы [97]. Иначе говоря, менталитет – это определенная интегральная характеристика людей, которые живут в своей культуре. Ментальность характеризуется специфическими уровнями индивидуального и коллективного сознания, представляя особый склад мышления и ее характеристику. Истоки ментальности уходят в глубины подсознания, вытекая из неосознанных переживаний, коллективного опыта предков [98].

По нашей версии, менталитет – это своего рода духовно-нравственные, культурные ценности и мировоззренческие константы, отраженные в сознании человека. Основополагающие ментальные черты любого народа остаются константой их ценностно-ориентированного мировоззрения и мироотношения.

Ментальность имеет иррациональное происхождение. На ее природу влияют и воздействуют традиция, культура, весь окружающий мир. Это целая система и комплекс знаний, раскрывающих миропонимание человека о живом мире [99].

Ментальность предстает как некий строительный материал, в основе которого находится этническое самосознание, выражающее духовный мир этноса [100].

Исследователи Ф. Файзуллин и А. Зарипов отмечают, что воздействие различных факторов позволяют человеку в выработке осознанного отношения к материальным и духовным ценностям этноса. Этническое пространство оказывает огромную роль в становлении этноменталитета. Отметим, что Тюркские каганаты сыграли величайшую роль в формировании менталитета древних тюрков [101]. Причем менталитет кочевого этноса выражается проявлением этнической самобытности, отраженной в его культуре.

Первое, что характерно для ментальности тюркского кочевника, – это динамизм, возможность двигаться, перемещаться в пространстве, не останавливаясь долгое время на ограниченной территории. Это было высшим

благом для номада. Наше мнение находит подтверждение у А. Сыргакбаевой, по мнению которой «идея пути, дороги - одна из главных проявлений его бытия, основа жизнедеятельности», поэтому все то, что неподвижно, оседло, не обладает для кочевника первичной ценностью, а «фиксированность и неподвижность – характеристики трансцендентного, живое же – солнце, луна, звезды, вода, животные, птицы, люди – должно находиться в постоянном движении. Характерно, что сакральная архитектура развивалась у кочевников именно как стремление зафиксировать место вечного упокоения мертвых» [102].

Второе – это толерантность. Как пишет Т. Иванова, кочевники, меняющие по несколько раз свое место жительства в течение одного поколения или даже раз в два-три поколения, вынуждены культивировать в себе навыки приспособления к внешним обстоятельствам. При этом выстраиваемые отношения были связаны с определенной этикой, в основе которой находился принцип отношения к другим народам как к равным, вне зависимости от их этнокультурного облика. Именно поэтому толерантность и стала главенствующей формой кочевых сообществ, основой формирования кочевого менталитета [103].

В-третьих, в кочевом социуме отношения между ее членами были строго регламентированы, тем самым люди ощущали себя жизненными элементами целого, а ценности культуры интуитивно воспринимались ими как священные и вечные. Отсюда и важность интересов рода, уважение к старшим, культ предков, которые являлись для кочевников системообразующим фактором их взаимоотношений.

Другой особенностью менталитета является философское мышление тюрков-номадов, которое проявлялось в созерцательном восприятии действительности, без активного воздействия на нее. Проявлением познавательной глубины кочевого мышления была чувственно-символическая форма восприятия мира. Возможно, это и обусловило развитие преимущественно устной культуры речи кочевников [104, с. 110].

Пятая, не менее важная сторона менталитета тюрков-кочевников – это их рационализм, которому подчинено было все: убранство юрты, порядок землепользования, традиции, обычаи, мировоззрение и т. д. [105].

Итак, размышляя о вышеуказанном термине, мы пришли к мнению, что понятие «менталитет» используется для характеристики своеобразия, самобытности, специфичности и отношения к внешнему миру человека, социума, которые различаются в этническом, национальном, социальном пространствах.

Таким образом, ментальность является универсальным базовым конструктом духовной жизни кочевого общества, для которой характерны следующие признаки:

- динамизм жизни, достаточно высокая степень слияния индивида с окружающей средой;
- отношение к природе как к сакральному явлению, как к части общества, зависящей от Неба-Тенгри;

- значительный уровень интеграции индивида и структурных элементов социального пространства, например, таких, как семья, клан, военно-политическое объединение;

- созерцательность и символичность кочевого мышления, нашедшие выражение в искусстве, устном народном творчестве, музыкальной культуре;

- рационализм бытия.

Все названные выше признаки менталитета кочевников рассматриваются нами относительно разных подтем большой темы, касающейся вопроса сакральности.

В связи с этим мы можем утверждать, что менталитет представляет собой критериальную модель личностного и общественного сознания. Такой моделью могут быть родословная тюрков-казахов «шежіре», сакральный концепт казахов «жеті ата», которые мы рассмотрим более подробно в следующей главе.

Мы считаем, что этнический менталитет является показателем своеобразного склада мышления, присущая культуре как естественное свойство, и не поддающаяся каким либо изменениям, если даже бывают такие попытки.

Резюмируя вышесказанное выделим, что менталитет тюрков-номадов как духовная субстанция находит свое воплощение в культуре, а культура является основой любого общества, и как своеобразный эквивалент духовности, находит свое отражение в материальных и духовных воплощениях.

Отсюда следует, что важной составляющей менталитета тюрков-номадов является его этническая культура, включающая в себя мифы, фольклор, обычаи и традиции, обряды и нравы, верования и приметы и т. д.

Таким образом, проанализировав концепт «сакральное» в культуре тюркских номадов, мы пришли к следующим выводам:

1) древние тюрки свято чтит и поклонялись живой природе как к истоку жизни, одухотворяя и обожествляя ее;

2) тенгрианская вера тюркских-номадов способствовала конструированию модели познания мира, и благодаря почтительному и благостному отношению к Богу-Тенгри, выстраивали гармоничные отношения с окружающим миром;

3) трансцендентная сакральная символика неба характеризуется атрибутами божества: бесконечное и недостижимое, высокое и возвышенное;

4) сакральное как важнейшая мировоззренческая категория, воспринимается внутренним миром человека, сознанием как некое духовное пространство, где проявление сакрального олицетворяет духовный опыт очищения, созерцания, познания.

## **2.2 Сакрализация пространства и времени в традиционной культуре тюркских номадов**

Комплексно-концентрический, системно-функциональный инструментарий, метод целостного восприятия кочевья в движении позволит нам выявить специфику



сакрального пространства и времени в традиционной культуре тюрков-номадов, а также раскрыть концептуальные понятия: «миф», «отукен», «кут», «пещера», «священная земля», «жилище», «жол», «дерево».

Кочевая культура тюрков-номадов представляла собой своеобразное философское осмысление мира, в котором жил кочевник. Традиционное миропонимание тюрков было основано на целостном представлении единства земного бытия и космических сфер. Кочевник понимал, что природа, имеющая особые параметры пространства и времени, имеет сакральную силу, благобно действующую и влияющую на судьбу человека. Каждая вещь в быту тюрков характеризовалась многозначностью и наделялась сакральным значением.

Пространственно-временные миропредставления тюрков-номадов формируют основу модели мира, конструируют образ Вселенной.

В культурологии существует ряд исследований понятий «пространства» и «времени» в «человеческом измерении», в связи с новым взглядом на культуру как сферу коммуникации между индивидом и социумом, которая осуществляется с помощью знаковых средств. Большой вклад в тему «пространство и времени» внесли работы представителей структурно-семиотического направления, посвященные функционированию знаковых систем. Так, В. Топоров указывает на существенное различие концептов пространства и места. Место как таковое является заполненной частью пространства, оно выделено в пространстве благодаря имени-названию. Организованное человеком пространство и есть место. Пространство в отличие от места не имеет границ, оно расширяется во все стороны и в своем существовании не зависит от восприятия человека. Оно включает в себя место, место же без пространства существовать не может [106].

Стоит заметить, что древние тюрки-номады как носители мифологического мировоззрения воспринимали мир единым, соответствующий модели: «Мир как целое». Пространственно-временная модель тюрков сформировала сакральную дихотомию (двоичную оппозицию), представляющая целостность и многообразие Вселенной: верх-низ; правый-левый; юг-север; небо-земля; лето-зима; день-ночь. [107, с. 99].

В мифах о первотворении Хаос дробится, делится, членится. В результате отделения дробления появляются пространство и время. Мир, обретая параметры как ритм и меру, становятся познаваемым, и соответственно измеряемым, считаемым.

Исследователь З. Исмагамбетова высказывает мнение о том, что «каждому пространственно-временному континууму культуры соответствует своя философская парадигма, своя доминанта сознания, свой способ мышления» [108, с. 55].

В русле данной идеи мы попытаемся раскрыть сакральные пространства и время в традиционной культуре тюрков-номадов.

В качестве одной из характерных особенностей пространственно-временной организации мира, свойственной мифологическому мышлению, выделяется такая теория пространства и времени, где мир пространства и времени, а с ними и космос, оказывается построенным по определенной модели. Эта модель предстает перед нами то в увеличенном, то в уменьшенном виде, но в любом масштабе остается той же самой. Эта особенность пространства и времени иллюстрируется космологическими представлениями тюркских народов, отраженная в конструкции их жилища, захоронений, в отдельных предметах.

Мифическое прошлое – особая эпоха первотворения: мифическое время, которое предшествует началу отсчета эмпирического времени. В дихотомии начальное время и эмпирическое время первое маркируется как особое «сакральное время». События мифической эпохи, жизнь мифических героев воспроизводится в ритуалах: сакральное действие и сакральное пространство в ритуале синхронно соотносятся с профанным бытом вне праздничных дней и ритуальных церемоний [109, с. 176].

Тюркский номад познает мир через сакральное понятие «пространства и времени», выявляя множество осей и многомерный мир, в котором необходимо жить и процветать. В мировоззрении тюрков человек не отделен от категории времени и имеет не линейную, а цикличную структуру [110, с. 82].

Для того чтобы лучше раскрыть исследуемую тему мы попытаемся проанализировать проявление сакрализации пространства и сакрализации времени в отдельности как концепты одной парадигмы, а также в целостной единой системе, учитывая разные аспекты духовной культуры тюрков-номадов.

В понимании древних тюрков сакральное пространство имеет трехступенчатую иерархию: верхнее – обитель духов и Тенгриев; среднее – обитель человека и окружающей среды; нижнее же – царство мрака, обитель души умерших. Жизнь измеряется сакральным временем: она циклична. Смерть есть качество, состояние, мера, переходный момент, смена формы жизни. После смерти человек уходит жить в иной, подземный мир. Со смертью дух человека становится аруахом, освобождается от телесной оболочки.

В нижеприведенной таблице мы создали структуру сакрального пространства по вертикали, используя информацию о изученном пространстве.

Таблица 1 – Сакральное пространство

| Сакральное пространство                                    |   |   |
|--|---|---|
| Верхнее  | Среднее   | Нижнее  |
| Обитель духов и Тенгриев<br>Мужское начало<br>Крона дерева | Обитель человека и окружающей среды<br>Соединение мужского и женского<br>Ствол дерева | Обитель душ умерших<br>Женское начало<br>Корни дерева |

Для кочевников жизненно важно было освоить категорию пространства и времени для того, чтобы установленный стройный порядок стал гарантом стабильности жизни [111]. Знания законов сакрального пространства и времени есть необходимое условие проживания, которое является гарантом качественной гармоничной жизни. В этом ключе интересны идеи российского культуролога Г. Гачева, удачно определившего особенность номадической культуры. Он отмечает, что понятие пространства у кочевников превалирует над понятием времени: пространственные отношения не только важнее временных, но и более вариативны [112].

Представления кочевников о сакральном пространстве представлялись двумя категориями: первое – трансцендентальное сакральное пространство; второе – реальное пространство. За этими двумя категориальными представлениями существовали и иные представления о пространстве и времени, как, например, мифологическое. Профессор Б. Нуржанов отмечает, что кочевой образ жизни формирует совершенно иные понятия и ценности, иные традиции и обычаи, чем оседлый. В кочевой ментальности, по аналогии с гераклитовской диалектикой, все течет, все изменяется [113, с. 20].

Картиной мира кочевников выстраивалась благодаря категорий пространства и времени. Пространство и время в мифе выступали как абстрактные, вымышленные, иррациональные категории.

Для традиционной культуры характерны черты мифологического мышления, которые достаточно подробно описаны в трудах зарубежных и казахстанских авторов: Э. Кассирера, К. Леви-Стросса, Э. Дюркгейма, Б. Малиновского, Е. Мелетинского, В. Топорова, С. Токарева, Л. Леви-Брюля, Х. Абишева, Е. Турсынова, Т. Асемкулова, К. Жанабаева, С. Кондыбая, З. Наурзбаева.

Мифы прототюрков являлись основой сакрального кочевого мироздания. На своеобразие и специфичность мифологии предков тюрков-номадов повлиял кочевнический образ жизни. Мифы посвящены вопросам сотворения мира, символике юрты, разным культам, животным, сакральным числам, выражающим гармонию в Космосе [114].

Мифология как могучий источник жизнедеятельной силы народа, обращалась к праформам языка и древнетюркским корням. Мифы, легенды, предания, верования тюрков-номадов не только объясняли устройство мироздания, но и указывали на место и предназначение в нем человека. Основы такого мировоззрения закладывались еще на стадии анимистических верований племенных сообществ как начальной стадии развития любой религии. Неслучайно историк культуры и этнограф Э. Тэйлор утверждал, что все современные религии мира – от примитивных до самых высокоразвитых – восходят к анимистическим верованиям. И важно то, что различные ступени культуры являются продуктом прошлого и в свою очередь формируют будущее [115].

Мифология – важный источник для исследования мира сакрального, особый код культуры, выраженной сакральными символами, знаками, языком, раскрывающими духовное бытие народа. Тем самым, содержание мифа есть сакральный код культуры, который позволяет изучить архекультуру народа. Мифология есть необходимое условие и первичный материал для всякого искусства [116, с. 18].

В этом отношении интересно мнение ученого Н. Ковтуна, утверждавшего, что характер сакральности статуса мифа придает ему замкнутость, самодостаточность, жесткую иерархическую структуру [117].

Тюркская мифология появилась на основе богатой духовной культуры кочевников, синтезировав элементы и других культур, сохранив при этом свою сакральную самобытность. В тюркской мифологии существует множество примеров, свидетельствующих о сакральном мире природы. Обряды духовной инициации, отраженные в сознании кочевника, принимали форму поклонения силам, все беды, утраты и надежды связывались кочевником с карающей силой сакрального Неба. Поэтому в культуре кочевников так тесно переплетаются мир духовный и мир материальный.

Миропонимание тюрка-номада сочеталось с сакрализацией сил природы и духа предков, и на этом олицетворении природных стихий была построена вся мифология древних кочевников. Духовный мир кочевого народа отражался в основном в мифологии, раскрывающие таинства сотворения мира.

По мнению Л. Гумилева, в основе кочевой культуры лежит освященное мифологической символикой представление о сакральном. Практически все проблемы, связанные с феноменом древних языческих верований тюрков-номадов, с его миропониманием и мировидением, воплощают мировоззренческие ориентиры древних тюрков.

Космогонические мифы тюрков-номадов содержат представления древних предков о мироздании, где сакральное Небо являлось свидетелем и судьей, помощником и спасителем и управляло людскими деяниями на земле. Кочевник видел в звездном небе отражение своей естественной жизни. В мифологическом пространстве наших предков повествуются интересные истории об Орионе, Юпитере, о Большой Медведице и других звездах, которые взаимодействуют с людьми, влияя на их повседневную жизнь.

Мифологизм кочевника сочетался с обожествлением сил природы и духа предков. На этом олицетворении природных стихий была построена вся сакральная мифология тюркских номадов, посредством которой они объясняли окружающий мир и взаимоотношения людей в обществе. Выстроенная картина мира кочевника пронизана стремлением к гармоничному бытию с природой. Как мы писали выше, эти идеи нашли воплощение в культе предков, культе коня, устройстве жилища, шаманизме и др.

Миф как сакральное пространство и время является квинтэссенцией духовного мира тюрков-номадов. В унисон вышесказанной идее можно привести в пример европейскую философию, родившуюся из мифологии древних эллинов [118].

Мифотворчество, как важнейшее сакральное пространство и время духовной истории человечества, есть способ массового и устойчивого выражения мироощущения и миропонимания человека. Миф как сказание-суждение предполагает попытку выявить смысл происходящего, отсюда следует, что миф есть поиск некой истины жизни. Миф есть эмоционально окрашенное событийное осмысление феноменов мира. Но в мифе присутствует и понятие веры. Вера как феномен духовного плана сакральна [119].

М. Элиаде пытается представить миф как подлинное и реальное событие. Он замечает, что некоторые аспекты и функции мифологического мышления образуют важную составную часть самого человеческого существа, и что мифологическое мышление существовало всегда, существует и в наше время [120, с. 7].

По версии исследователя В. Проппа, миф архаичен по отношению к обрядам, ритуалам [121].

Сакральная идея происхождения прототюрков одинакова во многих сохранившихся мифах. У древних тюрков существует мифы, где по-разному интерпретируется происхождение самих тюрков.

В истории мифов о древних тюрках во главе с Ашиной трактуется их появление в Алтае в V-VI веках. В этом мифе говорится о происхождении гуннов, о тотеме волка. Тюрки считают первопредком волка и называют его «Ашина», значащий «благородный волк». Сакральный символ волка олицетворен на знаменах тюркских правителей, символизирующий священный атрибут власти.

Обратимся к интересному сведению: символ сакральной пещеры является символом матери роженицы, откуда появились первые тюрки. «Пещера» – универсальный символ рождения жизни. Персидский историк Рашид-ад-дин (1247-1318 гг.) подчеркивал особую роль священной пещеры и гор в жизни тюрков-кочевников [122].

В другом мифе волчица находит убежище в сакральной пещере с целью возрождения потомства тюрков. Конечно, неслучайно зарождение потомства начиналось в замкнутом мифическом сакральном пространстве. Тем самым, символ пещеры является страной предков, представленной потомству местом возрождения через материнскую утробу [123].

Приведем в пример другой миф, выстраивающий представления о сакральности пространства и времени. В мифологии кок-тюрков Отюкен является пещерой, сакральным пространством и временем прародины тюрков. В эпоху жесточайших войн в степи остался мальчик с обрубленными конечностями, которого выходила и воспитала волчица. Все же враги нашли и обезглавили его. Беременная волчица ушла в пещеру, где родила десятерых джигитов. Потомство

размножилось и один из них по имени Ашина стал предводителем племени [123, с. 192]. Исследователь Л. Гумилев приводит аналогичную легенду, связанную с хуннами: о мальчике с обрубленными руками и ногами, о беременной волчице, бежавшей на Алтай, о потомках хунну [124]. «Проходит время, и когда в пещере народу становится тесно, потомок ашины – Асянь-шад выводит свой народ из пещеры, и этот народ стал расселяться по всему Алтаю под именем тюрк» [123, с. 192].

Тюркская мифология характеризуется своей сакральной природной целостностью, играющей роль системно и смыслообразующих духовных основ в становлении и развитии мировоззрения народа [125].

В тюркской мифологии существует множество примеров, свидетельствующих о сакральности пространства и времени. Обряды духовной инициации, отраженные в сознании кочевника, принимают форму поклонения силам, все беды, утраты и надежды связывались казахом с карающей силой Неба. Поэтому в культуре кочевников так тесно переплетаются два пространства: мир духовный и мир материальный. Доказательством вышесказанной идеи выступает знаменитая надпись в честь Кюл-тегина, в которой сказано о сотворении вверху небо, внизу – земли, а между ними – людей.

Сакральное пространство природы, воспринимающееся тюрками одновременно как мать и отец, имело большое регулирующее и воспитывающее значение. Кочевникам пространство сакральной природы представлялась чем-то живым, имеющим сознание. Пространство природы может как исцелить, так и наказать согласно содеянному. Некоторые закономерности его явлений человек освоил, некоторые мистифицировал, в результате чего природа порой наделялась свойствами, не присущими ей.

Мировоззрение тюрков-номадов стройно, цельно отвечало всем потребностям их носителей, утверждая причастность человека к Космосу, природе, другим людям [126].

Человек в своей истории большую часть времени пребывал в мифе и выстраивал таким образом всю систему отношений в сакральном пространстве и времени с природой, с обществом и с самим собой. Многовековое мифологическое миропонимание в ходе развития приобретало различные формы и проявления, составляя суть многообразия культур в истории и накладывая особый отпечаток на человека.

Мифы посвящены вопросам сотворения мира, древних верований, символике юрты, разным культам, животным, сакральным числам, выражающим гармонию в Космосе. Они не только сформировали мировоззрение казахов, но и оказали влияние на нахождение места и роли казахского народа в мироздании, выстраивали представления сакральности пространства и времени.

В нашем понимании миф является целостной системой мировоззрения, и как древнее сакральное знание тщательно оберегалось на протяжении тысячелетий, и

являлось необходимым условием выживания общества. Миф всегда принадлежал к сакральной сфере знания, в отличие от культовых представлений, открытых для большинства членов социума. Именно благодаря мифов тюрки-номады сохранили в своем сознании архекартину мироздания.

Мир мифологически делился на три основных уровня: Верхний мир (Небо), Средний мир (Земля) и Нижний мир (Подземный мир). Образ сакрального Неба в виде купола представлен во многих тюркских эпосах и сказаниях. Верховное божество – Тенгри, принадлежащее верхнему миру, управляет всем миром.

У тюрков-номадов в мифах имеются сюжеты о мировом дереве, к примеру, Байтерек как Мировое древо, является моделью Вселенной. Мифологическое представление тюрко-номадов о космическом содержится в самом отношении к Дереву. Одинокое растущее дерево в степи служило предметом поклонения каждого проезжающего путника, который привязывал к нему куски материи. Культовое отношение к дереву отражает шаманистское миропредставление, согласно которому Мировое дерево связывало Небо и Землю. Мировое дерево считалось вместилищем душ, и сакральным местом, где написана книга судеб. Отсюда следует, что мировое дерево символизирует дерево, дарующая жизнь [127, с. 16].

Нам импонирует мнение исследователей о том, что сакральность Родины как особого пространства тюрков-номадов не имеет прямой связи с реальной географией, дорога в эти земли идет из глубин нашего сознания, внутреннего «я» каждого кочевника, а миф является возможностью исследовать сакральность пространства и времени.

В традиционном тюркском мировоззрении существует модель «Тенгри-Человек-мир», где формируются ценностные параметры сакрального пространства и времени. Мировоззрение тюрков зиждется на главной идее: живая природа подчинена Тенгри. В тюркском миропонимании Небо сакрально. Это священное пространство, где проживает Тенгри, вода, земля, леса – все это «кут», «несибе» Тенгри, то есть традиционное общество это не только физический мир, а мир сакральный, в котором Тенгри раскрывает смысл жизни [128].

В модели мира древних тюрков-номадов особое сакральное место уделяется Центру. В содержательном плане нам интересна его семантическая наполненность. И гора, и дерево, и казан, и коновязь могут быть Центром, соединяющие другие пространства. Центром является то место, где реализуется соединение пространства и времени, в процессе которого происходит рождение. Мир существует и познается как сакральное действие: рождается, растет, умирает и цикл повторяется. Экзистенция мира заключается в непрерывной жизни: постоянном возобновлении и обновлении. И в этом заинтересован сам кочевник. А ритуал является сакральным инструментом, осуществляющий продление существования мира. Отсюда следует, что Центр с помощью сакрального ритуала воссоздает пространство и время мифического первотворения из «когда-то...там» творит «здесь и сейчас». Значит

только в центре течет понятное адекватное исчисляемое время и существует конкретное осязаемое пространство [107, с. 3–104].

Обратимся к общетюркскому сакральному понятию «кут», имеющее следующие значения: душа, жизненная сила, дух; благо, счастье, благополучие, успех, удача; достоинство, величие. В казахском языке «кут» означает:

- 1) жизненную силу, дух;
- 2) амулет, оберег охраняющий скот;
- 3) счастье.

Изначально категория «кут» имело отношение к физиологии человека олицетворяя тему плодородия и половой мощи человека: обозначало «зад, ягодицы, детородные органы мужчин и женщин, утробу, спину». Отсюда видно, что в тюркской культуре концепт «кут» является биологической основой рождения жизни, способной к воспроизводству. Получение кут связано с верхним миром небом, то есть происходил некий ритуал обмена с природой, упорядывающий жизнь древнего общества. Кут являлся первым обменом с природой. Таким образом, в мифологии кут является соучастником природы в сакральном процессе рождении. В мифоритуальной традиции мужчина как обладатель производительной силы кута доминировал во многих сферах жизни. По представлению древних тюрков, душа покидает ребенка в трехлетнем возрасте, а в последующем его жизненный стержень называют кутом. Но в дальнейшем семантика слова «кут» меняется: она понимается как счастье и удача [83, с. 78-80].

Издrevле существует сакральное понятие «рождения» и «появления человека» в этот мир: «адамның кіндік қаны тамған туған жері», которое имеет специфическое свое пространство и время, соответствующее и повторяющее цикл рождения пространства и время, создаваемое божеством Тенгри. Тенгри дарует «кут». Отсюда формируется концепция «Жерұйық», которая обладает сакральным «кутом», тесно связанная с понятиями «кіндік», «центр». «Жерұйық» как важный сакральный концепт тюркского мировоззрения выделяет главную жизненную позицию кочевника: Земля, куда капнула кровь пуповины, сакральна, так как на ней печать Творца-Тенгри и его благословение. Отметим и тот факт, где Земля особо почиталась и считалась сакральным. Древнее сказание сообщает нам о историческом кагане Модэ, который удовлетворил многие просьбы правителя Дунху, но когда тот попросил земли кочевников, Модэ отказал, сказав, что священная Земля – это основание государства и земля моих предков [129, с. 48]. Земля, где проводится церемония погребения является священной, которая замкнута в определенных сакральных границах [130].

Из покон веков тюрки-кочевники благоговейно и особым почтением относятся к родной сакральной земле «Жерұйық». Ее почитают, берегут, молятся, обожествляют, разговаривают, любят, оберегают. «Жерұйық» является сакральным божественным пространством и временем, прародиной человека, образом матери и природы, где человек живет, процветает, познает и развивается. Это бесценный дар



Творца-Тенгри, которого никто не имеет права продать, обменять, обидеть, так как в представлении тюрков-кочевников это сакральное пространство и символ утробы матери, где начинается благословенная жизнь человека [131, с. 74].

Миф о сотворении мира связан с сакральным пространством и временем музыки Коркута, с его мифическим кобызом, а место, где кобыз рождает сакральную музыку, становится Центром Земли. Мы знаем, что во всех мировых мифах присутствует концепция сакрального Центра Земли. Если в большинстве мифов рождение жизни происходит в противостоянии с Хаосом, то здесь мы наблюдаем иное – мир тюрков рождается в гармонии с сакральной музыкой. Сакральный кобыз пронзается в воды Сырдарьи, создавая новую точку отчета. Появление «жер кіндігі» становится божественным актом творения, где концентрируются космические, энергетические силы Земли и Космоса. Сакральный звук, издаваемый кобызом, становится символом Жизни и Бессмертия. А Коркут живет, пока существует сакральное пространство и время священной музыки [132].

По тенгрианскому мировоззрению сакральное пространство и время музыки являлось космической силой и потому присутствовала во всех церемониях и обрядах, являясь связующим элементом Космоса и человека. Этот процесс объединения считается важным сюжетом космогонической мифологии, воспринимаемой тюрками как космический акт Творения. Благодаря этой концепции, у тюрков-номадов Музыка как сакральное пространство и время формирует новые параметры проявления пространства и времени [133].

Если сослаться на мнение М. Элиаде, человек традиционной культуры не смог бы прожить без концепта «сакральное», так как «сакральное» привносит в жизнь новое содержание и смысл. В таком случае и любое жилище может быть представлено моделью мира, так как сам процесс его возведения вносит в сакральное пространство иное измерение [134].

Если постараться вникнуть в суть божественного акта творения, то станет ясна важность древних церемониалов. На территориях, занятых с целью проживания на ней или же предназначавшихся для использования ее в качестве жизненного пространства, сначала происходит преобразование хаоса в космос. Ритуал придает некую завершенность, посредством которой жизненное пространство становится реальным. Эта реальность, по словам М. Элиаде, сакральна, поскольку сакральное абсолютно, эффективно, способно творить и продлевать существование вещей. Многообразные сакральные акты выступают реализацией сакрализации пространства, предметов, людей. Такая способность сакральности свидетельствует о жажде реального стремления человека к бытию [135].

Письменная традиция тюрков подтверждает наличие пространственно-временной культуры кочевников. Исследователь С. Кляшторный отмечает, что мир, описываемый древними тюрками, имеет четыре стороны, где проживают другие

народы. Жер-Су выступают горизонтальным, а гора вертикальным атрибутом пространства [136].

Пространственно-хронологическая преемственность материальной и духовной культуры кочевых народов фиксируется как археологическими материалами, так и письменными источниками. Историко-культурная преемственность является результатом единства социально-экономической основы кочевых обществ, близости материальной культуры, образа мышления, идеологии, религиозных представлений и воззрений. Соотнесенность реального пространства непосредственно связан с жизнью кочевника, отражает их жизненный опыт, накопленный в течение веков [137].

Номадическая культура сформировала особый тип взаимодействия с пространством и временем. Мироустройство предполагает начало действия, и оно начинается с обустройства сакрального центра. Кочевники осваивают пространство линейным принципом. Все динамично обустраивается в процессе кочевания [134, с. 25-33], [138, с. 5], [139].

Система кочевания выработала концепт пути, связанный с линейным, динамическим типом освоения пространства, где остановки значат статику. Подобное структурирование пространства является линейно-центрическим [140].

М. Элиаде высказывает идею о том, что для человека пространство неоднородно: оно имеет разрывы и разломы. Есть пространства сакральные, то есть особо значимые, есть и другие пространства неосвященные, в которых отсутствуют и структура, и содержание. А в мирском восприятии пространство однородно и нейтрально [50].

Понятие сакрального тюркского пространства невозможно раскрыть полно без анализа понятия священной земли, которое было сформировано еще в глубокой древности.

Понятие земли для древних тюркских номадов напрямую связано с сакральным культом «Отукен». Это был политический и духовный центр, где появляются каганские ставки и святилища. Отукен, являясь сакральной каганской ставкой, олицетворяет собой мировое дерево или столп, где все приходит в гармонию [141].

Этимологию слова Отукен, состоящего из двух частей: «отю» (отты, оты), «кең» (пространство, просторный), можно трактовать как сакральное или огненное пространство, которое изначально в мифологии значило состояние космоса. В мировоззрении тюрков Отукен воспринимался как центр Мира, земля Обетованная. Наши слова подтверждаются мнением П. Коновалова, определившего культ Отюкена в качестве сакрализованного концепта Родины [142, с. 181].

В Малой надписи Кюль-тегина говорится о тюркском народе, живущем в Отукене. Благодаря этой сакральной земле она в безопасности и в изобилии [90]. В древнетюркских надписях говорится о Отукене как священной земле. Отукен как божество благославляет и покровительствует кагану [143].

Тюрки считали, что священные места в степи имеют благодать, поэтому и старались жить в сакральной земле, покровительствующей им. Исследователь П. Голден считает, что древние тюрки хорошо знали природу сакрального пространства и силу сакрального покровительства, и, проживая в сакральных местах, процветали [144].

В мифологии сакральная пещера Отукен является четырехугольным мифическим пространством, которое может восприниматься как первичная Вселенная, окруженная со всех сторон мировыми горами.

Сакральная пещера тюрков Отукен связана с сюжетом, где мать-волчица приносит в мир небесных тюрков. В мифологическом сознании древних тюрков Отукен является сакральным пространством рождения тюркских кочевников.

Мы полагаем, что сакральный символ «үңгір» представляет собой закодированную информацию об акте божественного рождения. Таким образом, символ пещеры обретает особую сакральность.

Мы считаем, что сакральный архетип «үңгір» («пещеры») оказал влияние не только на мировоззрение тюрков, но и это мировоззрение в последствии оказало влияние на формирование образа Пещеры в Коране. Приведем пример из восемнадцатой суры Корана, называемой «Үңгір», посвященной мистерии перерождения [145]. Пещера является местом перерождения, той таинственной полостью, в которой человека запирают, чтобы тот созрел для перерождения. Всякий, кто попадает в эту пещеру, которая находится внутри каждого из нас, или во тьму, которая пролегает за пределами сознания, обнаруживает себя вовлеченным в бессознательный процесс трансформации, и проникая в бессознательное, устанавливал связь с его содержанием. Такая трансформация приводит к духовному изменению человека и его жизни, а также продлевает жизнь [146]. А в письменных источниках XVIII века, как указывает исследователь П. Рычков, говорится о существовании традиции поклонения в пещере [147]. Пещера является святым местом паломничества, выступающим примером культовой практики древних племен эпох неолита и бронзы. Все вышеперечисленные примеры свидетельствуют о существовании некой сакральной прародины, которая является не только символом родины предков, но прежде всего, началом сакральной Жизни.

Сакральное пространство пещеры является настоящим естественным жильём первых людей. Сами сакральные пещеры выступают не в образе чрева божества земли, а как место рождения и обитания прародителей. Так в своих легендах древние тюрки отображали древнейшие сакральные жилища-пещеры. Есть сказание о том, что тюрки как-то разожгли большой костёр у подножия горы. Руда расплавилась, образовав дыру в горе. Тюрки вышли из пещеры и разбрелись по сторонам света. Сакральный символ пещеры является выражением того, о чем повествуется в мифе. Идея заключена в сакральности прародины и протокосмоса.

Также приведем пример сакральности другого объекта природы - пещера «Қоңыр әулие», представляющей собой образованное в скале пространство,

состоящее из двух частей, сужающихся в углублении. Эта пещера находится в Баянаульских горах Павлодарской области.

Также существуют верования, говорящие о том, что источник воды, находящийся в пещере, сопричастен с историей всемирного потопа. По легенде, этот источник открыл Коңыр аулие во время всемирного потопа. Когда закончилась буря в море, образованном в результате потопа, бревно, на котором находился Коңыр аулие, прибило к скалистой пещере. Дух святого так и остался жить в пещере после его смерти.

Культ Коңыр аулие, связанный с древними поверьями, далее синтезировался с религиозными практиками. Данный культ является ярким примером степного религиозного синкретизма - доисламского религиозного анимистического культа, почитания духа предков. Об этом пишет исследователь Р. Мустафина, отмечая переплетение реликтов доисламской традиции и исламского мировоззрения [148].

Одно из поверьев кочевников, также связанным с культом Коңыр аулие, описано Н. Коншиным, рассказывающем легенду о мистическом камне, похожем на казан, в котором собирается вода, исцеляющая от разных недугов [149]. Мы полагаем, что вера в целебные свойства воды из пещеры Коңыр Аулие связана с анимистическим культом «Жер-Су», верой в святость духа Воды.

В настоящее время пещера «Қоңыр әулие» является популярным местом туризма и ритуального паломничества. Люди посещают пещеру с надеждами и просьбами, с верой в исцеление от недугов. Сакральное значение объекта определяется тем, что люди, следуя традициям предков, совершают паломнические поездки в пещеру для проведения очистительных обрядов и ритуалов [150].

По нашему мнению, культ Коңыр аулие можно интерпретировать как Пещеру Первотворения, связанную с культом предков. «Пещера» – это не что иное, как вход в мир умерших, и поэтому эта сакрализация выражает архаичные проявления благоговейного отношения к пространству пещер: здесь и наскальная живопись, и пещерные захоронения. Тюрки-паломники навещали пещеры именно в качестве святынь, проводя там ритуалы и обряды, что является свидетельством благоговейного отношения к сакральным местам как к пространству иррационального и сакрального.

Таким образом, понятие «священной земли» было связано с сакральным культом «Отукен» – сакрального пространства, центра мира, изначально в мифологии означавшего состояние космоса. Благодаря этому в дальнейшем у казахов формируются сакральные понятия «Атамекен» («Земля предков»), священная земля «Ата-баба», «Ата қоныс» (место проживания предков), с которыми связана вся духовно-религиозная и социально-политическая жизнь кочевника, где протекают важнейшие события, формирующие целый комплекс традиций, обрядов и в целом – миропонимание кочевников. Это сакральное назидание пронизывает душу каждого кочевника, оно хранится в этнической памяти, зашифрованное в национальном коде.

«Мәңгі», «Дүние», «Жалған», «Дариға», «Заман» – все это символы и обозначения космического пространства и времени древних кочевников [151]. Такое миропонимание является следствием мифологического мировоззрения, где «все» и «одно» сливаются и единичное служит выражением множественного.

Профессор Т. Габитов отмечает следующие понятия о времени, сложившиеся в науке: 1) физическое время; 2) концептуальное время; 3) перцептуальное время и как варианты 1) одностороннее время, 2) повторяющееся время (циклическое), событийное время. По мнению профессора Т. Габитова, всестороннее понимание категории времени способствует раскрытию сакрального пространства культуры. Выделяя биологическое время, Т. Габитов поясняет, что кочевники с особым почтением относились к природе, одушевляя ее. Например, весна рождается (көктем туды), лето приходит, взрослеет (жаз шықты), осень приходит (күз келді), зима пала, засыпает, умирает (кыс түсті, уақытша өледі). Отсюда следует, что вышеуказанные символы времени представляют семиотичную мифологическую парадигму мировосприятия кочевников [152, с. 78-80].

Опираясь на научные изыскания ученых, мы выделим типы этнокультурного времени:

1. Мифологическое.
2. Архетипное.
3. Цивилизационное.
4. Традиционное.
5. Инновационное [152, с. 98].

Рассмотрим из вышеперечисленных некоторые типы этнокультурного времени.

Основу мифологического мировоззрения составляют пространство и время. В мифологическом времени человек тесно связан с живой природой. Миф как архаическое мышление представляет собой культурное и историческое время человека [153].

Сакральность мифологического времени выражено в биологической жизни человека: рождение, развитие, умирание. В религиозном понимании и представлении создатель человека Бог, то в мифологическом – Природа, Космос. Не требующее доказательства факт о том, что мифологическое время соответствует реальному времени.

Точкой отчета мифологического времени начинается с рождения Первопредка: происходит некое осознание и освоение безграничного пространства и времени. Как считают исследователи Ж. Каракузова и М. Хасанов категория времени начинается с рождения Гармонии и Хаоса в природе [125, с. 7]. Мифологическое время имеет свою специфику, выражающаяся в прогностической функции. Например, в мифе о «Жеті қарақшы» высказывается прогноз о конце света в случае, если они украдут дочь Уркуера.

Этические ценностные ориентиры кочевников «жақсы» / «жаман» содержат сакральную категорию времени в перспективе будущности.

Философы А. Касымжанов и М. Орынбеков в своих трудах рассматривали архетипное время прототюрков и тюрков как хронотропы. Архетипное время тесно переплетено с мифологией. Как отмечает З. Фрейд, архетипное время является сакральной сферой архаизмов, и хранится в психике человека как коллективное бессознательное.

Архетипное время появляется из сакрального пространства мифологии в виде архаичных код-текстов, хранящиеся в памяти древнего человека. Например, древние письменные памятники Орхон-Енисея содержат сакральную символическую информацию. Благодаря культурным памятникам, в которых запечатлен письмо-код о деяниях наших предков, мы узнаем об историческом прошлом.

Рассмотрим древнетюркский памятник «Ырк Битиг (Книга гаданий)» как сакральное пространство Тайных Знаний, являющееся единственным полностью сохранившимся памятником рунического письма древних тюрков. Период написания «Ырк Битиг» примерно датируется IX–X веками. Древний памятник-письмо обнаружен в 1907 году английским путешественником А. Стейном в пещерах Китая. Сакральная книга состоит из 65 символов-сюжетов, в котором отражена социально-культурная жизнь человека [154]. Как духовное явление сакральный памятник «Ырк Битиг» можно считать энциклопедией древнетюркской культуры. «Ырк Битиг» как гадальная книга тесно связана с шаманистскими традициями. Небо, мы и ранее отмечали, выступает божеством, приближенным к природе человека. В «Ырк Битиге» сообщается о божестве дороги, который выстраивает свою систему отношений в мире [90, с. 80-92].

Древнетюркский культурный памятник открывает нам мир, где почитается духовная чувствительность, просветленное незнание. В указанных источниках авторы советуют открыть в себе источник творчества, и пространство интуитивного познания сакральной жизни. Авторы сакрального исторического памятника дают свои нравственные ориентиры, как например, человек должен стать хозяином своей судьбы. Отсюда следует, что сакральные гадательные практики кочевников являлись сакральным пространством духовных знаний, ценностным наследием для своих потомков [155].

Теперь обратимся к анализу концепта «жол» как «сакральное пространство и время» тюркских кочевников. В тюркской культуре сама «жизнь» как «сакральное пространство и время» воина-кочевника всегда считалась высшей ценностью. Сакральность жол выражалась благостью Тенгри, то есть отождествлялась с благословением Неба. Прожить свою жизнь – значит, пройти свой сакральный Путь, ознаменованный и благословенный Тенгри. Это высший сакральный символ обретения смысла жизни.

Традиционно кочевой концепт «жол» связывается с воплощением сакрального пространственно-временного синкретизма. Концепт «жол» является

пространственной материализацией времени, и рассматривается в качестве универсалии мировой культуры. Эта универсальность выражена связью концепта «жол» с понятиями «сакральное время» и «сакральное пространство».

Жизненные события тюрка-кочевника разворачиваются в пространстве и времени, где сакральная пространственно-временная картина мира отображает духовную культуру народа. Органичность единства сакрального пространства и времени, связанная с «жолом», явно показывает сама лексика. Например, слово «түс» означает и время, и место. Или понятие «шақырым», означающий меру дороги, также расстояние, позволяющее услышать крик человека.

Сакральный «жол» является обозначением линии поведения, определённого свода правил, этических принципов кочевников. В этом контексте концепт «жол» – это, прежде всего, символ образа жизни и судьбы человека. Неотъемлемыми атрибутами дороги являются препятствия, требующие мобилизации воли и духовных сил, и перепутья, воплощающие свободу выбора. Сакральный «жол» в этом смысле – это всегда путь просвещения, познания и просветления кочевника [156].

Концепт «жол» как универсальный концепт духовной культуры, отражает сущность бытия – постоянное движение. Концепт «жол» преломляется в сознании человека: обретает новые смыслы. Слово жол сохранило значение пространственного и временного перемещения как средства достижения некой сакральной цели и сопряженного с преодолением сопротивления среды. Сакральный жол – это неразрывная цепь препятствий, дорога к нравственному и духовному возвышению.

Концепт «жол» как универсалия мировой культуры сакрален в тюркской картине мира. Дихотомия жизни кочевника актуализирует концептуальный архетип пути как сакрального пространства непознанного, хаоса, отличающаяся от стабильности жилища-юрты, то есть освоенного культурой пространства. Известно, что мотив сакрального жол в культуре кочевников выражается в самой идее пути, где заложен мотив сакрализации жизни кочевника. По Ю. Лотману, путь, пространственно представленный в виде линии, является непрерывным последовательным состоянием [157]. И в этом пространстве идея сакрального «жол» кочевника формирует жизненную стезю как сакральное пространство духовного поиска жизненного ориентира.

Тюркский кочевой концепт «жол» можно представить, как некую концентрацию знаний, представлений, ассоциаций, сложившихся в результате практического опыта. Много примет, обрядов и суеверий наши предки связывали сакральным концептом «жол» – пространством между «своим» и «чужим». Кочевники всегда трепетно и тщательно готовились к предстоящему пути, так как понимали: это путешествие сопряжено с чем-то высшим, сакральным. «Жол» соотносится не только с жизненным путём человека, но и дорогой души в загробный мир. Поэтому многие сакральные обряды проводились в пути.

Сакральный «жол» играл важную, даже судьбоносную роль в жизни кочевника – это священное пространство, где проявлялась удача, решалась судьба, благословенная Небом.

«Жол» в тюркской культуре показывает горизонты странствующего духа кочевника, устремленного к открытому пространству, к непрерывному движению, выражает идею духовного безграничного странствия. Идея пути изначально несет в себе положительный, оптимистический заряд, так как символическое значение сакрального концепта «жол» определяется извечными ценностями кочевого мира: пространства и времени.

В мифопоэтике тюрков-номадов «жол» представлен связующим две точки пространства, в котором природные объекты занимают важные точки. К природным объектам относятся гора, дерево и река. В фольклорно-мифологической картине мира символы «дерево» и «река» отождествляются, дополняя друг друга, но разница в том, что дерево относится вертикальной структуре, а река – к горизонтальной.

Герои тюркского эпоса почти всю жизнь проводят в пути («жолда»): путешествуют в нижнем и верхнем пространствах, едут на сражения, ищут родных, невестку и т. д. Кочевники находятся в постоянном движении, как например, перекочевки, перегоны скота, военные действия, защита территорий. И неслучайно в народном тюркском фольклоре, герой перемещается в иной мир строго верхом на коне, и путешествие совершается вне сферы пространства и времени: это «жол» ведущий к мгновенному пересечению границ между мирами. Состояние героя похоже состоянию транса баксы-шамана, который путешествует в ином мире во время камлания.

Отсюда следует, что темой «жол» («пути») пронизана традиционное мировоззрение тюрков-номадов [82, с. 71].

В тюркской культуре человек находится в постоянном передвижении, то есть в Пути. Этот путь в пространственном измерении имеет два сакральных сферы: путь, по которому шел воин в этой жизни, и затем Путь его души к духам предков. Тенгри дает свое благословение: это Путь судьбы, согласно которой человек реализует свое предназначение.

Сакральность Пути знаменует символичность данного пространства, где происходит встреча с новым миром. В Пути бывает и взлеты, и падения: кочевник, встречающий на своем пути препятствия, невзирая ни на что, всегда движется к цели. Сакральный Путь никогда не заканчивается, кочевник обращается к Небу, получив благословение, идет в бесконечность, зная свои духовные корни, культурные ценности.

Прослеживаются две идеи концепта «Жол». Первая представляет систему государственного культа, демонстрирующего представление о сакральности деятельности правителя. Маркерами указанного концепта могут быть материальные объекты (ранее выделяли), как, например, гора, дерево, знамя, конь.



В картине мира тюркского общества каган выступает обладателем и хранителем сакрального Пути: правитель каган, следуя своей сакральной стезе, несет божественный кут, дарованный Тенгри. Но здесь отметим, что и обычный человек имел свой «сакральный путь», дарованный свыше.

По второй идее правитель, знающий путь Тенгри и путь предков, имеет способность строить свой «жол» – путь управления народом и его государством. Неслучайно важной составляющей мировоззрения тюрков стал комплекс представлений о небесном сакральном рождении кагана, который являлся олицетворением божественно сотворенного государства [158].

Сакрализация правителя кочевого народа зародилась еще в древности, проявившись еще в космологических воззрениях степняков. Формирование сакрального статуса кагана начинается еще в эпоху гуннов. На социально-политической арене появляется правитель с сакральным титулом «каган», свидетельствующий о зарождении независимого государства. Политическая система тюркского общества представляла следующую структуру: «каган-беки-народ». Социально-политический и духовный статус «кагана» являлся ключевым и важным элементом в политической жизни социума. [159, с. 141-142]. Беки как представители тюркской родовой аристократии в социуме имели особенное положение [160, с. 502]. Совет старейшин как хранителей заповедей предков являлся высшим органом, свидетельствующим о преемственности поколений. Позже этот институт модифицируется и оформляется в институт «бийства» [161, с. 46]. Все это способствовало строгой организации властной структуры для сохранения единства кочевого мира.

Тем самым сакрализация власти в культуре тюркских кочевников есть важный элемент исторического развития, где власть как сила стоит над конкретным человеком. Для того, чтобы не потерять власть, требуется внесение определенных корректив для сакрализации власти [162].

Выступая гарантом праведной справедливой жизни, вождь как лицо сакральное продолжал сохранять свою значимость и после смерти [163].

Сакральная власть, которым руководствуется правитель, воспринимается через символ, выражающий в сознании человека соответствующие переживания и формы поведения [164]. Идея власти воплощалась в различных объектах и явлениях, сакральная символика выражалась в разных вещах: жезл, головной убор и т. д. [165].

В древнетюркских надписях сообщается: «Іл бірігме теңрі», означающий, что Тенгри дарует благо тюркским государствам [166, с. 60]. Государство являлось органом упорядочивания жизни общества.

Каган, поставленный Тенгри, является гарантом благополучия жизни народа. В свою очередь, если народ уходит от кагана, Тенгри перестает покровительствовать кагану, и в результате распадается его государство. Тенгри руководит общим космическим порядком, где тюрки повинуются власти кагана.

Неповиновение нарушает единый миропорядок. Управление каганатом считается священным долгом правителя-кагана перед Тенгри.

Легенды информируют нас о небесном происхождении сакрального правителя, выделяя его высокий статус в генеалогии родов и племен. Каган наделялся «небесной божественной харизмой», являясь носителем благ, то есть кута. Сакральные понятия «каганлы кут» или «танри кут» в культуре тюрков ассоциировались харизмой верховного правителя [167]. Сакральный «кут» являлся обязательным фактором и условием для правителя «кутум бар үчүн каган олуртум» [168, с. 58]. Правитель, обладающий сакральным «кутом», достойно разрешал всевозможные проблемы своего государства. Если народ отказывался от правителя, считалось, что он потерял свой «кут». Поэтому каждый правитель придерживался принципа помощи и соучастия в жизни кочевников. Благодаря своей харизме верховный правитель выполнял свои политические и социальные функции как миссию божественную. Проявлением «кута» как особого блага можно считать, например, удачный поход, расцвет государства и т. д. Божественный мандат на правление государством дается самому достойному избранному роду, племени [169, с. 10].

Сакральный титул «кагана» занимает самую высокую ступень в иерархии социальной организации, являясь центром социально-политической организации. Каган как средоточие высшей власти стоял во главе 10-тысячной мощной военной организации [170].

С хуннского времени в кочевом мире окончательно сформировалось мифологическое обоснование законности правителя и его сакральной власти. Вышеуказанное обоснование можно проследить по следующей схеме: Небо находит избранного, а Земля рождает достойного [171, с. 140]. Важно отметить, что, начиная с хунну, у номадов стали сакрализовывать и отдельных правителей, и правящие кланы. Примеры: Модэ – у хунну, Ашина, Чингисхан – у тюрков.

Тексты на стелах в честь Бильге-кагана и Кюль-тегина также свидетельствуют о священном статусе средневековых правителей. Приведем в пример слова Бильге-кагана: «Если ты, тюркский народ, не отдаляешься от своего кагана, ...от своей родины... ты сам будешь жить счастливо, будешь жить беспечно». Правитель тюрков обязан был обеспечить порядок и мир всему тюркскому миру. На стеле Кюль-тегина высечены следующие слова: «Я ради тюркского народа не спал ночей и не сидел без дела днем... Я сделал свой народ многочисленным» [90].

В мировоззрении тюрков веками сложилось представление о небесном рождении кагана, который олицетворял божественную благость [172]. Также существует культ верховной власти кагана – культ Ашина [173]. Культ кагана связан с почитанием персоны правителя. [174, с. 249].

Книга «Кутатгу билиг» представляет собой политический трактат, раскрывающий генезис верховной власти в тюркском мире. В «Диван лугат ат-

турк» Махмуд ал-Кашгари дает свою оценку роли и месту правителя в тюркском обществе. В произведении «Огуз-наме» повествуется о Огуз-кагане как первом сакральным тюркском справедливом правителе. Эти исторические сведения четко выстраивают парадигму верховной сакральной власти тюркского мира [175].

В иерархии чинов каган считался высшим должностным лицом, главой независимого государства, регулирующим отношения с государствами. Свой сакральный статус правителя глава государства должен был доказать своими военными подвигами, достойной заботой о своем народе. Мудрость кагана выражалась не только в умении устанавливать порядок, но, прежде всего, в умении справедливо управлять государством. Каганы должны были соблюдать законы степи, законы предков. Все это обеспечивало сохранение традиционного образа жизни кочевников [176, с. 69].

Сакральная власть, дарованная свыше, оказывается дистанцированной от конкретного носителя этой власти. Народ подчиняется правителю в связи с тем, что в нем видит источник мирового порядка. Возможно, эта вера скорее существует на иррациональном уровне, пронизывая все социальное бытие. Эта вера – как источник добровольного отказа от свободы, ибо человека беспокоит неопределенность, и человек ищет поддержки и покоя. Такая вера является бегством от собственных страхов, чтобы довериться всемогущему кагану, решающему все проблемы.

Верховный правитель обладает особой силой, которой наделяет его социум. Эта магическая сила имеет исключительную способность повелевать и подчинять. Сакральность правителя имеет особую иррациональную природу. Необходимо отметить, что вещи, предметы быта правителя приобретают опасность для обычных людей. Использование простыми людьми предметов быта правителя может привести к несчастьям, а иногда и к гибели [38, с. 213].

Сакрализация власти прослеживается и в исламе. Но данный вопрос не входит в сферу нашей исследуемой темы.

Г. Потанин записал несколько исторических легенд четко обозначенными тотемическими персонажами, где солнце и солнечные выступают олицетворением первопрародка Шынгыз-хана. Мифолого-тотемическое сознание представляется идеологическим инструментом, выдвигающее неземное происхождение хана. Жил в степи хан и у него была дочь. Он приказал, чтобы она не видела и не общалась с мужчинами, уединить ее отдельно с женщинами-прислугами. Девушка выросла, видя только солнце, луну и звезды. Однажды, когда она лежала и отдыхала, солнечные лучи упали на нее, после которого она забеременела. Рожденного малыша нарекли именем Шынгыс-хан. Идея заключается в непорочном рождении человека, то есть божество Солнце дарит сакральную жизнь младенцу, который обладает особой харизмой, кут [177].

Вышеуказанные харизматические способности правителя направлены только на благо своего народа, действовал своего рода нравственный императив: за

благополучие своего народа ответственен правитель точно так же, как отец отвечает за благополучие своего чада.

Обратимся к образу «ағаш» («деревя») как материальной части сакрального пространства и времени тюркских кочевников. Культ дерева у тюркоязычных народов являлся одним из самых древних, часто и сегодня продолжает играть важную роль в жизни современных людей. Обожествление и одухотворение окружающего мира и силы природы дало толчок к формированию сакрального культа дерева, с которым связаны различные ритуалы, обряды, поверья, проводимые и отраженные в сакральном времени. Данная концепция выражена в мифологических представлениях, закодированных в языке, в устном народном творчестве, в поэтических образах, в искусстве, архитектуре.

Деревья сами по себе были объектами почитания. Дерево в представлении кочевников считалось сакральным центром обжитого пространства, представляя собой структуру мира. Культ «ағаш» («деревя») – это символ Мировой Оси, *Axis mundi*, соединенный в троичную систему: верхний, средний, нижний [178]. Особое отношение к деревьям объясняется не только их хозяйственной ценностью, но и тем, что они почитались нашими предками как место пребывания богов, как одушевленные существа, несущие сакральную силу.

В степи культ деревьев связан с древними тюркскими представлениями тюрков, которые проводили коллективные моления возле деревьев, совершали обрядовые действия (обнимали крону дерева для получения животельной энергии, привязывали к ветвям обрезки тканей со своим сокровенным пожеланием). Особое отношение к дереву, проявляющееся в этих обрядах, объясняется тем, что дерево выступает как звено-посредник между вселенной и человеком, является местом их взаимодействия. Образ дерева влиял на взгляды кочевника на мир, обретение своего места в социуме, природе. В мифоритуале олицетворением Мирового Дерева могло являться одинокое дерево, которое дарит жизнь и передавала сакральные свойства людям [179, с. 34].

Пространство обитания тюркского кочевника представлено трехслойной структурой космоса: мировое дерево по вертикали имеет нижнюю (корни), среднюю (ствол) и верхнюю части (ветви). Горизонтальная структура дерева демонстрирует времена года, дни, отрезки времени.

В генеалогии предков символ дерева выражает сакральную нить модели древа предков представлена таким образом: предки - современное поколение – потомки.

Таким образом, Мировое Дерево соответствует структуре Мироздания, где вертикальная и горизонтальная плоскость выражают категорию времени.

Древние тюрки глубоко верили в то, что корни Мирового Дерева представлены миром предков, хозяином которого является бог Эрлик и его жена Тенгри-Умай. Благодаря Эрлику происходит весь необходимый процесс жизни в мире. Тюркское Мировое Дерево соединяет Верхний, Средний и Нижний миры, где Верхний мир населяют божества, Средний – люди, Нижний – злые духи. Ветви его

изображены полудугами, устремлёнными в мир божеств. Мировое Дерево выступает как символ благополучия рода. Согласно древним поверьям, люди и деревья тесно связаны, так как рождены одной Богиней-Матерью. Кочевники именовали Дерево Жизни «байтерек», корни которого находились в подземном мире, ствол олицетворял земной мир, а крона – небесный.

Образ Мирового Дерева в тюркской культуре имеет общее начало, является центром мироздания, сакральным для человека образом, сосредоточением сил природы, её могущества и превосходства. Мировое Дерево воплощает жизненный цикл, круговорот души в пространстве миров, отражает представления о жизни и смерти, о перерождении, переселении душ.

Культ дерева символизирует прошлое, мир предков, с которым неразрывно связан человек; его ствол и крона означают изобилие и плодородие людского, реального мира. На ветвях Дерева произрастают плоды, дарующие сокровенную мудрость, силу и бессмертие. Дерево выступало небесным сакральным миром, неприступным, вселяющим трепет, вершащим судьбы и управляющим жизнью.

Широко известны легенды, повествующие о происхождении тюркских племен от Дерева. В «Огуз-наме» мальчик, родоначальник кипчаков, рождается в дупле дерева. Дупло в дереве олицетворяет в космогоническом представлении Дерево жизни. Как считает З. Наурзбаева, тамга кипчаков в виде буквы арабского алфавита Алип в форме двух вертикальных черт олицетворяет два дерева [180]. Дерево было таким же предком человека у древних тюрков, как и горы. Плохим предзнаменованием считалось увидеть во сне падающее дерево, что означало смерть кого-то из близких людей. А рубка молодых деревьев могла повлечь за собой смерть детей [181].

По представлениям древних кочевников, дерево символизирует лестницу, с помощью которого человек имеет возможность контактировать с божеством Ульгень [182].

На одном из найденных в ходе археологических раскопок полотнищ изображен шаман, держащий в руках цветущую ветвь как символ священного дерева жизни. В кочевом прикладном искусстве мотив мирового дерева ассоциируется с моделью мироздания и воспринимается как сакральный оберег, предохраняющий жилище от злых духов. Символ дерева олицетворяет жизненную структуру тюрков в общей картине мира. «Мировое Дерево» тесно переплетается и с мифологическими представлениями о «смерти», о «мире аруахов», о «душе», о «пространстве и времени». Дерево, по представлениям кочевников, – это посредник между человеком и божеством Тенгри, живущим на Небе. В тюркском фольклоре дерево выступает и как кормилец детей, символизируя залог благополучия социума.

Древние тюрки чтили и оказывали особую честь ели, называя его «Святым деревом Ергене». Ель олицетворялась священной дорогой к божеству Тенгри. Вечнозеленое дерево символизировало дорогу на небеса, будто вопрошая, что

только там после земной жизни есть продолжение новой жизни, возможно, поэтому, тюрки дают новое содержание слову «ёл» – «жол» – «дорога». В честь культа «ели» устраивались торжества, временное пространство которого охватывает более четырех тысячелетий. В подтверждение сказанному отметим, что в горах Тарбагатай имеются наскальные рисунки, где изображены сакральные ели с ритуальным хороводом. Поклонение Ергене как покровителю светлых, добрых духов считалось сакральным. Чтобы получить благость от покровителя Ергене люди устраивали в доме любимое его дерево ель, привязывая к ней красочные нитки и ленты со словами благодарности.

Отметим, что до сих пор представители тюркских народов сохранили обычай привязывать на сакральные деревья ленточки и загадывать желания. Этот обычай имеет глубокий смысл и с ним связан обряд поклонения предкам.

В Алматинской области в 280 км от Алматы находится священная ива «эулие ағаш», растущая еще с XIII века. 700-летняя ива имеет свою историю происхождения. В одной из легенд мы узнаем о богатом человеке по имени Байбосын, сопровождавшем караваны по Великому Шелковому пути, который ударил посохом место своего ночлега, вследствие чего на этом месте вырос молодой саженец. Как сакральное культовое место посещается людьми и по сей день [183]. Отметим, что ритуальный сакральным «посох» как атрибут жреческой функции (жрецов, шаманов, святых, проповедников, суфиев), является сакральным символом мудрости и тайного знания.

Итак, у тюркских кочевников «древние мифы», «земля», «жол», «сакрализация власти» и «деревя» как сакральные пространство и время всегда считались высшей ценностью.

Тюрки считали, что священные места в степи имеют благодать, поэтому и старались жить в сакральной земле, покровительствующей им. Прожить жизнь означало пройти свой сакральный «жол», благословенный Тенгри. Хранителем сакрального «жол» выступает каган, правитель которого, знающий путь Тенгри и путь предков, имеет способность строить свой «жол» – путь управления народом и его государством. Мировоззренческая государственная система общества тюрков представлена по вертикали: верховная сакральная власть являлась составной частью единой системы. Модель представлена следующим образом: Вверх – Небо, низ – Земля, между Небом и Землей - народ, над народом – верховная власть. Верховная власть, как гарант существования государства, поддерживалась Небом-Тенгри. Правитель занимал в политической системе тюрков высшую ступень, соблюдая кодекс поведения верховного правителя [184, б. 73].

На основе проделанного анализа сакрализованного пространства и времени в традиционной культуре тюрков-кочевников мы пришли к следующим выводам:

1) «ағаш» («деревя») как сакральное пространство тюрков имеет несколько символов;

2) «үңгір» («пещера») как архе-символ является истоком жизни, местом рождения, где пространство и время сакрализованы;

3) Отукен как прародина, Атамекен, образует сакральное пространство берега и защиты тюрков-номадов;

4) концепт «жол» обладает особым сакральным пространством и временем, и почитается кочевниками как благославление Небо-Тенгри;

5) каган, имея сакральную харизму, проживал в пространстве и времени, предначертанном Тенгри;

6) получение сакрального «кута» как благодати и благословения обусловлено Свыше;

7) миф как источник сакрального имеет свое жизненное пространство и время.

### **2.3 Формы проявления сакрального в культе предков**

Прежде чем перейти к раскрытию форм сакрального в культе предков, сделаем небольшое отступление – обратимся к понятию «культ», что позволит нам глубже понять сакральность рассматриваемого нами культа предков.

Как известно, одной из ведущих культурологических категорий, разрабатываемых учеными, является понятие «культ». Весомый вклад в изучение данного вопроса внес П. Флоренский. Он утверждал: «Культура, как свидетельствуется и этимологией, есть производное от культа, т. е. упорядочение всего мира по категориям культа. Вера определяет культ, культ – миропонимание, из которого далее следует культура». [185]. Схожая мысль высказана Н. Бердяевым в работе «Смысл истории»: «Культура связана с культом... она есть результат дифференциации культа, разворачивания его содержания в разные стороны. Философская мысль, научное познание, архитектура, живопись, скульптура, музыка, поэзия, мораль – все заключено органически целостно в церковном культе, в форме, еще не развернутой и не дифференцированной... Культура связана с культом предков, с преданием и традицией» [186].

Возвращаясь к сказанному, изобразим схематично ступенчатый генезис культуры:



Тема культа, а относительно к нашей работе – культа предков – требует выделения последнего в особую сакральную форму. По нашему мнению, культ предков для казахов является сакральной печатью религиозного миропредставления. Надмогильные сооружения – не просто дань и уважение, но и своеобразное увековечивание жизни предков в двух мирах. В этом и заключается сакральность культа предков – сопричастность с чем-то мистическим и сокровенным.

Несмотря на обилие работ в этой области, на ее разработанность, вопросы генезиса, специфики, сущности этого явления во многом остаются до конца не разрешенными.

В мировой этнографической науке и традиционной культуре культ предков занимает центральное место. Своими истоками он обращен к мировоззрению человечества: архаическому мифу, первобытной религии, обряду, ритуалу. История его возникновения восходит к палеолитической эпохе – сначала к заместителю-вождю, затем к герою и к бессмертной душе соплеменника. Эта особенность видна в сфере культурно-национальной специфики, и особенно при исследовании специфики его функционирования в процессе обрядово-ритуальной деятельности, когда ярче всего проявляется его сущность, духовная природа. Антропоморфный культ предка формирует духовную жизнь кочевника на протяжении всего его многовекового существования, отражается в его быту, в традиции, в фольклоре, в поведении.

Культ предков – составная органическая часть всеобщего Сакрального Степного знания традиционной тюркской культуры, оказавшая непосредственное и основополагающее влияние на формирование мифа, обряда, ритуала, фольклора и традиционного кочевого мировоззрения. Степное знание представляет собой единое, целостное, монолитное и многовековое традиционное духовное учение кочевников об обществе, мире, природе, боге и человеке. Оно сильно отличается от европейского и восточного классического знания своими признаками, культурной спецификой, всецело связанной с родоплеменными ценностями, кочевым укладом жизни, устной традицией.

Древние тюрки хорошо знали историю своих предков. По их представлениям, земля идеальна для проживания, но также существует мир духов, умерших предков, которые знают, что происходит на их родовой земле, и с того мира помогают своим потомкам справляться с вызовами степи. По поверью кочевников духи предков иногда навещали родовую священную гору, а почитающих сакральную гору наделяли здоровьем, богатством, большим потомством.

Сегодня проблема культа предков не исчерпывается только внешней атрибутикой, внимание привлекает мировоззренческая основа ритуалов, древних поверий и др. Значение и смысл древнейших обрядов и обычаев, связанных с почитанием аруахов, не утратили своей сакральности и актуальности до сих пор. Мифологические представления тюркских народов Центральной Азии, Южной



Сибири и Северного Кавказа свидетельствуют о многовековой преемственности поколений, целостности и непрерывности традиций.

Культ предков лежит в основе многих духовных учений и религий и занимает в них важное место, порождая ритуалы и обряды, посвященные поклонению предкам. Английский философ и социолог Г. Спенсер придавал культу предков чрезвычайно важное значение в формировании религиозных верований и полагал, что именно в культе предков коренятся истоки любой религии [187]. Культуролог и религиовед Р. Мустафина пишет: «Культ предков, и прежде всего, семейно-родовые его формы, восходит к патриархально-родовой эпохе и его элементы встречаются у народов, сохранивших черты патриархального уклада» [188, с. 90].

Культ предков получил широкое распространение в мировой практике. Так, в индуизме существует обычай «питр-пакша» («полмесяца для предков»); в Мексике, Гондурасе, Гватемале, Сальвадоре отмечается «День мёртвых»; у славянских народов также сохранился семейно-родовой культ в виде почитания предков, связанного с погребальным культом. Все перечисленные примеры в своей основе имеют почитание предков, вера в потустороннюю жизнь душ умерших, их способность влияния на судьбу оставшихся на земле родственников, чтобы снискать расположение предков, им приносятся жертвы, читаются молитвы. В культе святых можно обнаружить черты почитания божеств, которые оказывают покровительство всему родственному коллективу» [188, с. 90-91].

Этнограф Л. Штернберг писал: «Культ предков – это культ божеств, генетически связанных с тем или иным предком, особенно с тем предком, который был основателем данного рода. Основатель рода, вступивший в загробный мир, это – старейшина всех поколений, который в конце концов превращается в божество» [189, с. 153].

Укрепленность и распространенность культа предков в тюркской культуре, возможно, связаны с приоритетом кровнородственных отношений и жизнестойкостью многих патриархально-родовых институтов в тюркском обществе. В. Басилов объясняет это еще и тем, что языческие верования древних тюрков (тенгрианство, зороастризм) были близки исламу с его поклонением и уважением к родственным связям, к потомкам пророка Мухаммеда [190, с. 69-70].

Значимыми в методологическом плане для исследования культа предков являются положения концепции казахстанского исследователя С. Кондыбая, создавшего оригинальную концепцию тюрко-казахской мифологии и культуры и оказавшего значительное влияние на развитие философской и гуманитарной парадигмы знаний в Казахстане [123].

Таким образом, культ предков, присущ религиозной культуре тюркских народов. Отдельные структуры ритуально-сакральной действительности культа предков выступают смысловыми блоками номадической культуры. Каждый из блоков несет ту или иную информацию о духах предков, составляя его целостный духовный облик, сакральную сущность.

Законы формирования сакрального культа предков имеют множество сходных черт у разных народов. Но в национальном плане он всегда обретает свою неповторимую специфику, обусловленную различными географическими, социально-историческими факторами, иными словами, имеющими свой культурный код.

Своими истоками культ предков обращен к мировоззрению человечества: архаическому мифу, первобытной религии, обряду, ритуалу. История его возникновения восходит к палеолитической эпохе – сначала к заместителю-вождю, затем к герою и к бессмертной душе соплеменника. Антропоморфный культ предка формирует духовную жизнь кочевника на протяжении всего его многовекового существования, отражается в его быту, в традиции, в фольклоре, в поведении.

Культ предков – составная органическая часть всеобщего Сакрального Степного знания традиционной тюркской культуры, оказавшая непосредственное и основополагающее влияние на формирование мифа, обряда, ритуала, фольклора и традиционного кочевого мировоззрения.

Культ предков находит яркое воплощение в похоронно-погребальной практике, например, погребальный ритуал, ритуал захоронения, выбор местности и ориентировка. Основным критерием погребальной церемонии древних тюрков являются ориентировка и положение умершего. Обряды проводились в определенных местах, где проходила церемония почестей и общественного признания деяний того или иного умершего. Роль их была многофункциональной: это были места сакральных культов, где проводились годовые поминки, разные религиозно-культовые процессии и политические церемонии. Такие площадки замещали поминальные сооружения, древнетюркские обрядовые комплексы в виде каменных изваяний.

Генезис, специфику и типологию культа предков – аруаха, можно представить как его связь с первооснованиями: эпосом, обрядом, ритуалом, обычаями и традициями – с сакрально-ритуальными структурами действительности. В исследовании ученого С. Акатаева определяются гносеологические и историко-социологические корни сложного духовного синтеза между погребально-поминальной обрядностью казахов и связанной с ней верой в поклонение духам предков [191].

Подчеркнем, что поминальный обряд зарождается еще в глубокой древности. Так, в работе Геродота приводится ответ царя скифов Иданфирса Дарию, свидетельствующий о роли и месте священных могил предков в культуре кочевников. В своей речи Иданфирс говорит, что у них нет ни городов, ни обработанной земли, и поэтому нет опасения их разорения и опустошения. Нет особой надобности вступать в сражение, но если они все же решат развязать войну, то пусть попробуют осквернить, разрушить могилы наших предков, тогда и узнают, на что способны оскорбленные кочевники. Слова царя скифов Иданфирса свидетельствуют о том, что могилы предков, вождей, где совершалась священная

церемония погребально-поминальных обрядов, являлись сакральными, культовыми [192].

Похоронно-погребальная обрядность существовала у каждого народа. Опираясь на труды упоминаемого нами Геродота, выделим основные элементы погребальной церемонии царских скифов:

- 1) подготовка могилы к погребению и бальзамирование тела умершего;
- 2) транспортировка тела умершего царя на земли подвластных племен;
- 3) богатое погребение царя в могильном склепе с дорогими вещами и жертвоприношениями людей и животных;
- 4) сооружение кургана;
- 5) по истечении года поминальные церемонии, сопровождаемые жертвоприношениями людей и животных (коней);
- 6) после похорон ритуальное очищение в специальной паровой бане.

По мнению исследователей, похоронно-погребальный обряд является основным этнокультурным показателем, а одним из важных его элементов является ритуал, поэтому подробнее рассмотрим эту «процедуру». Традиционно под ритуальной практикой понимается комплекс таких действий, как характер захоронения, способ размещения останков умершего, его поза и ориентировка и др. [193, с. 19, 20], [194, с. 66].

Тюркские погребальные комплексы были объектом почитания и признания заслуг предков перед родом, свидетельством его невидимой неразрывной связи с миром сородичей и его бессмертия, воплощенного в камне и говорящего из камня. Здесь присутствует верование в бессмертность души человека. Процесс погребения умершего является кульминацией всех ритуально-обрядовых действий, направленных на отправку умершего в мир иной. Поминальная церемония через обряды устанавливала связь с иным миром, тем самым обеспечивая необходимыми благами предков.

Ранее мы отметили, что весна и осень считались кочевниками наиболее подходящим временем для разных обрядов и культ: по представлению древних тюрков именно этот период. Церемония ритуала проводилась в четырехугольных каменных оградках, которые являлись местом духа умершего на земле, временным пристанищем для перехода в потусторонний мир. В центре оградки ставилось либо дерево, либо столб – своеобразный «сакральный знак».

Основными показателями погребального ритуала считаются положение и ориентировка умершего человека. Вопрос относительно ориентировки умерших рассматривался в совершенно разных аспектах. С одной стороны, считалось, что в практике погребения кочевников присутствовал культ почитания восходящего солнца, а также верование в существование страны мертвых. По другой точке зрения, в погребальной практике древних номадов нашел отражение не только культ восходящего солнца, но и представление о том, что мир умерших находится на западе, поэтому голова покойника должна быть обращена на восток [195].

Стороны света и времена года (восток, весна, осень, утро) являлись сакральными системами пространства и времени в ритуалах древних тюрков. В унисон вышесказанной идее мы обращаемся к ритуальным оградкам, которые всегда были ориентированы на восток, а каменные изваяния устанавливали строго на восточной стороне оградки.

Здесь хотелось бы добавить важную особенность погребально-поминальной практики древних тюрков, в которой нашел свое яркое выражение символизм как особая форма мировидения тюрков. Как отмечает Н. Я. Бичурин погребально-поминальные церемонии проводились древними тюрками в период осени или весны, видя в этих сезонах символизм жизни и смерти, благословенность для перехода из одного мира в другой [196].

Теперь рассмотрим идею бессмертия как составляющую часть сакрального культа предков. Мы полагаем, что духовная природа бессмертной души исходит из первых солярных представлений о бессмертии солнца, о его уходе и возврате, иначе говоря, из представлений о реинкарнации. К примеру, они проявляются в обряде «разрезания пут», когда дети делают первые самостоятельные шаги. Перерезая черно-белую веревку, связывающую ножки ребенка, представляют, что дитя перешагивает сакральный порог из прошлого в настоящий мир. Здесь отражено представление о сакральности времени и пространства, связанное с переходом в разные миры и возвращением из них. Об этих мирах и о движении сказочного или эпического солнечного героя по этим мирам и возвращении его на родину говорят все архаические сказания тюрко-монгольских и сибирских народов.

Согласно древним верованиям тюрков, душа умершего могла появляться в образах тотемических животных птицы, волка и т. п., что свидетельствовало о глубинной связи культа аруаха с его зооморфными предшественниками. Священные птицы, как, например, лебедь, ласточка, беркут, по представлениям кочевников, были носителями душ умерших. С ласточкой связано и солярное представление, соотнесенность ее с весной, с востоком, весенним солнцем. Она выступает предвестницей тюркского нового года, Наурыз, поэтому ее возвращение весной считалось у кочевников хорошей приметой, означавшей, что душа умершего предка, перевоплощенная в ласточку, ныне покровительствует домашнему очагу. Интересно, что здесь идея бессмертия аруаха отражена в представлении о возвращении ласточки после зимы, т.е. смерти в качестве предвестницы Наурыза [197].

О связи умершего с образом птицы или полета говорят и древнетюркские письмена. Так, в рунической поэме в честь Кюль-тегина смерть героя передается словом «ұшты», что в переводе означает «отлетел». Некоторые исследователи считают, что изображенные птичьими образами на зороастрийских оссуариях, найденные в древних погребениях на территории Южного Казахстана, являются свидетельством существования представлений о душе в образе птицы. Как подчеркивает В. Бартольд, сакральные орхонские надписи говорят о том, что тюрки

верили в бессмертие души, которая обращалась в птицу, и об умерших говорили «ұшты» буквально отлетел, улетел. Вместо слова «умер» использовали выражение «сұңқар болды» (стал соколом). Возможно, поэтому, пишет В. Бартольд, древние казахи употребляли словосочетание «жаны ұшты», что в переводе означает «его душа улетела» [198, с. 30]. С. Малов в своем труде «Енисейская письменность тюрков», исследуя памятники с Уюк-Тарлака, обращает внимание на глагол «адырылтым». В переводе надгробного текста мы читаем следующее: «От вас, мое государство, мой народ, от вас моих в шестьдесят лет я отделился (т.е. умер). Мое имя Эль Туган Тудук. Я был посланником и князем многочисленному народу». Во всех тюркских памятниках глагол «умирать» передается словом «адырыл», значащий «отделяться», «разлучаться» [199, с. 11-12]. Мы отмечаем тот факт, что здесь не используются глаголы, обозначающие конечность, завершенность, а глаголы, обозначающие переход в иной мир (отделился от этого мира, отошел).

Собственные имена покойников не принято было произносить. Имена умерших соединялись вместе с определениями-эпитетами: «кутлуг» (счастливый), «тіріг» (живой), «күні» (верный), «алп» (герой) [199].

Тем самым, кочевники не говорили о смерти как о конечной инстанции жизни – «человек «умер». Древние солярные верования о бессмертии героя сформировали философское понимание жизни и смерти. Способностью души являлось свободное вхождение в тело и выход из него. Поэтому душа в древних верованиях описывается в форме крошечной бабочки, птички. Древнее тенгрианское наследие, соединившись с исламской космогонией, выстроила иную систему, где вселенная состоит из двух миров: фани (жалган, тленный) и баки (вечный). Это говорило о том, что человеческая жизнь бесконечна. Уход из этого мира означал, по мысли Т. Габитова, перенос души из одной формы в другую, превращение ее в свет [200].

Например, для обозначения смерти казахи используют слова с сакральным смыслом: «қайтыс болды», «дүние салды», «бақиға көшті», что означает «возвратился туда, откуда пришел», «покинул бранный мир», «перешел в вечность».

Также здесь уместно будет вспомнить, что душа человека представлена у казахов тремя видами: «ет-жан», т.е. чувствительность тела, «шыбын-жан», т. е. душа, жизнь человека и «рух-жан» – «дух». После смерти «ет-жан» вместе с телом уходит в землю, «шыбын-жан» – в небо, «рух-жан» остается в доме умершего, оберегая родных от зла. Душа в виде мухи «шыбын-жан» и телесная душа «ет-жан» рассматриваются как неотъемлемые признаки жизни. «Рух-жан» означает «дух, душу, призрак, жизнь, эссенции». В понимании кочевников душа от духа отличается тем, что душа живого человека понимается обычно слабым, пассивным и боязливым существом, а дух умершего представляет существо активное и сильное. После смерти человека рух уходит в ведение бога, душа в виде мухи улетает в небо. Поэтому душу казахи представляли, как нечто невидимое, самое уязвимое место человека. Душа является объектом злой магии, добычей злых

духов. Таким образом, смерти не было, был лишь вечный круговорот и инкарнация, жизнь продолжалась в стране предков [201].

Идея бессмертия души дала свое оформление первым архаическим обрядам и ритуалам, таким, как мақтау – похвальной песне в честь зверя-покровителя, и всем сопутствующим ей, вышедшим из нее устным словесно-музыкальным жанрам: арнау-посвящению, мақтау-восхвалению, үндеу-призыву, есиет-завещанию, қарғыс-проклятию и бата-благопожеланию в их синкретической форме, в виде магических реалий. Все это составляет корпус начальных оснований сакрального культа предков. Затем, в эпоху верхнего палеолита (50-40 тыс. лет назад) тотемического зверя сменил антропоморфный дух, покровитель рода или племени, сохранивший все эти начальные признаки, в особенности – идею бессмертия души.

Идея бессмертия души героев отражена и в каменных изваяниях древних тюрков Менгу таш в честь великих каганов. Неслучайно их называют говорящими камнями. Здесь проявляются еще более архаические следы, связанные с фетишизмом, наличием духа в камне, духа, говорящего из камня. Тенгрианское (солярное) миропонимание культа предка до начала XX присутствовало в современном быте казахов и связано было в основном с культом огня, от иесі хозяином жилища. Казахский этнограф А. Толеубаев, занимаясь исследованием древних верований тюрков-казахов, отмечал, что поклонение огню символизировало преданность своему очагу и отражало священное почитание предков [202].

Приведем мнение культуролога В. Тимошинова о том, что дух предков, аруах, является некой субстанцией, самостоятельной и независимой, покидающей человека в момент его смерти. После кончины человека его аруах обитает возле жилища, в погребениях и священных местах рода или племени. Аруах является полновластным хозяином семьи, рода и от его воли зависят благополучие и счастливая жизнь членов рода [203].

Здесь нам важно выразить свое отношение к данному мнению ученого В. Тимошинова.

Во-первых, на наш взгляд, дух предков, как и сам реальный представитель рода и племени, не может быть «самостоятельной» и «независимой» субстанцией. Он тотемический наследник и отражение все той же кочевнической иерархии и структуры, которая наблюдается и в мире реальных людей, вполне зависимых от жизни кочевого общества. Дух предков – это зависимая субстанция.

Во-вторых, аруах, по представлениям кочевников, не сразу становится покровителем рода. У тюрков-казахов было поверье, что до 40 дней после смерти дух умершего посещает свое жилье, поэтому для аруаха зажигали по одной свечке каждый день до сорокового дня. После сорока дней он уходит на запад, в страну уходящего солнца, и возвращался ровно через год на то место, где погребено было его тело. Верование связано с тем, что рождение человека вызывало некоторые ассоциации с рождением Солнца на востоке, что означало начало жизни (запад –

уход, умирание: солнце уходит на запад и скрывается, «умирает»). Сородичи устраивают ас, поминки в его честь, жырау исполняет жыр, хвалебный мактау как своеобразный пропуск в мир духов-предков, аруахов. Только после этого он становится аруахом [204].

В-третьих, среди аруахов, как среди духов вообще, существует своя иерархия, поэтому самый основной из них, родоначальник, как раз и является основным кличем, по его имени называется род, с его именем идут в бой.

Как и в мире живых людей, есть основные, есть соподчиненные члены коллектива, поэтому здесь важно знание сакральной системы «жеті ата», которое обязывало казахов знать семь колен своей генеалогии, т. е. чтить память предков до седьмого колена, а также традиция воспитания и обучения подрастающего поколения атадан балаға («от отца/деда к детям»).

На духовно-мировозренческий синтез своеобразия представлений о духах-покровителях у казахов впервые обратил свое внимание Ч. Ч. Валиханов, который не раз отмечал, что культ предков является основным в системе доисламских представлений казахов. В своем формировании он прошел через сложную степень общественных отношений, получив свое оформление в условиях казахского кочевого общества в форме двоеверия [205, с. 293]. Не просто дошел, а дошел до такой стадии, когда внешние атрибуты мусульманства стали сочетаться с древними глубинными казахскими языческими (тенгрианскими) обрядовыми элементами, как раз результатом такого процесса получился симбиоз двух верований. Такую особенность казахской культуры Ч. Валиханов обозначил как принцип двоеверия, когда, с одной стороны, кочевники использовали в своих обрядах и ритуалах внешние элементы ислама, а с другой – сохраняли и воспроизводили прежнее языческое, тенгрианское содержание. Подобное отношение народа к исламу объяснялось известной устойчивостью древнего многовекового Степного знания. Эти новые духовно-религиозные и культурно-языковые факторы, безусловно, влияли на мировоззрение кочевников, но не изменили их мировоззрение в корне. Отметим важный момент: древний мировозренческий комплекс казахов как научная проблема впервые рассматривается в трудах ученого Ч. Валиханова больше с позиции материалистического миропонимания [206].

Ч. Валиханов также оставил ценное наблюдение о том, что после смерти великие люди были всемогущими и всемогущими онгонами, мелкие природы и после смерти оставались ничтожными духами. Киргизы, почитая аруахов, в сложное время обращались к умершим, а мусульмане – к своим святым. В благости такого обращения аруахам верили всем сердцем. [206, с. 51].

Сущность аруаха заключалась в его бессмертии, могуществе, в его постоянном присутствия и поддержке. Поэтому его именем назывался род, призывали в битву, его имя было боевым кличем, ураном и имело воспитательное значение. С другой стороны, согласно представлениям тюрков, в мире предков

существует иерархическая структура, организованная по принципу доблести, поэтому сила и слабость аруаха всецело зависели от его прошлой жизни на земле.

В мифологических представлениях важную роль в жизни смертного человека играл дух умершего. Сохранившиеся словосочетания «аруақ атты» (аруах выстрелил, поразил), «аруақ ұрды» (аруах адарил, поразил), «аруағы қозды» (арах возбудился), «аруақты» (имеющий аруах), «аруақ қолдады» (аруах поддержал), «аруақ қонды» (аруах вселился) и т. п. позволяют выделить два мифических образа, действующих под общим названием аруах.

Мифолог С. Кондыбай считает, что душа умершего человека переходит в мир аруахов, может войти в тело избранного человека и тогда человека ждет испытание: сможет ли он совладать с аруахом. Человек, прошедший это сложное испытание, овладевает сверхспособностями аруаха, но если не смог справиться с силой аруаха, то он погибает [123, с. 77].

Аруах через сновидения передает избранному духу свои сверхспособности, как например, способности телепатии, видение прошлого. Избранниками аруаха, совладевшие с его сверхъестественной мощью, являются святые, поэты-жрецы, шаманы, религиозные просветители и народные целители, маги и колдуны. Надо отметить, что этот дар они по-разному используется ими, и для достижения благих и эгоистических намерений.

Понятие «аруах» объединяет и домусульманские представления. Из поверий мы знаем, что аруах во сне приходит в образе старца в белом одеянии, а иногда и в образе других живых существ. В эпосе «Парпария» человеку помогает аруах Баба-азиз, воплотившегося в дракона [207, с. 56]. Аруах предка в образе айдахара помогает батыру Ураку, а у батыра Шора собственный аруах является в виде айдахара [208].

Предки человека, покинув физический материальный мир, постоянно живут в сознании живых людей, в их душе, делах, поступках. «Аруахи, согласно народным представлениям, это покровительствующие духи умерших предков, а также пророков, святых, знаменитых людей. Аруахи являются хранителями счастья и благополучия людей, предостерегают от опасностей, вселяют добрые помыслы. «Чистые аруахи» («таза аруах») общаются с чистоплотными праведными людьми, защищая их от нечести.

Рассмотрим этимологию важнейшего для понимания кочевого культа предков понятия «аруах», что облегчит его интерпретацию с культурологической точки зрения. С. Кондыбай в своей концепции определил основные положения о природе кочевой казахской культуры и ее отражении в мифолингвистическом материале тюркских языков. Важнейшим из этих положений он считал так называемый «R-принцип» и место праформы Ар в пратюркском языке. «R-принцип» опирается на роль целого ряда значимых аффиксов и служебных частиц в казахском языке: ар, ер, жыр/ыр, ор, өр, уран, урей и т. д. В этой работе он говорит о том, что Ар «в мировоззрении казахов термин, обозначающий высокий уровень



морально-этических качеств», «честь, совесть, достоинство». Ар имеет мифологические корни. В казахском языке Ар стало основой многих положительно окрашенных понятий: например, арлы – имеющий честь, совесть, честный (арсыз – без совести, без чести, подлый), ардак, ардакты – благородный, уважаемый, почтенный; арыс – достойный уважения человек, человек, сделавший что-то хорошее для общества [209].

Слово аруақ также восходит к понятию Ар и образовано от него: ар-уақ. По словам С. Кондыбая, к мнению которого мы неоднократно обращались, в слове аруақ необходимо выделять два значения:

1) «дух умершего человека, т. е. состояние души или форма существования духа после смерти человека»;

2) «самостоятельный дух, живущий вне тела человека, но способный вселиться в тело избранника».

Иначе говоря, поэты, шаманы, святые, жрецы, колдуны, народные целители являются избранниками аруаха, использующими его силу и сверхъестественные способности, которыми он их наделил.

Интересна и своеобразна идея Ш. Амантурлина. По народным поверьям, уважаемый человек после смерти обретает особую магическую силу и начинает считаться и именоваться святым. Исследователь поясняет, что поклонение культу предков современных казахов мотивировалось прошением помощи святых в решении жизненно-важных проблем [209]. Вопросы синтеза ислама и народных поверий также рассмотрены в трудах Р. Мустафиной, исследовавшей роль и значение ислама в жизни казахов и уделившей особое внимание культу святых [210].

Напомним, что культ предков существовал с древнейших времен в составе Степного устного знания как духовное явление тенгрианства, а в исламе культ предков относили к язычеству. Но существует и другое мнение. Так, венгерский востоковед И. Гольдциэр, основываясь на археологических данных, утверждает, что согласно доисламскому мировоззрению, тенгрианство сочетается с исламом [211]. Об этом пишет и Ч. Валиханов. [212].

Здесь отметим, что хотя ислам и вносил свои коррективы в погребально-похоронные церемонии, казахи сумели сохранить свои древние архаические (языческие, тенгрианские, шаманистские) представления и сакральный культ предков как основу Степного знания. Примечательны в этом плане слова С. Смирнова о том, что «сородичи собираются на могилах предков и совершают на них поминки. Они поклоняются им и приносят им жертвы. Могилы эти – величайшие их святыни» [213].

В героическом эпосе казахов могучие воины – батыры имеют своего аруаха или пользуются помощью аруаха предков или какого-либо святого. Именно поэтому в эпосах часто используются такие выражения, как аруақ колдау (букв. «дух предка поддерживает»), аруағы жар болды (букв. «дух его предка был

опорой»); аруақ кону (букв. «дух его предка поселился в нем»); аруақ шақыру (букв. «призывать духов предков»); аруағы асады (букв. «сила его аруақа превзошла силу аруақа противника»); аруағы басады (букв. «его аруақ задавил противника»); аруағы тасады (букв. «мощь его аруақа разбушеввалась, вышла из берегов, словно волна морская») [123, с. 78]. Как мы видим, в эпосах описывается конкретная помощь духов предков воинам-батырам. Более того, именно почитание аруаха стало причиной возникновения эпоса как устного жанра [214].

Например, функции духов-покровителей хорошо представлены в казахском народном эпосе. И в эпосе «Алпамыс», и в «Кобланды батыр», и в других классических эпосах героям помогают аруахи. Так, например, в эпосе «Кобланды-батыр» бездетные родители обращаются к духам предков с просьбой о потомстве, и после того, как они совершают ритуальный обряд зиарат, с ними случается чудо: во сне аруахи им предвещают скорое рождение ребенка, так оно и случается [215]. Из эпоса «Алпамыс» мы почерпнули подобную информацию: Аналык – жена одного из центральных персонажей, у которой не было детей до глубокой старости, обращается за помощью к аруахам и с мужем совершает все требования обычаев: три дня и три ночи Байбори и Аналык молятся в святилище Баба-ата, аруах дарует им ребенка. Неслучайно над могилой Баба-ата не было памятника, лишь возвышался бугорок земли, напоминавший своей формой детскую колыбель [216].

Духи умерших предков, как полагают казахи, постоянно наблюдают за живыми родственниками, покровительствуют им не только в битвах, но и в обычной жизни. Люди верили в то, что духи предков продолжают интересоваться жизнью своих потомков и, вмешиваясь в реальную жизнь людей, оказывают поддержку [217]. Так, в древнем казахском народном эпосе «Кобланды-батыр» бездетные родители обращаются к аруахам с просьбой дать им потомство. С ними случается чудо после того, как они совершают ритуальные обряды «зиарат». Во сне аруахи предвещают им скорое рождение ребенка, и так оно и случается. В эпосе «Алпамыс-батыр» Аналык, жена Байбори, у которой не было детей до глубокой старости, решила попросить помощи у аруахов. Она с мужем соблюдает все обычаи и совершает необходимые предписания [218].

Таким образом, можно с уверенностью говорить о том, что укорененности культа аруахов в казахской культуре способствовал тот факт, что само понятие аруах было в генезисе связано с наиболее ценными нравственными категориями в прототюркской кочевой культуре – честью, достоинством, совестью. Это делало понятие аруах очень важным и устойчивым не только в религиозном плане, но прежде всего в духовно-этической, нравственной сфере. Оно определило влияние культа предков на формирование нравственных ценностей в культуре казахов, их передачу другим поколениям, на воспитание молодежи в духе заветов предков, т. е. усилило кумулятивную функцию культуры.

Немалую роль в создании этой иерархии сыграли героизация аруахов и возникший из почитания душ умерших эпос, который воспроизводил историю рода, у истоков которого стояли его основатели, вожди и герои – аруахи.

Надо добавить, что центральное место занимает почитание духов известных людей рода: вождей и героев. Казахская семья и каждый член рода и племени знали и помнили своих предков до седьмого колена, призывая их при всяком необходимом случае. Такая вера была основой казахского мировоззрения, вследствие этого культом покровителя рода и племени (аруаха) пронизаны все стороны повседневной традиционной жизни казахов. Это находит отражение в казахских солярных мифах, традициях, ритуалах, в поэзии акынов и жырау, ярко подтверждается материалом казахского фольклора, устной индивидуальной поэзией, написанной для веры в присутствие духов предков и в их поддержку в трудные времена, особенно в битве:

Ереуіл атқа ер салмай,  
Егеулі найза қолға алмай,  
Еңку-еңку жер шалмай,  
Қоңыр салқын төске алмай.  
Ерлердің ісі бітер ме?  
Не сменив боевого коня,  
Не заострив боевого копья,  
Не прижимаясь к луку седла,  
Не рассекая грудью ветра.  
Исполнит ли долг на земле герой?  
(Махамбет, XIX в. Перевод К. Жанабаева)

Из этого фрагмента мы ясно видим, что каждый мужчина рода выступает носителем его героических традиций, повсеместное присутствие аруаха, родового духа и свидетелей жизни этого героя является источником подвига воина во имя рода, единственным его смыслом, а сам подвиг – пропуском в мир предков. Согласно представлениям казахов, аруах незримо и повсеместно сопровождает свой род, помогает ему, оберегает его от беды, оказывает влияние на его судьбу. Отсюда и известная казахская формула – «аруақ қолдасын!». Например, перед сражением или каким-нибудь другим важным и трудным делом казахи, помолившись, проговаривают: «Бабамыздың аруағы қолдай берсін!» – «Да поможет нам дух предка!». По этому поводу А. Нысанбаев в своей книге «Философия взаимопонимания» отмечает следующий факт: «... дух достойного человека благоприятно воздействует на судьбу потомков, и всегда будет помогать им. А человек со слабым духом вряд ли сможет принести хоть какую-то пользу» [219, с. 189].

По представлению казахов, все родоначальники племен, имена которых наследуются ими как название «ру», были конкретными историческими лицами, которые являлись участниками исторических событий. И имена родоплеменных

предков отражены в боевых кличах, уранах, которые имеют магическое значение. Существовал и общенародный уран «Алаш» как эквивалент самого народа. Свидетельством духовного и политического единства этноса на протяжении длительного исторического времени является наличие одного общенародного боевого клича-урана и существование представления об одном едином генеона начальнике Алаш или Алаш-хане.

Одним из основных требований патриархальных обществ, вытекающих из идеологии культа предков, является нравственный принцип о беспрекословном послушании младшими старших, старых по возрасту людей, которые пользовались традиционным авторитетом благодаря личным качествам. Простое уважение старших по возрасту людей трансформируется в культ предков, выдающихся личностей, вождей, на основе которого формируются нравственные ценности: добродетелен тот, кто беспрекословно слушается отца, а шире – духов предков. Кария, аксакалы, абызы являлись носителями и хранителями древних сакральных знаний в кочевом обществе. Ч. В. Валиханов отмечал, что они передают исторические предания и легенды, сохраняя духовную преемственность «атадан балаға».

Таким образом, идея бессмертия предка проходит эстетизацию в фольклоре, мифологии, эпосе, где совершается процесс слияния мотивов и сюжетов о выдающихся предках с нравственно-эстетическими ценностями кочевого общества. Все герои похоронно-поминального процесса – это героизированные предки, чьи поступки в сознании народа обожествлены, а в дальнейшем получили национальное значение.

Одной из ведущих этических традиций у казахов является знание своей родословной, своего генеалогического дерева. Как раз эта традиция Степного знания способствовала во многом формированию идеи бессмертия предка – аруаха.

У многих кочевых народов, в том числе и у казахов, похоронно-поминальные церемонии являлись общественным событием, которое имело свой точный порядок проведения.

Начальный важный сакральный обряд погребения покойного – это оплакивание. Плачи (жоқтау), причитания (жылау), восхваления (мақтау) были посвящены умершему; плачущие представляли, что умерший на самом деле слышит и видит, все, что происходит вокруг него после его смерти. «Жоқтау», «көңіл айту», «көрісу», «естірту» – все эти элементы сакрального погребального культа кочевников обусловлены и порождены идеей почитания предка.

«Көңіл айту» – сакральный обычай выражать соболезнование родным и близким по поводу утраты родственника [220]. Г. Алимжанова ритуализированную ситуацию «көңіл айту» объясняет необходимостью направить мысли и чувства слушателя к позитивному восприятию горестного события. В культурологическом плане данный сакральный обряд отражает и ментальность тюрков-казахов, их отношение к проблемам жизни и смерти [221].

Следующий атрибут культа предков – «бата жасау» – как сакральный обычай существует с древнейших времен. Бата (благопожелание) может быть высказано по окончании любой ситуации, и может произноситься в процессе поминовения, чтобы настроить слушающих на позитивное восприятие случившегося события. Для облегчения участи скорбящих и их поддержки в дни траура казахи делают бата, который имеет не только религиозно-магическое, но и практическое, воспитательное значение, в котором почивший становится положительным примером потомкам. По поверью казахов, через «бата беру» создается некое сакральное пространство, куда отправляются лучшие помыслы и пожелания. Неслучайно и в настоящее время бата является особым институтом духовности, выражающий как воспитательное, так и поучительное содержание.

Непосредственно перед погребением происходил процесс «сүйекке түсу» – обряд омовения тела умершего, который также существует у многих народов. Это связано с представлением о достойных проводах сородича в другой мир, омовение играло роль «очищения» и подготовки тела в иной мир. С. Аджигалиев указывал, что первичное обмывание у казахов Жетису называется «мейірім су» [222, с. 97].

Тело мертвого человека казахи называют «сүйек». Раньше спрашивали: «Қай елсің? Сүйегің кім?», что в переводе значило: «Кто ты по роду? Кто твой предок?». Понятие «сүйек» имеет глубокую смысловую сакральную нагрузку, тонкую невидимую связующую нить с миром аруахов, поэтому и соотносится с принадлежностью к родовому дереву предков – «шежіре».

Сакральной обязанностью всех членов племен считалось их активное участие при погребении сородича. И поэтому казахский погребальный культ закреплял сакральное правило обязательного личного участия каждого члена рода при погребении и при возведении надмогильных сооружений, что сопровождалось священным ритуалом «топырақ салу», т. е. личным участием каждого в похоронной процессии.

Затем следовали жаназа, ас беру.

Сородичам и гостям преподносился жол (каждому по заслугам, по степени «сопричастности» к жизни умершего, как выражение благодарности). Присутствующим на погребении раздавали «жыртыс» – лоскутки ткани в качестве благодарности покойного за участие в его проводах на тот свет («жыртыс үлестіру» от древнетюркского «үл» – доля) [223, с. 15]. Хранение лоскутка ткани означало сакральную связь живых с покойным. Если человек прожил праведную и счастливую долгую жизнь, то старшие пожилые люди старались передать кусок ткани внукам и внучкам с целью, чтобы и их жизнь была долгой и счастливой, и этот обряд назывался «ырым». В настоящее время этот обычай сохранился в несколько измененном виде.

Устойчивыми элементами похоронного обряда являются жертвоприношения на 3, 7 и 40 день и в годовщину после смерти. И эти числа считались сакральными.

Жертвоприношения духам в степной традиции у казахов-кочевников выступали своеобразным стремлением пребывать с ним в равновесии.

Погребение и поминовение сородича сопровождалось ритуальной трапезой «аруактардың сыбаға асы». Этот ритуал посвящается духам-аруахам, покровителям семьи, рода и племени. Для этого приглашаются родственники и соседи, которых угощают мясом конины. Главное блюдо поминальной трапезы – голова лошади. В церемонии подачи головы лошади (иногда головы барана) соблюдался обычай: ее подавали знатному по статусу и возрасту человеку. Считается, что в дни поминок душа предка посещает родственников по их призыву, молитве, а также по запаху еды. Запах еды, как и сакральное слово, как и посвятельная музыка – это незримые нити, связывающие миры, поэтому весь процесс поминовения и поедания пищи был пищей и для аруахов, их заветом и традицией [224].

Важным атрибутом такого мероприятия были также голова жертвенного барана, бауырсаки и шелпеки, – незаменимые ритуальные компоненты аса (поминального обряда). Этот обычай Степи дошел до наших дней, казахи в пятницу готовят семь сакральных лепешек для поминовения предков. Представляется, что и сам запах, и приготовленные ритуальные лепешки сообщают о причастности семи предков «жеті ата» к сакральному семейному ритуалу. В народе данный обряд называют «жеті нан» [225].

Этнограф Х. Есбергенов дает следующее разъяснение поминкам: «Поминки в определенные дни после погребения объясняли обычно тем, что дух умершего присутствует целый год в своем жилище и страдает, если его плохо поминают. Поэтому поминки справлялись и для «насыщения» духа умершего, так как считалось, что сытость гостей передается духу покойного» [226, с. 38]. О том, какое значение придавалось поминкам, говорят следующие примеры. Так, по данным А. Янушкевича, поминки родного брата обошлись правителю Кунанбаю в 200 голов лошадей [227]. А на поминках Сырыма Датова присутствовали представители трех жузов. Там на пожертвование было зарезано 2500 кобылиц. Здесь также проводились конноспортивные игры и акынские состязания при большом стечении народа. Смысл такого торжественного мероприятия заключался в том, чтобы достойно проводить героя перед лицом родных духов – сородичей и представителей других племен. Присутствие каждого сородича на таких церемониях – есть священное действие, выражающаяся сопричастностью с сакральной сферой.

Нам больше импонирует мнение ученых о том, что приносимая жертва – сакральный ритуальный обмен и божественный акт во имя благополучного перехода в иной мир, мир предков [228].

Готовился ритуальный костер, голова и шкура жертвенного животного в конце поминальной церемонии вывешивались на дереве [229].

Совершив положенный обряд, казахи говорили: «Аруакқа тапсырдым». Сакральность выражения заключается в том, что человек, благославляя, передает информацию в иной мир: доверяет аруахам.

Французский культуролог и антрополог М. Мосс в работе «Очерк о природе и функции жертвоприношения» пришел к мысли о том, что универсальная функция жертвоприношения – опосредовать контакт человека с областью сакрального, причем в качестве посредника между сакральным и профанным мирами выступает жертва. Тем самым, жертвоприношение выступает актом материальной коммуникации, обменом информацией между адресантом и адресатом, в которой жертва и ответные дары являются сообщениями, имеющими знаковую природу, содержат энергию. Далее, М. Мосс, рассматривая классификацию жертвоприношений, он пытался дифференцировать жертвоприношение и дар, жертвоприношение-искупление и жертвоприношение-причащение, жертвоприношение-благодарность и жертвоприношение-просьбу и т.д. [230].

Здесь сделаем некоторое отступление, но в связи с нашей темой. От поминального «ас беру» как трапезы, ритуал перешел в жертвоприношение, которое было связано не только с поминанием, но проводилось и для благополучного исхода какого-либо испытания в жизни: «тасаттык» как жертвоприношение-просьба, «құрмалдық» как жертвоприношение-благодарность и др. Арабское слово «тасаттык» обозначает пожертвование. Данный обряд связан с мольбой-прошением дождя в засушливое время, то есть издревле наши предки, принося пожертвование божеству «Жер-су», просили дождя. И сегодня казахи, сохраняя древнее содержание данного обряда, проводят коллективный обряд тасаттык, обращаясь к творцу мольбой о дожде [231, б. 13].

Обычно «құрмалдық» как сакральный обряд жертвоприношения проводился после серьезного жизненного испытания (болезни, несчастья) с целью благополучного исхода. Обычай-ритуал «тасаттык» (моления о дожде в период засухи) по сведениям исследователя У. Жанибекова проводился обычно у реки, озера, горы с жертвоприношением и угощением [232].

Но более всего жертвоприношения в казахской поминальной обрядности можно характеризовать как жертвоприношение-умилостивление аруахов, как обмен для облегчения перехода души в иной мир. Весьма любопытная для нас деталь: в ходе жертвоприношений, особенно құрмалдық, важная роль отводилась истечению крови. Мы считаем, что кровь не только в тюркской, а также и во всех культурах, часто связывалась с так называемой «жизненной сакральной силой».

В последующем своеобразной кульминацией обряда как целого комплекса действий становился зиарат. Религиозное культивирование святых проходят этап мифологизации, обретая особую святость, а значит, и популярность среди народа [233].

Невозможно представить религиозную жизнь казахов без культа святых, например, таких, как Ходжа Ахмет Яссави, Арыстан Баб, Асан Кайгы, которые считаются особо почитаемыми святыми, а места их захоронений обретают сакральную силу, и у каждого из них свой обряд-почтения – зиарат [234].

Архетипы этого культа можно найти в археологических памятниках ранних кочевников. Так, С. Руденко, исследовавший культуру Горного Алтая, считает, что грандиозные сооружения курганов, таких, как, например, Пазырык, не возникли бы без широко распространенного и поныне среди казахов культового обычая «ас» [235].

Ярким свидетелем вышесказанного является некрополь Бейгазы, хранящего разноэтапные культурные слои прошлого. Это сооружение, олицетворяет космос и выступает одной объединяющей идеей, консолидирующей общество кочевников вокруг общеплеменной идеологии. Также, по сведениям Г. Потанина, существует культ горы Бейгазы, возможно, связанный с могильным комплексом, находящимся у подножия горы [236].

Кочевой образ жизни не всегда гарантировал близость кладбища своего рода. Это объясняется особенностями кочевания и военным образом жизни, действиями на отдаленных территориях. Обычно знатных и богатых людей, умерших зимою, вместо погребения вешают на деревьях, обернув в войлок или в полотно, и только с приходом весны отвозят в Туркестан и хоронят там, вблизи мавзолея аулие Ходжи Ахмета [197].

Необходимо отметить, что почти все архитектурные мавзолеи Казахстана являются результатом культивирования духа умерших предков. Мавзолеи Х.А. Ясауи, Карахана, Айша-Биби, Алаша-хана, Домбаула, Джубан-ана, Булган-ана, Козы-Корпеш и Баян-сулу и другие являются сакральными культами и в наше время, их ежегодно посещают туристы, паломники, пилигримы. Интересный факт: на священных могилах каждый посетивший оставлял лоскуты белой материи, выражая благоговейное сакральное почитание духов предков и мавзолея как места их погребения.

Мы понимаем это как сознательное проявление сакрального почитания могил предков. На могилах каялись, просили прощения, приносили присягу. С. Абрамзон уточняет, что в старину за оскорбление могилы полагалась смертная казнь [237]. Считалось, что если путник ночует возле могилы, то никто не совершит над ним насилие, ибо ему покровительствует дух умершего. А если у путника было еще и заветное желание, то он мог попросить у духа помощи.

С другой стороны, и сама душа умершего нуждалась в заботе родственников. Поэтому родные и близкие старались обеспечить его всем необходимым для потусторонней жизни. Человека хоронили на его родовом кладбище, рядом с предками, даже если он умер далеко от родных мест. «Топырак» считался сакральным и важным моментом в жизни человека.

Великих людей степи хоронили в крупных мусульманских святынях, как например, знаменитый комплекс в Туркестане [238].

В эпоху ранних кочевников возникли сакральные комплексы – «Сыпыра оба», «Көрпетай», «Аксай» и «Аксу-Аюлы-2» в Карагандинской области, «Бәйтiштiн



кара шоқысы» в Жезказганской области, «Пазырык» на Горном Алтае, «Берел» на Казахском Алтае, «Бесшатыр» в Семиречье.

Как отмечал Ч. Валиханов, воздвигнутый знатный курган или памятник своим предкам считался неременной обязанностью детей [239]. Подтверждением вышесказанному является благоговейное отношение к могилам своих предков современных казахов.

Кладбища тюрок-казахов, как правило, отражают различные исторические традиции, культурные влияния и религиозные верования. Целые мавзолеи выступали своеобразными хранителями истории и многовековых тайн. Древние формы часто служили образцом при выборе типов сооружений, возможно, поэтому зачастую трудно отличить казахские погребения от могил предшественников. В качестве примера можно указать на могилу Райымбек ата, героя освободительной борьбы против джунгарских завоевателей XVIII в., которая представляет собой по форме нечто среднее между гуннским и кипчакским погребениями [197, с. 299]. Отсюда следует, что сакральные надмогильные сооружения являются свидетелями устойчивой традиции, где доминируют древние культовые традиции.

Обычай погребения умерших членов общины на родовых кладбищах у казахов вытекает из того же представления далеких предков о загробном мире, то есть понимания того, что загробная жизнь есть реальное продолжение земной, в которой существует тот же порядок жизни. Похороненный могучий предок, является главой и от его воли и желания зависит новая, будущая жизнь. Существует поверье, что люди, похороненные на чужбине, то есть не в родовом кладбище, не имеют защиты и поддержки от родовых предков-аруахов.

Шаманы, колдуны, а также люди недостойные, опозорившие род и племя, не имеют своего родового погребения, а значит, и не имеют ни права, ни возможности уйти в тот мир. Эти души носятся по земле, страдая и не имея пристанища. Отсюда архаические мифологические представления древних тюрок о духах леса, тугларах, душах умерших, не нашедших пристанища и ставших хранителями горных лесов.

Наличие богатства у рода расценивалось как следствие покровительства аруахов. Святые родоначальники-покровители отдельных родов известны и по сей день, особенно в Южном и Западном Казахстане, где наиболее сильны народные и религиозные традиции. В этих регионах казахи поклоняются духам предков-покровителей, продолжают исполнение сакральных ритуалов, боясь прогневить их. Такое поклонение называют «аруаққа сиыну», буквально «духовная опора на предка, аруаха». Исследователь А. Толеубаев отмечает, если живые люди оказывают уважение и почести умершим, отправляют с ними все необходимое, выполняют все предписания в отношении их, периодически вспоминают, то, по поверьям, аруахи оказывают свою помощь [202]. Этнограф С. Токарев делает весьма ценное обобщение о том, что образ почитаемого предка с идеологической точки зрения, т. е. по содержанию, это продукт контаминации трех первичных

представлений: идей души умершего, тотемического прародителя и семейно-родового покровителя [240, с. 277].

Следовательно, поклонение духам-предков – это не только религиозно-духовный концепт мировосприятия, но и осознание сопричастности к миру Степного знания, миру аруахов, это особая сакральная печать единения с тенгрианским миром.

В унисон вышесказанному мы обратимся еще одному обряду-инициации, связанному с культом Тенгри. Данный сакральный ритуал, возможно, связан с поиском человека, пытавшегося определить свое место и назначение в обществе. Например, сам факт трепанации черепа живого человека свидетельствует о понимании ботайцами значения мозга как центра нервной деятельности, а просверленные отверстия свидетельствуют о хороших знаниях анатомии человека.

Факт функционирования отверстий на черепе при жизни человека доказан антропологами и может свидетельствовать о принадлежности человека к людям особого разряда – шаманам, жрецам или святым, имевшим высшую связь с духами или силами природы через ощущения страшной боли при выполнении мистических обрядов. После смерти шамана его череп выполнял охранительную функцию, символизируя благополучие [241, с. 243].

Свидетельством этого служат черепа кочевников мажаров IX–XII веков, увиденные нами в Венгрии (в ходе научной стажировки в Будапеште мы обратили внимание на эти архефакты). На макушках черепов, в районе темечки, или родничка, находились символически трепанированные выемки размером 2–3 см., которые они условно назвали сакральными «лепестками». По версии венгерских ученых-антропологов, у кочевников существовало древнее поверье, согласно которому для души человека, покидающего и возвращающегося в свое тело во время сна, необходим был инициированный условный сакральный знак на его макушке. Такая инициация проводилась при жизни человека, чаще в возрасте 7–12 лет. По нашей версии, смысл данной инициации у древних кочевников заключался в том, что проведение символической ритуальной трепанации проводилось с целью сохранения духовной сакральной связи с Тенгри, дарующим все – жизнь, судьбу, кут и т. д. Нашу гипотезу поддержал всемирно известный казахстанский антрополог О. Измагулов, добавив при этом, что необходимо тщательно поработать с источниками и археологическими изысканиями, чтобы еще более аргументированно доказать состоятельность предложенной версии. Также мы обратились за консультацией к общественно-политическому деятелю, философу, о гилькультурологу М. Ауезову. Он также был согласен с нашей гипотезой о символической трепанации как сакральном ритуале, сохраняющем сопричастность к божеству Тенгри. Этнограф и археолог С. Ажигали, изучив фотографии с трепанированными черепами, высказал предположение о том, что данный ритуал-посвящение может быть связанным со жреческим культом для посвященных.

Итак, мы попытались проанализировать формы проявления сакрального в культе предков тюрков-казахов в пространстве культурфилософском, стараясь не попасть в сугубо религиозные оковы: задача состояла в культурологическом обосновании национально-культурного своеобразия феномена сакрального в культе предков.

Таким образом, культ предков выступает формой проявления сакрального, особой сакральной печатью религиозного миропредставления. Надмогильные сооружения – не просто дань и уважение, но и своеобразное увековечивание жизни предков в двух мирах: земном и потустороннем. В этом и заключается сакральность культа предков – сопричастность с чем-то мистическим и сокровенным.

#### **2.4 Сакральность сынтасов, дынов**

Тюрки с большим трепетом и уважением относились к памятникам старины: курганам, стелам, каменным изваяниям. Именно там, в понимании древних тюрков, духи предков находили временное сакральное пристанище, покинув которое, устремлялись в Небо. Происхождение каменных изваяний относится к самым ранним периодам истории человечества. Согласно мнению, Я. Шера, каменные изваяния появились благодаря очень древним культовым представлениям [242, с. 37]. Каменным изваяниям некоторые исследователи дали условное название балбалы. Ученые полагают, что «балбал» переводится как «статуя», либо «камень, имеющий надпись». Мы же будем использовать терминологию, установившуюся в казахской культуре – «сынтас». Каменные изваяния «сынтасы» порождены очень древними культовыми представлениями с четко сложившимися канонами. Они являются производением ритуальной культуры, выражающие сакральное и выполняющие социальные функции. Ярким примером древних реликтов почитания древнетюркских святилищ являются каменные изваяния как наглядная демонстрация духовного единства с духами предков [243].

Необходимо отметить, что к ранним памятникам кочевников относятся каменные столбы, оленные камни и изваяния, стелы, относящиеся II–I тыс. до н. э. [244], [245].

Каменные изваяния Казахстана представляют памятники дотюркского времени, эпохи Тюркского каганата (VI–VIII в.в.) и времени карлуков и кипчаков (VIII–XIII в.в.). Изваяния эпохи Тюркского каганата представляют собою скульптурные портреты конкретных людей, племенных вождей, аристократов, воинов. Такие памятники увековечивали память погибших воинов и прославляли их подвиги на века [246]. В унисон вышесказанному В. Бартольд отмечает, что в енисейских надписях рядом со словом «таңрі» встречается слово «бал», по-видимому, в смысле духа, почитаемого шаманами.

Ярким проявлением тюркского культа предков выступает его воплощение в древней традиции сынтасов. «Сынтасы» в народе называют по-разному. В орхонских надписях изваяния обозначены словом «бәдіз». Общее название

памятника орхонской эпитафии «баңгу таш» (бітік таш – камень с надписью), а памятника воинам – «ер баңгусі», что означает – памятник герою. Орхонские надписи сообщают нам термин для обозначения таких статуй как «балбал» [247]. В некоторых регионах – «мүсін» («musin»). В своем исследовании мы больше оперируем понятием сынтас, так как данное понятие чаще всего используется исследователями.

Древнетюркские изваяния считаются памятниками мемориальными, т. е. сооружавшимися в память о предках. Изготовление каменных изваяний имело целью увековечить их образ, память о них.

Сынтасы как сакральные символы почитания духов предков выражали трепетное и благоговейное отношение к миру иному. Сынтасы являются современниками наших предков, свидетелями исторических событий. Из далекого прошлого они доставили нам данные о культуре и искусстве, об истории и быте, о религиозных традициях тюрков. Исторические документы были высечены на камнях, сохранившихся со времен древних предков тюрков, и эти каменные памятники все еще можно встретить в Казахской степи.

В отличие от открыто стоящих, древнетюркских, некоторые кыпчакские изваяния были скрыты под насыпями курганообразных святилищ. Ритуал сокрытия сакральных изваяний, возможно, связан с известным по письменным источникам мифом о чудесном рождении предка внутри горы, с верой в то, что умерший, подобно предку, должен был возродиться из небытия.

Сынтасы отличаются друг от друга величиной. Они бывают от полуметра до двух метров высотой. Люди верили, что сакральные камни воплощали умершего, оставшегося на земле в виде каменного сынтаса, чтобы присматривать за своими родственниками и охранять их, что они обладают магической силой. На Алтае и в Казахстане сохранился сакральный ритуальный обряд приношения сынтасу масла и молока, с целью исполнения их пожеланий.

Сынтасы интерпретируются как двойники умерших, или как сакральные обереги и хранители жизни племени, защитники от посторонних посягательств. Основное назначение сакрального сынтаса – символизация умершего предка. Сынтасы встречаются на Алтае у древних скифов, а в древний тюркский период они становятся сакральной печатью поминальной процессии умерших предков.

Необходимо отметить, что изваяния древнетюркского времени были обращены лицом на восток и врыты в землю у восточной стороны тюркских оградок, и от этих оградок на восток тянется вереница сынтасов, число которых в некоторых случаях достигает более 200. Из дошедших до нас народных преданий известно, что в сооружении памятников выдающимся воинам принимали участие представители разных племен и по обычаю от каждого племени устанавливался один камень. Значит, число сынтасов в веренице определялось числом племен, принимавших участие в этой церемонии.

Дискуссии о выстраивании длинных рядов сакральных синтасов в сторону востока продолжают и по сей день. Существует несколько устоявшихся версий: идея коновязи, каждый почитающий человек устанавливал свой памятник, символический путь-ориентир для духа умершего.

Рассмотрим несколько интересных работ ученых-тюркологов по данному вопросу.

О предназначении каменных изваяний существует несколько версий.

Средневековый путешественник Гильом де Рубрук пишет в своих записках о том, что кыпчаки, воздавая почести ушедшим из жизни известным людям, воздвигают на вершине кургана каменную скульптуру, изображающую человека, держащего в руках чашу, и повернутую лицом к востоку [247].

Исследователь Л. Кызласов считает, что на каменных синтасов изображен образ умершего человека [248, с. 23-33]. Некоторые исследователи отмечают мастерство людей того времени, которые реально изображали детали одежды и вооружения тюркского воина [242].

Исследователь В. Кубарев считает, что синтас символизировал почтение и уважение духу умершего человека, а тамга являлась свидетельством причастности к данной сакрально-ритуальной процессии [249, с. 96]. Отметим тот факт, что «тамга» как сакральный символ кочевников, указывал на этнико-родовую принадлежность, который использовался и в виде герба, печати [250, с. 181].

В. Войтов обращает внимание на то, что чем дальше установлен синтас от главной фигуры, тем он меньше размером. Так же он предложил структуру превращения юноши в воина соответственно схеме установки синтас, представляя ряды синтасов с востока на запад как имитацию пути юноши от рождения до совершеннолетия, и с другой, перехода в иной мир, мир предков с запада на восток [251].

Ученый Д. Савинов рассматривает установленные ряды синтасов как символ победы над врагом [252]. С данной версией мы не согласны. Не убедительны доводы.

Ученый С. Аджигалиев выстраивает генетическую преемственность обряда установления каменных изваяний с времен бронзы до казахских кулпытасов, связывая это с идеей жертвоприношения коня. Ученый считает, что данная традиция связана с установкой коновязей сэргэ, при этом обращает свое внимание на скифские курганы на Кубани, в которых обнаружены жертвоприношения – кони с элементами коновязи в виде деревянных столбов. Также С. Аджигалиев приходит к выводу о том, что все погребальные памятники и кулпытас говорят о космическом жертвоприношении коня, где последний является символом-посредничества между двумя мирами [222].

Зачастую на синтасах изображен воин и его атрибуты: кинжал, сабля или меч, пояс и чаша [246].

Приведенные примеры свидетельствуют о том, что поминальная процедура установки каменных изваяний сводилась к тому, что в них временно переселялась душа умершего, и соответственно, все принимали активное участие в поминальной процессии. А изображенная сакральная ритуальная чаша свидетельствовала об участии духа предка в поминальной церемонии.

Религиозные церемонии населения тесно связаны с синтасами, созданными в честь тюркской социальной и воинской элиты, преданно защищавших сакральную землю предков. Надо отметить, что ритуальные комплексы показывают преемственность поколений, развитие культа воина, воинской доблести, героизированного предка на протяжении нескольких тысячелетий [253].

Известный ученый А. Маргулан, исследуя погребальные сооружения, отмечает появление погребальных сооружений типа дын или «үй тас», широко распространенных в Центральном Казахстане и в Семиречье, начиная с VIII века, когда ими заменялись древнетюркские оградки [246].

Знаменитое погребальное сооружение под названием «Мавзолей Козы Корпеш и Баян сулу», ставшее культовым сакральным объектом поклонения, относится к типу юрточнообразных сооружений дын, являющихся памятниками доисламского периода и связанных с языческими традициями Великой Степи (X–XI в.в.). Вероятно, данный комплекс представлял собой поминальное сооружение типа древнетюркских храмов.

С приходом в Казахстан ислама нарушаются формы древнего ритуала, и соответственно, сакральных культовых сооружений. В связи с запретом Кораном воспроизведения человеческого лица на каменных изваяниях и памятниках мы обнаруживаем плоский диск, а на некоторых изваяниях прослеживается образ мужчины с лицом в форме овала без обозначения черт. Это является свидетельством ранней исламизации, и в то же время, – противостояния двух мировоззрений: тенгрианского и исламского.

В изваяниях кипчакского времени отсутствует монументальность и атрибуты воинов, присущие скульптурам тюркского времени, а также исчезают синтасы.

Таким образом, каменные изваяния появились благодаря древним культовым представлениям. Ярким примером древних реликтов почитания древнетюркских святилищ являются каменные изваяния как наглядная демонстрация духовного единства с духами предков. Синтасы и дыны являются производением ритуальной культуры, выражающие сакральное содержание и выполняющие в обществе духовные функции.

В последующем ислам вносит свои коррективы в традиции каменной скульптуры, и начиная с XIII–XIV веков вместо каменных изваяний появляются надмогильные камни – «құлпы тас», «қой тас» с высеченными на них арабскими надписями и изображением полумесяца – символа ислама. И все же элементы древней каменной скульптуры еще долго не утрачивают своей исторической основы.

## **Выводы по 2 главе**

Традиционная культура тюрков-номадов сформировала особый тип взаимодействия с сакральным пространством.

Концепт «сакральное» в культуре тюрков формируется через систему и уровни менталитета древнетюркской этнокультуры, которые остаются основной константой их ценностно-ориентированного мировоззрения. Он важен для понимания духовного универсума тюрков-номадов.

Сакральное как концепт представляет собой единое, монолитное, традиционное духовное учение кочевников об обществе, мире, природе, боге и человеке в целостности.

Сакральной ценностью тюрки-кочевники считали род, а продолжение рода, сохранение обычаев, обрядов, ритуалов рода – своим основным долгом. В основе Сакрального Степного знания лежала идея родового покровителя, аруаха. Кочевник не только знал предков своего рода до седьмого колена, их заслуги и подвиги, но ясно понимал важный смысл своего существования как служение роду, племени, народу, как это делали его великие предки.

Важной характеристикой мировоззрения кочевников является единение человека с живой природой. Природа была сакрализованной и к ней обращались как к Божеству. Сущность сакральной природы выражалась в том, что человек являлся частицей этой природы.

Отличительной особенностью религиозных представлений казахов был культ предка, в основе которого лежит сакрализация некогда реально существовавшей личности. Будучи основным в системе многовекового Степного знания, культ предка (аруах) в тюрко-казахской традиции прошел сложную систему своего формирования, начиная с эпохи анимизма, солярной и тотемистической мифологии и до ислама. Смысл культа предков заключался в определении их в качестве существ, влияющих на жизненный путь человека, оказывающего им поклонение в том или ином виде. В Степи каждый член рода почитал своих аруахов до седьмого колена, и это являлось сакральным завещанием предков. Эта вера – основа тюрко-казахского мировоззрения, поэтому культ покровителя рода и племени, аруаха, пронизывал все стороны повседневной традиционной жизни кочевников. Это ярко подтверждается мифологией, материалом тюрко-казахского фольклора и устной индивидуальной поэзии, обрядами и обычаями.

Раскрыта ключевая роль аруаха в миропонимании казахов, прослежена его органическая связь с мифом, эпосом, обрядом и ритуалом, обычаями и традициями. Этот результат важен как для понимания духовного универсума кочевников, так и для народов, типологически близких к ним в социальном и культурно-историческом развитии. Культ поклонения и почитания предков является одним из основополагающих ценностей, формирующих национальный код этноса, и необходимый для национального возрождения тюркской культуры.

Культ предка сохранился более всего и дошел до нашего времени в сакральных обрядах, обычаях, ритуалах, сочетаясь в сложном синтезе ислама и народного мировоззрения, принципе двоеверия.

Обряд поминания является целостной концепцией космогонических представлений древнего социума, выражающих идею бессмертия души, связанного с культом предков. Умерший, переходя в иной мир, становился духом-предком. Поминальная процессия выражала родовое единство и сопричастность к священному: это и помощь, и поддержка, и забота.

Поминальный обряд является сакральным ритуальным действием, благодаря которому налаживается связь с миром предков. Сакральное действие вышесказанной связи проявляются через обряды, ритуалы, жертвоприношения.

Культ предков в древней традиции воплощается в каменных изваяниях сынтасов и дынах. Древнетюркские каменные изваяния считаются памятниками олицетворяющие память о предках: изготовление каменных изваяний значило увековечивание их образа и памяти о них.

Сынтасы и дыны как сакральные символы почитания духов предков являются свидетелями исторических событий, на которых были высечены исторические документы и события.

Сынтасы и дыны представляют собой сакральные обереги и основное их предназначение – символизация умершего предка. То есть поминальная процедура установки каменных изваяний и дынов означает временное переселение души умершего. Ритуальные комплексы показывают преемственность поколений: развитие культа воина, героического предка.

Таким образом, сакральные сынтасы и дыны являются произведениями ритуально-духовной культуры, выражающие духовно-религиозное содержание.

Тюрки-номады с большим уважением относились к сакральным памятникам древности, в которых духи предков находили временное пристанище. Каменные изваяния выступают формами проявления сакрального и свидетельствуют о святости почитания культа предков. Каменные изваяния выражали единение с духами предков, доносили до нас тенгрианскую идеологию кочевников и свидетельствовали о высоком уровне культуры и святости почитания предков.

Мировоззрение тюрков-номадов выражалось в почитании и поклонении сакральной природе как к истоку жизни. Кочевая культура способствовала познанию тюрками-номадами таинств сакральной природы: благодаря почтительному и благостному отношению к миру живой природы выстраивались доверительные отношения с окружающим миром.



### **3 Сакральное в духовной и материальной культуре казахов**

#### **3.1 Сакральное пространство жилища казахов**

Нашей важной задачей является реконструировать сакральное пространство традиционного жилища казахов и восстановить символическое значение предметов, утвари и частей юрты, а также выявить динамизм и подвижность жилища казахов. Основным источником исследования послужили материалы исследователей традиционного быта казахов, содержащие сведения как о традиционном жилище казахов, их повседневном быте, так и о сакральной территории, различных ритуалах и обрядах, связанных с местом проживания казахов. С целью изучения и реконструкции способов моделирования сакральных пространств традиционного жилища казахов были применены описательный, синхронно-диахронный, сравнительно-сопоставительный методы, а также метод реконструкции.

Кочевой образ жизни способствовал появлению в миропредставлениях кочевников жилища как малой копии модели мира, где предметы быта в жилище олицетворяли символы, которые использовались в двух сферах: 1) сакральном и 2) обыденно-практическом.

Жилище как символ кочевого образа жизни тюрков-казахов, как отображение его внутреннего мира, дает возможность раскрыть сущность его сакральности, динамизма и подвижности. Можно с уверенностью говорить о том, что юрта как сакральное жилище кочевников-казахов, обособившееся от окружающего космического пространства, представляет освященное место, а это делает его открытым вверх, то есть сообщаемым с Небом [254].

Юрта как жилище, являясь символом космоса, была перемещаемая, что маркирует ее принадлежность к миру живых. Именно поэтому динамизм и подвижность юрты выступает свойством самоощущения кочевника. Если динамизм западного человека вытекает из философии антропоцентризма, когда человек мыслит себя центром мироздания и, соответственно, стремится подчинить себе окружающий мир природы, то динамизм кочевника – это скорее способность идти в ногу с развитием природы, продиктованная изначальной гармонией природы и человека. Кочевник не противопоставляет себя миру, а живет по принципу единства сосуществования и соразвития.

Жилище юрта «киіз үй» является сакральным храмом, открытым шаныраком, символизирующим «путь», по которому происходит общение с иным миром, миром аруахов. Выбор места для жилища является важным фактором сакрализации в освоении нового пространства. Подобные элементы культуры есть момент видения мира [254].

Кочевая культура казахов выработала свои принципы освоения сакрального пространства, резко отличающиеся от принципов построения оседлой культуры. Установление юрты со всеми обрядовыми церемониями показывает универсальные

принципы структурирования пространства кочевников, которые легко и гармонично вписывались в мироздание Вселенной [255].

Благодаря результатам археологических раскопок на поселении Ботай в 2004-2006 годах, учеными-археологами впервые был получен научный опыт в Евразии по реконструкции ботайских жилищ, которые являются прототипами казахских юрт. Данное открытие отражает не только исторический духовный опыт далеких предков, передавших искусство строительства и уникальный архитектурный стиль, претворившийся со временем в казахской юрте, но и целесообразность и практичность таких сооружений, которые гармонируют с Природой, Вселенной [241].

Археолог В. Зайберт говорит о копировании ботайскими жилищами структуры мира. Округло-многоугольная форма и шаровое перекрытие ботайских жилищ выступает в качестве свода, центр жилища – очагом, огонь – искусственным солнцем. Лучи солнца, проникая днем через дымовое отверстие, а ночью костер, освещая жилище, создавали магическую космогоническую связь между искусственным и натуральным солнцем. Схожую традицию В. Зайберт находит в использовании колеса казахами в качестве замка и куполов мавзолеев [241, с. 313].

По мнению исследователей культуры, семиотический статус жилищ был мерилем высокой культуры [256]. Свидетельством семиотического значения ботайских жилищ является факт сохранения до наших дней принципа их сооружения в виде построения куполообразных перекрытий округлой формы. Важным является тот факт, что этот принцип стал использоваться в сооружениях, представляющих культовый сакральный характер [257].

Жилище связывает человека с внешним миром, в то же время, ограничивая внутренним пространством, создает впечатление освоенности части внешнего мира. Также жилище предстает как искусственная оболочка микрокосмоса со своим климатом и системой поведения: образами, действиями, процедурами, ритуалами и обрядами. Жилище во всех традиционных культурах несет печать сакрального, освоенного, родного, являясь фрагментом, частью Мироздания.

Можно сделать вывод о том, что у кочевых народов в виде традиционного жилища юрты наблюдается отражение небесной сферы макрокосма в микрокосме [258, с. 27].

В мифоритуальной картине мира казахов сакральное жилище считается центром Вселенной, а пространство юрты оказывается сакрально организованным фрагментом природы, ее частью.

Таким образом, пространство юрты имеет две сферы: горизонтальную и вертикальную. В пространстве юрты актуализируются ритуально-обрядовые действия, свидетельствующие о полноте жизненного цикла кочевников.

На примере обряда установки юрты можно проанализировать сакральную характеристику жилища, где традиции определили порядок и ритуал установки юрты, соотнесенные с порядком космоса. А ритуал как особое устройство,

планирующее поведение человека в обществе, представляет закодированную программу.

В понимании казахов «Киіз үй» является частью Природы, Мироздания, Вселенной, соответственно этому, она имеет четыре стороны – восток, запад, юг, север. «Киіз үй» разделена на три части: основание, пояс и шанырак. Главная часть юрты – шанырак считается высшим сакральным символом семьи. К нему привязывается канат-желбау, и, свисая с шанырака, выполняет особую сакральную функцию, связывая два мира: микрокосм и макрокосм. Желбау, наряду со своей древней священной функцией соединяющего звена, выполняет функцию прочной опоры во время непогоды и ненастья, удерживая миропорядок в пространстве юрты [256].

Структурирование сакральной юрты как модели мира является показателем наличия у казахов представлений о строении и функциях пространства. Дом, как и дерево, являлся моделью пространства, поэтому возле юрты кочевника священная береза росла на самом почетном месте [259]. М. Элиаде считает, что интерпретация кочевого жилища представляет собой не оппозицию сакрального и профанного, а противостояние двух типов сакральности – одного, принадлежащего мужчинам, другого – женщинам. [26, с. 206].

Исследуя сакральность юрты «Киіз үй», отметим строгий порядок расположения людей и предметов быта внутри жилища. Сакральное разделение на мужскую и женскую стороны юрты подчеркивают важность каждой стороны как сферы жизненного пространства. В зависимости и от социального положения, каждое место условно обозначено, пространство внутри юрты напротив парадного входа, то есть у западной стены, соответствовало высокому сакральному статусу. У двери обычно сидят бедняки; далее, справа, в женской части юрты – место дочери, которая готовит пищу; затем место хозяйки, далее – место для маленьких детей [82, с. 65-67]. Ближе к центру сидит хозяин, именно здесь начинается мужская часть. На священном месте (төр) сидят сыновья хозяина по старшинству, далее расположено место для почетных гостей, затем – для гостей ниже по статусу. Следовательно, сакральный статус места, а, точнее, сектора юрты от центра кереге, возрастает по мере приближения к сакральному центру «төр».

Важным сакральным центром при рассаживании в юрте является очаг. Символические линии восток и запад выражают сакральную связующую нить потомков с предками [82]. В центре юрты находился очаг семейный, хозяйственный, обозначающий сакральный центр жилища [260, с. 83]. Три камня в центре создавали место священного очага, а это местоположение называли «камнями отца», служившими для установки казана. Три очажных камня в центре строящегося жилища выстраивались по трем сторонам света: юг, запад и север. Также уже в установленной юрте стелились кошмы, текеметы в П-образной форме, обращенные на восток [261].

Чаще всего перед установкой юрты, сохраняя преемственность поколений, и древнюю традицию, полагалось совершить жертвоприношение, которое обеспечивало хозяевам благостную благословенную жизнь [262].

Согласно культово-мифологическим представлениям древних тюрков, в частности, древнему обычаю почитания солнца, формируется концепция ориентации жилища на восток [263]. Эту точку зрения поддерживают многие исследователи духовной культуры древних тюрков. Расположение входа юрты на востоке имеет и практическое значение: первые лучи света озаряли и очищали пространство жилища [95].

Пространственный динамизм жилище казахов сочетался с космогоничными представлениями, то есть все условно двигалось согласно движению солнца: Восток – начало, рождение, Запад – заход, закат. Если уходил в иной мир старейшина семьи, то сакральное место (төр) освобождалось, соответственно, происходило изменение в иерархии семьи.

Со временем казахи, исповедующие ислам, ориентировали свое жилище в сторону священной Каабы. Исследователь Р. Карутц сообщает, что человек, совершающий молитву, использовал обычную палку, обозначавшую сторону Мекки, смысл заключался в том, что верующий символично определял границу между собой и священной Меккой. Таким образом, он верил в сохранение святости его обращения к Богу в молитве [264].

Внутреннее пространство юрты имеет свой культурно-социальный статус, то есть определенное сакрально-символическое содержание. Особым статусом наделяется сакральное место (төр), с которым связано понятие кута. Привязывание к раме канатов кереге заканчивает оформление среднего сегмента пространства юрты. Поднимание шанырака осуществляется в строгом порядке: его поднимает именно мужчина, а остальные ему помогают [262]. Символика обряда подъема сакрального шанырака очевидна. Он символизирует рождение новой жизни, образуя троичную структуру жилища. Сакральный шанырак как часть мироздания соответствует трехчленному строению космоса [95].

В культуре казахов обращение к сакральной линии связывают с идеей горизонтального движения, а также с идеей разделения пространства на обособленные части. Например, в одной обособленной части юрты расположен сакральный бакан, являющийся важным семиотическим знаком в жилище казахов. Его используют в родильных, свадебных и погребально-похоронных ритуалах, с ним связаны разнообразные запреты и предписания. Он являлся символом плодородия, мужской силы, и поэтому существовали определенные табу-тыйм: за ним бережно следили, держали только в вертикальном положении, ибо он мог потерять сакральное качество исцеления и оберега [265]. Также известно, что бакан использовали при погребении женщины.

Итак, мы подтверждаем: изменять вертикальное положение бакана или переступать через него запрещается в связи с тем, что бакан выступает как

сакральный символ гармонии и порядка мироздания. Существует ряд запретов и предписаний, которые позволяют предположить существование еще одной постоянно действующей сакральной линии, а именно горизонтальной. Таким образом, выстраивается линия, идущая от почетного места (төр) через бакан и дверь юрты на восток. Возможно, что такое понимание структуры юрты связано с существованием особой сакральной линии, идущей от входа к востоку.

Сакральное место, где был поднят шанырак, называют «кіндік»-«пуповиной» [262]. Шанырак является семейной сакральной реликвией. Он свято и с особым благоговением передавался из поколения в поколение, являлся сакральным символом покровительства и сопричастности к миру предков.

Традиционно юрта делится на две части, гостевую и хозяйскую, семейную. В понимании кочевников существовал сакральный концепт «конак»-«гость», который имеет несколько значений, одно из которых заключается в том, что человек переходит границы жизни и смерти, и он становится временно «конак»-«гостем», чтобы затем отправиться в иной мир, откуда он когда-то и пришел. Умершего человека переносили в гостевую часть юрты, где он символично становился «гостем». Взрослые дети тоже меняли свои семейные статусы и становились «гостями» (например, сын женился, дочь выходила замуж).

Стоит отметить, что в культуре казахов-кочевников издревле существовал изустрый духовный сакральный концепт «құдай қонағы». Это этический закон Степи, предписывающий каждому степняку особое сакральное почтение любому путнику-гостю, который в силу обстоятельств оказался у него в доме. Отсюда следует, что такое уважение к гостю в Степи возведено в сакральный культ «қонақасы». Добавим, что понятие «конак» в мировоззрении казахов-кочевников распространяется на каждого степняка, так как он считался в этом брэнном мире «гостем», пришедший на время для реализации своего предназначения, и соответственно, находясь в «гостях», человек не имел никакого право нарушать законы мироздания [266, с. 5]. Таким образом, дарованная жизнь Творцом, сакрально по своему содержанию и назначению.

Дверь жилища служила границей между сакральным и профанным мирами. Диалектика двух миров заключена не только в противостоянии, но и в дихотомии сакрального и профанного, целостного и условно делимого.

Обратимся к сакральному концепту «порог», представляющим часть понятия жилища. Этот концепт являлся для казахов-кочевников ценным и свято чтимым, сакральным, и существовал такой тыйым-табу: порог необходимо было только переступить, наступать на него запрещалось. Существовали этические нормы в виде законов, в которых нарушение завета предков «не наступать на священный порог» в XIII веке каралось смертью [267]. Из сообщения послов папы Иннокентия IV Юанн де Плано-Карпини в 1246 году мы узнаем: «... ввели нас в каганскую ставку, предостережив не наступать на порог» [268, с. 24]. Антрополог Э. Тайлор в унисон вышесказанному в своем труде «Первобытная культура» сообщает, что «... в

татарских степях 600 лет тому назад считалось преступлением наступать на порог» [269, с. 66].

Без сомнения, концепт «порог» не только сакрализируется как особое пространство юрты, но и становится особым почитаемым культом казахов-кочевников. Мы и сегодня на генетическом уровне осознаем значимость данного концепта-табу: *баспа* – «*жаман болады!*» (не наступай - будет плохо!). Есть древнее поверье: «*киесі жазалайды*», означающий, что за нарушением идет наказание. Порог является границей, особым местом, пространством, разрывом, переходом из одного мира в иной. Следовательно, данный запрет имеет кодовый сакральный смысл.

Исследователь А. Толебаев отмечает, что порог у казахов, как и у многих народов, считался обиталищем духов предков [270, с. 23]. Вот почему наши предки сопровождали многими обрядами проход через порог жилища. Перед входом в жилище кланялись, благоговейно дотрагивались руками. По древним поверьям, у порога есть свои «стражи», защищающие вход от злых людей, как и от других темных сил [271]. Интересный и убедительный факт: жертвоприношения божествам проводили на пороге жилища. Порог и дверь непосредственно и конкретно указывают на разрыв в пространстве, вместе они являются символами перехода из одного пространства в другое [50].

Человек, который перешел сакральный порог юрты, поступает под защиту и покровительство хозяина юрты, то есть гость, перешагнувший «*Алтын босаға*» получает полную безопасность, так как он вошел в «сакральное пространство шанырака» [272, с. 45].

Важная часть юрты «*сэргэ*» является не только неотъемлемой частью кочевого жилища, но и символом, олицетворяющим мировое древо. Коновязи «*сэргэ*», как обязательный атрибут быта кочевников, представляют собой деревянный длинный столб, имеющий наверху и родовое оформление в виде орнамента или тамги [273]. Местоположение «*сэргэ*» находилось недалеко от входа юрты. Установление «*сэргэ*» сопровождалось регламентированным предписанием в случаях знаменательных событий, таких, как, например, рождение, свадьба, смерть и т. д. Также *сэргэ* служила знаком-символом, обозначающим границы своего и чужого. Хозяин жилища почтительно встречал гостя у коновязи-*сэргэ* и провожал его там же [82, с. 71]. Хорошее пожелание связывали с *сэргэ*. Например, произносили пожелание: «Пусть *сэргэ* будет непоколебимым и крепким, а юрта неугасимой». Запрещалось использовать *сэргэ* в иных хозяйственных целях: выкапывать, ломать, использовать в качестве топлива. Если коновязь становилась непригодной и падала, рядом устанавливали новую [274].

Использование коновязных столбов олицетворяло сакрализацию освоенного пространства. Коновязь также являлась условным символом изменения социального статуса [82, с. 33].

Следует отметить, что каждая вещь в юрте кочевника-казаха имела не только прагматичное предназначение, но и символизировала особый сакральный смысл,

предопределяющий местоположение человека в нем, всеобщий порядок и гармонию с миром.

В традиционной культуре место проживания воспринималось как микрокосм, поэтому все его составляющие были символичны. Происходило совмещение в одном пространстве жилища сакрального и бытового уровней бытия, так как зачастую все действия в юрте были сопряжены с ритуалами и в ней проводились многие обряды [275]. В процессе жизни у кочевников строгого разграничения на мир потусторонний и посюсторонний не было, они постоянно находились на стыке двух бытийных уровней [276].

Мы убеждены в том, что понятие жилища кочевников неразрывно связано с понятием орнамента, поэтому анализ юрты мы сопровождаем характеристикой орнамента.

А. Маргулан замечает, что весь домашний быт казахов, а именно «киіз үй»/юрта, был украшен сакральным орнаментом. Многие в сакральном и бытовом уровнях не обходились без орнамента. В изготовлении ковров и изделий, служивших украшением жилища, широко применены аппликации, которые являются древнейшей техникой в искусстве степных племен, существовавшей с давних времен и сохранившейся до наших дней. Техника аппликации представляет собой прием наложения на войлок сакральных орнаментальных фигур из разноцветных кусков материи [277]. Рождение орнаментального искусства связывают с единением и синтезом сакогунского, тюрко-кипчакского искусства в одном большом котле [278, с. 142].

Орнаментальное искусство казахов является одним из семиотических кодов национальной культуры. Народное прикладное искусство, музыкальные инструменты, а также уникальные архитектурные памятники сообщают нам из глубин веков о сакральных знаниях наших предков. Например, бронзовые и серебряные талисманы с солярными кругами символизировали солнце, луну и небо. Украшенный орнаментом талисман выступал символом счастья и благополучия. С помощью орнаментов как сакральных символов кодировались ключевые для культурной и этнической памяти такие духовные мифопоэтические концепты, как Великая Гора, Мировое Древо, Солнце, Луна. Культурный сакральный код традиционного казахского орнамента есть воплощение философского осмысления кочевнического степного мировидения, представляющего единую систему сакрального пространства и времени [279].

Традиционный казахский орнамент как праязык синтезирует пространство и время, а понимающий сакральный язык человек воспринимает мир во всей его целостности и уникальности.

Следует отметить, что А. Кажгалиулы рассматривает орнамент как особый сакральный язык, обладающий всеми признаками коммуникации. По его мнению, любой орнамент есть древний код с четко структурированной логической системой, а расшифровывая орнаменты как древний текст, мы получаем доступ к тайнам

сакральных знаний [280]. Схожее мнение о значимости орнамента высказывает исследователь Л. Васильев. Исследователь считает, что в казахском орнаменте присутствуют практически все общеизвестные геометрические символы, но особенная роль отводится мотиву спирали как знаку-символу движения времени и волнистой линии (су – вода, жылан – змеи, ирек – зигзаг) [281].

Зооморфные узоры выражают мир кочевников. Существует древний сакральный элемент в виде запятой, который у казахов называется «алшы», «алшым бар», означающий счастье, удачу и благополучие. Этот элемент используют в виде вышивок на настенных коврах и в разных видах одежды кочевников. Следовательно, орнамент – это анимистический код мироздания, благодаря которому мы осмысливаем магические знаки, расшифровываем их смысл и учимся понимать мир.

Исследователь и путешественник Р. Карутц знакомясь с образцами декоративно-прикладного искусства и сакральной орнаментальной традицией казахов, отмечал, что кочевники имеют врожденный эстетический вкус к прекрасному, что в принципе объясняется обожествлением живой природы. Он обращает свое внимание на орнамент «қошқар мүйіз», заявляя о степной философской дихотомии «инь и янь», о диалектике кочевья, где обнаруживается художественно-эстетическое мышление кочевников [282].

Сакральный орнамент «Қошқар мүйіз» у казахов представляет собой две спирали, берущие начало из одного стебля. Орнамент трактуется как образ двух рогатых копытных устроившиеся по двум сторонам Мирового Древа [179, с. 36]. Это известный по всей Средней Азии сакральный орнамент, символизирующий жизнь и плодородие, который связан с традиционным понятием «құт». В древнетюркской культуре термин «құт» имеет несколько значений: душа, жизненная сила, дух; счастье, благо, благодать; религиозное состояние истинного бытия [283].

В процессе анализа казахских сакральных орнаментов мы замечаем два уровня его интерпретации. Первый, профанный уровень, понимаемый как определенный орнаментный элемент-изображение какого-либо конкретного животного, птицы, растения. Это мы считаем изобразительным уровнем. Второй уровень, сакральный, обретающий глубокий образ-символ, отдаленный во времени и пространстве.

Подытоживая вышесказанное, отметим самое важное: «Киіз үй» как особое сакральное пространство, является своего рода квинтэссенцией многовековой культуры казахского народа, где проходила вся жизнь кочевника. Главная черта этого жилища жизни – ее «подвижность», «динамизм». «Киіз үй», являясь символом космоса, была перемещаемая, что маркировало ее принадлежность к миру живых. Понятие жилища кочевников неразрывно связано с понятием орнамента, культурный сакральный код которого является воплощением философского осмысления кочевнического степного мировидения.



### **3.2 Проявление сакрального в музыкальной культуре казахов**

Исследование проводилось с опорой на метод феноменологического анализа сакрального пространства в музыке, а также использовался метод семиотического анализа текста, разработанные в науке Р. Бартом, М. Бахтиным, Ю. Лотманом.

Осмысление сакрального в музыкальной культуре казахов как смыслового феномена обусловило применение системного подхода к исследованию музыкального искусства как целостной структуры. Сакральная пространственность музыкальной сферы была изучена с опорой на методы, применяемые при освоении пространственных структур в музыке. Материалом исследования является множество разных стилей и жанров музыкальной традиции: шаманская культура, поэзия жырауов, институт сал-сери, музыкальное наследие казахов, способствовавшие созданию и моделированию сакрального пространства в музыке.

На просторах степи, в песнях и кюях, эпических сказаниях, дастанах и айтысах отражены мировоззрение казахского народа и образ жизни, дух и верования, обычаи и традиции. Только ему свойственны напевы и мелодии, отличающиеся неповторимыми особенностями и разнообразием национального духовного и культурного богатства, передающимися из поколения в поколение как духовное назидаание – аманат [284].

Зародившись еще в древние времена, передаваясь из уст в уста, от отца к сыну, музыка, где проявляется сакральное, начинается от древних мифических, религиозных верований, внося в них обрядовые, ритуальные и профессиональные традиции [285]. Казахи по отношению к музыке употребляют слово «сырлы» (сыр – тайна), имеющий свой сакральный зашифрованный код. Звук является феноменом культуры и самостоятельным творческим явлением. Подражание звукам природы, голосам животных и птиц есть специфическое художественное явление разных традиционных музыкальных культур народов мира. Неслучайно в 2014 году одним из показателей международного признания казахской традиционной музыки стало включение в Репрезентативный список нематериального культурного наследия человечества ЮНЕСКО «Искусство исполнения традиционного казахского домбрового кюя» [286].

Исполнительское искусство является важным аспектом нематериального степного культурного наследия казахов. Среди них «көмей» (горловое пение) – традиционное казахское горловое песнопение, казахское традиционное песенное искусство, искусство казахского кюя, исполнительное искусство на кобызе, казахская устно-профессиональная песенная традиция Западного Казахстана, традиция исполнительства на сыбызгы и многие другие.

Музыкальное искусство является воплощением картины мира любой культуры. Исследователь В. Пропп отмечает, что традиционные культуры имеют единую эпическую композиционную схему, корни которого уходят в шаманские мифы. Возможно, эпос в своем развитии имеет ту же структуру, что и шаманский миф [287, с. 300].

Обратимся в своем исследовании к шаманской культуре как проявление духовности в пространстве сакрального.

По мнению исследователя культуры казахского народа Ч. Валиханова, традиционное мировосприятие казахского народа обусловлено шаманскими представлениями. Вся сакральная семейная обрядовость казахов, взаимодействие человека с природой, обществом пронизаны верой в духов. Главное ядро шаманизма выражает идею глубинного общения человека и природы, человека и Вселенной. Шаман как социобиологический феномен был первым, в котором общество открыло «сакральное». В своей работе «Следы шаманства у киргизов» Ч. Валиханов приходит к выводу, что ислам не оказал серьезного влияния на народные верования, которые, по сути своей, оставались языческими.

Анализируя природу шаманизма, Ч. Валиханов приходит к выводу, что шаманизм возник как результат познавательного поиска: человек хотел разгадать тайны природы, объяснить которые с помощью науки он, естественно, не мог [239].

Обратимся к духовным сакральным истокам народов мира, в далекое племенное прошлое, когда шаманы представлялись сопричастными к сверхъестественному, сакральному миру, являясь лидерами своего общества. Шаманы были прямыми посредниками между людьми и живой природой. Здесь важна идея о том, что каждый человек ценен и является духовным сакральным центром, от которого зависит порядок в проживаемом пространстве. Ритуально-обрядовая церемония шамана (баксы) осуществлялась благодаря сакральной музыки. Отметим также, что пение и игра на музыкальных инструментах осуществляется при помощи звукоподражания голосам духов, животных, птиц, явлениям природы [288].

Шаманские легенды рассказывают о фантастических птицах и всадниках на крылатых конях. Согласно мифу, кентавры – это образы предков, которые оберегали, защищали домашний очаг, детей. Наиболее распространенной функцией шаманов было лечение болезней, также существовали и другие функции: очищения и освящения жилища, обеспечения удачи на охоте или приплода в стаде, при похоронах, свадьбах и т.д.

Основу шаманской веры составляет дуализм: учение о сосуществовании, взаимодействии и противоборстве двух изначально равноправных принципов бытия – Добра и Зла, Света и Тьмы, Жизни и Смерти, Любви и Ненависти и т.д. Суть его состоит в том, что человек в душе принимает эту философскую систему как дихотомию, диалектику настоящей жизни, как неизбежное необходимое условие существования Мира и Жизни.

Шаман владеет иррациональной техникой и при помощи определенных ритуалов, снадобий и заклинаний входит в состояние духовного транса. В состоянии транса он отправляется в другие реальности, путешествуя между мирами, может входить в контакт с духами. Общение с духами-покровителями благоприятствовало качественной жизни. В путешествиях шаман использовал

схематическую карту всех трех миров, которые были изображены на сакральных ритуальных бубнах. Каждый из шаманских атрибутов символичен и выполняет сакральное предназначение. В этом сакральном наборе предметов необходимо выделить бубен, являющийся главным символом шаманизма. С помощью сакрального бубна шаман входит в транс, странствует по мирам, призывает духов-помощников. По сути дела, это олицетворение коня, на котором посредник между мирами совершает свои странствия. Бубны традиционно изготавливались из специальных материалов и в определенные фазы луны, поскольку от этого напрямую зависели его эффективность и предназначение. Сильнейшее впечатление производили шаманские костюмы, увешанные амулетами, подвесками, всякого рода сакральными оберегами. Бубен, используемый во время проведения шаманского культа, был связан с разными представлениями и поверьями.

Следует отметить, что бубен обладал символическим значением ездового животного. Обычно бубен рассматривается как лошадь, благодаря которому шаман совершал переход в иной мир. Эта метафизическая поездка часто отражалась графически на мембране бубна. На поверхности обтяжки бубна делались изображения, демонстрирующие представления о космосе. Бубен использовался и как ударный инструмент, а также как инструмент для предсказания и гаданий. Культовые названия бубнов переводятся как наименования ездовых животных шаманов. Приведем примеры: ак-адан – священный двугорбый верблюд, ер-бодан – молодой верблюд, егри-адан – одnogорбый верблюд, ак-кагал – священная пегая лошадь [289].

Многообразная сакральная фигура шамана, его внешний вид и функции были значимы для тюркской культуры, обусловленной кочевым образом жизни, необходимостью жить в гармонии с природой, сообразовываться с ее законами. Во многих тюркских племенах шаман был центральной фигурой, поскольку во всей ритуально-сакральной сфере экстатические переживания шамана являются, по словам М. Элиаде, проявлением безусловного мастерства экстаза [290].

По своей цели камлания часто совпадали с обрядовыми действиями простого человека. Это такие действия, как, например, камлания-жертвоприношения, камлания прощения, камлания-гадания [291].

Шаманские традиции казахов-кочевников, представляющие архаические сакральные знания и включающие в себя симпатическую магию, анимизм, фетишизм и тотемизм, тесно связаны с анималистическим началом. Это является результатом устного способа сохранения и трансляции сакральных знаний и практик из поколения в поколение. Черты шаманского мировосприятия ярко воплотились в творчестве жырау, корни которого восходят к шаманам. Первый жырау Коркыт-ата был одновременно и первый баксы (шаман).

Исследователь Н. Сейтахметова считает Коркыта первым степным суфием Средней Азии (Казахстана). Она отмечает, что «Коркыт обладал тайным сакральным знанием и мог свободно перемещаться в пространстве: эта способность

суфиев» [292, с. 113]. Коркыт-ата не мог примириться со смертью, о чем повествует легенда. Он обращается не только к природе, но и к людям, указывая им путь бессмертия через искусство [293]. Даже само рождение Коркыта овеяно сакрально-мифической наполненностью: мать Коркыта перед родами пожелала мясо кулана; беременность матери длилась 3 года и 9 дней; родившийся ребенок не совсем был похож на обычного малыша, чем испугнул всех участвовавших в процессе рождения; когда он рождался, в природе происходили необычные явления (гром, молния, сильный ветер и т. д.); родившийся ребенок сразу заговорил [294, б. 112-118]. Все это является свидетельством рождения неординарного мудреца-просветителя, который имеет сакральную харизму «кут», проявляющееся в его чудесах, волшебстве, магии и предвидения. Отсюда следует идея о том, что вся природа оживает, «одушевленное» пространство сакрализуется с появлением Коркыта.

Можно предположить присутствие анимистического мышления: мир имеет два пространства, материальное и нематериальное; все предметы, вещи имеют свою душу, и это важное составляющее истоков древнего искусства. То есть у всего сущего имеется свой дух-покровитель, например, у искусства ( поэзии, танца, музыки, кюйя), и надо заручиться их поддержкой, проводя специальные ритуалы и обряды. Отсюда следует, что Коркыт в мифологии казахов считался божеством, первым шаманом-покровителем шаманов и певцов [295]. Вроде природа Коркыта человеческая, но деяния его соответствуют божественным. Поэтому он все же покидает этот земной мир. Ученый В. Радлов в своих записях демонстрирует информацию, записанную у Кулундинских казахов: «... Әлі десе әлі емес, тірі десем тірі емес, ата Қорқыт әулие». Это доказывает то, что Коркыт как аулие (святой) проживал свою жизнь в особом «сакральном пространстве», где и сакральное время имело свой код, модификацию.

В легенде о Коркыте мы узнаем, что в качестве мембраны Первошаман использует шкуру своей верблюдицы Желмай. Кюй «Желмая» легендарного Первошамана Коркыт-ата отражает мифический персонаж: Желмая – это имя верблюдицы шамана, которую он принес в жертву для создания своего сакрального инструмента. А сам процесс натягивания на кобыз верблюжьей кожи в космогонических представлениях кочевников раскрывает космическую роль инструмента, его сакральную сущность, обеспечивающего единство материального и духовного миров.

Конструкция кобыза напоминает фигуру лебедя, а нижняя часть инструмента затягивается кожаной мембраной. Кобыз символизирует соединение трех сакральных животных: лебедя – духа верхнего мира, верблюда – символа Предначала, Космоса, коня – символа Высшего мира. Поэтому музыка, издаваемая кобызом, является музыкой Комоса, Неба. В этом плане своеобразен сюжет народного кюя «Нар идірген» (доение верблюдицы): верблюдица, у которой умер верблюжонок, перестала давать молоко, которое являлось главным подспорьем

бедных людей. Именно игра на домбре восстанавливает процесс доения верблюдицы-кормилицы [296].

Завершая свои размышления о Коркыте, приведем идею М. Орынбекова о том, что Коркыт синтезировал древние языческие представления и положения ислама. Здесь прослеживается интуитивно постигнутые и посредством сакральной Музыки и Слова образы духовного наследия Коркыта [296].

Горловое пение – это своеобразный «сакральный язык» шаманов, подражающий звукам природы, голосам животных и птиц для установления «контакта» между мирами. Казахстанский искусствовед С. Елеманова считает, что назначение звука есть достижение иного пространства и мира с целью соединения его с миром людей [298].

Культуролог А. Наурзбаева в своем труде «Гуманизм как концепт антропологического дискурса культуры» сообщает о том, что «у кочевников Центральной Азии преобладающей формой духовной культуры было устное творчество, или так называемый «оральный дискурс» [299, с. 90]. Особый дар степняков как сказания, искусство жырау, ораторское искусство, пение – все это являлось культурным наследием сакральной сферы.

Традиционное музыкальное наследие кочевников-казахов, представленное шаманскими камланиями, имеет свой зашифрованный сакральный язык. Об этом писал М. Элиаде, считая, что язык животных является одним из вариантов тайного шаманского языка: шаману удается проникнуть в образ бытия животного, восстанавливая мифологическую ситуацию единения мира и природы, человека и животного мира. Также относительно казахской шаманской традиции он отмечает, что во время сеанса баксы то воет как волк, то лает как собака, точно передавая язык животных. Шаманы при камланиях, выступая в образе животного или птицы, вызывают своих духов-помощников. Язык животного мира есть тайный язык, которым владеют посвященные: баксы, жырау, жырши, кюйши, акыны. Отсюда следует, что шаманская традиция представляет язык животных и птиц как универсальный язык Вселенной [298].

Шаманы, используя горланное пение и игру на сакральном инструменте кобыз, с помощью музыки подключаются к всеобщему ритму Мироздания. И этот сакральный союз шамана и его инструмента оказывает эмоциональное магическое воздействие на людей. Секрет гармоничного многоголосия горлового пения и игры на кобызе заключается в его колоссальной целительной силе. Возможно, натуральные звуки природы обладают исцеляющей силой. Исследователь З. Наурзбаева считает, что магическая сила звука кобыза передает голоса животных, их телодвижения, биение крыльев лебедей и т. д., благодаря этому мы невольно живаемся в этот создаваемый мир [300].

Для казахской культуры характерно особое отношение к музыкальным инструментам, так как их казахи-кочевники представляли носителями мирового порядка, и игра на них поддерживала гармонию Космоса. Игра на инструментах

считалось священнодействием, необходимым компонентом жизненно важных обрядов [301].

К пониманию сакральности музыкального инструмента мы приходим, наблюдая за процессом его изготовления. В мировоззрении казахов сохранилось понимание того, что между мастером-изготовителем и его творением имеется духовная сакральная нить.

Вплоть до начала XX века казахская музыка развивалась только на традиционной основе и была тесно связана с мифологией, фольклором, поэзией, ритуалом и традиционными верованиями кочевников-казахов. Мы полагаем, что именно традиционные верования, мифология, ритуал и т. д., то есть сфера сакрального и является духовной основой казахской традиционной культуры.

Устная народная поэзия как феномен с особым сакральным пространством, сложившимся в степях Дешт-и-Кыпчака в форме казахских жырау, является проявлением Высокого Духа, выражающимся в единении человека с природой. Появление искусства жырау А. Маргулан связывает с появлением военной демократии [302, с. 237]. Жырау являются посредниками между людьми и Вселенной. В творчестве жырау мы наблюдаем любовь к родной земле, к ее несметным богатствам, их мысли о красоте природы, о быте и взглядах кочевого воина. Устная поэзия степных жырау стала воплощением тюркского менталитета, воинской доблести и древних кочевых традиций [303, с. 6]. Исполнение эпического произведения вводило жырау в состояние транса, что влекло за собой ощущение выхода жырау за рамки обычного восприятия: он находился в сакральном пространстве единения с матерью-природой, творил особое искусство, не принадлежащее мирскому. Жырау выполнял некие сакральные магические действия по привлечению для поддержки духов предков. При исполнении эпоса в литературе XX века, например, «Едіге» или «Манас», описывались случаи, как внезапно в природе что-то творилось: неожиданно имели место сильный ветер, буря, дождь. Известно философское отождествление в традиционной культуре тюрков-номадов понятия «дух» с понятием «ветер, дыхание».

Всем известно, что трансом считают состояние сознания, переживающее некую отрешенность, экстаз. Мы и сегодня наблюдаем, и ощущаем, как попадаем в духовное сакральное пространство, когда слышим звуки домбры, кобыза [304]. В состоянии транса, прежде всего, усиливается фокус внимания на внутренних переживаемых процессах, которые спровоцировал кюй или песня: на мыслях, образах, представлениях, которые в обычном состоянии сознания не воспринимаются. У человека в состоянии транса сознание будто отключается, внимание застревает на каком-то объекте: проявляется качественное восприятие окружающего мира. Глубина транса, в которое входит человек, зависит от восприятия и погруженности сознания в сакральное пространство музыки. Можно заметить изменение мышления: отсутствие мыслей, появление разнообразных символов, образов, пейзажи природы, горы, степь. Ощущение такое, что будто все

происходит как наяву. Продолжительность пребывания в трансе субъективно: время искажается, будто все проистекает медленно или быстро. Отметим, что транс считается естественным состоянием, переживаемое каждым человеком в обычной жизни: трансовые состояния, возникающие в естественных условиях жизнедеятельности, нами не всегда осознаются.

Мы считаем, что человек в меньшей или в большей степени погружается в духовный транс благодаря сакральной силы музыки. Таким образом, трансовое состояние, возникшее в условиях прослушивания музыки, кюя, характеризуется изменением сознания, в процессе которого человек одухотворяется, возвышается, очищается.

Отметим, что музыка занимает сакральное место в обрядах и ритуалах. Все элементы обрядов, ритуалов содержат сакральное: магические действия, музыка, слова, одежда, тексты. Со временем некоторые традиции, обычаи забываются, модифицируются, десакрализируются. И люди забывают значение и содержание ритуальных действий, обрядов, теряют самое важное: представление о сакральности природы и жизни. Происходящее девальвация сакрального в сознании людей приводит к тому, что люди заменяют сакральное на суеверие, мистику, и в конце концов вытесняют из жизни вообще [305, с. 171].

Попытаемся раскрыть феномен сакрального в казахской музыкальной культуре, а именно в творчестве поэтов-песенников сал-сери, уходящем своими корнями в глубокую древность, являющемся неиссякаемым источником духовного возрождения, словесного искусства. Традиционное понятие сал-сери в казахском обществе формировалось в связи с их тонким отношением к искусству. Начиная с XIX века в традиционной поэзии появилась ее особая область, называемая творчеством поэтов-песенников. Поэзию поэтов-песенников мы рассматриваем как сакральное творчество сал-сери. Сакральное искусство поэтов-песенников в истории казахской культуры относится к синкретичному виду искусства.

Поэзия поэтов-песенников сал-сери является своеобразным духовным явлением, ведь произведения поэтов-песенников создавались путем импровизации, при этом сочетали в себе традиционное и коллективное, ввиду этого сакральное творчество сал-сери мы можем определять как промежуточное, переходное звено между устной поэзией и письменной литературой. В своем творчестве они прославляли любовь, дружбу, искусство [306, с. 352-357]. Полагаем, что сакральное пространство любви, в котором они проживали, сподвигло их на разного рода благие действия. И это сакральное пространство вдохновляло и подпитывало народ, который всегда с благоговением ждал их посещения: сакральная миссия сал-сери являлась просветительской и познавательной, она в буквальном смысле преображала жизнь в степи. А дружба являлась высшей ценностью, провозглашаемой сал-сери, она выстраивала иную систему отношений в степи. Дружба представляла собою сакральное пространство единения родственных душ и сердец, соединенных невидимой священной нитью, объединенных в

братственное духовное сообщество страждущих творческого вдохновения и нового пути.

Смысл и содержание понятий «сал» и «сери» содержат в себе особый сакральный смысл, историю философской мысли, национальной литературы и национальной музыки. «Для джигита мало знать семь искусств», - говорится в народе, и это неслучайно. Эти слова выражают духовную квинтэссенцию сал-сери как носителей сакральных знаний, подтверждающую их обособленность и жертвенность во имя всего прекрасного.

Сал-сери представляли различные виды искусства в одном лице. Будучи поэтами, певцами, композиторами, они подняли на новую высоту казахское искусство, музыку, сформировали и создали образцы песенно-композиторского творчества, в котором переплетались поэзия и музыка, происходила трансформация народных игр в сценическом искусстве, а самое главное – они внесли весомый вклад в развитие поэзии. Искусство сал-сери уникально своим особым видением мира, так как эта духовная культура обогащалась наследием прошлого и опытом предков [307].

Историк-археолог А. Маргулан отмечает, что духовное искусство сал-сери является символом казахской культуры, корни которой уходят в далекое прошлое. Для великого предводителя, воина, акына, жырау Йоллыг песенное искусство являлось необходимой жизненной ценностью повседневного мира тюрков-кочевников [308]. Как мы знаем из истории, именно в древнетюркскую эпоху были созданы мемориально-исторические тексты, авторами которых как раз были первые писатели, создавшие произведения на тюркском языке, к ним относятся названный нами выше Йоллыг тегин, а также Тоньюкок.

В казахской культуре сал-сери были многогранными синкретичными личностями – обладали даром и поэта, и певца, и композитора, и танцора, владели искусством игры, были лучшими из лучших в джигитовке. И это все объединялось в одном лице – это очень важно для дальнейшего понимания их сущности.

В народе существует много легенд о манере одеваться, о поведении, словах сал и сері. Ученый Е. Исмаилов считает, что слово «сері» произошло от арабского слова «прогулка», «гуляния», «сейір» или «серуен», «сайран салу», а значение слова «сал» связывает с понятием «торжество», «салтанат». Исследователь отмечает, что если в традициях поэзии, пения, творчества было мало отличий между сал и сері, то во внешнем облике, в манере одеваться, в соблюдении этикета различия были очень заметными.

А. Маргулан в работе «Казахская песенная традиция» так характеризует эти понятия – сал и сері: Салы, если говорить европейским языком, были эксцентриками, по своему облику и поведению были своеобразными людьми. Его мечта – красиво одеться, быть непохожим на окружающих его людей ни воображением, ни одеждой, превзойти всех. Одежда его расшита золотом, серебром, выглядит по-особенному торжественно. Само слово «сал» произошло от



определения одежды, которая шилась широкой, волочащейся (салпындаған). Штанины его настолько были широкими, что в каждую из них мог поместиться целиком человек. А слово «сері» произошло от слова «быть в приподнятом настроении», «вдохновляться» (серпілу). Мы полагаем, что когда сал-сери поет, играет, он входит в особое состояние духовного транса, обычное повседневное пространство степняков-казахов приобретает иную природу – сакральную. Время будто останавливается, и люди пребывают в Вечности. Это измененное состояние «духовный транс» дает мощную энергию очищения, обновления, исцеления [309].

Известный собиратель казахских песен А. Затаевич в 1925 году писал, что салы как люди высокого интеллекта считались баловнями судьбы и народа, им многое позволялось и прощалось, так как эти люди олицетворяли Высокую Честь и считались носителями особого сакрального «кута». Институт сал-сери сегодня не существует в том смысловом содержании, которое было ранее [310].

Итак, сал-сери представляют собой особый «кастовый» институт, несущий сакральное знание в Степи и претворяющий в жизнь духовный аманат наших предков.

Е. Турсунов в своей работе «Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау», размышляя о институте сал сери, заявляет о событийном знаковом периоде, когда появляются мифо-ритуальные тайные сообщества батыров (рыцарей). Причиной появления на свет группы поэтов-артистов «сал-сери» является процесс разложения ритуального тайного сообщества. По мнению Е. Турсунова, слово «сері» восходит к древнетюркскому языку, к слову «черік», означающий «воин», «боец». Если опираться на его точку зрения, то основное значение слова «сері» как «воин» передает значение «в составе отряда, объединения» и т.д. [311].

В своих исследованиях С. Кондыбай, С. Баймуратулы, Д. Кенжетай, О. Туякбаев, Т. Алемкулов связывают слова «сал» и «сері» с религиозными понятиями, с героизмом, военными подвигами в казахском ханстве.

С. Баймуратулы считает, что слово «сал-сері» берет свое начало от слова «сил-сила» в суфийском учении. Слово «сил-сила» означает «цепь»/ «шынжыр», «цепи»/«тізбек». Ученик, получив воспитание наставника, получив разрешение шейха вступает на путь наставничества, то есть он продолжает учение, переданное от отца сыну, от учителя – ученику. В суфизме это называют «сал-сала». Отметим, что вышесказанное постулирует особую миссию Учителя и сакральную связь между учителем и учеником. Именно эта духовная связь является сакральным мостом, который открывает врата Познания и Развития. Учительство, Наставничество как символы сакральных знаний обретают особую святость, чистоту, благость.

При упоминании слов «сал» и «сері» в воображении многих из нас возникают имена Биржана и Акана. Биржана мы называем сал, а Акана – сери, потому что в облике Биржана проступают больше черты сала, а у Акана преобладают признаки искусства сери. Неслучайно имена Биржана сала и Акана сері выступают как синонимы слов сал и сери. На благодатной почве Сарыарки зародилось и получило

свое развитие творчество Биржана и Акана, в конце ХУІІ и в ХУІІІ веках расцвело творчество Дастем сала и Дуйсен сери, Салгара, Жанака, Шагырай сала, Жанат сери, Сейтжан сала, Куман сери, Нияз сери, Корпеш сала, Шарке сала, Сегіз сери и др. И эта плеяда просветителей духовности несли зерна сакральных знаний по всей Степи Сары-Арки, плоды которых мы пожинаем и по сей день [312, с. 73].

Исследователь Н. Абуталиев в своей книге «Сегіз сері» относительно поэтического песенного творчества сал-сері пишет, что они были не просто певцами, поэтами, композиторами, в первую очередь, они были известными стрелками, ловцами ястребов, соколов, лучшими наездниками, мастерами своего дела, даже прекрасными ювелирами. Песенникам-акынам было знакомо кузнечное, сапожное, ювелирное, охотничье, швейное дело. Люди высокого искусства и творчества должны были обеспечивать себя лошадьми, одеждой, оснасткой, музыкальными инструментами, средствами для пропитания. Часть сал-сери весной занималась и земледелием. С весны до осени они, приспособленные к кочевому образу жизни, устроив на верблюжьих нарах свои шатры, подгоняя свой скот, обходили аулы, осенью возвращались на зимовья, жали и молотили собранную пшеницу. Сал-сери обладали многими искусствами и мастерством, что подтверждает их неординарность и посвященность. Народ дал точную характеристику обладателям сакрального искусства и мастерам своего дела: «сегіз кырлы, бір сырлы». Данная характеристика указывает на потенциальные ресурсы человека [313]. Таким образом, «сал-сери» выполняли культурную и эстетическую функции, выражавшиеся в особой сакральной культовой обрядовой деятельности.

Деяния сал-сери нашли отражение в теории этнологии Л. Гумилева под названием «мемориальная фаза», в памяти народа остались как действия творческих личностей. Казахские сал-сери останутся в сердце народа не только как певцы-композиторы, но и личности, обладавшие умениями в других видах искусства, участвовавшие в национальных видах спорта, выполнявшие трюки, характерные для степного циркового искусства.

В первую очередь, творчество сал-сери пропитано национальным духом, уважением к сакральному искусству. Сал-сери были носителями казахского сакрального музыкального искусства и своим творчеством создавали сферу сакрального, иррационального. Не все одинаково могут быть творческими людьми, поэтому отношение к сал и сери особо чтилось, сакрализировалось. Да, сал и сери – одаренные люди, они обладали сакральным даром, гордились своей избранностью. Поэтому достоинство, гордость составляли основу экстравагантности сал-сери, экстравагантности нового типа – современной, долженствующей сообщить миру об их исключительности и неповторимости [311]. Мы уверенно можем говорить о главной черте сал и сери – о развитом самосознании, осознании себя личностью, об их сильно развитом чувстве свободы, о понимании ими своей уникальности. Закономерной была вера народа в духовную природу сал-сери, в особый сакральный «күт», дарованный им Творцом.

Рассмотрим вопрос, касающийся различий между сал и сери, являющихся неординарными личностями в казахской культуре. Не говоря уж о простом народе, сами сал и сери часто использовали эти слова, взаимозаменяя их.

В настоящее время многие в речи уравнивают значения этих слов. Однако между ними есть определенная разница в значениях.

Сери отличались от салов. Исследователь О. Наумова считает, что салы были неординарными личностями с необычным харизматичным характером и резко отличались от всех. Сери-новаторы вроде бы не нарушали старых традиций в особенности во внешних проявлениях, но они несли своим творчеством некий символ перемен и обновления [314, с. 178].

В народе существует много легенд о манере одеваться, поведении, словах сал и сери. Даже во внешней форме сал и сери проявлялось что-то особенное, сакральное. Исследователи отмечают, что сери так же, как и салы, отличались от всех своей одеждой, но если у салов одежда была слишком яркой, броской расцветки, то у сери она выделялась именно чистотой и хорошим вкусом. Сери были очень аккуратны в одежде, выбирали для шитья лучшие материалы, обращали внимание на отделку одежды. Сери отличались и своим благородным поведением, которое просматривалось в их походке, движении, в почтительной манере разговора с людьми [308, с. 58]. Например, в Семиреченском крае закрепилось использование в речи сравнения «как пояс Даурен сала». Пояс являлся показателем определенного статуса. Есть такая легенда: якобы, когда он переходил через Иле, один конец его пояса оставался на одном берегу, а другой конец – на втором. Легенды гласят, что выходец из Арки сал Коспак для завязывания путов своего коня использовал шелковую ткань, некоторые салы своих коней кормили изюмом вместо сена, а вместо воды давали верблюжье молоко.

Некоторые исследователи считают, что название «сал» восходит к значению болезни «сал». Салы были настолько избалованы, что во время своих странствий при приближении к какому-то аулу падали навзничь, лежали так без движения, притворившись больными до тех пор, пока их не поднимали и не уводили, придерживая за локти. Это считалось у сери нахождением в пограничной ситуации транса, то есть, переход из обычного состояния в состояние некой праздности. Выходит, что этимология слова «сал» связана с действиями салов, когда они с джигитами, приближаясь к аулу, специально падали с коней и не двигались до тех пор, пока с помощью девушек аула не входили в дом. Мы полагаем, что в данном случае салы впадали в особый духовный транс: переход в другое измерение пространства и времени; ожидание и предвкушение праздника и веселья; «опьяненное» состояние, из которого могли вывести только представители прекрасного пола.

Один из древних обычаев казахского народа – состязания салов. Некоторым людям действия, поступки салов, вступивших в состязания, казались непонятными, выходившими за рамки обычных, общепринятых правил. Состязавшийся сал мог

тут же зарезать своего коня. Так, например, сал вдруг режет своего любимого коня, вдруг свои хорошие новые одежды меняет на гнилые тряпки, вдруг снимает с себя и отдает первому встречному все свои драгоценности, впридачу и лошадь со сбруей. В состязаниях испытывались такие качества салов, как человечность, щедрость, смелость, насколько салы были искусными. Салы были похожи на шутов и скоморохов, смешивших и развлекавших народ. Салы так же, как и сери, любили носить одежду из дорогих тканей, ездить верхом на лучших иноходцах, странствовать вместе с джигитами. Это и есть проявление сакрального в пространстве музыки.

Для сери не было свойственно такое поведение, как падение с лошадей, ношение одежды, вызывающей смех. Сери носили чистую, не волочащуюся по земле одежду, отличались находчивостью, щедростью, определенными знаниями, это были новые типы людей, по-своему преданных искусству. В целом, сал-сери были акынами, композиторами, певцами, наряду с этим, обладали артистизмом, умением танцевать, показывать фокусы. Иначе говоря, пространство сакрального создается духовным искусством, а именно сал сери: они сами были трансляторами сакрального.

Балуан Шолак с 14 лет принимал участие в борцовских состязаниях, был превосходным спортсменом, выполнял сложные трюки и упражнения на скачущей лошади. Например, мог скакать, стоя на лошади или при этом стоя на голове, мог пройти под лошадью, мог скакать, зацепив лишь одну ногу за стремя. В народе говорят о том, что он как-то на базаре в Кокшетау перед большим сборищем людей он поднял камень весом 51 пудов, около 830 килограммов, чем несказанно удивил собравшийся народ. Все это доказывает то, что Балуан Шолак обладал большой физической силой, храбростью, был мастером по исполнению степных цирковых трюков.

Мы в последнее время стали иначе понимать сакральное понятие «сал-сери» или стали понимать по-своему. Время и общество не стоят на месте, находятся в постоянном движении. Нынешнее время – это не эпоха Акана сери и Биржан сала, не вернуть время Шашубай и Исы. Каждый человек как бы адаптирован к эпохе, породившей его. Если понимать так, то в институт сал-сери можно отнести современных певцов и поэтов-айтыскеров. Но надо понимать, что то сакральное пространство, которое когда-то создавалось творчеством института сал-сери, уже не вернуть.

И певцы, и поэты-айтыскеры всегда находятся в народной среде, их внутренний мир тесно связан с духом простого народа, его интересами, предпочтениями. Оба - и певцы, и поэты-айтыскеры – пропагандируют народное сакральное искусство. Часто, говоря о песенном творчестве сал-сери, мы представляем таких крупных личностей, как Биржан сал. Вот как Биржан сал Кожагулулы пишет о жизненности сакрального искусства песенников, тем самым характеризуя самосознание сал-сери:

«Я сын Кожагула Биржан-сал,  
Нет от меня никому вреда, я сам по себе.  
Не склоняю головы ни перед каким человеком,  
Я – сал, я – красавец, от кого мне зависеть!  
Мне двадцать лет, не скрываю,  
Я не позволяю недругам повелевать мною.  
Я сэри, баловень народа,  
Ни перед тобою, ни перед падишахом не склонюсь [315, с. 363]

Своеобразие прежних сал-сери заключалось в том, что от себя они и сочиняли песни, и слагали стихи, обращаясь в своем сакральном творчестве к разным видам искусства. Сегодня такое универсальное качество у людей искусства встречается редко. Вспомним игру на домбре Таттимбета, его песни-куи вводили в духовный транс: люди, слушавшие его, еще долго после его выступления приходили в себя, так как, внимательно слушая сакральную музыку, попадали в другое измерение духовной культуры. Это и есть то «сакральное пространство», в котором народ объединялся и ощущал себя единым целым, одухотворенным, очищенным.

Отсюда следует, что к сакральной музыке как к особому ритуалу-очищению в степи сформировалось почтительное благостное отношение.

Таким образом, подчеркивается важная мысль о значимости сакрального музыкального искусства в казахской степи: воспитательное, просветительское и познавательное предназначение в духовной культуре нации. Как заметил Г. Потанин: «Мне чудится, что вся степь казахская поет».

Детальный культурологический анализ проявления сакрального в пространстве музыки ведет к новым полезным результатам. Вся жизнь казах-кочевника – его мировоззрение, мироощущение, мировосприятие, целостность и слитность с природой, национальные нравы, обычаи, история и быт выражены в мифах, жырах, песнях, эпических сказаниях.

Надо отметить, что музыкальное наследие казахов имеют много общего с культурой многих народов мира: мы считаем, что музыкальный мир имеет единое духовное сакральное пространство.

Проявление феномена сакрального в пространстве музыки явление уникальное, вечное, так как значение содержания и смысл музыки заключено во внутренней структуре звучания, в высшей вибрации в унисон ритму Вселенной. Отсюда следует, что музыка как кодовый сакральный язык культуры, проявленная в силу своей нематериальной, невидимой природы, объединяет два пространства: материальный и потусторонний. Музыка как сакрализованный мир, связанная с непознанным, таинственным, не всегда нам подвластным миром, одухотворяет культуру, которая является традиционной.

Итак, проявление сакрального в пространстве музыки мы считаем сакральным действием и творением, где происходит «духовный катарсис»:

очищение и обновление. Сакральное музыкальное искусство в истории казахской культуры относится к синкретичному виду искусства.

### **3.3 Сакральное в анималистических кодах в казахской культуре**

Для выявления особенностей проявления сакрального в анималистических кодах казахской культуры мы ставим перед собой ряд задач, от решения которых зависит конечный результат исследования в целом. Использование герменевтического и культурно-семиотического методов позволит нам всесторонне раскрыть анималистический код казахской культуры, а также поможет охарактеризовать мировоззренческую модель кочевой картины мира. Установленный анималистический код как древний символ-архетип раскрывает уникальную картину мира кочевников. Исследование сакрального в анималистическом пространстве способствует выявлению культурного кода казахов.

Сакральные зооморфные символы в древней культуре казахов несли определенный код знаний, содержание и значение которых исследователи изучают по сей день. Вершиной кодовых сакральных знаний можно считать период скифского звериного стиля. Это было только началом звериного зооморфного искусства, продолжение которого мы наблюдаем во многих духовных традициях кочевых народов. Специфика кочевого мировоззрения прослеживается во множестве аспектов, в том числе и в определенных зооморфных образах, в которых нашли отражение некоторые степные социокультурные константы, миропонимание и способ восприятия мира.

Священные животные и птицы повсюду сопровождали кочевника с глубокой древности. Будучи совокупностью родовых тотемов, культурных символов, анималистическая вселенная Великой Степи всегда была ядром номадической картины мира. Она запечатлена в нашей культуре зооморфной петроглификой, зоокодом казахских традиций, обрядов, фольклора [316]. Анализируя художественные проявления анималистического кода кочевников-казахов и их предков, а также выделение в этом многообразии сакральных анималистических образов, символов и мотивов, имеющих важное значение для этнокультурной самоидентификации современного человека, мы приходим к пониманию сакрального в анималистических кодах в казахской культуре.

В разные периоды истории одни зооморфные персонажи, возвышались над другими, чтобы затем уступить место другим образам. Но некоторые животные и птицы сопровождают человека от древности и по сей день, трансформируясь в особый анималистический культурный код, являясь средоточием сакральных степных знаний. В подтверждение сказанному отметим, что животные успешно символизируют страны и их культуру, становясь неотъемлемой частью национального и культурного кода. Так, крылатые тулпары представляют Казахстан, белоголовый арлан – национальный символ США, ахалтекинский

скакун – символ Туркмении, белый сокол – центральный элемент герба Киргизии, медведь и двуглавый орел – символы России.

В различных источниках, где отражено развитие религиозных воззрений наших предков, мы встречаем информацию о сакральных животных, которые чтились как тотемы. Мы рассматриваем наиболее знаковые зооперсонажи как анималистический код с целью выявления их сакральности. Надо отметить, что эта подвижная во времени и пространстве система характеризуется высокой степенью ментальной устойчивости и специфической визуальной образностью.

Кочевники с древности наделяли наиболее важных для себя животных и птиц конкретными характеристиками, воплощающие этническую самобытность. В течение веков эти сакральные образы кочевали во времени как некая универсальная, отточенная многими поколениями философская система. На основе этого мы рассматриваем сакральные для кочевников животных и птиц структурированной натурфилософской системой, то есть анималистическим кодом, вбирающий в себя духовное культурное наследие Степи. Анималистический код можно рассматривать как своего рода культурную универсалию.

В последующие эпохи анималистический код интегрируется в тюркокочевническую культуру, привнося разной степени эстетико-духовные ценности. Отметим, что важными аспектами материальных и нематериальных проявлений анималистического сакрального кода являются устные традиции, верования (демонология), фольклор, язык, обычаи, обряды, жизненный уклад, музыкальная культура, шаманство, целительные практики, архитектура, изобразительное искусство, национальная одежда, орнаменты. Анималистический сакральный код является прямым следствием образа жизни, и растворившись в кочевой картине мира, предстает единым целым.

Демонологические представления занимают важное место в верованиях казахов. Отметим тот факт, что демонологические представления представляют основные элементы архаичного анимистического мировоззрения, которые отражены в ранних ступенях развития человечества. Наряду с тенгрианским верованием реликты демонологии сохраняются и в религиозной системе ислама: это разные мифические существа, как например, джинны, пери, кафиры и т. д., которые в образах разных птиц (коршунов, орлов, воронов) вытворяют зло. И по версии Ш. Валиханова, казахи объединили в единое целое исламское единобожие с тенгрианством, где наряду с исламским видимым и невидимым миром сосуществуют демонические персонажи потустороннего мира. Казахи верили в существование духов, джинов, шайтанов, периев [317]. И этих потусторонних существ могли видеть шаманы-баксы, корипкели, суфии, муллы. Интересно и то, что вышеуказанные существа условно делились на мусульманские и немусульманские. В шаманизме одним из страшных и опасных демонологических образов считался деу (дивы, дэвы). Всеми известный демонологический образ Албасты представлялся в виде женщины с длинными свисающими грудями до колен

и безообразной формой волос. Албасты, его еще называют Жезтырнак, являлся духом, представляющим наибольшую опасность роженицам. Демонологический персонаж Жезтырнак (медные когти) вредит и мешает женщинам при родах. В когтях Жезтырнак заключена колдовская магическая сила. При родах, рожаящая женщина чувствует и ощущает сильное физическое давление на все ее тело: албасты пытаются проникнуть в ее тело, и, если это случается, женщина погибает.

Казахи с джиннами связывают психическое заболевание: «жын ұрған» (ударил джин), то есть джинны как злые духи, являлись самыми зловердными существами, приносящие людям только несчастье. Джинны приходили к людям в образах старухи, красивой молодой девушки, в образе старца и т. д. Они пытаются проникнуть в тело человека. Понятие шайтан в исламе синонимичен персонажу джинн. Пери как демонологический образ у казахов считался воздушным существом, который проживал в горах в сакральном пространстве между небом и землей. Пери приходили в разных обличиях: в образе и мужчин, и женщин, баксы и или муллы, выступая в роли духов-покровителей [317].

Анималистический код во многом влияет на такую фундаментальную область нематериального культурного наследия, как знания и обычаи, относящиеся к природе и вселенной. Народный календарь относится к одним из таких аспектов.

С разными представителями степного сакрального bestiaria связаны многие обычаи и традиции казахов-кочевников. Например, народный календарь «тоғыз ай» (девять лун), основанный на периодическом сближении Луны и созвездия Плеяд, которое казахи северного, центрального и восточного Казахстана рассматривали как табун из девяти диких кобылиц.

Народный календарь являлся отражением природных и хозяйственных приоритетов кочевого образа жизни. Календарь как выражение священных концептов пространства и времени кочевого народа был символом сакральных знаний, отраженных в жизнедеятельности кочевого народа. В исследовании культуролога А. Мухамбетовой «Тенгрианский календарь как основа кочевой цивилизации» утверждается, что возраст тюркского календаря составляет свыше пяти тысяч лет. Календарь многих народов принимает за систему исчисления больших промежутков времени периодичность движения одного естественного показателя – Сириуса, Солнца, Луны или двух – Солнца и Луны. А календарь древних тюрков представлен сочетанием месячного обращения Луны вокруг Земли и годового обращения Земли вокруг Солнца. Схема разворачивающейся, расширяющейся и сужающейся спирали строения и жизни Вселенной, зафиксированная в тюркском календаре, повторяется в разнообразных формах структурирования государства, общества, культуры, а также в понимании жизненного цикла человека. Календарь можно рассматривать как некую сакральную формулу, в соответствии с которой структурируется пространство и разворачивается время [318].



Тюркский календарный цикл «мушел» напрямую связан с животными. Раскроем сакральность тюркского мушеля. Каждый оборот Юпитера вокруг Солнца приравнивается 12 годам. Этот цикл тюрки называли мушель. Первый мушель в жизни человека – это «балалык» (1-12 лет), он соответствовал его детству, имел свою природу развития, и соответственно, выражал особое трепетное отношение к ребенку. Его считали ангелом за его чистоту, невинность и непосредственность. Второй – «жастык», период молодости (12-24 года). Это сакральный возраст-символ становления жигита-мужчины, которому предписывались определенные правила поведения и ценности. Третий (24-36) и четвертый (36-48) – «азамат», период зрелости, осознания своего места в социуме и поиска смысла жизни. Пятый (48-60) – «қарасақалдық», возраст мудрости, учительства. В этом мушеле человек уже вобрал в себя жизненный опыт, знает ответы на многие жизненные ситуации и пути разрешения жизненных коллизий. Шестой и последующие мушель – это «ақсақалдық», период старости, возраст мудрости, покоя и умиротворенности. Годы перехода из одного мушеля в другой считались опасными, чреватými болезнями и другими бедами. Когда человек входит в период мушеля, он понимает, что его ждут жизненные испытания, которые он с достоинством должен преодолеть. Он обращается с молитвой к Всевышнему: «О, Тенгри, помоги мне пройти мушель благополучно!», приносит жертву духам предков, аруахам, чтобы они поддержали его в трудную минуту: «аруақтар қолдасын!». Это пограничная ситуация предполагает переход в другое сакральное пространство «мушел» в новом качестве и при обновлении жизни. Благополучное завершение «мүшел жас» казахи отмечают празднеством, то ем, дарят подарки с пожеланием благополучно миновать границы мушеля. Данная праздничная церемония, в нашем понимании, является древним ритуалом жертвоприношения, сакрального ритуализированного обмена, после завершения которого наступает новая жизнь, качественно обновленная.

Мы считаем, что нормативные критерии возраста тесно связаны с осознанием пространственно-временными категориями и представлениями. Отсюда следует, что любая периодизация жизненного цикла соотносилась с нормами культуры. Мы выявляем социокультурную закономерность: этнокультурные вариации жизненного цикла продиктованы формулой, где отражается свойственная данной культуре сакральная символика чисел. Например, интересны мнения исследователей Ж. Каракозова и М. Хасанова о том, что первые три дня жизни ребенок нарекался «тумак», как и при зачатии: земная жизнь повторяла жизнь ребенка в утробе. После 40 дней считалось, что ребенок прошел самый сложный этап своей жизни. Незря сакральное число сорок символизирует и смерть, и рождение: знак-символ вхождения души; иногда ухода души в иной мир. Существует сакральный обычай-ритуал купать ребенка в сороковой день.

Кроме 12-летнего цикла летоисчисления, у казахов существовали представления, связанные с животным миром. Например, о возрасте ягненка

говорили «козы жасы» (10 лет), овцы – «кой жасы» (10-20 лет), лошади – «жылкы жасы» (20-30 лет), «аға жасы» (30-40), хана – «патша жасы» (40 лет).

Отсюда следует, что тюркский календарный цикл «мушел» представляет собою познавательное пространство, где циклы «мушел» имеют сакральное значение и свое предназначение.

Различными гранями проявления анималистического кода являются обряды рождения, взросления, сватовства, свадебные церемониалы, поминально-похоронные обряды. Можем отнести и многообразие поверий и обрядностей, относящихся к бытовым аспектам жизнедеятельности: охота, скотоводство, ремесленничество.

Богатые игровые традиции казахов-кочевников выражают сакральные ритуальные игры-действия, требующие от человека понимания глубинных взаимосвязей между животными и людьми. В картине мира степняка на примере таких игр, как «Байга», «Жорга жарыс», «Кокпар», «Аударыспак», «Ак сук» и т. д. можно заметить осознанное представление о его неотрывности от природы [319].

Сакральным пространством, где зоокод смог сохраниться, является декоративно-прикладное искусство, особенно традиционный орнамент. Отметим, что традиционный казахский орнамент имеет не только зооморфную природу, но и объединенную форму трех составляющих: геометрического, зооморфного и растительного. Степной сакральный код олицетворен в многочисленных названиях: «верблюжий след», «бараньи рога», «змеиный след», «воронья лапка».

Анималистическая вселенная является неотъемлемой частью общего культурного кода казахов, а зоосимволика – частью картины мира.

Культурно-философский сакральный концепт «человек – природа», являясь феноменом анималистического кода, представляет уникальную картину мира степняков. Веками выстроенные тесные взаимоотношения кочевника с живой природой, представляет собою модель совместного проживания и особого почитания мира природы как совершенства и божества.

Архетипические образы кочевой цивилизации – конь, волк, бык, собака, лиса, лебедь, и другие звери и птицы являются сакральными символами, имеющими сверхъестественные способности и выполняющими особую миссию соединения традиционного мифопоэтического начала с новыми культурными кодами.

Как мы проанализировали выше, природа для кочевника выступала единственной реальностью, той мерой, через которую можно было оценить поступки человека. Добавим здесь, что культ природы, связанный с символами неживой природы, тесно связан и с миром живой природы. «Млечный путь» по-казахски «Құс жолы» переводится как «Дорога птиц» или «Древнетюркский Тор». Птицы символизируют человеческие души, также распространено представление о том, что души еще не рожденных детей в виде птенцов находятся в гнездах на ветвях Мирового Дерева, а им покровительствует гигантская птица Симург, Алып Каракус, символизирующая Мировой и Божественный Дух.

В мировоззрении древних тюрков важное место занимали идеи тотемизма. Тотемизм как самая древняя форма религиозного сознания представлена божествами-животными. Получается, что первобытный человек не противопоставлял себя природе, а наоборот, отождествлял себя с миром животных.

Тотемизм как верование древних кочевых племен Центральной Азии, отразился при составлении восточного календаря. Племена и народы связывали свое происхождение с определенными животными, считавшимися сакральными – тотемами. Сакральные тотемы строго почитались, запрещалось их наказывать, убивать, употреблять их мясо в пищу [320].

Животный цикл до сих пор переплетается у некоторых народов с пережитками тотемизма, и эти пережитки выражены в определенной связи человека с животным, именем которого назван год его рождения. Каждое родоплеменное звено имело сложную генеалогическую структуру и родословные предания, передающие, что основоположником рода был общий героический предок – тотем. Многие из них называли своим родоначальником того или иного животного, вследствие чего возникали анималистические представления о кровном родстве людей с миром животных.

Рассмотрим символику птиц, которые отражают архаичную действительность как сакральные образы нашей духовной культуры.

Священная птица Самрук как спаситель человека от всяких бед является важным персонажем тюркской и казахской мифологии. Известна легенда о Ер-Тостике, который спас птенцов великой священной птицы Самрук от змеи. У Самрук две головы – птичья и человеческая, которые символизируют двойственность ее природы, божественной и человеческой. В этой легенде прослеживается идея о взаимообусловленности существования мира природы и человека. Миссия человека в жизни определяется иносказательно в казахском фольклоре через поступки героев как мотив спасения человеком птенцов Самрук в «Ер-Тостике».

Орел являлся важным героем мифов, легенд и фольклора практически во всех культурах мира. Он ассоциируется с огнем, солнцем, властью, выражая символ мужества и плодородия. Это высоко почитаемый сакральный тотем, олицетворяющий свет, покровительствующий белым шаманам. В Сибири он считался основателем шаманства, и по представлениям людей был двухглавым, а передавшись в дар шаманства человеку, лишился второй головы [321].

В казахской мифопоэтике сакральный Орел является повелителем Верхнего мира. Он соотносится с семантикой Мирowego Дерева, в частности, у казахов это – тополь (символ Байтерек). В одной из версий тюркской генеалогической легенды имеется эпизод, где спустившийся с вершины Байтерека Золотой Орел отметил Ашину как родоначальника кочевого народа [322].

Отметим, что когти, клюв, крылья, перья также использовались в парциальной магии, были своего рода сакральными оберегами-хранителями.

Неудивительно, что сакральный образ Орла часто присутствует в геральдических атрибутах.

Символика беркута соответствует символике орла, являясь солярным знаком, символизирующим охотническую удачу. Шаманы считают, что сакральный образ беркута при посвящении шамана позволяет увидеть мир духов.

Мы полагаем, что если орел выступает как некий сакральный космогонический образ, то Беркут – более земная персонификация орла, его удел земной [323]. Многие казахи и сегодня считают, что беркут является наиболее сильным духом-покровителем, поэтому особый сакральный символ Беркута входит в состав «Жеті Қазына» (семь сокровищ) – духовно-нравственного концепта казахов-кочевников [324].

Беркут является одним из самых значительных сакральных образов, выражающий важнейший элемент государственной символики Казахстана.

Сокол, как и беркут олицетворяет Солнце, благородство, победу. В шаманских традициях шаманы-баксы, начинающие видеть, могут оборачиваться соколами.

У тюрков есть поверье, что Творец сотворил человека из глины, и из того, что осталось, сотворил Сокола. Отсюда, возможно, мотив дружбы человека и сокола. Сакральный образ Сокола демонстрирует важный элемент национальной идентификации Казахстана в мире. Свидетельством вышесказанного является талисман Зимней Универсиады – 2017, олицетворяющий свободу, скорость, успех.

Образ Ворона – один из наиболее значимых персонажей в мировой мифологии, это ключевая фигура космогонических, генеалогических процессов мифологий всего мира. Ворон и творит, и разрушает, приносит дар и ворует, дает советы и запутывает, и поэтому его двойственная природа обусловила ему статус трикстера. Его статус Демиурга обеспечивает ему всеобщий и вечный почет. Он выполняет роль посредника и медиатора между уровнями Древа, божественными созданиями и людьми. Ворон, являясь посредником и вестником богов, владеет самой актуальной информацией, а также способствует обмену культурными ценностями и знаниями [325].

Согласно тюркской генеалогии, сакральный символ ворона внес существенный вклад в образовании Великого тюркского Эля, в частности, в возвышении Ашины как родоначальника тюрков. В казахской мифологии ворон связан с Эрликом – властелином Нижнего мира. Ворон принес миру дар в виде смерти, за что получает статус великого Мастера. Необходимо отметить, что многие тюркские народы почитают Ворона своим предком и, соответственно, родовым тотемом. У казахов, как и у многих тюркских народов, запрещалось не просто целиться, стрелять, но и говорить неприятные вещи в адрес вороны [326]. У казахов образ вороны присутствовал в фольклоре, в шаманской натурфилософии и традиционном орнаменте в виде композиции «қарға тұяқ» (воронья лапка), по поверьям представленный сильным сакральным оберегом. Не зря казахи говорят:

«Қарға тамырлы қазақ» (казахи братья Ворона). Имена, в которых присутствует корень слова «қарға», являются ярким свидетельством того, что в этнической памяти казахов ворон до сих пор занимает особое сакральное место [327, с. 15].

Образ сакрального Лебеда в зверином коде казахов-кочевников, считался птицей-посредницей, которая связывала верхний мир с нижним. Сакральный символ Лебеда выражал способность души путешествовать по небу. Символ Лебеда олицетворял возрождение и мудрость [328].

Казахстанский мифолог С. Кондыбай, изучая этимологию слова «қазақ», заявляет о причастности сакрального тотема Лебеда к происхождению казахов [123].

С сакральным образом Лебеда связано множество запретов и примет: строго запрещалось наносить лебедям какой-либо вред, преследовать и тем более убивать, а увидев летящих лебедей, люди загадывали желания. В бытовой обрядности казахов сакральный символ Лебеда и сейчас является покровительницей семейного очага, материнства и детства.

В шаманской традиции казахов Лебедь имеет особое сакральное значение, так как казахские баксы-шаманы считали его своим сильнейшим духом-покровителем/аруахом. Такое понимание символической роли Лебеда, свидетельствуют этнографические источники, нашло отражение в шаманском одеянии, где присутствовали украшения из белых лебяжьих перьев [329].

Сакральными символами прозорливости и мудрости, защитниками от духов и сущностей тьмы считаются Сова и Филины. Сова и Филин практически всегда ассоциируются с ночью, тьмой, смертью. В мифологиях Европы и Азии Сова и Филин – это вестники смерти и печали, верные спутники божеств судьбы, войны и смерти.

В тюркской культуре тоже имело место двойственного восприятия Сова и Филина. Тюрки обожествляли этих птиц, считая их носителями сакральных магических знаний, вестниками тьмы и смерти, а баксы-шаманы предпочитали держать филинов в своих юртах для поддержки связи с миром духов.

По мнению исследователя Ш. Тохтабаевой, изложенному в работе «Серебряный путь казахских мастеров», сова осмысливается казахами, во-первых, как символ темных сил, а потому способный противодействовать отрицательным действиям; во-вторых, как обожествляемый сакральный символ. Именно поэтому на сакральную сову как на птицу-тотем существовал запрет охоты. Сакральные обереги, сделанные из когтей и перьев, пользовались особой популярностью в народе [330]. И поэтому сакрализация сов и филинов выражалась через защитные функции совиных амулетов, которые, по поверью людей, оберегали от порчи и сглаза. Такие обереги-амулеты, указывает С. Абрамзон, к числу которых относятся «үкі аяқ» (лапка филина), пучок совиных перьев, можно встретить и сегодня на головных уборах «саукеле», в детской колыбели «бесік», на грифе домбры, на тускиизах [331].

Сохранился и обычай украшения головных уборов девушек перьями филина. Используют ее и в салоне автомашины, приклепляя к зеркалу, с верой в магический архаичный оберег. Многие люди верят в такие сакральные обереги, которые символизируют магическую силу, считая, что они находятся под защитой высших существ.

В современном Казахстане сова и филин не утратили своего сакрального смысла, особенно в сельской местности. Следует отметить популярность и востребованность их как сакральных символов мудрости в дизайне логотипов, одежды, в ювелирных украшениях и бижутериях в национальном стиле.

Следующий персонаж в анималистическом коде казахской традиционной культуры самый малоисследованный и сейчас практически забытый, и неизвестный многим – Улар. Сакральный образ улар запечатлен в петроглифах Алтая [332], его изображения в скифское время говорят о его причастности к древним верованиям кочевников [333]. Веру в могущество и святость Улара можно увидеть в обычае подвешивания его крыльев на дверь юрты. Или, например, не зря казахи используют выражение – «Ұлы тауға шықтың ба? Ұлар етін таптың ба?!», что означает – «Бывал ли ты в Улытау? Ел ли там птицу Улар?!», что на самом деле означает этическую сакральную ценность: держать клятвенное слово. Данный этический императив регламентирует жесткое требование к человеку, не выполняющей своего обещания. Фольклорные источники связывают появление этой фразы с курултаем в Улытау, где собрались представители всех трех казахских жузов, когда представители всех родов на священном камне оставили свои родовые знаки. На великом собрании была дана сакральная клятва быть едиными в борьбе с общим врагом – джунгарами, а на трапезу была подано мясо птицы улар. Добавим, что в Степи существовало предание «ант беру» («дать клятву»), если точнее «жан беру» («отдать душу»), (имеется вариант «ант ішу»: «выпить клятву») [334, с. 21]. То есть человек, давший сакральную клятву «жан беру», считался временно умершим, пока не исполнит данный обет. Заметим, что честь степняка ценилась выше самой жизни.

Мифологический священный образ «Карлыгаш» присутствует в устном народном творчестве как особо почитаемая казахами птица. С ласточкой связаны разные поверья и приметы. В частности, если в доме поселились ласточки, то считалось, что там царит мир и благополучие. Считается благом, если во сне приснится ласточка. Также существует поверье о том, что если ласточка на лету заденет крыльями или сойдет гнездо на крыше жилища, то этого человека ожидает большая удача. Эти свойства характерны для мифического посланника, который приносит только счастье и удачу.

Согласно казахским поверьям, убийство ласточки относят к тяжелому греховному поступку, после совершенного человека ожидает кара в виде болезни, несчастья. Случайно убитую ласточку с достоинством хоронят, а на место захоронения брызгают молоко или айран. Также бедному человеку дают

милостыню или угощают людей, особенно стариков, едой. Мы полагаем, что этот древний обычай связан с жертвоприношением, предназначенное для божества в облике ласточки.

Символическое мышление кочевников явно отразилось в их сознании: это образы сакральных животных, отраженные в древнем тюркском зверином стиле [335].

На территории Казахстана были обнаружены монеты с изображением шагающего льва в период конца VII – нач. VIII в.в. В мировой мифологии сакральный символ Льва известен как один из центральных мужских символов, выражающий мужество, благородство, царственность. В казахском героическом эпосе Лев почитался как святой, покровительствующий воинам, путникам. Практически во многих культурах мира Лев считается важным сакральным мифологическим персонажем. Это законный повелитель животного мира и воплощение верховных божеств-мужчин. Иконография сакрального Льва символизирует правящую династию. Следовательно, Лев понимался степняками как геральдический персонаж, культивирующий правителей и правящую династию. В казахском фольклоре и героических эпосах можно встретить упоминания о сакральном образе Льва: «подобный льву», «как лев набросился», «лев среди шакалов», которые характеризуют батыров Алпамыса, Камбара, Кобланды [336]. Сакральный образ Льва-стража и по сей день очень популярен, о чем свидетельствуют различные скульптуры, помещенные у входов в общественные здания, использование символа-Льва в стилизации разных ворот, стен, картин.

Одним из сложных и многогранных персонажей в тюркской анималистической картине мира считается сакральный символ Тигра. Тигры являются стражами всех четырех сторон света. Сакральный символ тигра в тюркском шаманстве олицетворяет солнце и огонь. Огненная сущность Тигра использовалась при целительстве. Считалось, что он обладал особой способностью мгновенного перемещения в пространстве и времени. С ним связано множество поверий, обрядов и запретов. Древние тюрки верили, что он хозяин и помогает человеку. Видеть Тигра во сне считается добрым и благостным знаком. Свидетельством вышесказанному является сакральный мотив, известный как «жолбарыс тырмак» (коготь тигра), который использовали в вышивках, узорчатых кошмах. Тигр как символ мужества, благородства и защиты широко представлен в казахском фольклоре: «подобный тигру», «силен как тигр». Шаманы-баксы казахи в своих ритуализированных церемониях часто обращались с призывами к Тигру о помощи как к другу. В одном из айтысов между акыном Суюнбаем Ароновым и певцом Жамбылом Жабаяевым упоминается об их духах-покровителях: о волке у Суюнбая и тигре у Жамбыла. Жамбыл незадолго перед смертью информировал о скором своем уходе в иной мир, говоря о своем вещем сне: пришедший к нему во сне Тигр ушел, невзирая на его просьбу остаться, что было знаком о его скорой смерти.

В многочисленных мотивах скифо-сакского звериного стиля древних кочевников вырисовывается сакральный образ Барса. Присутствие сакрального символа Барса в искусстве военного дела было обязательным, так как он выражал образ воина. В степном фольклоре образ священного Барса как символ воинственности, мужества, войны характеризуется такими качествами, как «быстрый как барс», «внезапный», «беспощадный», «осторожный как барс». Так, в одном из вариантов казахского героического эпоса «Алпамыс» благословенная святыми аруахами Аналык, забеременев, желает отведать мясо барса, что указывает на батырские качества будущего батыра Алпамыса. Образ сакрального Барса очень популярен в современном Казахстане. Он представлен в элементе герба города Алматы, в ордене Барыс 3-степени, что подчеркивает его популярность и сакральную значимость как символа Энергии, Силы, Воина.

Более подробно остановимся на сакральном культе Волка, так как он глубоко уходит корнями в наше духовное прошлое, и соответственно, связан с нашими предками – тюрками номадами. Культ волка впервые появляется у скифов-саков. Сакральный образ волка символизировал его как друга-помощника. А иногда он становился конкурентом на охоте: здесь он представлен в образе хтонического существа. Эта тенденция приводит к тому, что возникает образ волка-поглотителя, нашедший отражение в наскальных рисунках. Свидетельства вышесказанному мы находим в мифах и сказаниях: о сакральном волке слагались поверья, легенды, в изобразительном искусстве кочевников он занимает важное место. Эти тенденции отражаются в мировосприятии кочевников-казахов, в появлении концепта сакрального волка, имеющего божественное происхождение.

В искусстве кочевнического мира издревле культивировался сакральный образ волка-защитника. В фольклоре символ Волка представлен в образе хозяина горы, леса, земли. В мифо-фольклорных артефактах образ сакрального волка располагает богатейшей идеограммой, воспринимаемой зачастую единым текстом, и наиболее частотны такие его смысловые валентности, как волк-тотем, волк-прародитель, волк-покровитель, говорящие об архаических представлениях и верованиях тюркского этноса. Также существует корреляция с сакральным восприятием и толкованием образа волка-воина, волка-оборотня, волка-убийцы, волка-изгоя.

В сакские времена в честь волчьего тотема ежегодно устраивали конноспортивные празднества. Об этом факте исследователь А. Маргулан сообщает в своей научной работе. Ученый обращается к истокам прототюрков, запечатлевших трепетное отношение к волку посредством петроглифов «гравюр на скалах», каменных фресок древних сакских племен, устраивавших в честь волчьего тотема конноспортивные состязания, участники которого надевали маски и шкуры. Человек создал волка своим тотемом, зная его как самого сильного, агрессивного и то же время мудрого зверя [246]. До сих пор в честь сакрального культа волка казахи проводят конные состязания «көк бөрі», которые позднее стали называться



«көкпар». Один из вариантов игры у казахов носит название «кыз-бор» (девушка волк). Это видоизмененная, претерпевшая модификацию, древнесакская игра в волчьих масках и в волчьих шкурах.

Волк как символ силы, мужского начала интерпретируется в творчестве М. Кашкари в работе «Дивани лугат ат-тюрк» [337]. Идеального военачальника сравнивает с волком и мыслитель Ю. Баласагуни [338].

Образ волка и образ волчицы – это две разные миры. Волчица в степных легендах предстает перед нами как символ культа матери и земли. В древних сказаниях женщины выступали в роли воительниц, превращаясь в волчиц.

Символ Волка как мужское начало имеет тесную связь с традицией мужских сообществ. У народов Евразии Волчья сакральная символика мужских сообществ наиболее чётко прослеживается в эпических произведениях: волк – главный символ вождей-батыров, способных принимать образ сакрального волка, демонстрируя его характер. Во многих эпических произведениях отражено братство мужских союзов [339].

Следует отметить, что эпоха тюркской этногенетической и культурной общности стала мощной волной актуализации сакрального культа волка как родоначальника и главного тотема. Это было политической идеологией всей тюркской военной аристократии, политической стратегией, обеспечивающей жизнеспособность и устойчивость основ государственности. С появлением государств кочевых народов культивирование волка переходит в ранг военно-политической идеологии. Сакральный Волк становится символом кочевых государств, украшая их знамена, символом Величия, Божественности и Избранности [322, с. 66]. Сакральный Волк, являясь посланником Кок Тенгри, спасает сородичей от смерти. Исследователь Н. Аюпов считает волка символом-оберегом всех тюркских народов [340].

На рубеже XV-XVI веков Шакииз жырау воспевает:

Ау, бөрілер, бөрілер,  
Бөрімін деп жүрерлер  
Һәр бірінің баласы  
Алтау болар, бес болар,  
Ішінде абаданы бір болар,  
Абаданынан айрылса,  
Олардың һәм біреуі  
Һәрбір итке жем болар!  
Род волков высокочтимый  
Кто считает себя волком?!  
Ведь у каждого в семействе  
Пять или шесть всегда волчат!  
Если вдруг они лишатся  
Опытного вожака,

Каждый волк из славной стаи  
Станет дармовой добычей  
Для завшивленного пса!  
(пер. К. Жанабаева)

В мировоззрении кочевников волк и волчица являются сакральными покровителями и уранами в боевых сражениях. Об этом свидетельствуют строки из «Огуз-наме»: «Я стал вашим каганом, возьмем луки и щиты, тамгою пусть будет нам «благодать», «сивый волк» пусть будет ураном» [341, с. 33]. Идея сакральной миссии Волка отражена во многих древнетюркских преданиях и памятниках письменности, в которых Волк ассоциируется с Небом – с «Көк Тэнгри».

Китайцы повествуют о том, что тюркских воинов называли волками. «Тюркский хан» и «волк» чаще использовались как слова-синонимы. Имя «Бөрі» у древних тюрков становится почитаемым, знаковым, дающим большие перспективы обладателю данного имени.

Священная легенда, сообщающая о происхождении десяти тюркских племён, имеет несколько версий. В одном из них сообщается о небесных тюрках, рожденных от искалеченного врагами юного сына, которого спасает волчица [342, с. 70-71]. Волчица создает все условия для процветания нового рода Ашина, а род образует новый народ, ищущий собственный путь развития во главе с одним законным правителем. Сыновья волчицы за советом и благословением обращаются к шаману. Шаман, проделав определенные ритуалы очищения и откровения, сообщает волю Тенгри: братья получают знак от божества Тенгри под кроной древа Байтерек. Прогноз свершается неожиданно, с небес появляется священный Орел, который садится на плечо Ашины. Таким образом, Ашина становится первым правителем Небесных тюрков. Образ Сакрального Волка становится официальным символом знамени тюрков-кочевников. Отметим и тот факт, что сакральное имя «Ашина» значит «благородный Волк» [322].

Существует и другая версия происхождения тюрков в прозаическом переложении А. Аристова. Миф повествует о том, что сын волчицы Ичжини обладает сверхспособностями, имеет двух жен, которые также обладают особой энергией духа неба и духа зимы. Первая жена Ичжини рождает ему четырех сыновей, которые возглавили четыре ветви родов тюрков. Здесь присутствуют шаманские и тотемные корни, и поэтому старший сын Волк на правах старшего становится вождем всех тюрков. Другой сын, превратившийся в Лебедя, становится правителем тюркоязычных племен Горного Алтая. Третий сын управляет племенным союзом енисейских кыргызов, символ Оленя становится главным тотемным сакральным животным киргизов [343].

Ч. Айтматов сообщает еще об одной мифе, судя по которому, после родовых войн, оставшихся в живых детей, спасает Олениха, уводя их на берега Иссык-Куля.

Культе сакрального волка запечатлен в процессе лечения казахских шаманов. Например, во время сеанса камлания шаман обращается за помощью к волчице-

прародительнице. Шаман получает сакральную власть волчицы, олицетворяющая мир Хаоса, принадлежащую только женщинам [344].

В казахском фольклоре волк воспевается в качестве идола и олицетворения жизни, преданности памяти предков, стремления к победе. Настоящая природа волка отражается в его характере, в таких чертах, как хитрость, ум, терпение, жажда мести, беспощадность. Волк, являясь сакральным тотемом кочевников, становится символом-мостом, которому суждено выполнить благое дело восстановления разорванных сакральных нитей, некогда соединявших прошлое и настоящее.

Существовал обычай степняков, где в процессе лечения больного ребенка использовали шкуру волка. Для защиты от порчи и сглаза использовали кусочек шкуры или клыки волка. По народным поверьям, волк считался врагом всякой нечисти и злых духов. Предметы в виде амулетов или оберегов, на которых был изображен волк, олицетворяли символ власти, высшего благородства, храбрости, в них как бы присутствовало мистическое покровительство духа Волка.

Через священный образ волчицы Акбары Ч. Айтматов сообщает человечеству трагедию, которую создал сам человек. Тюркский символ праматери Акбар как «волк-прародитель», «волк-покровитель» становится вершителем правосудия над людьми. Ч. Айтматов тонко и глубоко описывает происходящую трагедию: люди, безжалостно убившие волчат Акбары, убивали и себя, уничтожая сакральную связь родства, единения и сопричастности с прошлым. Происходит разоблачение мировой трагедии из-за потери и отказа от своих корней, духовных истоков, своеобразное предупреждение о глобальных непоправимых последствиях нарушения живой сакральной нити времен, Вселенского закона мироздания [345].

Тюрколог О. Сулейменов, упоминая о существовании мифологической генеалогии тюркских племен, подчеркивает, что волк в тюркской и монгольской традиции предстает как один из ярких тотемных фигур степного сакрального культа и пример храбрости. Также он отмечает о существовании легенд, повествующих происхождение тюрков от волка [346].

М. Ауезов одним из первых ввел сакральный образ волка в национальную литературу, сумел превосходно использовать его архетипические и литературные черты: его Коксерек схож со сказочным волком Сырттаном Непобедимым.

Появляется особый степной образ волка в казахском фольклоре. Сакральный символ волка выступает в значении друга и покровителя. Это описывается в таких произведениях, как «Золотая птица и серый волк», «Покровительство волка», «Джигит и волчица».

Свидетельством могущества и почитания тотема волка среди древних казахских племен является распространенность этого сакрального символа во всей евразийской степи. Казахи старшего жуза племени шапырашты волка как главного тотема почитают по сей день. Как свидетельствует Ж. Жабаяев, знамя с волчьей головой украшало копьё шапыраштинских богатырей Суранши и Бугубая. Ж. Жабаяев пел:

Ақ найзаның басына  
Желекті ту байладым.  
На острое копье  
Водрузил колыхающееся знамя.

А строки великого акына Суюнбая в унисон предыдущим строкам слагают следующее:

Бөрі басы ұраным.  
Бөрілі менің байрағым.  
Бөрілі байрақ көтерсе,  
Қозып кетер қайдағым.  
Волчья голова – мой боевой клич.  
Волчье знамя – символ моей родины.  
Когда реет волчье знамя,  
Меня окрыляет боевой дух.

В современном Казахстане сакральный образ волка, претерпев трансформации, обретает новый смысл, что является свидетельством перемен в воззрении казахского народа в трактовке этого сакрального образа.

С символикой волка почти совпадает символ собаки, они выступают как образы воинов. В символике скифо-сакского звериного стиля собака играет роль самой верной защитницы человека. Эта иконографическая символика основана на мифопоэтических представлениях о ее месте в картине мира кочевников [347].

Образ собаки присутствует во многих мифопоэтических и фольклорных традициях казахского народа. Необходимо отметить, что культ собаки олицетворяет мужчин, так как сакральная связь с этим животным делает из мальчиков мужчин-воинов. Следует заметить, что собака воспринималась в генеалогической традиции тюркских племен в качестве одного из предков. В казахских степях сакральный образ собаки запечатлен на петроглифах местности Койбагара, датируемых бронзовым веком. Можно встретить культ собаки на петроглифах Тамгалы и Северного Прибалхашья, – все это свидетельствует о сакральном почитании культа Собаки. Сакральное письмо «Тамгалы тас» является свидетельством ярчайше культуры наших предков [348].

Собака как сакральное животное получила особый статус в казахской общетюркской мифологии. Этнографические материалы позволяют восстановить ее мифологический портрет. Особое почтительное отношение к собаке выражено в том, что она входит в семь священных богатств казахской культуры. Например, словосочетание «ит жанды» характеризует стойкого и сильного человека, не показывающего своего отчаяния и боли, человека с большой волей.

У казахов, как и у греков и индоиранцев, собака является олицетворением человеческой души [349]. Это связано с возникновением анимистических представлений о возможностях перевоплощения человека в собаку и переселении души человека в собаку. У чувашей существовало поверье о том, что душа

покойного могла переселиться в тело собаки. Поминая умершего, кормили и собак. Башкиры по-своему трактовали предание об окаменевшей собаке, которая своим воем вызывала дождь. А наши предки могли предугадывать какие-то события, наблюдая за лаем собаки.

Ярким персонажем степных легенд, которые сохранились в казахских степях, является птица-собака Кумай. Мифическая сакральная птица-тазы одним крылом могла заслонить солнце. В тюркском фольклоре существует поверье: на кого падает тень мифического Кумая, тот становится обладателем благости и счастья. Благодаря существованию сказаний и легенд о «итала каз» («собака-пестрый-гусь») мы узнаем, что щенки вылупляются из яиц «итала каз», а собака Кумай забирает их с собой. Щенки породы кумай считались особенными, ибо свою родословную казахи по древнему поверью начинали от птицы-пса Кумай [350].

Культ собаки сопровождает жизнь казаха от рождения до самой смерти. Согласно древним представлениям казахов, сущность собаки связывали с потусторонним миром. У казахов сохранился древний обычай «ит кәйлек», проводимый через сорок дней после рождения младенца на свет. Новорожденный до сорокадневного возраста по верованию предков считался еще не рожденным, представляя иной мир. Этот магический обряд казахов связан со стремлением родителей оградить новорожденных детей от преждевременной смерти. С этой целью новорожденному ребенку сразу же одевали «ит койлек» – «собачью рубашку». Была также традиция «ырым», согласно которой «ит кәйлек» забирали бездетные женщины. И по поверью, они вскоре рожали детей [283].

Из всех пород собак казахи особенно выделяли две – тазы (борзая) и тобет (волкодав). Семантику «тазы» можно интерпретировать двояко: «стремительная» и «чистая». В казахской степи сформировался целый культ тазы, включающий обряды и поверья – это символизация божественной чистоты, верности. В одной казахской сказке повествуется о том, как собака помогала пестрой кобыле «ала бие» в сотворении человека из глины. В другой легенде собака была первым спутником первопредка, воспринималась как собака-стражница страны мертвых [351].

Собака как сакральное существо принадлежала небу, тем самым исполняя свою важную миссию, миссию защиты и покровительства человеку. Хорошая преданная собака не показывала свою смерть хозяину: перед смертью уходила очень далеко от родного места. О мистической связи сакральной собаки с миром мертвых подтверждает и фразеологизм «ит әлген жер», выражающая не только некое реальное пространство, но и мифологическое, связанное с символом мира мертвых [123, с. 203-207].

Выражение «кызыл итке жем болу» связано с поверьем, что человека после ухода в мир иной поедает красная собака. Красный цвет как символ огня выражает похоронно-погребальный ритуал трупосожжения [123].

В современном Казахстане сакрализация Собаки еще не потеряла своей актуальности. Попытка восстановления степных казахских пород тазы и тобет

является своеобразным свидетельством переосмысления современными казахами своего культурного кода и его места в мировой картине мира.

Следующий почитаемый культ – это культ коня как основного фактора, определяющего образ жизни и систему жизнеобеспечения кочевников.

В религиозно-мифологическом мировоззрении кочевников образ коня имеет особое сакральное место. Конь как сакральный символ верхнего мира, символ небесного огня, высшего разума является самым ценным животным кочевника в мирной жизни и на войне. Об этом сказано в древнетюркском праве, в котором есть предписание смертной казни за кражу стреноженной лошади.

Древние тюрки с особым почтением описывали имена боевых коней батыров-воинов. Воин, потеряв своего друга-коня на поле битвы, сохранял о нем добрую память, передавая эту историю потомкам. Великое сражение двух полководцев Культегина с Чача-Сенгуном передается с особым трепетом и почтением к своим защитникам и покровителям. Культегин бросается в атаку на белом коне Тадыкын Чуре. Потеряв этого друга-коня, он садится на белого коня Ышбара-Ямтару. Неожиданно и этот конь погибает в безжалостной схватке. Бой был продолжен благодаря гнедому коню Йегин-Силиг-бегу. А сколько любви и внимания уделяют воины своим преданным помощникам [90]. Сакрализация и даже мистификация коня как защитника и верного помощника выражается в том, что он бросается в бой без страха смерти, а смерть в бою передается как высшая жертвенность во имя жизни. Издревле существовал погребальный обряд, согласно которому воина хоронили с боевым другом-конем [80].

В преданиях, мифах, сказаниях, пословицах и поговорках сохранились различные идеи, восхваляющие и дающие оценку сакрализованному коню. Сакральный образ коня запечатлен в таких поговорках и пословицах: «Тот не джигит, кто хоть раз не сидел на коне», «Можно продать коня, но нельзя продать его снаряжение», «Арыстан аң патшасы, жылқы мал патшасы», «Ер қанаты ат». А. Маргулан передает легенду о тулпаре Аккула, коне батыра Манаса [352]. Все это является ярким доказательством особого сакрального почитания коня.

Конь для казаха-кочевника являлся сакральным символом солнца, плодородия, достатка, силы и власти. Первые петроглифы с изображением сакрального коня относятся к верхнему палеолиту. Наскальные изображения копыт коня встречается в огромном количестве в Центральном Казахстане, в горах Каратау и Мангышлака. Эти сакральные рисунки казахи называли «тұлпартас» (камень скакуна). Этим животным тотемам поклонялись огузы и кипчаки. Изображения копыта коня встречается и на обожженных кирпичках мавзолеев Центрального Казахстана, например, Келин-там на реке Кенгир [353]. В различных областях Казахстана существует обычай поклонения изображениям копыт коня на камнях.

Культ коня до сих пор для многих исследователей остается до конца не изученным вопросом. К его анализу подходят с разных позиций – анимизма и

тотемизма [354]. По нашему мнению, сакральный культ коня напрямую связан с представлениями о единстве мира, что отражено во всех деталях быта казахов, где каждое животное соответствует определенному миру: конь символизирует высший мир, баран – мир материальный, земной; корова – потусторонний мир мертвых, мир хаоса и предначала; верблюд – это объединяющее всех начало, символ Космоса. Казахи с особым трепетом относились к коням, называя их «есті жануар», «тілсіз адам», что доказывало ведущую сакральную роль этого благородного животного в кочевой жизни. А казахские шаманы часто использовали в лечении людей коня [355]. С. Сейфуллин сообщает о поверье, связанном с культом коня. Он пишет о случае, когда для того, чтобы у женщины роды завершились благополучно, привели из соседнего аула красивого белого с черными пятнами на голове жеребца [356].

Некоторые исследователи погребению коня с хозяином дают интересную интерпретацию, связывая его с выполнением функции доставки хозяина в иной мир. По мнению И. Карпини, кочевники непременно хоронят с погибшим воином и коня, чтобы душа смогла добраться до иного мира и обрести там покой и пристанище. Боевой конь должен был сопровождать хозяина в его путешествие в иной мир. Собственно сакральная миссия коня заключалась в его преданности и жертвенности ради друга, ведь и после смерти он остается с хозяином, провожая его в иной мир [357], [358].

Конь всегда провожатый и перевозчик душ только в одну сторону. Конь отождествляется с Космосом, а принесение его в жертву воспроизводит акт творения. Приносящий выходит посредством космогонического ритуала за рамки обычного человеческого состояния и становится бессмертным. В частности, исследователи М. Хасанов и Ж. Карагузова отмечают, что сакральный образ коня можно понимать в качестве символа интеллекта и высшего мира. Они также согласны с тем, что конь сопровождает человека при его уходе в мир предков [359].

Батыры-герои никогда не смогли бы исполнить своей цели без волшебного коня Тулпара. Шаманская природа и крылья являлись основными признаками тулпара. Тулпар как сакральный символ могущества обладает развитыми навыками ясновидения, магией и способностью свободно перемещаться между мирами. Все это грани шаманской природы [360].

В настоящее время сакральный образ Коня не потерял своей актуальности, хотя многие аспекты символики забылись. В культурной жизни современных казахов конь является неизменным символом кочевничества, гармонизирующим баланс между природой и человеком.

Одним из главных образов для Центральной Азии является образ верблюда. Ядром сакрализации верблюда стали такие качества, как сила, мощь, выносливость. Символическое отражение верблюда мы находим в Авесте, в индийской традиции, что является доказательством архаичности этого древнейшего культа. Например, в Аравии верблюд, являясь верховным сакральным животным пророка, служит символом спокойствия.

Мы полагаем, что верблюд изначально имел особую сакральную нагрузку, символизируя царскую власть. По степным поверьям, отцом верблюдов является Ойсылкара. А с исламизацией степи стал ассоциироваться с мусульманским святым Ваис аль Каруни [361]. Верблюд, являясь первоосновой, сакральным символом Космоса, выражал высшую сферу бытия [362].

В тюркском фольклоре верблюд считается символом «небесным», являясь производителем дождя. Божий посланец верблюд у казахов-кочевников считается объединяющим космическим началом, посредником между Небом и Землей.

В похоронном обряде верблюд является центральным персонажем. Он отпускает грехи человека и относит покойного на последнее пристанище. В сказаниях и в легендах символом и статусом положения ханов и султанов считался верблюд-бура. Особой сакральностью обладает образ верблюдицы как ездового животного святых, мудрецов и шаманов. Казахи ее называли Желмая – одногорбая крылатая верблюдица. Наездниками Желмаи являлись Коркыт-ата, Асан-кайгы, Манас [123].

С верблюдом связано множество примет, табу. Например, беременной женщине, пожелавшей мясо верблюда, отказывали в ее просьбе, так как полагали, что ей грозит тяжелая беременность. Реликты сакрального культа верблюда отразились в орнаментах «түйе табан»/ «верблюжий след», «түйе мойын»/ «верблюжья шея», они присутствуют в повседневной жизни казахов невзирая на то, что сакральность символов уже позабылась.

Символика барана выражает символ благополучной жизни, ритуальной жертвенности, оберег [363]. Бараньи рога подвешивались у входа в жилище, мазары и святилища как обереги-хранители от бед и невзгод [364, с. 45]. Деревянные сакральные орнаменты в форме рогов служили оберегами для детей, девушек, они стилизовались на саукеле, являясь символами плодovitости и материального достатка. Даже в убранстве юрты в коврах, кошме находим отпечаток бараньего символа.

Баран являлся сакральным ритуальным обрядовым угощением по торжественным и поминальным поводам. Весь процесс закалывания барана, его разделки, подача – имеет глубокий сакральный смысл. Этот обычай раздел мяса существовал у многих народов мира. Такая традиция существовала у древних кочевников, и сохранялась у казахов. Сам порядок разделения выражается правом физического первородства предка: формы отношений одной орды между собою, отношения родов, сына к отцу [365]. Каждая часть, доля мяса барана обладали сакральной символикой и предлагались определенному человеку в строгом порядке. Данная традиция устанавливала порядок во взаимоотношениях рода, семьи. Отметим, что голову барана подавали уважаемому человеку, соответственно его статусу и положению, он разделявал и делил ее на части, соблюдая обычай «сыбаға» (каждому своя доля). В Венгрии, в частности, в городе Карцаге у мадьяров сохранилась традиция подавать голову барана уважаемому гостю. Этот факт мы



услышали от кипчаков-мажаров города Карцаг в ходе научной командировки. Ритуальность угощения потеряло свою былую значимость: сейчас не помнят его истинное содержание.

«Баранья» символика «қошқар мүйіз» (рога барана), «сыңар мүйіз» (один рог), «қос мүйіз» (парные рога) в казахских орнаментах по-прежнему актуальна, но семантическая составляющая подверглась изменениям. Баран – в большей мере культовое поминальное животное [366].

Четвертый вид домашнего скота – корова, «төрт түлік мал» (небесная четверка). Это сакральный символ добра, защиты, материального достатка, символ «приносящего счастье» [367].

Надо отметить, что сакральный символ Коровы вошел в четверку священных животных намного позже, примерно с начала XX века, и связано это было со сменой кочевого образа жизни на оседлый. Сакральную символику Коровы использовали больше, как представителя потустороннего мира и соотнесения с хаосом. Навозом обмазывали стены внутри жилища, считая, что он обладает чудодейственной очистительной сакральной силой, отгоняющим злых духов и всякую нечисть [368].

Корова и Бык как символы женской и мужской ипостаси представители одной стихии – Воды. По представлениям древних, Бык олицетворял силу и власть: чтобы иметь славное потомство новорожденным давали имя быка.

Животный тотем Олень приносил счастье и благополучие, указывал путь странникам. В мировых мифологиях и фольклоре сакральная символика Олень связана с огнем и солнцем. Этот универсальный сакральный образ способен соединять миры: опускаться в Нижний или подниматься в Верхний. Неслучайно олень часто изображался в виде золотых фигур многими поколениями древних мастеров. Культ Оленья сохранился у казахов до наших дней. Рога оленья, как и барана, являются основными мотивами в национальном орнаменте. У тюркских народов Олень как мифопоэтический образ присутствует на многих петроглифах. Его сакральный образ смог сохраниться в форме орнамента «бұғы мүйіз» (оленьи рога).

В своих исследованиях ученый А. Маргулан отмечает, что сакральными тотемами многих тюркоязычных народов являлись олень, лебедь, бык. Бык, в понимании древних тюрков, воплощал силу и власть. Например, существовала традиция давать новорожденным имя быка. Олень олицетворял счастье и благополучие, указывал путь странникам. Именно поэтому олень изображался в виде золотых фигур многими поколениями древних мастеров. Поклонение оленю сохранилось у казахов и до наших дней, а его рога являются основными мотивами в казахском орнаменте [369, с. 56].

Таким образом, мы рассмотрели наиболее знаковые сакральные зооперсонажи как анималистический код, раскрывающий глубинные корни этнической культуры. Кочевники-казахи с древности наделяли наиболее важных для себя животных и птиц конкретными характеристиками, воплощающими

этническую самобытность. Можно утверждать, что сакральное в понимании кочевников-казахов структурировано натурфилософской системой, анималистическим кодом, вбирающим в себя все духовное культурное наследие Степи.

Неотъемлемой частью современных произведений искусства становятся священные символы степного зоокода с его уникальной мифопоэтикой и сакральным смысловым наполнением. Мы полагаем, что это своеобразный процесс поиска культурной основы и обретения, некогда утраченного духовного и нравственного стержня и есть наше стремление осознать свое место и роль в мировом сообществе.

В культуре казахского народа, начиная с глубокой древности, огромное значение придавалось сакральным зооморфным символам. Сакральные животные и птицы с глубокой древности повсюду сопровождали кочевника, и, будучи совокупностью родовых тотемов, культурных символов, анималистическая вселенная Великой Степи всегда была ядром номадической картины мира.

Животные и птицы, трансформируясь в особый анималистический культурный код, становились средоточием сакральных степных знаний. Фактически весь культурный код казахов – наследие, жизненный уклад, язык, традиции, обряды, праздники, – прямо или опосредованно связан с животными и птицами, представляющими степной мифопоэтический космос.

Сакральные образы кочевой цивилизации – конь, волк, бык, собака, лиса, лебедь и другие звери и птицы являются символами, имеющие сверхъестественные способности и выполняющие особую миссию объединения традиционного мифопоэтического начала с новыми культурными кодами.

Анималистические культы в мировоззрении тюрков-казахов представляют собой родовые тотемы, символизирующие мир предков.

Анималистические образы, которые характерны для культуры казахов, символизируют традиционные мировоззренческие константы и несут глубокую сакральную нагрузку, значит, эти качества успешно могут использоваться в возрождении культурной памяти и архаичных сакральных символов, в различных художественных жанрах.

Анималистический код во многом влияет на такую фундаментальную область нематериального культурного наследия, как сакральные знания и обычаи. Различными гранями проявления анималистического кода являются обряды рождения, взросления, сватовства, свадебные церемониалы, поминально-похоронные обряды. Сакральные анималистические образы, характерные для культуры казахов, символизируют традиционные мировоззренческие константы, несут глубокую сакральную нагрузку. А это значит, что эти качества успешно могут использоваться в возрождении культурной памяти и архаичных сакральных символов, в различных художественных жанрах.

### **3.4 «Сакральное» – духовная составляющая концепции «атадан балаға»**

Мы считаем, что философско-культурологическое понятие «сакральное» как духовная составляющая концепции «атадан балаға» представляет ядро духовной основы казахов, где свято почитаются традиционные ценности, формируются новые ценностные ориентиры, и сохраняется преемственность поколений. Задачей данного раздела является методом тезаурусного анализа раскрыть и сформулировать основные положения концепции «атадан балаға», философско-культурологическое переосмысление которых имеет особую значимость для анализа культуры кочевья казахов. Для того, чтобы решить поставленные задачи мы применили тезаурусный подход, который позволил глубже раскрыть субъективную картину мира, в частности представителей кочевой казахской культуры: здесь речь идет об особенностях познания мира, которое выстраивает кочевник для себя, а исследователь для целей научного познания.

Степь имела собственные мировоззренческие ценности, которые соответствовали особенностям кочевого быта. Традиционная духовная культура казахского народа была сформирована из сакрального наследия «атадан балаға» и сложилась из множества исторических пластов синкретического сплава исламских и древних языческих воззрений, верований и культов. Сохранение традиционных ценностей, формирование и развитие новых нравственных ориентиров, определяющих национальную самоидентификацию, стремление нации к новаторству и новизне как духовное наследие «атадан балаға» способствуют существенному раскрытию содержания феномена сакрального [370].

Сакральная степная культура как своеобразное философское осмысление мира формировалась в условиях взаимовлияния и взаимопроникновения разных культур.

Древние религиозные верования казахов постепенно ассимилировались с мусульманским культом, однако они, переплетаясь с исламом, образовали, по существу, своеобразный синтез синкретизма и ислама. Через повседневную жизнь, быт, ежедневные заботы исламская обрядность вошла в образ жизни народа, в его религиозную практику, в дальнейшем повлекла изменение сознания казахов, их взглядов на мировое устройство [371, с. 41-45].

Одной из главных форм проявления синкретичного казахского традиционного мышления являются народные обряды, имеющие сакральную магическую силу. Неукоснительное соблюдение сакральной обрядности являлось залогом благополучного течения жизненных процессов. Такое понимание было унаследовано казахами от предков номадов. Отход от этих предписаний воспринимался как нарушение сложившихся отношений человека с живой природой и друг с другом, а также священных отношений в семье. Если, как мы писали выше, жилище было микрокосмом Вселенной, то семья считалась важным сакральным пространством.

Ислам упразднил многие древние празднества, обряды, ритуалы и предал забвению многие сакральные культы. Обряды традиционной духовности были сосредоточены в повседневной бытовой сфере, вокруг семейных торжеств и сгруппированы по объектам поклонения – природе, человеку, духам. Процесс исламизации привел к синкретическому мировоззрению: взаимовлияние язычества, тенгрианства, буддизма, манихейства, ислама обусловил формирование нового мировидения.

Раскрывая содержание «сакрального» в концепте «атадан балаға», мы попытаемся проанализировать некоторые традиции казахского народа, характеризующие сложившиеся отношения человека с живой сакральной природой и друг с другом, отношения в семье. Стоит отметить, что ранее сочетание слов «атадан балаға» часто использовалась многими отечественными учеными для передачи смыслообразующей идеи, включающее преемственность поколений и хранящее духовный опыт предков как назидание. Мы впервые в исследовании используем вышеуказанное сочетание слов как целостный концепт, представляющий мир в сознании человека, и образующий концептуальную систему, где при помощи языка кодируются в слове смысл указанной системы. В авторской интерпретации концепт «атадан балаға» представляет собой сложную целостную систему сакральных знаний, которые выражены в мифах, в фольклоре, в эпосах, в сказках, в обрядах и традициях, в пословицах и поговорках, в слове.

Обратимся к священной традиции жырау, которая начиналась с Асана Кайгы, и продолжалась до упадка Казахского ханства.

Асан Кайгы является родоначальником казахской философии, где заложены основные экзистенциальные идеи казахского народа. Нам важна идея «Жерұйық» («Земля обетованная»). Мировоззрение Асана основывается на размышлениях о будущем своего народа: вечные философские категории о жизни и существования. Асан Кайгы является продолжателем мировоззренческих взглядов мыслителя Коркыта. Концепция Коркыта: «Куда бы ни пошел, везде тебя ищет могила Коркыта», созвучна с идеей Асана Кайгы «Қилы заман». На верблюдице Желмая Асан объезжает все стороны света, но найти «Жерұйық» не удастся. Асан Кайгы как путник-искатель земли «Жерұйық», представлял эту сакральную землю с обильными пастбищами, где люди живут очень счастливо, не зная забот.

Асан Сабитулы создает концепцию о сакральной земле «Жерұйық», которая становится государственной основой Казахского ханства. Чокан Валиханов особо отмечает основополагающую сакральную концепцию Асана Кайгы «Жерұйық» в развитии и становления национального сознания казахского народа. Жырау Асан Кайгы всю свою жизнь мечтает найти обетованную сакральную землю «Жидели-байсын». Земля испокон веков нашими предками считалась сакральным понятием. «Киелі жер», «Жер Ана» – так обращались к священной земле с особым благоговением и трепетом, ибо она символизировала жизнь, процветание, счастье.

Благодарные потомки установили в честь степного философа памятник. Асан Кайгы, осознав безрезультатность поисков земли обетованной, попытался донести до потомков, что поиски идеального места для жизни бессмысленна: истинное счастье только на родной земле [372].

Мы ранее отмечали сакральность понятия дружбы в степи. Сакральное пространство дружбы кочевники с особым благоговением чтили как священное действо. Ведь дружба считалась высшей ценностью, провозглашенная в степи: она выстраивала иную систему отношений в степи. Это путь единения родственных душ и сердец, соединенных невидимой священной нитью, объединенных в братственное духовное сообщество. Когда то в степи заключали священный обет «ант беру» вечной кровной дружбы в виде ритуала окропления кровью.

В связи с вышеуказанными идеями о сакральности дружбы, обратимся к двум великим эпическим героям Древнего Двуречья – Гильгамешу и Энкиду. На протяжении более двух тысяч лет о них складывались сказания, легенды, их имена стали символами дружбы и верности, как имена Ореста и Пилады. В шумерском эпосе о Гильгамеше выстраиваются несколько проблемных извечных вопросов: вопросы бытия жизни и смерти, священная дружба Гильгамеша и Энкиду. Потеряв своего друга Энкиду, Гильгамеш задумывается о смысле жизни и смерти. Гильгамеш вопрошает:

И сам не так ли умру, как Энкиду?

Тоска в утробу мне проникла.

Смерти страшусь и бегу в пустыню [373, с. 57].

О человеке Степи гордо заявляют: «Кто в степи рожден – велики его силы!» [373, с. 13]. «В степи он рожден, с ним никто не сравнится» [373, с. 34]. Вышеуказанные характеристики Человека Степи, кочевника выстраивают новые взаимоотношения двух великих культур. В эпосе сказывается о сакральности дружбы двух представителей разных культур.

Из мифа о Каине и Авеле мы узнаем, что Каин – земледелец, Авель – скотовод; братья приносят подношения Яхве. Каин приносит богу плоды своего труда на земле, а Авель – первенцев своего стада. Бог Яхве с удовольствием принимает дары Авеля, а дары Каина отвергает. Каин из зависти убивает брата. Яхве проклинает Каина. На наш взгляд, в этом библейском сюжете убийство Каином-земледельцем своего брата Авеля является нарушением гармонии двух миров: кочевья и оседлости. И нарушается главная заповедь мироздания, и обрывается времен связующая нить.

Известный культуролог М. Ауезов в своем труде «Энкидиада: к проблеме единства миров кочевья и оседлости» размышляет над вечными вопросами бытия: о мире кочевья и оседлости, проблеме жизни и смерти, о дружбе. Общечеловеческая задача, по-мнению мыслителя, состоит в сближении и единении двух разных миров. «Свобода» и «дружба» становятся главным лейтмотивом кочевника Энкиду.

Умирая, он понимает: именно за нарушение духовных заповедей Степи он наказан и обречен на смерть.

Друг мой, меня проклял бог великий:  
Когда в Уруке мы с тобой говорили,  
Я боялся сраженья, идти не хотел я,  
Друг мой, кто в сраженье падет – тот славен,  
Я же смерти страшился, умираю с позором. [373, с. 52].

Мыслитель солидарен с отцом Гильгамеша Утнапишти, который философски вопрошает:

Разве навеки мы строим дома?  
Разве навеки мы ставим печати?  
Разве навеки делятся братья?  
Разве навеки ненависть в людях? [373, с. 71].

Вот извечные вопрошания, задающиеся всему человечеству. В этих вопросах заключена вся квинтэссенция ценности человеческой жизни. Читая строки о дружбе двух представителей разных культур, невольно вспоминаешь дружбу двух великих философов античного мира Финтия и Дамона, которые считали дружбу священным действием, дарованное Богом.

Энкиду, сожалея о принятии этого мира, видит в этом свое предательство: нарушение священной заповеди предков. Гильгамеш сильно страдает и горюет в связи с потерей друга:

Мысль об Энкиду, герое, не дает мне покоя,  
Дальним путем скитаюсь в пустыне!  
Энкиду, друг мой любимый, стал землей! [373, с. 59].

Дружба двух великих сыновей обрекается на трагедию: мир уже не такой, каким ранее ее видел Гильгамеш. Потеряв самое дорогое в его жизни, друга Энкиду, он задумывается о бессмысленности своего существования: жизнь для него теряет всякий смысл, и в этом его трагичность. Дружба являлась сакральным пространством единения двух сердец, пространством любви, процветания, познания. Отсюда следует, что дружба имеет глубокий сакральный смысл, и кочевники чтили и благоговейно берегли заповеди степи, нарушение которого приводило к разрушительным последствиям.

Обратимся к таким традиционным культурным явлениям, как «көш», «от-огонь», «жеті ата», «қара шаңырақ», «жеті қазына», «ер-жигит», «ана», «камча», «казан», «инициации», «табу» и др.

Начнем с анализа сакрального понятия «көш» (переход, переезд, кочевка, кочевать). В жизнедеятельности кочевников важным ценностным событием степняков-кочевников считался перекочевка «көш». Здесь событие прекочевки символизировалась рождением новой жизни в кочевьи. Сакральное пространство и время начинала свой новый отчет. Сакральный «Көш» снаряжался как можно богаче: социо-культурное пространство кочевки выражало торжественность и

праздничность. Люди надевали самые лучшие свои одежды, на привалах проводились межродовые празднества, с песнями, состязаниями. Сам процесс перекочевки символизировал духовное очищение и обновление.

Молитвы и обряды были своего рода созданием специальных мыслеобразов – духовно-нематериальных объектов, которые несли в себе энергию. Чем вдохновенней были молитвы и обряды, тем больше эти образы были «насыщены энергией».

Традиции, обычаи, верования, связанные с огнем, существуют с древних времен. Этот сакральный символ не только один из древнейших в истории человечества, но и один из наиболее значимых. Кочевники как общество макрокосм, кочевники как семья микрокосм находились под покровительством сакрального очага.

Отметим и то, что огонь является столь важным сакральным символом еще и потому, что овладение им было одним из величайших открытий в истории человечества. Во многих культурах сакральный огонь символизировал очищение и является символом торжества света и жизни над мраком и смертью. Огонь очага – это символ семейного благополучия и мира, очищающий и защищающий от зла, символ созидательного и разрушительного, сакрального и профанного, земного и небесного, яркого и многообразного.

Обожествление древними тюрками культа огня От-Ана (Мать-Огонь), отождествляемого с понятием домашнего очага, известно давно [239]. Наиболее древние гимны огню сохранили натуралистическое представление о божестве огня: мать-огонь, твой отец – закаленное железо, твоя мать – камень-галька, твое дыхание – дерево-вяз, шелковая мать-огонь, ты обладаешь теплом, пронизывающем мать «Отукен» (Земля Обетованная), ты обладаешь дымом, проникающим в облака [374].

Степняки-кочевники верили в очистительную сакральную силу огня. Имеются интересные сведения византийского историка VI века М. Протектора о посещении дворца кагана византийским посольством, возглавляемым Зимархом. Чтобы попасть к тюркскому кагану Истеми, византийские послы вынуждены были пройти через своеобразную процедуру: тюрки развели огонь, вдоль которого должны были пройти послы. После такого культового обряда кочевники считали, что полностью очистили послов от всякой скверны и нечисти. Огню приписывали силу, отгоняющую и освобождающую людей от зла. При перекочевке на летние или зимние пастбища скот прогонялся между двух больших костров. Затем золу костров соединяли и тем самым закрывали дорогу для всякой нечисти, которая не могла перешагнуть священный огонь [375].

Огонь приобретал воистину вселенское значение в хозяйстве и быту кочевника. Степные пожары, распространение огня на огромные пространства, уничтожение растительности и животных порождали у кочевника ужас и страх перед стихией, заставляя их по-особому относиться к огню, еще более возвеличивая

его сакральную сущность, постепенно возводя его в ранг божества, карающей сакральной силы которого боялись кочевники в случае не почитания или даже осквернения огня. Так, бросать огонь в мусор, класть железные предметы, перешагивать через него, наступать на очаг, на золу означали нанесение недопустимого оскорбления [212]. Было принято «кормить», то есть задабривать божество От-Ана, угощая его пищей, которой питались сами хозяева жилища. Также было принято выносить золу из домашнего очага в укромное место, где никто не мог на него наступать. Если все же нарушались принятые нормы почитания божества огня, то в качестве наказания следовало ожидать болезни домочадцев, стихийные бедствия, пожар. Сгоревшая вещь символизировала гнев божества От-Ана и была серьезным предупреждением, вследствие чего устраивались специальные ритуальные церемонии, молитвы с жертвоприношениями. Отметим и то, что дымом огня проводился сакральный ритуал очищения от многих болезней и напастей злых духов [376, с. 112].

По традиционным представлениям казахов, предметы мира гилозоистичны, т. е. они живы и одушевлены. Поэтому возле очага нельзя было рубить топором, так как этим причинялась боль огню, а она по представлению предков жива и сакральна. Почитание культа огня было настолько сильным, что даже произносились клятвенные обеты перед священным огнем. Все эти обряды сохранили свою значимость и в наши дни. Не случайно, и по сей день, существуют ряд запретов-табу, связанных с огнем: в огонь нельзя плевать, нельзя переходить через огонь. Например, А. Сагалаев описывает обряд воскурения можжевельника, осуществляемый на вершине горы, с целью «очищения» или в честь духов гор, практикуемый алтайцами [289, с. 67].

Огонь имел мощную целительную силу. Разделенное тело животного на семь частей бросают в огонь и начинают греть больное место человека. С помощью жертвенного огня очищают больного от болезни. Подержав железный сосуд в виде ковша в огне, заливают туда масло и подносят к носу больного и наливают холодную воду. Выходящий сильный пар является способом излечения – джелушик, то есть заклинание паром [212, с. 208].

В древнетюркских рунических текстах на каменнописных стеллах, установленных в честь доблестного военачальника Тоныкока, божество Умай занимает почетное место среди других божеств [90].

Умай представлена как недостижимый, недоступный для простых смертных, и в то же время эта древняя богиня является покровителем любви, женщин, семьи, деторождения. Ислам сильно повлиял на ослабление культа Умай, но отголоски древнего верования все же сохранились и в наши дни. В свадебных казахских обрядах сохранилась сакральная церемония возлияния масла невесткой в очаг новой семьи. Семантика обряда связана с кормлением небесных божеств, дымом и запахом горящего масла. Проведение обряда сопровождалось словами: От-ана,



Май-ана, жарылка! Огонь-мать, масло-мать! Благотвори! Таким образом, невестку принимали в новую семью [214, с. 23].

При тяжелых родах обращались к богине Умай с причитаниями: Менің қолым емес, Ұмай ананың қолы... Не моя рука, Рука Умай матери.

Некоторые обряды, связанные с использованием огня, сохранились и по сей день, например, это сакральный обряд «аластау» – обряд очищения и обновления. Чаще всего этот древний тенгрианский обряд проводят люди старшего возраста, приговаривая слова-молитвы, обращаясь к богине «От ана». Процесс очищения пространства от нечисти, грязной энергии предстает как «оживление» сакрального пространства для новой жизни.

Умай считается богиней плодородия, которая благоприятствует размножению и людей, и животных [377, б. 49]. Умай представляет собой женское божество, является покровительницей детей и рожениц. Сакральным пристанищем божества Умай считался порог/«босага», левая входная часть юрты. Разные состояния детей связывали с божественным контактом. Так, например, если ребёнок улыбался во сне, значит с ним в это время разговаривала Умай. Если дитя чего-то пугается, плачет, значит он в контакте со злыми низшими духами. Частая болезнь ребёнка указывала на отсутствие божества Умай. Обращение к шаману гарантировало решение проблемы, через сеанс камлания шаман получал информацию о причине болезни. Символом божества Умай в представлении казахов был маленький лук со стрелой, которую как оберег от нечистей вешали над колыбелью ребенка. Наши предки верили в то, что малые дети могли говорить с богами и представителями потустороннего мира, так как ими еще не был утерян сакральный язык Верхнего высшего мира.

Актуализацию космологической мифологемы можно проследить в следующем эпизоде. С помощью веретена (веретено – атрибут шаманского камлания) богиня Умай прядет сакральную нить жизни, душу человека в виде образа нити, связывающей его с Небом. Сакральная нить является нитью жизни, нитью судьбы, уподобленная дорогам, связывающая иные миры.

Свадебный церемониал является праздничным переходом девушки из одного пространства в другое, тем самым меняется не только ее положение в социуме, но и вся жизнь, которая предполагает другое измерение понимания жизни. Например, такие обряды, как сынсу, жар-жар, корису, являются сакральными инициациями перехода из одного статуса в другой, значение которого объясняется не просто обновлением, а прежде всего открытием нового сакрального пространства Жизни. Символично то, что данный процесс словно сопровождается «умиранием» и «оживлением».

По своей семантической нагрузке близко к почитанию огня стоит культ домашнего очага. Сакральный очаг был не только источником тепла в жилище, средством приготовления трапезы, но и символизировал духовную кровную связь между родственниками. Переход в потусторонний мир, по мнению оставшихся в

живых родственников, не должен был приводить к разрыву этой связи. Для этого в некоторых могилах, преимущественно женщин, сооружались своеобразные имитации сакрального очага, в который, возможно, помещался уголь из реальных очагов, расположенных в жилищах. Таким образом, оказавшись в загробном мире, умершая владелица сакрального очага становилась создательницей нового центра.

Сакральный очаг всячески оберегался и содержался в чистоте. Небрежное и нерадивое отношение к нему могло привести к беде, и огонь-очаг уходил из юрты. Нельзя было ранить огонь ножом или другими острыми предметами. Нельзя было передать огонь чужим, а также выносить его из юрты после захода солнца. Вместе с огнем могло уйти счастье и достаток семьи. Жертву огню приносили, бросая в него кусочки жира [309].

Таким образом, От-ана «сакральный очаг» почитался как божество; не случайно такие события, как образование семьи, так и гибель последнего представителя рода у казахов символизировали создание и затухание очага.

Древняя священная традиция знать своих предков до седьмого колена у казахского народа называется «жеті ата». Казахи пришли к пониманию того, что предки влияют на жизнь потомков. Раньше умершим дедам и прадедам поклонялись как богам, соблюдали специальные ритуалы, так появился «культ предков». Мы знаем, что в тенгрианстве почитались духи предков – аруахи. Знание «жеті ата», знание своих предков до седьмого колена считалось святым долгом каждого казаха. Священное назидание «жеті ата» до сих пор передаётся из поколения в поколение. Но оно утратило сакральную сопричастность к особой сфере знаний, став больше культурным и социальным явлением [378].

Традиционно у казахов не было родственных браков: чтобы иметь здоровое потомство, избежать разные болезни, не рождались до седьмого колена. За браки между родственниками до седьмого колена грозила смертная казнь, избивание камнями, проклятие, изгнание, волочение лошадью. Такая трагическая участь передается в легендах и сказаниях: «Енлик и Кебек», «Калкаман и Мамыр» и т. д.

Идея сохранения родословной шежире постулирует табу, то есть запрет на браки до седьмого колена. Указанный запрет надо понимать как сдерживающий мощный механизм, который обеспечивал непрерывность этнобиологических и этнокультурных процессов у степняков-кочевников.

Напомним, что на рубеже XVI-XVII веков правитель казахского ханства Есим хан издал указ о том, что близким родственникам строго-настрого под страхом смертной казни запрещается заключать между собой браки. Таким образом, Есим хан внес свою лепту в сохранение генофонда казахского народа. Его указ, запрещающий браки до седьмого колена, был закреплен в кодексах «Есима исконный путь» («Есім ханның ескі жолы») и в своде семи законов Тауке хана «Жеті Жарғы», соблюдение которых обеспечивает миропорядок в степи.

Мудрецы древности считали, что более глубокое родословие имеет сакральную печать в судьбе казахов: например, третье поколение, согласно

поверьям, отвечает за интеллект и таланты человека; четвёртое – за счастье в любви и материальное благополучие потомка; пятое обеспечивает безопасность, определяет волю; шестое – положение в обществе и связь с традициями; от седьмого колена зависит страна, где живёт потомок.

Каждый казах считал этической нормой знание своих родственных корней и связей, возводя это до морально-этического кодекса Степи. Генеалогия казаха постулировалась на сакральном знании «жеті ата» –родственных связей до седьмого колена. Как раз именно кочевая среда породила уникальный механизм, обеспечивающий этнобиологическую и этнокультурную целостность семи предков, а далее – всего потомства.

В казахском языке закрепились пословицы о родословной, передающие сакральное содержание родословия: «Жеті атасын білген ұл – жеті жұрттың қамын жер», «Жеті атасын білмеген – жетімдіктің белгісі». Незнание истории рода, ее родословной приводит человека к духовной нищете.

В Казахстане 16 марта стал Днем памяти предков (Шежіре күні). Это знаковая дата служит своеобразным обращением к самому себе, к роду, к человечеству.

Традиция «жеті ата» способствует расширению племенных, родовых связей, а также улучшает духовное и культурное единство и целостность всего народа, этноса, нации. Благодаря сакральной модели «жеті ата» с ее постулатами кровнородственных отношений и многочисленными обрядами, и обычаями, были установлены морально-этические нормы, формирующие общий национально-самобытный ораз жизни. Изустное знание «шежіре», содержащее морально-этикей императив, становится обязательной нормой жизни степняка.

Священное назидание «Жеті ата» свидетельствует о преемственности поколений – «атадан балаға». «Жеті ата» как сакральный оберег традиционной семьи является символом благополучия и процветания.

Концепт «Жеті ата» сакральной нитью тесно связан со священным символом традиционной семьи – «Қара шаңырақ». Закон почитания сакрального концепта «Қара шаңырақ» на первый план как священную ценность выдвигает почитание предков: возрождение с новым поколением связи времен «деда-отца-внука». Нарушить священный закон – значит посягнуть на самое святое. «Қара шаңырақ» как сакральный очаг родителей-предков особо чтится по сей день: дом родителей, символизирующий благосостояние, счастье и изобилие, в сакральном пространстве которого всегда порядок и гармония.

Данная модель является основой формирования у подрастающего поколения национального самосознания: здесь формируется понятие святости исторических истоков. Естественным природным, в то же время сакральным является знание материнского языка: язык родной матери «ана тілі», посредством которого и осуществляется – «времен связующая нить».

Следующее основание, которое определяет отношение казаха как представителя этноса к окружающим является сакральное понятие «үш жұрт», то есть три сферы родственных отношений:

- 1) «өз жұрты»: родственники по линии отца;
- 2) «нағашы жұрты»: родственники по линии матери;
- 3) «қайын жұрты»: родственники по линии мужа или жены.

Интегрирующая и объединяющая модель «өз жұрты» – «нағашы жұрты» – «қайын жұрты» есть олицетворение символа святости родственных уз, где выстроена иерархия родственных взаимоотношений в семейно-обрядовой парадигме. Сакральное понятие «үш жұрт» формирует потребность воспринимать сородичей посредством модели родственных отношений. Значит, понятие «үш жұрт» представляет этиконравственный комплекс взаимоотношений, где на протяжении многих лет формировывались благостные межродственные отношения. Отметим, что каждый тип родственников выполнял определенную миссию в социализации и в воспитании подрастающего поколения. Сакральное уважительное обращение казахов старшим по возрасту людям, как, например, «ата», «әже», «аға», «апа» (дедушка, бабушка, брат, сестра), передают благоговейное отношение к старшему поколения: это некий добрый посыл сопричастности к священному роду, древу, человечеству. Таким образом, создается формула: все люди родственники и близкие.

Роль отца в традиционной семье была очень важной как главы семьи, семейства, рода. Именно отец укреплял семейные узы на основе степных обычаев и традиций. Отец являлся образцом и примером для своего сына: «Әкеге қарап ұл өсер...» (глядя на отца, сын растет). Мать воспитывала дочь как будущую невестку, маму, как «гостью» в этом мире. Говоря о методах воспитания, отметим, что в степи существовала «школа отца» и «школа матери», в которых осуществлялось духовное назидание «атадан балаға».

В степи существовал институт старейшин (аксакалов), миссия которых заключалась: в защите чести рода, единства народа, судьба потомков, сохранение мира и покоя в степи. Вспомним эпизод из романа М. Ауэзова «Путь Абая», когда на каникулы из медресе в свой аул возвращается Абай. Абай бежит к матери, но она нахмурившись, строго дает знак, чтобы он вначале поздоровался с отцом. Это традиция степи: дань и уважение старейшинам, то есть сакральная формула кочевого воспитания. Институт бабушек выполнял важную функцию воспитания подрастающего поколения. Вспомним с этого же произведения бабушку Абая Зере, воспитавшего великого Абая. Она обладала энциклопедическими знаниями степи: мифы, эпосы, жыры-сказания, которые были переданы Абаю. Институт аксакалов и бабушек сформировали нравственный кодекс чести и совести, основы которого были заложены в древних обычаях, традициях и обрядах кочевого народа.

Особое место в мировоззрении казахского народа занимает сакральное понятие «жеті қазына» – семь сокровищ.

В древней легенде говорится о семи главных сокровищах «Жеті қазына», которым должен обладать настоящий кочевник. В семь сокровищ входят: мужественность джигита, умная жена, всесторонние знания, быстроногий скакун, преданная собака (тазы), охотничий беркут, хорошее ружье. И у каждого сакрального сокровища своя миссия: умная жена как хранительница и оберег семейного очага, верная собака – главный помощник в охоте, хорошее оружие – показатель готовности к защите, охотничий беркут и быстроногий скакун – носители духа свободы и друзья-спутники в любых экстремальных ситуациях, а знания – кладезь мудрости «атадан балага».

Первой составляющей «Жеті қазына» всегда идёт «ер жігіт» в связи с тем, что у казахов-кочевников как глава семьи всегда почитался мужчина: он добытчик, кормилец и защитник своего рода, земли. Если сохраняется сакральный статус мужчины, азамата, то в семье благоденствует мир и порядок, и сохраняется гармония микрокосма [379, б. 215].

Когда мужчина осознает свою сакральную миссию «шаңырақ иесі», «отағасы», а женщина является хранительницей священного очага «от ана», то можно быть уверенным, что социальная семья будет продолжением традиционной семьи, где воплощен базовый традиционный принцип сакральности семьи. В этом и заключается сакральность казахской традиционной семьи, в которой сохраняется святость традиций «атадан балага».

Женщина, прежде всего, хранительница сакрального семейного очага, и на ней лежит большая ответственность – воспитание детей, достойных своего отца, рода. Хозяйка очага должна быть по преданию «Жеті қазына» хранительницей духовности предков, а также опорой и поддержкой хозяина шанырака. Сакральная миссия матери заключается в божественном высшем предназначении: дарить жизнь ребенку. Более того, мать воплощает в себе сакральность самой Жизни, продолжение природного принципа плодородия, которое имеет большое значение в традиционной семье. Материнство – это важная часть священного продолжения жизни, а воспитание детей – это уроки жизни и мудрости в сакральном пространстве мироздания.

О многих обществах и цивилизациях можно судить по отношениям в семье, которые во многом определяют отношения внутри всего общества и мира в целом, являются отражением взаимоотношений людей в обществе.

В основе взаимоотношений полов в древности мы видим единое архаичное общество, в котором мужчины и женщины воспринимались через призму сакрального, священного, скрытого. А в современном секуляризованном обществе, где люди уже отделились друг от друга, во многом искажается наше восприятие основ семьи, в которой понятие «сакральности» девальвировалось. Мы оцениваем институт семьи именно по примерам авраамического, или же светского секулярного общества модерна и постмодерна, а ведь семья – это основа любой

цивилизации, и по тому, как цивилизация выстраивает парадигму семьи, можно судить об ее состоятельности и перспективах ее развития.

В казахской традиционной семье существовала определенная сакральная иерархия, сохранившая стержень высокой духовности, которая строилась на этических принципах и нормах казахского степного этикета: благоговейное и уважительное отношение к старшим, к родителям, к мужчине и т. д. Родственные отношения, отношения между сватами, отношения с детьми – все это имело определенный нравственный императив, основанный на накопленных веками традициях Степного Знания [380].

Отношения мужа и жены строились на степных морально-этических принципах как, например, ер-мужчина – носитель высокого батырского духа рода, продолжатель шежире, имеющий особый статус народа – «елдің ер-азаматы», почтенный отец сыновей и дочерей, которые, благодаря жены, с глубоким уважением чтили своего отца. И этот статус ер-азамат был сакральным, ибо не уважение или непослушание отца приводило негативным последствиям в семье, роду. Сакральное значение «қара шаңырақ» символизирует дом предков, где существует традиции, благодаря которых в семье всегда присутствует мир и благоденствие, гармония и покой. Именно в семье формируется родной язык, а если еще точнее, формируется миропонимание и мироощущение: это важные составляющие национального кода казахов, так как язык является единственным и незаменимым инструментом передачи духовных ценностей и традиций. Семейные ценности для казахов являлись сакральными и им придавалось принципиально важное значение.

Отметим ещё три сокровища настоящего мужчины в понимании кочевников: быстроногая лошадь, тазы и ловчий беркут.

У казахов-кочевников о коне как сакральном животном повествуется в мифах, легендах, сказках, и он является самым близким другом человека, советчиком, его предсказателем. Не зря в народе поговаривают: «Тот не джигит, кто хоть раз не сидел на коне». Такими являются «Тайбурыл» у Кобланды батыра, «Байшубар» у Алпамыс батыра, «Кара каска» у Камбар батыра [381, с. 168]. Степный друг в образе коня остается важным составляющим культурного наследия казахов. Существует древний сакральный обряд «тоқым қағар»: первый выезд жигита на коне за пределы родного края [382].

Охота для кочевника – особое сакральное пространство, в котором он чувствовал себя в своей родной стихии: кочевник растворяется в сакральном пространстве степи, происходит единение с живой природой. Это и есть дань и уважение древним обычаям предков, то есть духовное назидание «атадан балаға». Салбурын считается зимней охотой с ловчими птицами. Беркутчи выходили на охоту, чтобы проверить и испытать их на зоркость, смелость и ловкость. Успех охоты зависит от сплоченности команды: беркут, тазы, лошадь и человек должны быть крепки, солидарны и дружны как семья. У казахов существовало поверье о

том, что дом, где есть беркут, избегает всякая нечисть. Считали, что сакральная птица являлась оберегом от сглаза и порчи. Верным другом на охоте был и тазы. Существует ырым-поверье: щенок тазы притягивает счастье изобилие, богатство. Тазы и сегодня является национальным достоянием казахов.

Одним из священных символов кочевой семьи является сакральный «дастархан», что образно обозначает и символизирует «сакральное царство друзей». Огромным сакральным смыслом наполнено понятие дастархана, понимаемого как смысловой центр, источник благодати, место воспитания, познания и откровения. В ходе повседневной трапезы воспроизводилась мифоритуальная модель сакрального пространства – Мировой центр, Ось, где совершались ритуалы, давались нравоучения, заседал совет старейшин, заключались различные договора, распевались песни, исполнялись кюи, читались молитвы и давались благословения-бата. «Дастархан» был всегда особым сакральным познавательно-просветительным пространством, где воспитывались и учились многие поколения – это был институт познания и степной мудрости, где сакральное пространство хранило и передавало духовный аманат наших предков «атадан балага». Казахская семья представляет собою микрокосм – сакральное пространство, в котором проживают люди согласно выработанными веками нормами и правилами общежития, нарушение которых влечет наказание.

Отметим и тот факт, что «дастархан» как сакральное пространство, помимо правил поведения при употреблении еды, имеет свод неписанных правил, рекомендаций, запретов, практикуемые, как приобретенный опыт наших предков, и поныне.

Мы можем сравнить понятие трапезы западного человека, которое больше является физиологическим принятием еды, где общение сводится к повседневным вопросам. Но для восточного человека, человека кочевой культуры – это целый институт взаимоотношений и различного рода церемоний

Если провести даже поверхностный анализ семьи Востока и Запада, можно заметить существенное отличия. сравним количество брачных разводов стран Запада и Востока, и мы увидим, что на Западе разводов все же намного больше. Мы знаем культуру восточного человека, где семья священна, особо сакрально чтима, когда как для западного человека это, прежде всего, союз двух партнеров, подписавших брачный контракт, объединившихся для ведения общего хозяйства, партнерства, бизнеса, то есть это юридическое соглашение с конкретными правами и обязанностями супругов.

На наш взгляд понятие ер-азамат не будет полным без характеристики такого обязательного предмета быта, как камча, а образ матери-хранительницы очага – без описания сакральности предмета быта казана.

Один из предметов быта казахов «камча» обладает мифическим и сакральным свойством, считается посредником между мирами в тюркской культуре. Камча являлась символом судейства, мудрого разрешения суда, споров. В одной из легенд

говорится о том, что прародителю среднего жуза была дана плеть в качестве символа, атрибута юридически-жреческой власти и полномочий. Также камча являлась важным сакральным атрибутом института бийства. В древнем обычае казахов существует сакральное действие, связанное с камчой. Во время споров степняк, представитель рода, не согласный с решением биев, имел право бросить свою камчу перед главным судьей или ханом, что означало: «датым бар!», «имею честь сказать слово!». Отсюда следует, что камче отводилось определенное место как атрибуту социально-политического статуса.

В казахской мифологии ангелами Макул и Маккай с помощью сакральной камчи вызывались гром и молнии. Камча является атрибутом шамана, с помощью которого он прогоняет джинов-пери, духов болезни (кам – шаман). По представлениям казахов, любой пери очень боится камчи-плети, особенно камчи, сделанной из тобылги. Камча как сильный сакральный оберег используется в детской колыбели и в наше время. Мы считаем, что в древности камча наделялась особой магической силой. Незря данное слово имеет суффикс –шы, указывающий на увлечение или принадлежность какой-то профессии. Отсюда ее сакральность, сопричасность к высшему, священному [123].

Существовал в степи обычай «камшы қалдыру» (оставить камчу). Отец жениха при сватовстве в юрте будущей невестки оставлял свою камчу в знак принятия его предложения о сватовстве, и невозвращение камчи значило согласие на сватовство. Камча как сакральный атрибут кочевников-казахов является символом благополучия и счастья.

Также наиболее важным символическим предметом кочевого мировоззрения является сакральный казан. В каждом ауле существовал казан огромного размера, в который можно было вместить мясо целого коня. Казан использовался при проведении больших мероприятий, празднеств, а также поминальных обрядов, он являлся сакральным символом общности, целостности, единства кочевого мира.

Казахская пословица «Елу жылда – ел жаңа, жүз жылда – қазан» сообщает нам ценную информацию о священном «Казане»: казан как микрокосм, мир, представляющий категорию времени, является частью Вселенной, элементом вечного циклического круговорота жизни и смерти. Согласно мифологическим представлениям казахов, образы неба и подземного мира имели картину в виде купола или перевернутой чаши. Такое соответствие и гармоничное сочетание Вселенской чаши в виде небосвода и прародителя перевернутой малой земной чаши знаменовали особые знания казахами космического универсума.

Мотив «перевернутого казана» означает пространство, освоенное, родное и укрывающее человека от всякой угрозы, беды. Скрываться под казаном означает находиться под защитой в некой сакральной пещере. Как считает мифолог С. Кондыбай, значение слова «казан» трансформировалось аналогично таким понятиям, как «абак», «урум», «кангха», «щель», «могила», «подземный мир предков». Эта трансформация повлекла за собой возникновение новой



семантической цепи, такой, как «протокосмос», «подземный мир», «небо», «мифопоэтическое сакральное пространство», «сакральный центр». Процесс изменения значений шел по направлению «человек», «мир предков», «мифогенеалогический прародитель». Имена героев в тюркских и казахских эпосах Кожак, Косай, Кожан, Казан, Козан, Асан являются примерами интерпретации слова «казан». Согласимся с мнением о том, что мифический «казан» является сакральным духовным центром и началом жизни кочевника «движущегося» [123].

Символика священного «казана» как мифического сакрального центра находит образное воплощение в предмете быта казахов – в казане. Юрта степняков представляет модель мироздания, а центром этого мироздания являлся сакральный казан. У казахов казан олицетворяет центр вселенной, космоса, как, например, «священный казан» в мавзолее Ходжи Ахмеда Яссауи в Туркестане, который стал сакральным символом почитания всей Азии.

У казахов существует поверье о перевернутом казане, в котором можно спрятаться в случае угрозы (как образ пещеры, защиты). Вышесказанный мотив с перевернутым казаном сказывается в эпосе «Ер Кенес», а также в сказке «Желкилдек». С. Кондыбай в мангыстауской версии о Коркыте сообщает следующее: от преследуемой смерти Коркыт прятался под перевернутым сакральным казаном. То есть скрывание под казаном, некий мотив замкнутого пространства, защита в утробе матери, в сакральной пещере. С. Кондыбай исследуя этимологию данного слова отмечает: «каз», «кабас» как праформы означают щель, дыру, пещеру [123].

Казан являлся необходимым условием приготовления жертвенной еды как божественного акта творения. Необходимо отметить, что казан использовался не только для приготовления жертвенного животного, но и в целях объединения единства родов и семьи.

О символизме казана можно привести еще один пример, который является свидетельством его сакральности. Геродот рассказывает о скифском царевиче Арианте, который желал узнать численность своего народа. Приказ царевича был таков: каждый скиф должен был принести по одному наконечнику стрелы. Наконечников собралось неисчислимое количество, что царевич решает построить из них себе памятник. Из наконечников изготавливают огромный медный сосуд, которую затем выставляют в Эксампее. Сообщается Геродотом, что толщина сосуда составляла шесть пальцев, а объем шестьсот амфор. Отсюда следует, что сакральный казан царевича Арианта символизировала мощь его воинов и царства скифов.

В фольклоре тюркских народов передается обычай, когда враг ломает шанырак и переворачивает котел, тем самым показывая уничтожение рода противника.

Таким образом, камча как сакральный атрибут кочевников-казахов является символом благополучия и счастья, а сакральный казан всегда был символом

процветания рода, центра космоса, вселенной, а в глазах кочевника выступал моделью Вселенной.

Кроме названных семи сокровищ, в концепт «атадан – балаға» входят различные инициации, связанные с жизнью мужчины – сына-ребенка, жигита-воина.

Перерезая, пуповину мальчика заворачивали в тряпочку и привязывали к гриве жеребца или рогам барана-кошара как ырым-пожелание, чтобы сын стал хорошим человеком, преуспевающим во всех начинаниях; пуповину девочек хранили в сундуке, чтобы она в будущем стала хозяйкой очага, искусной рукодельницей.

Существовал сакральный обряд инициации «үзінгіден өткізу», который проводился после первых сорока дней жизни новорожденного ребенка. Ребенка положено было переносить через стремяна лошади какого-либо знаменитого особо уважаемого человека, акына, бия, батыра, жырау. Обычай сохранился до наших дней в Восточном Казахстане, на Тарбагатае и Алтае [383]. Мы полагаем, что данный обряд-ырым соотносится не только с символическим присвоением силы, благодати знаменитого степняка, но и со становлением настоящего кочевника, жизнь которого немислима была без лошади. Ранее отмечали, что конь входил в число сокровищ «жеті қазына», которое для казахов являлось символом сакральности.

Существует инициация ребенка в новом качестве будущего жигита-воина, которая реализуется в обряде «ашамайға мінгізу» (первая посадка на коня), где специальное детское седло называют «ашамай». Этот ритуал обычно выполняет аксакал, который благословляет маленького наездника с пожеланием долгой и счастливой жизни. Об этом обряде упоминается в труде исследователя-путешественника Ф. Назарова [384].

У казахов и по сей день существуют сакральные обрядовые действия, как гадания, например, «құмалақ ашу», гадания на бараньей лопатке «жауырын» и др. В научной литературе сохранилось достаточное количество свидетельств о сакральных гаданиях казахов-кочевников на бараньей лопатке «жауырын». Для гадания лопатку предварительно обжигали на огне, имели значение трещины и их количество на кости. Некоторые гадали без обжигания, важным требованием было, чтобы нож не коснулся кости.

Гадание «құмалақ ашу» (гадание на катышках, сейчас используют бобы вместо катышек) имеет свою систему расчета: для гадания необходим 41 кумалак. С. Абрамзон отмечает, что система расклада кумалаков имеет три параллельные линии [385]. Здесь присутствует математика, есть сакральный цифровой код, имеющий сложную систему распознавания знаков-символов, передающих ценную информацию о запрошенном. Гадающий человек создает сакральное пространство, в котором он черпает нужную информацию. Из детства нам известно, как гадали

наши бабушки, как сбывались гадания-предположения. Мы полагаем, что наши предки действительно обладали определенными тайными сакральными знаниями.

Таким образом, в культуре казахов гадальная практика выступает иррациональным мистическим опытом, в котором сакральные знания веками передавались из поколения в поколение, представляя особый код доступа к таинствам природы.

Табу как этическая система кочевников-казахов представляет собой систему определенных предписаний, нарушение которых чревато негативными последствиями.

Как мы знаем, собственно термин «табу» обозначает запрет-предупреждение. К примеру, в энциклопедии Брокгауза и Эфрона понятие определяется следующим образом: «Это термин, заимствованный из религиозно-обрядовых учреждений Полинезии и ныне принятый в этнографии и социологии для обозначения системы специфических религиозных запрещений – системы, черты которой под различными названиями найдены у всех народов, стоящих на известной ступени развития, за которым следует воздаяние за нарушение сакрального предписания» [386].

В науке табу интерпретируется как запретное, немотивированное и с рациональной точки зрения необоснованное, категоричное. Сами же корни такой мотивации находим в глубоком прошлом, но эта сила запрета прослеживается в регламентации поведенческого кодекса современных этносов, в том числе и казахского. Добавим, что некоторые виды табу существуют в модифицированном виде.

Классическими исследованиями табу являются труды З. Фрейда [387], Ф. Штейнера [388], Дж. Фрэзера [389]. В современном научном дискурсе имеются научные изыскания таких исследователей как, Л. Гришаевой и Л. Цуриковой [390], Б. Кульжановой и М. Имангазиной [391].

Исследователь Дж. Фрэзер в «Золотой ветви» указывает на следующие виды табу: запретные действия, запретные слова-табу [392].

В далеком прошлом табу (запрет) формировался посредством мифорелигиозных воззрений, которые сохранились в сознание современных людей как символы-архетипы. Мы можем интуитивно предполагать те или иные запрещения табу, но в содержательном плане не понимать причинно-следственных отношений сакрального табу. Получается, что в социуме традиции, обычаи, нормы поддерживаются институтом «табу». Концепция табу как социально-правового института основывается на проверенном человеческом опыте. Например, прежде чем появились такие запреты-тыйым, как например, «отты шашпа», «отты баспа», «отқа түкірме», человек благодаря жизненному опыту осознал, что плохое неуважительное отношение к огню приводило к несчастьям.

Отсюда следует, что главным элементом многих этико-институциональных норм степного народа считался табу. Институт табу представлял из себя

отработанную универсальную этическую систему кочевников-казахов. Мы полагаем, что смысл концепта табу заключался в убеждении людей, что нарушение табу неизбежно навлечет на весь социум какую-то страшную беду, опасность. Каждый казах знал культовое сакральное таинство, выработанное предками, за нарушение которого, постигало несчастье. Некоторые запреты-табу передавались пословицами и поговорками как ответы на вызовы окружающего мира в виде требований-аксиом. Например, «не ругай сырую землю, и тебе придется туда лечь», «не бей коня уздечкой», «не переходи дорогу старшему» – каждое сакральное выражение имеет глубокий смысл.

От обычных запретов концепт «табу» отличаются, прежде всего, своей ярко выраженной культурной спецификой, наличием обязательного элемента сакральности.

В степи табу был синонимом долга, морали, обязанности. Казахи называют табу словом «ырым», означающий традицию, ритуал, обряд. Одним из правил степных моральных законов считалось неукоснительное соблюдение принципа запрета. Культу «кие» присущ атрибут сакральности, предостережение и предупреждение выражались риторически: «киелі, тиме!» или «тиме, обал болады!», что означало «не трогай, будет худо!», «не трогай, это священо!».

Вышесказанное культовое сакральное таинство было отчасти равносильно кантовской «вещи в себе»: оно не подлежало познанию. Табуация была связана как с религиозно-культовыми явлениями, так и с явлениями сугубо хозяйственного назначения. Например, запрещалось и запрещается бить животных, пинать ногой, особенно лошадей. Это объяснялось тем, что степняки боялись оскорбить пиров домашних животных, которые могли наслать различные болезни, привели бы к уменьшению поголовья скота, полному краху. Запрещено стоять на пороге, прислоняться к косякам двери, подолгу смотреть на луну, наступать на хлеб, стричь ногти, волосы в позднее время, проливать молоко на землю.

Механизм табу работает одинаково везде: определенные предметы, лица или места причастны иному онтологическому статусу, то есть контакт с ними приводит к разрыву прежнего онтологического уровня и может иметь иные последствия. Отсюда страх перед возможными последствиями подобного разрыва. Это и есть амбивалентность сакрального, влекущего и отталкивающего одновременно. Но это противоречивое отношение человека к сакральному показывает его стремление упрочить и обогатить собственное бытие, и, с другой стороны, его страх навсегда это бытие утратить из-за перехода на более высокий онтологический уровень по сравнению с профанным.

Табуальность вводила повседневное существование степняков в жесткие нормативные рамки, которые обеспечивали выживание рода. Табу возникает как механизм самосохранения целого этноса и было ориентировано на воспроизведение определенного поведенческого образца.

Таким образом, сакральное как ценность культуры является источником духовности, и как духовная составляющая концепции «атадан балаға», оно становится важным компонентом национального кода казахов. Мы считаем, что возрождение традиционной культуры казахов во многом связано с феноменом сакрального, который является первоосновой духовности, основой концепции «атадан балаға», в котором сакральное проявляется многолико.

### **Выводы по 3 главе**

Кочевая культура казахов выработала свои принципы освоения сакрального пространства. Сакральное пространство в виде жилища предстает в виде отраженной небесной сферы макрокосма в микрокосме. В мифоритуальной картине мира казахов сакральное жилище считается центром Вселенной, а пространство юрты оказывается сакрально организованным фрагментом природы, ее частью. В понимании казахов юрта является частью Природы, Мироздания, Вселенной, соответственно этому, она имеет четыре стороны – восток, запад, юг, север.

В культуре казахов обращение к сакральной линии связывают с идеей горизонтального движения, а также с идеей разделения пространства на обособленные части. И каждая вещь в юрте кочевника-казаха имела не только прагматичное предназначение, но и символизировала особый сакральный смысл, предопределяющий место человека в нем, всеобщий порядок и гармонию с миром.

Зародившись еще в древние времена, передаваясь из уст в уста, музыка, где проявляется сакральное, начинается от древних мифических, религиозных верований, внося в них обрядовые, ритуальные и профессиональные традиции.

Музыкальное искусство является воплощением картины мира любой культуры.

Отметим, что шаманские традиции казахов-кочевников, представляющие архаические сакральные знания, анимизм, фетишизм и тотемизм, теснее связаны с анималистическим началом. Это является результатом устного способа сохранения и трансляции сакральных знаний и практик из поколения в поколение.

Необходимо отметить, что традиционное музыкальное наследие кочевников-казахов, представленное шаманскими камланиями, имеет свой зашифрованный сакральный язык. Об этом писал М. Элиаде, считая, что язык животных является одним из вариантов тайного шаманского языка: шаману удается проникнуть в образ бытия животного, восстанавливая мифологическую ситуацию единения мира и природы, человека и животного мира. Шаманы при камланиях, выступают в образе животного или птицы, вызывая своих духов-помощников. Язык животного мира есть тайный язык, которым владеют посвященные: баксы, жырау, жырши, кюйши, акыны. Отсюда следует, что шаманская традиция представляет язык животных и птиц как универсальный язык Вселенной. Шаманы используют гортанное пение и игру на сакральном инструменте кобыз, и с помощью музыки подключаются к

всеобщему ритму Мироздания. Сакральное единение шамана и его инструмента оказывает эмоциональное магическое воздействие на людей.

Устная поэзия степных жырау стала воплощением тюркского менталитета, воинской доблести и древних кочевых традиций. Исполнение эпического произведения вводило жырау в состояние транса, жырау выходил за рамки обычного восприятия: он находился в сакральном пространстве единения с матерью-природой, творил особое искусство, не принадлежащее мирскому. Жырау выполнял некие сакральные магические действия по привлечению для поддержки духов предков.

Исследователь Е. Турсунов относит сложение типа певца-жырау к I тысячелетию до н. э. Этот факт является свидетельством того, что громадное историческое пространство охватывает историю тюркской эпической поэзии. Отсюда следует, что жырау необходимо рассматривать в системе мировой культуры, так как тот же европейский фольклор намного моложе по сравнению с тюркским.

Феномен сакрального в казахской музыкальной культуре, а именно в творчестве поэтов-песенников сал-сери, уходит своими корнями в глубокую древность, являясь неиссякаемым источником духовного возрождения. Поэзия поэтов-песенников (сал-сери) является своеобразным духовным явлением, и это сакральное пространство вдохновляло и подпитывало народ, который всегда с благоговением ждал их посещения: сакральная миссия сал-сери являлась просветительской и познавательной.

Духовное искусство сал-сери являясь символом казахской культуры, корнями уходят в далекое прошлое.

Таким образом, «сал-сери» выполняли культурную и эстетическую функции, выражавшиеся в особой сакральной культовой обрядовой деятельности.

Творчество сал-сери пропитано национальным духом, уважением к сакральному искусству, и все благодаря тому, что они являлись носителями казахского сакрального музыкального искусства и своим творчеством создавали сферу сакрального, иррационального.

Проявление сакрального в пространстве музыки мы считаем важным духовным и культурным явлением.

Сакральные зооморфные символы в древней культуре казахов несли определенный код знаний, в которых отражены степные социокультурные константы, миропонимание и способ восприятия мира.

Анализируя анималистический код кочевников-казахов, мы раскрываем культурное пространство для изучения этнокультурной самоидентификации современного человека, и сакральное в анималистических кодах в казахской культуре.

Важными аспектами материальных и нематериальных проявлений анималистического сакрального кода являются устные традиции, фольклор, язык,

обычаи, обряды, жизненный уклад, музыкальная культура, шаманство, целительные практики, архитектура, изобразительное искусство, национальная одежда, орнаменты. Анималистический сакральный код является прямым следствием образа жизни, и растворившись в кочевой картине мира, предстает единым целым. Анималистический код во многом влияет на такую фундаментальную область нематериального культурного наследия, как знания и обычаи, относящиеся к природе и вселенной.

Сакральным пространством является декоративно-прикладное искусство, особенно традиционный орнамент. Традиционный казахский орнамент имеет не только зооморфную природу, но и объединенную форму трех составляющих: геометрического, зооморфного и растительного.

Анималистическая вселенная является неотъемлемой частью общего культурного кода казахов: культурно-философский сакральный концепт «человек – природа», являясь феноменом анималистического кода, представляет уникальную картину мира степняков.

В культуре казахского народа огромное значение придавалось сакральным зооморфным символам. Священные животные и птицы с глубокой древности повсюду сопровождали кочевника, и трансформируясь в особый анималистический культурный код, становились средоточием сакральных степных знаний. Фактически весь культурный код казахов – наследие, жизненный уклад, язык, традиции, обряды, праздники, – прямо или опосредованно связан с животными и птицами, представляющими степной мифопоэтический космос.

Анималистические культы в мировоззрении тюрков-казахов представляют собой родовые тотемы, символизирующие мир предков.

Анималистические образы, которые характерны для культуры казахов, символизируют традиционные мировоззренческие константы и несут глубокую сакральную нагрузку, значит, эти качества успешно могут использоваться в возрождении культурной памяти и архаичных сакральных символов, в различных художественных жанрах.

Сакральные анималистические образы, характерные для культуры казахов, символизируют традиционные мировоззренческие константы и несут глубокую сакральную нагрузку.

Традиционная духовная культура казахского народа была сформирована из сакрального наследия «атадан балаға». А священное назидание «Жеті ата» свидетельствует о святости преемственности поколений – «атадан балаға».

Сакральное как ценность культуры, являясь источником духовности, и основой концепции «атадан балаға», становится важным компонентом национального кода казахов. Отсюда следует, что возрождение традиционной культуры казахов тесно связано с феноменом сакрального, являющийся первоосновой духовности – основой концепции «атадан балаға».

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование феномена сакрального в традиционной культуре тюрков-номадов относится к числу наиболее сложных вопросов, связанных с антропосоциогенезом и самим феноменом культуры. Феномен сакрального в традиционной культуре тюрков-номадов мало разработанная проблема как в отечественной, так и в зарубежной культурологии. В данной работе была впервые осуществлена теоретическая попытка культурфилософской реконструкции основных аспектов феномена сакрального в пространстве кочевой культуры тюрков-номадов и казахов. В рамках феноменологической концепции становится понятным основные положения и принципы сакрального в культуре кочевников.

Понятие «сакральное», зародившееся с появлением человечества, охватывает ценностные философско-культурологические концепты, проявляющиеся в разных сферах жизни – религиозной, политической, социальной, культурной. Духовные ценности обретают некий глубокий таинственный смысл, обнаруживая при этом присутствие концепта «сакральное». Можно сказать, что проблема сакрального возникает именно тогда, когда происходит его секуляризация, то есть тотальная рационализация. Сакральное как социо-духовный феномен был отражен во всех трансформациях, которые происходили на протяжении нескольких веков в культурной жизни тюрков-номадов. В результате проведенного культурфилософского анализа феномена сакрального в традиционной культуре тюрков-номадов и казахов нами были получены следующие научные результаты:

Сакральное является важнейшей мировоззренческой категорией в познании картины мира, представляя собой набор философско-культурологических феноменов, которые весьма значимы для человека. Человек не может жить и существовать без феномена «сакральное», потому что он позволяет видеть мир в целостности и в гармонии. Философско-культурологический аспект исследования сакрального позволил нам понять суть этого феномена в культуре тюрков-номадов. Феномен сакрального реализуется в социуме через различные виды духовной, идейной практики человека и социума.

Сакральное представляет собой непреходящую ценность культуры: это одна из основ собственно человеческого бытия, одна из самых общих, многозначных и глубоких категорий человеческой культуры. Сакральное сохраняется в современной культуре и соперничает с рационалистической мыслью, принимая вызовы современного мира. В современном мире секулярная культура показывает девальвацию традиционных религиозных институтов, эта бездуховность вызвана кардинальной трансформацией государственной идеологии многих стран в XX-XXI век. Человек не обращается и не учится сакральному: постижение сакрального происходит интуитивно и произвольно вместе с интеграцией в то или иное сообщество. Сакральное присутствует во всех областях социально-духовной жизни: проявляется как на уровне сознательного и бессознательного, так и на



уровне привычек. Этот термин можно соотнести с платоновским понятием «благо», олицетворяющее этическое пространство сакрального.

Психологическая природа феномена сакрального тесно связана с естественным стремлением человека делить видимую им реальность на две сферы. Первая – обычное повседневное рутинное переживание. Вторая – то, что прерывает повседневный порядок, человек ощущает некую свободу, приобретая яркий незабываемый опыт. Опыт приобщения к сакральному есть правило, опыт экстаза, выхода за рамки обыденного существования и раскрепощения неких импульсов и энергий, идущих от бессознательного. Современное сакральное в реальности представлено сакральным симулятивным. Оно указывает на некий симулякр, производимый массовой культурой. Культура эпохи постмодерна, переходя в сферу поп-культуры, утрачивает свою иерархическую структуру. Сакральное, постепенно утрачивая свою религиозность, сохраняет «пока» свое эстетико-культурное значение.

Понятие «сакральное» как культурологический феномен имеет ценностно-нормативное основание, которое выполняет семиотическую функцию матрицы духовного бытия культуры тюркских номадов. Сакральное, являясь феноменом, обладает национально-культурной спецификой, относящийся к духовным явлениям культуры, трансформирующимся в духовное знание и умение, полученное в результате познания, откровения.

На наш взгляд, миф выступает средоточием культурной памяти человечества, и раскрывает его архетипические структуры, приводящие к неожиданным открытиям, объясняющие нам подлинные причины возникновения того или иного явления, подвигающие проникнуть в глубинные пласты рассматриваемого феномена сакрального. Миф как древнее сакральное знание бережно хранилось на протяжении тысячелетий. Сакральные знания в форме мифа хранились во времени как система древней мудрости. Мифология выступает главным ключом, который дает возможность понять утраченные страницы прошлого, вспомнить истинную сакральность. Большой комплекс мифо-фольклорных образов, входящих в контекст духовного наследия казахского народа, позволяет раскрыть, очертить четко и ясно контуры национального образа, выявить пути и способы культурной самоидентификации народа, а также актуализировать вопросы национального кода казахов.

Древние верования тюрков включали в себя ранние тотемические, анимистические, фетишистские представления, основными положениями которой являлись вера в Тенгри, как верховного сакрального божества Неба, и культ предков, выражающие единство природы и человека. Различные культы природы сливаются в целостном восприятии Тенгри как Вселенной, трансцендентного начала и всепроникающей силы. Доброжелательное отношение к сакральной природе выступало проявлением единства с нею, состоянием, переходящим от простого почитания природы к нравственному отношению к ней. Именно единство

человека и природы, проявляющееся в гармонии и борьбе, слиянии и разъединении, тождественности и противоположности, является одной из основ возникновения тенгрианской религии.

«Сакральное» как духовная составляющая концепции «атадан балаға» становится неотъемлемой частью и ядром духовной основы национального кода казахов, выражающее стремление осознать свое место и роль в глобальном мире. Исследование феномена сакрального как наследие предков «атадан балаға» открывает новые перспективы и возможности духовного возрождения казахов, расширяя глубинные пласты национального кода казахов. Традиционная духовная культура казахского народа была сформирована из сакрального наследия «атадан балаға», и сложена из множества исторических пластов синкретического сплава исламских и древних языческих воззрений, верований и культов. Сакральное наследие «атадан балаға» – явление весьма сложное, многогранное, вплетенное во все сферы повседневной жизни, находившее свое выражение во всех сферах жизни: в национальных традициях и обычаях, в религиозных обрядах и ритуалах, в этических и эстетических нормах и идеалах. Сохранение традиционных ценностей, формирование и развитие новых ценностных ориентиров, определяющих национальную самоидентификацию, осуществляется, главным образом, через развитие языка, возрождение духовных ценностей, традиций, традиционных промыслов и ремесел, стремление нации к новаторству и новизне. Исследуя феномен сакрального как наследия «атадан балаға», мы попытались восполнить некоторые пробелы в нашей этнической памяти.

Сакральный культ предков в религиозной культуре кочевых народов, по нашему мнению, наиболее ярко выражен именно в тенгрианстве. Законы формирования культа предков имеют множество сходств у разных народов. Но в национальном плане он всегда характеризуется своей неповторимостью, обусловлен различными географическими, социально-историческими факторами, отличается своими только ему присущими качествами, тем, что мы называем сущностью или культурным кодом. Антропоморфный культ предков формировал духовную жизнь кочевника на протяжении всего его многовекового существования. Культ предков является составной частью всеобщего Степного знания традиционной тюркской культуры, оказавшей непосредственное и основополагающее влияние мифа, обряда, ритуала, фольклора на традиционное кочевое мировоззрение. Сакральное степное знание представляло собой единое, целостное, монолитное и многовековое традиционное духовное учение кочевников об обществе, мире, природе, боге и человеке. Генезис, специфика и типология культа предков представлены в тесной связи с духовными истоками – мифом, эпосом, обрядом, ритуалом, обычаями и традициями, то есть с сакрально-ритуальными структурами действительности. Это означает, что поминальный культ древних тюрков выполнял важнейшую функцию духовного универсума казахов-кочевников, кочевых тюрков.

Анализируя художественные проявления анималистического кода кочевников-казахов и их предков, а также выделение в этом многообразии сакральных анималистических образов, символов и мотивов, имеющих важное значение для этнокультурной самоидентификации современного человека, мы приходим к пониманию сакрального в анималистических кодах в казахской культуре. Мы рассмотрели, как анималистический код наиболее знаковых сакральных зооперсонажей раскрывают глубинные корни этнической культуры: кочевники с древности наделяли наиболее важных для себя животных и птиц конкретными сакральными характеристиками, воплощающими этническую самобытность. На основе этого мы рассматриваем животных и птиц, сакральных для кочевников-казахов, структурированной натурфилософской системой, то есть анималистическим кодом, вбирающим в себя духовное культурное наследие Степи. Культурно-философский концепт «человек-природа» является анималистической моделью, представляющая уникальную картину мира степняков.

Таким образом, в диссертационном исследовании были решены следующие задачи:

- сформулирована структурно-содержательная характеристика феномена сакрального как универсального понятия культурологии;
- проведен анализ сакрального как особого типа духовного пространства;
- исследованы обычаи и традиции как специфические методы трансляции сакрального, и изучены духовные истоки тюркских номадов и казахов-кочевников;
- обоснованы формы проявления сакрального в пространстве посредством философско-культурологического анализа понятий: «отукен», «құт», «үңгір», «киелі жер», «киіз үй», «жол», «ағаш»;
- выявлено национально-культурное своеобразие феномена сакрального в культе предков;
- раскрыта специфика проявленности сакрального в каменных изваяниях на примерах сынтасов и дынов;
- дан культурфилософский анализ значимости сакрального в духовном и материальном культурном наследии казахов;
- выявлена особенность проявления сакрального в анималистических кодах казахской культуры;
- установлена специфика сакрального как духовной ценности в концепции «атадан балаға».

Полученные научные результаты позволяют восполнить теоретико-культурологические знания относительно феномена сакрального в традиционной культуре тюрков-номадов и казахов. Отметим, что теоретические положения и полученные научные результаты исследовательской работы позволяют преодолению односторонней трактовки проявления феномена сакрального в культуре тюрков-кочевников и казахов. Теоретические положения и выводы диссертации позволяют подойти к анализу феномена сакрального: теоретически

выводя формы и принципы концепции сакрального. Результаты диссертационного исследования могут быть использованы на лекционных и семинарских занятиях по культурологии, философии, антропологии, в преподавании спецкурсов по проблемам кочевой культуры, спецкурсов: «Сакральные знания Степи»; «Духовное назидание – атадан балага».

Взросшая роль сакрального в современном обществе требует незамедлительной оценки его состояния, проявления, влияния. Сакральное присутствует в реальных объектах, предметах, проявляясь в них как некая таинственная сила. Это может быть живая вода, святилище, посох, которые использовались в ритуальных действиях. Инициации, культовые обряды, ритуалы еще не исчезли из жизни современного человека, наоборот, трансформируются в иные сферы культуры. Благодаря инициации осуществляется знакомство с системой моральных и социальных законов, с общим положением человека в социуме, ведь инициация – это не только ритуал возрождения, но и путь познания, постижения мира в его целостности.

Современное общество потребления не особо нуждается в проявлении в их жизни феномена сакрального, так как она заменена симулякрами и симуляциями. Люди понимают свое «положение», живя в виртуальном искусственном мире симулякров и симуляций, но так им удобно проживать и нести свое существование: конформизм и духа, и тела обеспечены.

В современном мире искусство будто теряет эстетическую смысловую нагрузку, переходит в пространство симулякров и симуляций. В этом искусственном пространстве культуры непомерно разрастаются сферы потребляемых нами ненужных предметов и вещей. Вещи вызывают у нас сиюминутное радостное чувство «приобретения»: ради удовлетворения этого чувства мы ходим в магазины, часто не пользуясь этим предметом, товаром.

Современный человек, приобщаясь к миру вещей, приобщается к мнимому сакральному, которое символизирует мир реальных возможностей. Получается, что вещь ценна не сама по себе, а как знак приобретения, символ мира изобилия, который удовлетворяет любой наш запрос, наделяя нас искусственной красотой, мнимым счастьем без содержания реального, настоящего. Этика общества потребления вырабатывает у своих членов не лучшие качества, приучая их лишь пассивно ожидать исполнения желаний всемогущими и бесконечно изобильными гигантскими торговыми и коммерческими центрами.

Но несмотря на девальвацию духовных ценностей и всеобщий кризис культуры, все же есть надежда и вера в возрождение культуры, духовности, которое невозможно без культивирования феномена сакрального.

Сакральное как проявление единства священного и обыденного является неотъемлемым элементом любых духовно-социальных взаимоотношений. Сакральное порождает социокультурные связи и отношения, внося в них особый смысл и силу. Эта сила проявляется в его иррациональной природе.

Таким образом, сакральное определяет нравственные ориентиры для осмысления человеком своего бытия.

Философская парадигма духовной жизни древних тюрков представлена в тесной и органичной связи с мифологией и религией. Тюркское мифотворчество выражает тенгрианскую религиозно-философскую доктрину, основанную на мировоззренческой парадигме древнетюркского общества.

Мифотворчество как важнейшее явление духовной истории человечества, есть способ массового и устойчивого выражения мироощущения и миропонимания человека. Миф является умственным и словесным кодом. Миф как суждение предполагает попытку выявить смысл происходящего, отсюда следует, что миф есть поиск некой истины, эмоционально окрашенное событийное осмысление феноменов мира.

Миф является воплощением целостной картины мира и духовной культуры народов. М. Элиде говорит о мифе как о мистической реальности, как эта реальность воплощается и реализуется.

Мифология – удивительный и бесконечно благодатный материал для исследования мира сакрального.

Мифы, легенды, предания, верования казахов не только объясняли устройство мироздания, указывали на место и предназначение в нем человека, – они формировали у него активную позицию, основанную на любви и большой ответственности за этот мир. Основы такого мировоззрения закладывались еще на стадии анимистических верований племенных сообществ как начальной стадии развития любой религии. Поэтому генезис духовной культуры протоказахов ничем не отличается от генезиса культуры других народов.

Мировоззрение казахов-кочевников стройно, цельно отвечало всем потребностям их носителей, утверждая причастность человека к космосу, природе, другим людям. Человек в своей истории большую часть времени пребывал в мифе и выстраивал, таким образом, всю систему отношений – с природой, с обществом, с самим собой. Многовековое мифологическое миропонимание в ходе развития приобретало различные формы проявления, отражая многообразие культур в истории, накладывая особый отпечаток на человека.

Казахская мифология появилась на основе богатой духовной культуры тюрков. Она формировалась на огромных пространствах евразийского субконтинента и перекрестке иных культур. Она не только синтезировала в себя элементы других культур, но и сохранила собственное неповторимое своеобразие. Культура казахов не потерялась в океане пространства и времени, не растеряла, а наоборот, обрела свою сакральную природную целостность. Этим она обязана, в первую очередь, мощным корням традиций и обычаев, а также грандиозной по своей глубине и охвату философии мифа.

В казахской мифологии существует множество примеров, свидетельствующих о сакральном мире природы. Обряды духовной инициации,

отраженные в сознании кочевника, принимали форму поклонения силам, все беды, утраты и надежды связывались с карающей силой Неба. Неслучайно в культуре казахов так тесно переплетаются мир духовный и мир материальный.

Богатая сакральная природа и разнообразие климатических условий позволили создать древним тюркам богатейшую оригинальную духовную культуру.

Одной из важных составляющих древнетюркской культуры была религия, корни которой уходят в древность. Еще до принятия буддизма, христианства, ислама тюрки имели свою, более древнюю и самобытную религию.

Тенгрианская религия, которая не имела письменного изложения своей теологической доктрины, основывалась на устной базе и простоте ритуалов, благодаря которой просуществовала несколько тысяч лет. Сохранились многие тенгрианские представления о божествах и духах, культовая практика и сакральная терминология.

Тенгрианство, являясь тюркским мировоззрением, культивирует и провозглашает устойчивые этнические ценности кочевников, формируя образ свободолюбивого тюрка-воина и женщины-хранительницы очага. Благодаря тенгрианству тюркские племена были объединены одной идеей – стремлением к Вечному элю как гаранту порядка в Степи.

Высшее сакральное божественное начало в древнетюркской мифологии представлено божеством Тенгри. Тенгрианское мировосприятие отражает реальную картину мира тюркского народа: почитание и благостное отношение к живой творящей природе создавало атмосферу гармонии с окружающей средой.

Необходимо отметить, что сакральное Небо как таковое, обладает глубоким религиозно-мифологическим смыслом. Высота, возвышенность, безграничное пространство как особые параметры неба являются показателями недостижимого совершенства, образцового воплощения сакральности. Религиозное значение Неба обнаруживает свою трансцендентность, возвышенность и сакральность. При созерцании небесного свода у человека в сознании пробуждались особые чувства: воодушевляющие, бодрящие, восторженные, мистические, религиозные. Для кочевника простое созерцание небесного свода было своего рода откровением, наполненным особым сакральным смыслом, открытым ежедневным чудесам, которые нам сложно представить. Трансцендентная сакральная символика Неба вытекает из простого осознания его бесконечности и недостижимости, поэтому оно обособляется и, возможно, обожествляется, то есть ему присваивают атрибуты божества.

Для кочевника необходимо было, прежде всего, освоить сакральные понятия времени и пространства для того, чтобы, проживая на просторах Евразии, иметь установленный стройный порядок, который был бы гарантом стабильного человеческого проживания.

Согласно представлениям древних тюрков, каждое утро на востоке рождается солнце, каждый день на западе опускается умирающее светило к границе верхнего и нижнего мира, прорывает ее, чтобы умереть, спуститься в царство мертвых.

Тюрки-кочевники с особым благоговением и уважением относились к священным курганам, наскальным рисункам, стеллам, каменным изваяниям. В понимании древних тюрков, именно там духи предков находили временное пристанище, покинув которое, устремлялись на Небо. Ярким проявлением тюркского культа предков выступает его воплощение в древней традиции каменных изваяний – сынтасов. Сынтасы играли роль оказания уважения к духам умерших. Сакральные камни сынтасы, являясь современниками наших предков, свидетельствуют о культуре и искусстве, об истории и быте, о религиозных традициях наших великих тюрков.

У древних тюрков классической формой поминального сооружения становятся четырехугольные каменные оградки. Поминальный обряд у тюрков как сакральный ритуал обеспечивал мистическое общение с иным миром. Данный ритуал проводился в освещенном сакральном месте, и каменная оградка древних тюрков выполняла сакральную функцию незримого контакта с миром умерших.

Своей незыблемой сакральной ценностью казахи-кочевники считали род, своим единственным смыслом – продолжение рода, своим основным долгом – сохранение обычаев, обрядов, ритуалов, потому что в основе Степного знания лежала идея родового покровителя, аруаха, патриарха племени, героя эпоса и шежира. Каждый воин не только знал всех предков своего рода до седьмого колена, их заслуги и подвиги, но ясно понимал основной смысл своего существования – служение роду, племени, народу, как это делали его великие предшественники. Он ясно осознавал, что и его поступки будут оценивать следующие семь грядущих поколений, что и он, совершив подвиг или прожив достойную героическую жизнь воина, станет аруахом, одним из семи почитаемых предков. Вот почему во многих семьях хранились реликвии, которые передавались из поколения в поколение, от отца к сыну как духовное назидание – аманат. Через легенды, эпосы, сказания, шежира ребенку с детства внушалось уважение к своим героическим и мудрым предкам, к своему роду.

Все архитектурные достопримечательности Казахстана – это результат культивирования духа умерших предков. Мавзолеи Х.А. Ясауи, Карахана, Айша-Биби, Алаша-хана, Домбаула, Джубан-ана, Булган-ана, Козы-Корпеш и Баян-сулу и другие являются сакральными культурами и в наше время. В казахских степях много сакральных мест, подобных мавзолеев. И в наше время, посещая их, люди совершают там «зиарат», как и в древности, просят помощи у святых аруахов, совершают в их память ритуал поминовения, почитают эти места. Култ могил и мазаров является составной частью их мировоззрения.

Таким образом, будучи основным в системе многовекового Степного знания, сакральный культ предков в казахской традиции прошел сложный путь своего

формирования – от эпохи анимизма, солярной и тотемистической мифологии и до ислама. Культ предков сохранился, дошел до нашего времени в обрядах, обычаях, ритуалах, сочетаясь в сложной синтезе ислама и народного мировоззрения, в принципе двоеверия.

Отметим, что важной составляющей мировоззрения тюрков стал комплекс представлений о небесном рождении кагана, который являлся олицетворением божественно сотворенного государства. Культ кагана напрямую связан с почитанием сакрального небесного правителя. Сакрализация власти проявляется в следующих позициях: происхождение от высшего начала, табуированность, могущественность. Сакрализация власти подтверждается и усиливается ее богоизбранностью: Тенгри даровал ему «кут».

Исследование сакрального жилища кочевника-казаха дает нам возможность понять его внутренний мир. Юрта как жилище является сакральным храмом, открытым шаныраком, символизирующим «путь», по которому происходит общение с иным миром, миром аруахов. Разнообразная семиотика пространства кочевников показывает широту и глубину восприятия номадами Космического сакрализованного пространства. Например, юрта как сакральное жилище кочевников-казахов, обособившаяся от окружающего космического пространства, представляет освященное место, что делает его открытым вверх, то есть сообщаемым с Небом.

Следует добавить, что в 2017 году в рамках реализации задач государственной программы «Рухани жангыру» по проекту «Сакральная география» выпущена книга «Сакральная география Казахстана», где представлены результаты систематизации объектов, имеющих сакральное значение для казахского народа.

В 2014 году одним из свидетельств международного признания казахской традиционной сакральной музыки стало включение в список нематериального культурного наследия ЮНЕСКО «Искусство исполнения традиционного казахского домбрового кюя».

Во времена существования скифского звериного стиля в культуре кочевого народа сакральным пространством познания мира становятся тамга как родовая печать, зооморфные символы.

Специфика кочевого мировоззрения прослеживается во множестве аспектов, в том числе и в определенных зооморфных образах, в которых нашли свое отражение некоторые степные социокультурные концепты.

Священные животные и птицы сопровождали кочевника с глубокой древности. Будучи совокупностью родовых тотемов, культурных символов, анималистическая вселенная Великой Степи всегда была ядром номадической картины мира. Она запечатлена в нашей культуре сакральной зооморфной петроглификой, зоокодом казахских традиций, обрядов, фольклора, игр праздников.



Сакральным пространством, где сохраниться зоокод, является декоративно-прикладное искусство, и в особенности, традиционный орнамент. Отметим, что традиционный казахский орнамент имеет не только зооморфную природу, но и совокупность трех составляющих: геометрической, зооморфной и растительной. Анималистическая вселенная является неотъемлемой частью общего культурного кода казахов, а зоосимволика – это часть картины мира.

Культурно-философский сакральный концепт «человек-природа», являясь феноменом анималистического кода, представил уникальную картину мира степняков. Сакральные образы кочевой цивилизации – конь, волк, бык, собака, лиса, лебедь, и другие звери и птицы являются символами, имеющих сверхъестественные способности, выполняющими особую миссию объединения традиционного мифопоэтического начала с новыми культурными кодами.

Сегодня священные для степняков животные и птицы немного утратили свою сакральную обособленность и значимость. Некоторые образы присутствуют в нашей повседневной жизни прямо или опосредованно, по-прежнему являются неотъемлемой частью современного культурного кода.

Символические смыслы степного зоокода с его уникальной мифопоэтикой и сакральным смысловым наполнением становятся сердцевиной современных произведений искусства.

Продолжая процесс поиска выражения сакрального в культуре казахского народа, мы изучили сакральные символы степных кочевых орнаментов.

Культурный код традиционного казахского орнамента есть воплощение философского осмысления кочевнического степного мировидения, объединяющего единую систему сакрального пространства и времени. Все орнаментальные узоры обладали своим кодовым языком, имеющим глубокое сакральное значение.

С помощью орнаментов как сакральных символов кодировались ключевые для культурной и этнической памяти духовные мифопоэтические концепты, такие, как Великая Гора, Мировое Древо, Солнце, Луна. Традиционный казахский орнамент становится неотъемлемым элементом мировой символической системы, универсальным средством межкультурной коммуникации. Этот праязык синтезирует время и пространство, понимающий сакральный язык человек воспринимает мир во всей его целостности и уникальности.

Орнамент как особый сакральный язык обладает всеми признаками коммуникации, является древним кодом с четко структурированной логической системой. Расшифровав орнаменты как древние тексты, мы получаем доступ к тайнам сакральных знаний. Значит, орнамент – это анимистический код мироздания, благодаря которому мы осмысливаем магические сакральные знаки, расшифровываем их смысл и учимся понимать мир, в котором живем. Мы полагаем, что это своеобразный процесс поиска культурной основы и обретение некогда утраченного духовного и нравственного стержня, наше стремление осознать свое место и роль в жизни.

Устная народная поэзия как феномен, сложившийся в степях Дешт-и Кыпчака в форме казахских жырау является проявлением сакрального Духа, выражающимся единением человека с живой природой. В творчестве жырау находят выражение любовь к родной земле, к ее несметным богатствам, к красоте природы, о быте и взглядах кочевого воина. Устная поэзия степных жырау стала воплощением тюркского менталитета, воинской доблести и древних кочевых традиций.

Начиная с XIX века в традиционной поэзии появилась ее особая область, называемая творчеством поэтов-песенников сал-сери, которые в определенном отношении продолжили традиции жырау. В казахской культуре сал-сери были многогранными синкретичными личностями, обладающими сакральным даром и поэта, и певца, и композитора, и танцора; владели искусством игры, были лучшими из лучших в джигитовке.

Таким образом, мы считаем, что «сал-сери» выполняли культурную, эстетическую функции, выразившиеся в особой сакральной культовой деятельности.

Институт «сал-сери» создавал «сакральное пространство» творчества, познания, вдохновения, а со временем эта духовная традиция трансформировалась, модифицировалась, приобретая иную форму и содержание.

Традиционные духовные ценности казахского народа «атадан балаға», выработанные веками, тесно связанные с окружающей действительностью, с Живой Природой, выражают суть благоговейного священного отношения казахов-кочевников к сакральным традициям и обычаям Великой Степи, к их сохранению и развитию.

Глобальным мировым вызовам современного мира мы сможем дать достойный ответ в том случае, если сохраним национальный культурный сакральный код: «діл»/ «менталитет», «тіл»/ «язык», «дін»/ «религия», традиции и обычаи, традиционную семью, духовный аманат предков «атадан балаға».

В реалиях мира сегодняшнего мы понимаем и осознаем, что сакральное, претерпев многочисленные коллизии и испытания, остается краеугольным камнем, квинтэссенцией внутреннего мира человека, его нравственным стержнем, кантовской иррациональной «вещью в себе», которое будет всегда волновать человека.

Полученные научные результаты диссертации позволяют определить границы проявления феномена сакрального в традиционной культуре тюрков-номадов и казахов. Также научные результаты диссертационной работы позволяют продемонстрировать основные типы культурной деятельности кочевников, где сакральное дает ключ к пониманию нашей истории и духовной культуры. Обращение к исследованию сакрального в культуре тюркских номадов расширяет границы новых открытий и изысканий. Философско-культурологическое осмысление феномена сакрального, показанное через духовную культуру предков-

кочевников, позволило переосмыслить содержание и функции сакрального на современном этапе развития общества.

Таким образом, в данной работе осуществлен культурфилософский анализ феномена сакрального в традиционной культуре тюрков-номадов, где материальная и нематериальная культура кочевников зиждется на общетюркском культурном ядре, воплотившем в себе натурфилософские, мифопоэтические и эстетические концепты, присущие разным кочевым народам. Фактически рассмотрение феномена сакрального в контексте традиционной культуры тюрков-номадов и казахов, выявление проявления сакрального в разных социокультурных пространствах кочевников является одной из первых научных работ в рамках казахстанской культурологической работы. В ней впервые представлено культурфилософское обоснование феномена сакрального как экзистенциального переживания в пространстве присутствия феномена сакрального.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- 1 Латино-русский словарь. – М., 1976. – С. 891.
- 2 Философский энциклопедический словарь / ред. кол. С.С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичев и др. - 2-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1989. – 815 с.
- 3 Забияко А.П. Сакральное // Культурология. XX век. Энциклопедия / гл. ред. и сост. С.Я. Левит. – СПб: ФАИР-Пресс, 1998. – Т. 2. – 446 с.
- 4 Даль В.И. Иллюстрированный толковый словарь русского языка: современная версия / В.И. Даль. – М.: ЭКСМО, 2009. – 287 с.: ил.
- 5 Фейербах Л. Сущность христианства /Л. Фейербах; пер. Ю.М. Антоновский. – М.: Издательство Юрайт, 2019. – 307 с.
- 6 Юм Д. Исследование о человеческом разумении. – М.: Прогресс, 1995. – С. 240.
- 7 Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презирующим. Монологи / пер. с нем. С.Л. Франк. – СПб.: АО Алетейя, 1994. – 333 с.
- 8 Мосс М. Социальные функции священного. Избр. Произведения: пер. с фр. / под общ. ред. И.В. Утехина. – СПб.: Евразия, 2000. – 444 с.
- 9 Рудольф Отто. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. с нем. А.М. Руткевич. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. Ун-та», 2008. – 272 с.
- 10 Пятигорский А. Избранные труды. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – 590 с.
- 11 Кассирер Эрнст. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. – М.:СПб.: Университетская книга, 2001. – 280 с.
- 12 Баешко Л.С., Гордиенко А.Н., Ларионов Д.Г. Великая книга сакральных знаний. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2008. – 479 с.
- 13 Религиоведение: учеб. пособие / А.Ю. Рахманин, Р.В. Светлов, С.В. Пахомов [и др.] / под ред. А.Ю. Рахманина. – М.: Изд-во Юрайт, 2016. – 307 с.
- 14 Мосс М., Юбер А. Очерк о природе и функции жертвоприношения / Мосс М. Социальные функции священного: пер. с фр.; под ред. И.В. Утехина. – СПб.: Евразия, 2000. – 448 с.
- 15 Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Эмиль Дюркгейм; пер. с франц. В.В. Земсковой; под ред. Д.Ю. Куракина. – М.: Элементарные формы, 2018. – 808 с.
- 16 Фрейд З. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. – М.: Наука, 1993. – 172 с.
- 17 Фрейд З. Тотем и табу / пер. с нем. М.В. Вульфа. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – 256 с.

- 18 Малиновский Б. Миф в первобытной психологии // Избранное: Динамика культуры. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 285-334.
- 19 Забияко А.П. Категория святости: Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций / А.П. Забияко. – М.: Моск. учеб., 1998. – 207 с.
- 20 Зенкин С.Н. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика / Сергей Зенкин. – М.: РГГУ, 2012. – 537 с..
- 21 Лукин А.Н. Сакральное в системе ценностей культуры / А.Н. Лукин // Социология в российской провинции: тенденции, перспективы развития: в 2 ч. / М-во образования РФ, Урал. гос. Ун-т, Фак. политологии и социологии; ред. кол. Багиров Б.Б., Грунт Е.В., Меренков А.В., Л.Л. Рыбцова – Екатеринбург: УрГУ, 2002. – Ч. 1. – С. 162-177.
- 22 Жирар Р. Насилие и священное / Р. Жирар; пер. с фр. Г. Дашевского. – М.: Новое лит. обозрение, 2000. – 400 с.
- 23 Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр.; предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
- 24 Элиаде М. Ностальгия по истокам. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2006. – 216 с.
- 25 Элиаде М. Трактат по истории религий. Серия «Философские технологии». – М.: Академический Проект, 2018. – 394 с.
- 26 Элиаде М. Космос и история.– М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
- 27 Элиаде М. Трактат по истории религий / пер. с франц. А.А. Васильева. – СПб.: Алетейя, 2000. – Т. 1. – 394 с.
- 28 Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. - 2-е изд., испр. и доп. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – 800 с.
- 29 У. Джеймс. Многообразие религиозного опыта. – М.: Наука, 1993. – 432 с.
- 30 Тайлор Э.Б. Первобытная культура: монография. – М.: Директ-Медиа, 2015. – 1458 с.
- 31 Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / пер. с англ. М.К. Рыклина. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. – 528 с.
- 32 Шелер М. Человек: образ и сущность: (Гуманитарные аспекты) / Ежегодник. – М., 1991. – С. 133–159.
- 33 Олье Дени. Коллеж социологии. – СПб.: Наука, 2004. – 588 с.
- 34 Малиновский Б. Магия, наука и религия / пер. с англ. А.П. Хомика. – М.: Академический проект, 2015. – 298 с.
- 35 Генон Р. Кризис современного мира: пер. с фр. / Рене Генон. – М.: Эксмо, 2008. – 784 с.
- 36 Буркхардт Титус. Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы / Буркхардт Титус. – М.: Новый Акрополь, 2014. – 213 с.

- 37 Гуссерль Э. Избранные работы / сост. В.А. Куренной. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – 464 с. (Сер. «Университетская библиотека Александра Погорельского»).
- 38 Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. – М., 2003. – 296 с.
- 39 Фокин С.Л. Философ–вне=себя. Жорж Батай. – СПб: Изд-во Олега Абышко, 2002. – 320 с.
- 40 Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. - 2-е изд., перераб. и доп. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – 204 с.
- 41 Шайкемелев М.С. Казахская идентичность: монография. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения института КН МОН РК, 2013. – 272 с.
- 42 Сегизбаев О.А. Народное самосознание и религия. – Алма-Ата: Казахстан, 1984. – 71 с.
- 43 Шулембаев К. Ш. Маги, боги и действительность. – Алма-Ата: Казахстан, 1975. – 128 с.
- 44 Галиев А. А. Вода в мифе, традиций и ритуале //Простор. – 2003. – № 5. – С. 74–77.
- 45 Каскабасов С. Колыбель искусства. – Алма-Ата: Өнер, 1992. – 368 с.
- 46 Кулумжанов Н.Е., Жолдубаева А.К. Сакральное в аспекте философском // Материалы международной научной конференции студентов и молодых ученых «Фараби элемі». Казахстан, 9-12 апреля 2018 г. – Алматы: Қазақ университеті, 2018. – Т. 2. – С. 219–222.
- 47 Абдильдин Ж. Собрание сочинений. – Нур-Султан: Фолиант, 2019. – Т. 16. – 480 с.
- 48 Платон. Собрание сочинении: в 4 т.: пер. с древнегреч. / общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; авт. ст. в примеч. А.Ф. Лосев; примеч. А.А.Тахо–Годи. – М.: Мысль, 1994. – Т. 4. – 805 с.
- 49 Абдильдин Ж. Собрание сочинение: в 5 т. – Алматы: Өнер, 2001. – Т. 4. – 440 с.
- 50 Мирче Э. Священное и мирское / пер. с фр.; предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
- 51 Брюль Л. Первобытное мышление: Коллективные представления в сознании первопытных людей и их мистический характер. – М.: КРАСАНД, Академия фундаментальных исследований: этнология, 2016. – 338 с.
- 52 Горнштейн Т.Н. Философия Николая Гартмана (критический анализ основных проблем онтологии). – Л.: Наука, 1969. – 214 с.
- 53 Мошким М. Пространство как социальный продукт. Теории социализации Анри Лефевра // [http://books.4pt.su/sites/default/files/pdf/4pt-1\\_0.pdf](http://books.4pt.su/sites/default/files/pdf/4pt-1_0.pdf) 05.03.2021.
- 54 Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. – СПб.: Алетейя, 1994. – 336 с.

- 55 Генон Р. Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира. – М.: ИПЦТ, Беловодье, 2004. – 304 с.
- 56 Лотман Ю.М. Семиосфера. – СПб.: Искусство-СПБ. 2010. – 704 с.
- 57 Подосинов А.В. Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 720 с.
- 58 Московичи С. Машина, творящая богов. – М.: Изд-во «КСП+», 1998. – 560 с.
- 59 Гёльдерлин Ф. Сочинения / сост. А. Дейч. – М.: Художественная литература, 1969. – 544 с.
- 60 Жан Бодрийяр. Общество потребления. Его мифы и структуры. – М.: Культурная революция; Республика, 2006. – 269 с.
- 61 Иеротопия. Сравнительные исследования сакральных пространств. – М., 2009. – 384 с.
- 62 Плахов В.Д. Традиции и общество: Опыт филос.-социол. исследования. – М.: Мысль, 1982. – 220 с.
- 63 Кенжалиев З.Ж. Көшпелі қазақ қоғамындағы дәстүрлі құқықтық мәдениет (теориялық мәселелер, тарих тағылымы). – Алматы, 1997. – 192 б.
- 64 Суханов И.В. Обычай, традиции и преемственность поколений / И.В. Суханов. - 3-е изд. – М: Политиздат, 2017. – 216 с.
- 65 Толковый словарь русского языка / под ред. проф. Д.Н. Ушакова. – М., 1938. – Т. 2. – 740 с.
- 66 Словарь русского языка. – М., 1958. – Т.2. – С. 795.
- 67 Даль В.И. Толковый словарь русского языка. Современная версия. – М.: Изд-во Эксмо, 2006. – 736.
- 68 Культурология. XX век. Энциклопедия. – СПб.: Университетская книга; 1998. – Т.2. – 447 с.
- 69 Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / пер. с фр. А.Б. Гофмана / примеч. В. В. Сапова. – М.: Канон, 1996. – 432 с.
- 70 Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима / пер. с польск. В.К. Ронина. – М.: Высш. шк., 1988. – 496 с.
- 71 Даль В. Толковый словарь: в 4 т. – М.: Рус. яз., 1955. – Т. 2. – С. 425, 637–638.
- 72 Новейший философский словарь // <http://www.e-reading.org.ua/bookreader.php/18.02>. 2020.
- 73 Сарсенбаев Н.С. Традиции и обычаи в развитии. – Алма-Ата: Казахстан, 1965. – 324 с.
- 74 Сейид Хусейн Наср. Что такое Традиция? // [www.newatropatena.narod.ru/p22.htm](http://www.newatropatena.narod.ru/p22.htm) 12.01. 2021.
- 75 Каиров В.М. Традиции и исторический процесс. – М.: Луч, 1994. – С. 98.

- 76 Бенуа А. де. Определение Традиции // Альманах «Полюс». – 2008. – № 1. – С. 3–4.
- 77 Жолдубаева А.К. Социодинамика человеческой индивидуальности: дис. ... д-ра философ. наук. – Алматы, 2009. – 264 с.
- 78 Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Общие проблемы. С.Г. Кляшторный, Д.Г. Савинов. Древнетюркские этнополитические объединения и их роль в этногенезе Средней Азии и Казахстана. – М., 1990. – Вып. 1. – С. 98-104.
- 79 Рахманалиев Р. Империя тюрков. Великая цивилизация. – М.: Рипол, 2009. – 704 с.
- 80 Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи древней Евразии. – СПб: Филологический факультет СПбГУ, 2005. – 346 с.
- 81 Лившиц В.А., Кляшторный С.Г. Новая согдийская надпись из Монголии (предварительное сообщение) // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Краткое содержание докладов V годичной научной сессии ЛО ИВ АН. Май, 1969 г. – Л., 1969. – С. 51-54.
- 82 Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. – Новосибирск: Наука, 1988. – 255 с.
- 83 Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек и общество. Сибирское отделение. Академия Наук СССР. – Новосибирск, 1989. – 242 с.
- 84 Аванесова Г.А. Культура как самоорганизующаяся система / Синергетика, философия, культура. – М., 2001. – С. 118–124.
- 85 Медведев А.П. К исторической оценке скотоводческих обществ на Юге Восточной Европы III тыс. до н.э. // Вестник Воронежского ун-та. Серия «Гуманитарные науки». – 2001. – № 2. – С. 159-181.
- 86 Акатаев Сабет-Казы. Мировоззренческий синкретизм казахов. – Алматы – 1995. – 333 с.
- 87 Аюпов Н. Проблема человека в тенгрианстве / Н.Аюпов – Алматы: Издательский Дом «Мир», 2017. – 148 с.
- 88 Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы / Тюркологический сборник. – М.: Наука, ГРВЛ, 1971. – С. 213–226.
- 89 Потапов Л.П. Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов. // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск: Наука, 1978. – С. 50–64.
- 90 Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. – М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1951. – 451 с.
- 91 Валеев Ф.Т. Алтайские этнические элементы у западносибирских татар // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск, 1978. – 220 с.



- 92 Бартольд В.В. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов / В.В. Бартольд; подгот. к изд. С. Г. Кляшторный; отв. ред. А.Н. Кононов; перепеч. с изд. 1968 г. – М.: Вост. лит., 2002. – 757 с.
- 93 Махмуд ал-Кашгари. Диван Лугат ат-Турк / перев., предисл. и коммент. З.-А.М. Ауэзовой; индексы составлены Р. Эрмерсом. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 1288 с.
- 94 Орынбеков М.С. Қазақ дүниетанымындағы тәңіршілдік. Қазақ халқының философиялық мұрасы. Философия тарихы: 20 томдық. – Астана: Аударма, 2006. –Т. 2. – 488 с.
- 95 Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. 1977. – М.: Наука, ГРВЛ, 1981. – С. 117-138.
- 96 Нуржанов Б.Г. Город и степь // Евразийское сообщество: экономика, политика, безопасность. – 1997. – № 3. – С.183-198.
- 97 Кириенко В.В. Менталитет: понятие, структура и функции // Материалы IV международной научной конференции «Менталитет славян и интеграционные процессы: история, современность, перспективы». – Гомель, 2005. – С. 16.
- 98 Гуревич П.С. Культурология: учеб. для вузов. – М.: Проект, 2003. – 336 с.
- 99 Гуревич П.С. Философская антропология: учеб. пособие. – М.:Омега-Л, 2008. – 607 с.
- 100 Мерло–Понти М. В защиту философии. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1996. – 248 с.
- 101 Файзуллин Ф.С., Зарипов А.Я. Грани этнической идентификации // Социологические исследования, 1997. – № 8. – С. 40–47.
- 102 Сыргакбаева А. С. Соотношение традиционного и урбанистического модусов бытия в современном казахстанском обществе // <http://ipur.tsu.ru/Seminar/a0102/050.htm> 3.04.19.
- 103 Иванова Т.В. Специфика и характерные черты кочевого менталитета: культурологический анализ / Вестник Бурятского ГУ. Серия «Философия». – 2015. – no. S6. – pp. 93–96.
- 104 Медведев А.П. «Степная цивилизация» или «степная альтернатива цивилизации»? // Исторические записки. – Воронеж, – 2003. – Вып. 9. – С. 101–114.
- 105 Сарсенбаев Н.С. Обычаи, традиции и общественная жизнь. – Алматы, 1974. – 224 с.
- 106 Топоров, В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического / В.Н. Топоров. – М.: Директ–Медиа, 2007. – 1845 с. // <https://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=36178> 16.04.2020

- 107 Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. – Новосибирск: Наука, 1990. – 224 с.
- 108 Исмагамбетова З.Н. Феномен релятивизма в истории и философии культуры: автореф. дис. ... д-ра философ наук. – Алматы, 2005. – 294 с.
- 109 Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М., 1976. – С. 407.
- 110 Әлемдік философиялық мұра: 20 томдық /құраст. Ә. Нысанбаев, С. Нұрмұратов. Т. 20. Қазіргі түрік философиясы. – Алматы: Жазушы, 2009. – 512 б.
- 111 Сейдимбек А. Мир казахов. Этнокультурологическое переосмысление: учеб. пособие. – Алматы: Рауан, 2001. – 576 с.
- 112 Гачев Г. Национальные образы мира: курс лекций. – М.: Академия. 1998. – 432 с.
- 113 Нуржанов Б. Г. Культурология: курс лекций. – Алматы: Университет «Кайнар», 1994. – 128 с.
- 114 Жанабаев К. Тюркский миф в эпосе, обряде, и ритуале: монография / К. Жанабаев. – Алматы: Қазақ университеті, 2016. – 154 с.
- 115 Тэйлор Э.Б. Первобытная культура. – М.: Издательства политической культуры, 1989. – с. 573.
- 116 Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М., 1976. – С. 407.
- 117 Ковтун Н.В. Современная традиционалистская проза: идеология и мифопоэтика: учеб пособие. – Красноярск: Сиб. федер. ун-т, 2013. – 349 с.
- 118 Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления: пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447 с. – (Мыслители XX в.).
- 119 Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. - 2-е изд., стереотипное. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 248 с.
- 120 Элиаде М. Аспекты мифа: пер. с франц. - 3-е изд. – М.: Академический Проект; Парадигма, 2005. – 224 с.
- 121 Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Наука, 1946. – 507 с.
- 122 Фазлуллах Рашид-ад дин. Джамии-ат-таварих. – Баку: Нагыл Еви, 2011. – С. 540.
- 123 Кондыбай С. Казахская мифология. Краткий словарь. – Алматы: Нурлы Алем, 2005. – 272 с.
- 124 Гумилев Л.Н. Конец и вновь начало. – СПб.: СЗКЭО, Изд. Дом «Кристалл», 2003. – 416 с.
- 125 Каракузова Ж.К., Хасанов М.Ш. Космос казахской культуры. – Алматы: Евразия, 1993. – 80 с.
- 126 Кулумжанов Н.Е., Жолдубаева А.К. Мировоззрение как отражение духовного мира древних тюрков // Материалы международной научной конференции «Современная казахстанская культура в глобальном мире» в рамках V

Международного Фараби Форума / под. общ. ред. А.Д. Курманалиевой. – Алматы: Қазақ университеті, 2018. – С. 135-140.

127 Мироя фолклористика: в 3 т. – Алматы: Издательский дом «Таймас» 2008. – Т. 2. – 376 с.

128 Орынбеков М. Қазақ дүниетанымындағы тәңіршілдік. Философия тарихы: 20 томдық. – Астана, 2006. – Т. 14. – 488 б.

129 Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние. – Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1950. – 471 с.

130 Рабинович Е.Г. Земля // Мифы народов мира. – М.: 1991. – Т. 1. – С. 398.

131 Ежелгі көшпенділер дүниетанымы. Мәдени мұра мемлекеттік бағдарламасы: 20-томдық / құраст. Т. Ғабитов, Д. Кенжетай. – Астана: Аударма, 2005. – Т. 2. – 496 б.

132 Книга моего Деде Коркута. Огузский героический эпос / изд. подгот. В.М. Жирмунский, А.Н. Кононов; пер. академика В.В. Бартольда. – М.;Л.: Изд-во Академии Наук СССР, 1962. – 299 с.

133 Аязбекова С.Ш. Картина мира этноса: Коркут-ата и философия музыки казахов. – Алматы, 1999. – 221 с.

134 Элиаде М. Шаманизм. – Киев-М.: София, 1998. – 384 с.; Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л.: Наука, 1983. – 188 с.

135 Мирче Элиаде. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость / пер. с фр. Е. Морозовой. – СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 1998. – 249 с.

136 Кляшторный С.Г. Представление о времени и пространстве в древнетюркских памятниках // История Центральной Азии и памятники рунического письма. – СПб.: Филфак СПбГУ, 2003. – С. 236–242.

137 Барманкулов М.К. Тюркская вселенная. – Алматы: Білім, 1996. – 240 с.

138 Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л.: Наука, 1983. – 188 с.

139 Нудурбаева О. Кииз уй структура пространственности // <http://old.arba.ru/history/1/articles/2000208-9.html>.) 09.06.18..

140 Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М.: Гл. Ред. Восточной литературы, 1988. – 197 с.

141 Тиваненко А.В. Древние святилища Восточной Сибири в эпоху раннего средневековья. – Новосибирск: Наука, 1994. – 150 с.

142 Коновалов П.Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 214 с.

143 Потапов Л.П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. – М., 1973. – С. 283-284.

144 Golden P. B/ Imperial Ideology and the Sources of Political Unity amongst the Pre-Cinggisid Nomads of Western Eurasia // *Arhivum Eurasiae Medii*. – Wiesbaden, 1982. – Т. 2. – P. 56.

- 145 Коран. - 2-е изд. / пер. и коммент. И.Ю. Крачковского; Академия наук СССР. Институт востоковедения. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1986. – 722 с.
- 146 Юнг К.Г. Синхрония. Сб.: пер. с англ. – М.: «Рефл-бук», К.: «Ваклер», 2003. – 320 с.
- 147 Рычков П.И. Топография Оренбургская: в 2 ч. – СПб.: изд-во Академии наук, 1762. – Ч. 1. – 331 с.
- 148 Мустафина Р.М. Традиция почитания святых у казахов, образы которых связаны с официальной исламской традицией // Вестник КазНУ. Серия «Востоковедение». – 2008. – № 3. С. 31-37.
- 149 Коншин Н. От Павлодара до Каркаралинска // Труды по казахской этнографии. - 2-е изд. – Астана: Алтын кітап, 2007.– Т. 7. – 310 с.
- 150 Свод памятников истории и культуры Республики Казахстана. Павлодарская область. – Алматы: Аруна, 2010. – 600 с.
- 151 Ауезов М.М. Времен связующих нить. – Алма-Ата: Жазушы, 1972. – С. 36.
- 152 Ғабитов Т.Х. Кеңістік пен уақыт аясындағы өркениет (Қазақ мәдениетінің типологиясы). – Алматы. – 1997. – 294 б.
- 153 Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – 525 с.
- 154 [Рецензия] Тугушева Л.Ю. Ырк битиг: Древнетюркская гадательная книга // Письменные памятники Востока / пер., предисл., примеч. и словарь В.М. Яковлева. – 2007. – № 1(6). – С. 309–311.
- 155 Жумабаева А.А. Лингвокультурологическая кодификация и интерпретация памятника «Ырк Битиг» (Гадательная Книга) : дис. ... д-ра философии (PhD) : 6D020900. – Алматы: 2021. – 178 с.
- 156 Кулумжанов Н.Е. Пространство культуры кочевников. Қазақстандағы тарихи үдерістер // Қазақстан Республикасы тәуелсіздігінің 30-жылдығына арналған «XX-XXI ғғ.» Халықаралық ғылыми-практикалық семинар материалдары. – Қарағанды, 2021. – 68-72 б.
- 157 Лотман Ю.М. Семиосфера. – СПб: Искусство-СПБ, 2000. – 704 с.
- 158 Мурад А. Тюрки имир. Сокровенная история. – М.: АСТ, 2015. – 638 с.
- 159 Кляшторный С.Г. Султанов Г.И. Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье. – СПб: Петербургское востоковедение, 2000. – 320 с.
- 160 Бартольд В.В. Сочинение: в 9 т. – М.: Восточная литература, 1968. – Т. 5. – 757 с.
- 161 Абдильдин Ж. Собрание сочинений: в 10 т. – Астана. – 2012. – Т. 9. – 504 с.
- 162 Сейфи Г. Ф. Феномен сакрализации власти // Религия и свободомыслие в культурно-историческом процессе. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1991. – С.162-167.

- 163 Кормушин И.В. Тюркские енисейские эпитафии. Тексты и исследования / РАН. Институт языкознания. – М.: Наука, 1997. – 302 с.
- 164 Бочаров В.В. Название: Антропология власти: в 2 т. Т. 2. Политическая культура и политические процессы. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2007. – 518 с.
- 165 Попов В. А. Символы власти и власть символов // Символы и атрибуты власти.: Генезис. Семантика. Функции.: сб. статей / отв. ред. В.А. Попов. – СПб.: МАЭ, 1996. – С. 9–14.
- 166 Щербак А.М. Огуз-наме. Мухаббат-наме. Памятники древнеуйгурской и староузбекской письменности. – М.: Восточная литература, 1959. – 171с.
- 167 Габен А. фон. Древнетюркская литература // Зарубежная тюркология. – М.: Наука, 1986. – Вып.1. – С. 204-344.
- 168 Радлов В., Мелиоранский П. Древнетюркские памятники в Кошо-Цайдаме // Орхонские надписи. Кюль-тегин. Бильге-каган. Тоньюкук. – Семей: МКА, 2001. – 256 с.
- 169 Материалы международной научной конференции «Феномен кочевничества в истории Евразии: Номадизм и развитие государства» / под ред. И.В. Ерофеевой и Л.Е. Масановой. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – 204 с.
- 170 Малов С.Е. Памятник в честь Кюль-тегина // Орхонские надписи. Кюль-тегин. Бильге-каган. Тоньюкук. – Семей: МКА, 2001. – 256 с.
- 171 Крадин Н.Н. Империя хунну. - 2е изд. перераб. и доп. – М.: Логос, 2001. – 312 с.
- 172 Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. – М.: Наука. 1981. – С. 117-138.
- 173 Жумаганбетов Т.С. Проблемы формирования и развития древнетюркской системы государственности и права VI-XII вв. / Т.С. Жумаганбетов. – Алматы, 2003. – С. 64-67.
- 174 Кляшторный С.Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма. – СПб: Филол. Ф-т СПбГУ, 2003. – 560 с.
- 175 Фазаллах Рашид ад дин. Огуз-наме / пер. с перс., предис., наименов., примеч., указатели Р.М. Шукюровой; Академия наук Аз. ССР. Институт востоковедения. – М. Баку: Дом Бируни, 1991. – 127 с.
- 176 Фельдман В.Р. Нравственные ценности в духовном наследии кочевых цивилизаций Саяно-Алтая и современность // Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 280-летию открытия древнетюркской письменности. – Абакан: Министерство образования и науки Республики Хакассия, 2002. – С.67-70.
- 177 Потанин Г.Н. Казак–киргизские и алтайские предания, легенды и сказки / Отд. оттиск из журн. «Живая старина». – Петроград: Типография В.Д. Смирнова, 1917. – 1916. – 198 с.
- 178 Топоров В.Н. Древо мировое // Мифы народов мира. – М., 1991. – Т. 1. – С. 398-406.

- 179 Камалов А. Уйгуроведение в Казахстане: Традиция и инновация. Материалы международной конференции «Модель космоса гуннов». – Алматы: Издательский дом «Наш мир», 2006. – 260 с.
- 180 Наурзбаева З. Четыре облака. Жизнеописания выдающихся казахов в контексте традиционной культуры. – Алматы, 2017. – 592 с.
- 181 Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1990. – 209 с.
- 182 Хлопина И.Д. Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев (по полевым материалам 1927 г.) // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск: Наука, 1978. – С. 70-89.
- 183 Сакральная география Казахстана: Реестр объектов природы, археологии, этнографии и культовой архитектуры / под общ. ред. академика НАН РК Б.А. Байтанаева. – Алматы: Институт археологии им. А.Х. Маргулана, 2017. – Вып. 1. – 904 с.
- 184 Ежелгі көшпенділер дүниетанымы. Мәдени мұра мемлекеттік бағдарламасы / құраст. Т. Ғабитов, Д. Кенжетай: 20 томдық. – Астана: Аударма, 2005. – Т.1. – 496 б.
- 185 Флоренский П.А. // Соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1994. – Т. 1. – С. 37-43.
- 186 Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 177 с.
- 187 Spencer G. The Principles of Sociology. – 1876-1896. – Vol 3. – 1975 p.
- 188 Мустафина М. Представления, культы, обряды у казахов. – Алматы: Казак университеті, 1992. – 173 с.
- 189 Штернберг Л.Я. Эволюция религиозных верований. – М.: Издательство Юрайт, 2018. – 327 с.
- 190 Басилов В.Н. Культ святых в исламе. – М.: Мысль, 1970. – 144 с.
- 191 Акатаев С.Н. Культ предков у казахов и его этногенетические и историко-культурные истоки. – Алматы: КазНИИКИ, 1973. – 380 с.
- 192 Геродот. История: в 9 кн. / пер. и прим. Г.А. Стратановского. – Л.: Наука, 1972. – Кн. 4. – 604 с.
- 193 Леонова Н.Б., Смирнов Ю.А. Погребение как объект формального анализа // Краткие сообщения института археологии. – 1977. – № 148. – С. 16-23.
- 194 Ольховский В.С. Погребально-поминальная обрядность в системе взаимосвязанных понятий / В.С. Ольховский. – 1986. – № 1. – С. 65–76.
- 195 Овчинникова Б.Б. К вопросу о захоронениях в подбоях в средневековой Туве // Этногенез и этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий. – Омск, 1983. – С. 60–68.
- 196 Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – М.; Л., 1950. – 230 с.
- 197 Акатай С. Древние культы и традиционная культура казахского народа: монография. – Алматы, КазНИИКИ, 2001. – 363 с.

- 198 Бартольд В.В. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов / подгот. к изд. С.Г. Кляшторный; отв. ред. А.Н. Кононов; перепеч. с изд. 1968 г. – М.: Вост. лит., 2002. – 757 с.
- 199 Малов С.Е. Енисейская письменность тюрков. Тексты и переводы. / Издательство Академии Наук СССР. – М.;Л., 1952. – 115 с.
- 200 Габитов Т. Казахи: опыт культурологического анализа. Теория и история казахской литературы. – Алматы, 2012. – 280 с.
- 201 Кулумжанов Н., Жолдубаева А., Абжалов С., Сапаргалиева С., Альмуханов С. (2021). [i] Аруактар: Особенности казахского культа предков. *Mankind Quarterly*, 61 (3), 626–640. DOI: 10.46469 / mq.2021.61.3.14.
- 202 Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. – Алма-Ата: Гылым, 1991. – 214 с.
- 203 Тимошинов В.И. Культурология: Казахстан-Евразия-Восток-Запад: учеб. пособие для вузов. – Алматы: Ниса, 1997. – 336 с.
- 204 Валиханов Чокан. Собрание сочинений. - 3-е изд. – Алматы: Алатау, 2010. –Т. 2. – 432 с.
- 205 Валиханов Ч.Ч. О мусульманстве в степи. В кн.: Чокан Валиханов. Избранные произведения. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1986. – 416 с.
- 206 Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства среди киргизов / Соч.: В 5 т. – Алматы: Дайк-Пресс, 1976. – Т. 2. – 700 с.
- 207 Батырлар жыры. – Алматы: Жазушы. – 1989. – Т. 5. – 270 б.
- 208 Бабалар сөзі. 100 томдық. Т. 51. Батырлар жыры. – Астана: Фолиант, 2008. – 448 б.
- 209 Амантурлин Ш.Б. Пережитки анимизма, шаманства ислама и атеистическая работа. – Алматы: Наука, 1977. – 168 с.
- 210 Мустафина Р.М. Некоторые аспекты бытования ислама и реликтов доисламских мировоззренческих традиций у казахов (по материалам полевых этнографических исследований) / Вестник Томского государственного университета. – 2020. – № 450. – С. 154–161.
- 211 Гольдциер И. Культ святых в исламе: (Мухаммеданские эскизы). – М.: Гаиз, 1938. – 180 с.
- 212 Валиханов Ч.Ч. Тенгри (Бог) // Собр. соч.: В 5 т. – Т. 1. – Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1984. – 432 с.
- 213 Смирнов С. Быт и нравы киргизов. – СПб., 1892. – 27 с.
- 214 Турсунов Е.Д. Истоки тюркского фольклора. Коркут. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 168 с.
- 215 Марғұлан А.Х. Ежелгі жырлардағы ерлік бейнелер, кісі, ел аттары олардың тарихи негізі // Ежелгі жыр аңыздар: ғылыми зерттеу мақалалар. – Алматы, 1985. – 368 б.

- 216 Алтынсарин Ы. Этнографиялық очерктер және аңыз әдебиет үлгілері: толық. - 2-бас. – Астана: Алтын кітап, 2007. – Т. 13. – 166 б.
- 217 Галиев Г.А. Традиционное мировоззрение казахов. – Алматы: Фонд Евразии, 1997. – 167 с.
- 218 Алпамыс–батыр. Казахский героический эпос в прозаическом пересказе А. Сейдимбекова / пер. с каз. С. Санбаев; худож. Е. Сидоркин. – Алма-Ата: Жалын, 1981. – 112 с.
- 219 Нысанбаев А.Н. Философия взаимопонимания. – Алматы: Главная редакция «Қазақ энциклопедиясы», 2001. – 544 с.
- 220 Ахметжанова З.К. Культура в зеркале языка: монография. – Алматы: Изд-во Елтаным, 2014. – 480 с.
- 221 Алимжанова Г.М. Речевой этикет казахского русского языков в ритуализированных ситуациях. – Алматы, 2004. – 106 с.
- 222 Аджигалиев С.И. Генезис традиционной погребально-культовой архитектуры Западного Казахстана (на основе исследования малых форм). – Алматы: Ғылым, 1994. – 260 с.
- 223 Наурызбаева З. Мифоритуальные основания казахской культуры (на материале фольклорных текстов): дис. ... канд. философ. наук. – Алматы. – 1994. – 139 с.
- 224 Кулумжанов Н.Е., Жолдубаева А.К. Культ предков в миропонимании казахов. КазНУ им. Аль-Фараби. Серия «Философия, культурология, политология». – Алматы: Қазақ университеті. – 2018. – №1 (63). – С. 188-196.
- 225 Сабит М., Кокумбаева Б., Темиртон Г. Духовная культура великой степи и современность. – Алматы, 2013. – 200 с.
- 226 Есбергенов Х. К вопросу о борьбе с пережитками устаревших обычаев и обрядов // СЭ. – М., 1963. – № 5. – С. 32-45.
- 227 Янушкевич А. Күнделіктер мен хаттар. – Алматы: Жалын, 1979. – 279 б.
- 228 Яблоков И.Н. Методологические проблемы социологии религии. – М.: Издательство МГУ, 1972. – 133 с.
- 229 Кубарев Г.В. Культура древних тюрок Алтая (по материалам погребальных памятников). – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2005. – 400 с.
- 230 Мосс М. Очерк о природе и функции жертвоприношения // М. Мосс Социальные функции священного; пер. с фр. – Спб.: Евразия, 2000. – 448 с.
- 231 Бабалар сөзі: 100 томдық. Т. 93. Магиялық фольклор. – Астана: Фолиант, 2013. – 432 б.
- 232 Жанибеков У. Обычаи и время. - 2-е изд. доп. – Астана: Алтын кітап, 2007. – 149 с.
- 233 Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. – М., 1983. – 216 с.
- 234 Магауин, Мухтар Муханович. Смутное время. Ист. Роман-диалогия: пер. с каз. // Мухтар Магауин; худож. К. Турекулов. – Алма-Ата: Жалын, 1989. – 445 с.



- 235 Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. – М.;Л. 1960. – 360 с.
- 236 Потанин Г.Н. Казак–киргизские и алтайские предания, легенды и сказки / Отд. оттиск из журн. «Живая старина». – Петроград: Типография В.Д. Смирнова, 1917. – 1916. – 198 с.
- 237 Абрамзон С.М. Киргизы и их этно-генеалогические и историко-культурные связи. – Кыргызстан, 1990. – 480 с.
- 238 Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М., 1969. – 386 с.
- 239 Валиханов Ч.Ч. Сочинения: в 5 т. / [Вступ. статья А.Маргулана]; Акад. наук КазССР. Ин-т истории, археологии и этнографии им. Ч.Ч. Валиханова; предисл. А.Х. Маргулана. 1961–1968. – Алма-Ата: Изд-во Акад. наук Каз. ССР. – 1968. – Т. 4. – 782 с.
- 240 Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. – М.: Наука, 1964. – 400 с.
- 241 Зайберт В.Ф. Ботайская культура. – Алматы: ҚазАқпарат, 2009. – 576 с.
- 242 Шер Я.А. Каменные изваяния Семиречья. – М.; Л., 1966. – 140 с.
- 243 Потапов Л.П. Материалы по археологии и этнографии Западной Тувы. – М.;Л.: Издательство АН СССР, 1960. – 312 с.
- 244 Маргулан А.Х. Бегазы-дандыбаевская культура Центрального Казахстана. – Алма-Ата: Наука, 1979. – 360 с.
- 245 Савинов Д.Г. Оленные камни в культуре кочевников Евразии. – СПб.: СПбГУ, 1994. – 208 с.
- 246 Марғұлан Ә.Х. Шығармалары. – Алматы: Алатау, 2007. – Т. 4. – 368 б.
- 247 Бартольд В.В. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов / В.В. Бартольд; подгот. к изд. С.Г. Кляшторный; отв. ред. А.Н. Кононов; перепеч. с изд. 1968 г. – М.: Вост. лит., 2002. – 757 с.
- 248 Кызласов Л.Р. История Тувы в средние века. – М.: МГУ, 1969. – 212 с.
- 249 Кубарев В.Д. Новые сведения о древнетюркских оградках Восточного Алтая // Новое в археологии Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1979. – 240 с.
- 250 Аристов Н.А. Қазақ этногенезі мен этникалық тарихы: толық. - 2 бас. – Астана: Алтын кітап. – Т.2. – 372 б.
- 251 Войтов В.Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии 6-8 в.в. – М.: Государственный Музей Востока, 1996. – 152 с.
- 252 Савинов Д.Г. «Идея» ряда в древних и средневековых памятниках Центральной Азии и Южной Сибири // Материалы научной конференции «Четвёртые исторические чтения памяти М.П. Грязнова». – Омск: Изд-во ОмГУ, 1997. – С. 126–128.

- 253 Сакральная география Казахстана: Реестр объектов природы, археологии, этнографии и культовой архитектуры / под общ. ред. академика НАН РК Б.А. Байтанаева. – Алматы: Институт археологии им. А.Х. Маргулана, 2017. – Вып. 1. – 904 с.
- 254 Уәлиханов Ш.Ш. Қазақтың этнографиялық мұрасы: толық. - 2-бас. – Астана: Алтын кітап, 2007. – Т. 1. – 291 б. (Қазақ этнографиялық кітапшасы).
- 255 Харузин Н. Көшпелі және жартылай көшпелі түрік және монғол халықтарының тұрғын үйлерінің даму тарихы: толық. - 2-бас. – Астана: Алтын кітап. 2007. – Т. 20. – 183 б.
- 256 Сейдимбек А. Мир казахов. Этнокультурологическое переосмысление: учеб. пособие. – Алматы: рауан, 2001. – 576 с.
- 257 Зайберт В.Ф., Тюлебаев А.Ж., Задорожный А.В., Кулаков Ю.В. Тайны древней степи (Исследования поселения Ботай в 2004-2006 гг.): колл. монография. – Кокшетау: Изд. центр Кокшетауского университета, 2007. – 163 с.
- 258 Бабурин А.К. Жилище в образах и представлениях восточных славян. – Л., 1983. – 188 с.
- 259 Пространство в традиционной культуре монгольских народов / Б.З. Нанзатов, Д.А. Николаева и др.; Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. – М.: Вост. лит., 2008. – 341 с.
- 260 Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. – М.: Наука, 1991. – 206 с.
- 261 Нурдубаева А.Р. Кииз Уй: структура пространственности: дис. ... канд. архитектуры: 18.00.01 / Московский архитектурный институт. – М., 1997. – 163 с.
- 262 Шаханова Н.Ж. О семантике шеста «бакан» в родильной обрядности тюрко-монгольских кочевников // Краткое содержание докладов Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтений, 1990-1991 гг. – СПб., 1992. – С.112-114.
- 263 Бартольд В.В. К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов // Записки ВОРАО, 25. – Пг., 1921. С. 57-76.
- 264 Карутц Р. Среди киргизов и туркмен на Мангышлаке / пер. Е. Петри. – СПб.: А.Ф. Девриен, 1910. – 332 с.
- 265 Казахи: историко-этнографическое исследование / под ред. Г.Е. Тайжанова. – Алматы: Казахстан, 1995. – 351 с.
- 266 Герн фон В.К. Қазақтың әдеп-ғырпы мен мінез-құлқы: толық. - 2-бас. – Астана: Алтын кітап, 2007. – Т. 18. – 140 б.
- 267 Дж. де Пано Карпини. Путешествия в восточные страны Пано Карпини и Рубрука / ред., вступ. статья и прим. Н.П. Шастиной. – М.: Гос. Изд-во геогр. лит-ры, 1957. – 272 с.
- 268 Собрание путешествіи къ Татарамъ и другимъ возточнымъ народамъ, въ XIII, XIV и XV столът; яхъ. I. Пано Карпини. II. Асцелинь. – Санктпетербургъ, въ типографіи департамента народного просвъщенія, 1825. – 306 с.

- 269 Тайлор Э.Б. Первобытная культура: пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
- 270 Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (19 – начало 20 века). – Алма-Ата: Гылым, 1991. – 214 с.
- 271 Фатиков Р.Р. К семантике шанарака // Проблемы изучения и охраны памятников культуры Казахстана. – Алма-Ата, 1980. – С.179-185.
- 272 Этнографиялық мақалалар: толық. - 2-бас. – Астана: Алтын кітап, 2007. – Т. 34. – 264 б.
- 273 Соколова З.П. По следам одной загадки // СЭ. – 1986. – № 4. – С. 136-145.
- 274 Жамбалова С.Г. Профанные и сакральные миры ольхонских бурят. – Новосибирск: Наука, 2000. – С. 272. – 400 с.
- 275 Муқанов М.С. Казахская юрта. – Алма-Ата, 1981. – 205 с.
- 276 Кулумжанов Н.Е., Жолдубаева А.К. Сакральность пространства: кочевой опыт / Вестник КазНУ. Серия «Философия, культурология, политология». – № 1 (59). – Алматы, «Қазақ университеті», 2017. – С. 272–280.
- 277 Маргулан А.Х. Казахское народное прикладное искусство: в 3 т. – Алма-Ата: Өнер, 1986. – Т. 1. – 245 с.
- 278 Маргулан А.Х. Сочинения. – Алматы: изд-во «Алатау». 2012. – Т. 11. – 576 с.
- 279 Кажгалиулы А. ОЮ и ОЙ. – Алматы, 2004. – 244 с.
- 280 Кажгалиулы А. Органон орнамента. – Алматы, 2003. – 456 с.
- 281 Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. – М.: Наука, 1970. – 484 с.
- 282 Карутц Р. Среди киргизов и туркменов на Мангышлаке. – СПб.: Издание А. Ф. Девриена, 1903. – 188 с.
- 283 Шаханова Н.Ж. Мир традиционной культуры казахов. – Алматы: Казахстан, 1998. – 174 с.
- 284 Древние мотивы Великой степи. Антология: в 3 т. – Т. 1. Музыкальный фольклор. Традиционное песенное искусство / ответств. ред. А.Ж. Казтуганова. – Алматы: «Brand Book», 2019. – 752 с.
- 285 Алпатов А.С. Архаика в мировой музыкальной культуре: монография / А.С. Алпатов. – М.: Экон-Информ, 2009. – 204 с.
- 286 Узнай › Культура › Искусство // <https://tengrinews.kz> 14.04.2021.
- 287 Пропп В.Я. Фольклор и действительность. – М.: Наука, 1976. – 323 с.
- 288 Еламанова С.А. Казахское традиционное песенное искусство: генезис и семантика. – Алматы: Дайк-Пресс, 2000. – 185 с.
- 289 Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Центральноазиатские влияния. – Новосибирск: Наука, 1984. – 121 с.
- 290 Элиаде М. Шаманизм и архаические техники экстаза: пер. с фр. А.А. Васильевой, Н.Л. Сухачева. – М.: Ладомир, 2014. – 552 с.

- 291 Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур / Е.С. Новик. - 2-е изд., испр. и доп. - М.: Вост. лит., 2004. - 304 с.
- 292 Сейтахметова Н.Л. Философия человека в мусульманской культуре средневековья: дис. ... д-ра философ. наук. - Алматы, 2000. - 243 с.
- 293 Ыбраев Ш. Қорқыт және шаманизм // Коркут-ата. Энциклопедический справочник. - Алматы, 199. - С. 573.
- 294 Бабалар сөзі: 100 томдық. Т. 89. Аңыздық жырлар. - Астана: Фолиант, 2012. - 432 б.
- 295 Мифы народов мира. Энциклопедия / гл. ред. С.А. Токарев; ред. коллегия: И.С. Брагинский, И.М. Дьяконов, В.В. Иванов, Р.В. Кинжалов, А.Ф. Лосев, В.М. Макаревич (отв. секретарь), Е.М. Мелетинский (зам. гл. ред.), Д.А. Ольдерогге, Б.Л. Рифтин, Е.М. Штаерман. - Изд-во: Большая Российская энциклопедия, Дилер, Русич, 1994. -Т. 2. - 719 с.
- 296 Габитов Т.Х. Қазақ мәдениетінің тарихы: оқу құралы. - Алматы, 2016. - 344 б.
- 297 Орынбеков М.С. «Первый шаман» Коркыт-ата / Евразия. - 2002. - № 3 (7). - С. 31-35.
- 298 Елеманова С.А. Наследие тюркской культуры (исторический обзор казахской традиционной музыки). - Алматы: Кантана-пресс, 2012. - 480 с.
- 299 Наурызбаева А.Б. Гуманизм как концепт антропологического дискурса культуры: автореф. ... д-ра филос. наук: 09.00.13. - Алматы, 2002. - 276 с.
- 300 Наурызбаева З. Вечное небо казахов. - Алматы: СаГА, 2013. - 704 с.
- 301 Аманов Б.Ж., Мухамбетова А.И. Казахская традиционная музыка и XX век. - Алматы: Дайк-Пресс, 2002. - 544 с.
- 302 Турсунов Е.Д. Происхождение носителей казахского фольклора. - Алматы: Дайк-Пресс, 2004. - 322 с.
- 303 Нурланова К. Человек и мир: казахская национальная идея. - Алматы: Қаржы-қаражат, 1994. - 48 с.
- 304 Жубанов К. Қазақ музыкасында күй жанрының пайда болуы жайлы (307-321 б.б.). Қазақ тілі жөніндегі зерттеулер. - Алматы: Ғылым, 1966. - 362 б.
- 305 Касымова Г. Ритуальная музыкальная культура казахов. - Алматы, 2008. - 256 с.
- 306 Турсунов Е.Д. Ареои и салы. «Тарихи-мәдени мұраның өркениеттер диалогындағы рөлі» Халықаралық ғылыми теория конференция материалдары. - Алматы: МСӨИ, 2009. - 520 с.
- 307 Ауэзов М. Иппокрена. Хождения к колодцам времен. - Алматы: ИД «Жибек жолы», 1997. - 172 с.
- 308 Маргулан А.Х. О носителях древней поэтической культуры казахского народа // М.О. Ауэзову: сб. ст. к его шестидесятилетию. - Алма-Ата: Изд-во АН КазССР, 1959. - С. 70-89.

- 309 Марғұлан Ә.Х. Шығармалары. – Алматы: Алатау, 2007. – Т. 2. – 423 б.
- 310 Затаевич А.В. 1000 песен казахского народа (напевы и мелодии). – Оренбург: Киргиз. гос. Изд-во, 1925. – Т. LVIII. – 486 с.
- 311 Турсунов Е.Д. Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау. – Астана: Фолиант, 1999. – 252 с.
- 312 Нурланова К.Ш. Эстетика художественной культуры казахского народа. – Алма-Ата: Наука, 1987. – 176 с.
- 313 Әбуталиев Н. Сегіз сері: Танымдық әңгімелер. – Алматы: Жалын, 1991. – 224 б.
- 314 Наумова О.Б. Экстравагантная личность в традиционной казахской культуре (к вопросу о времени формирования группы сал-сери) // Вестник Томского университета. Серия «История». – 2020. – № 64. – С. 178-184.
- 315 Бес ғасыр жырлайды (Поэты пяти веков): 2 томдық. – Алматы: Жазуши, 1989. – Т. 1. – 384 б.
- 316 Медоев А.Г. Гравюры на скалах. Сары-Арка. Мангышлак. – Алма-Ата: Жалын, 1979. – Ч. 1. – 174 с.
- 317 Уәлиханов Ш.Ш. Көп томдық шығармалар жинағы / Шоқан Уәлиханов. – Алматы: Толағай групп, 2010. – Т. 1. – 376 б.
- 318 Мухамбетова А.И. Тенгрианский календарь как основа кочевой цивилизации (на казахском материале) // Б.Ж. Аманов, А.И. Мухамбетова. Казахская традиционная музыка и XX век. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – С. 11-53.
- 319 Қазақ халқының дәстүрлерімен әдеп-ғұрыптары. Т. 1. Біртұтастығы және ерекшелігі / құраст. С. Әжіғали. – Алматы: Арыс, 2005. – 328 б.
- 320 Кулумжанов Н.Е., Жолдубаева А.К. (Алматы). Древние языческие верования казаха-кочевника. Nomadyzm i nomadologia: rozważania i analizy Redakcja naukowa: Aleksander Kiklewicz i Arkadiusz Dudziak Olsztyn. – 2018. – p. 45-62.
- 321 Анучин В.И. Шаманское призвание // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII-XX вв. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. – С. 96-99.
- 322 Гумилев Н.Н. Древние тюрки. – М.: ККиК, 1993. – 497 с.
- 323 Каирбеков Б. Г. Мир кочевья. Мифы Великой Степи. Казахский этикет. – Астана: Казахский научно-исследовательский институт культуры, 2014. – 256 с.
- 324 Тохтабаева Ш.Ж. Этикетные нормы казахов. Ч. 1. Будни и праздники. – IPUB, 2017. – 422 с.
- 325 Гаврилов А.А. Трикстер. Лицедей в евроазиатском фольклоре. – М.: Социально-политическая мысль, 2006. – 239 с.
- 326 Каирбеков Б.Г. Мир Кочевья. Мифы Великой Степи. Казахский этикет. – Астана: Казахский научно-исследовательский институт культуры, 2014. – 256 с.
- 327 Бисенбаев А.К. Көне түркілердің аңыздары. – Алматы: Ан-Арыс, 2008. – 120 с.

- 328 Топоров В.Н. История и мифы. Мифы народов мира: энциклопедия / гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1987. – Т. 1. – 572 с.
- 329 Кукашев Р.Ш. К образу лебедя в казахском шаманстве // Этнографическое обозрение. – 2002. – № 6. – С. 38-44.
- 330 Тохтабаева Ш.Ж. Серебряный путь казахских мастеров / Ш.Ж. Тохтабаева. – Алматы: Дайк-пресс, 2005. – 474 с.
- 331 Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. – Ф.: Кыргызстан, 1990. – 480 с.
- 332 Чигаева В.Ю. Образ птицы в наскальном искусстве Алтая (мифо-эпические этнографические параллели) // Древности Алтая. – Горно-Алтайск, 2003. – № 10. – С. 151-154.
- 333 Полосьмак Н.В. Птицы в татуировке пазырыкцев // Terra Scythica: материалы международного симпозиума. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2011. – С. 204-207.
- 334 Досымбаева А.М. Традиционное мировоззрение средневековых тюрков Жетысу (по материалам культовых памятников). – Алматы, 2010. – 60 с.
- 335 Медоев А. Жартасқа қашалған суреттер / Жалын. – 1994. – № 3-4. – 308-316 б.
- 336 Смирнова Н.С. Исследования по казахскому фольклору. – Алматы: ИД «Жибек жолы», 2008. – 526 с.
- 337 М. Кашкари. Дивани лугат ат-тюрк. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 1288 с.
- 338 Юсуф Баласагунский. Благодатное знание: пер. С.Н. Иванова. – М.: Наука, 1983. – 560 с.
- 339 Кулумжанов Н.Е., Жолдубаева А.К. Культ волка в традиционном представлении тюрков / Казахская цивилизация. – Алматы, 2018. – № 2.1 (74). – С. 41–46.
- 340 Аюпов Н.Г., Абаев Н.В. Тэнгрианская цивилизация в духовно-культурном и геополитическом пространстве Центральной Азии. Ч. 1. Тэнгрианство и этноэкологические традиции тюрко-монгольских народов Внутренней Азии. – Абакан, 2009. – 250 с.
- 341 Райхл К. Тюркский эпос: традиции, формы, поэтическая структура. – М.: Вост. лит., 2008. – 383 с.
- 342 Бисенбаев А.К. Мифы древних тюрков. – Алматы: Ан-Арыс, 2008. – 120 с.
- 343 Аристов Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей, и сведения об их численности / Н.А. Аристов. – СПб.: Лань, 2014. – 178 с.
- 344 Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). – Новосибирск: Наука, 1984. – 232 с.

- 345 Айтматов Ч.Т. Полное собрание сочинений: в 8 т. Т. 4. Плаха / Ч. Айтматов. – Алматы: БТА Банк, 2008. – 497 с.
- 346 Аз и Я: Эссе, публицистика, стихи, поэмы / Олжас Сулейменов. – Алма-Ата: Жалын, 1989. – 592 с.
- 347 Иванчик А.И. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // Советская этнография. – 1988. – № 5. – С. 38-49.
- 348 Марғұлан Ә.Х. Қазақ халқының жазу мәдениеті бойынша еңбектері: толық. - 2 бас. – Астана: Алтын кітап, 2007. – Т. 8. – 264 б.
- 349 Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Рос. энциклопедия, 1994. – Т. 1. – 671 с.
- 350 Диваев А.А. Ит-ала-каз (поверье) // Этнографическое обозрение. – 1908. – № 1-2. – С. 149-150.
- 351 Тоқтабай Ахмет. Қазақ тазысы. – Алматы: Атамұра, 2013. – 160 б.
- 352 Марғұлан Ә. Ежелгі жыр-аңыздар / құраст. Р. Бердібаев. – Алматы: Жазушы, 1985. – 368 б.
- 353 Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы: в 2 т. – М: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – Т. 1. – 488 с.
- 354 Тоқтабай Ахмет. Қазақ жылқысының тарихы. – Алматы: «Алматыкітап баспасы», 2010. – 496 б.
- 355 Тоқтабай А.У. Культ коня у казахов. – Алматы: 2004. – 2004. – 124 с.
- 356 Сейфуллин С. Шығармалар. Т. 6. Қазақ әдебиеті. – Алматы, 1964. – 455 б.
- 357 Юрченко А.Г. Средневековые монгольские погребения: соотношение этнического и имперского // Теория и практика археологических исследований. – Барнаул. – 2007. – Вып. 3. – С. 159-176.
- 358 Бридиа Ц. де. «История Тартар» брата Ц. де Бридиа // Христианский мир и Великая Монгольская империя. Материалы францисканской миссии 1245 года. – СПб: Евразия, 2002. – 478 с.
- 359 Каракузова Ж.К., Хасанов М.Ш. Космос казахской культуры. – Алматы: Евразия, 1993. – 80 с.
- 360 Смирнова Н.С. Исследования по казахскому фольклору. – Алматы: ИД «Жибек жолы», 2008. – 526 с. (Казахстанские народные сказки. Богатырские сказки). – Алматы: Балауса, 1994. – Т. 1. – 240 с.
- 361 Тохтабаева Ш.Ж. Этикетные нормы казахов. Ч. 2. Семья и социум. – IPUB, 2017. – 361 с.
- 362 Абишева О. Путешествие в край аруны. Сакральные смыслы образа // Простор. – 2013. – № 12. – С. 108-117.
- 363 Байпаков К. Культ барана у сырдарьинских племен // Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана: сб. статей. – Алма-Ата: Наука, 1980. – С. 32-45.

- 364 Турсунов Е.Д. Генезис казахской бытовой сказки (В аспекте связи с первобытным фольклором). - 2-изд., испр. и доп. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 192 с.
- 365 Галиев А.А. Дары-символы и Алаш-хан // Известия НАН РК. Серия обществ. наук. – 1995. – № 6. – С. 16-20.
- 366 Ибраев Б. Космогонические представления наших предков. Декоративное искусство СССР // Журнал современной практики и истории монументального искусства. – 1980. – № 8 (273). – С. 40-44.
- 367 Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М.: Наука, 1969. – 336 с.
- 368 Котин И.Ю. Твари в индийском календаре // Бестиарий П. Зооморфизмы Азии: движение во времени: сб. статей. – СПб: МАЭ РАН, 2012. – С.28-41.
- 369 Маргулан А.Х. Сочинения. – Алматы: Алатау. 2012. – Т. 11. – 576 с.
- 370 Сабетказы А. Древние культы и традиционная культура казахского народа. – Алматы, КазНИИКИ, 2001. – 363 с.
- 371 Кенжетай Д. Жаһандану және ұлттық мәдениет // Материалы международной конференции «Центральная Азия: диалог культур в процессе глобализации». – Алматы: Институт философии и политологии МОН РК, 2005. – 373 с.
- 372 Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы. Шығармалары. – Павлодар: «ЭКО ҒӨФ». – 2005. – 396 б.
- 373 Эпос о Гильгамеше. «О все видавшем» / пер. с аккадского И.М. Дьяконова. – М.; Л.: Издательство академии наук СССР. 1961. – 213 с.
- 374 Галданова Г.Р. Культ огня у монголоязычных народов и его отражение в ламаизме // Советская этнография. – 1980. – № 3. – С. 150-156.
- 375 Византийские историки / пер. С. Деступиса. – СПб., 1861. – С. 376.
- 376 Кшибеков Д.К. Истоки ментальности казахов. – Алматы: Дайк-Пресс, 2006. – 204 с.
- 377 Бабалар сөзі: 100 томдық. Т. 7. Қазақ мифтері. – Астана: Фолиант, 2011. – 448 б.
- 378 Сейдимбек А. Этнокультурологическое переосмысление. – Астана: Фолиант, 2012. – 560 с.
- 379 Қазақтың халық философиясы: 20 томдық. – Астана: Аударма, 2006. – Т. 7. – 544 б.
- 380 Қазақтардың рухани әлемі: әл-Фарабиден Абайға дейін: ұжымдық монография / З. К. Шаукенова және С. Е. Нұрмұратовтың жалпы редакциясымен = Духовный мир казахов: от аль-Фараби до Абая; коллективная монография / под общ. ред. З.К. Шаукеновой и С.Е. Нурмуратова. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2016. – 460 б.



- 381 Кшибеков Д. Культура и цивилизация. – Алматы: Қарасай, 2009. – 224 б.
- 382 Нурланова К. По ступеням бытия. Обряды и традиции как основа формирования высокой нравственности // Мысль. – 1996. – № 2. – С. 77–84.
- 383 Калыбекова А. Народная мудрость казахов о воспитании. – Алматы: БАУР, 2011. – 368 с.
- 384 Назаров Ф. Записки о некоторых народах и землях Средней части Азии: в кн. Мейндорфа Е.К. Этнография казахов в записках российских путешественников начала XIX в. – Астана: Алтын кітап, 2007. – 246 с.
- 385 Абрамзон С.М. Предметы культа казахов, киргизов и каракалпаков / В кн.: Материальная культура и хозяйство народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. – М.: Наука, 1978. – С. 44–67.
- 386 Брокгауз Ф.А., Эфрон И.А. Энциклопедический словарь. – СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1890-1907. – Т. 10. – С. 676-679.
- 387 Зигмунд Фрейд. Тотем и табу. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – 255 с.
- 388 Steiner F. Taboo / with a pref. by E.E. Evans-Pritchard. N.Y.: Philosophical Library. – L. : Cohen&West, 1956. – 154 p.
- 389 Фрэзер Д.Д. Табу. / ред. О.В. Гритчина // Серия «Книги-миниатюры». – Изд-во: Гуманитарный центр, 2019. – 292 с. – ISBN: 978–966–1553–53–7.
- 390 Гришаева Л.И., Цурикова Л.В. Культурные табу и их влияние на результат коммуникации // Вестник ВГУ. Серия «Гуманитарные науки». – 2005. – № 2. – С. 282-298.
- 391 Кульжанова Б.Р., Имангазина М.А. Тематико-лингвистическая парадигма табу на казахском языке / Вестник КазНУ. Серия филологическая. [S.1.]. – jan. 2021. – v. 178, n. 2. – p. 152-158. ISSN 2618–0782 // <https://philart.kaznu.kz/index.php/1-FIL/article/view/2988> 10.05.2022
- 392 Фрэзер Дж. Золотая ветвь. – М.: Политиздат, 1980. – 831 с.

## ПРИЛОЖЕНИЕ А

### Каменные изваяния



Рисунок А1 – Стела в честь Культегина. Национальный музей Монголии.  
Улан-батор (Из личного архива)



Рисунок А2 – Мүсінтас. Киргизия (из личного архива)





Рисунок А3 – Сынтас. Монголия, Баян-Олкей (из личного архива)



Рисунок А4 – Сынтас. Монголия. Қобда (из личного архива)



## ПРИЛОЖЕНИЕ Б

### Символически трепанированный череп

Символически трепанированный череп древнего кочевника кипчака мажара. Антропологический музей г. Будапешта. Венгерские антропологи назвали символично трепанированное место «лепестком».



Рисунок Б1 – Символически трепанированный череп древнего кочевника кипчака мажара. Антропологический музей г. Будапешта. 19.11.2019 (из личного архива)

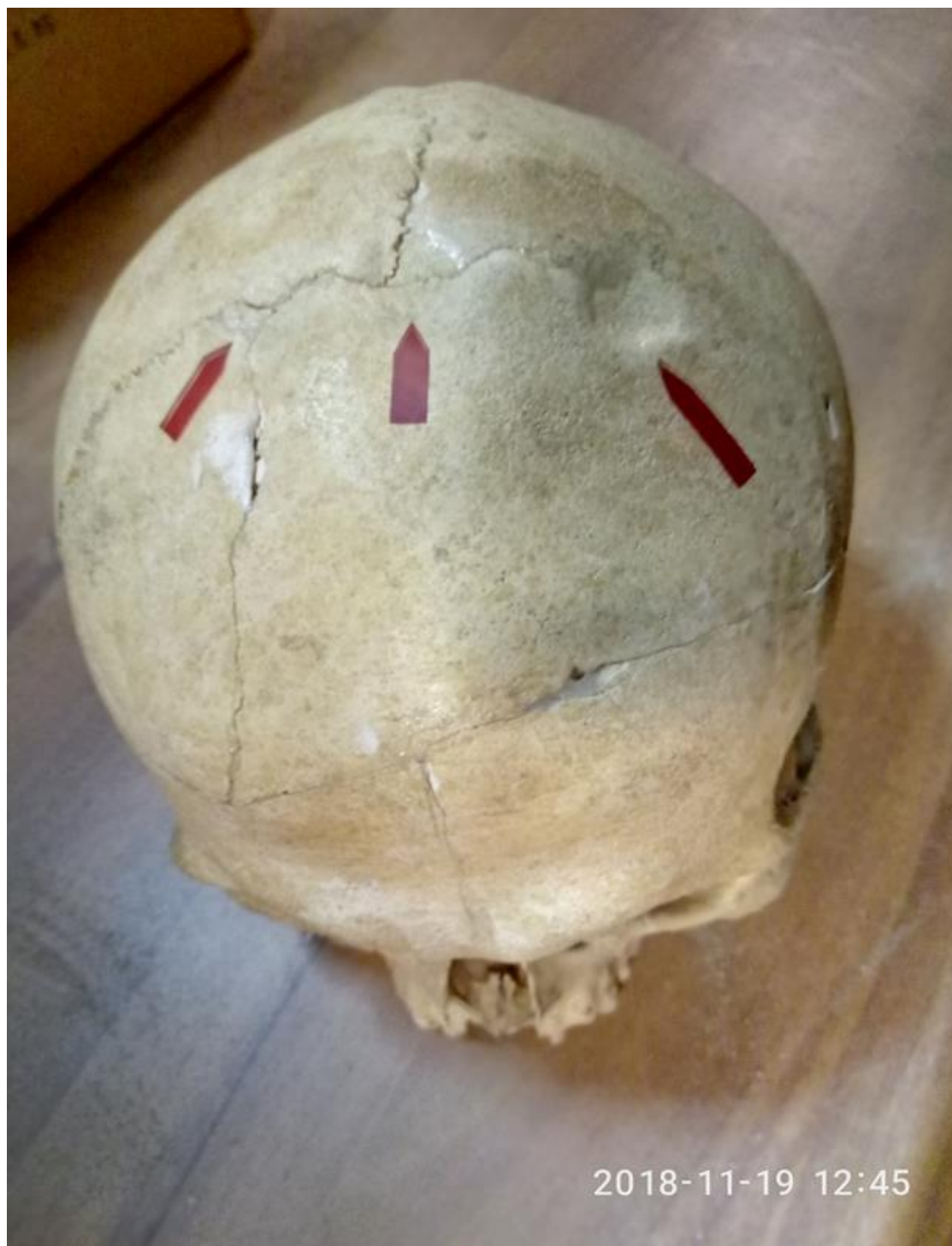


Рисунок Б2 – Символически трепанированный череп древнего кочевника кипчака мажара. Антропологический музей г. Будапешта. 19.11.2019 (из личного архива)