Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті

ӘОЖ 2-135 (093) Қолжазба құқында

МУСТАФИНА ЖАНАР ДУЙСЕМБЕКОВНА

Діни рәміздер: тарихы және қазіргі кезеңі

6D020600 – Дінтану

Философия докторы (PhD)
дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация

Ғылыми кеңесшілер
Отандық ғылыми кеңесші:
Борбасова Қ.М.
философия ғылымдарының докторы, профессор
Шетелдік ғылыми кеңесші:
Асунсьон Лопез-Варела
доктор PhD, Мадрид (Испания) Комплутенсе
университетінің профессоры

Қазақстан Республикасы
Алматы, 2023

МАЗМҰНЫ

КІРІСПЕ...3

1 ДІНИ РӘМІЗДЕРДІ ЗЕРТТЕУДІҢ ТЕОРИЯЛЫҚ-ӘДІСНАМАЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ...14

1.1 «Рәміз» мәселесін талдаудағы ғылыми ұстанымдар мен көзқарастар...14
1.2 «Рәміз», «діни рәміз» ұғымдарын анықтау және діни рәмізді сыныптау мәселесі...26

2 ДІНИ РӘМІЗДЕР ЖӘНЕ ОНЫҢ ТАРИХИ ЭВОЛЮЦИЯСЫ....................39

2.1 Рәміздің пайда болуы және оның алғашқы қауымдық мифологиядағы орны 39
2.2 Діни рәміздердің тарихи эволюциясы...58

3 ҚАЗІРГІ ДІНИ РӘМІЗДЕР ЖӘНЕ ОНЫҢ ТРАНСФОРМАЦИЯСЫ......76

3.1 Қазіргі діни санадағы рәміздің орны мен қызметі...76
3.2 Дәстүрлі діндердегі рәміздік көріністер және олардың өзгеріске ұшырауы...89
3.3 Қазіргі жаңа діни ұйымдардағы рәміздер және олардың трансформациясы...104

ҚОРЫТЫНДЫ...126

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ...129

ҚОСЫМШАЛАР...140

КІРІСПЕ

Жұмыстың жалпы сипаттамасы. Бұл диссертациялық жұмыста діни рәміздің пайда болуы, оның ерекшелігі және тарихи эволюциясы талданады. Қазіргі діндер жүйесіндегі рәміздің орны мен қызметі, дәстүрлі діндердегі рәміздік көріністер, қазіргі жаңа діни ағымдардағы діни рәміздер және олардың трансформациясы айқындалып, зерделенеді.

Диссертациялық зерттеу тақырыбының өзектілігі. Қазіргі жаһандану жағдайында әлем халықтарының дінге деген қызығушылығы артып отыр. Біздің елімізде де тәуелсіздік алған тұста, яғни өткен ғасырдың 90-шы жылдардың басынан бастап діни қайта өрлеу орын алды деп айтуға толық негіз бар. Адами құндылықтардың өзгеруіне байланысты дінге деген сұраныс күшейіп, діндарлық үрдісі белең алды. Бұған еліміздің қолданыстағы Ата заңында азаматтардың діни сенім бостандығының жариялануы да ықпал етті. Дегенмен, өткен ғасырдың соңында қазақстандық қоғамның діни санасында әлі де болса бейберекетсіздік сақталған болатын. Дәстүрлі діндердің қызметі пассивті болды, олар сұранысты толық қанағаттандыра алмады. Өйткені олардың сенімдерінің құрылымдық күйзелесі жалғасты. Керісінше, бұл бағытта жаңа діни ұйымдар белсенді жұмыс жасады. Олар елімізге тәуелсіздік алғаннан кейін келе бастады және қалыптасқан рухани бос кеңістікті толтыруға тырысты. Аталмыш жылдары Қазақстан халқының діни сауаттылығының төмен болуына байланысты дәстүрлі және жаңа діни ұйымдарды, олардың рәміздік жүйесін нақты ажырата алмады.

XXI ғасырдан бастап елімізде дін мәселесінде түбегейлі бетбұрыс орын алды. Жаңа діни ахуалдың қалыптасуына елімізде жүзеге асырылған әлеуметтік-экономикалық және саяси реформалар да ықпал етті. Бұл кезеңде республикада халықтың, әсіресе жастардың дінге деген сұранысын қанағаттандыру үшін діни институттар қайта қалпына келтіріліп, діни сауат ашу, діни білім беру жүйесі құрылды, дәстүрлі діндердің ғибадат орындары (мешіттер, храмдар, шіркеулер) салынып, оған халық көптеп бара бастады. Осы үдерістердің барлығы қазақстандықтардың діни санасын жаңғыртып, діни көзқарастарының өзгеріске ұшырауына алып келді.

Бұл жылдары дәстүрлі дін өкілдері халықтың дінге деген сұранысын қанағаттандыру бағытында кешенді жұмыс атқаруға мүмкіндік алды. Дәстүрлі діндер, әсіресе елімізде кең таралған ислам және православиелік христиан шіркеуі халыққа белсенді қызмет көрсете бастады. Сол уақыттан бері біраз діни дәстүрлер мен жоралғылар қайта жаңғыртылып, оларды жүйелі орындау басталды. Мәселен, бүгінгі күні Рамазан айы, Қадір түні, Құрбан айт, Мәуліт мерекесі, Рождество, Крещение, Пасха, т.б. діни мерекелерді тойлау дәстүрге айналды. Аталған мейрамдар кезінде орындалатын діни салт-жоралар мен рәсімдер халықтың санасына сіңуде, оларды орындау тұрақты үрдіске айналып келеді.

Сонымен бір мезгілде жоғарыда айтылған жаңа діни ұйымдардың қызметі жалғасын тапты. Елімізде олардың саны арта түсті, сенушілер қатары да ұлғайды. Бұл кезеңнің тағы бір ерекшелігі – кейбір діни ағымдардың

радикалдануы болды. Деструктивті діни ағымдардың ұстанымдары ұлттық мүддеге қайшы келді, олар дін мен жергілікті салт-дәстүрлерді соқтығыстыруға мүдделі болатын. Жаңа діни ағымдармен бірге беймәлім идеялар, діни дәстүрлер мен жоралғылар, діни образдар мен рәміздер тарала бастады. Олардың көпшілігінің шығу тарихы күмәнді, жасанды, жергілікті халықтың діни санасы мен дәстүріне мүлдем сәйкес келмейтін еді. Соған қарамастан жаңа діни ағымдарды таратушылар өздерінің діни сенім жүйелерін жергілікті халықтың ділі мен діни сұраныстарына икемдей отырып, өз ықпалын күшейтуге тырысты.

Дін жолына түскен кез-келген адам үшін оның теориялық мазмұнымен қатар, практикалық жағы да үлкен қызығушылық тудырады. Діни сенімнің практикалық жағына сол діннің салт-жораларын, рәсімдерін орындау, мерекелерін атап өту, сол дінді ерекшелейтін атрибуттарды қолдану жатады. Бұлардың барлығын жалпы ұғыммен «діни рәміздер» деп атауға болады. Осы діни рәміздер мәселесі бүгінгі диссертациялық жұмысқа арқау болып отыр.

Жалпы діннің өзі көп жағдайда діни рәміздер арқылы көрініс табатындығын атап өткен жөн. Бір адамның қайсы бір дінге қатыстылығын оның сенім рәмізінен, таққан діни атрибуттарынан, киген киім үлгілерінен, жасаған діни жоралары мен рәсімдерінен, т.б. арқылы көруге болады. Діни рәміздерді қолдану арқылы дінді ұстанушы сол дінмен біртұтастықта болады, оның ерекшеліктерін терең ұғына бастайды.

Мәселенің өзектілігі діни рәміздердің пайда болуын, генезисін, оның тарихи эволюциясы менн трансформациясын зерттеуге деген қажеттілікпен айқындала түседі. Өйткені, біздің түсінігіміздегі діни рәміздер үлкен тарихи қалыптасу кезеңдерінен өтті. Рәміздің пайда болып, қалыптасуының бастапқы кезеңі алғашқы қауымдық сананың дамуымен тікелей байланысты. Алғашқы қауымдық мифология аясында бастапқы рәміздер қалыптасып, рәмізделу жүзеге асты. Мифологиялық сана қазіргі біздің түсінігіміздегі рәміздердің қызметін атқарды. Мифтің өзін рәміз деп қабылдаған жөн. Осындай стихиялық архаикалық бастапқы рәміздер негізінде діни рәміздер жүйесі қалыптасты. Сонымен, рәміздердің генезисін, оның кезеңдік ерекшеліктерін зерттеу біздің жұмысымыздың негізгі бағыттарының бірі болып табылады.

Діни рәміздердің қалыптасуы мен мазмұндық ерекшеліктерін зерттеуде олардың тарихи эволюциясы мен трансформациясын қарастыру маңызды болмақ. Діни рәміздердің қалыптасуы мен олардың қолданылуы сол тарихи дәуірлердегі діни сана мен ғылым-білімнің даму үрдістеріне сәйкес келді. Тарихи дәуірлерде қоғамдық-саяси үдерістердің ықпалымен, және де діни сананың сұранысына қарай діни рәміздер сыртқы пішіндік және мазмұндық өзгерістерге ұшырап отырды. Уақыттың тезімен діни рәміздердің кейбір түсіндірмелері көмескіленіп жатса, керісінше басқа мән-мағыналары кеңінен таралды. Ежелгі дәуірде рәміздер адамдардың ғарыштық, атмосфералық, жер, табиғат, адамның өзіне қатысты танымдық түсініктеріне байланысты қалыптасты. Сондай-ақ адамның қол еңбегінен туындаған жасанды заттарға, қиял-ғажайыбынан туындаған тіршілік иелеріне, аллегориялық фигуралар мен абстракцияларға байланысты рәміздер пайда болды. Орта ғасырларды діни

рәміздердің нақты айқындалып, қалыптасуының аяқталған кезеңі ретінде сипаттауға болады. Бұл кезеңде әлемдік діндердің рәміздерінің иерархиясы қалыптасып, басты рәміздер айқындалды. Мәселен, буддизмде ол «лотос қалпында» отырған Будданың бейнесі және «Дхарма дөңгелегі», христиан дінінде – айқыш, ал исламда – жарты ай. Қайта өрлеу дәуірінде мәдениет және өнер салаларындағы рәмізделуде көне заманның, антикалық кезеңнің бейнелері мен образдары кеңінен қолданыла бастады. Ол әсіресе, діни құрылыстардан, сәулет өнерінен көрінді. Бұл ескіні қайталау емес еді, бұрынғыны жаңаша сипаттау, жаңаша мәнде түсіндіру болды.

Кейінгі дәуірлерде діндердің түрлі ағымдар мен бағыттарға бөлінуі күшейе түсті. Сәйкесінше жаңа діни ағымдардың өздерінің сенімдері бойынша діни рәміздері қалыптасты. Уақыт өткен сайын ондай діндердің практикалық мазмұны өзгеріске ұшырап, толықтырылып отырды. Әрбір жаңа келген рухани көсем дінге жаңа нышан беріп, жаңа рәсімдер мен салт-жоралар енгізуге тырысты. Сол арқылы жаңа діни ағымдар сенушілердің рухани қажеттіліктерін қанағаттандыруға жұмыс жасады. Дәстүрлі діндерге келсек, бұл кезеңде олардың діни рәміздерінің тұрақты жиынтығы қалыптасты. Әлемдік діндерді ұстанушылардың да қатары артты. Ал қазіргі жаһандану жағдайында діни рәміздердің діндер жүйесіндегі орны мен қызметі ерекше. Бүгінде діни рәміздер ең бастысы сенушілер қатарын көбейту, оларды қызықтыру, діни сауаттандыру қызметтерін атқарады.

Осылайша, ғылыми жұмысымызға арқау болып отырған діни рәміздер, олардың пайда болуы мен генезисін, тарихи эволюциясы мен трансформациясын, қазіргі діндер жүйесіндегі алатын орны мен қызметін зерттеу және оларға дінтанулық талдау жасау ғылыми қауымдастықтың қызығушылығын тудыратын маңызды мәселе деп санаймыз. Алынған ғылыми нәтижелер мен жаңалықтар дінтанушылар, мәдениеттанушылар және басқа ғалымдар арасында белгілі-бір ой-пікірлердің қалыптасуына ықпал ететіндігі сөзсіз.

Тақырыптың зерттелу деңгейі. Рәмізді танып, білу көне замандардан бастау алады. Рәміз туралы алғашқы ойларды көне заман ойшылдары Аристотель, Платон, Пифагор және басқалардың еңбектерінен кездестіруге болады. Кейінгі дәуірлерде рәміз тақырыбы философтардың, филологтардың, мәдениеттанушылардың, әлеуметтанушылардың, теологтардың және басқалардың зерттеулеріне арқау болды. Көне заман ойшылдарының рәміз туралы ойларын И.Кант [1], Ф.В.Шеллинг [2], Г.В.Ф.Гегель [3], Н.Кузанский [4], П.А.Флоренский, т.б. жалғастырса, рәміз бен рәмізделу туралы идеялардың одан әрі дамуына неміс философы әрі мәдениеттанушысы Э.Кассирер өлшеусіз үлес қосты. Э.Кассирер бірінші болып рәмізді әлеуметтік-мәдени феномен ретінде қарастырып, оның тұтас философиялық концепциясын жасақтайды [5], [6], [7]. Э.Кассирердің рәміз жөніндегі философиясын американдық философ С.Лангер дамыта түсті. Ол рәміздемеге философияның басты тақырыбы ретінде қарады және адамзат білімі мен түсінігінің негізі деп есептеді. Лангер де Кассирер сияқты жануарлар әлеміне қарағанда адам баласының рәмізді қолдануға

қабілеттілігін көрді. Яғни хайуанның өмірі сезгіштікке негізделсе, адамзаттың сезімталдығы түсінікпен, рәмізбен және тілмен сипатталады [8].

Рәміз түсінігі К.Юнгтің аналитикалық психологиясында да маңызды орын алады. Ол рәмізді – «ұжымдық бейсаналықтың басты құрамы – архетиптердің көрініс беруінің негізгі тәсілі» ретінде қарастырса [9], [10] француздық философ әрі мәдениеттанушы К.Леви-Строс тілді, неке ережесін, ғылым, дінді рәміздік жүйеге жатқызады [11]. Ал неміс ойшылы М.Хайдеггер рәмізді онтологиялық қырынан түсіну үшін өнердің қайнар көздерін зерттеу қажеттілігін айтады [12]. Осы ойды өрбіткен неміс философы Г.Г.Гадамер рәміздің гностикалық функциясы мен метафизикалық негіздерін ұғынбайынша, рәмізді түсіну мүмкін еместігін алға тартады [13]. Осылайша, XX ғасырда рәміз түсінігі мен анықтамасына қатысты батыстық концепциялар қалыптасты. Жоғарыда аталған батыстық ғалымдар рәміз мәселесін идеалистік тұрғыдан қарастырды. Олардың концепцияларының негізі – рәміздер жаратушылық негізде пайда болады, оны ұстап көруге болмайды, тек ішкі түйсікпен ғана сезіне аламыз, рәміздердің иррационалды жолмен ғана түсінуге болатын астарлы мән-мағыналары болады дегенге саяды.

Кеңестік заманда рәміз және рәмізделуді түсіндіруде жоғарыдағы батыстық идеалистік ұстанымдарға кереғар материалистік көзқарас үстемдік құрды. Марксистік философия да материалистік сипатқа ие болды. Жалпы, марксистік көзқарас рәміздің діни сипатын жоққа шығарып, материалдық нысан ретінде түсіндіреді. Материалистер рәміздің құпия, астарлы мән-мағына білдіру қасиетін мойындамайды. Дегенмен, кеңестік кезеңде рәміз мәселесінің зерттелуіне қомақты үлес қосылғандығын атап өткен жөн. Діни рәміз мәселесінің түрлі аспектілері В.В.Бычков [14], Д.М.Угринович [15], [16], И.Н.Яблоков [17] және Е.Г.Яковлевтің [18] еңбектерінде көрініс тапты. Бұл еңбектерде рәміздің өнермен, эстетикамен, салт-дәстүрмен қатынасы, ондағы алатын орны қарастырылады. Ал М.Н.Ереськоның [19] зерттеуін рәміз мәселесіне арналған арнайы еңбек ретінде қарастыруға болады. Автор диссертациялық жұмысында қоғамдық сана жүйесіндегі рәміз, діни рәміздердің ерекшелігі, оның қызметі мәселелеріне талдау жасайды. Алайда, бұл еңбек те сол уақыттағы идеологияға сәйкес материалистік сипатқа ие болды.

Сол сияқты кеңестік философия өкілдері М.Мамардашвили мен А.Пятигорский [20] зерттеулері сана мен рәміздің өзара тұтас байланысын талдауға арналған. Сонымен қатар, М.Элиаде [21], [22], Р.Генон [23], А.Голан [24], В.Тэрнер [25], С.Қондыбай [26] және т.б. еңбектерінде мифтің рәміз ретіндегі теориялық және әдістемелік мәні айқындалады.

Жалпы семиотиканың өзі логикамен, дәлірек айтсақ, логикалық семантикамен, тіл философиясымен, тілдік мәселелермен астасып жатыр. Бұл бағыттарды Ф. де Соссюр [27], Ч.Пирс [28], Ч.Моррис [29], Р.Барт [30], Ю.Лотман [31], П.Рикер [32] сияқты ғалымдардың есімдерімен байланыстыруға болады.

Кеңестік философиядағы рәміз мәселесі С.Аверинцев [33], В.Антонов [34], К.Свасьян [35], Н.Рубцов [36] сынды ғалымдардың еңбектерінде көрініс тапты.

Мәдени семантикалық тұрғыда В.Иванов [37], Ю.Лотман [31], [38], А.Лосевтің [39], [40], [41] философиялық еңбектерінде рәміздің мәні мен табиғатын ашатын көптеген философиялық мәселелер талқыланды. Жоғарыда аталған зерттеулер рәміз және рәміздеу мәселелерін қарастырған алғашқы еңбектер болды және біздің ғылыми зерттеуіміздің методологиялық бағыттарын айқындауға үлкен септігін тигізді.

Қазіргі шетелдік теологиялық тарихнаманы саралау біз қарастырып отырған мәселенің кейбір тұстарының біршама зерттелгендігін көрсетеді. Оның ішінде рәміздер мен белгілерге, олардың құпия мән-мағынасына арналған Джек Трэссидердің [42], Курт Мориц Артур Голдаммердің [43], діни рәміз бен иконографияның арақатынасына арналған еңбектерін атап өтуге болады.

Посткеңестік кезеңде гуманитарлық ғылым өкілдерінің рәміз мәселесіне қызығушылығы арта түсті. Әсіресе, ресейлік ғалымдар соңғы жылдары арнайы зерттеулер жүргізді. Солардың қатарында С.Г.Сычеваның [44], Н.В.Кулагинаның [45] және Т.Б.Захарянның [46] диссертациялық жұмыстарын атауға болады. Мәселен, С.Г.Сычеваның зерттеуінде философиядағы рәміз мәселесі, атап айтқанда, рәміздің миф пен діндегі қызметі, рәміздің философиядағы маңызы, рәміздің көркем шығармашылықтағы ролі, т.б. мәселелер талданса, Н.В.Кулагинаның еңбегінде рәміз дүниені қабылдау мен танып-білудің құралы ретінде зерделенеді. Ал Т.Б.Захарянның диссертациялық жұмысы діндегі рәміздің тілдік құрал ретіндегі қызметі мен маңызын талдауға арналған. Бұл авторлардың барлығы кеңестік дәуірдегі материалистік, атеистік методологиялардан арылып, рәміз мәселесін идеалистік концепцияларға сай объективті түрде зерттеуге тырысқан.

Отандық дінтану ғылымында біз қарастырып отырған діни рәміз мәселесіне қатысты арнайы зерттеулер әзірге жүргізілмеген. Дегенмен, Ә.Нысанбаев, Н.Аюпов пен Т.Ғабитовтың [47], [48] , Ғ.Есімнің [49], [50], М.Орынбеков [51], [52], Д.Кенжетай [53], Нұрмұратов С., Ғабитов Т.Х. және т.б. ұжымдық авторлардың [54], А.Т.Құлсариева мен А.Құрманалиеваның [55], Н.Байтенова [56], Қ. Борбасованың [57], К.К.Бегалинова [58], Б.Бейсенов [59] т.б. зерттеулері жұмысымыздың теориялық-методологиялық негізін айқындауға септігін тигізді.

Еліміздің тәуелсіздік алуымен семиотика мәселелеріне, рәміздің мәдениет пен өнерде көрініс табуына арналған бірқатар монографиялар жарық көріп, диссертациялық зерттеулер жүргізілді. Олардың қатарында байырғы түріктердің дүниетанымында көрініс тапқан рәміздік ұғымдардың өзіндік болмысына философиялық талдаулар жасалған А.Ә.Рыскиеваның [60], қазақтың дәстүрлі коммуникациясының семиотикалық мәселелеріне арналған Н.К.Альджанованың [61], қазақ мәдениетінің рәміздік жүйесінің философиялық маңызын талдаған Ж.Т.Берістеновтің [62], қазақтар мен өзге халықтардың ғұрыптық мәдениетіндегі ұқсастықтар мен ерекшеліктердің семиотикалық қырын зерттеген Ш.Т.Сауданбекованың [63], Сыр өңіріндегі мәдени құндылықтардың семиотикалық ерекшеліктерін зерттеуге арналған Ж.О.Әбікеновтің [64] еңбектерін атауға болады.

Қазақ халқының дүниетанымында, тілдік қарым-қатынас ерекшелігінде рәмізшілдік үлкен орын алды. Қазақ халқы ертеден өз ойын астарлап, тұспалдап жеткізген. Оның күнделікті тұрмыс-тіршілігінде рәміздік сырға толы ырым-тыйымдар, салт-жоралар маңызды роль атқарды. Қазақтардың дүниетанымындағы осы рәмізшілдік оның қолданбалы өнеріне де беріліп, ол сонау жартастағы петроглифтерден, сақтардың «аңдық стилінен» бастау алады. Қазақтардың рәміздік дүниетанымы әсіресе ою-өрнектерден айқын көрініс тапты. Осы ретте, қазақ халқының салт-дәстүрлері, ырым-тыйымдары, наным-сенімдері, ишараттарының рәміздік негіздері көптеген зерттеушілерді толғандырғанын байқау қиын емес. Кезінде Ш.Уәлиханов [65], Ә.Диваев [66], Ә.Бөкейханов [67] секілді қазақ зиялылары бұл мәселеге қатысты өз ой-пікірлерін айтып кеткендігі белгілі. Олардың қалдырған өміршең ой-тұжырымдары Ә.Марғұланның [68], Қ.Бегмановтың [69], [70] және т.б. еңбектерінде жалғасын тапты.

Отандық ғылымда әр жылдары қазақы ою-өрнектердің тарихын, таңбалық-рәміздік мағынасын ашып көрсетуді мақсат еткен біршама зерттеулер жарық көрді. Олардың негізгілері ретінде Т.К.Бәсеновтің [71], М.Ш.Өмірбекованың [72], А.Қажығалиұлының [73], Ш.Байділдаұлының [74], Е.Қожабаевтың [75], Ш.С.Рысбекова, Қ.М.Борбасова, Н.К.Альджановалардың [76] және т.б. еңбектерін атап өтуге болады.

Жалпы көшпелілер әлемінің рухани болмысының қыр-сыры тек қана тарихи және этнографиялық зерттеулермен шектелмей, философиялық, мәдениеттанулық және филологиялық ізденістерде де көрінеді. Оған дәлел, М.Әуезовтың [77], Ғ.Есімнің [49], [50], Т.Ғабитовтың [48], А.Сейдімбековтың [78], Д.К.Кішібековтің [79], А.Қасабектің [80], С.Ақатаевтың [81], Қ.Ақышевтың [82], С.Қасқабасовтың [83], Ж.К.Қаракөзованың [84], Қ.Нұрланованың [85] және т.б. еңбектері. Аталған еңбектерде көшпелілер мәдениетінің сан-алуан мәселелері талданады. Дегенмен, оларда көшпелілер дүниетанымының рәміздік астарлары қарастырылмайды.

Сонымен қатар, халқымыздың рухани мәдениетіне қатысты білімдерді жинақтау мақсатында жүзеге асырылған мемлекеттік арнайы бағдарламалардың негізінде «Қазақтың тәлімдік ойлар онтологиясы» (10 томдық) [86], «Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары» (2 томдық) [87], А.Нүсіпоқасұлының «Тал бесіктен жер бесікке дейін» [88], Б.Момынова мен С.Бейсембаевалардың «Қазақ тіліндегі ым мен ишараттың қазақша-орысша түсіндірме сөздігі» [89], Қ.Бегмановтың «Халқы мықтының – салты мықты: этнографиялық сыр-сұхбат» [70], «Қазақы тыйымдар мен ырымдар» [90] атты еңбектер мен жинақтар жарық көрді. Тақырыпқа қатысты баспасөз беттерінде жарық көрген Қ.Оразбекұлының [91], Г.Айтбаеваның [92], А.Әмірбекованың [93] және т.б. ғылыми мақалаларын атап өтуге болады. Дегенмен, бұл еңбектер жоғарыда атап өткендей ырым-тыйымдардың рәміздік көріністерін арнайы зерттеуді мақсат етпейді.

Сонымен, тақырыптың зерттелу деңгейіне шолу діни рәміз мәселесінің қазақстандық ғылымда осы уақытқа дейін арнайы зерттелмегендігін көрсетеді. Осыған орай мәселені категориалдық аппаратын жасақтаудан бастап кешенді

зерттеу қажеттілігі туындайды. Жоғарыда келтірілген тақырыпқа жанама қатыстылығы бар еңбектердегі көтерілген мәселелер де діни рәміз мәселесін зерттеудің өзектілігін айқындай түседі.

Зерттеудің мақсаты мен міндеттері. Диссертациялық жұмыстың мақсаты – діни рәміздің қалыптасу тарихы мен қазіргі көрінісіне дінтанулық сараптама беру. Қазақстандағы діни қайта өрлеу жағдайында халықтың діни санасын, қазақ халқының мәдени және рухани құндылықтарындағы рәміздер жүйесінің діни-философиялық мәніне талдау жасау болып табылады. Осы мақсатқа сәйкес төмендегідей міндеттер айқындалды:

- діни рәміздерді зерттеудің теориялық-әдіснамалық негіздерін зерделеу;
- «рәміз» түсінігі мен «діни рәміздер» ерекшелігіне тұжырымдамалық сипаттама бере отырып, діни рәміздің белгімен (знак), эмблемамен, метафора, бейне, аллегория, миф, архетиппен арақатынасын ашып көрсету;
- рәміздің пайда болуы мен қалыптасу кезеңдерін, оның алғашқы қауымдық мифологиядағы орнын анықтау;
- рәміздерді көрініс беруі мен табиғатына қарай топтай отырып, діни рәміздер формаларын классификациялау;
- діни рәміздердің тарихи эволюциясын зерттеу және қазақ дүниетанымы мен рухани мұрасының рәмізшілдік ерекшелігін көрсету;
- жаһандану жағдайындағы діндарлық мәселесіне және қазіргі діндер жүйесіндегі рәміздің орны мен қызметіне талдау жасау;
- дәстүрлі діндердегі діни рәміздердің иерархиясын жасақтау, олардың мән-мағынасы мен қазіргі қолданыс деңгейін ашып көрсету;
- жаңа діни ұйымдардағы рәміздерге дінтанулық салыстырмалы талдау беру және олардың трансформациясын айқындау.

Зерттеудің нысаны: діндер жүйесіндегі діни рәміздер.

Зерттеу пәні: діни рәміздер жүйесі, олардың пайда болуы, генезисі, тарихи эволюциясы және трансформациясы.

Диссертациялық жұмыстың ғылыми жаңалығы диссертанттың Қазақстанның дінтанулық ғылымы аясында алғаш рет діни рәміздер мәселесін тарихи және дінтанулық әдістер арқылы арнайы әрі кешенді түрде зерттеуге талпыныс жасауымен түсіндіріледі. Диссертациялық зерттеу соңында жаңашылдық сипаттағы келесі ғылыми нәтижелерге қол жеткізілді:

- діни рәміздің ерекшелігі айқындалып, оған өзіндік анықтама берілді; оның белгі (знак), эмблемамен, метафора, бейне, аллегория, миф, архетиппен арақатынасы ашып көрсетілді;
- діни рәміздің қалыптасу көздері анықталып, оның генезисінің кезеңдері айқындалды;
- діни рәміздер пайда болу табиғаты және қолданыстық мақсатына қарай классификацияланып, түрлері анықталды;
- қазақ халқының мәдени және рухани мұрасының (ырым-тыйымдар, мақал-мәтелдер, салт-жоралар, ою-өрнектер, т.б.) рәмізшілдік сипаты айқындалып, олардың қолданыстық маңызы дәлелденді;

- діни рәміздердің қазіргі діндер жүйесіндегі ролі, маңызы және қызметі түсіндірілді;

- буддизм, христиан және ислам діндерінің басты рәміздеріне талдау жасалып, олардың мән-мағынасы түсіндірілді және діни рәміздердің аталған дәстүрлі діндердің практикасындағы орны айқындалды;

- қазіргі жаңа діни ұғымдар практикасындағы рәміздердің орны мен маңызы, олардың жүйесі мен мазмұны, қолданыстық ерекшелігі және трансформациясы дәйекті түрде түсіндірілді.

Қорғауға ұсынылатын тұжырымдар.

1. Діни рәміз – кез-келген діннің негізгі өзегі, оның мазмұны мен идеясын өз бойына жинақтаушы, дінді таныту мен түсіндірудің тілі, дінді ұстанушы адам мен Жаратушы арасындағы байланыс құралы. Діни рәміздің қарапайым белгі, эмблема, метафора, бейне, аллегория, архетиптен айырмашылығы оның бір мезгілде сол нысанды (материалдық) білдірумен қатар, жасырын, астарлы мән-мағынаға ие болуында. Діни рәміздің осындай құпия сырларын кейде рационалды емес, иррационалды, яғни тек ғана ішкі интуициялар арқылы түсінуге болады.

2. Рәміздің пайда болуы алғашқы қауымдық сананың дамуымен тікелей байланысты. Алғашқы қауымдық мифологияның ерте сатысында – бастапқы рәміз қалыптасты. Бұл кезеңде дүниені тану ойлау заңдылықтары бойынша емес, тек елестету, қиялдау заңдылықтары негізінде құрылды. Рәміз генезисінің келесі сатысы – толысқан рәміз. Толысқан рәмізде ежелгі адамның мифологиялық санасының көрініс беруі біршама нақтыланып, жүйеленді, оларға белгілі-бір форма, сипат берілді. Қазіргі біздің түсінігіміздегі рәміз алғашқы қауымдық мифологияның соңғы сатысында пайда болды және оның ыдырауына бастама жасады. Табиғат құбылыстары, оның тылсым күштерінің құпия сырын ашу жолындағы іс-әрекет, адамның психологиялық жағдайы, түрлі салт-жоралар мен рәсімдер рәмізді құраушы факторлар болып саналады.

3. Діни рәміз өзінің тарихи эволюциясында ұзақ кезеңдерден өтті. Діни сипаттағы рәміздер ру-тайпалық қатынастар ыдырап, алғашқы мемлекеттер пайда болған кезеңде қоғамдық психология деңгейінде қалыптаса бастады. Оған діни сананың күрделенуі ықпал етті. Осы кезеңде басты құдайлардың құрметіне арнап храмдар салу, құрбандық шалу дәстүрі орнықты. Құдайларға табынудың рәміздік көріністері бірте-бірте өнерге көшті. Орта ғасырларда біздің түсінігіміздегі діни рәміздердің қалыптасуы түпкілікті аяқталды. Бұл уақытта қолданыстағы рәміздер заман талабына сай икемделіп, трансформацияға ұшырады.

4. Түркі халықтарының, оның ішінде, көшпелі өмір салтын ұстанған халықтардың да діни наным-сенімдерінің жүйесі уақыт тезімен өзгеріске ұшырап отырды. Көшпелі халықтардың діни сеніміндегі рәміздік жүйені олардың ежелден Көкке, Жер-Суға және Ұмай анаға сенімі құрады. Ертеден қазақтар да осы құдайларға табынып, олардың құрметіне құрбандық шалды, түрлі салт-жораларды орындады. Исламның таралуымен қазақтардың рәміздік жүйесінде мұсылмандық элементтер пайда болды. Олар діни сенімнен, сәулет

және қолданбалы өнерден, материалдық және рухани мәдениеттен көрініс тапты. Қазақтардағы ырым-тыйымдар, мақал-мәтелдер, салт-жоралар, ою-өрнектер діни сипаттағы рәмізге толы.

5. Діни рәміздер қазіргі діндер жүйесінде маңызды роль атқарады. Ол дінді сақтаумен қатар, сол діннің бүкіл мазмұнын береді. Кез-келген діни рәмізде сол рәміздің бастапқы мән-мағынасының сарқыншақтары сақталады, сол арқылы ол діннің ежелгі тарихынан хабар беріп тұрады. Діни рәміздер дінді насихаттап, таратушы қызметін де атқарады. Дін әлсіреген тұста рәміздерді ескі мазмұнын сақтай отыра саналы түрде өзгертіп, оларға жаңа идеялық мазмұн беріп, насихаттау арқылы адамдардың дінге қызығушылығын қайта оятып отырған. Діни рәміздер дінге сенуші адамның Жаратушымен вербалды емес қарым-қатынас құралы.

6. Дәстүрлі діндерде рәміздердің өзіндік иерархиялық жүйесі қалыптасқан. Оны басты рәміздер мен қосымша қызмет атқаратын діни рәміздер құрайды. Дәстүрлі діндердігі рәміздер жүйесі тұрақтылығымен, мазмұндылығымен, өміршеңдігімен ерекшеленеді. Олар діни рәміздердің қалыптасу үдерісі барысында бірқатар саналы трансформациялануға ұшырағанымен бастапқы идеяларын, мән-мағыналарын сақтап қалған. Дәстүрлі діндерде рәміздік көріністер түрлі діни мейрамдарды атап өту, адамның өмірлік кезеңдеріне қатысты рәсімдер мен салт-жораларды орындау, күнделікті құлшылық ету барысында жүзеге асады.

7. Діни рәміздер қазіргі жаңа діни ұйымдар практикасында да маңызды орын алады. Жаңа діни ұйымдарда тиімді рәміздік жүйесі қалыптасқан, олар бастапқы кезеңде дәстүрлі діндердің рәміздерінен бастау алды. Кейін олардың діни рәміздері ілімдеріне сай шығармашылық өзгерістерге ұшырап, дәстүрлі діндерден алшақтай түсті. Қазіргі жаңа діни ұйымдардың ілімдері синкреттілікке қабілетті. Олар діни рәміздерін қоғам сұранысына сай үнемі өзгертіп, жаңартып отырады. Жалпы олардың діни ілімі мен тәжірибелер жүйесіне тұрақсыздық, құбылмалылық тән. Жаңа діни ағымдардың сенушілермен жұмыс істеу әдістері де өте қарапайым. Діни ілімдерін түсінікті тілмен жеткізеді, діни рәсімдер мен жоралғылар әсерлі әрі қызықты өткізіледі. Қолайлы жағдай қалыптастырылып, қауым мүшелерінің теңдігіне мән беріледі.

Диссертациялық жұмыстың теориялық және әдістемелік негіздері. Ғылыми жұмысты жазу барысында дінтану ғылымы бағытындағы батыстық, ресейлік және отандық теориялар мен әдіснамалар, ғылыми ұстанымдар басшылыққа алынды. Рәміз және рәміздеу мәселелерін зерделеуде батыстық идеалистік және кеңестік материалистік концепциялар салыстырылып, олардың артықшылықтары мен кемшіліктері айқындалды. Қазіргі ресейлік, сондай-ақ отандық дінтанулық және философиялық мектептердің діни рәміз мәселесін зерттеудегі соңғы ғылыми жаңалықтары мен нәтижелері де ескерілді.

Діни рәміздің пайда болуы, тарихи дамуы мен эволюциясы, трансформациясы мәселелерін зерттеуде гуманитарлық ғылымдарға ортақ жалпылау, сипаттау, жүйелеу, топтау, салыстырмалы талдау, жіктеу, қорытындылау әдістері кеңінен қолданылды. Ретроспективті әдіс арқылы діни

рәміздердің қалыптасу үдерісіне ықпал еткен тарихи-мәдени құбылыстар мен оқиғаларды анықтауға мүмкіндік туды. Сол арқылы діни рәміздердің феноменологиясын, табиғатын, мән-мағынасын интерпретациялауға, реконструкциялауға жол ашылды. Діни рәміздерге бойындағы мән-мағынасын тура білдірмей, астарлап жеткізу, ассоциациялау қасиеттері тән. Сондықтан, зерттеу барысында жекелеген рәміздердің мәнін ашуда түсіндірмелеу, модельдеу тәсілдері пайдаланылды.

Аталмыш зерттеу жұмысы діни рәміздердің пайда болуы, тарихи дамуы және қазіргі қолданыстық көрінісіне арналғандықтан, дінтанулық талдау негізінде діни рәміздердің қалыптасу үдерісін, тарихи эволюциясын және трансформациясын ашып көрсетуге ерекше назар аударылды.

Диссертацияның теориялық және тәжірибелік маңызы. Зерттеу тақырыбының теориялық және тәжірибелік маңызы қазіргі жаһандану кезеңіндегі рухани жаңғыру жағдайындағы дінтанулық зерттеулерге деген қажеттіліктің артуымен, діни білімдерге деген сұраныстың өсуімен түсіндіріледі. Диссертация мазмұнына кірген қазақ діни-наным сенімдеріндегі діни рәміздердің ерекешелігі, олардың күнделікті әдет-ғұрыптардағы, әдебиеттегі және өнердегі қолданысы туралы ақпараттар мен ғылыми тұжырымдар қазақ халқының діни дүниетанымының терең философиялық негізін көрсетеді.

Діни рәміздің пайда болуын, оның тарихи дамуы мен трансформациясын зерттеу, қазіргі діндер жүйесіндегі орны мен қолданыстық деңгейін анықтау нәтижелері елімізде қалыптасып келе жатқан жаңа діни сананың сипатын ашуда және мәдени-рухани тәрбие беру үдерісінде қолданыс таба алады. Қазіргі діндер жүйесіндегі діни рәміздерді жастардың діни санасына ықпал ететін фактор ретінде игеру олардың діни сауаттылығын арттыруға бағытталған істе де маңызды. Диссертациялық зерттеудің басты нәтижелері мен қағидаларын дінтанушы және тарихшы студенттерге арнап «Діни рәміздер: тарихы және қазіргі кезеңі» атты арнаулы курс жасақтауға, студенттер мен мектеп оқушыларына діни рәміздер мәселесіне арналған ғылыми жобалар дайындауға пайдалануға болады.

Диссертация материалдарын сондай-ақ қазақ халқының қоғамдық санасын отарсыздандыру, рухани жаңғырту бағытында, посткеңестік мемлекеттердегі діни сананың трансформациялануын, дәстүрлі қазақ қоғамындағы діни рәміздер жүйесін, қазіргі қазақстандық жастардың діндарлығы және т.б. мәселелерді зерттеуде қолдануға болады деп есептейміз. Диссертация тұжырымдары республикадағы азаматтық қоғамның рухани негіздерін, діни конфессиялардың толеранттылығы мен диалогін қалыптастыруда өз септігін тигізеді.

Зерттеу жұмысының сыннан өтуі және мақұлдануы. Диссертациялық жұмыс Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің Дінтану және мәдениеттану кафедрасында дайындалып, талқылаудан өтті («13» қаңтар 2023ж. күнгі №7 хаттама). Диссертацияның негізгі ғылыми нәтижелері мен қорытындылары 13 ғылыми мақалада жарияланды. Оның 2-уі нөлдік емес импакт-факторы бар журналдарда, 6-уы Қазақстан Республикасы Жоғары Аттестациялық Комиссиясымен бекітілген тізімдегі журналдарда, 5-уі

халықаралық ғылыми конференциялар (1-уі шетелде өткен) жинақтарында жарық көрді. Сонымен қатар, зерттеу нәтижелері бойынша халықаралық ғылыми конференцияларда баяндамалар жасалды.

Диссертацияның құрылымы. Диссертациялық жұмыс кіріспеден, жеті тараушаға бөлінген үш тараудан, қорытындыдан, қосымшалардан және пайдаланылған әдебиеттер тізімінен тұрады. Библиография 228 атаудан құралған. Жұмыстың көлемі – 143 бет.

1 ДІНИ РӘМІЗДЕРДІ ЗЕРТТЕУДІҢ ТЕОРИЯЛЫҚ-ӘДІСНАМАЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

1.1 «Рәміз» мәселесін талдаудағы ғылыми ұстанымдар мен көзқарастар

Бүгінгі уақытқа дейін «рәміз» мәселесіне қатысты көптеген ғылыми ұстанымдар мен тұжырымдар, түрлі анықтамалар қалыптасқан. Алғашқы ой-пікірлерді ежелгі дәуірдің ойшыл-философтарының еңбектерінен байқаймыз. Дегенмен, Сократқа дейінгі көне ойшылдар «рәміз» түсінігіне көп көңіл бөлмеді. Бірақ, соған қарамастан дәл осы философтарда «рәміз» дүниетанымдық сипатқа ие бола бастайды. Мәселен, Демокрит сөзге рәміздік астар бере бастайды. Эмпедокл болса, бөліктерге бөлінген рәміз міндетті түрде үшінші бір шындыққа ұласады. Пифагорлықтарға адам танып білмейтін құпияларды зерттеу барысында рәміздік тәпсірлеу тән болды.

«Рәміз» ұғымын философиялық түсінудің гносеологиялық бағыты антикалық дәуірде қалыптаса бастайды. Онда біз рәміздік құбылыстардың мәні мен мағынасын түсінудің алғашқы талпыныстарын (Пифагор, Сократ, Платон) кездестіреміз. Осы кезеңде «рәмізді» түсінудің екі дәстүрі қалыптаса бастады. Бірінші дәстүр бойынша, рәміз жоғары және мүлдем белгісіз болмыстың белгісі ретінде түсінілді. Рәмізді бұлай түсіну Платонға тиесілі. Антикалық философ рәмізді объектінің ең жоғары идеалды формасын интуитивті ұғынылған көрсеткіш ретінде түсіндіреді. «Мемлекет» диалогының «Үңгір рәмізі» деп аталатын бөлімінде Платон рәміздік танымның тамаша суреттемесін береді, онда ол рәміздік танымды идеялардың «қараңғылықтан» игіліктің ең жоғары деңгейіне жету ретінде сипаттайды. Бұл жерде рәміздер ішкі сезінумен, шындықты көрумен байланысты болмысты кейіптер ретінде түсіндіріледі. Оларды толық танып білуге болмайды және біржақты түсіну мүмкін емес.

Рәміз шындықтың екі деңгейінің қосылуын көрсетеді. Платон үшін бұл екі деңгей – сезіну арқылы қабылданатын заттар мен сезінуден тыс идеялар әлемі және соңғысы заттарға қарағанда онтологиялық жағынан маңызды болып келеді. Сезіну арқылы қабылданатын заттар – бұл түсінуге болатын идеялардың көшірмелері және олардың ерікті түрдегі белгілері емес, керісінше идеяны меңзейтін рәміздер.

Екінші дәстүр Аристотельдің ілімдерімен байланысты. Онда рәміз белгі ретінде түсіндіріледі, оның мағынасы өзге сипаттағы немесе өзге тілдегі басқа белгі дегенді білдіреді. Бұл ретте рәміз көріну деңгейінен мазмұн деңгейіне ауысатын құрал ретінде рационалистік мәнге ие болады. Рәміздер көбінде конвенционалды белгілер ретінде түсіндіріледі, олардың мағынасы нақты көрініп, танымалды және жаттанды дүниеге айналуы мүмкін. Қорыта айтқанда, Аристотель рәмізді бір-бірімен тоғыспайтын, дегенмен бір түсінікке, яғни бір рәмізге бірігетін бірқатар мағыналар ретінде түсінеді.

Дегенмен рәмізді түсінудің бұл дәстүрлерінің енді қалыптасып келе жатқандығын, «рәміздің» әлі де болса философиялық ұғымға айналмағандығын

атап өткен жөн. Бұл кезеңде рәміз қоғамдық немесе мемлекеттік өмірдегі қандай да бір құбылыстарды түсіндіретін қарапайым мағынасы бар сөз ретінде қолданылды. Адамдардың көз алдындағы, айқын дүниелерді білдірді. Осы ретте, А.Ф.Лосев бұл кезеңнің рәмізін «белгіден айырмасы жоқ, тіпті эмблемаға ұқсас» [41, 472 б.] деп атап өтеді.

Антикалық дәуірдің келесі өкілі Плутархтың мәтіндерінде «рәміз» бастапқы мағынасында, яғни екі бастаудың кездесуі, бірігуі мағынасында беріледі. Плутархтың пікірінше рәміз таңдау үстіндегі адамға шешім қабылдауда ықпал етеді. Дер кезінде пайда болған рәміз адам баласының бір шешімге келіп, ақырғы дұрыс шешім жасауына себепкер болады. Яғни, рәміз адамның шешім қабылдауда өз бетінше әрекет етуіне айтарлықтай ықпал етеді.

«Рәміз» терминінің жаңаша пайымдалуы ежелгі Стоя кезеңімен байланысты. Стоя кезеңінің ойшылдарына жоғарыда аталған Демокрит, Эмпедокл, Аристотель, әсіресе Платонның идеялары ерекше әсер етті. Стоиктердің жаратылыс туралы ілімдері бойынша әлем рәміздерден жаралған. Бұл ретте, рәміз құбылыс пен оның болмысының қосындысы ретінде көрініс табады. Заттың ішкі мәнін оның тек сыртқы көрінісіне қарап бағалауға болады. Осындай жолмен ұғыну рәміздік тану болып табылады. Сондықтан да, стоиктерде философтар әлемді рәміздер арқылы танып, біледі. Табиғаттан бастау алған рәміздер ойша елестету арқылы қабылдануы тиіс. Адамның жаны мен оның «негізгі», «алға жетелеуші» бастауы табиғатта жаралған рәміздерге ие болады.

Рәмізді түсінудің сапалы жаңа кезеңі неоплатонизмнің дамуымен байланысты. Онда алғаш рет рәміздің күрделі, әрі қайшылықты болмысы мойындалады және соған байланысты оны шексіз тану мен түсіндіруге жол ашылады. Рәміз мән-мағынасы жағынан терең, шексіз, құпияға толы құбылыс ретінде қарастырылды. Гносеологиялық тұрғыдан рәміз әлемді танудың құпиялы мазмұнды құралына айналады, ал онтологиялық жағынан – бүкіл тіршіліктің субстанциялық негізі болып табылады.

Неоплатонизм антикалық философ Проклдің тұсында соңғы гүлдену кезеңін басынан өткерді. Прокл рәміздің диалектикасын жасақтайды. Ол қарама-қарсылықтарды біріктіру, оларды терең зерттеу және шешімін табу арқылы ғана болмыстың шынайы түпнегізі ашылады деп есептеді. Рәміздің бір қарағанда түсіну мүмкін емес, көлеңкелі тұстарының артында оның таза, шынайы болмысы ашылады. Бұл ретте рәміз «құпиялық» пен «айқындылықтың» диалектикалық бірлігі ретінде қарастырылады.

Неоплатониктердің дүние рәміздерден құралған деген тұжырымдамасы рәміздің философиялық болмысы туралы түсініктердің даму тарихындағы шарықтау нүктесі болды. Олар табиғатты жаратушы күш ретінде санап, рәміздер әлемін жасайды және оларды адамзаттың күнделікті өмірінің сан саласына енгізеді деп есептейді. Жаратушы табиғат жасаған рәміздер бұл ең жоғарғы, киелі рәміздер. Адам баласы осы рәміздерді табиғат құбылыстарының оның болмысымен сәйкестігі ретінде танып біледі. Сондықтан да неоплатондық-философтардың міндеті табиғаттың сыртқы көріністерімен қоса алғанда оның

күрделі болмысын ашып көрсету болды, ол тек қана рәміздік тұрғыдан ойланған жағдайда ғана мүмкін еді. Алайда «рәміздік тұрғыдан ойлау» рәміз болып табылмайды. Бұл ретте неоплатониктер «рәміз» сөзін қолданбады, бірақ мифті «шексіз ойлы пайымдаулардың» нысаны, яғни рәміз ретінде қарастырған.

Рәміздің белгі ретіндегі сипаты, оның қарапайымдылығы мен қолжетімділігі неоплатониктердің философиялық көзқарастарына керағар болды. Осы тұста, рәміз емес, керісінше, ақиқатты рәміздік тану – неоплатониктер философиясының негізіне айналды.

Осылайша, антика мұрасын зерттеу «рәміз» ұғымына қатысты қазіргі ғылыми зерттеулерге негіз болумен қатар, осы мәселемен байланысты көптеген сұрақтарды айқындап берді. Жоғарыда келтірілген мысалдардан біз «рәміз» түсінігінің уақыт өте өз бейнесін қалыптастырғандығын, ол үдерістің неоплатонизм кезіңінде аяқталып және сол күйінде Жаңа Еуропаға қадам басып, еуропалық дәстүрде орныққанын көреміз. Қорыта айтқанда, рәмізді оның онтологиялық аспектісінде барлық тіршілік атауының субстанциялық негізі деп түсінеміз, яки осы дүниенің негізі рәміздік тұрғыдан тануға болатын субстанция. Осы жағдай рәмізді дүниені танудың «құпиялы-мазмұнды» құралы ете отырып, гносеологиялық категорияға айналдырады.

Рәміз түсінігі дамуының жаңа кезеңі христиандық ортағасырмен байланысты. Осы кезеңнен бастап символизм тарихы христиандық ой тарихымен байланыстырылды. Оның жарқын өкілі Ориген болды. Ол неоплатонизм дәстүріне сай заттарды объективті рухтың белгілері ретінде қарастырады. Оның пікірінше, жаратушы және көктегі шындыққа оған ұқсамайтын рәміздер арқылы ғана қол жеткізе аламыз. Рәміз – рухтың киелі қасиетіне жақындататын саты болып табылады. Ориген Інжілді екі әлемді біріктіретін рәміздік құрал ретінде қарастырады.

Бір жағынан Абсолют-Құдай идеясы, екінші жағынан «жаратылған» эмпирикалық әлем, олардың өзара қарым-қатынасы мен барлық тіршілікті рәміздік түсіндіру арқылы басқару ортағасырлық мәдениетке тән белгілер болып табылды. Бұл кезеңде мистикалық құпияның одан әрі тереңдей түсуі байқалады. Бұл ретте, Ю.Г.Малков: «христиан діні барған сайын рәміздің онтологиялық сипатын аша түсті: антикалық ілімнің рәміздік тілі бірте-бірте христиандық рәсімдердің рәміздік тілімен астасып кетті» [94, 9 б.] – деп, атап өтті.

Христиандық әлем болмысты екі дүниеге бөлді: пенделік және киелі, жоғары және төменгі, бұл жерде адам Құдайға ұқсас етіп жаратылған және оның өсиеттеріне бағынуы тиіс. Н.Кузанский үшін рәміз – белгісіздікті тануға апаратын жол. Жаратушы бейнесін іздеушілер ғана оны рәмізден таба алады. Жаратушы өзінен-өзі көрінбейді, оны тек «құпия рәміз арқылы ғана көру мүмкіндігі туындайды» [95, 155 б.].

Жаңа заманда рәміздік құрылымдарға (белгілерге) гносеологиялық көзқарастар Дж. Локк, Ф.Бэкон және Т.Гоббстың еңбектерінде анық байқалады. Олардың әрқайсысы қарым-қатынас құралы болып табылған белгіге (рәмізге), мағынаға және тілге деген айтарлықтай қызығушылық танытты. Мысалы, Ф.Бэкон ежелден таралған аллегория, миф, аңыз-әңгіме, жұмбақ, бейнелі

салыстырулар, мысалдар сынды түрлі рәміздік құралдардың өнерде қолданылуына жоғары баға береді. Осы аталған қайта таныстыру тәсілдерінің барлығы жаңа әрі үйреншікті емес жаңалықтар мен қорытындыларды барынша түсінікті, нақты және қол жетімді етеді. Сондай-ақ олар ерекше ықпал етуші күшке ие, осы жағдайды дін пайдаланады [96, 186-187 бб.]. Сонымен бір мезгілде Бэкон түрлі рәміздік құралдарды ақиқатты жасыру немесе оны бүркемелеу үшін «алдаудың айла амалы» ретінде де қолдануға болатындығын түсінді. Бэконның бұл бағыттағы сыны оның «алаң пұттарын», яғни сөздер мен белгілердің қолданысымен байланысты болған қарым-қатынас табиғатының ерекшеліктерінен туындайтын жаңсақ түсініктерді сынауымен бір бағытта жүрді» [97, 40 б.].

Алайда, рәміздің белгі жағының абсолюттенуі Лейбництің өзі комбинаторлық өнер деп атаған әдісінде көрініс тапты. Бұл әдістің контекстінде түсіндірілген рәміз объектіні немесе ұғымды алмастырады. Ол оларды алмастырып қана қоймай, жалпылайды және рәсімдейді. Бұл әдістің мәні барлық қолданыстағы сөздерді адамзат ойының әліппесін құрайтын белгі-рәміздерге тоғыстыру болып табылады. Лейбництің пікірінше, кез-келген ғылыми құрылым негізделген заттың логикасын белгілер логикасынан бөліп қарауға болмайды. Өйткені белгі – ойдың сыртқы қабығы емес, оның маңызды бөлігі. Рәміздік тіл табиғи тілге қарағанда, адамның барлық ойларын астарсыз білдіреді және ойлаудағы екіұшты пікірлерді жояды.

Рәміз туралы түсініктердің одан әрі дамуына классикалық философия өкілдерінің бірі И.Кант өз үлесін қосты. И.Канттың эстетикасында рәміз түсінігіне үлкен мән берілді. Канттың пікірінше, Лейбниц ««рәміздік» сөзін танудың интуитивтік тәсіліне қарсы қоятын болса, онда ол оны қате қолданып, мағынасын бұрмалайды». Кант бұл ретте, «рәміздік – интуитивтіліктің түрі ғана» [98, 573 б.], яғни рәміздік тануды интуитивтілікке емес (іштей сезініп елестету), керісінше, дискурсивтілікке, зияткерлікке (ұғымдар арқылы) қарсы қою керек деп есептеді. Өнер танудың интуитивті тәсілі бола отырып, рәміздік сипатқа ие.

Осылайша, Канттың пікірінше, рәміз – сана идеяларын түсінудің сезімдік тәсілі, ал рәмізді тану – бұл шексіз, терең, сан қырлы мән-мағынасы бар идеяны интуитивті ұғыну.

Рәмізді мистикалық, интуитивті, тылсым жағдайда түсіну романтизмге (Шеллинг, Фихте, Шлегель) және әдеби символизмге тән. Олар туралы А.Ф.Лосев: «XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басындағы әдебиет пен өнердегі маңызды ағымдардың бірі «символизм», ал оның өкілдері «символистер» деп аталды. Бірақ әдебиет пен өнердегі бұл бағыт рәмізді негізінен өте тар шеңберде түсінді, яғни әрбір нысаннан өзге әлемнің мистикалық көрінісін көрді [39, 5 б.].

Неміс философы Ф.В.Шеллингтің де философиялық жүйесінің орталық категориясы рәміз болды. Оның пікірінше рәміздің басты ерекшелігі – оны танып, білудің мүмкін еместігінде, оның идеямен ажырамас байланысында. «Рәміздің ерекшелігі – оның мәні мен болмысының бірігуінде» [99, 5 б.].

Романтизм өкілдерінің ішінде Гетенің рәміз туралы пікірлері өзгеше болды. Ол рәмізді адамзат шығармашылығының әмбебап формасы ретінде қарастырды. Бұл ұстаным Гегель философиясында жалғасын тапты. Ол бойынша рәміз бірінші кезекте адамдар арасындағы қарым-қатынас құралы, шартты белгі ретінде қабылданады.

Гегель: «Рәміз – бірінші кезекте белгі» [100, 155 б.] деп жазады, алайда олардың бір-бірінен айырмашылығы болатындығын атап өтеді. Белгілерді (мысалы, сөздерді немесе түстерді) өзге тілдің сөздерімен ауыстыруға болады, ал өнерде қолданылатын рәміз жай ғана «қатардағы белгі» емес, ол өзінің болмысында белгілі-бір мағынаны береді. Гегель рәміздің екі жағын ажыратады: біріншісі мән-мағына, екіншісі – сол мән-мағынаны жеткізу. Жалпы ол философиялық рәміздердің тұтас аппаратын құрады. Гегель рәміз ретінде бейненің идеяға бастапқы, түсініксіз және бұлыңғыр қатынасын түсінді.

Рәмізге рационалистік көзқарас позитивистік ғылыми дәстүрде (Д.С.Милль, Г.Спенсер) дамыды. Рәмізделуді ең алдымен өнердің, мифологияның қоғамның мәдени өмірінің феномені ретіндегі жалпы талдаулардан (Дж.Вико, Ф.Крейцер, Ф.В.Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель), оның әлеуметтік маңыздылығын талдауға алғашқы қадамдар жасаған антропологтар мен этнографтар болды. Көптеген зерттеушілер алғашқы қауымдық қоғамда өзіндік рәміздік жүйенің қалыптасып, қолданылғандығын атап өтеді. Олардың қатарында Л.Леви-Брюль, К.Леви-Строс, Дж.Фрэзер, В.Тернер және басқалар бар.

Дж.Фрэзер рәсімнің рәміздеріне баса назар аударды [101]. Ол алғашқы қауымдық және ежелгі халықтардың рәсім-жоралғыларын зерттей отырып, олардың психологиялық ассоциацияларынан туындаған магиялық түсініктерінің классификациясын жасайды. Сондай-ақ, ол тотемизмнің пайда болуының бірнеше теорияларын ұсынды, бірақ олардың ішінен нақты біреуін қабылдамады.

Этнографиядағы функционалдық мектептің негізін салушы Б.Малиновский мифологиялық рәміздердің мәселелесіне ерекше көңіл бөлді. Ол «...мифті оның прагматикалық қызметінің жеке адам және қоғамның әл-ауқатына қатысты маңызды мәселелерді шешу құралы ретінде, сондай-ақ экономикалық және әлеуметтік факторлармен үйлесімділікті сақтау құралы ретінде бағалайды» [102, 38 б.]. Осылайша, алғашқы қауымдық қоғамда әлеуметтік рәміз негізінен миф және рәсімдер формалары түрінде көрініс тапты.

Әлеуметтанулық тұрғыдан этнографиялық материалдарды бірінші болып француз әлеуметтанулық мектебінің өкілдері: Э.Дюркгейм және Л. Леви-Брюль өз зерттеулерінде пайдаланды. Бұл ретте, өзінің «Діни өмірдің қарапайым формалары» деген еңбегінде Дюркгейм рәміздік формалар, бірінші кезекте, әлеуметтік-мәдени құрал ретінде ықпал ететіндігін атап көрсетеді.

Дюркгеймнің пікірінше, қандай да бір қауымның табынатын нысанның рәміздік сипаты, қауым мүшелерін бір орталыққа біріктіретін нақты қажеттілікпен байланысты. Осылайша, рәміздік формалар біріктіруші қызмет атқарады. Ол тотемдік жүйенің рулық ұйымды біріктіре отырып, оның өз-өзін

сақтауына ықпал ететіндігін атап өтеді. Тотем – топтық бірліктің рәмізі. Бұл белгі арқылы бір қауым екінші бір қауымнан ерекшеленіп тұрады. Дюркгейм қоғамдық қатынастардың, әлеуметтік байланыстардың рәмізделуі, жалпы алғанда, кез-келген қоғамға тән деп есептеді. Дюркгеймнің еңбектерінде негізделген «ұжымдық түсінік» (ұжымдық сана) тұжырымдамасына сүйене отырып, Л.Леви-Брюль рәміздік формадағы ұжымдық түсініктер жалпы ұғымдарды алмастырады деп санады.

Структурализм аясында дамыған ой-пкірлер тұрғысынан К. Леви-Строс [103] әлеуметтік өмірдің пайда болуын, ең алдымен, адамзаттық қарым-қатынастың дамуымен байланысты зерттейді. Ол қарым-қатынасқа құрылымдық-рәміздік түсіндірме береді. Ол құрылымдық әдісті туыстық жүйенің, тотемдік белгілердің рәміздерін зерттеу үшін қолданды. Оның пікірінше, олар қарым-қатынас пен әлеуметтік қатынастардың жұмысын қамтамасыз етуші семиотикалық жасақтаушы жүйелер болып табылады. Леви-Стросс ұжымдық феномендердің «бейсаналық» табиғаты туралы айта отырып, бұл «бейсаналықты» шындықтың алуан түрлілігін дәстүрлердің, рәсімдердің және, ең алдымен, тілдің рәміздік формаларына қосуға деген әмбебап ұмтылысы деп санады.

Бұл бағытта З.Фрейдтің ілімдері де ерекше орын алады. Оның пікірінше, әдетте адамның түсінде, қиялдарында немесе невротикалық іс-әрекеттерінде көрінетін психиканың бейсаналық бөлігі өзге, үйреншікті емес, «рәміздік» тілде көрініс табады. Осы мәселені зерттей отыра, З.Фрейд пен И.Бауэр бұл рәміздердің кілтін ашу арқылы пациенттің нақты психикалық мәселесін анықтап, одан арылуға көмектесуге болады деген қорытындыға келеді. Психоанализде түс кездейсоқ бейнелер жиынтығы ретінде емес, керісінше, бейсаналыққа «қақпа» ретінде қарастырыла бастады. Сондай-ақ, түс рәміздемесі түстегі оқиғалар желісінің мазмұнын ашуға көмектеседі.

Фрейдтің шәкірттерінің бірі К.Г.Юнгтің пікірінше, адам психикасында жеке бейсаналықтан басқа, тағы бір одан да терең қабат – ұжымдық бейсаналық болады, оның құрылымдық элементтері адамзат баласының әлеуметтік-генетикалық жадысынан құралатын архетиптер болып табылады. «Архетип» (грек. arche - бастау және typos - із) – «формасы бойынша және мағынасы бойынша да мифологиялық мотивтерден тұратын архаикалық сипаттағы белгілі бір құрылым» [104, 37 б.].

Архетип – адамзаттың мәдени тәжірибесін бекітетін, рәміздік бастапқы бейнелерден тұратын сананың құрылымы. Архетиптер, рәміздер секілді, алғашқы қауымдық қоғам халықтарының мифтерінде, діндерінде және рәсімдерінде нақты, әрі толық көрініс тапқан. Осылайша, Юнг архетипті көптеген мәдениеттерде кездесетін әмбебап мифологиялық үзінді немесе рәміз ретінде нақты түсінді. Сондықтан да архетиптер түпсананың терең қабаттары мен оның рәміздерін сипаттайтын ең тиімді тіл болып табылады.

Архетиптердің көне және иррационалдық сипаты оның негізгі қасиеттері болып табылады. Көбінесе олар мифологиялық бейнелер және рәміздер түрінде көрініс табады. Саяси архетиптер кейде саяси қайраткерлердің (көсемдер,

пайғамбарлар, билеушілер және т.б.) тұлғасында көрінеді. К.Г.Юнг бұл ретте бізге туғаннан берілетін архетиптік белгілердің болатындығын айтады. Мысалы, адамдар айқыш, шеңбер, шаршы сияқты геометриялық құрылымдарды бірінші кезекте қабылдайды.

Архетиптер мен рәміздер арасында тікелей байланыс пен өзара тәуелділік орын алған. Юнгтің анықтауынша, архетип рәміздік бейне емес, оған соңғысын өзгерту үрдісі тән. Жасырын психикалық құбылыстарды (қанағаттанбау, қорқыныш, түпсананың терең қалауларын) білдіретін рәміздер, екінші жағынан, адамның «Мендік» қасиеті қабаттарында жол сілтеуші рөлін атқарады. Одан басқа, аналитикалық психология тұрғысынан рәміз танымның маңызды құралы болуымен қатар, оның өмірлік маңызы бар. Өйткені психиканың ішкі қайшылықтарын шешеді, саналықты және бейсаналықты, сезімділікті және руханилықты қамтиды, басқалай айтқанда рәміздің өзі «...рухани мән-мағынасы бар, сезімдік бейне» [105, 15 б.].

Американдық философ, әрі дінтанушы М.Элиаде К.Юнгтың рәмізді психологиялық түсіндірмелерін негізге ала отырып, рәміз оның мән-мағынасы белгісіз болған жағдайдың өзінде өз қызметін атқарады деп есептейді. Осылайша, рәміզделу психиканың бейсаналық қызмет етуіне, яғни ақыр соңында жаратушылық сипатқа сәйкес келеді [22].

Рәміздік жүйелерге кең көлемді философиялық талдау жасау Э.Кассирердің есімімен байланысты. Оның зерттеуінің негізгі қағидасы – рухани өмірді рәміздік деп қарастыру болды. Бірақ, «рәміздік» ұғымы Кассирердің тұжырымдамасында екі жақты мәнге ие. Біріншіден, рәміздік ретінде сананың шынайылықты рәміздік рәсімдеу қызметі түсіндіріледі. Осылайша, Кассирер адамның өзін «рәміздік жануар» ретінде қарастырады. Екіншіден, ол мәдениет шынайылығының жиынтығын білдіреді, оларда адамға таным жолдары арқылы дүниенің жаңа қырлары ашылады. Мұндай шынайылықтар рәміздік формалар болып табылады.

Рәміздік формалар философиясының өзегін рәміздік ұғым, рәміз және рәміздік формалар құрайды. Кассирер рәміздік ұғым ретінде қабылдаудың алғашқы ұйымдасуын кездейсоқ жүзеге асыратын сананың бастапқы өнімді қызметін түсінеді, сол арқылы сезімдік қабылданатын ақпарат санамен реттеліп, өзіндік нақты мәнге ие болады.

Рәміздік ұғымының ықпал ету аясы өте кең. Сананың қызметтік түсінігіне қарағанда ол тек логикалық ойлауды ғана емес, сонымен бірге сананың қиял, елестету, еске түсіру, қабылдау және басқа секілді қызметтерін қамтиды. Соның нәтижесінде ол адамның рухани қызметінің барлық салаларына тарайды және Кассирердің пікірінше мәдениетті түсінуге негіз бола алады.

Рәміздік ұғымға оның сезімдік мәліметтерді рәмізге айналдыру қасиеті тән, сәйкесінше, ол бастапқыдан білдіруші емес, жасақтаушылық күшке ие. Осылайша, адамзат санасының кез-келген зияткерлік қызметінің негізінде рәміздік ұғымы жатыр. Ол рухтың алғашқы белсенділігін сипаттайды, өйткені ол өндіріс формасы болып табылады және барлық рәміздік формалардың бірлігін

қамтамасыз ететін негіз болады, өйткені олардың әрқайсысы сананың белгілі-бір рухани қызметінің көрінісі.

Рәміздік ұғымды объективті түсінудің негізгі түрі – рәмізді мағына мен сезінудің бірлігі ретінде қарастыру болып табылады. Өзінің көрініс формаларының алуандылығына қарамастан (ым-ишара, дыбыс, жазбаша белгі, көркем бейне, т.б.) рухтың ішкі қызметінің сыртқы материалдық нәтижесі болып табылады. Рәміз немесе белгі сананың қажетті бөлшегі болып табылады. Бұл ретте, бір ескеретін жайт, егер рәміз бен белгі рухани шығармашылықтың нәтижелерін көрсету үшін қолданылса, Кассирер аталған екі ұғымды нақты айырмайды және оларды синонимдер ретінде жиі қолданады.

Осылайша, рәмізде адам санасының мәні, оның қарама-қарсылықтар синтезі арқылы өмір сүру қабілеті ашылады. Біріншіден, рәмізде сана өзінің үздіксіз ағымын тоқтатады және белгілі-бір мазмұнды айқындап, бекітіп, оны сана ағымынан бөліп алады. Бұл мазмұнға бірден нақты мән-мағына беріледі. Мән-мағына берудің өзі алдын ала берілген, дайын мағынаны санада жәй ғана бекіту емес, оны тудыру, жасау болып табылады. Демек, кез-келген рәміз сонымен бір мезгілде адамның рухани қызметінің үдерісі мен нәтижесі болады. Екіншіден, сана рухтың қызметі ретінде өзінің ішкі мінсіз мазмұнын тек сыртқы, сезіну арқылы қабылданатын материалдық субстрат, оның белгілері болып табылатын, яғни сөз, бейне, формула арқылы көрсете алады. Сөйтіп, рәміз идеалдылық пен материалдылықтың бірлігін білдіреді.

Нақты белгілердің жиынтығы және олардың беретін мағынасы әрбір рәміздік формалардың ерекшелігін құрайды. Санаға тән «көру тәсілдерінің» бастапқы әр алуандылығы туралы тезисті Кассирер рәміздік формаларды жіктеудің бастапқы себебі ретінде қабылдайды және ол рәміздік формаларға тек тілді ғана емес, сондай-ақ, мифті, дінді, өнерді, ғылымды, техниканы, құқықты, тарихты, экономиканы жатқызады. Бұл формалар бір-бірінен оқшауланбаған, керісінше біртұтас одақты құрайды.

Кассирер: «Рәміз – адам болмысының кілті. Адам тек физикалық ғана емес, сонымен бірге рәміздік әлемде де өмір сүреді. Тіл, миф, өнер, дін – осы әлемнің құрамдас бөліктері, яғни олар арқылы адамзат тәжірибесінің рәміздік жүйесі қалыптасады» [106, 29 б.] деп жазды. Ол адамзаттың бүкіл тарихын рәміздер тезінен қарастыруға болады деп есептеді. Рәміздер арқылы адамдар айналасындағы бейберекетсіздікті реттейді.

Кассирердің пікірінше, рәміздік формалардың ешқайсысын абсолютті бастау ретінде қабылдауға болмайды, бірақ басымдылықты мифке, сондай-ақ генетикалық бастапқы формалар ретінде тіл мен техникаға берген дұрыс, өйткені қалғанының бәрі осылардан туындайды.

Рәміздік формалардың генезисін зерттеу деп берілетін мәдени формаларды тарихи талдауды, Кассирер миф, тіл және ғылыммен өзара әрекеттестікте болатын сананың тарихи даму үдерісімен байланыстырады. Адам баласы өзінің тәжірибесін бейнелер мен жөн-жоралғылар арқылы түсіндірген мифологиялық ойлау сатысынан тілдің логикалық сипатын дамытқан кезеңге өтті. Адам үшін

ең жоғарғы саты – ғылыми ойлау болып табылады, онда ол қарапайым белгілеу жүйелерінен күрделі құбылыстарды жасау қабілетіне ие болады.

Осылайша, бұл тұжырымдамада рәміз шынайылыққа қол жеткізетін жалғыз құрал болады, онсыз дүние туралы ешқандай түсініктерді қалыптастыру мүмкін емес. Сондықтан рәміз ұғымы Э.Кассирердің бүкіл философиялық тұжырымдамасында басты рөл атқарады.

Э.Кассирердің идеялары С.К.Лангердің еңбектерінде жалғасын тапты. Э.Кассирердің «рәміздік формалар философиясынан» кейін Сьюзан Лангер адамның рәміздеуге деген қабілеті оны мәдени тіршілік иесі ретінде табиғаттан ажыратады деп есептейді. Кассирер сияқты, Лангер үшін де дүниені танып, білу мәселесі дүниені рәміздік формалардың көмегімен құрастыру мәселесіне айналды. Рәміз эмпирикалық мәліметтерді рәсімдеу құралы болып табылады және рәміздік жүйелерді қолдану арқылы ғана дүниені тікелей түйсінуге болады. Э.Кассирермен салыстырғанда, Лангер рәмізделуді саналы емес, адамның инстинктивті әрекеті ретінде түсінеді.

Посткласикалық кезеңде рәміз мәселесінің одан әрі дамуына өз үлесін қосқан және оған жаңа серпін берген М.Хайдеггер [107] болды. Рәміз енді классикалық философияға тән тек танымдық құрал ретінде ғана емес, сонымен бірге терең экзистенциалды деңгейде адамның болмысын түсіндіретін және адам өмірін реттейтін онтологиялық категория ретінде қарастырыла бастады. «Жаратылыстың өзі рәміз болып табылады», онда тең дәрежеде болмыстың «ашықтығы» және «тұңғиықтылығы» (сарқылмайтын мағыналық кеңшілік) байқалады, шындық пен құпия арасындағы бітпейтін даулар шешімін табады. Сөйтіп, рәміз «жасыру» және «ашу», «құпия ету» және «анықтау» диалектикасы ретінде түсіндіріле бастады.

Осы ойды өнердің түрлі салаларын зерттеген Г.-Г.Гадамер де өрбітіп, рәміздің гностикалық фунциясы мен метафизикалық негіздерін ұғынбайынша оны түсіну мүмкін еместігін атап өтеді. Рәміз көзге көрінетін және көрінбейтін дүниелердің арасындағы ажырағысыз байланысын білдіреді және сезілетін мен сезілмейтін (қабылдауға, білуге болмайды) заттардың бір-бірімен сәйкестілігін көрсетеді. Оны ақыл-естің күшімен ашып көрсетуге болмайды, өйткені, ол үшін қандай да бір формула ретіндегі мәні жоқ. Оның шешімін табу да оңай. Рәміздің аллегория мен белгіден басты ерекшелігі осында жатыр. Гадамердің пікірінше, белгі «таза нұсқаулық» ретінде мәдени өмірдің физикалық параметрлерін (пішіні немесе дыбысы) білдіреді. Адаммен бүкіл жерде және кез-келген уақытта аралас болып жүретін белгілер мәнсіз болып қалуы мүмкін. Тек рәмізге жүгіну ғана саналық әрекет жасау қажеттігін білдіреді. Егер утилитарлы белгілік жүйеге рационалды қызмет ету үшін көпмағыналық кедергі болса, рәміз үшін көпмағыналы болған сайын мазмұнды болып келеді. Рәміздің мағыналық құрылымы көр қырлы болып келеді және қабылдаушының ішкі жұмысына негізделген [108, 182 б.].

Рәмізге қатысты кезіндегі И.Кант, Ф.В.Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель, И.В.Гете қалыптастырған идеяларды одан әрі дамытушы батыстық ғалым Э.Гуссерль болды. Э.Гуссерльдің пайымдауынша, тілдің рәміздеу мәселесі тіл

шынайылықты түсінудің балама көрініс беруі деген қарама-қайшылыққа тап келеді. Бірақ, осы тілде оның аталған түсініктен тәуелділігі «жарып шығуы» мүмкін. Тілдің рәміздік қызметі қос талап-тілектен туындайды: логикадан және тілді ертедегі негіздеуден. Бұл идеялар Рикердің герменевтикасында жалғасын тауып, ол рәмізге «екі жақты мән-мағынаға ие көрініс» деген анықтама берді. Олар бастапқы, тура және астарлау, рухани сынды мән-мағыналар. Рәміз өзінің осы табиғатына байланысты «түсініктемелеуге шақырады» [32, 18 б.].

Рәміз түсінігі мен анықтамасына қатысты тұжырымдамалардың қалыптасып, дамуына материалистер де өз үлесін қосты. Бұл ретте, аталған мәселе марксизм-ленинизм ілімінің өкілдерінің еңбектерінде де көрініс тапқан. Олар жоғарыда біз келтірген батыстық ғалымдардың рәміз және оның табиғаты жөніндегі идеалистік ойлары мен тұжырымдамаларына кереғар болатын пікірлерді алға тартты. Айталық, Э.Кассирердің адамды қоршаған және оның танымының объектісі болып табылатын шынайы әлем рәміздік формалардың жемісі деген қорытындысына жауап ретінде В.И.Ленин «табиғаттағы барлық шектеулер шартты, салыстырмалы түрде, өзгермелі, біздің ой-түйсігіміздің материяны тануға жақындауын білдіреді, бірақ бұл табиғаттың, материяның өзінің рәміз, шартты белгі, яғни біздің ақыл-ойымыздың жемісі болатындығын еш дәлелдемейді» деп жазған болатын.

Жалпы, марксистік көзқарас бойынша, «рәміз қарым-қатынас барысында пайда болады және жалпыға бірдей танылуды көздейді: ол тек ғана қоғамдық рәміз болуы мүмкін, және өз мәнінде тек кейбір қоғамдық қатынастарды білдіреді» [19, 21-22 бб.]. Бірақ бұл марксистердің айтып отырған «рәміз тек қоғамдық сипатта болады» деген қорытындысымен келісу қиын. Өйткені көптеген діни рәміздер қоғамдық қатынастарды білдірмейді, олар руханилық негізде пайда болды. Соған байланысты дәстүрлі діндердегі діни рәміздер өміршең болды, олар ұрпақтан ұрпаққа беріліп, сақталып қалды.

Марксистік гносеология рәміздің идеалистік концепцияларға тән жасырын жатқан ұғымдарды білдіру қабілетін дәріптемейді. Идеалистерде бұл мәселе жоғарыда айтқандай басқаша пайымдалады. Мысалы, Э.Кассирер «санада шындықты тек қана рәміз арқылы ұстап қалуға болады» деп есептейді. Ал оның ізбасары С.К.Лангер рәміздің генезисін оның рәмізден тыс өмір сүрмейтін ұғымдарды нақтылы түрде көрсету ерекше қабілетінің болуына орай «ақыл одессейі» деп атады. М.Элиаде бұл ойды одан әрі дамытып, агностикалық қорытындыға дейін жеткізеді. Ол қиял рәміზделуге негізделіп, ал шындық өзінің қарама-қайшылықты болуына орай ұғымдарда көрініс таба алмайтындықтан, басқа таным түрлері айқындай алмаған шынайылықты рәміз ғана тереңдей ашады деп санады [19, 27 б.]. Осылайша, идеалистік тұрғыдан пайымдалған рәміз ғана танымның негізгі құралы болды, ал әлемді тану үдерісі рәмізделуге саяды.

Сонымен рәміз, оның пайда болуы және ерекшелігі туралы идеалистер мен материалистердің ой-тұжырымдарын салыстырмалы талдауды түйіндейтін болсақ, идеалистер рәмізді ұстап көруге болмайтын, ішкі түйсікпен ғана сезуге келетін ерекше құбылыс (материалдық және рухани) деп түсінсе, материалистер

рәміздің діни сипатын жоққа шығарып, оған материалдық объект ретінде қарайды.

Қазіргі заманғы батыс философиясы мен әлеуметтануда рәміздің әлеуметтік болмысы Ю.Хабермастың «коммуникативтік іс-әрекет», П.Бергер мен Т.Лукманның «әлеуметтік шынайылықты құру», Дж.Мид пен Г.Блумердің «рәміздік интеракционизм» және т.б. әлеуметтік теорияларында зерттеледі. Бұл теорияларда рәміздің қоғамдағы реттеушілік рөлі қарастырылады. Интеракция деп қарым-қатынас үдерісіндегі индивидтердің өзара әлеуметтік әрекетін түсінеміз, оның барысында адамдардың ниеттері, рөлдері анықталады, бір-біріне көзқарастары қалыптасады және, осылайша, қарым-қатынас пен әлеуметтік шынайылықтың құрылуы жүреді.

Рәміз мәселесін зерттеуде «рәміз» ұғымын түсіну зерттеушілер үшін орталық мәселе болды. Бұл бағыттағы ілімдер ежелден қалыптасты. Ғылыми ойдың даму тарихында антикалық кезеңнен бастау алатын рәмізді түсінудің екі әдіснамалық бағыты орын алып келеді. Біріншісінде рәміз белгі ретінде қарастырылып, беріледі, екіншісінде рәміз жоғарғы беймәлім болмысқа бағдар беруші болып табылады.

Кең мағынада рәміз таңбалаушы мен таңбаланушының бірлігі ретінде анықталады. Рәмізді осы сипатта, яғни белгі ретінде семиотик ғалымдар зерделеді. Ол зерттеушілердің қатарында Ф. де Соссюрді, Ч.Пирсті, Ч.У.Моррис, Р.Барт, Ю.М.Лотман және т.б. атауға болады. Қазіргі семиологияның негізін қалаушы ретінде швейцариялық лингвист Фердинанд де Соссюр саналады. Ол бұл ұғымды қоғам өмірі ішіндегі белгілердің өмірін зерттейтін ғылым ретінде айқындайды. Осылайша, Ф. де Соссюр белгі ретінде тек тілдік бірліктерді ғана емес, сонымен қатар рәміздік рәсімдерді, мылқаулардың әліпбиін, әскери ерлік белгілерін, сән және т.б. қарастырады. Ал американдық философ Ч.Пирстің пікірінше, рәміз – өз объектісімен конвенционалды байланысқан белгі, яғни таңбалаушы және таңбаланушы өзара байланыстылықта болады. Оның ойынша, рәміздің құндылығы ой мен іс-әрекетке саналық беру үшін қызмет етуінде, яғни осы жағдай бізге болашақты болжауға мүмкіндік береді. Жалпы, Ч.Пирс үшін рәміз бен белгінің айырмашылығы жоқ, ол оны жеке категория ретінде қарастырмайды.

Пирстің идеяларын американдық философ Ч.У.Моррис жалғастырып, дамытты. Белгілердің жалпы теориясы ретіндегі семиотиканың одан әрі дамуы үшін «адамзат өркениеті белгілер мен белгілер жүйелерінсіз жасай алмайды, адам санасын белгілердің қызметінен бөліп қарай алмаймыз, тіпті тұтас зияткерліктің өзін белгілердің қызметімен теңдестіруге болады» [29, 37 б.] деген тұжырым алғышарт болды. Ол өз еңбектерінде «рәміз» терминін қолданбайды, бірақ әмбебап немесе жалпылама сипатқа ие, яғни алуан түрлі мән-мағыналары бар белгілердің мәселесін қарастырады.

Семиоткалық әдіс философия мен лингвистикамен қатар әлеуметтану, антропология, эстетика, өнертану салаларын да кеңінен қамтыды. Мәселен, француз семиотигі Р.Барт өнертанудағы семиотика мәселесін қарастырды. Ол өнерді рәміздік тұрғыдан түсіндіру көзқарасын ұстанды. Оның пікірінше,

әдебиеттегі рәміз «белгісі» тұтастай көркем шығарманың өзі болып табылды. Ол көркем шығарма рәміз ретінде көпсанды мағына береді деп есептеді. Сондай-ақ, Р.Барт: «Шығарма өзінің құрылымына қарай бір мезгілде бірнеше мән-мағынаны береді... Оның рәміздiлігі де осында: рәміз – бұл бейне емес, ол көп мағыналылық» [109, 50 б.] – деп, атап өтеді.

Ал, Мәскеу-Тартус семиотикалық мектебінің негізін салушы Ю.М.Лотман семиотикалық әдісті мәдениетті зерттеуге қолданды. Ол, жалпы алғанда, мәдениетті сипатау үшін көркем мәтін ұғымын пайдаланады. Лотман рәмізді мәдениетану үшін ең маңызды белгінің түрі ретінде қарастыра отырып, рәміздерді зерттейді және мәдениеттанулық парадигмалардың алмасуы кезінде рәміздердің сақталып қалатындығын атап өтеді. Оның пікірінше, мәдениет – іс жүзінде адам мен қоршаған дүние арасында делдал болып табылатын белгілер жүйесі.

Осылайша, семиотик ғалымдардың рәмізге қатысты ой-тұжырымдарын түйіндейтін болсақ, олар рәмізді белгі жүйесінің элементі ретінде қарастырады. Бұл оның болмысын толық ашуға, оның өзіндік ерекшелігін, пайда болу табиғатын түсінуге мүмкіндік бермейді. Семиотикалық әдістің тағы бір кемшілігі рәміздің тек қана белгілік қырын айқындап, оның бейнелік бастауын ескермеуінде. Мұның барлығы рәмізді тек семиология аясында біржақты зерттеп қана қоймай, басқа да зерттеу жолдары мен әдіс-тәсілдерін пайдалану қажеттігін айқын көрсетеді.

Сонымен, қазіргі таңда рәміз бәрімізге жақсы таныс ұғымдардың бірі. Дегенмен, оның пайда болу және қалыптасу заңдылықтары, болмысы мен мән-мағынасы, діни санадағы рөлі мен қызметі туралы нақты, ортақ пікір қалыптаспаған. Жоғарыда келтірілген ғылыми мектептер өкілдерінің еңбектері арқылы рәміз мәселесіне қатысты философиялық (Демокрит, Сократ, Платон, Аристотель, Эмпедокл, Прокл, Н.Кузанский, Дж.Локк, Т.Гоббс, Гегель, Э.Кассирер және т.б.), әлеуметтанулық (Э.Дюркгейм, К.Леви-Брюль, К.Леви-Строс, Т.Лукман және т.б.), әлеуметтік-психологиялық (З.Фрейд, К.Г.Юнг Ф.В.Й.Шеллинг және т.б.), семиотикалық (Ф.де Соссюр, Ч.Пирс, У.Моррис, Р.Барт, Ю.Лотман және т.б.) және басқа ғылыми ұстанымдар мен көзқарастар қалыптасқан.

Аталған ойшылдар мен ғалымдардың ой-пікірлерін бір арнаға түйістіретін болсақ, олардың көпшілігі рәміз мәселесін идеалистік тұрғыдан қарастырды. ХХ ғасырда қалыптасуы аяқталған рәміз мәселесіне қатысты батыстық концепциялар өз бастауын біз жоғарыда атаған антикалық ойшылдардың еңбектерінен алды. Олардың концепцияларының негізі – рәміздер жаратушылық негізде пайда болады, оны ұстап көруге болмайды, тек ішкі түйсікпен ғана сезіне аламыз, рәміздердің иррационалды жолмен ғана түсінуге болатын астарлы мән-мағыналары болады дегенге саяды.

Сонымен қатар, жоғарыда біз талдау берген кейбір еңбектерде рәмізді материалдық нысан ретінде қарастыру байқалады. Рәмізге осындай сипаттама беруді Аристотельдің ілімдерінен көреміз. Ол рәмізді белгі ретінде қарастырды. Бұл ұстанымдармен кейінгі кезеңдегі семиотик ғалымдардың ғылыми ой-

тұжырымдары астасып жатыр. Семиология ғылымы рәмізді белгі ретінде қарастырады.

1.2 «Рәміз», «діни рәміз» ұғымдарын анықтау және діни рәмізді сыныптау мәселесі

«Рәміз» ұғымының ғылыми ой тарихында ұзақ уақыт бойы қолданыста болуына қарамастан, ол көпшілікке түсінікті әрі нақты айқындалған ұғымға айналмады. Бүгінде бұл ұғымның көптеген анықтамалары қалыптасқан. Мысалы, А.Белый [110, 75] «рәміздің» жиырма үш анықтамасын, ал А.Ф.Лосев [39] шамамен алпыс шақты анықтамасын келтіреді. Дегенмен, қарама-қайшылықты сипатына қарамастан, рәміз философия, әлеуметтану, дінтану, эстетика, мәдениеттану және әдебиеттанудағы орталық категорияларының бірі болып табылады. Жоғарыда атап өткеніміздей, аталған ғылым салаларының өкілдері рәміз туралы алуан түрлі түсініктер қалыптастырды. Оларға талдау жасап, ұқсастықтары мен айырмашылықтарын айқындау маңызды.

Көрнекті орыс философы А.Ф.Лосев «рәміз» ұғымының екі этимологиялық мағынасын бөліп көрсетеді. Біріншісі гректің «symbolon» сөзінен шығады және «белгі» деген мағынаны береді, ал екіншісі — гректің «symbollo» етістігінен шыққан және сәйкестік, бірігу, қосылуы, екі бастаудың кездесуі деген мағыналарды білдіреді. Бұл тұрғыда А.Ф.Лосев «гректің бұл сөздерінің этимологиясы шындықтың екі жағының сәйкестігіне көрсетеді, яғни, рәміздің бір мәні болмайды, сана биігінде оның екі мән-мағынасының тоғысуын сипаттайды» [39, 14 б.] деп, жазады.

Философиялық герменевтиканың негізін салушы Г.Г.Гадамер «рәміз» термині бастапқыда қоштасу кезінде әдейі екіге бөлінген заттың бір бөлігін білдіреді деп есептеді. Оның бір бөлігін адам өзіне қалдырса, екінші бөлігін серіктесіне берген. Біршама уақыт өткеннен кейін ескі достар немесе олардың ұрпақтары екі сынықты біріктіру арқылы бірін-бірі тани алған. Бұл сынық «достықтың белгісі» қызметін атқарған [13, 287 б.]. Гадамер антикалық кезеңде гректің «рәміз» сөзінің бастапқы мағынасы «жеке куәлік» деп жазады. Осылайша, рәміз бөлікті көрсету арқылы басқа нәрсені тұтастай тану мүмкіндігі қызметін атқарды.

«Рәміз» терминіне арнайы талдауды А.А.Тахо-Годи жүргізеді. Антикалық дәуірде «рәміз» сөзі «әділеттілікті орнату» үшін қоғамдық және мемлекеттік өмірде қала билігі мен тұрғындар арасында жасалған келісім-шарт ретінде қолданылды [111, 17 б.]. «Рәміз» терминінің бұл түсінігінен оның куәлік етуші белгі (рұқсатнама, елтаңба, теңгедегі белгі) ретіндегі заңдық мәні пайда болады. Осылайша, антикалық дәуірде бастапқыда «рәміз» сөзі материалдық сипатқа ие болып, нақты заттық белгіні білдірді.

Сонымен «рәміз» дегеніміз не және ол қашан пайда болды? Ежелгі замандардан бастап адамдар өздері өмір сүріп жатқан сырға толы әлемдегі заттар мен құбылыстардың байланысын бере алатын ортақ тілді іздеді. Осы ізденістер алдымен жалпылама бейнелердің (образ), ал кейін эволюциялық дамудың

жүруіне қарай абрастрактілі ұғымдардың ашылуына алып келді. Осындай бейнелер мен ұғымдар рәміздер деп аталады.

Тарқатып айтсақ, рәміз (символ) гректің «symbolon» сөзінен аударғанда – белгі (знак), айқындаушы ен-таңба деген мағына береді және өзіндік мазмұны бар, сонымен бір мезгілде жалпылама, жабық түрде бірқатар басқа да мазмұнға ие идея, бейне немесе объект болып табылады. Рәміз белгі мен модельдің ортасында тұрады. Рәмізге қарағанда белгінің өзіндік мазмұны жоқтың қасы, ал модельдің модельденетін объектімен тікелей ұқсастығы болады. Осы жағдай модельге зерттеу барысында аталған объектіні алмастыруға мүмкіндік береді [112, 612 б.].

Рәміз адаммен өз қызметінде пайдаланылады және белгілі-бір мақсатқа ие. Ол әрқашанда белгісіз, тереңде жатқан дүниені, күтпегенді айқындауға қызмет етеді. Егер мақсат болмаса, әлеуметтік өмірдің элементі ретінде рәміз де болмайды. Оның орнына объектіні ғана айқындауға қызмет ететін белгіні айта аламыз.

Ғылымда (логикада, математикада және т.б.) рәмізге әдеттегі белгі ретінде қарайды. Өнер теоретиктері керісінше рәмізден көркемдік идеялардың көрінісін, көркемдік бейненің ерекше тасымалдаушысын көреді. Ал дінде рәміз бірінші кезекте абсолютті шынайылықтың көрініс табу жағдайымен байланыстырылады [46, 80 б.]. Осы ретте, ғалымдардың бір тобы рәміз дүниені танудың құралы және мәдениеттің әмбебап заты деп сипаттаса, екінші топ – мәдениетпен бұзылатын онтологиялық шынайылық ретінде түсіндіреді. Басқалай айтсақ, бір авторлар рәмізді рационалды, танымның мәдени-қалыптастырушы құралы ретінде түсіндірсе, екіншілері – иррационалды, тануға келмейтін мәдениетке қарсы объект ретінде қарастырады.

Ғылыми әдебиеттерде «рәмізді» «белгіден» («знак») басқа «эмблема», «метафора», «бейне» («образ»), «аллегория», «миф» және т.б. терминдермен теңестеру және шатастыру жағдайлары кездеседі. Алайда, оларды теңестіруге болмайды, олардың әрқайсысының өзіне тән анықтамалары, ерекше мән-мағыналары, міндеттері бар. Солардың бірқатарын қарастырып көрсек:

1. Рәміз және метафора. Метафора (грек тілінде metaphora – ауыстыру, бейне) құбылтып, астарлап айтудың бір түрі. Құбылыстар мен заттардың ұқсастық белгілері негізінде астарлы мағынада қолданылады. Метафораның табиғаты рәміздік болып келеді, алайда рәмізді метафорамен теңістіруге болмайды, метафора оның көрінісінің бір түрі болып табылады. Метафораның рәмізден айырмашылығы ол өзі нұсқап тұрған нысанға сәйкес келеді.

2. Рәміз және бейне. Бейне белгімен бірге «рәміз» анықтамасында ең жиі кездесетін ұғым. Алайда, мұнда да жоғарыдағыдай айырмашылықтар байқалады: кез-келген рәміз – бұл бейне, бірақ кез-келген бейне рәміз ұғымын толық аша алмайды. «Бейне – идеялық немесе эмоционалды аспектілерді қамтыған және сезіммен қабылданатын көркемдік, суреттеушілік мазмұны бар тұтастық. Аталған құрамдас бөліктер маңызды рөл атқарады және өзара әрекеттесу барысында бейнеге мән-мағына береді. Бейне – мән-мағына жасап, беруші ретінде белгі қызметін атқарады». [113, 323 б.].

3. Рәміз және аллегория. Аллегория (грек тілінде allegoria – астарлап айту) – бір нәрсеге меңзеу түрінде тұспалдап айту арқылы жеткізудің шартты түрі. Осы тұрғыдан алғанда, екі термин де ортақ сипаттамаларға ие. К.А.Свасьян [35, 101 б.] атап өткендей, бұл терминдер бір-біріне ең жақын және Гете мен Шеллингке дейін олардың айырмашылығы аз болды. Дегенмен, рәміз идеяны бейне арқылы тұспалдап жеткізетін аллегория сияқты емес. Алайда, бұл байланыс тек иллюстративті сипатта. «Аллегория объективті шынайылықтың өзіндік мәндік көрінісі бола отырып, шығармашылық белсенділік аясына шығу мүмкіндігі жоқ көрініс ретінде қала береді. Аллегорияның айырмашылығы осында, өйткені рәміз де идеяның көрінісі бола отырып, сонымен бір мезгілде өзгеруге және дамуға бейім [35, 102 б.].

Осылайша, аллегория мен рәміздің келесі айырмашылықтарын көрсетуге болады: рәміз көп қырлы, аллегория бір мағынаны білдіреді; рәміз идеяны беріп қана қоймай, оны түрлендіреді.

5. Рәміз және эмблема. Эмблема – шартты (конвенционалды) белгі болып табылады. Ол рәміз сияқты шартты болғанымен, тек бір мағына білдіреді. Ал рәмізде нақты бекітілген мағынасы болмайды. Рәміз – абстрактілі белгі, ал эмблемаға келсек, онда нақты пішіндер немесе заттар бейнеленеді. Осы жағынан алғанда, эмблемаға логотип пен белгі жақын.

6. Рәміз және архетип. Архетип – ұжымдық бейсаналықтың құрылымдық элементі (Юнг К.Г.). Рәміздер мен архетиптер арасында өзара байланыс бар. Архетиптер, рәміздер сияқты, мифте, діндер алғашқы қауымдық қоғам халықтарының рәсімдерінде нақты, әрі толық көрініс тапқан. Архетип – адамзаттың мәдени тәжірибесін бекіткен, рәміздік көне бейнелерден тұратын жадының құрылымы. «Архетип бұл – адам тек интуитивті жолмен ғана қабылдайтын және рәміз түрінде сананың жоғары қабатында көрінетін терең, түпнұсқалық бейне» [114, 28 б.]

7. Рәміз және миф. «Миф (грек тілінде mythos – аңыз, әңгіме, сөз, хикая) – бұл белгілі-бір халықтарда, белгілі-бір кезеңде, олардың тарихының бастауында орын алған кейбір оқиғаларды рәміздік тұрғыдан әңгімелеу» [115, 272 б.] Жоғарыда біз атаған француз теоретигі Р.Барт өз еңбектерінде мифті орталық мәселе ретінде талдайды. Оның пікірінше, миф ол – метатіл, бастапқы тарих айтылатын екінші тіл, сондықтан екінші деңгейлі семиологиялық жүйе болып табылады. Бастапқы жүйеде белгі ретінде таңбалаушы мен таңбаланушының, ұғым мен бейненің ассоциациясының нәтижесі болғанмен, екінші деңгейде тек қана таңбалаушы рөлін атқарады.

Миф – дүниені танудың алғашқы формасы, оның бейнелі-рәміздік жаңғыртылуы және түсіндірмесі. Мифтің осындай күрделілігі жайында Е.М.Мелетинский: «Мифология үнемі түсініксіз дүниені барынша түсінікті етіп, ақылға қонымсыз дүниені мейлінше ақылға қонымды етіп және әсіресе, түйінді мәселені қиындығын жеңілдетіп жеткізеді» [116, 169 б.] деген пікір білдіреді. Сәйкесінше, миф тұтастай рәмізден түзілген және рәміздерге негізделеді. Алайда, миф рәмізді алмастыра алмайды, өйткені, рәміз мифтен тыс та қызмет ете алады. Миф қазақ халқының дүниетанымында да ерекше орын алады.

Қазақ халқының шаруашылыққа қатысты дүниетанымында, рухани мұраларында, ертегілерінде мифке негізделген сюжеттер мен кейіпкерлер, аңыз-әпсаналарда молынан кездеседі. Ол сюжеттердің желісінде адамға көмектесіп, қамқор болатын күштер мен керісінше шаруашылыққа зиян келтіріп, адамның жолын байлайтын қара ниетті күштердің арасындағы күрес баяндалады. Бұл күресте адамдар түрлі тылсым күштердің, магиялық әрекеттердің көмегімен жеңіске жетіп отырды. Осындай сюжеттер қазақ мифологиясының негізін құрайды.

8. Рәміз және белгі. Осы екі терминді көбінесе шатастырып, ауыстырып алып жатамыз. Ғылыми ойдың даму тарихында рәмізді түсінудің ежелгі дәуірден бастау алған екі әдіснамалық бағыты қалыптасқан. Біріншісінде рәміз белгі ретінде қарастырылып, түсіндірілсе, екіншісінде жоғарғы беймәлім болмысқа нұсқаушы болып табылады.

Сонымен, белгіні өзіне тән бір ғана арнайы мағынаға ие сурет немесе кескіндеме ретінде қарастыруға болады. Бұл ретте, белгі неғұрлым ықшам түрде, нақты ақпаратты беруі тиіс, айталық: рұқсат беру, тыйым салу, ескерту, нақты көрсету. Қолданылу бағытына қарай белгілер бірнеше топқа бөлінеді: жол, топографиялық, картографиялық, математикалық, таңбалау, тауарлық, ақшалық, тұрмыстық және т.б.

Қандай да бір заттың рәміз немесе белгі болуы сол объектінің ерекшелігіне байланысты. Мәселен, ақша – рәміз және, сонымен бір мезгілде, белгі болып табылады. Біз егер ақшаны ұғым ретінде түсінетін болсақ, онда ол рәміз болады (байлықтың, биліктің және т.б. нышаны), ал ақшаны төлем құралы ретінде қарастырсақ – онда ол нақты мәні бар белгі болып шығады.

Сонымен, рәміз бен белгінің арақатынасы қандай, олар қандай жағдайларда сабақтасады? Мамардашвилидің пікірінше рәміз және белгі бір кеңістікте бола отырып, бір-бірімен қиыспайды, өйткені, дуализмнің екі түрлі редукциясы орын алады: рәміз – сана, белгі – зат. Егер белгі екі жақты сипатта: «белгі – білдіру, субъект – объект» болса, онда рәміздер белгі тәріздес құрылымдар ретінде қызмет атқарады, өйткені, ол белгіде қолданылатын материалдық тетіктерді (мысалы, сөз), материалды ұйымдастырылған жағдаяттарды (коммуникациялар, ым-ишарат, кеңістіктік фигуралар, дыбыстық толқындар және т.б.) пайдаланады. Рәміздер заттар мен оқиғалардың емес, саналы ақпараттар мен сананың нәтижелерінің репрезентациясы болып табылады [20, 214 б.].

Кейбір тұстарда түйісетін бұл ұғымдардың негізгі айырмашылығы белгінің білдіріп тұрған заттық ақиқаттылықпен арадағы қатаң байланысында, ал рәміз бұл жағынан өзгеруге бейім, әрі икемді болғандықтан, көпсанды түсіндірмелерге ие. Осы түрлі түсіндірмелер бір-бірінен ерекше, соған қарамастан олардың ішкі логикалық байланыстары бар.

Осылайша, рәміздің өзінің құрылымы әрбір жеке құбылыс арқылы әлемнің тұтас бейнесін жасауға бағытталған. Рәміздің белгіден айырмашылығы оның көпқырлылығында, ал бейнеден айырмашылығы – оның шеңберінен шығып

кетуінде, аллегориядан айырмашылығы – рәмізді толыққанды түсінудің мүмкін еместігінде.

Сонымен, рәміз – белгі сияқты нақты бір нәрсеге сәйкес келмейді, ол көптеген, тіпті қайшылықты мағыналарға ие және сол контексте ғана ұғынылуы мүмкін. Ол бір мезгілде бірнеше деңгейде қызмет етуі мүмкін және бірден эзотерикалық та, экзотерикалық та мағынаға ие бола алады. Сондықтан оның ең шынайы деген түсіндірмелері әр уақытта толық болмауы мүмкін.

Рәміз – ол өзінен үлкен әлемге есік ашатын кілт. Колридж атап өткендей, рәміз әрқашанда танымға жол ашатын шынайылықта орын алады және өзі соның бейнесі болып табылатын осы Бірлікте өмір сүреді. Сондықтан рәміздің мән-мағынасын шешу үдерісі, оған «кірігу» адам психикасының құрылымын, және тіпті қала берді адам жанының құрылуын тануға жол ашады.

Рәміздерді зерттеу және түсіндірумен симбология ғылымы айналысады. Осы мәселеде рәміздердің қандай түрлері бар, оларды қалай сыныптаймыз, рәміздер қандай қалыпта көрініс табады деген заңды сұрақтар туындайды. Соларға жауап іздеп көрсек.

Сонымен, рәміз дыбыста, қозғалыста, сызықта, суретте және тағы басқаларда көрініс табуы мүмкін. Сондай-ақ, ымдасу тілі (мудра), мандала түріндегі Әлем мандала ретінде және магиялық формуладағы адам мен Құдай арасындағы қатынас мантра арқылы көрініс табады. Осы идеяның өзі рәміз болып есептелінеді. Бұл ретте, идеяның өзі рәміз ретінде көрініс беруі мүмкін. Дегенмен, рәміз қандай қалыпта берілсе де, ол әрқашан шындықты адам өзі қабылдайтын әлемге аударудың ерекше тілі болып табылады. Мысалы, композитор музыкаға (дыбысқа) айналатын ноталар тілін (графикалық рәміз) қолданады, суретші тақтада кеңістіктік-уақыттық бейнелерді сала білуі тиіс; жазушы сезімдері мен эмоцияларын беру үшін образдар тілін пайдаланады [108, 182-183 бб.].

Енді діни рәміздерді топтастыру, сыныптау мәселесіне көшсек, жалпы рәміздер көрініс беру түрі және сыныптаушылық ұстанымға байланысты бірнеше бағыттағы топтарға бөлінеді.

1. Магиялық рәміздер.

Рәміздердің ерекше тобын магиялық рәміздер құрайды. Шынайы магиялық рәміздерге қандай да бір жасырын мағына беретін бейне жатады. Бұл ішкі мән-мағына әдетте күрделі болады және белгілі-бір форма арқылы көрініс береді. Адамдардың көпшілігіне бұл форма түсінікті көрінеді және олар оны одан әрі пайымдауды қажетсінбейді. Осы ретте, рәміздерді магиялық мақсатта қолданылу мүмкіндігіне қарай магиялық және магиялық емес рәміздер деп екіге бөлуге болады.

Біріншісі – магиялық рәміздер. Магиялық рәміздер белгілі бір магиялық күшке және ықпалға ие болады, олар бірқатар магиялық рәсімдерде қолданылады. Мұндай рәміздер әр уақытта діни ғұрыптармен, сиқырмен (дуа), көне рәсімдермен және өзге әлеммен қатынас орнатумен байланысты болады. Осындай рәміздердің қатарына пентаграмманы, феникс рәмізін, уроборос және

жыланды, кадуцей рәмізін, Соломон жұлдызын, даос монадасын, анкхты және басқаларын жатқызуға болады.

Мысалы, уроборос жыланын магиялық дәстүрлерге жатқызуға болатындығын жоғарыда айттық. Оның бейнесінің алхимиялық манускрипте табылғандығы белгілі. Бұл адамзатқа мәлім ең ежелгі рәміздердің бірі болып табылады. Жылан суретте өз құйрығын тістеп тұрған кейпінде беріледі (1-сурет), оккульттық дәстүрде ол Оуробор деп аталады (басқа дереккөздерде - Ороборо). Бұл күрделі рәміз, өйткені, көптеген мағыналарға ие, оның ішінде, циклдік идеяны да білдіреді [117, 22 б.].

Екіншісі – магиялық емес рәміздер, олардың ешқандай магиялық күштері жоқ және магиялық әсерін тигізбейді. Соған байланысты олар магиялық рәсімдерде қолданылмайды. Магиялық емес рәміздерге мысал ретінде шиыршық (спираль), пацифик, лабиринт, махаббат, жан-жануарлар рәміздері және т.б. келтіруге болады.

Мәселен, Хауа ананың Эдем бақшасындағы елігу көрінісі бейнеленген діни мазмұндағы суретте арбаушы жыланның бейнесінде Ібіліс жасырынған. Бұл жыланның алғашқы адамдарды тыйым салынған жемісті жеуге азғырып, адамзат баласының күнәһарға айналуына себепкер болған Ежелгі Жыланның рәмізі болып табылатындығы жалпы қауымға белгілі. Сәйкесінше бұл жылан – Ібілістің рәмізі, брақ ол магиялық емес. Ол бар болғаны діни рәміз болып табылады, ол шынайы магиялық емес: оның бейнесінде жоғарыда айтылған жасырын астар, киелі мән-мағына жоқ.

2. Жай және күрделі рәміздер. Сыныптаудың бұл кезеңінде рәміздің күрделілік деңгейі басшылыққа алынады және осы қағида бойынша екіге бөліп қарастыру қалыптасқан.

Жай рәміздер – бір ғана рәмізден тұруы мүмкін, оларға әдетте жеңіл геометриялық пішіндерді (үшбұрыш, төртбұрыш, шеңбер) және олардың элементтерін (нүктені, сызықты, иінді) жатқызады. Бірақ, бір қарағанда қарапайым көрінетін осы жай рәміздер аса күрделі кең ауқымды құбылыстар мен ұғымдарды метафизикалық жағынан байланыстыруы мүмкін, өйткені, олар шынайылықтың түрлі деңгейінің мазмұнымен қатар, олардың арасындағы қарым-қатынасты (өзара байланысын) ашып көрсетеді.

Күрделі рәміздер – композициялық топтарды құрайтын қарапайым рәміздерден тұрады. Олардағы элементтер ортақ ырғаққа ие болып, бір-бірімен үйлесімділік тауып, біртұтас болған жағдайда ғана бір мазмұнға бірігеді. Егер де күрделі рәмізге үйлесімділігі жоқ элемент кіретін болса, онда бүкіл рәміздік форма өміршең болмай қалады. Өйткені, онда рәмізді қабылдауға қажетті энергия болмайды.

Күрделі рәмізге мысал ретінде алғашқы материяның алхимиялық формуласын жатқызуға болады (2-сурет). Бұл рәмізді күкірт-сынаптық теория ашып, түсіндіреді. Күкірт және сынап металл атаулысының әкесі мен анасы ретінде қарастырылады. Олардың қосындысынан түрлі металлдар пайда болады. Күкірт олардың түрленуі мен жанғыштығын қамтамасыз етсе, сынап – беріктік, жұмсақтық және жылтырағыштық қасиет береді. Алхимиктер осы екі қағиданы

бірде алхимиялық андрогин, бірде екі айдаһар, бірде бір-бірін тістеген жылан түрінде бейнелейді. Күкірт қанатсыз жылан кейпінде бейнеленсе, сынап – қанатты күйінде беріледі. Алхимик осы екі қағиданы біріктіре алған жағдайда, ол алғашқы материяға қол жеткізді.

Күрделі рәміздік бейнелерде элементтердің бір-бірімен үйлесімділігімен бірге, олардың орналасуы мен бағыты да үлкен роль атқарады. Рәмізді құрайтын элементтердің комбинациясына байланысты оның мағынасы өзгеріп отырады (кейде күрделі рәміздерде элементтер бір-біріне тікелей ықпал етпейтіндей, тек қандайда бір үрдістің дамуын ғана көрсететіндей етіп құрылады). Мысалы, судан шығып тұрған кесілген ағаштың көрінісі, жарықтың түсуіне қарай (суретте көрінбейді, бірақ соны білдіреді) ол қисайған болып көрінеді. Бұл композиция судың тұрақсыздықтың рәмізі ретінде адамзат табиғатының, адам сезімінің өзгермелігін білдіретіндігін, сондықтан адамға сезіміне сенуге немесе оған толық сүйенуге болмайтындығын, керісінше, жай ғана нәрселерді ойланғанның өзінде оны ақыл және тәжірибемен толықтырып отыру қажеттігін көрсетеді. Көрініске былайша түсіндірме беру рәмізде берілген элементтер арасындағы қайшылық жағдайында мүмкін болады. Ондай жағдайда сана-сезімге бейсаналық көмекке келуі тиіс: олар екеуі бірігіп берілген идеяның түрлі аспектілерін көрсетіп тұрған рәміздің толық қабылдануын қамтамасыз етуі мүмкін [117, 21-22 бб.].

3. Нақты және абстрактілі рәміздер.

Рәміздерді одан әрі абстрактілік деңгейі бойынша нақты және абстрактілі рәміздер деп екіге бөліп қарастыруға болады.

Нақты рәміздер – шынайы әлемнің белгілі бір құбылыстарының оңайлатылған бейнесі. Басқаша айтсақ, бастапқыда көптеген рәміздер шынайы әлемнің белгілі-бір заттарының немесе құбылыстарының қарапайым сызбасы ретінде берілді. Олар геометриялық пішіндер, суреттер, сызбалар және тб. арқылы көрініс тапты. Нақты рәміздер рәміз-ұғымдар және рәміз-бейне қалпында берілуі мүмкін.

Рәміз-ұғымдар – бұл адамның ішкі дүниесімен байланысты қандай да бір нәрсенің идеясын, сезімін және абстрактілі қасиетін көрсететін сандар немесе геометриялық пішіндер.

Рәміз-бейнелер – көбіне көп өздері байланысты болған заттардың немесе тіршілік иесінің көрінісін беретін заттар (бұйымдар) немесе графикалық бейнелер болып табылады. Олардың мән-мағынасы кейде сәйкес емес көрінгенмен, көбіне айқын болады. Өйткені, ол аталған заттар немесе тіршілік иелеріне тән қасиеттерге негізделеді: мысалы, арыстан – батырлық, құз – төзімділік және т.б. (3-сурет).

Абстрактілі рәміздер деген де белгілі; олар бейнесіз қалыпта, немесе жүйесіз араласқан қалыпта өмір сүреді.

Бірінші – бұл «көрінбейтін рәміздер»: абстрактілі идеялар және ақыл-ойға негізделген көріністер. Осындай рәміздердің бірі «философиялық тас» аталған ұғым; Түрлі сыр мен құпияға толы бұл ұғым философия және басқа ғылым салаларында үлкен жаңалықтардың пайда болуына түрткі болды.

Екінші – бұл қандай да бір рәміздік жоралғылық рәсім немесе жұмбақ әрекет, ол көбіне ойша бейнелеуге келмейтін нәрселерге негізделеді; оған қытайлық мәдениетке тән фонетикалық ассоциацияларды мысал етуге болады. Мұндай рәміздер графикалық сызықтардан, геометриялық пішіндерден, сондай-ақ, сөздер мен жоралғылық қимылдардан (ым, ишарат, би) тұруы мүмкін [108, 183-184 бб.].

4. Дыбыстық және графикалық рәміздер. Олар рәміздердің көрініс беру формасы арқылы айқындалады.

Дыбыстық рәміздер – айтылған сөз, дыбысты нота, мантра. Дыбыстық рәміздерді адамдар ежелгі замандардан қуғындау және дүрбелең уақытында, айғақ болуы мүмкін кез-келген ұсақ-түйектің табылуы азапты өлім қауіпін тудырған инквизиция және кітаптарды өртеу уақытында құпия білімдерді ауызша беру үшін пайдаланды. Одан басқа, білімдерді ауызша беру бірқатар жағдайларда жалғыз ғана рұқсат етілген тәсіл болды; атап айтқанда, ол емшілер, көріпкелдер, шамандар арасында таралды.

Графикалық рәміздер дыбыстық рәміздерге қарағанда өзбетінше өмір сүре алады, белгілі бір ақпарат беруде делдалды қажет етпейді, олардың өзі сақталатын, ұрпақтан-ұрпаққа берілетін, таратылатын ақпарат көзі болып табылады. Графикалық рәміздердің түрлері: петроглиф, петрограмма, пиктограмма, иероглиф, алфавит, геометрикалық фигура, таңбаланған сан, бейне, кескіндеме, т.б.

Петроглиф (гректің petra – құз, тас және glyphe – ойып жазу сөздерінен) – құздар мен тастардағы қашалған бейнелер (хайуандардың, құстардың, аңшылық көрінісі, соғыстың және т.б.). Табылған ең ерте петроглифтер неолит кезеңіне, ал соңғылары – орта ғасырларға жатады және олар көптеген елдерде кездеседі.

Петрограмма – құздағы сурет немесе жазба.

Пиктограмма – (латынның pictus сөзінен, бояумен жазылған немесе салынған) – ерте жазу жүйесінде рәміз ретінде қолданылған сурет: мысалы, Айды білдіретін жарты айдың суреті, суды білдіретін ирек сызықтың суреті және т.с.с. Бұдан пиктографияны – пиктограммаларды қолданатын жазу түрі ретінде түсіну шығады. Бұл оқиғаларды немесе идеялар көрінісін сурет арқылы жазу өнері, сондай-ақ, статистикалық мәліметтерді және арақатынастарды графиктермен, диаграммалармен, рәміздермен және тб. сол сияқты тәсілдермен бейнелеу болып табылады.

Иероглиф – біртұтас ұғымды, сөзді, не бөлек буынды немесе сөздің дыбысталуын білдіретін фигуралық белгі. Алғашында иероглифтер деп таста қашалып жазылған қасиетті жазбаларды атаған, олар негізінен египет жазбаларына қатысты болды.

Алфавит – (грек алфавитінің бастапқы екі «альфа» және «бета» әріптерінен шыққан; соңғысының ортагректік дыбысталуы «вита») – белгілі бір тілдің жазуында қабылданған және нақты тәртіппен орналасқан әріптер жиынтығы.

Жазу өнері ежелгі рәмізділіктің қарабайырлығымен салыстырғанда алға жылжушылық болғанмен, жазба тілінің белгілері ешқашан толықтай

символдарды алмастыра алмады. Рәміздер тіпті өркениетті әлемнің жоғары мәдени дамыған қоғамдарында да гүлденді. Оның үстіне, ой мен тіл рәміздермен тығыз байланысты, сондықтан тілдің өзі және жазбаша сөз ерекше рәміздік маңызға ие бола бастап, рәміздік кодқа айналды. Бұл ретте, жазу өнерінің тәңірлік шығу тегі, ал әріптер, сандар және сөздер оның көрініс беру кейіптері деп есептелгендігін айта кеткен жөн [108, 183 б.].

Жалпы рәміздерді топтастырудан енді діни рәміздерді сыныптауға көшсек. Негізінен діни рәміздердің сыныпталу мәселесі арнайы түрде зерттелмеген. Сондықтан біз оны сыныптауда бірқатар ресейлік авторлардың [118] ғылыми ізденістерінің нәтижелеріне сүйенетін боламыз. Сонымен, рәмізді сыныптауға қатысты жоғарыда келтірілген қорытындылар мен тұжырымдамаларды, сондай-ақ, өзіміздің пайымдауларымызды ескере келе, діни рәміздердің көрініс беру формаларына қарай төмендегідей нұсқада сыныптауға болады:

1. Діни рәміздік ой-сана (ескі діни канондар мен жаңа ілімдер, қасиетті жазбалар, діни көшбасшылардың сөздері, т.б.);

2. Діни рәміздік салт-жоралар (ритуал) (діни мерекелер, діни жоралғылар мен рәсімдер, т.б.);

3. Діни рәміздік бұйымдар (діни киім, діни рәсімдерге қажетті құралдар, атрибутика, т.б.);

4. Діни рәміздік нысандар (діни сәулет ескерткіштері, киелі орындар, белгі, эмблема, геральдика, ту, т.б.);

5. Діни рәміздік дыбыстар (діни әнұран, дұға, діни ән айту, уағыз, мадақ айту, т.б.);

6. Діни рәміздік тұлғалар (қасиетті тұлғалалар, мифтік және аңыздық тұлғалар, рәміздік мәні бар діни бағыттар мен ұйымдардың атауы).

Көріп отырғанымыздай, діни рәміздерді бір жақты сыныптау мүмкін емес. Оларды шығу табиғатына, көрініс беру формалары мен мазмұнына қарай ажыратып, сыныптауға болады.

Енді діни рәміздердің ерекшелігі деген мәселені талдауға көшсек, теология және философиядағы рәміздер – бұл негізгі мәселе болып табылады, ол түрлі ілімдер мен мектептер арқылы талданып келеді. Рәміз жасырын мағынаны ашатын бейне-көрініс, ал діни рәміз – құпиялықтың құдайлық құбылысы (Ж.Дюран) [46, 79 б.]. Діни санаға көзге көрінетін нысандар мен құбылыстарды, олардың мазмұнын құрайтындарды нақты-сезімдік формада беру тенденциясы тән: яғни, адамдар көз алдына белгі-бір кейіпте елестейтін құдай немесе рухқа табынады [16, 9 б.]. Діни көріністі білдірудің түрлі тәсілдері мен амалдарының ішінде рәміз маңызды орын алады. Рәміз діни санадағы тылсым күш туралы түсінікті көрсетудің сәтті тәсілі бола отырып, діннің аталған сұраныстарын қанағаттандырады.

Бұл ретте, діни санадағы рәмізді философиялық-әлеуметтік талдау тұрғысынан қарастырған М.Н.Ересько діни рәміздің танымдық ерекшеліктерін діни санадағы басқа элементтер – бейне және белгімен салыстырмалы қарастыра келіп, «теологтар осылардың арасында рәмізге басымдық береді, өйткені, ол

киелiнi бiлдiрумен бiрге, рәмiзделген заттың iске асуына қатысады» [19, 87-90 бб.], - деген қорытынды шығарады.

Дiни санадағы рәмiздiң қызмет етуi барысында оның келесi негiзгi қасиеттерi көрiнiс табады. Бiрiншiден, рәмiз өзiнiң қалпының бейнелiлiгiнiң арқасында рәмiзделiнетiн нысанның бейне-көрiнiсiн жасақтайды. Тылсым күшке сенiмнiң дiни сана-сезiмнен тұратындығы белгiлi, өйткенi, осы эмоционалдық механизмдер дiни түсiнiктердiң қалыптасуында басты рөл атқарады.

Көптеген зерттеушiлер дiни сананы «көрнекiлiк пен сезiмталдықты» бойына сiңiрген бейнелi көрiнiс ретiнде сипаттайды [119, 91 б.]. Өйткенi дiни идеяларды сенушiлердiң санасына жеткiзудiң бiрден-бiр жолы эмоциялық қобалжуды тудыру [120, 140 б.] болып табылады. Дiни рәмiздiң бейнелiк қалпы маңызды рөл атқарады, себебi оның бейнелiк қалпы сенушiлердiң арасында оның идеясы мен мазмұнына эмоциялық әсерленудi тудырып, дiни фантазияларды одан әрi оянуға ынталандырады. Белгiлi философ-материалист Л.Фейербах дiннiң мәнi оның бейнелермен берiлуiнде деп атап өтедi [121, 216 б.]. Шындығында баламасы жоқ, өзiндiк бейнесi жоқ, иллюзорлы (бұлдыр, елестетпе) нысанды көрсете отырып, рәмiз оған көрiнiс берiп, сезiне алатындай бейне-көрiнiсiн қалыптастырып, дiни нысанның нақты бейнесiнiң жоқтығын бүркемелейдi.

Екiншiден, жоғарыда атап өтiлгендей, рәмiз құбылыс немесе нысанды белгiлеп ғана қоймайды, оны белгiлi-бiр деңгейде сипаттайды, рәмiзделетiн зат туралы хабарлама бередi. Дiни рәмiз елестетiлетiн нысанды көрсетедi. Оның бейнесi түрлi түсiнiктердiң, мотивтердiң, идеалдардың, құндылықтар мен идеялардың өзара әрекеттесуiнiң негiзiндегi дiни фантазиямен жасақталады. Осындай бейненiң қандай да бiр ерекшелiгiн көрсете отырып, рәмiз санада болмашы нысанның бейне-көрiнiсiн жасайды, оның нақтылығын көрсеткендей болады.

Үшiншiден, дiни санада рәмiздiң оның рәмiзделiнетiн нысанмен күрделi және көпқырлы арақатынасы сынды танымдық ерекшелiгi үлкен маңызға ие. Рәмiзге дейiнгi қарапайым нышандарға форма мен мазмұнның жартылай тұтастығы тән. Дiни рәмiзге бұл ерекшелiктер алғашқы қауымдық мифологиядағы рәмiздерден жетiп отыр [19, 93-94 бб.].

Философиялық-теологиялық концепцияларды зерттей отыра, бiз олардың рәмiз бен рәмiзделенетiннiң құпия, екiұшты байланысын баса көрсеткiлерi келетiндiгiн байқаймыз. Орыс философ-мистигi, әрi православ дiндары С.Н.Булгаковтың пiкiрiнше, дiни рәмiзде «эмпирикалық заттар трансценденттiлiкпен құпия түрде бiрiгедi» [122, 68 б.]. Тағы бiр православ дiни философы П.А.Флоренский «уақытша мен мәңгiлiктiң, құндылық пен болмыстың, өмiршеңдiлiк пен ақырғылықтың» бiрiгуiнен дiни рәмiздердiң өзiне ғана тән iшкi мәдениетiнiң күрделiлiгi мен көпсалалығын көредi [123, 106 б.]. Теологтар бұл сұрақты айналып өтуге тырысады, себебi бұл мәселе объективтi референциямен байланысты. Дiни концепцияларда дiни рәмiз бұл «рухани әлемнiң, өзгеше шындықтың» барлығын көрсетудiң формасы деп берiледi. Идеалистiк түсiнiк бойынша, киелiлiк пен пендешiлiк диалектикасы рәмiзде

көрініс табады деп есептелінеді. Бұл киеліліктің пендешілік арқылы көрініс табуына мүмкіндік береді [22, 84 б.]. Діни ілімдердің концепцияларында діни рәміз «бөгде, рухани дүниенің болмыстық шынайылығын» білдіретін тәсіл болып жарияланады. Байқап отырғанымыздай, философиялық-теологиялық концепциялардың негізінде рәміздің «тылсымдық мазмұнының» шындығын мойындау және сана өнімінің шындықпен байланысын гносеологиялық талдаудан бас тарту жатыр.

Марксистік концепция объективті референция мәселесін шешу үшін діни рәміздерді қоғамдық сананың басқа салаларындағы рәміздерден ажыратып қарастыруды талап етеді. Сезім мен шынайы болмыстағы әлемнің ара қатынасын ажырата алушылық адамда санадан тыс фантастикалық бейнелердің бар екендігін көрсетеді. Сенуші адамның санасындағы діни рәміздің мазмұны оның діни сезімінің нақты шындықты рәміздік нысан ретінде қабылдауын көрсетеді. Сондықтан да елестетілетін тылсым жаратылыстар, байланыстар, қасиеттер рәміздік проекцияда шындыққа жатқызылып, шынайы болмыста өмір сүретіндіктерін көрсетеді. Діни-философиялық концепцияларға қарағанда, марксистік дінтану рәмізді шынайы тылсым жаратылыстар мен қасиеттерді және «материяға өзге нәрсенің енуімен байланысты басқа кейіпке енуін (ауысуын)» білдіретін құралы ретінде емес, тылсым жаратылыс жөнінде елестететін бейнелерді көрсететін тәсіл_ретінде түсінеді [19, 96 б.].

Сонымен, діни рәміздердің үш негізгі ерекшеліктерін талдау оның діни сананың сұраныстарына жауап беретіндігін дәлелдейді. Рәміз дінге сенушілердің сана-сезіміне жоғары тылсым күш туралы түсініктерді қолжетімді етеді, шынайы өмірде жоқ діни нысандарға «өміршеңдік» береді, олардың көрініс беруін қамтамасыз етеді. Діни санадағы рәміздің басты белгісі – жоғары тылсым күш туралы түсініктер мен фантастикалық бейне-көріністердің шынайылығына сену. Олар рәмізді материалдық нысандар мен құбылыстардың көрнекі-сезімдік формасында бекіте отырып, қайта көрсетеді. Рәміздің функционалдық қасиеті қайсы бір дінге сенушілер тобы шеңберінде діни қатынастармен негізделген діни мазмұнды қайта көрсету болып табылады.

Діни рәміздер киелі идеалдармен қабаттасып, діннің тілін құрайды. Теология мен философиядағы рәміздер – ең жоғарғы шектер, олардың шыңдарынан универсум әр кезде жаңаша байқалып, олардың санадағы теориялық білімдердің басқа қырынан қаралуына жағдай жасайды. Рәмізде ол туралы жалпы түсініктер мен когнитивті білімдер синкреттеліп біріктірілген. Рәміз – бүркеулі мағынаны ашатын бейне, ал діни рәміз – бұл абсолютті құпияларды көрсету формасы. Рәміздің мағынасы оны құраушы бейнелімдермен біртұтастықта болып, шексіз көпмағыналықпен ерекшеленді. Діни рәміз ерекше көрініске ие және онда абсолютті шындық жасырылған, яғни рационалды иррационалдылықпен бірге бітіскен. Рәмізделген діни ой-сана парадоксалды, ол «жалпылықтың нақтылығы», «эссенционалдылықтың феноменалдылығы», «ойлаудың сезімділігі», «рационалдылықтың иррационалдылығы» және т.б. Оның табиғаты антиномды; әрбір төлтума діни рәміз өткір диалектикалық

қарама-қайшылықтың өзіндік белгісі, қарама-қарсылықтардың тоғысып, біріктірілетін көрінісі.

Дінде Құдай киелі болып есептеледі және әсерленушілік сезімімен қабылданады, философияда әр түрлі қасиеттер мен қатынастарда көрініс табатын универсум ретіндегі Абсолют арнайы зерттеу нысаны етіп алынады. Діни рәміздердің өзі ерекшеріктеріне қарай бөлінеді. Кейбір діни рәміздер трансцендентті мағынаға ие. Ондай рәмізді рационалды түрде жеткізу мүмкін емес, оны тек «бастан өткізіп», сезіну арқылы ғана түсінуге болады. Рәміздік шынайлыққа бірте-бірте ену арқылы ең жоғарғы шындықпен метаэмпирикалық диалогқа түсуге мүмкіндік пайда болады. Рәмізге тереңдей ену басқа халықтардың мәдениетін меңгеруге ғана көмектеспейді, сонымен қатар жеке басыңның даралығын түсінуге және танымыңның шекарасын кеңейтеді. Өзге мәдениеттің діни рәміздерін «бастан өткізіп» сезіну арқылы оның «киелі өзегін» тани аласың. Әрбір діннің өзін ерекшелеп тұратын және оның басты идеяларын, принциптерін, доктрина мен догматтарын бойына сіңірген графикалық рәміздері болады. Осындай рәміздерді меңгере отырып, біз өзімізді қызықтыратын діннің негізгі конфессионалдық мазмұнын түсінуге жақындай түсеміз. Осымен бірге, кез-келген рәмізде түсінуге қиын, ұғына алмайтындай, тіпті сананың мүмкіндігі жетпейтін, біржақты рационалды түсіндіруге келмейтін әлдебір нәрсе сезіледі. Сондықтан да кез-келген діни рәмізді жеткілікті түрде түсіндіру мүмкін емес.

Ойымызды тұжырымдасақ, діндердегі қиял-ғажап құбылыстарды, әулиелікті, адамның күйзелістерін, көрегендігін білдіретін және түсіндіретін діни тіл әрқашан сол дін бар жерде қолданылады. Ол түсініктер ортақ құндылыққа айналады. И.Т.Рэмси «Діни тіл» деген еңбегінде «модельдер» және «квалификаторлар» деген терминдерді қолдану арқылы діни тілдің эмпирикалық тәжірибеге негізделген тілден ерекешелігін көрсетеді. Модель арқылы діндар адам өзінің басынан өткен күйзелістерін бейнелейді. Сонымен қоса, модельдің сөзбе-сөз қабылдануынан сақтану үшін ол «квалификацияланады». Мысалы Құдайдың жаратушы ретіндегі түсінігі – модель болады, ал Құдайдың мәңгілігі және кемелденгендігі Оның квалификаторы. Бұл жерде діндар адам үшін Құдайдың әлемді қалай жаратқанын білу мүмкін емес біріншіден, екіншіден мәңгілік пен кемелдік еш тірі жанға тән емес.

Діни тіл мен діни рәміз өздері нені айтып, нені көрсетсе, соның күшін білдіреді және оны шындыққа айналдырады. Бұл рәміздер біздің санамыздан тыс, бар болмыстарды, феномендерді түсінуге көмектеседі. Пауль Тилихтың айтқанындай, рәміз тек адамның ерекше қызғушылығын, ынтасын оятқанда ғана діни рәміз болады. Себебі кез-келген дін нақтылы заттармен, нақтылы жағдаймен немесе адамдармен байланысты. Осындай ерекшеліктермен діндер бізге қызықты. Діндердегі «нақты болмыс, шындық» ретінде қарастырылатын көпшілікке түсініксіз заттар мен құбылыстар рәмізге айналады. Сонымен қоса, бұл рәміздік тілдің бастамасына жол ашады.

Осылайша, «діни рәміз» ұғымын анықтау мәселесін талдай келе және оның анықтамасына қатысты жоғарыда келтірілген ой-тұжырымдарды ескере келе, дінтанулық тұрғыдан өзіндік анықтамамызды ұсынамыз. Сонымен, діни рәміз –

бұл дінді танып, білудің құралы. Діннің барлық идеяларын, мазмұнын, практикалық сипатын түсіндіріп жеткізудің ерекше формасы. Діни рәміз табиғаты жағынан екі мазмұнды. Ол бір мезгілде нақты нысанды білдірумен қатар, құпия, астарлы мән-мағынаға да ие болуы мүмкін. Кейде діни рәміздің осындай жасырын сырларын иррационалды жолмен ғана түсіну мүмкін болып жатады.

2 ДІНИ РӘМІЗДЕР ЖӘНЕ ОНЫҢ ТАРИХИ ЭВОЛЮЦИЯСЫ

2.1 Рәміздің пайда болуы және оның алғашқы қауымдық мифологиядағы орны

Ғылымға сүйенсек біздің өркениетіміздің рәміздерінің тарихы тереңде жатыр. Ежелгі тас дәуірінде адамдар үңгірді баспана ретінде пайдаланды. Қазіргі гипотезалар бойынша ежелгі адамдар үңгірлерді ритуалдық мақсатта да пайдаланған. Міне, сол үңгірлердің қабырғаларында бізге дейін ежелгі адамның діни сенімдері мен өмір туралы түсініктерін білдіретін белгілер сақталған.

Көптеген факторлар «рәмізді құраушы» болуы мүмкін: олар, салт-дәстүрлер және жөн-жоралғылар, табиғат құбылыстары және биологиялық үрдістер, адам жанының күйі, құпиялық және сырды ашу. Бірақ, жоғарыда айтылғандай рәмізді өзінше түсіндірме беріп, қолдан жасап, ойлап табуға болмайды. Себебі ол Жоғары Ақиқатты білдіреді.

Рәміздің қалыптасу табиғаты қандай да бір нәрсенің мән-мағынасын өзіне сыйдыратын, нақты бір затты немесе бейнені табуда жатыр. Аталған нәрсе әдетте өзінің түрлі қасиеттерін қамтитын абстрактілі немесе жалпылама болып келеді. Адам бірқатар түсініксіз құбылыстар туралы ойланған кезде, туындаған сұрақтарға жауап оның санасында рәміздер түрінде пайда болуы мүмкін. Оларды түсіндіру қажет болады. Жан-жақты жетілген рәміз адам тұлғасының барлық қырлары: жан, интеллект және сезімді де қанағаттандыруы қажет. Әмбебап рәміз соншалық ауқымды болады, ол түрлі дәуірдің, діннің, мәдениет пен өркениеттің сұранысына жауап беруге қабілетті.

Уақыт өткен сайын тарихтың ұмытыла беретіндігі заңдылық. Бұл ретте, жойылған өркениеттердің гүлдену және құлдырау кезеңдері туралы тарих келмеске кетсе де, адам баласының рәміздерде көрініс тапқан Ақиқатқа деген ұмтылысы уақыт қатпары арқылы бізге дейін жетіп отыр.

Уақыт рәмізділіктің құрылымын түбегейлі өзгерте қойған жоқ. Ол тек бұрынғы түсініктер жүйесін бүлдірместен, дәйекті түрде жаңа мән-мағыналарын ашып берді. Рәміздердің пайда болу табиғаты қандай болса да, қазіргі адамзатқа ол толық қалыптасқан және тіпті жүйеленген түрде жетіп отыр. Бір рәміздің бірнеше ежелгі мәдениеттерде көрініс тапқандығы белгілі: сол Ежелгі Мысырда, Шумер, Үндістан, Қытай, Африка, колумбқа дейінгі Америкада, т.б. Және бүкіл жерде олардың мән-мағынасы бір-біріне жақын. Бұл олардың шығу тегінің ортақтығын, яғни, бір көзден пайда болғандығын дәлелдейді [117, 11-12 бб.].

Діни рәміздің теориялық негіздерін зерттеудегі маңызды мәселелердің бірі – рәміздің алғаш пайда болуы, оның жасалуы және даму үдерісі болып табылады. Шетел әдебиетінде рәміздің пайда болуы туралы әр түрлі көзқарастар қалыптасқан. Алайда, авторлардың әдіснамасын талдасақ, бір-біріне ұқсамайтын тұжырымдамаларды біріктіретін ортақ ой-пікір айқын көрінеді: бұл рәміздің әлеуметтік-тарихи негізден ажыратылуы, сананың дамуында қоғамдық тәжірибе рөлінің жоққа шығарылуы. Осыған сәйкес, идеалистік философия рәмізделінудің

қайнар көздерін адам психикасының ерекшеліктерінен іздейді немесе рәміздің пайда болуын теологиямен байланыстырады [22; 4].

Материалистік философия рәміздің пайда болуын адамзаттың іс-әрекетімен, қоғам дамуының заңдылықтарымен байланыстыра түсіндіретіндігі белгілі.

Рәміздің пайда болуы алғашқы қауымдық сананың дамуымен тікелей байланысты. Жалпы алғашқы қауымдық қатынастардың қалыптасуы мен даму кезеңі адамзат тарихында маңызды рөл атқарады. Осы кезең бойы адам қоғамының материалдық және рухани мәдениетінің одан әрі дамуының негіздері қалыптасты. Алғашқы адамдар өздерін табиғаттан бөлек сезіне алмады, өйткені, оны қоршаған әлем құпияға толы, оның өмірі мен өлімі соған тікелей байланысты күш ретінде қабылданды. Осылайша, ежелгі адамда табиғат – тірі және құдіретті деген сенім пайда болды.

Ежелгі тас дәуірі адамының күнкөріс көзі аң аулау және терімшілікпен байланысты болды, осы жағдай оны қоршаған табиғи және әлеуметтік ортаға тәуелді етті. Алғашқы қауымдық қоғам кезеңіндегі адамдар арасындағы мақсатты өзара әрекет, өндіріс тәсілі, өмір сүру салты мен мұқтажды ұжымдық еңбегі сананың ұжымдық формасының қалыптасуына алғышарт жасады. Алғашқы қауымдық сана бұл – адам өзі өмір сүріп жатқан дүние туралы әсерленген алғашқы ойлары мен түсініктері. Бұл қоғамдық сананың архаикалық формасы ғылымда алғашқы қауымдық мифология деген атауға ие болды. «Миф» - адам баласының рухани мәдениетінің ең көне түрі болса, «мифология» - адам санасының ерекше формасы, ежелгі адамның дүниені танып-білуінің және өзін қоршаған орта туралы білімдерді жүйелеу тәсілі.

Рәміз генезисін зерттеген уақытта алдымен осы мифке тоқталу қажет. Өйткені ежелгі мифтер мен аңыздар алғашқы адамдар тіршілігінің маңызды бөлігі болды, олардың рәміздік мазмұны арқылы адам қоршаған ортаны игеріп, жете түсінді. Мұнда поэзия мен алғашқы білімнің, дін мен әдептің, өнер мен өмірлік тәжірибенің ерекше бірлігі орын алды [68].

Діннің жеке рухани сала ретінде қалыптасуы алғашқы қауымдық мифтердің дамуымен байланысты ұзақ үдеріс болды. Дүниені танудың тарихи алғашқы тәсілі – мифологиялық сана. Мифология жалпы рулық қатарда еңбек ету нәтижесінде және дүниені көрнекі-сезімдік бейне формасында елестету арқылы меңгеріледі. Мифте интеллект, эмоция және ерік бірігіп, дүниеге деген қатынасын ұғыну, сезіну арқылы көрсетеді. Миф кескіндемеде көрсетіледі, әнде, биде, пантомимада, дәстүрлерде мифтің бір бөлшегі болса да кездеседі.

Мифологияда саналы түрде адамды сыртқы ортадан бөлу жоқ, индивидуальды сана топтан шығарылмаған, бейне мен заттың айырмашылығы жоқ, субъект пен объект, әрекет принципі әрекеттен бөлінбеген, санадағының барлығы объективті құбылыс ретінде қабылданады. Алғашқы қауымның мүшелерге бөлінбеген ұжымы табиғатқа ауысады, табиғат қасиеттері мен байланыстары аналогия бойынша қатысатын рөлдерге және рулық қоғамдағы қатынас кейіпте және антропоморфизация жолымен құралады және керісінше, адам рулық байланыстар, натураморфты түрде көрінеді [51, 136-137 бб.].

Мифологиялық сананың бейнелілік, эмоционалдылық, ассоциативті қасиеттерін атап өту қажет. «Айналдырып жіберу», яғни алғашқы адамдардың табиғаттың дүлей күштерінен қорқып, сезгенін санада өзінше әлдебір бейнеге айналдырып, оған мазмұн беруі, яғни табиғат құбылысын жанды зат ретінде санада бейнелуі, алғашқы қауымдық сананың дүниені іштей танып, игерудегі әдістерінің бірі болды [17, 24 б.]. Аталған мәселемен айналысқан ғалымдар Э.Кассирер, М.Элиаде және тағы да басқалардың миф теориясына қосқан зор үлестерін атап өтпеуге болмайды. М.Элиаде мифке мынадай анықтама береді: «Миф белгілі бір қасиетті тарих туралы болған алғашқы оқиғаны сөз етеді. Бұл әрқашан «жаратылыс» туралы, белгілі бір заттың қалайша қалыптасқандығы, яғни өз тіршілігін қалай бастағандығы туралы сөз» [21]. Дж.Ф.Бирлайнның пікірінше «Миф – адам баласы үшін барлық уақытта да бейне бір өзгермейтін, тұрақты дүние. Мифте көрініс тапқан жалпы модельдер, сюжеттер, тіпті ұсақ детальдар барлық жерде немесе заттарда кездеседі. Басқаша айтқанда, ұрпақтан-ұрпаққа беріліп келе жатқан біздің ата-бабаларымыздың естелік мұраларының жиынтығы. Миф – біздің дүниетанымымыздың құрылымында көрініс тапқан. Ол қанымызда, генімізде таңбаланған» [124]. Э.Кассирер өзінің «Философия символических форм» еңбегінде мифтің синкретизмі мен басқа қасиеттерін талдай отырып, мифологиялық кезең мен кеңістік мәселесін қарастырады [5].

Мифтің жүйелері әр түрлі, әдетте олар этиологияның (себеп) маңына ұйымдастырылады, этиология сол немесе басқа құбылыстың шығу тегін түсіндіреді. Түсіндіру әңгімені құрайды, «неге, қайда, қалай, не үшін» бір нәрсе пайда болды. Қорытынды мына қағидаларға сүйенеді: «барлығы ол барлығы», «бөлшек тұтастықпен бірге», «осыдан кейін, яғни осының салдарынан». Әлемнің пайда болуы туралы көптеген әңгімелер бар. Олар космогониялық мифтер, құдайдың пайда болуы туралы (теогониялық), Күн, Ай, Жұлдыз туралы (астрогониялық), адамның шығу тегі туралы (антропологиялық) ру және оның институттары (этногониялық), әлемнің соңы туралы әңгіме, бүкіл әлемді топан су басу туралы, жан туралы, батырлар туралы күнтізбелік, егіздер мифі және тағы басқа деп аталады. Сана мифологиясының ерте даму сатысында әлемді қабылдаудың мүмкін әмбебап тәсілі және реалистік білім, синкреттік байланыстар, көркем образдар, діни сенімдер, әлеуметтік нормалар және үлгілер көрінеді.

Алғашқы қауымдық мифологиялық кешен аясында сенімдер және онымен байланысты салт-жоралар дамыды. Бұл сенімдер қатарына фетишизм, тотемизм, магия, анимизм, т.б. жатады [51, 137-138 бб.].

Бұл алғашқы наным-сенімдер алғашқы адамдар мен табиғаттың арақатынасы, ішкі рухани байланысы және ежелгі адамдардың табиғаттың құдіретін, тылсым күштері мен беймәлім сырларын ұғынуға, танып білуге деген тырысушылығы нәтижесінде қалыптасты. Бұл үдерістің орын алғандығына археологиялық қазба жұмыстарының қорытындылары, әртүрлі халықтардың мифтері мен аңыз-әпсаналары дәлел бола алады. Ежелгі адамдардың жерлеу рәсімінен (үй заттары, қару-жарақ, әшекейлердің өлген адаммен бірге көмілуі) олардың о дүние туралы көзқарастарының, яғни осы өмірден басқа өлгендердің

де өзіндік әлемі бар екендігіне сенгендігі көрінеді. Алғашқы адамдардың діни наным-сенімдері ежелден түрлі формада көрініс тапты. Солардың бірі жартастағы салынған суреттер. Олар ғылыми тілде петроглифтер деп аталады.

Петроглифтердің кең таралған жері – қазақ даласы болып табылады. Қазақстанда әр тарихи кезеңді қамтитын 200-ден астам жартас суреттерінің шоғырланған орындары белгілі. Солардың ішінде жан-жақты зерттеліп, ғылыми айналымға түскендері: Ақбауыр, Арпаөзен, Баянжүрек, Ешкіөлмес, Қойбағар, Майдантал, Мойнақ, Таңбалы, Теректі Әулие [125, 3 б.].

Петроглифтер – ежелгі адамдардың өмірі мен мифтері туралы мәліметтердің сенімді дереккөзі. Жоғарыда аталған ескерткіштердің ішінде Таңбалы (Тамғалы) петроглиф тас кешені өте ерекше және Жетісудың ең көне ескерткіштерінің бірі болып табылады. Мұндағы тастағы суреттерді арғы ата бабаларымыз орта қола, кейінгі қола, өтпелі дәуір (ертедегі сақ), ерте темір дәуірі (сақ және үйсін), ортағасыр (ерте түрік) және жаңа заман (жоңғар және қазақ) сияқты әртүрлі тарихи дәуірде құрған. Тамғалы тастағы суреттердің көне және ең әсерлі сериясын құрайтын, орта қола дәуірінің петроглифтері эстетикалық және мәдени құндылықтарға ие. Сол кездегі тастағы бейнелеу өнерінің шеберлерін солярий құдіреті («күнбастылар»), «маскарадшылар», шоқпарұстаушылар, қасқыр маскасындағы садақшы, қару ұстаған жауынгерлер, мал мен адамдарды құрбандыққа шалу көріністері, эротикалық көріністер, жас босанған әйелдер, арбалар, түрлі белгілер, рәміздер, сондай-ақ бұқаларды, құландарды, жылқыларды, түйелерді, қабандарды, қасқырлар мен бұғыларды бірнеше рет бейнелеу сияқты ойларының кеңдігі ерекшелендіріп тұрған. Осылардың ішіндегі ерекше бейнелердің бірі – Күнбасты құдай. Зерттеушілер А.Г.Максимов, А.С.Ермолаев және Н.Марьяшев «Тамғалының күнбасты алыптары ежелгі антропоморфты құдайдың бейнесі болса керек» деген пікірде. Петроглифтер арасынан ежелгі құдайларды бейнелеген дөңгелек, таңба, дұға жазбалары, салттық билер көрінісі сынды композицияларды да кездестіруге болады. Қазақстан тарихында із қалдырған көптеген халықтар үшін Тамғалы шатқалы екінші жағынан киелі жер деп саналып, салттық рәсімдер жүргізілді, құдайға табыну, ата-баба рухына тағзым жасалды, халықты аспан астында біріктірген сарай қызметін атқарса керек [126].

Жартастардағы суреттер әртүрлі тақырыптарды қамтыды: адамдар, жануарлар, ат шабармандар, аң аулау сәті, құрбандық шалу рәсімі, салттық-жоралғылық билер.

Ежелгі адамдардың жартастарға не үшін сурет салғандығы белгісіз. Оның бірнеше болжамдарын келтіруге болады. Оның бірі бойынша петроглифтер аң аулауда алғашқы адамдарға сәттілік әкелетін сиқырлы рәсім болды. Екінші болжам бойынша, петроглифтер шамандарға транс жағдайына кіруге және ата-бабалар рухымен сөйлесуге көмектесті. Сондай-ақ, петроглифтер болашақ ұрпақтарды қандай да бір жануарлардан немесе тайпалардан шығатын қауіп туралы алдын- ала сақтауы тиіс, сондай-ақ олар зұлым күштерден қорғау болып табылады деп саналады.

Қалай болғанда да петроглифтер ежелгі адамдардың діни наным-сенімдерін, мифологиялық дүниетанымын, соларды жүзеге асыруға бағытталған салт-жоралық рәсім композицияларынан тұрады. Петроглифтердегі аң-құстар бейнелерінің көп болуы алғашқы адамдардың тотемдік сенімдерінің, олардың жануарлармен ерекше байланысының болғандығының куәсі. Алғашқы адамдар жан-жануарлармен қандық туыстығына, олардың әрекетіне арнайы сиқырдың көмегімен әсер етуге болатындығына сенді, оларды құрметтеді, азық етті, құрбандыққа шалды. Петроглифтердегі орталық бейнелердің тағы бірі – «күнбасты адам» және «дінбасы немесе құдайға теңестірілген» кейіпкер [127, 21 б.]. Алғашқысы адам кейпіндегі «күнбасты құдайды» білдірсе, соңғысы бақсы, абызға келеді және олар діни-ғұрыптық рәсімдерді жүзеге асырып, оның кезінде арнайы бас киімдер кигенге ұқсайды. Абыздар беттеріне маска тағып, аң-құстың терісін киген күйде бейнеленген. Ол құрбандыққа шалынатын аңның терісі де болуы мүмкін. Осы кейіптегі адамды бақсы дегенге оның тізе буыны мен жамбасына таман үш-үштен бейнеленген алты шашақ дәлел болады. Бұл шашақтардың қызметі әрқилы. Шашақтардың бірі құстың қанаты мен қауырсынын, яғни байланыстырушы, жалғастырушы идеясын білдірсе, екінші біреулері бақсының магиялық-емдік күшін рәміздеді.

Уақыт өткен сайын петроглифтердің композициялық құрылымы күрделеніп, рәміздік сипаты айқындала түсті.

Енді осы ежелгі мифологиялық кешен аясында қалыптасқан наным-сенімдердің, яғни жоғарыда аталған тотемизм, фетишизм, магия, анимизмнің рәміздік көріністеріне жеке-жеке талдау жасасақ. Тотемизм – діни нанымның ежелгі формасы және жеке адам немесе адамдар тобының (ру, тайпа, фратрия) белгілі-бір жануар немесе өсімдікпен (тотеммен) қандық-туыстық байланысына, мистикалық өзара қарым-қатынасына сену болып табылады. Тотем жеке адам немесе ру-тайпаға біріншіден сенім объектісі, екіншіден – сол ру-тайпаның этностық ерекшелігін білдіретін рәміз қызметін атқарады.

Тотемизмді зерттеу барысында оның пайда болуы алғашқы қауымдық адамның тұрмыстық әрекеті – терімшілік және аңшылықпен тығыз байланысты болғандығы анықталды. Адамдарға тіршілік етуге мүмкіндік беретін аңдар мен өсімдіктер табыну объектісіне айналды. Сондай аңдардың бірі – қасқыр (көк бөрі). Қасқыр да көптеген халықтардың мифологиясында құдайланған аң ретінде беріледі. Шығу тегін қасқырмен байланыстырған тайпалардың адамдары оның киелілік мәніне сенді, оның терісін киді, оның ұрыс тәсіліне еліктеді, аң-құстарды аулау әдіс-тәсілдерін игерді, амулет ретінде оның тістерін немесе тырнақтарын тағып жүрді және өздерін батыл түрде ұстаған. Қазірдің өзінде халық арасында балаға қасқырдың есімін беру, заманауи техникаларды «Тигр», «Пантера», «Мустанг» деп атау сақталған. Мұның өзі адамның өзімен теңестірген жануар арасындағы ежелден қалыптасқан магиялық-туыстық байланысының көрінісі болып табылады. Өзін қасқырмен, аюмен теңестіріп, ішкі байланысы арқылы көкжал, ержүрек жауынгерге айналатын дәстүрлер көптеген халықтар мен ұлыстарда ертеден қалыптасып сақталған. Аңыз

бойынша Ромул мен Ремді қаншық қасқыр емізіп, аман алып қалады, өзге кейіпке айналған қасқыр бейнесі барлық фольклорда кездеседі [52, 31 б.].

Тотемизм әртүрлі әлеуметтік жағдайлардағы алуан түрлі формалар мен типтерде (түрлерде), көбінесе аралас экономикалық (аң аулау және ауылшаруашылық) қауымдар мен аңшылық қауымдарда көрініс тапты. Тотемдерді қалыптастыру мал шаруашылығымен айналысатын халықтарда кеңінен таралды. Тотемизм формалары алғашқы қауымдық адамдарға тән «ойлау стиліне» және психо-ментальдық дағдыларына негізделеді. Ежелгі адамдар табиғат пен рухты антропсихикалық тұрғысынан қабылдаған.

Тотемдік – табиғи дүниетанымға негізделген әртүрлі идеялар мен жүріс-тұрыс әдістерінің (тәсілдерінің) кешені болып табылады. Оның өзекті идеясы әлеуметтік топ немесе жеке тұлғалардың жануарлар немесе тотемдермен идеологиялық, мистикалық, эмоционалдық, культтік және генеологиялық өзара қатынасы барлығына сену болып табылады. Тотемизмнің жалпы сипаттамасы төмендегідей:

1. Тотем туыс, жарылқаушы, көмектесуші, ата-баба тегі ретінде қарастырылады. Тотемге құдіретті, ғажайып қабілеттер беріледі, құрмет пен қорқыныш (үрей) сезімін тудырады.

2. Тотемге тән ерекше атаулар мен рәміздер қолданылады.

3. Тұлға немесе топтың тотеммен рәміздік тұрғыдан сәйкестендірілуі (теңестірілуі) көрінеді.

4. Тотемдік жануарға немесе өсімдікке жақындауға, оны тамаққа қолдануға, өлтіруге тыйым салынады.

5. Тотемдік салт-жоралар қолданылады [51, 165 б.].

Тотемизмді талдағанда орталық мәселелердің бірі – тотемді азық ретінде пайдалануға салынатын тыйым (табу) мәселесі. Оның да үлкен рәміздік мәні бар. Бастапқыда тотемизм дамуының алғашқы сатыларында тотемді тағам ретінде пайдалануға рұқсат етілген, тіптен солай жасау ұйғарылған. Алайда, кейіннен тотемизмге әлеуметтік әсіресе, бірінші кезекте қандық-туыстық қатынастардың енгізілуімен рулық топтың мүшелері (қан жағынан туыстар) өздерінің адамдар мен олардың тотемінің сипаттарын біріктірген ата-бабалардан шыққандарына сене бастады. Бұл, әрине, тотемді жеу рәсімдік сипатта болып, ежелгі нормалар мен ережелерді еске түсіру жағдайларын санамағанда, бір жағынан, ата-баба культінің күшеюіне, екінші жағынан, тотемге деген көзқарастың өзгеруіне, соның ішінде тотемді азық ретінде пайдалануға салынған тыйымдардың (табу) пайда болуына әкелді.

Кейінірек тотемизм шеңберінде табу деп аталатын тыйымдардың тұтас бір жүйесі пайда болды. Олар әлеуметтік қатынастарды реттестірудің маңызды механизмі болып саналады. Осылайша, жыныстық-жас мөлшерлік табу алғашқы қауымдық ұжымды қатаң бекітілген некелік таптарға бөлді және осылайша жақын туыстар арасындағы жыныстық қатынастарға тыйым салды. Тағамдық табу көсемге, жауынгерлерге, әйелдерге, қарттарға, балаларға берілуі тиіс тағам сипатын қатаң реттестірді. Табудың басқа бірқатар түрлері үйге немесе ошаққа қол сұқпауға, жерлеу заңдылықтарын реттестіруге, әлеуметтік статусты,

алғашқы қауымдық ұжым мүшелерінің құқықтары мен міндеттерін бекітуге шақырады [57, 6-7 бб.].

Осылайша, тотемизмнің сенім жүйесі адамның діни санасына терең із қалдырды. Тотемнің рәміздеу көріністері халықтардың күнделікті тұрмыс-тіршілігінде және шығармашылығында (өнердегі «аңдық стиль») орын алды. Тотемге қатысты «табу» түсінігін де бүгінде ұстанатын халықтар бар. Мысалы, Үндістанда сиырды киелі санап, оны азық ретінде пайдаланбайды. Сол сияқты қазіргі таңда бір мемлекетті нақты бір жануармен немесе өсімдікпен байланыстыру дәстүрге айналып отыр. Айталық, Қазақстан барыспен, Ресей – аюмен, Қытай – айдаһамен, Австралия – кенгурумен, Голландия – қызғалдақпен ассоциацияланады. Бұлайша рәміздеу ертеден бар десек те (ежелден мемлекеттік байраққа сол елдің тотемдік аң-құсын бейнелеу кең таралған), тотемизмнің түпкі мән-мағынасын жоймай, жаңаша интерпретациялау орын алып тұрғандығын айтқан жөн.

Алғашқы адамдар аң-құс пен жан-жануарларға табынумен қатар, өздерін қауіп-қатерден қорғайтын немесе сәттілік әкелетін әртүрлі заттарға сенді. Бұл діни наным-сенімнің түрі – фетишизм деп аталады. Фетиш ретінде адам қиялын қандай да болмасын таңғалдырған кез келген зат бола алады. Олар – ерекше формадағы тас, ағаш кесегі, жануар тісі, шебер жасалған бейне, зергерлік бұйым. Бұл затқа оның өзіне тән емес қасиеттер таңылады (дерттен жазу, жаулардан қорғау, аңшылықта көмектесу және т.с.с. қасиеттер). Егер мұндай затқа табынған соң, тәжірибелік әрекетінде адам табысқа қол жеткізе алса, ол өзіне фетиш көмектесті деп санай отырып, оны өзіне қалдырған. Керісінше, қандай да бір сәтсіздікке ұшыраса, онда фетишті лақтырып тастады немесе басқамен алмастырды.

Алғашқы адамдардың фетиштерге мұндай көзқарасы таңдап алған заттарына деген құрметпен бірқалыпты болмағанын көрсетеді: көрсетілген көмегі үшін алғыс айтқан, ал көмектеспегені үшін жазалаған. Бұл тұрғыдан африкалықтардың фетиштерді азаптау ғұрпы қызықты, ол фетиштерді жазалау үшін ғана емес, оларды әрекетке итермелеу үшін жасалатын болған. Мысалы, фетиштен бір нәрсе сұрай отырып, африкалықтар оның денесіне темір шегелер қаққан, себебі осылайша фетиш адамдардың сұрағанын жақсы есіне сақтап, міндетті түрде оларды орындайды деп есептеген [57, 5-6 бб.].

Фетишизмнің бір түрі – пұтқа табынушылық. Пұтқа табынушылық бастапқыда ағашқа, тасқа, топыраққа, күнге, айға және жұлдыздарға құлшылық ету ретінде етек алды. Кейіннен сол табыну объектісіне (материалдық зат) адам немесе жануар формасын беру дәстүрі қосылды. Осыдан белгі-бір формадағы нақты пұтқа (идолға) табыну пайда болды.

Ежелгі адамдар аталған материалдық заттар табиғаттан тыс қасиетті күшке ие деп сенді, фетиштер арқылы рухани киелі күштер адамдарды қорғап, сақтайды деген түсінік пайда болды. Жапан даладағы жалғыз ағаш, бұлақ, от, найзағай, ай жеке зат ретінде киелі нысанға айналдырылды. Ертеректе фетиш рөлін сондай-ақ тотем ретінде қабылданған жануарлардың сүйектері, құстардың қауырсындары, аң-құстың тырнақтары да атқарды. Осы сенімдер қазақ және өзге

халықтарда қазірдің өзінде сақталған. Рәмізделудің бұл көріністерін адамдардың киелі мәтін үзінділері жазылған тұмарлар тағуынан, көзмоншақтар тағуынан, т.б. көруге болады.

Алғашқы қауымдық қоғамда фетишизммен қатар анимизм де пайда болды. Анимизм (лат. anima, animus – жан, рух) – адам денесін әлсін-әлсін тастап шығатын адам жанының дербес өмір сүруіне, сондай-ақ өсімдік, жан-жануар, шиіт болған ата-бабалардың рухына сену болып табылады. Алғашқы адамдар оның дәлелін түс көруден, ауруға шалдығудан, өлімге ұшыраудан тапты. Бұл анимистік түсініктердің бір бағыты. Анимистік нанымдардың екінші бағыты қоршаған ортаны кейіптеу мен рухтандыру сияқты алғашқы адамдарға тән талпыныстан туындайды. Ерте замандағы адам объективті дүние құбылыстары мен заттарын өзіне ұқсас, қалаулары, еркі, сезімдері, ойы бар деп қарастырған. Осыдан табиғаттың, өсімдіктердің, жануарлардың, қаһарлы күштерінің жеке рухтарына деген сенім пайда болады, бұл сенім күрделі эволюция барысында политеизмге, содан кейін монотеизмге ауысады.

Осылайша, анимистік сенімдердің әлемнің барлық діндерінің құрамдас және аса маңызды бөлігі болып табылатынына күмән жоқ. Рухтарға, жын-шайтанға, өлмейтін күштерге сену – мұның бәрі алғашқы қауымдық анимистік түсініктердің модификациялары [128, 382-383 бб.].

Анимизмнің қазіргі рәміздік көріністері ретінде әсіресе шығыс халықтарындағы ата-баба аруағына сыйынуды айтуға болады. Қазақ халқында исламдағы өлген адамға қатысты естелікті жаңғыртуға тыйым салуға қарамастан, ата-бабасының ризашылығы үшін ас беріп, оған дұға бағыштау кеңінен таралған. Қазақтарда тіпті, кезінде әрі батыр, әрі әулие болып, ел арасында ерекше қасиетімен танылған адамдардың басына түнеп, бала тілеп, немесе өмірінде орын алған қиындықтардың оң шешілуін сұрап, жалбарыну дәстүрі сақталып отыр.

Алғашқы наным-сенімдердің тағы бір формасы – магия. Магия (грек. mageia – сиқыршылық, арбаушылық) – адамдарға, заттарға және объективті дүние құбылыстарына жасырын күштер арқылы әсер етуге болады деген сенімге негізделген түсініктер мен ырымдардың жиынтығы. Діни нанымдардың бұл формасының дереккөзін ағылшын этнографы Б.Малиновский өзінің «Магия, ғылым және дін» атты еңбегінде толық сипаттап өткен. Ол өзінің зерттеуінде магиялық түсініктер адам өзінің күштеріне сенімді болмаған кезде, мәселені шешу адамның өзіне емес, сырттан қосылған көптеген факторларға байланысты болатын қиындықтарға кездескен кезде пайда болады деген қорытынды жасайды. Дәл осы жайт оны құпия күштердің көмегіне сеніп, магиялық әрекеттер жасауға мәжбүрлейді. Мәселен, туземдіктерде балық аулауда акула және басқа да ірі, қауіпті балықтарды аулау кезінде магиялық әрекеттер жасалса, керісінше, өздері әлі келетін майда балықтарды аулау барысында магияны қолдану артық деп саналған.

Әдетте магиялық арбаулармен арнайы дайындалған адамдар – сиқыршылар мен бақсылар айналысқан, олар өздерінің рухтармен қарым-қатынасқа түсе алатындарына, оларға ұжымның сұраулары мен үміттерін

жеткізе алатындарына сенді. Бірақ мұнда ең бастысы – олардың өздерінің ерекше қабілеттеріне өздері сенгендігі емес, оларға ұжымның сеніп, ең қиын дағдарысты сәттерде олардан көмек сұрағандары. Сәйкесінше, сиқыршылар мен бақсылар алғашқы қауымдық адамдар арасында ерекше құрметке ие болды [57, 7-9 бб.].

Әсер ету мақсаттары бойынша магия зиян келтіретін, әскери, кәсіпшілік, емдік, махаббаттық және т.с.с. болып бөлінеді. Қазірдің өзінде қорғаушылық сипаттағы «ақ магия» және зиянкестік сипаттағы «қара магия» қолданысқа ие. Қазақ халқында белгілі-бір іс-әрекет және сөздері арқылы табиғат құбылыстарына ықпал ету сенімі сақталған. Бала кезде тасқын шақырардай нөсер жауын уақытында үлкендердің «сап-сап» деп табиғат ананы сабырға шақырғандығын естігенбіз. Сол сияқты, қара құйын пайда болып, ауылға төнгенде «Кет бәлекет, кет! Бізден аулақ, таздың үйіне бар!» деп айтатынбыз. Қазақ халқының наным-сенімі бойынша, құйынның ішінде шайтан ұшып жүреді екен. Міне, осындай жақсы және жаман тілек сөздер арқылы адамдар табиғатқа ықпал етуге тырысты.

Қазіргі таңда Азия, Африка, Австралия, Америка халықтарының мифологиясы жөнінде қомақты этнографиялық материал жинақталды және оларда ертедегі мифологиялық сананың рудименттері сақталып келген.

Мифологияның алғашқы адам санасының ерекше түрі екенін ескерсек, рәмізделінудің алғышарттары мифологиялық сана дамуының бастапқы сатыларында қалыптасқандығын аңғарамыз. Осы пікірді негіздеу үшін төрт басты дәлелді келтіруге болады.

Біріншіден, мифологиялық бейне бұл – «шынайылықтың қандай да бір тұстарын әсерлі ұғыну...» [129, 102 б.]. Ф.Х.Кессиди еңбегінде миф «өзі білдіретін, белгілейтін, кейіптейтін затпен бірлікте білдіру, белгілеу және кейіптеу» ретінде сипатталады [130, 42 б.]. Мифтік көріністің осы бір ерекшелігін басқа да зерттеушілер атап өтеді. Мысалы, О.М.Фрейденберг мифологиялық бейнені «танымдық белгілену» деп атайды [131, 28 б.]. Көріп отырғанымыздай, шынайылықтың мифологиялық көрінісі білдіру және белгілеу элементтерінен тұрады. Осы тұрғыдан мифологиялық бейнені рәміздік бейне деп атауға болады, оның шарттылығы мифологияның әртүрлі даму сатысында әрқалай.

Екіншіден, алғашқы адамдардың қиялдары, тұрпайы түсініктері табиғатты «тірілтіп», оған жан бітірді. Кейіптеу, яғни болмысты тірі зат ретінде түсіну – мифологиялық санаға тән ерекшелік, ол алғашқы қауымдық адамның өзін табиғаттан ажыратпауына байланысты.

Шынайылықпен астасқан мифологиялық бейнеде табиғаттың мистикалық күштері мен мистикаланған адамның бірігуі жүреді. Бұл ретте, алғашқы қауымдық тұлғалану нақты болғанымен, ол шынайылықты рәміздейді, өйткені, шынайылықты адамға және басқа тірі жандарға қолайлы кейіпте көрсетеді. А.Ф.Лосевтің пікірінше, кез-келген миф тіршілік иесі ретінде ортақ идеяны білдіргендіктер рәміз болып табылады, ал тіршілік иесі өзінің мүмкіндігі жағынан шексіз болатындығы айқын. Сондықтан да, миф шексіз бастаулардың моделі, оның түпкі мазмұны да сол модельмен сабақтас [39, 174 б.].

Алғашқы қауымдық тұлғалануға мысал ретінде ежелгі австралиялықтардың ер адамға теңестірілген – Күн, әйел адамға теңестірілген – Жаңбыр туралы түсініктерін келтіруге болады. Ол бойынша олар аспанда бірін-бірі алмастырып, барлық тіршілік иесіне өмір сыйлайды [132, 11 б.]. Бұл жерде әсерлі мифологиялық бейне іс-жүзінде адамның өзінің қасиеттерін және табиғатты жанды зат ретінде рәміздеу болып табылады. Алайда, сананың санқырлылығына орай бейне рәмізге қарағанда нақты объектілерді алмастырмайды, керісінше олармен бірігіп кетеді. Тіршіліктің қайнар көзі туралы түсініктер қоршаған әлемде тұлғаланып, өзінің мүмкіндігі жағынан шексіз әрі біртұтас тіршілік иесі – бейне (ер – күн, әйел - жаңбыр) түрінде көрініс береді.

Үшіншіден, кейбір зерттеушілердің пікірінше, мифологиялық бейне – ол сезімділік түсінік, алайда ол абстракция және жалпылау элементтерінен тұрғандықтан рәмізді болып келеді [129, 52 б.; 40, 256 б.]. Абстрактілі ұғымды сезіне түсіну – бұл рәміздің белгісі. Осыған мысал келтірсек, австралиялық аборигендер үшін өрнекпен көмкерілген сопақша тас формасында немесе ағаш пластинка түріндегі «чурингалар» үлкен маңызға ие болды. Әрбір австралиялықтың туғаннан өз «чурингасы» болды, олардың түсінігінше онда иесінің өмірлік күші шоғырланды [133, 48 б.]. Мұндай түсініктің рәміздік сипатының болғандығы сөзсіз.

Төртіншіден, мифологиялық сана дүниетанымдық мәселелердің жүйесіз берілуімен сипатталады. Алғашқы қауымдық мифология ойлау заңдылықтары бойынша емес, елестету, қиялдау заңдылықтары негізінде құрылды, сондықтан «миф дүниені түсінуден әріге ешқашан бармады» [134, 47 б.]. Сонымен бір мезгілде алғашқы қауым адамы ежелден әлемде бір-біріне сәйкес келмейтін, бір-біріне қарсы тұратын күштер мен құбылыстардың болатындығын түсінген. Яғни олар кеңістіктік (жоғары мен төмен, аспан мен жер), уақыттық (күн мен түн), реңдік (ақ пен қара), әлеуметтік (өзінікі мен бөгденікі, еркектік пен әйелдік) және т.с.с. Мұндай түсініктер дуалистік мифке жатады. Осындай қосарланған рәміздік түсініктер алғашқы ру-тайпалардың көпшілігіне тән болды және онда қоршаған әлем құрылымы бір біріне қарама-қарсы жұптық белгілер арқылы сипатталады. Айталық, ежелгі египеттік мифологияда бүкіл әлем дуалдық оппозицияның тепе-теңдігі ретінде көрсетіледі: аспан – жер, солтүстік – оңтүстік, Нілдің оң – сол жағалауы. Көптеген архаикалық ұжымдарда оппозициялар тікелей дуалдық ұйымдасумен байланысты (екі көсем, екі ата-баба және т.с.с.). Ежелгі индонезиялықтардың қоныстары бөлінген әлеуметтік бірліктер сол – оң, аталық – аналық сияқты қарама-қарсылықтармен ассоциациялана отырып, ғарыштық мәнге (іс жүзінде рәміздік) ие болады. Д.Фрезердің мәліметінше Австралия және Жаңа Гвинея аборигендері күнді аталық бастау ретінде көріп, аналық бастау – жерді ұрықтандырады деп сенген. Маори тайпаларында (Жаңа Зеландия) әке – аспан ана – жердің құшағында жатыр деп есептелді. Көне қытай мифологиясы бойынша аталық жарық бастау Ян аналық қараңғы бастау Иньге қарама-қарсы тұрады. Адалдық пен арамдықты (күш – әлсіздік) осылайша қарама-қарсы қою ежелгі сингалдардың өмірінде маңызды рөл атқарған. Жоғарыда келтірілген

мысалдар алғашқы қауымдық сананың әлемді рухани игеру әрекеттерінің рәмізделіну көріністері болып табылатындығын дәлелдейді [19, 41-42 бб.].

Сонымен, алғашқы қауымдық мифологиядағы рәмізделінудің бастауының біз келтірген төрт дәлелі оның қалыптасып келе жатқан мифологиялық сананың алғашқы сатыларында-ақ орын алғандығын көрсетеді. Рәміздің бастапқы тарихын, яғни, рәмізделінудің әлеуметтік және гносеологиялық алғышарттарының жиынтығын «бастапқы рәміз» (пред-символ) деп атауға болады. Бұл терминмен қоғамдық сана дамуының ерте сатысындағы рәміздің бір мезгілде бар және жоқ болуын айқындау қолайлы. Бұл ретте, бір жағынан рәміз мифологияда астарлы (жасырын) қатысса, екінші жағынан әлі де пайда болмады. Оның генезисі бастапқы рәмізден рәмізге өтумен байланысты.

Бастапқы рәміздің рәмізден ерекшелігі оның рәмізделуші мазмұнды нақты бейнесінде көрсетуінде, яғни объектпен формасы және мазмұны жағынан бірігіп, астасып кетуі. Мысалы, Жаңа Гвинияның папуастық хули тайпалары Корова ата-тектерінің маскаларын киген салттық би орындаушыларын өздері Короваға айналады деп есептеген, ал көрермендер осы салт-жораны тура мағынасында қабылдады [135, 110-115 бб.]. Бұл түсініктер тотемизмге сәйкес келеді. Яғни, алғашқы адамдар дүниетанымдарының бастапқы, тұрпайы сатысында өздерін белгілі-бір жан-жануармен, өсімдікпен туыстық байланыстырып, оларға ұқсатты. Алғашқы адамдардың осы кейіптеуге, табиғат құбылыстарын тірілтіп, жанды зат ретінде көрсетуге тырысушылығы тотемизм, анимизм және басқа алғашқы наным-сенімдердің пайда болуына алып келді.

Бастапқы рәміздің жүйесіздігі, оның жасырын сипатта болуы туралы жоғарыда берілген талдауларға қатысты Л.Леви-Брюльдің тұжырымдамасын келтіруге болады. Ол алғашқы қауымдық рәмізделуді «реалистік рәмізделу» деп атап, рәміз бен объектінің нақты «өзара байланыстылығы, ортақтығын» алға тартады [136, 51,172,247 бб.]. Осы тұжырымдамаға сүйенсек алғашқы қауымдық рәміздің негізі тотемдік туыстық болып табылады. Әрине, мұндай үзілді-кесілді қорытынды жасаумен келісу қиын. Дегенмен, бастапқы рәміздің (пред-символ) қалыптасуына алғашқы адамдардың тотемистік сенімдерінің де ықпал еткендігі сөзсіз. Осы ретте, алғашқы қауымдық мифологияның мәнін зерттеген Д.М.Угриновичтің пікірі бұл мәселенің басын біраз аша түседі. Оның ойынша, тотемистік түсініктердегі адам мен жануарды теңдестіру (толық немесе жартылай) қоршаған әлемді антропонимдеудің, кейіптеудің алғашқы әрі ең тұрпайы формасы болды [137, 139 б.]. Сонымен, бастапқы рәмізге қатысты жоғарыда келтірілген талдаулар «тотем – бастапқы рәміздің тарихи формасы» болды деген қорытынды жасауға мүмкіндік береді.

Жоғарыда атап өтілгендей, мифологиялық санаға ассоциация тән. Алғашқы адамның ассоциациялауға қабілеттілігі өзінің санасында түрлі объектілерді ішкі белгілері мен сыртқы ұқсастықтарына қарай біріктіруге мүмкіндік берді. Мәселен, кемпірқосақ түрлі тайпаларда көпір, арка, өзен, жылан және т.б. ассоциацияланды. Маринд-аним папуастарында «саго» рулық қауымының тотемі үйрек, «банан» рулық қауымының тотемі – көгершін болды. Бұл жерде үйрек түсінің саго реңімен, ал көгершін түсінің – банан түсімен

ұқсастығы негізге алынып отыр. Сыртқы ұқсастықпен қатар мән-мағыналық және сезімділік аналогиялар маңызды рөл атқарды. А.Ф.Еремеевтің пікірінше ұзақ уақыт бойы адамның күйзелістері мен сезімдері нақты бір заттарға «бекіді», осы «айқындалған» мән-мағына нақты бұйымның объективті қасиеттеріне сәйкес келді [138, 241-245 бб.]. Табиғи нысандарды «адамша кейіптеу» нәтижесінде пайда болған осы мағыналар да ассоциациялауға жатқызылды. Осылайша, мысалы, жоғарыда аталған дуалдық қарама-қарсылықты талдау барысында аспанның, күннің, жарықтың, күштің, тазалықтың еркекпен, ал жер, ай, су, қараңғылық, әлсіздік, зұлымдықтың – әйелмен бірігетіндігі байқалады.

Көріп отырғанымыздай, алғашқы қауымдық сананың ассоциациялану қабілеттілігі рәмізделінудің маңызды алғышарты, яғни, бір заттың екіншілері арқылы көрініс беруі болып табылады.

Тотемистік түсініктер алғашқы қауымдық санадағы мифтің жүзеге асырылуымен бірінші формасы болып табылатын рәсіммен тығыз байланысты. Миф пен рәсімнің пайда болып, даму үдерісі бір мезгілде басталды деп айтуға болады. Сондықтан олар бір-бірінің себеп-салдары болмайды, керісінше олар шынайы өмірдің рәміздік көрінісін береді. Тотемистік рәсім – бұл бастапқы рәміздің формасы. Сәйкесінше, мифологиялық бейне рәсімде объектіге айналады, ал бастапқы рәміз оларды өздерінің формасы мен мазмұнына қарай біріктіріп, біртұтастықты көрсетеді. Осылайша, алғашқы қауымдық мифологиядағы бастапқы символ қоршаған әлемді рәміздеудің мазмұны мен формасы ретінде миф пен рәсімнің бірігіп астасып кететіндігін көрсетеді.

Рәміз генезисінің бірінші сатысын талдай келе, төмендегідей қорытынды жасауға болады: 1) мифологиялық бейне – бұл рәміздің қайнар көздері; 2) алғашқы қауымдық мифологияның ерте сатысы – рәміздің алғышарты және бастау тарихы ретінде бастапқы рәміздің (пред-символ) қалыптасуына алып келді.

Енді рәміз генезисінің келесі сатысына тоқталсақ. Бұл кезең алғашқы адам қоғамының үлкен құрылымдық өзгерістерге ұшырауымен, ежелгі адамның шаруашылық тұрғыдан табиғатқа белсенді түрде ықпал етумен, қоғамдық сана құрылымының өзгеруімен, ұжымдық санадан жеке сананың бөлінуімен сипатталады. Алғашқа адам санасында жекелеген заттардың бейнеленуінен жалпы түсініктер мен ұғымдардың қалыптасуына өту кезеңі жүзеге асты.

Жаңа абстрактілі ойлау түрі қалыптасып, ол эпостық салыстыру мен теогониялық абстарктілеуге негізделді. Нәтижесінде, алғашқы қауымдық миф жаңаша мазмұнда дами бастады. Мифті эпостық және теогониялық жағынан қайта өңдеу алғашқы қауымдық мифологияның дамуының жаңа екі бағытының – фольклор және ежелгі діни наным-сенімдердің (анимизм, демонизм және т.б.) пайда болуына алып келді. Бұдан былай көне мифологиялық бейнелер бірте-бірте өзінің зооморфтық сипатынан айырылып, рухтар мен құдайлардың антропоморфты бейнелеріне айналады.

Тылсым күштер бейнелерінің қалыптасуы дүниенің шынайы және адам санасынан тыс дүние болып екіге бөлінуіне алып келді. Культтерге құрмет

көрсетіле басталды, оларға арналып құрбандық шалынды. Сәйкесінше, мифологияның діни жағы дамыды [137, 145 б.].

Екінші жағынан, мифтің рәсімнен бөлінуі жүреді, соңғысы бұдан былай мифті объектіге айналдырудың жалғыз формасы болудан қалады. Өзін қоршаған көпқырлы дүниенің бір бөлігімін деп сезіне бастаған адам өз сезімдерінің күрделі де, сан алуан бояуларын ән, би және т.б. арқылы көрсетуге тырысты.

Мифологиялық бейнелерді эпостық және теогониялық қайта өңдеу рәмізделінудің саналы үдерісінің алғышартын білдіреді. Рәміздің пайда болуындағы өтпелі кезең ретінде тұлғаландыруды есептеуге болады, ол рәміздің бастау тарихындағы жүйесіз кейіптеуге қарағанда саналығымен және мақсаттылығымен ерекшеленеді. Дәл осы тұлғаландырудың эволюциясы мифологиялық сананың кейінгі сатысына өткендігін айқындайды және мифологияның тұрпайы формасының жойылғандығының бірінші белгісі болып табылғанға ұқсайды. Мифологиялық ойлаудың табиғи және әлеуметтік құбылыстарды бейсаналық көркемдік өңдеуден оларды саналы өңдеудегі алғашқы қадамдары рәміздің пайда болғандығы жөнінде айтуға мүмкіндік береді.

Жоғарыда атап өтілгендей, алғашқы қауымдық мифологияның ерте сатысында стихиялы түрде дуалдық оппозицияның бейсаналық рәмізделуі пайда болады. Ал ойлаудың дамуымен қарама-қарсылықтар арасындағы байланыстар мифологиялық кейіпкерлер арасындағы қарым-қатынастың социоморфтық формасында саналы қабылданып, рәмізделе бастады. Басқалай айтқанда, мифологиялық бейне рәмізге айналуы үшін материалдық немесе идеалдық формаларда объектіге (қандайда бір зат, бейне, әрекет, сенім, ой, сөз т.б.) айналуы тиіс.

Алғашқы қауымдық мифологияда рәміздер еңбек саласы мен адамдардың өзара байланысында түрлі қызметтерді атқарды. Олар алуан түрлі қызметімен ерекшеленді, шаруашылық өмірмен, тұрмыспен, түсініктермен байланысты болды. Мысалы, би және ғұрыптық рәсімдер түрлі сипаттағы ақпараттарды жеткізудің, эмоцияны білдірудің рәміздік формасы ретінде, рулық қауым, оның қызметі, байланысы, білімдеріне қатыстырудың және қарым-қатынас жасаудың тәсілі ретінде қызмет етті. Рәміздер туысқан немесе жауластықтағы көршілес қауымдармен арадағы қарым-қатынасты реттеуге көмектесті. Мысалы, мекео папуастарында мерекеге дейін бір ай бұрын бір топ ер адам көршілеріне шақырумен барды, оның рәмізі кротон ағашының бір шоғыр жапырағы болды [19, 55-56 бб.].

Көріп отырғанымыздай, рәміздер мифологиялық санада өзіндік ерекшеліктерге ие, олар қазіргі біздің түсінігіміздегі рәмізден өзгеше. Рәміз генезисінің біз қарастырып отырған екінші сатысын – «толысқан рәміз» («пра-символ») деп атауға болады. Толысқан рәміздің бірнеше ерекшеліктерін бөліп көрсетуге болады. Біріншіден, ол күнделікті шаруашылық тұрмыс қажетіне қарай стихиялы түрде қалыптасты. Екіншіден, толысқан рәмізде әлі де болса бастапқы рәміздің сарқыншақтары сақталды, яғни, рәмізделіну үдерісінде бейнелерді, түсініктерді абстрактілеуде нақтылық жетіспеді. Үшіншіден,

толысқан рәміз мазмұны жағынан қауымдық санада жасақталған барынша ортақ, іргелі, жалпы маңызды құндылықтар мен ұғымдарды біріктірді.

Толысқан рәмізге мысал ретінде ою-өрнек пен геометриялық рәміздердің алуан түрлерін келтіруге болады. Оюлар мен геометриялық өрнектер де уақыттың талабымен дамып, түрленіп, мазмұндық және құрылымдық жағынан өзгерістерге ұшырап отырды.

Осы ретте, ежелгі адамдардың алғашқы сенімдері, олардың мифологиялық таным-түсініктерінің шығармашылық жемісі болған ою-өрнектерге біршама тоқталып, рәміздік көріністеріне талдау берсек. Сонымен, ою-өрнек қалай және қандай себептен пайда болды? Бұл сұраққа нақты жауап беру қиын. Бір ғалымдар, атап айтқанда, Л.Я.Штернберг: «ою-өрнектің алғашқы нұсқалары діни сенімге байланысты пайда болды» десе, А.В.Филипов «ою-өрнек» ырғақ өнері мен нышандардың тұтасуынан туған дүние» деп тұжырым жасайды [72, 3 б.]. Бұл ретте, Л.Я.Штернбергтің пікірімен келісуге болады. Себебі, қазіргі біздің түсінігіміздегі ою-өрнектердің түп тамыры пиктографиялық жазудан (зат, іс-әрекет, оқиға, түсініктер және олардың байланысы жөніндегі ақпараттарды фигура, сызба, бейнелі көріністер, қарапайым суреттер арқылы беретін ежелгі жазу түрі) және жоғарыда айтқан петроглифтерден (жартастағы салынған суреттер, бейнелер) бастау алады. Уақыт өте жартастарға сурет салу өнер түріне айналып, қолөнерге тасымалданды. Сол уақыттан қолөнермен айналысатын арнайы шеберлер қалыптасты. Оюланған бұйымдарды жасаушылар мен оларды күнделікті тұрмыста қолданушылар ою-өрнектердің мән-мағынасын жақсы түсінген.

Қазақы ою-өрнектер ғасырлар бойы дамып, қалыптасты. Олар қазақ жерінде өмір сүрген ежелгі тайпалар, көшпелі халықтар мәдениетінің ықпалымен өзгерістерге ұшырап отырды. Соңғы палеолит дәуірінің ескерткіштерінен-ақ жануарлардың толық бейнесінің қатарында алғаш рет онша айқын емес, бірақ рәміздік мағынасы бар біздің заманымызға дейінгі адамның ойлауын көрсете алатын әртүрлі белгілерді байқауға болады. Адамның күнделікті өміріндегі қоршаған көріністер (адам, аң-құс, жануар, ағаш, өсімдіктер, т.б.) уақыт өте келе интепретациялық өзгерістерге ұшыраған. Бейнелер түрленіп, байып, мазмұнданып, яғни стильденген, абстрактіленген ою-өрнекке айналды.

Ою-өрнектер тас дәуірінде қарапайым геометриялық сызықтардан бастау алды. Археологиялық қазба жұмыстары кезінде табылған құмыралардың біразы геометриялық ою-өрнекпен өрнектелді. Құмыраларға ирек сызық, үзік-үзік сызықтар, жуан немесе жіңішке көлденең сызықтар, нүктелер, үшбұрыштар, т.б. қарапайым өрнектер салынды. Бұл өрнектер қола дәуірінде күрделене түсті және оны қалыптау технологиясы дамыды. Ирек немесе толқын жолақтар ағын суды тұспалдайды. Ағып жатқан өзеннің суы немесе аспаннан ағып түскен құйрықты жұлдыздың сәулелі ізі. Ал түзу, доғал, қисық жолақтардың рәміздік мәні – жазық даладағы ұзынан-ұзақ шексіздікке созылған жол. Бұл түсініктің астарында табиғат құбылыстарына, аспан әлеміне деген сенім айқын байқалады. Қола дәуірінің шеберлері тұрмыс-тіршілікте қолданатын заттарға жоғарыда айтылып

кеткен геометриялық оюлардан бөлек, космогониялық, жан-жануарлар мен аңдардың, құстардың реалдық және мифтік суретін бейнелеген.

Қазіргі ою-өрнектердің кейбір үлгілерін, құрамдас элементтерін андронов, сақ, ғұн, үйсін, қаңлылардың мәдени мұраларынан кездестіреміз. Аталған тайпалардың ескерткіштеріндегі ою-өрнек үлгілері олардың мифологиялық дүниетанымынан туындаған фантастикалық бейнелер болды. мұндай стильденген зооморфтық бейнелерді көне дәуірде салынған ежелгі сақ, Алтай қорғандарынан табылған зергерлік бұйымдардан кездестіруге болады. Сақ, ғұн, үйсін, қаңлы тайпаларында «аң стилі» өте кең тараған. II-III ғасырлардан бастау алған зооморфтық өнер әдісі ғасырлар өте ою-өрнек сұлбасының абстрактілі ою-өрнекке айналды [74, 5 б.].

Сақ қолөнершісі көбінесе аңның, құстың, жан-жануарлардың мүйізін спираль тәрізді дөңгелетіп, ою-өрнекке айналдырып отырған. Бүркіт тәріздес мифтік ұғымдағы грифон құсының тұмсық ұшы сол кездегі бастырмаларда, мүсіндерде оюланып көрсетіледі. Аң мен жануарлар көздері көбінесе шеңбер тәрізді дөңгелек етіп бейнеленді, ал құлақтарының ұшы оюланып кетеді. Сол құлақ астыңғы жақпен тұтасып келіп, S таңбасы тәріздес ою-өрнек нұсқасын жасайды. S тәріздес таңба – шексіздік нышаны.

Жоғарыда атап өтілгендей, алғашқы оюлардың бөлшектері көшпелілердің ғарыш әлемі жөніндегі түсініктерінен туды. Осындай табиғи құбылыстар ежелгі адамдардың бейнелеу өнеріндегі дүниетанымын қалыптастырды. Сондай ізденістің нәтижесінде ою-өрнектердегі алғашқы нұсқаларда сынық, жолақ, жіңішке, жуан сызықтар және нүктелер мен үшбұрыштар пайда бола бастады. Ал жауыннан кейінгі кемпірқосақ түстерін қазақтар түгелдей пайдаланған және бұл түстердің рәміздік мәні бар. Көшпелілердің қолөнер бұйымдарын бейнелегенде негізгі элемент ретінде «күн» өрнегі алынды және бұл өрнек заттың дәл ортасына орналастырылды. Күннен кейін алтын түсті бояу, ал содан соң сары, жасыл, қызыл, қара түстер орналасады. Түстердің мұндай ретпен бейнеленуі тұрмыс-тіршіліктегі әрекеттердің тұрақтылығын білдіреді.

Жартылай шеңбер жасап, бір-біріне жалғасқан «шетоюлардың» рәміздік мәні күннің шығысы мен батысы дегенді білдіреді. Күн секілді шеңбердің ортасына айқыш немесе жұлдыз бейнеленсе, бұл Күн оңтүстіктен батысқа, солтүстіктен шығысқа қарай орам жасап, жылжып отырады деген түсініктің көрінісі. Көшпелілер өміріндегі ең жақсы жыл маусымы – күз, көктем, жаз. Сол себепті, ою-өрнекті қолөнер бұйымдарына бейнелегенде, әдетте алты, тоғыз жапырақты оюлар салынады. Дөңгелек шеңбердің ортасына айқыш салынған оюдың композициясы бейнелеу өнерінде көп кездеседі. Бұл оюлар былғарыдан, ағаштан, киізден жасалған заттардың дәл ортасына салынады. Қолөнерде күн, айқыш элементтері космогонилық, зооморфтық, өсімдік типтес ою-өрнектермен тұтас композиция жасап қолданылады.

Қазақ қолөнерінде Күнді тұспалдайтын «дөңгелек», «қос дөңгелек» ою-өрнегі (солярный круг) сақталған. Көшпенділер бұл таңбаға табынған, оның тылсым күші бар деп сенген. Сондықтан тұрмыста қолданатын барлық бұйымдардың ортасына Күннің тұспал бейнесі қолданған. Ежелгі адамдар

дөңгелек ою бейнеленген тұмар таққан. Дөңгелек, шеңбер оюларының символдық мәні – Күн болғандықтан, Күнге қатысты ғарыштық ою-өрнек түрлері де көп. Олар: «күнкөз», «күнсәулесі», «шыққанкүн».

Жоғарыда аталған «айқыш» таңбасының қазақ ою-өрнегіндегі баламасы «төртқұлақ» өрнегі болып табылады. Алғашқы рет айқыштың төрт ұшында мүйіз өрнегі орнатылған – «төртқұлақ» оюы бесінші Пазырық қорғанынан табылған. Бұл сырмақ тәрізді етіп жасалған киіз бұйымында бейнеленген. «Төртқұлақ» ою-өрнегі қазақ қолөнерінің барлық салаларында пайдаланылады, бұл өрнекті бұйымның ортасына орналастырады. «Төртқұлақ» ою-өрнегінің төрт тармағы зооморфты немесе өсімдік оюларынан құралған, ортасы айқыш бейнесін жасайды. Ортасына айқыш төрт тармағына мүйіз элементі қондырылған, бұл өрнек ең көне оюларға жатады. Төрт тармақтан дөңгелек, төрт бұрыш, төрт жапырақ құрайтын ою-өрнектер жасалады [139, 396-397 бб.].

Ежелгі адамдар геометриялық ою-өрнектердің магиялық және рәміздік мәні бар деп сенген. Магия – кезінде әлемге кең тараған наным. Ол мәдениет пен рухани дамудың төменгі сатыларында қалыптасқан кез-келген діннің анимизм, тотемизм, шаманизм, фетишизм түріндегі қарапайым сенімдерінен бастап, бүгінгі әлемге кең тараған буддизм, христиан, ислам, индуизм сияқты ірі діни ағымдардың да құрамдас бөлігі. Магиялық наным бойынша, киелілік өлі табиғатқа да, тірі табиғатқа да тән. Сондықтан тыйым заттарға да, өсімдіктерге де, жан-жануарларға да, адамдарға да, сөз бен тілге де салынады [140, 170 б.]. Ою-өрнектердің магиялық күші бар деп сенген ежелгі адамдар тұрмыс-тіршілікте қолданатын барлық заттарға зооморфты, өсімдік түріндегі және геометриялық өрнектердің түрлі нұсқаларын бейнелеген.

Геометриялық «меандр» ою-өрнегін дүние жүзі халықтарының бейнелеу өнерінен кездестіруге болады. Суретте қазақтың «сыңар мүйіз» және гректің «меандр» ою-өрнектерін беріп отырмыз. Екі өрнек те бейнеленуі және мазмұндық жағынан ұқсас болып келеді. «Сыңар мүйіз» өрнегі мағынасы жағынан S тәріздес таңба сияқты шексіздікті, басталып қайта жалғасын табатын мәңгілік өмірді білдіреді [73, 65-66 бб.]. «Меандр» оюының рәміздік мәні – «бақыт жібі». «Меандрдың» түп нұсқасы немесе өзгеріп жеткен түрі көшпелілердің ең қымбат бұйымдарында және киімдерінде кездеседі. "Меандр" ою-өрнегінің екінші бір рәміздік мәні – көшпелілердің жүріп өткен жолы мен өткен тарихын білдіреді, сол сияқты Т – пішіндегі «меандр» өрнегі мәңгілік тоқтаусыз қозғалысты тұспалдайды.

Қола дәуірінде аң аулаумен шұғылданған көшпелілер аң, жан-жануарларды қасиетті санап, сиынған. Ал көшпелілердің басты құдайы қошқар (арқар) болған. Қошқарға (арқарға) байланысты эпостар жазылып, тұрмыс-тіршілікте қолданылатын барлық заттарға қошқардың шынайы немесе пішінделген түрі бейнеленді. Қазақтарда қазіргі күнге дейін мүйізді қошқардың (арқардың) басын үй сыртына іліп қою дәстүрі сақталған. Қошқардың (арқардың) басы – күш-қуат пен берекенің белгісі. «Қошқармүйіз» ою-өрнегі – байлық пен молшылықтың нышаны. Кейіннен «Қошқар ата» қойдың иесі, қорғаушысы деп саналған. Көшпелілер дүниетанымында қой мен тауешкі рулық

тотем ретінде қабылданған. Олардың сүйегі кішкентай балалар мен әйелдердің бас киіміне тағылатын. Сондықтан стильденген «қошқармүйіз» бен «арқармүйіз» оюларының қазақ қолөнерінде қолданбайтын жері жоқ деуге болады [72, 11 б.].

Қола дәуірі және одан кейінгі сақ-сармат және үйсін-қаңлы мәдени мұраларында көрініс тапқан ою-өрнек түрлері сол заманның інжу-маржандары болатын. Дегенмен бұл кезеңдер ою-өрнек өнері дамуының алғашқы сатылары еді. Орта ғасырларда ою-өрнек өнері жаңа даму сатысына көтерілді, түрлі мәдени-діни ықпалдастықтың нәтижесінде мағыналық-мазмұндық жағынан өзгерістерге ұшырады. Ою-өрнек түрлері бір-бірімен сабақтасып, абстрактілі және стильді сипатқа ие болды. Айталық, зооморфты өнер әдісі шартты түрде ою-өрнек сұлбасына айналып, аң мен жануарлар бейнесін тұспалдайтын абстрактілі өрнекке айналды. Керісінше хайуанаттар бейнесіндегі өрнектер бірте-бірте стильденіп, өсімдік тәрізді ою-өрнекке айналғанын көруге болады.

Сонымен, толысқан рәміз бастапқы рәмізден біздің қазіргі түсінігіміздегі рәмізге өтудің өтпелі кезеңі болып табылады. Бастапқы рәміз алғашқы адамдардың қоршаған дүниені, табиғаттың тылсым күштерін жіте түсінбегендіктен, ол құбылыстарға өзіндік мән-мағына беріп, өзінше бейнелеу нәтижесінде пайда болды. Рәміздің дамуының екінші сатысы болып табылатын толысқан рәміздің рәмізден өзіндік айырмашылықтарын біз жоғарыда келтіріп өттік, және оның мәні мифологияның бастапқы синкреттілігі рудименттерінің сақталуында. Басқаша айтсақ, толысқан рәміз рәміздің алдыңғы сатысы, оның тұрпайы түрі. Толысқан рәмізде ежелгі адамның мифологиялық санасының көрініс беруі біршама нақтыланып, олар ою-өрнектерде, салт-жораларда, фольклорда орын алды. Осылайша, рәміз алғашқы қауымдық мифологияның соңғы сатысында пайда болды және оның ыдырауына бастама жасады. Кейінгі мифологиялық рәміздер рәміздің қалыптасуындағы ақырғы кезеңнің басталуына жол ашты.

Өндіргіш күштердің және өндірістік қатынастардың одан әрі дамуы материалдық және рухани өмірге түбегейлі өзгерістер алып келді. Рухани өмірде ұжымдық санадан индивидуалдық сана бөлініп шықты, дүниетаным мен өзіндік сана-сезім қалыптасты. Осы жерде біз үшін (рәміз мәселесіне қатысты) қоғамның және жеке адам санасының эволюциясы маңызды: біріншіден, ойлаудың абстрактілі қасиетінің прогресс жолымен алға басуы, екіншіден, идеологияның пайда болуы. Осы екі үрдістің рәмізге қатыстылығына тоқталсақ.

Біріншіден, енді мифологиялық бейсаналық-көркемдік бейнелеудің орнына қоршаған дүниені саналы түрде қабылдау келеді, яғни, бұл үдеріс сананың жетілгенін көрсетеді. Рәміз генезисінің толық аяқталуы тікелей осы жағдаймен байланысты. Мифтің саналы идеологиялық өңделуі шын мәнісінде оның рәмізделінуі болып табылады. Зат немесе бейнені ажыратпай, біртұтас етіп қабылдау, яғни жалпыдан жекені бөліп алып қарастырмау миф қабілеттілігінің жойылуымен, олардың енді саналы түрде тікелей емес, шартты түрде ғана қайта бірігуі орын алады. А.А.Тахо-Годидің пайымдауынша, «мифтің рәміздік

түсіндірілу дәуірі» басталды Демек, шартты түрдегі сананың пайда болуы рәміз генезисінің аяқталуының дәлелі болды [141, 179 б.].

Екіншіден, абстрактілі ойлаудың дамуы алғашқы қауымдық мифологияның түпкілікті ыдырауына әкелді. Оның орнына саналы ойлауға негізделген дүниетаным, алғашқы діни наным-сенімдер жүйесі, рухтар иерархиясы пайда болды. Кейін демонизмнің орнына аса құрмет тұтылатын рухтарды құдайларға айналдырған политеизм келеді.

Алғашқы қауым мифологиясының эволюциясы мәселесіне байланысты ғалымдардың арасында әлі де болса ортақ пікір жоқ. Дегенмен, олардың көпшілігі алғашқы қауымдық мифология негізінде діннің, өнердің, саяси ілімдер нышандарының, қоршаған дүние туралы ғылымға дейінгі түсініктердің пайда болғандығын жоққа шығармайды. Мифологиялық сананың дамуы мифтің жойылуына және қоғамдық сана формаларының жіктелуіне алып келді.

Рәміз бен бастапқы рәмізді салыстырмалы талдау рәміздің тұрақты, консервативті және әмбебап бастапқы рәмізге қарағанда өте икемді, өзгермелі және бейімделгіш болып келетіндігін көрсетеді. Сондықтан да рәміздің пайда болуы бастапқы рәміздің жоғалып кетуін білдірмейді, қайта соңғысының қоғамдық сананың өзге формаларына еніп, рәміздің, оның фомалары мен мазмұнының қалыптасуына негіз болатындығын аңғарамыз. Осы тұрғыдан алғанда, рәміздерді ғасырлар бойы қалыптасқан халық жадындағы мұраларды сақтап қалушы ретінде қарастыруға болады.

Бастапқы рәміздердің қазіргі, замануи рәміздермен бірге өмір сүріп, бірге жасауын өнер мен әдебиеттен де байқауға болады. Бұған нақты мысал ретінде ою-өрнектің кең таралуын келтіруге болады. Б.А.Рыбаковтың зерттеуі көрсететіндей қазіргі заманғы орыс, белорус, украин өнерінде ықылым замандардан келе жатқан үш сюжет сақталған: ромбтық өрнек, аспан бұландары мен бұғаларының бейнесі, егіс алқабының идеограммасы – ішінде нүктелері бар төрт шаршы [145, 95 б.]. Мифологиялық сюжеттер әдебиетте де жиі қолданылады. Мысалы, көптеген алғашқы қауымдық халықтарға танылған зооморфтық бастапқы рәміз арыстан – күш-қуат, билік, күн, ақылдылық, батылдық, абыройдың көрінісі ретінде қабылданады [89, 41 б.]. Африкалық тайпаларда арыстан ата-баба, көсем, құнарлылық құдайы ретінде көрініс берді [90, 91 б.].

Мифологиялық рәміздер діни идеологияның талаптарына сәй өзгерістерге ұшырап әлемдік діндер жүйесіне де енеді. Оған дәлел ретінде көптеген мысалдар келтіруге болады. Мәселен, күн, аспан, найзағайды дәріптеудің бастапқы рәмізі «Юпитер дөңгелегі» эволюцияның бірқатар кезеңдерінен кейін Иса Мәсіхтің монограммасына айналды [143, 295-297 бб.]. Дуалдық қарсыластықтық архаикалық рәмізделуі жарық пен қараңғылық христиандық, буддизм, исламда қолданылатын «діни құт-берекенің» басты рәміздерінің бірі – жарыққа трансформацияланды. Сол сияқты көне ирандық дін – манихейліктің діни ілімі – рух (жан) және материяның (дене) рәмізі ретіндегі жарық пен қараңғылыққа негізделген, олардың күресі әлемдік апаттың орын алуымен, яғни

қараңғылықтың – материяның өлімімен және рухтың – жарықтың азат етілуімен аяқталады [144, 327 б.].

Бұдан діни рәміздер жүйесінің стихиялық архаикалық бастапқы рәміздердің негізінде пайда болғандығын көреміз. Осыған байланысты қоғамдық сана дамуындағы жалғастық пен сабақтастық байқалады. Шын мәнінде, рәміз нағыз шынайылықты көрсететін жаңа нысан ретінде заманауи қоғамдық сананы мифологиялық сана формасынан ажыратушы көрсеткіш болып табылады.

Сонымен, рәміздің пайда болып, дамуы алғашқы қауымдық мифологияның ерте сатыларынан басталып, оның ыдырау кезеңі мен қоғамдық сана формаларының жіктелуі уақытында аяқталады. Жоғарыда көрсетілгендей, рәміздің генезисі үш кезеңнен тұрады: 1. Бастапқы рәміз (рәміздің әуелгі тарихы және оның мифтің рәмізделуіндегі алғышарттары); 2. Толысқан рәміз (мифологиялық сана аясында рәміздің стихиялы пайда болуы); 3. Рәміз (рәміздің қалыптасуы және мифологияның жойылуы). Рәміз генезисінің осы аталған кезеңдерін оттың рәмізделінуінің мысалында сипаттауға болады.

Бірінші кезең: от – бастапқы рәміз ретінде. Оттың рәмізделінуінің қайнар көздері оның табиғи құбылыс ретіндегі ерекше маңызымен байланысты, яғни от – адамға жыртқыш аңмен күресте көмекші; от – тазартушы күш; от – қатал, әрі қауіпті апат; от – ошақ, қауымның қамқоршысы; от – азықты пісіріп жеуге көшу және т.б. Отты осылайша қабылдау, қастерлеу және киелендіру барлық халықтарға тән екендігін атап өткен жөн.

Екінші кезең: от – толысқан рәміз ретінде. Бұл кезеңде өшпейтін, мәңгілік от – құдай (рух) туралы түсініктердің даралануы және стихиялы рәмізделуі жүреді. Сондықтан, от көбінде дуалдық оппозиция – өмір мен өлімді рәміздейді және ғалам моделінің элементі ретінде мәңгілік идеясын білдіреді. Көптеген халықтарда оттың құдайы қалыптасты және көшпелілердегі ағаш үйдің ортасында орналасқан ошақ – «ғарыштық» орталық және «әлемдік» осьпен байланыстырылды. Қазақтардағы «шырағың сөнбесін», «отың өшпесін», «ошағыңның оты сөнбесін» деген тіліктер осы түсініктерге байланысты болса керек. Бұл жерде от тіршіліктің көзі, өмірдің жалғасы ретінде рәмізделіп тұр.

Үшінші кезең: от – рәміз ретінде. Бұл кезеңде оттың мифологиялық рәмізі қоғамдық сананың түрлі формаларында идеологияландырылды. Дінде: мысалы, «кавади» - «отты арка», индуистік құдайлардың қызыл матамен қапталған інағаш формасындағы рәмізі [145, 143-144 бб.]; Інжілде құдай аспаннан жерге бірнеше мәрте күйдіріп, қырып-жоятын от шашады, ал Апокалипсисте қиямет күні сипатталады, онда өлімнің өзі және «өмір кітабына» жазылмағандардың барлығы «отты» көлге тасталады. Інжіл өнерде: мысалы ақын-жазушылар өз шығармаларында оттың рәмізделіну сюжеттерін, оның дуалистік сипатта қолданысын жиі көрсетеді. Зайырлы ғұрыптарда: бауырластар зираттарындағы мәңгілік от – батырларды мәңгі есте сақтаудың рәмізі; олимпия алауының рәмізі және т.б.

Рәмізделінудің әлеуметтік-тарихи алғышарттарын гносеологиялық алғыршарттармен біртұтастықта қарастырып, талдау келесідей қорытындылар жасауға мүмкіндік берді. Рәміздің пайда болуы қоғамның тарихи дамуы

барысында адамдардың объективті қажеттіліктерінен туындады. Рәміз өз бастауын алғашқы сана қалыптасқан кезеңнен алады. Мифологиялық рәміз бұл діни санадағы рәмізге көшудің өтпелі кезеңі, сәйкесінше, рәміздің бастауы, генезисі және эволюциясы оның дінде қызмет етуінің заңдылығын айқындап берді. Рәміз – ежелгі мифологиялық сананың жемісі, ол сонымен бір мезгілде, мифтің ыдырауына алғышарт жасады.

2.2 Діни рәміздердің тарихи эволюциясы

Діни рәміздерді зерттеудегі маңызды мәселелердің бірі – олардың тарихи эволюциясы болып табылады. Ежелден алғашқы діни наным-сенімдер негізінде қалыптаса бастаған діни рәміздер діни сананың сұранысына сәйкес бірнеше тарихи даму кезеңдерінен өтті. Мәселенің өзектілігі осы діни рәміздердің ғасырларға созылған даму үрдістерін айқындап, уақыттың тезімен өзгерістерге ұшырауын талдау болып табылады. Рәміздердің көпмәнді сипаты мен әртүрлілігі және олардың көп ғасырлық өзіндік тарихында өзара әрекеттесу мен трансформациялануға қабілеттілігі біз қарастырып отырған мәселені күрделендіре түседі. Бұл ретте, түрлі мәдениеттердің өзара ықпалдастығын, тарихи дәуірлердің ауысуын да ескеру қажет. Өйткені, олардың ерекшелігі рәміздердің мазмұнына өзіндік із қалдырып отырды.

Діни рәміздердің пайда болуы мен оның одан әрі эволюциясы тікелей діни сананың дамуымен байланысты. Зерттеулерге қарасақ, діни сана екі деңгейде өмір сүреді, олар тумысынан діннің даму кезеңдеріне сәйкес келеді. Біріншіден, діни сана алғашқы қауымдық қоғам дәуірінде адамдардың табиғи және әлеуметтік күштер алдында дәрменсіздігі жағдайында діни бейнелер, түсініктер, сезімдер, ғұрыптар және т.б. түріндегі стихиялы көріністер ретінде қоғамдық психология деңгейінде пайда болды. Екіншіден, алғашқы мемлекеттер пайда болып, қоғамдық қатынастар жүйесі қалыптасқан уақытта қоғамдық психология негізінде діни идеология, яғни діни түсініктер мен идеялар жүйесі пайда болды. Оларды діндарлар, діни қызметкерлер, діни философтар накты тарихи жағдайларға сәйкес мақсатты және саналы түрде дамытып отырды. Өз кезегінде діни идеология қоғамдық психологияның стихиялы қалыптасып жатқан өнімдерін қайта өңдейді және жүйелейді. Соның нәтижесінде діни сананың екі деңгейінің тұрақты түрде өзара әрекеттесуі мен өзара ықпалдастығы жүреді.

Жоғарыда біз анықтағандай, діни үлгідегі рәміздер ру-тайпалық қатынастардың ыдырау кезінде қоғамдық психология деңгейінде пайда болды. Оның түпкі формасы алғашқы қауымдық мифологиядағы рәміз (бастапқы рәміз) болып табылады. Оның кейінгі эволюциясы діни түсініктердің дамуына сәйкес келеді және осы түсініктер рәміздердің мазмұнын құрады. Діни сана эволюциясының маңызды кезеңі ретінде анимистік бейнелердің антропоморфты бейнелермен ығыстырылуы, дүниенің табиғи және тылсым болып бөлінуі, «сакралды» («киелі») және «бұқаралық» («әдеттегі») ұғымдарының қарама қарсы қойылуы, политеизмнен монотеизмге өтуі, «көп құдайлардың барлық табиғи және қоғамдық атрибуттарының бір құдіретті құдайға ауысуы, оның өз

кезегінде абстрактілі адамның бейнесі болып табылатындығы» саналады [19, 121-122 бб.].

Негізінен ру-тайпалық қатынастардың ыдырауы мен тайпа ішіндегі әлеуметтік жіктелудің тереңдеуі діни наным-сенімдердің айтарлықтай өзгерістерге ұшырауына әкелді. Уақыт өте келе қауымның кейбір мүшелерінің қолына материалдық байлықтар жинақталып, қатардағы тайпаластары олардың қоластына түсе бастайды. Көсемдердің шығуы және олардың тайпа өміріндегі рөлінің күшеюі біртіндеп олардың сакралдануына әкеледі, олар өлгеннен кейін ғана емес, тірі кезінде де діни дәріптеу объектісіне айналды. Тайпа ішіндегі әлеуметтік жіктелу мен тайпалық ақсүйектердің қалыптасуы да діни түсініктерде көрініс тапты. Бұрынғы аморфты және өзіндігі жоқ рухтарға атаулар беріледі, оларға белгілі бір қызметтер таңылады, көптеген белгілері бойынша әлеуметтік иерархияны елестететін рухтар иерархиясы пайда болды. Полидемонизм – рухтардың көптігін дәріптеу өзінің соңғы кезеңіне енеді.

Оның орнына аса құрмет тұтылатын рухтарды құдайға айналдыратын политеизм келеді. Денеден тыс жандар мен ата-баба аруақтары, жергілікті жартасданышпандары, қайнарлар мен ағаштарға қарағанда, құдіреттірек құдайлар жоғарылай бастайды, олардың әсер етуі жергілікті, дербес немесе тайпалық жағдайлармен шектелмейді. Үндістанның таулы аймақтарын мекендейтін кондылар – дравид тайпаларының діни түсініктері политеизмнің қалыптасуын көрсететін жақсы иллюстрация бола алады. Кондылардың әлемін сансыз көп жергілікті рухтар мекендеген, олар табиғат құбылыстарын басқарып, адам өміріне әсер етеді. Жергілікті рухтардан жоғарырақ құдайға – тайпалардың қорғаушысына айналған ғұлама адамдардың жандары тұрады. Ал олардан жоғары алты ұлы құдай: жаңбыр құдайы, алғашқы жемістердің әйел – құдайы, өнімділік құдайы, аңшылық құдайы, соғыс құдайы, өлгендердің төреші құдайы, ал бұл құдайлардан да жоғарырақ – күн құдайы Бура Пенну мен оның әйелі құдіретті жер құдайы Тари Пенну орын тапқан [57, 12-13 бб.]. Кондылардың діни сенімдерінің жүйесіне қатысты бұл мәліметтерден олардағы құдайлар иерархиясының үш сатысын көруге болады. Оның екінші сатысындағы ғұлама адамдардың (тайпа көсемі, абыздар, т.б. болуы мүмкін) жандарына деген сенім оларда жеке адам культіне табынудың, оларды құдай ретінде рәміздеудің қалыптасып келе жатқандығын көрсетеді.

Иерархиялардағы ең жоғары орынды көбінесе аспанмен немесе аспан құбылыстарымен байланысты құдайлар алды (Қытайда – Тань, Мысырда – Ра, Үндістанда – Индра мен Шакра). Жер құдайлары политеистік жүйелерде аспан құдайларымен бір қатарға қойылды. Мысалы, Қытайдың ежелгі табиғат культінде Тянь (Аспан) мен Ту (Жер) бір-бірімен ерлі-зайыптылық байланыста бола отырып, әлемдік ата-ана ретінде құрметтелді. Ведалық әнұрандарда жер құдай анасы Притгиви айтылса, ведалық діндердің қызметшілері рақымшылық сұрап, Аспан – Әкеге ғана емес, Жер – Анаға да жалбарынған. Ежелгі грек дінінде жер бейнесі ретінде аспанды, теңіз бен тауларды жаратқан және аспанды кейіптейтін құдай – Уранды өзіне жұбайы еткен Гея болды [128, 586 б.]. Бұл жерде рәмізделудің дуалистік сипатының жалғастығын көреміз және ең басты

құдайлар бұрынғысынша аспан әлемімен байланыстырылып тұр. Жалпы аспанға құлшылық жасау ежелден барлық халықтарға тән құбылыс болғандығын атап өткен жөн.

Политеистік жүйелерде жауынгер құдайлардың маңызы зор болды, бұл ру-тайпалық қатынастардан таптық қоғамға көшу кезеңіне тән қиратушы соғыстарға байланысты болды. Бұл соғыстардың барысында тайпалардың бірігуі, тайпалық одақтардың құрылуы орын алды. Осыған сәйкес діни түсініктердің синтезі байқалады. Политеистік пантеонның басына, әдетте гегемон тайпаның құдайы орнықты. Осылайша, политеизмнің бір түрі – генотеизм – адамдардың әртүрлі қауымы көп құдайлардың бар екенін мойындай отырып, өзінің тікелей қамқоршысы ретінде көп құдайдың ішінен тек біреуін санап, соған табынуы пайда болады. Бұл жерден монотеизмге дейін бір ғана қадам қалады [57, 13 б.].

Ру-тайпалық құрылыстан таптық қоғамға көшу кезеңінде айтарлықтай өзгерістер діни тәжірибе саласында да болды. Құдайларға деген қатынас өлген адамдардың аруақтарына және адамның рухани табиғатының үлгісі бойынша пішімделген кескіні жоқ табиғат рухтарына деген қатынастардан ерекшелене бастады. Егер адамзат қоғамының дамуының ерте сатыларында өлген адамдардың жанымен, рухтармен қарым-қатынас жасау әрекеті адамдардың күнделікті бір-бірімен қарым-қатынас жасауының әрі қарай дамуы деп қарастырылса, кейінірек бұл қатынастар өз мәртебелері бойынша салыстыруға келмейтін жаратылыстардың қатынасы сипатына ие болады.

Осы кезеңде басты құдайлардың құрметіне арналып храмдар тұрғызу басталды. Олар ең үлкен діни құрылыс нысаны болды. Храмдарды басқа ғимараттардан ерекше етіп көрсету үшін қаланың ең биік, ең көрікті жерлеріне тұрғызған. Кейін діни құрылыс ретінде храмдар сәулет өнерінің туындысына айналды.

Құдайларға табынудың рәміздік көріністері бірте-бірте өнерге көшті. Мәселен, көне гректерде құдайларға арналып салынған храмдар олардың антропоморфты мүсіндерімен, қабырғаларға салынған бедерлі суреттермен, т.б. безендірілді. Рим шеберлері сарайлар салуда гректер мен этрустардың және шығыс елдерінің бай тәжірибесін пайдаланды. Римдік құрылыстарда арка кеңінен қолданылды. Арканың ертеден табиғат құбылысы кемпірқосақпен ассоциаланатынын жоғарыда айтқанбыз. Бертін келе, көптеген дәстүрлерде аркадан өту ауру-сырқаудан, жасырын жаулардан, елестерден арылуды білдірді. Бағыштау салтындағы арка арқылы өту жаңа өмірді, өмірдің белгілі-бір кезеңінің аяқталуын және жаңасының басталуын білдірді. Қазіргі біз байқап жүрген жас жұбайлардың неке қию рәсіміндегі арканың пайдалануы осыдан шыққан. Рим императорының жеңімпаз әскерлерінің аркадан өткізілуі де осы түсініктерден шықса керек.

Құдайларды құрметтеу, оларға арнап құрбандық шалу, олар жайында аңыздар шығару ежелгі мысырлықтарда да қалыптасты. Оларда мифтермен қоса Құдайларға арналған дұғалар мен әнұрандар, «Пирамидалар мәтіндері», «Саркофагтар мәтіні», «Өлілер кітабы», «О дүниеде бар нәрсе туралы кітап»,

магиялық мәтіндер болған [128, 395 б.]. Бұл мәтіндердің барлығы о дүниелік өмірді рәміздеді. Осылардың ішіндегі ең көнесі «Пирамидалар мәтіндері» болып табылады. Олар пирамидалардың ішкі бөлмелерінің қабырғаларына ойып жазылған. Аталған мәтіндер қайтыс болған адамға о дүниеде кезігетін қауіп-қатерлерді еңсеріп, бақилықта жақсы өмір сүреді деп есептеді.

Құрбан шалу сипаты да өзгереді. Сансыз көп құрбандықтар, соның ішінде адам құрбандықтары әлеуметтік иерархияда жоғары тұратын адамдардың жандарына ғана емес, сондай-ақ бірінші кезекте құдайларға шалынады және бұл құрбандық шалулар қатаң белгіленеді. Құрбандық шалулардың астарлары мен бүге-шігесі біртіндеп қатардағы діншіл бұқарадан бөлектенген және әлеуметтік иерархияда ең жоғары орындардың бірін алатын ерекше жікті құраған абыздарға мәлім болды. Көбінесе абыздық мұрагерлік мамандық болды, бұл ұрпақтан-ұрпаққа берілетін абыздық білімнің тылсымдық сипатымен байланысты болды. Діни өмірдің ордасына айналған тұрақты ғибадатханалар мен храмдар пайда болады. Құрбандық шалулар, храмдық жерленден алынатын кіріс, сондай-ақ зайырлы биліктің материалды қолдауы абыздықтың экономикалық және саяси ықпалын нығайтады.

Осылайша, қарастырылып жатқан кезеңде дін қоғамдық өмірдің салыстырмалы түрде дербес саласына айналады, дін тарихында жаңа кезең – мемлекет болып құрылған халықтардың діни жүйелерінің дамуы мен қызмет етуі жайында баяндайтын беті ашылады.

Бұл дәуірлерде Еуразияны мекендеген халықтар, оның ішінде, түркі халықтарының діни наным-сенімдерінің жүйесі де үлкен өзгерістерге ұшырады. Оларды осы халықтар ұстанған бірқатар наным-сенімдердің эволюциясын талдау арқылы көруге болады. Сондай діни сенімнің бірі – тәңіршілдік. Тәңіршілдік – түркі халықтарының исламға дейінгі негізгі діни нанымы. Табынудың басты объектісі – Тәңір. Тәңірі (көне түркі тілінде – мықты, ер, құдіреті) – көне түркілердің діни наным-сенімдеріндегі тұлғаланбаған, шексіздік күйі есебіндегі аспанмен теңестірілген басты Құдай бейнесі. Тәңіршілдікті арнайы зерттеген ғалымдардың бірі А.Ю.Никонов оны ежелгі мифтердің, космологиялық түсініктердің және этикалық идеялардың жиынтығы дей келіп, палеолит, тіптен одан да ерте кезеңде пайда болуы мүмкін екендігін жазады [146, 5 б.].

Барлық діни жүйелер тәрізді Тәңірлік дін де табиғат күштерін құдіреттендіруден, құпия тылсым тіршіліктің терең қатпарларынан тамыр алады. Алайда Тәңірге табыну діни түсінік эволюциясындағы табиғат діндерінен кейінгі жоғары саты болды. Барлық халықтар рухани дамуында діни көзқарастар эволюциясын бастан өткізді.

Қалыптасуының бастапқы сатысында Тәңір протоқазақтардың құдайлар пантеонындағы жоғарғысы деп танылады. Қазақтардың ежелгі ілкі тектері де табиғат объектілері мен құбылыстарын құдайландырып, оларға табынады. Бұл табынудың негізінде сыры беймәлім дүние алдындағы үрей мен оның сұлулығына, үйлесімділігіне таңдану сезімі жатты. Өмірі табиғат аясында өткен көшпенділердің тұрмыс тіршілігі оған тікелей тәуелді болды, өзін қоршаған діни

құбылыстарының тылсым сырларын түсінбеген адам олардың себебін басқа құбылыстар мен заттардан, күштерден іздейді. Ол құбылыс пен мәнді, себеп пен салдарды толық ажырата алмағандықтан, алғашқыны соңғыға әкеп саяды. Соның нәтижесінде табиғат рухтандырылып, адамда діндарлық сезім мен сенім қалыптаса бастайды. Тәңірлік діннің бір тамыры осында, яғни табиғат дінінде жатыр. Тәңірлік діннің өзіне тән ерекшелігі ол өзіне дейінгі діни наным-сенімдерді теріске шығармайды, қайта оларды бір жүйеге келтіріп, синтездеуші рөл атқарады. Түркі халықтарының көне нанымдарында ғарыштағы барлық үдерістерге тоқсан тоғыз Тәңір басшылық жасайды. Осы сенімге сай кез-келген құбылыс пен объектінің киелі иесі бар [147, 10 б.].

Көне түркі мифологиясы бойынша дүние жоғарғы, ортаңғы және төменгі деп аталатын үш деңгейден тұрады. Жоғарғы әлемге Үлген, ортаңғы әлемге – Ұмай және төменгі әлемге – Ерлік қамқорлық жасайды. Тәңір осы үш әлемді өзіне біріктіреді [146, 12 б.]. Бұл жерде Үлген мен Ерлік Тәңірдің ұлдары немесе жаратылысы болып есептеледі.

Түркілер сеніміндегі Тәңірдің ерекшелігі ол белгілі-бір жан-жануармен немесе затпен теңестірілмейді. Түркілер Көк Тәңір дегенде оны материалдық кейіптегі аспанмен салыстырмайды. Көк тылсым құпияның, Жаратушылық бастаудың эпитеті болып табылады. Тәңірмен қатар Жер-Су құдайы да түркілер үшін – табыну объектісі. Жер-Су –тіршіліктің тірегі. Жер-Су мен Тәңір бір-бірін толықтырып тұратын бастаулар. Адамның тәні Жерден жаралғанымен рухы Тәңірден. Рухтың түркілік атауы – Құт. Адам туғанда Тәңір оның денесіне құт дарытады. Жаңа туған нәресте денесіндегі Құттың сақтаушысы, қамқоры – Ұмай. Аталған үш құдай түркілердің пантеонында маңызды болып саналады. Бірақ құдайылық құдірет тұрғысынан алғанда Жер-Су мен Ұмай Тәңірмен тең емес. Олар ортаңғы әлем құдайлары болып табылады. Адамның өмірі мен тағдыры тек Тәңірге ғана тәуелді, сондықтан түркі халықтары Тәңірден жарылқауды, Жер-Су мен Ұмайдан қолдауды сұрайды. Жарылқау адам тағдырын жақсы бағытта өзгертуді білдіреді, яғни тағдыр мен жазмыш тек Тәңірдің қолында. Тәңір өз әрекетінде ештеңеге тәуелді емес, бірақ оның үкімі әділетті. Тәңір әділ жолдан тайғанды, ант бұзғанды жазалайды. Мұндай адамдардың жаны төменгі әлемге барады. Төменгі әлемде Ерлік билік етеді [57, 18 б.]. Ежелгі түріктердің осы дүниетанымы бойынша Үлген Тәңір әлеміндегі барлық заттарға физикалық форма береді, Ұмай олардың ортаңғы әлемде тіршілік етуін қолдайды, ал Ерлік халықтың артып кетуін болдырмай, күйретіп отырады... Үлген жарқын өмірді, оң бастаманы білдірді және о дүниелік болған тақуа адамдар (әруақтар) түсетін жоғарғы әлемнің қамқоршысы болды. Ал Ерлік зұлымдықты, жағымсыздықты білдіріп, төменгі, қараңғы әлемнің қамқоршысы ретінде қабылданды [146, 10,31 бб.]. Осы ретте, түркі халықтарында ислам мен христиан дініндегі күнә мен тозақ ұғымдары болмағанымен, әр адамның өз ісіне қарай Тәңірінің құтына ие болатындығы немесе қаһарына ұшырайтындығы туралы айқын идея болғаны күмән туғызбайды.

Тәңір жоғары құдай, аталық бастау болып табылса, соған сай Жер-Су аналық бастау ретінде суреттеледі. Өйткені, өніп-өсу, құнарлылық Жермен

байланысты болды. Көктемгі қайта түлеу (жыл басы Наурыз), күзгі өнім алу сияқты ежелгі түркілер мейрамы осыған дәлел. Бұл көпшілікке урандық Тәңір мен хтондық Жер-Су құдайларын жіктеуге негіз болды. Егер Тәңір енді ғана кейбір аморфтық белгілерге ие бола бастаса, Жер-Су материалды ана бейнесімен салыстырылды. Алайда, жоғарыда аталғандай ежелгі түрік нанымдарында тағы бір әйел құдайы – Ұмай да кездеседі. Ол – үйдегі ошақтың, балалардың, кейіннен өнер атаулылының қорушысы болды. Салыстырмалы мифологияда оған моңғол халқының Этугені сәйкес келеді. Құдай ана Ұмайды көптеген ғалымдар ежелгі үнділік Умамен салыстырады. Ұмай терминінің өзі «жатыр», «бала орны» дегенді білдіреді. Ал бұл осы ұғымның аналық бастаумен байланысын көрсетеді [51, 6 б.].

Ұмай анаға табыну көптеген түркі халықтарында кездеседі. Оның бастауы ықылым замандарда жатқандығы сөзсіз. Ертеде қазақтар қыздарын ұзатқанда, неке қиғызу рәсімінде, сондай-ақ әйелдер босанғанда Ұмай анаға жалбарынып, одан медет тілегені мәлім. Осы салт-жоралар қазақтарда және басқа түркі халықтарында От – анаға құрмет көрсетумен қатар жүрді. Мысалы, қазақтарда жас жұбайлардың отауына енесі немесе атасы бірінші аяқ басқанда келін отқа май құйған. Сол кезде рәсімді өткізуші және оған қатысып тұрған әйелдер «От – ана, Май – ана, жарылқа» деп тілек айтқан. Осы ретте, қазақ халқында әлі күнге дейін отты киелі күш ретінде аластау, тазарту мақсатында кеңінен қолданылатындығын атап өткен жөн.

Тәңірге табынған түркілер дүниені кезіп жүретін зұлым күштер жеке адам мен отбасына, тұтас қауымға кесірін келтіреді, берекесін кетіреді деген сенімде болды. Сондықтан олар Жаратушы Тәңірден қолдау сұрап, оған арнап құрбандық шалып тұрды. Сонымен қатар тіл мен көзден сақтау мақсатында әртүрлі діни ғұрыптар мен ырымдар жасады. Құрбандық тек қиыншылық туғанда ғана емес, қуанышты күндері де, алыс сапардан немесе жорықтардан аман-есен оралғанда жасалды. Құрбандыққа қой, жылқы, түйе арналды. Түйе маңызды, ел тағдыры үшін шешуші сәттерде құрбандыққа шалынады. «Ақ түйенің қарны жарылды» деген мәтел содан қалған [147, 11 б.]. Құрбандыққа жиі шалынған жылқы малы болды. Жылқы – сонау көне замандардан бері көшпелілердің құрбандыққа шалатын ең қасиетті малы. Түркі қағандары құдайларға құрбан шала отырып, ең қасиетті құрбандық – тор ала ат деп есептеді. Көшпелі халықтарда ат ежелден жауынгердің сенімді серігі, соғыста жеңіске жетудің негізгі күші болып табылды. Мәселен, елін жаудан қорғауға жиналған жауынгерлер оң қолының сұқ саусағын құрбандыққа шалынған боз биенің қанына батырып, оны жалап ант береді. Шайқасқа шығар алдында туларына боз биенің қанын жағады. Бұл салттар да жылқыны қасиетті мал ретінде санаудан туған ырымдар [125, 22 б.]. Жалпы «ақ боз ат» - түркі халықтарында жеңістің рәмізі болып табылады. Ақ пен көк оларда жоғарғы, рухани әлемнің рәмізі.

Көшпелі халықтарда жылқы малының ерекше қасиетіне байланысты оған табынушылық, құрметпен қарау, бірқатар теңеулер мен ырымдарға арқау ету дәстүрі қалыптасты. Жылқы – төрт түліктің төресі. Жылқы ел түсінігінде ер серігі, айшылық алыс жерлерге жылдам хабар жеткізетін желден озған жүйрік

немесе байлықтың өлшеуішісі ғана емес, ол – қазақ үшін сән-салтанат, сұлулықтың өлшемі. Әскери аттар мен сәйгүліктерге аса құрметпен қарап, ерекше күтім жасаған. Қазақ ғұрпында жылқыны ұрып-соғу былай тұрсын, жылқы байланатын желіден аттап өтпейді; бие сауатын көнекті теппейді; ат сатқанда жүгенін, ер-тоқымын сатпайды; жылқышының құрығын аттамайды.

Жылқы – киелі жануар. Жылқы тұқымын қадірлеу, оны киелі деп білу көнеден келе жатқан салттардың бірі. Оның шығу төркіні ерте көшпелілер заманындағы наным-сенімдермен қабысады. Олар аттың бас сүйегін, тұяғын тұмар ретінде пайдаланған. Мәселен, соғыс кезінде жазымнан, өлімнен сақтап, жауынгерлерге бақыт әкеледі деген ырыммен сарбаздарының белдігіне жүйрік аттың тұяғын байлап қоятын. Мұндай әдет қазақ тұрмысында да болған.

Жылқы – қасиетті құрбандық малы. Оған қазақ салтындағы «тұл ат» та мысал бола алады. Сонымен қатар қазақтар жылқыны отбасында ұл баланың дүниеге келу құрметіне, оның тоқымқағарына және т.б. жағдайларға байланысты құрбандыққа шалатын болған. «Тұл атқа» келсек, қазақтар тұл ат деп қазақтар иесі қайтыс болған атты атайды. Қазақтың көнеден келе жатқан салты бойынша мұндай аттарды иесінің жылдық асына дейін құйрық-жалын күзеп, үйірге қосып, көздің қарашығындай қорғайды. Бұдан кейін ол ғұрыптық мал саналып, «тұл ат» атанады (мұндай аттарды моңғол-қалмақтар «сэтэр» деп атаса, ал көптеген түркі тілдес халықтарда «ыдық» («ыйық») деп аталады). Жылдық асының уақыты келген кезде «тұл ат» ас беріп жатқан үйдің алдына әкеленеді. Ас берілген адамның әйелі мен балалары жоқтау айтып, атпен қоштасады. Содан соң бұл ат құрбандыққа шалынып, азалы ту жығылып, сабы сындырылады [125, 21-22, 27-28 бб.].

Жалпы көшпелі халықтардағы аттың рәмізделуінің өте күрделі екендігін атап өткен жөн. Ұлы дала дәстүрінде бақилық болған адамды аттарымен бірге жерлеу дәстүрінің болғандығы белгілі. Көшпелілер ат қайтыс болған иесін о дүниеге бірге апарады, о дүниеде де серігіне айналады деп сенді. Бұл жағдайда ат зұлым күштермен, жерлеу салтымен байланысты хтондық жануар ретінде қабылданады. Сонымен бір мезгілде жылдамдығы және жүйріктігімен ерекшеленген ат түріктерде желді рәміздеді, ал жел ауа ретінде бүкіл тіршіліктің бастауы деп саналды.

Түрік қағанаты тұсында Жер-Суға арнап құрбандық шалу жалпы мемлекеттік сипатқа ие болды. Құрбандық шалумен олардың көңілін жұмсартып, мейірлендіру қажет делінген. Сенім бойынша өлгеннен кейін адамның жаны көшеді деп есептелген. Жер асты патшалығын өлім құдайы және жер асты Ерлік әлемінің әміршісі билейді десе, оның аты Енисей құпия жазуларының бірінде аталады. «Ежелгі түріктер жер не су, тау не орман болсын, табиғаттың әрбір бөлшегінде киелі күштер бар деп есептеді. Қазақтардың бүгінгі күнге дейін ағашқа, басқа да нәрсеге жыртыс байлауы, «киелі қасиетті жер» деп санауы ислам дінінің ғұрпына жатпайды, бұл сонау көне заманнан бері келе жатқан архаизмдер» [60, 225-226 бб.].

Құрбандық шалу дәстүрі түркілер дүниетанымындағы үш әлемнің бірлігін қамтамасыз етеді. Сондықтан құрбандық үш бөлікке бөлінеді. Құрбандықтың

сирақтары мен дене сүйектері мұқият тазаланып адам аяғы баспайды-ау деген жерге көміледі. Бұл – төменгі әлемнің сыбағасы. Еті пісіріліп, жиналған халыққа таратылады. Бұл – ортаңғы әлемнің сыбағасы. Ал бас сүйегі ағаш басына ілінеді. Бұл жоғары әлемнің сыбағасы [147, 11 б.]. Осы діни түсініктердің сарқыншақтарын қазіргі таңда мұсылмандардың ең қасиетті мерекесі – құрбан айттағы құрбандық шалудан байқауға болады. Дін өкілдерінің айтуынша құрбандыққа шалынған мал етінің бір бөлігін ағайын-тумамен бірге асып жеген жөн. Қалған екі бөлігі – жетім-жесірлерге, жоқ адамдарға таратылады.

Сонымен қорытынды жасасақ, түркілер бастапқыда «Тәңірдің» мәнін Көк аспан деп қабылдап, ғарыш ретінде түсінсе, Тәңірі туралы көзқарастардың, түсініктердің дамуы барысында оны жоғарғы Құдай – Жаратушы ретінде қабылдады. Тәңіршілдіктің өзіне тән салт-жоралары болды. Олар: Тәңірдің құдіретіне тәубе етіп, құрбандық шалу, ата-баба аруағына арнап, ас беру, т.б. Сол сияқты таңертең тұрғанда, күншығысқа қарап бас иіп, тағзым ету шарт. Тәңіршілдікті ұстанғандардың өз мерекелері (наурыз, қымызмұрындық, сабан той, соғым басы, т.б.), христиан дініндегі көгершін секілді рәміздік киелі құстары (аққу, қарлығаш), ислам дініндегі – жұма, яхуда дініндегі – сенбі, христиан дініндегі – жексенбі секілді сыйлы күндері (сәрсенбі), өзіне тән ырымдары бар [147, 12 б.].

Тәңірлік діни сенімі өз дамуында қалыптасу, толысу және басқа діни жүйелерге трансформациялануы сияқты үш кезеңнен өтті. Кейінгі даму кезеңінде Тәңірі – жоғарғы жаратушы Құдай ретінде қабылданды. Бүгінде қазақтардың «Тәңір», «Құдай», «Жаратқан-ием», «Жаратушы» сөздерін «Алла» сөзінің синонимі ретінде пайдалануы да осы құбылыстың көрінісі.

Тәңіршілдік өз дамуының соңғы кезеңінде шамандық дін жүйесімен сабақтасты, олар бір-бірімен тығыз байланысты. Шаманизмдегі басты кейіпкер ол – шаман (бақсы). Көне дәуірлерде бақсылықты, жыршылықты бір адам атқарған. Қазақтардың алғашқы бақсы-шаманы Қорқыт Ата болды. Қорқыт шамандық патриахтың, бақсы мен жыршының, әнші мен сәуегейдің бар сипатын өз бойына жинақтаған. Бұлардың арасында құпия байланыс әлі күнге дейін сақталған.

Шаманның көзқарасы бойынша, кез-келген сырқаттың материалдық негізі жоқ, ол құдайлар мен рухтардың көңілі толмауының салдары, сондықтан сырқатты емдеу рухтарға жақын адам – шаманның араласуын талап етеді. Жеңіл сырқатты шамандар әлі күнге дейін дұға оқып, үшкіру, ал ауыр сырқатты зікір салу арқылы емдейді. Егер ортодоксальді шамандар үшін дабыл қағып зікір салу тән болса, қазақ бақсылары қобыз қолданған [51, 28-30 бб.].

Шаманның рухтардың таңдаулысы болуы және сәуегейлік, яғни болашақты болжау қасиеті әлемдік діндердегі пайғамбар идеясының қалыптасуында маңызды рөл атқарған деп топшылауға болады, сол сияқты жаратушыны таза рух ретінде түсінуде де шамандық әсерін жоққа шығаруға болмайды. Жалпы жаратушы – құдай идеясының түптамыры табиғатқа табыну, оны құдіреттендірумен әруаққа, рухқа табыну десек артық айтпаған болар едік. Тәңірлік сенім мен шамандық дін ұзақ уақыт қатар дами отырып, ажырамас

синкретті сипатқа ие болады. Тәңір шамандық дінде бүкіл болмысты жаратушы құдайға айналады. Тәңірдің әмірі мен бұйрығын орындайтын рухтар оның көмекшілеріне айналады. Шаман осы рухтармен байланысқа түседі, рухтардан қолдауын, қорғауын сұрайды. Алайда, біздің пайымдауымызша, Тәңірлік сенім эволюциясының соңғы кезеңдері христианшылдық пен исламның пайда болып, таралуымен тұспа-тұс келеді. Белгілі бір дәрежеде түркілер арасында діндер «полиферациясы» орын алады. Түркілер арасында сақталған діни төзімділік осы діндердің ішінде өмір мен дүниетанымға, қоғамның прогрессивті дамуына анағұрлым бейімінің тұрақтанып қалуына мүмкіндік береді [57, 23 б.].

Шамандық әрекеттің элементтері қазіргі күнге дейін сақталған. Қазақтар халықтық медицина түрі ретінде жоғарыда аталған бақсыларға, балгерлерге, емші-тәуіптерге қазір де жүгінеді. Олардың емдеу тәсілдері де үлкен өзгерістерге ұшырай қойған жоқ, бұрынғысынша дұға оқу, үшкіру, дем салу (суға, сабын, т.б. заттарға) арқылы ем жүргізеді. Құмалақ ашып, бойындағы ауру-сырқауларын айтып, болашағын болжап беретіндер де бар. Бал ашумен бұрын балгерлер айналысқандығы белгілі. Олар құмалақ салды немесе қойдың жауырын сүйегін пайдаланды. Бүгінде жауырынға қарап бал ашу ұмытылған.

Осылайша, түркілер дәуірінде халықтардың діни наным-сенімдері күрделене түсті. Сол заманнан сыр шертетін руникалық ескерткіштерде – Күлтегіннің бас киімінде ұшуға қомданған құстың бейнесі бейнеленген. Түркілердің дүниетанымында адамның жаны құс сияқты ұшып кетеді деп түсінген. Қарлұқтар мен қараханидтер кезеңдерінде (X-XII ғғ.) бейнелеу өнерінен басқа ғылымның түрлері де жақсы дамыды. Осы дамыған орта ғасырлардағы мәдени байланыстардың жақсы дамуына орай керамика, ыдыс-аяқ, зергерлік бұйымдарды әрлеуде ою-өрнек элементтері кеңінен қолданылды. Ою-өрнек салынған жазықтықта қосымша фон беріліп отырды, оюдың көркемдік деңгейі өсті.

Қазақстанда ислам дінінің тарауымен ою-өрнек мазмұнында елеулі өзгерістер орын алды. Бұдан былай қолөнерде аңдардың, жануарлардың, құстардың, адамдардың бейнесін салуға тыйым салынды. Ғасырлар өте ою-өрнектің қолөнер туындыларында пайдаланатын нысандары өзгертіле бастады. Мұсылмандарда екі түрлі ою-өрнек элементі кездеседі. Олар: ою-өрнектің геометриялық түрі «гирих» және өсімдік іспетті ою-өрнек түрі «ислимий» [148, 6 б.]. Күмбездер мен мазарлардың қабырғаларын арабтар мен парсылар «ислимий», «гирих» ою-өрнектерімен әрлейді. «Гирих» пен «ислимий» оюлары жазықтықта геометриялық бұрыштар жасап, бір-бірімен қиылыспайды. «Гирих» оюының үлгісі мен ырғағы белгілі бір жазықтықта шексіздікке ұласып жатады, бұл оның басқа геометриялық оюлардан ерекшелігі. «Гирих» бөлшектері тік төрт бұрыш, ромб, үш бұрыш, айқыш, көп бұрыштардан құралады [149, 118-120 бб.]. Мұсылман оюы болып саналатын «гирих» қиялдан пайда болған элемент емес, бейнеленген жазықтығын шексіз алып жатса да, математикалық дәлме-дәлдікті сақтайды. «Гирих» және «ислимий» өрнектерінің басқа оюлардан ерекшелік тұсы осында. Мұсылман әлемінде күмбездер мен мазарлардың ішкі бетін тек

геометриялық, өсімдік типтес ою-өрнектермен бейнелеп қана қоймай, Құран кәрімнің сүрелері оюлардың арасында арабша жазулармен жазылады.

Қазақ халқы көшпелі өмір салтын ұстанды. Сондықтан да қазақ ою-өрнектерінің ішіндегі ең көп кездесетін түрі зооморфтық оюлар. Көшпелілер дүниетанымы осы кәсіппен тікелей байланысты болды. Жоғарыда атап өткеніміздей, ата-бабамыз осы жанр стилінің әсерінен туған ою-өрнек элементтерінде магиялық күш бар деп сенген.

Халқымыз ою бедерін қанық шығару үшін түрлі бояу түстерін пайдаланған. Ежелден шеберлер өз қолөнер туындыларында бояуды пайдаланғанда, оның нышандық мәнін түсінген. Сондықтан түпкі түс (фон) мен ою-өрнектің қисынды үндестігі бір-біріне қатысты болып келеді. Қазақ қолөнерінде қолданылатын түстердің символдық мәні бар: көк түс – аспанның, қызыл – оттың, күн көзінің, ақ түс – ақиқаттың, сары – ақыл-парасаттың, қайғы-мұңның, қара – жердің, жасыл – жастықтың, көктемнің символы. Бұйымдағы ою-өрнек осы түстердің бірімен бейнелегенде ғана оған белгілі мән беріледі. Бояудың өзінде нышандық мән болғандықтан, қиылған ою-өрнек түрлі-түске боялғанда, ол белгілі бір мазмұнды, философиялық ойды білдіреді. Бояулардың ішінде қазақ қолөнерінде ақ бояу көбірек қолданылады. Ақ түс – халқымыздың қуанышын, бақытты кезеңдерін белгілейді, ал сарғыш қоңыр, қара түстер халқымыздың мұңын, соғысты, қайғыны бейнелейді. Сонымен ою-өрнектегі бояулар – ой мен идеяны бейнелеудің, күрделі сюжеттер жасаудың құралы [139, 398 б.].

Ою-өрнек өнері қазақтармен ағайын, басқа түркі халықтарында, сондай-ақ көршілес өзге ұлттардың мәдениетінде де кездеседі. Ою-өрнекке қатысты қазақ және қырғыз қолөнерінде аса бір айрықша көзге түсетіндей айырмашылық жоқ, бұл екі халықтың түп тамырының бір екенін дәлелдейді. Ал ұйғырлар мен өзбек халқының ою-өрнегінің табиғатына үңілсек, бірқатар айырмашылықтарды байқаймыз. Оларда зооморфтық ою-өрнектер мүлдем кездеспейді десек артық айтқандық болмайды. Ұйғырлар мен өзбек ағайындардың оюлары тек өсімдік өрнектерден тұрады және геометриялық оюлар да көп кездеседі. Өйткені бұл халықтар отырықшы өмір салтын ұстанды. Өзбек халқының ою-өрнек өнеріне кезінде ислам дінінің де ықпалының зор болғандығын атап өткен жөн. Түркі тайпаларына ғасырлар бойы көршілес жатқан орыс халқының оюларында да зооморфтық оюлар мүлдем кездеспейді. Оларда ою-өрнектің түрлері өсімдік типтес геометриялық түрлері пайдаланылады.

Сонымен қорытындылай келсек, ұлттық ою-өрнектеріміздің негізгі нышандары төмендегілер:

1. Шиыршық – өмір, эволюция, даму, сондай-ақ бұл белгінің прототипі арқар мүйізі болуы мүмкін;
2. Теңқабырғалы айқыш свастика – солярлық белгі, тәңіршілдік белгісі;
3. Шеңбер – Күн және Мәңгілік көк аспан;
4. Үшбұрыш – қасиетті тау – Ұлытау;
5. Шаршы – Жердегі тіршілік;
6. S тәрізді белгі – шексіздік нышаны [75, 9 б.].

Аталған нышандар қазақ халқының көптеген ою-өрнектерінің басты элементтері болып табылады. Осы түрлі мотивтегі элементтер сан ғасырлар бойы сұрыпталудан өтіп, әр шебердің өзінше өзгеріс ендіруінің арқасында бір түрден екінші түрге ауысып отырған. Ою жасаушылардың шығармашылық еңбегінің арқасында зооморфты мотив өсімдіктер тектес мотивке, геометриялық мотивтегі элементтер – зооморфты, немесе өсімдіктер тектес мотивке т.с.с. ауысып отырған.

Қазақы ою-өрнектердің пайда болуы мен дамуына ата-бабаларымыздың табиғат діндеріне, тотемизм, фетишизм, магия сияқты алғашқы наным-сенімдеріне негізделген діни түсініктері, айналысқан шаруашылық-кәсіпшіліктері ықпал етті. Ою-өрнектердің одан арғы пішіндік және мазмұндық эволюциясына орта ғасырлардағы рухани-мәдени үдерістер, ислам дінінің таралуы әсерін тигізді.

Одан әрі діни рәміздер эволюциясының әлемдік діндердегі негізгі үрдістерін қарастырсақ, бұл мәселені зерттеуде өзара байланысты және бірін-бірі толықтыратын екі ұстанымды басшылыққа алған жөн. Олар: құрылымдық және функционалдық. Құрылымдық ұстаным бойынша діни рәміздердің эволюциясы екі жолмен жүруі мүмкін: біріншіден, формасы өзгереді, ал мазмұны (мысалы, алуантүрлі астральдық (аспан денелерімен байланысты), солярлық (күнмен байланысты) және өсімдік рәміздері) өзгеріссіз қалады; екіншіден, мазмұны өзгереді де, формасы (айқыш (крест), ромб, үшбұрыштың және т.б. геометриялық рәміздердің күрделі эволюциясын айтуға болады) сол күйінде қалады.

Бұл мәселені зерттеу көрсететіндей, форманың өзгерісі негізінен шіркеулік канондардың талабына байланысты, діни ілімдерді жаңғырту үдерісінде немесе рәміздердің бір діни жүйеден екіншісіне өтуі кезінде орын алады. Мәселен, христиан үштігі мәнінің рәміздері (көз – құдай-әке, агнец – құдай-бала, көгершін – қасиетті рух) уақыт өте антропоморфты көрініске ие болып, бастапқы түсініктерімен бір қатарда өмір сүріп келеді [18, 72 б.]. Орта ғасырларда раушан гүлі Дева Мария рәмізінің формасы ретінде христиандықта лала гүлін ығыстырып шығарды [150, 55 б.].

Бұдан басқа, қазіргі заманда шіркеу дағдарыстан шығып, жастар арасында өзінің ықпалын күшейту мақсатында діни өнерде, сәулет өнерінде және тағы басқаларда модернистік ағымдарды қолдап келеді. Бұл ретте діни рәміздердің сыртқы формаларының уақыт талабына және де қазіргі адамдардың эстетикалық талғамдарына сәйкес жаңғыруы осындай рәміздер мазмұнының идеялық бағыттылығын сақтауға және олардың діни қызметін күшейтуге жұмыс жасауы тиіс. Негізінен эволюцияның екінші бағыты маңызды болып табылады, өйткені, рәміздің ерекшелігі оның мазмұнымен айқындалады. Яғни, рәмізделетін мағынаны оның секуляризациялану бағыты бойынша қайта пайымдау рәміздің діннен қоғамдық сананың басқа формаларына көшуіне алып келеді.

Функционалдық ерекшеліктер тұрғысынан, рәміздер эволюциясының екі үрдісін бөліп көрсетуге болады: біріншіден, бір типтің шеңберінде, яғни діни жүйе аясында дамуы; екіншіден, бір типтен екінші типке ауысуы, яғни діни

рәміздің секурялизациялануы. Дәл осы аталған екі үрдіс діни санадағы рәміздер дамуының заңдылығын түсіну жолында маңызды болмақ. Осы екі басты мәселелеге біз кеңірек тоқталуды жөн көріп отырмыз.

Діни идеологияның ежелгі мифологиялық рәмізделу негізіндегі дамуы барысында әлемдік діндерге тән рәміздердің жасанды жиынтығы қалыптасты. Оларды теология мен шіркеу өздерінің діни ілімдерін басқа дін өкілдерінен құпия ұстап, құбылыстың нақты мәнін жасыру үшін ойлап тапқан. Басқалай айтқанда, рәміздің «екінші рет дүниеге келуі» сол кездегі дін өкілдерінің саналы түрдегі танымдық ұстанымдарынан туындады. Олар әлеуметтік мүдделермен қатар, конфессионалдық мүдделерді қорғады. Бұл мәселені христиан дінінің мысалында қарастыруға болады.

Библияның рәміздік түсіндірмесі о бастан теологиялық қызметті атқарды. Өйткені, дін өкілдеріне «шын мәнінде мифтік-шығармашылық ой-қиялдың туындауы көрініс тауып тұрған жерде сырлы ақиқат орын алғандай көзбояшылық жасауға» мүмкіндік туғызды [151, 243 б.]. Орта ғасырлық түсініктерге сәйкес уаһилер әрқашан сырлы болады, яғни қасиетті жазба әр уақытта көп мағыналы, рәміздік мәнге толы, құпиялы және жұмбақ болып келеді. Көптеген христиандық рәміздердің түп-тамыры Библияның түсіндірмесінде жатыр. Алғашқы діни рәмізді жасаушылардың бірі Филон Александрийский (б.з.д. I – б.з. I ғ.) болды, ол Көне өсиеттің көптеген бейнелері мен кейіпкерлерін рәміздерге айналдырған. Мысалы, Адам – ақылдың, Ева – сезімнің, Иаков – аскетизмнің, Авраам – ғылымның, Исаак – игіліктің рәмізі болса [152, 69 б.], жұмаққа кірер жолдағы херувимнің қолындағы отты қылыш Логосты, Ефрат өзені – әділ сотты білдереді. Басқаша түсіндірмелерде Адам, Ева, Жылан жанның үш түрі – ақылдың, өмірдің және тәннің рәміздері ретінде беріледі [151, 213-214 бб.].

Бибилияның рәміздік түсіндірмесін ерте христиандық философтар қоршаған ортаның барлық құбылыстарына таңды. Осы үрдіс орта ғасырлардағы шіркеудің үстемдігі жағдайында «құдайлық уаһи» кітабына айналды, онда әрбір өмірде болып жатқан шынайы құбылысқа рәміздік түсіндірмесі берілді. Осы ерекшеліктерді орта ғасырлық мәдениетті зерттеген көптеген ғалымдар атап өтеді. Айталық, академик Д.С.Лихачевтің пікірінше, «орта ғасырлар бүкіл әлемді күрделі рәміздермен шырмап тастады, онда барлығы біртұтас априорлы жүйеге байланыстырылған» [153, 163 б.]. В.В.Бычков ерте христиандарға тән «материалдық формалар әлеміндегі рухани шынайылықтың жаһандық рәміздік көрініс беруінің дүниетанымдық идеясын» жан-жақты талдайды [154, 246-284 бб.]. Г.Г.Майоров қасиетті жазбаның рәмізделуі патристиканың және де бүкіл ортағасырлық философияның пайда болуының, сондай-ақ, тарихи диалектика тұрғысынан алғанда діннің өзінің өмір сүруінің шарты болды деп есептейді [155, 11 б.].

Көріп отырғанымыздай, христиандық рәміздеменің қалыптасуында Библия рәмізделуінің рөлі ерекше болып табылады. Дегенмен, діни рәміздердің «екінші қабатының» басты көзін ежелгі мифологиялық бастапқы рәміздер құрайды. Діни рәміздер эволюциясының бұл екінші сатысындағы рәміздерді –

толысқан рәміз деп атаймыз. Осындай қорытындыларды шетелдік ғалымдардың да пікірлерінен көруге болады. Мәселен, Э.Кассирер көлемді материалдарды зерттей келе, христиандықта мифтік-пұтқа табынушылық наным-сеніммен байланысты болмайтын бірде-бір рәміз жоқ деген қорытындыға келеді [161, 73 б.]. Орыстың діни философы А.С.Уваров христиандардың ежелгі рәміздерді кеңінен қолдануын олардың тез арада жаңасын жасауға мүмкіндіктерінің болмағандығымен түсіндіреді. Өйткені, рәміздер ғасырлар бойы қалыптасатын еді. Бұл тұжырым А.С.Уваровтың [156] зерттеулерінде рәміздерді шеттен алу критерийлерін түсіндірумен толықтырылған: яғни, христиандық ілім түсініктеріне рәміздік формаларды қолдану қолайлы болды, осы қажеттіліктерден кейін рәміздер дами бастады. Мысалы, кеме – жердегі өмірдің, өмір ағысының көне рәмізі, яғни мәңгілік өмірдің христиандық рәмізіне, ал кейінірек – шіркеу рәмізіне айналды.

Христиандық рәміздемені зерттеген француздық ғалым А.Мальвер [157, 28-33 бб.] құдай рәмізі формасының айқыштағы күн дискісінен (оттың ежелгі рәмізі) бастап адам қолы, кеудесі және адам мүсініне дейінгі эволюциясын жан-жақты талдайды. Осы ретте, құдайдың антропоморфтық бейнесін шіркеудің көпке дейін қабылдамай келгендігін атап өткен жөн. Кезінде Э.Косидовский жалаңаш бозбала түрінде жасалып (Микеланджело Буонарроти), римдік Санта-Мария шіркеуіне қойылған И.Христостың мүсіні дінбасылар арасында үлкен наразылық туғызғандығын баяндаған болатын. Алайда кейін бұл статуя бұқара арасында кең танылды және маңызды діни рәмізге айналды [152, 145 б.].

Осы Иса Пайғамбардың айқышқа шегеленуінің өзі христиан дінінің бағыттарында түрліше рәмізделеді. Айталық, айқышқа шегелеу көрінісі батыстық (католиктік) және шығыстық (православиелік) шіркеулерде әртүрлі бейнеленеді. Католик дінінде айқышқа шегелеу көрінісі нақты тарихи, шынайы түрде беріледі. Одан Исаның қолдарының салбырап, азапталып, айқышқа шегеленіп өлтірілгендігін көруге болады. XV ғасырдан бастап Еуропада осы көрініс суреттелген әулие Бригитта Шведскаяның аян-көріністері [158] тарайды. Аян бойынша «...Ол жан тапсырғанда, аузы ашылып, сол жердегі адамдар оның тілін, тістерін аузынан аққан қанын көрді. Көздері аларып кетті. Тізелері бір жаққа қисайып, шегемен қағылған табандары майысып, аяқтары буынынан шығып кеткендей болды... Қарысып қисайған саусақтары мен қолдары жайылып қалды...». Осы көріністі суретші Грюнвельд өзінің «Распятие» аталған атақты картинасында барынша сипаттады.

Ал Иса Пайғамбардың осы айқышқа шегеленуінің ежелгі орыстық бейнесі ұстамды, тіпті сезімдерді білдіруі жағынан өте жұпыны болып келеді. Христос Тірі, өлгеннен кейін Қайта тірілген күйде берілумен қатар, Құтқарушы және Құдіреті шексіз бейнесінде бейнеленген. Христос – Даңқ Патшасы, Христос – Жеңімпаз ретінде өзінің құшағына бүкіл әлемді шақырып тұрғандай. Сондықтан Иисус айқыштаудың православтық үлгісінде ашық алақанымен бейнеленген. Бұл ретте, XVII ғасырдың басына қарай батыстан келген католиктік айқыштау үлгісінің сюжеттік мотивтері қызу талқыға түсіп, кейін айыпталған болатын. Католиктік айқыштаудың тағы бір айырмашылығы – Құтқарушының

табандарының айқастырылып, бір шегемен қағылуында. Ал православтық айқыштауда әр аяқ бөлек шегеленген. Сонымен, егер Христос төрт шегенің орнына үш шегемен айқышталған болса, онда алдыңызда католиктік айқыштау үлгісінің тұрғандығын сеніммен айтуға болады [159]. Христиандық рәміздемеге байланысты осындай мысалдарды көптеп келтіруге болады.

Орта ғасырларда шіркеу және дін қызметкерлері дінге сенушілер арасында өздерінің ықпалын күшейту үшін халықтың рухани жетістіктеріне жүгінуге мәжбүр болды. Христиандықтың қалыптасу кезеңінде де осылай болды: теологтар діни тәжірибеде ежелгі мифологиялық рәміздер мен бейнелерді қолдана отырып, оларды саналы түрде трансформациялады, жаңа идеялық мазмұн беріп, қызметі мен бағытын өзгертті. Бұл біздің қазіргі түсінігіміздегі діни рәміздердің қалыптасу үдерісі болатын.

Жоғарыдағы ойымызды жалғастырсақ, дін теоретиктері дінге сенушілердің қалың бұқарасының көңіл-күйі және талап-тілектерімен санасуға мәжбүр болды, әйтпесе қоғамның қабылдауынсыз әрі рұқсатынсыз рәміздену мүмкін емес еді. Мысалы, Иса Мәсіхтің рәмізі болған айқыш халық арасында тек VI ғасырда, яғни айқышқа шегелеп өлім жазасына кесу жойылғаннан кейін жүз жылдан соң ғана таралғандығы кездейсоқ емес-тін. Бұл уақытқа дейін айқыштың баскесердің құралы ретіндегі бейнесі халық жадынан өшіп, үрей туғызудан қалды [152, 215 б.].

Ежелгі рәміздердің өміршеңдігін, олардың толысқан рәміздермен бір қатарда діни санада сақталу себептерін осы көзқарас тұрғысынан түсіндіруге болады. Қоғамдық психология деңгейінде христиандық және пұтқа табыну наным-сенімдерінің жаңа бір жиынтыққа бірігуі жүреді. Олай болса, өзінің белгілерімен құдайға айналған абстрактілі адамды білдіретін теологиялық рәміздер табиғаттың антропоморфизациясын рәміздейтін (негізінен құнарлылық рәміздерімен) көне формалармен астасып, араласады [150, 368-370 бб.]. Ғасырлар бойы құнарлылық рәміздерінің қайнар көзі егіншілікпен байланысты табиғатты ұжымдық бақылау тәжірибесі мен бүкіл халық тұрмысы болды. Кеңестік әдебиетте оларды халықтық рәміздер деп атады.

Феодализм дәуірінде халықтық рәміздер славяндардың күнтізбелік рәміздемесінде басым болды, олар христиандық діни мейрамдармен байланысты еді. Мәселен, адамның ағашқа айналуы жөніндегі көне түсініктер украиндық «көк святкалардың» (семика) түрлі өсімдік рәміздерінде көрініс тапты: терек – жас казактың, батылдықтың, қуаныштың рәмізі; қызылтал (верба) – жесір әйелдің қайғылы өмірінің рәмізі және т.б. [160, 142-144, 158 бб.]. Осы ретте, дін өкілдерінің барлық күш-жігеріне қарамастан, табиғи күштерге табыну өзінің өміршеңдігін көрсетті және шіркеуді ымыраға келуге мәжбүрледі. Осыдан, шіркеудің жанында өсіп тұрған ағаштың алдында тұрып Исаға сыйыну, сондай-ақ христиандық мерекелер кезінде шіркеуге қайың мен қызылтал бұтақтарын әкелу салты пайда болды.

Тағы бір мысал келтірсек, славяндарда кең таралған ғұрыптық өлеңдердің (колядка, щедровка) шіркеулік және халықтық репертуарлары өзара астасып жатыр. Халық шығармашылығының бұл ежелгі түрі егіншілік әдет-

ғұрыптарымен тығыз байланысты. Христиандық шіркеудің құнарлылықтың діни рәміздерін жою үшін жүргізген көпғасырлық күресі нәтижесіз болған тұста, шіркеулік ғұрыптық өлеңдер, яғни евангелік тақырыпқа арналған өлең шумақтары енгізіле бастады. Айталық, батысславяндық дәстүрде қожайындарға арнап інжілдік тақырыптағы діни, яғни «салмақты» («мырзалық») өлеңдер, ал балалар үшін – поэтикалық рәміздер мен тұрмыстық сюжеттер басым болған халықтық өлеңдер орындау тәжірибесі қалыптасқан. Бұл дәстүрді дінбасылары қолдап отырды [161, 39 б.].

Дін өкілдері халықтың жадына терең сіңіп, орнығып қалған табиғат құбылыстарына құлшылық етудің көне рәміздерін христиандық ілімге кіріктіру бағытында әулиелерге табынуды шебер пайдаланды. Өйткені, халық бұқарасына түсініксіз әрі жат теологиялық абстракциялар қабылданбады. Сондықтан, үгіт-насихат нәтижесінде евангелік әулиелер халық қорғаушыларына айналдырылды. Бұл ретте, нақты бір әулиеге жерді өңдеу мен астық өсірудің барлық кезеңдері бекітілді. Осылайша, теологиялық рәміздердің жаңа формалары, яғни егіншілік пен мал шаруашылығына қамқоршы пірлердің бейнелері – қарапайым еңбекшіге жақын әрі түсінікті болды. Теологиялық рәміздер формасының эволюциясы кейде рәмізделетін мазмұнның трансформациясымен қатар жүрді. Мәселен, ауылшаруашылығы науқанының жауапты кезеңінің өзіндік рәмізі Ильин күні болды. Бұл күн көптеген ескі діни сенімдер мен ғұрыптардан тұрды. Зерттеушілер інжілдік Илья пайғамбардың халық түсінігінде жер өңдеуші, жаңбыр әкелуші, найзағайды ойнатушы, емші, т.б. ретінде от пен найзағайдың, құнарлылық пен егіншіліктің рәмізі болғандығын атап өтеді [162, 89-98 бб.].

Басқа халықтардағы сияқты, қазақтарда да нақты еңбек қызметі ежелгі заманнан бастап әр түрлі нанымдар мен әдет-ғұрыптарға тығыз байланысты болған. Жылқыға – Қамбар ата немесе Жылқышы ата, қойға – Шопан ата, түйеге – Ойсылқара, сиырға – Зеңгі баба, ешкіге – Сексек ата қамқоршы деп саналған. Қазақстанның оңтүстіктегі егіншілік аудандарында егіншілік пен диқаншылардың қамқоршысы деп Дихан баба құрметтелген. Қыдыр пайғамбар алуан түрлі игілік, молшылық, байлық, бақыт әкелуші деп саналған [163, 249 б.], [164, 234-239 бб.].

Осылайша, пұт құдайларын алмастырған христиандық әулиелер халықтық әулиелер деңгейіне көтерілді. Бұл ретте, халықтық күнтізбелік рәміздеменің православтық шіркеулік күнтізбе рәмізделуінің орнын басуы жөніндегі ой-түйіндердің шіркеулік күнтізбе мен егіншілік және кәсіпшілік еңбегінің ежелгі жылдық циклінің, сондай-ақ метеорологиялық, фенологиялық бақылаулар мен белгілерінің тарихи өзара байланысы мәселесін шешуде үлкен маңызы бар екендігін атап өткен жөн.

Сонымен, ресми христиандық әулиелерге қарама-қарсы тұрған халықтық әулиелер, шіркеудің оларды халық жадынан өшіруге тырысуына қарамастан, адамның табиғатпен ежелгі байланысының, халықтық дәстүрлердің рәмізі болып қалды. Әулиелердің өмірін баяндауларда евангелік рәміздермен қатар халықтық бейнелер мен рәміздердің табылғандығын зерттеушілер атап өтеді [165, 9-33 бб.].

Христиандық пен пұтқа табынушылықтың өзіндік синтезін шіркеу жан-жақты күресіп баққан карнавалдық мерекелердің түрлі рәміздемесі де айғақтайды деген М.М.Бахтин, А.Я.Гуревич және басқа авторлардың пікірлерімен келісуге болады.

Шіркеулік идеология мен христиандыққа дейінгі халықтық мәдениеттің өзара әрекеттесуінің нәтижесі ретіндегі «халықтық христиандық» туралы сөз қозғағанда, мұндай құбылыстың аталмыш конфессияға ғана тән болмағандығын атап өткен жөн. Буддизмді зерттеушілер де «халықтық буддизм» түсінігін пайдаланады. Олар оны халық бұқарасының санасына сіңген және буддистік дүниетанымның ең жоғары деңгейінен тәуелсіз өмір сүретін діни ілімдер негіздерін сипаттау үшін қолданады. Рәміздер контаминациясының түрлі деңгейі мысалы, сингалдардың (Шри-Ланка халқы – Ж.М.) халықтық ойындарында көрініс тапқан. Түрлі рәміздік бұйымдар қолданылатын бұл ойындар қамқоршы-құдайларға құлшылық етумен байланысты. Бірақ олардың шығу тегі аталған діни дәстүрлерден тым ерте кезеңде жатыр. Сонымен бірге, бұл ойынның қазіргі діни жоралғысына теологиялық буддистік рәміздер (Бо ағашы және т.б.) енгізілген. Буддистік «перахяра» мерекесіне де осы жағдай тән. Бұның барлығы синкреттелген құбылыс және олардың тамыры тереңде жатыр.

Осындай өзгерістер қазақ халқы ұстанатын ислам дініне де тән. Ертеден қазақ халқы мұсылман дінімен қатар тәңірлік, аруақ, табиғаттың тылсым күштеріне табыну, шамандық әрекет, т.б. діни сенім жүйелерін ұстанды, олардың діни рәсімдері мен жоралғыларын орындады. Олардың барлығы қазіргі таңда ислам дінімен астасып кеткен. Қазақ халқының салт-дәстүрлері мен әдет-ғұрыптарына да енген. Осы тұрғыдан келгенде, қазақ халқында көшпелі өмір және ұлттық болмыс пен діни санаға негізделген өзіндік «қазақы ислам» діні орныққан деп айтуға толық негіз бар [166, 92-93 бб.].

Сонымен, жоғарыда айтылғандар ежелгі мифологиялық және теологиялық символдардың қатар өмір сүргендігі мен олардың діни санада астасып, бірігуін діни рәміз эволюциясының заңдылығы ретінде тануға болатындығын дәлелдейді.

Осылайша, қоғамдық психология деңгейінде стихиялы түрде мифологиялық рәміздер пайда болады, кейін олар діни идеология деңгейінде екінші мағыналық мазмұнға ие болады. Осы сатыда дін өкілдері оларды діни сенімнің конфессионалдық ерекшеліктеріне сәйкес мистикалық сипат бере отырып мақсатты түрде қолданады және түсіндіреді. Ақырында рәміздер үйреншікті діни санаға қайтып келеді, онда ақиқат ретінде танылып, дәстүр және шіркеудің беделімен пысықталады. Дегенмен, қалыптасқан үрдіс бойынша ежелгі діни түсінік және сенімдермен байланысын сақтап қалады.

Бұл ретте, үйреншікті сана деңгейіне қарағанда теология саласында рәміздік формалардың эволюциясы айтарлықтай жедел жүреді. Өзінің консерватизмімен ерекшеленетін халықтық дін көне рәміздерін ғасырлар бойы сақтай алады. Көптеген зерттеушілер діни сананың осы бір деңгейін халық бұқарасының рухани мәдениетімен тығыз байланысты болған «көне қабат» [165, 344 б.], [160, 139 б.], [142, 357 б.] деп атады. Осыған байланысты А.Я.Гуревичтің

«мәдени-тарихи үдерістің өзге нұсқасы» жөніндегі гипотезасы қызығушылық тудырады. Бұл гипотеза ежелгі және орта ғасырлық мәдениетте қарқынды дараланған феномендерге қарама-қарсы тұрақты, «уақыттан тыс» құрылымдарды сақтау туралы болды [165, 345 б.].

А.Я.Гуревичтің бұл тұжырымдамасы біз айтып отырған халықтық рәміздердің жасанды (теологиялық) рәміздерге қарағанда өміршең болатындығы жөніндегі пайымдауларымызды дәлелдейді. Алғашқы қауымдық дәуірде стихиялы пайда болған толысқан рәміздер уақыт өте халықтық рәміздерге айналады және «уақыттан тыс» өмір сүреді, яғни жаңа рәміздермен қатар өмір сүре немесе тарих тезінің ықпалымен жартылай өзгерістерге ұшырай отыра халық жадында ғасырлар бойы сақталып қалады. «Уақытпен шектелмеген» рәміздік формалар – бұл ежелгі рәміздердің әлеуметтенуінің нәтижесі. Басқалай айтсақ, халықтың санасына сіңген белгілі-бір рәміздер ғана өміршең болады, ал қалғандары халық жадынан өшіп, ұмытылады. Кейінгі дәуірлерде пайда болып, қоғамдық қолдау таппаған жасанды рәміз түрлері де өміршең болмады. Рәміздердің тарихи дамуының заңдылығы осында.

Сонымен, діни рәміздердің эволюциясының негізгі үрдістерін қарастыра келе бірқатар қорытындылар жасауға болады. Біріншіден, діни рәміздер өзінің эволюциялық даму тарихында бірнеше кезеңдерден өтті. Алдымен архаикалық сананың бастапқы сатысында табиғаттың тылсым күштерінің кейіптеліп, бейнеленуі нәтижесінде рәміздің алғышарты және бастапқы формасы ретінде бастапқы рәміз (пред-символ) қалыптасты. Уақыт өте келе алғашқы адамдардың қоршаған орта туралы түсініктері күрделене түсті. Ежелгі мифологиялық бейнелер біртіндеп зооморфтық сипатынан айырылып, құдайлар мен аруақтардың антропоморфты бейнелеріне айналды. Тылсым күштер бейнелерінің қалыптасуы дүниенің шынайы және адам санасынан тыс дүние болып бөлінуіне алып келді. Бұдан былай пұтқа құрбандық шалу басталды. Сәйкесінше, мифологияның діни жағы дамыды. Бұл үдерістер діни рәміздердің «екінші қабатының», яғни толысқан рәміздердің (прасимвол) қалыптасуына алып келді.

Егер рәміздің қалыптасу тарихының бірінші кезеңі (бастапқы рәміз) табиғаттың тылсым күштерінің санада бейнеленіп, оған жан бітіріліп, кейіптелуі болса, яғни белгісіз формадан санада бейнелену арқылы образға еніп (бір формадан, екінші формаға өтуі), сезілетін болса, рәміз дамуының екінші сатысында (толысқан рәміз) осы бейнелердің біршама нақтыланып, ою-өрнектерде, жоралғыларды, яғни фольклорда көрініс тапты. Рәміз дамуының екінші сатысында рәміз дамуының бірінші сатысының рудименттері сақталып, жалғасын тапты. Яғни, рәміз дамуының екінші сатысы (толысқан рәміз) қазіргі біздің түсінігіміздегі рәміздің тұрпайы түрі болды [166, 93-94 бб.].

Қазіргі діни рәміздер орта ғасырларда шіркеу мен дін қызметкерлерінің бастапқы рәміздер мен толысқан рәміздерді заман талабына сай, өз мүдделеріне сәйкес икемдеп, трансформациялауының нәтижесінде қалыптасты. Бірақ бұл өзгерістер түбегейлі, көлемді болды деп айта алмаймыз. Дін өкілдерінің өзі әлсін-әлсін халықтың үйреншікті діни санасына, рухани құндылықтарына қайта

оралып отырды. Олай болмаған жағдайда жасанды рәміздерді халық бұқарасы қабылдамады. Сонымен қазіргі діни рәміздер бұл бастапқы рәміздер мен толысқан рәміздердің жиынтығы, синтезі деуге толық негіз бар. Бұл ретте, діни рәміздемені материалдық, сөздік және бейнелеу таңбасының құрайтындығын ескерген жөн. Біз айтып отырған діни рәміздердің мазмұндық, формалық өзгерістерінің барлығы осы үшеуін де қамтыды.

Екіншіден, діни рәміздердің эволюциясына, олардың мазмұндық және формалық өзгерістеріне ежелгі дәуірдегі, орта ғасырлардағы және жаңа замандағы саяси оқиғалар, рухани және мәдени өмірдегі өзгерістер мен жаңашылдықтар ықпал етті. Діни рәміздердің табиғаты жағынан өзгеруге қабілеттілігін де ескерген жөн. Біз атап отырған тарихи дәуірлердегі мәдениеттердің өзара ықпалдастығы, рухани өмірдің өзара сабақтастығы діни рәміздердің мазмұнына өзіндік із қалдырды. Қазіргі діни рәміздердің қалыптасуы мен оның эволюциясына әсіресе орта ғасырлар кезеңі ерекше ықпал етті. Орта ғасырларда дәстүрлі діни жүйелердегі діни рәміздер орнығa бастады. Себебі орта ғасырларда халық бұқарасы діндарлығымен ерекшеленді. Батыста католиктік шіркеу қуатты феодалдық институт болып табылды. Шіркеу мемлекеттің көмегімен жылдам байыды және қоғамда ықпалы артты. Бұл кезеңде шіркеулік иерархия, яғни дін өкілдерінің рангілерге бөлінуі қалыптасты. Дін өкілдері христиандық ілім жүйесін жетілдірді, құлшылық ету және т.б. тәртіптерін орнатты. Христиан діні және католиктік шіркеудің қызметкерлері антикалық өркениеттер мен дәстүрлердің берілуінде маңызды роль атқарды. Антикалық кезеңмен салыстырғанда орта ғасырлардағы таным жүйесі мүлдем өзгеше болды. Дамыған діни ілімдер – иудаизм, христиандық, мұсылмандық, буддизм позициясының нығаюы адамзаттың танымның рационалдық методологиясынан иррационалдық діни әдістеріне өтуіне алып келді.

3 ҚАЗІРГІ ДІНИ РӘМІЗДЕР ЖӘНЕ ОНЫҢ ТРАНСФОРМАЦИЯСЫ

3.1 Қазіргі діни санадағы рәміздің орны мен қызметі

Қазіргі таңда әлемдік діни дәстүрлерде діни сананың жаңғыру үрдісі жалғасын табуда. Бұл үрдістің қайшылықты тұсы ежелден қалыптасқан діни таным мен тәжірибелерді жоққа шығарудың белең алуы болып отыр. Қоғамда түрлі жаңа діни танымдар үстемдікке ұмтылуда. Оларды ұстанушылар халықтың діни санасына жаңа элементтерді енгізуге, немесе қалыптасқан дәстүрлі танымды басқаша түсіндіруге тырысып бағуда. Осы ретте, әр халықтың діни ерекшелігінен хабар беретін діни рәміздерді зерттеу маңызды болмақ. Өйткені, дәстүрлі діни рәміздердің орнына жаңа, жасанды, қолдан жасалған рәміздерді ойлап тауып, оған өзінше түсіндірме беру әрекеттері де кездесіп қалып жатыр. Теологиялық тәжірибе көрсететіндей, ондай «рәміздер» өміршең болмайды, өйткені, ондағы жай ғана шифрға айналған ойды автордан басқалары оқи алмайды. Оның үстіне, діни сана өзіне тән діни таным мен мәдениетті ғана қабылдайтындығы тағы бар.

Дін қоғам өмірінде реттеушілік, компенсаторлық (жұбаныштық), коммуникативтік (қарым-қатынас құралы) және тәрбиелік қызмет атқарып, әлеуметтік маңызы зор сана түрі ретінде әрекет етеді.

Дін тек сенім жүйесі емес, ол – өмір сүру мәнері, моральдық нормалар, қарым-қатынас әдебі, рухани қағидалар жүйесі.

Діни сенім бостандығы – адамның жеке өзі не басқалармен қандай да бір дінді ұстануға немесе ұстанбауға, еркін таңдауға, діни сенімде болуға және таратуға, соған сәйкес әрекет етуге құқықты адамның негізгі жеке бостандықтарының бірі.

Дінге деген көзқарасына қарамастан, Қазақстан Республикасының азаматтары экономикалық, саяси, әлеуметтік, мәдени өмірдің барлық салаларында тең. Азаматтардың дінге көзқарасына қарай олардың құқықтарын тікелей не жанамалап шектеу, қандай да бір артықшылықтар белгілеу, өшпенділік пен жеке көрушілік туғызу, азаматтардың сезімдерін жәбірлеу, қайсыбір дінді ұстанушылар қадір тұтатын заттарды, құрылыстар мен орындарды қорлау Қазақстан Республикасының заңдарына сай жауапкершілікке тартылады.

Қазақстан Республикасының «Діни қызмет және діни бірлестіктер» туралы Заңының 3-бабы 5-тармағында «Заңды діни қызметке кедергі келтіруге, жеке тұлғалардың дінге көзқарасы себептері бойынша азаматтық құқықтарының бұзылуына немесе олардың діни сезімдерін қорлауға, қандай да бір дінді ұстанушылар қастерлейтін заттарды, құрылыстар мен орындарды бүлдіруге жол берілмейді» [167] - деп атап көрсетілген.

Қазақстан Республикасының азаматтары дінге деген көзқарасына қарамастан заң алдында бірдей жауапты. Заңнамада көрсетілген жағдайларды қоспағанда, өз діни сенімдерін себеп етіп, азаматтық міндеттерін атқарудан бас тартуға ешкімнің қақысы жоқ. Діни нанымына байланысты атқарылуға тиіс бір

міндетті екіншісімен алмастыруға тек ғана Қазақстан Республикасының Заңдарына сәйкес жол беріледі.

Діни сана – мәдениеттің ғылымнан, өнерден, саясаттан, құқықтан және т.б. басқа салаларынан салыстырмалы оқшауланған ерекше саласы. Ол дінде пайда болып, қызмет атқаратын сана. Өзінің шығу тегі, негізі және құрылымы жағынан қоғамдық бола тұра, ол мәдениеттің басқа да салаларына қатысты сананың негізгі және құрылымымен ортақ белгіге, сондай-ақ елеулі өзгешелікке де ие.

Екінші жағынан діни сана – бұл діндарлықты тасымалдаушылардың, яғни жекелеген адамдар немесе әлеуметтік топтардың санасы, оның басты сипаты – діни сенімнің болуы.

Діни сана дінді рухани саланың басқа бағыттарынан салыстырмалы шектейді. Қоғамдағы діни сананың мазмұнына сәйкес белгі-бір іс-әрекет жанданады, қарым-қатынастар орнайды, институттар мен ұйымдар құрылады, осылайша діни кешен қалыптасады.

Діни санаға діни сенім, сезім формалары, қиял арқылы жасалған бейнелер, рәміздік, аллегориялық, диалогтық, күшті эмоционалдық сезім, мазмұнның шынайы ақиқатын санадан тыс тылсыммен біріктіру тән. Сенім, сезім формалары, қиял, рәміздік, аллегориялық, диалогтық, эмоциялар, адасушылық – бұл адамның генетикалық тума қабілеті ретінде санаға тиесілі және тек діни санада ғана емес, әлемді рухани игерудің түрлі салаларында көрініс табады. Сенім адам қызметінің кез-келген саласына тән, айталық, сезім формалары, қиял бейнелері, эмоционалдылық өнерге, адамгершілік сезімдер, диалогтық моральға тән, қате түсініктер құқық пен саясатта пайда болса, күмәнді ұғымдар мен теориялар ғылымдарда орын алады, т.б. Діни санада аталған белгілер өзіндік ерекшеліктерге ие.

Діни сана дін тілі арқылы өмір сүреді, қызмет етеді және жүзеге асады. Оның екі деңгейі бар: қарапайым (діндар адамдардың күнделікті өмірдегі бұқаралық санасы) және тұжырымдамалық (теология, діни сенім, діни философия) [168, 46-47 бб.].

Енді қазіргі діни сананы, ондағы көрініс беріп отырған тенденцияларды қарастырсақ, бүгінде әлемнің діни келбеті, діннің аясы мен ықпалы күрделене түсті. XX ғасырда дәстүрлі және әлемдік діндерде терең жаһандық өзгерістер орын алды. Оның ішінде, христиандық, ислам сынды әлемдік діндердің мазмұны мен оны ұстанушылар қатарында өзгерістер болды. XX ғасыр бойы христиандық, ислам діндерін ұстанушылар саны тұрақты түрде өсіп отырды. Христиандықтар өз ұстанушыларын Африка есебінен өсірсе, ислам жолын қуушылар солтүстікке қарай ауысып, еуропалықтар арқылы да саны өсуде. Мұсылмандардың жартысынан астамы 20 жасқа жетпеген жастар, демек ислам ең жас дін. Бұл ретте, Еуропаға қоныс аударған мұсылман мәдениеті еуропалық елдердің діни әлемін тіптен әртүрлендірді. Еуропалық мұсылмандар жабық және өзара ынтымақтасқан қауымдар, дәстүрлі дін олар үшін ұлттық және мәдени тегін сақтаудың, құқықтарын қорғаудың жалғыз амалы болып отыр. Францияда басқа елдермен салыстырғанда мұсылмандар көп, халқының 8,3 %-ін құрайды. Батыс Еуропада мұсылмандар үлесі – 5,8 %.

Мұсылмандардың Еуропаға көптеп қоныстануы енді оларды «еуропалық мұсылмандар» деп атап, жеке-дара қарауға негіз болып отыр. Себебі, олар еуропалық өркениетке сіңісуге асығар емес, өз дінін, тілін, дәстүрін берік ұстанады. Соған қарамастан олар Еуропа парламенттері мен үкіметтерінде, сондай-ақ спортта, әсіресе, футболда лайықты орындарын алуда.

Еуропада мұсылмандардың басым көпшілігі инженерлер, дәрігерлер, полицейлер, аспазшылар мен басқа да мамандар, оларға сұраныс та жоғары. Француз, швед, ағылшын қыз-келіншектері мұсылмандарға қуана-қуана тұрмысқа шығады, бірақ мұсылман әйелдерінің католик, протестанттарға күйеуге тиюі өте сирек [169, 86-87 бб.].

Жаһандану мен ұлттану (этнизация) діндер алдына жаңа талаптар қойып отыр. Әлемнің дамуы тек дін, экономика, саясат, мәдениеттердің жеке ықпалымен ғана емес, өмірге басқа көзбен қарауға, бүгінгі күнге адамдардың бірлігі, ынтамақтастығы мен ықпалдастығын саралауға жетелейді. Діни дүниетаным қоғамдағы монополиясынан айырылып, бұқаралық ақпарат құралдары лезде алуан түрлі діндерді, дәстүрлерді тануға да кең жол ашты.

Еуропа ғалымдары дінді ұстанушылардың әртүрлі, тіпті қарама-қарсы деңгейде болатындарын да алға тартады. Мысалы, белгілі дінтанушы еуропалық ғалым Ч.Глок діндарлықтың бес белгісін (шкала) ұсынады.

Бірінші идеологиялық белгі: ақырзаманға, әлемнің жаратушысы барлығына, оның тарихқа араласуына сенуі, тәубе етуі.

Екінші интеллектуалдық белгі: сеніп қана қоймай терең діни білімді болу, кереметтерді игеру, қасиетті кітаптарды меңгеру.

Үшінші белгі ритуалдық белгі: салт жораларды орындау.

Төртінші белгі: өмірлік тәжірибе, діни қағидаларды өмір жолына бейімдеу, өлім алдына адамдық бейнеңді сақтау.

Бесінші нәтижелік белгілер: немесе этикалық, күнделікті тұрмыстағы амалдар, пенде ретінде намысы мен ұяты, көңіл-күйі, арын жұбату, басқаның көңілін табу, өсек, өтірік, жыныстық қатынастарға көзқарас және саясатқа араласуы. Діндарлықтың осы қырларын ол бір-бірімен терең өзара интегралдық байланыста және ықпалдастықта деп қарастырады [170, 70 б.].

Жаһандану тұсындағы діндарлықтың жалпы көріністері қандай десек, бүгінгі таңда ақпараттық қоғам тұсында дәстүрлі дінмен біте қайнасқан этномәдени болмыс, ұлттық мәдениет, тіл, тұрмыс ыдырай бастап, ұлттық құндылықтар мен дін, ұлттық рең, дәстүр әлсіреп, ұрпақтар сабақтастығының үзілуіне қауіп төнді. Батыс ғалымы Ж.Бодрийяр бүгінгі еуропалықтардың діншілдігін «симуляция» деген сөзден шығарып, «симулякр», діншіл болып көріну, жалған, жасанды діндарлық деп бағалайды. Әрине, бұл құбылыс әсіресе еуропалықтарға тән, олар үшін құдай, ақырет жоқ дейді ол. Бүгінгі адамдардың діни санасы өзгеше, ол «коктейль», түрлі қосындыдан жасалған сусын сияқты, жүйеленбеген, реттелмеген, ертегі, қиялы, әфсана, аңыз-әңгімелер және ол әр санада әртүрлі «қоспадан» жасалған. Бірақ ол елдерде дін өз маңызын жойған жоқ.

Байырғы діндарлық өлшеммен салыстырғанда еуропалық жастардың діндарлығы төмен, ең бастысы дінмен тұрақты байланыстың жоқтығы. Жастардың діни өмірі үстіртін. «Сенің дінге көзқарасың қалай?» деген сауалға жастардың 43 %-ы «шынымды айтсам мен не айтарымды білмеймін» депті, ал 24 %-ы «нақты Құдайға емес, бұл құдіретті күштің барлығына сенемін», енді 12 %-ы «Құдайға да, құдіретті күшке де сенбейтіндерін білдіріпті». Сонымен бірге жастар дінге, христиандық құндылықтар мен дәстүрлерге қарсы еместігін көрсетеді: «Мен христиан емеспін, дінді қабылдамаймын, бірақ христианша өмір сүруді қолдаймын». Осыдан келіп, еуропа дінтанушылары заты діндар болмаса да, аты діндарлар (христиандар мен мұсылмандар) көптігіне назар аударады. Сондай-ақ Батыста «в окопах атеистов нет» деген қанатты сөз бар: қайғылы, қорқынышты жағдай туғанда жұбануды, күш қайратты діннен іздейді [171, 111 б.].

Діндарлық мәселесінде діни рәміздер үлкен рөл атқарады. Бүгінде дәстүрлі діндердің басты рәміздері (айқыш, икона, храмдар, т.б.) коммерциялық бағытта кеңінен қолданылады. Нарықтық моделді қолдайтын плюралистік үлгідегі діндер бүгін өз қатарын көбейту үшін коммерциялық үрдісті таңдауда. Қазіргі храмдар, шіркеулер, мешіттер діни-мәдени және туристік орталықтарға айналып, діни-ағартушы және коммерциялық қызметпен ұштастыруда. Мысалы, Ватикан бүгін ірі тартымды туристік орталыққа айналды. Мұндай орындар католик елдерінде көптеп саналады. Ватикан сәулет өнерінің тамаша үлгілерін таныстырумен бірге дұға оқып, католик дінінің тарихымен таныстырады, христиан рәміздеріне сәйкес сәнді кәдесыйлар сатады. Қандай ниетпен, естелік үшін бе әлде сәнді бұйымдарды қызығып сатып алды ма, оны түсіну қиын болғанымен, бұл жерде христиан мәдениетінің ықпалы барлығы белгілі. Сондай-ақ Польшаның Лихень қаласында жеті мың адам сиятын шіркеу кешені салынып, онда құлшылық ететін орын, дүкендер, мейрамханалар, қонақ үйлер, ақпараттық орталықтар, көңіл көтеретін орындар жұмыс жасайды. Бұрын Лихень қаласын поляк-католиктері білсе, ертең халықаралық туризм орталығы мен әлемдік тәубе етушілердің орнына айналады. Бұл дәстүрлі дін мен зайырлылықтың тұтастығы, олардың арасын бөлетін шекара болмайтындығын, дәстүрлі дін қызметін маркетинг әдістерімен толықтыруға болатындығын дәлелдейді деп түйеді дінтанушылар [172, 18 б.]. Соңғы жылдары әлем бойынша діни кітаптарды басып шығару да едәуір артқан. Діни кітаптар діни рәміз ретінде дінді насихаттауда, діндарлықты тәрбиелеу мақсатында қолданылып келеді.

Жаһандану жағдайында әлеуметтанушылар посткеңестік елдері халқының діни дүниетанымындағы екі ерекшелікке назар аударады.

Біріншіден, діннің негізгі догматтарын, қасиеттін кітаптарды білумен, ғибадат үйлеріне (мешіт, шіркеу) бару, діни салт-жораларды орындаушылардың санының өсуімен қатар, сиқырлы, астрология, спиритизмге, діннен тағы басқа күштерге сенумен, ең бір таңқаларлығы жемқорлықты, ұрлықты қолдаумен қатар жүреді. Эклектизм, кейде синкретизм деп те атайды, Жаратушыға сенумен қатар, сиқырлы күштерге, бал ашушыларға, сәуегейлік жасаушыларға, жасанды ел аралап жүрген әулиелерге сенумен қатар жүреді. Бұл әлемдік құбылыс:

«эклектиктер» мен «синкретиктер» дәстүрлі діндермен қатар келе жатыр және олар дінге қарсы емес. Дін өкілдерінің бірқатары оларды діннен шығаруды қолдамайды, бірақ бұл пікір ислам діндігелермен үйлесе бермейді. Әлеуметтік ортаға байланысты исламдық сенкретизм, христиандық сенкретизм деп саралауға болады.

Екіншіден, посткеңестік елдерде дін саласында жаңа феномен көрініс алды, адамдар діннен гөрі діни дәстүрге, мәдениетке жақын. Олардың мұсылмандар, христиандар екендігі анық, бірақ сол дінде екендігіне сенімі тайыз, дегенмен сол діни дәстүрлердің жағымды екеніне, оның мәдени, адамгершілік маңызына сенімді. Дәстүр арқылы дінді қабылдау мәдениеті қалыптасу үстінде [172, 32-33 бб.]. Бүгінде дін және діни рәміздер мәдениетке, психологияға өз ізін, қалыбын салды. Оны адамдардың дінге бет бұрып, діни мерекелерді (Мәуліт күні, рождество, т.б.) атап өтіп, діни дәстүрлер мен салт-жораларды орындауынан (неке қию, азан шақырып ат қою, шоқындыру, т.б.), діни сөздер мен ұғымдарды тілдік қарым-қатынастарында қолдануынан, жалпы мінез-құлықтарының өзгеруінен көруге болады.

Исламға негізделген ұлттық дәстүр ықпалды идеологиялық құбылыс, тәрбиелік, этикалық қызмет атқарады, ұлттың байырғы ата-баба негізіне орнығуына, түп тамырының жандануына, өзін-өзі тануына жол ашады. Күрделі, аумалы-төкпелі заманда ол айқын бағыт-бағдарсыз қалған миллиондағандарға тірек, жаңа жағдайға бейімделуге өзара сенімге, көмек пен қайырымдылыққа икемдейді.

Осы тұрғыда ұлттық рухани санамызды жаңғырту, оны қалпына келтіру үшін қазақ халқындағы ырым-тыйымдардың маңызы зор. Ырым-тыйымдар жүйесі де исламға негізделген ұлттық дәстүрге жатады. Ырым-тыйымдар жүйесі қазақтың күнделікті тұрмыс-тіршілігінде, салт-санасында, әдет-ғұрпында кеңінен қолданыс тауып, тәрбиелік қызмет атқарған. Алайда, қазіргі таңда олар тұрмысымыздан алыстап, мән-мағынасы жұтап, қолдану аясы тарылып келеді. Нәтижесінде халқымыздағы барлық сакральді ұғымдар мен жөн-жоралғылар өше бастады. Оған сұраныстың болмауы да әсер етіп отыр. Сондықтан осы ырым-тыйымдар жүйесін қайта жаңғырту қажет деп есептейміз, оларды әсіресе жастарға рухани, эстетикалық тәрбие беру үшін пайдалану керек.

Қазақ халқындағы көптеген салт-дәстүрлер, әдет-ғұрып, ырым-тыйымдар мен аңыз әңгімелер дінімізбен сабақтасып жатыр. Ырым-тыйымдар мен киелі ұғымдарға қатысты аңыз-хикаялардың қайнар көзі Құран Кәрім мен пайғамбарлар өмірінен бастау алады. Сонымен қатар, біздің заманымызға дейін жеткен ырым-нанымдардың көпшілігі пұтқа табынушылықтың (тәңіршілдік, шамандық т. б.) іздері де бар. Дегенмен, кейбір ырымдар мен нанымдар Құранның жекелеген сүрелерінде баяндалатыны да рас.

Ырым дінге ешқашан қайшы келмейді. Мәселен, дін сабырлыққа шақырса, қазақ «сабыр түбі сары алтын» дейді. Дін берекеге шақырса – «береке түбі мереке» дейміз. Дін кешірімділікке шақырса, қазақта «алдына келсе, атаңның құнын кеш» дейді. Дін жақсылық істе десе, «жақсылыққа – жақсылық әр адамның ісі, жаманшылыққа – жақсылық ер адамның ісі» дейміз. Дін үнемі

жақсы сөз айт десе, қазақ «бір ауыз киелі сөз мың адамды жадыратады, бір ауыз күйелі сөз мың адамды ыдыратады» дейді. Міне қазақтың ырымдары осындай мәнді мағыналы мақал-мәтелдер мәйегінде жасалып, ұрпақты ұлағаттылыққа тәрбиелеу болып отырады. Салт-санамыздың өзегі болып саналады [173, 109 б.].

Қазақтарда нені істеуге болмайтыны туралы «тыйым» ұғымымен байланыстағы «ырымдар» да бар (табу). Бүгінде бұл белгі-нышан түріндегі аңыздардың кейбіреуі тарихи тұрғыда ғана қызығу тудырады, бірақ олардың арасында адамдардың өмір сүруіне, рухани және материалдық байлықты жасап, көбейтуіне көмектесетіндері де аз емес. «Қазақтар киеге үлкен мән береді. Табиғаттың кейбір апаттарын, отты, кейбір жануарлар мен құстарды, көшпелі тұрмысқа қажет заттарды киелі деп қастерлейді. Осы аталғандарды құрмет тұту, ырым жорасын жасап тұру, адам баласына байлық пен бақыт — құт әкеледі деп түсінеді. Ал, осы кәделерді ұстамау, киелерді құрметтемеу жоқшылыққа душар етеді. Сондай құдіретті күші бар жан-жануарларды киесі бар дейді, ал олардың өзін киелі деп атайды. Жан-жануарлар мен заттардың киесін қадірлемеу киенің қаһарын туғызады. Киенің ашуы, қаһары — кесір деп аталады» [174].

Ырым-тыйымдар психологиялық тұрғыдан ойлаудың қарапайым түрінен туындайтын наным-сенімнің бір түрі. Бұлар өмір сүру барысында біртіндеп қалыптасқан этностық топқа ортақ, көшпенділер санасынан орын алған психологиялық ерекшеліктер. Тыйым мен ырым этностық қауымдастықтағы ер мен әйелге, үлкен-кішіге, ұл мен қызға т.б. осы секілді әртүрлі топтарға байланысты айтылған [175, 12 б.].

Қорыта келгенде қазақы ырым-тыйымдар қазіргі ақпараттық қоғам жағдайында әсіресе, жас буынды ұлттық рухани құндылықтармен жалғау үшін керек. Өйткені, ақпараттық қоғам тек шаруашылықты ғана емес, өмірді түбірімен өзгертіп, адамдардың құндылықтары мен талғамын қайта құруда. «Исламдық жаһандану» әлсіреген ислам руханиятын араб үлгісіндегі исламмен қуаттандыруды көздеді. Ислам елдерінен ағылып келген уағызшылар мен шет ел діни орталықтарында дайындалған молла, имамдар бабалар дәстүрін қайта қарап, өзгеріс енгізуді мақсат етті, осыдан дәстүр төңірегінде пікір-таластар туды. «Исламдық жаңашылдар» дәстүрдің тек арабтық үлгісіне жүгініп, соны ғана ақиқат деп есептейді. Бұл қайшылық түсінікті де, себебі мәдениет өмірдің әртүрлі қырларымен байланысты. Оның дамуы ұдайы жаңарумен, өзгерумен, қоғам мен табиғат ықпалдастығы, ғылым, техника, саясат амалдарымен, ұлттық тілдер мен мәдениеттердің өзара әрекеттестігімен байланысты.

Дәстүрлі өмір салты терең өзгерістерге ұшырады. Дәстүрлі қазақ қоғамында діншілдік бала күннен отбасы, медресе, басқа діни оқу орындарынан санаға сіңіп, ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып отырған. Социализм тұсында ол институттар өз маңызын жойды. Бүгін адамның әлем, қоғам, табиғат туралы дүниетанымын тек дін емес, негізін зайырлы білім де қалыптастырады. Бүгінгі діндер де бұрынғыдай барлық қызметі мен орны анықталған, нақтыланған діндер емес, ауқымды көп салада, бәсекелестік жағдайында өмірге араласа бастады [172, 34-35 бб.].

Өткен ғасырдың 90-жылдарының басында КСРО аталған алып держава ыдырап, оның құрамындағы мемлекеттер өз туларын тігіп, тәуелсіздіктерін алып жатқан тұста бұл мемлекеттердегі діни ахуал мен діни сана да түбегейлік өзгерістерге ұшырады деп айтуға болады. Аталмыш кезеңде бос қалған діни вакуумды жат діни ағымдар мен дәстүрлер толтырды. Көпшілік мемлекеттердің бұл үдерісті бақылауға қауқары да мүмкіндігі де болған жоқ. Осы тұста әсіресе, дәстүрлі әлемдік діндер үлкен зардап шекті. Дәстүрлі христиан, ислам және будда діндерінің атын жамылған жаңа діни ағымдар мен культтер елімізге ағылып, теріс әрекеттерін жүзеге асыра бастады. Соның әсерінен дәстүрлі діндердің шынайы болмысына, оларды ұстанған мыңдаған қарапайым сенушілердің діни санасына қауіп төнді, негізсіз қайшылықтар пайда болды. Жаңа діни ұйымдардың діни ағым өкілдері бұқараны ғасырлар бойы қалыптасқан діни жоралғылардан бас тартуға шақырып, оларды өздері насихаттаған үлгідегі діни дәстүрлермен алмастыруды көздеді.

Діннің өзі адамгершіліктің, гуманизмнің, толеранттылықтың, сүйіспеншіліктің, мәдениеттіліктің және тәрбиеліктің рәмізі десек артық айтқандық емес. Бұл құндылықтар әсіресе жоғарыда атап өткен дәстүрлі діндерге тән. Олардың бұл бағыттағы ілімдері күнделікті өмірде түрлі рәміздер, яғни діни заттар, салт-жоралар мен рәсімдер арқылы да көрініс табады. Дәстүрлі діндерді басты құндылықтардың бірі – толеранттылық мәселесі. Бұл құндылық бір қоғамда бірнеше конфессия мүшелерінің ауызбіршілікте, өзара сыйластықта өмір сүруге мүмкіндік береді.

Мәселен, үнді буддистерінің арасында толеранттылық діни идеал болып табылады. Буддизмді таратушы патша Ашока өзінің жарлығында былай деп мәлімдеген: «Өзге сенімді құрметтеген жөн. Сонда (адам) өз сенімін жеңісті етуге жол ашады, өзге сенімдегілерге де қолдау білдіреді. Кері жағдайда ол өз сенімінің түбіне балта шауып, өзгенікін де оңдырмайды».

Буддизм тарихын зерттеуші реселік ғалым В.П. Андросовтың айтуынша, Будда өзге дін өкілдеріне діни төзімділікпен қарауға шақырған. Сондай-ақ ол әлі ақыл толыстырмаған әрі өздігінен тәлімгердің алдына келмеген жандарға өзінің ілімін күштеп үйретпеген. Будданың түсінігінше, әр ізденуші руханиятты жеке өзі ізденуіне құқылы. Сондықтан буддизмдегі толеранттылықты зерттеген ғалымдар көбіне буддизмнің өз ілімін күштеп таратпауға мән беретініне тоқталған. Буддизмнің өзге мәдениеттерге күштеусіз әрі бірте-бірте жүзеге асқан.

Буддаға тән төзімділік пен күш көрсетпеу философиясының мәнін оның мына сөздерінен де аңғаруға болады:

«Әлемде жеккөрушілікті жеккөрушілікпен тоқтатуға келмейді, жеккөрушілікті махаббат қана тоқтата алады»;

«Жеңіс жеккөрушілікті тудырады, өйткені жеңілген адам өзін бақытсыз сезінеді»;

«Соғыста мың адамды жеңуге болар, алайда ең мықты жеңіскер өзін жеңе білген адам»;

«Адам ашуды жомарттықпен, ал жамандықты жақсылықпен жеңе білуі тиіс».

Будданың бұл насихаттары жеккөрушілікті қоздырмауға, қайта махаббатпен тоқтатуға шақырғанын, жамандық жасаушыларға жақсылықпен жауап қайыру секілді татулық пен өзара сүйіспеншілікке, ымыраластыққа үндеуді байқаймыз [176, 6-10 бб.].

Ал енді христиан дініндегі толеранттылық мәселесіне келсек, төзімділік негіздерін мына жолдардың анық айқындайтынын айтуға болады. «Барлық адамдарға құрмет көрсетіңдер. Иманды бауырларыңызды жақсы көріңіздер» (Петрдың I хаты, 2:16-17.).

Адамдардың наным-сеніміне, ұлтына, тіліне, түріне қарап алаламау, құқықтарын шектемеу, тең дәрежеде қатынас жасау оларға адам ретінде құрмет көрсете білумен тікелей байланысты. Осы тұрғыдан келгенде христиандықтағы барлық адамдарға құрмет көрсету идеясы бұл сенімнің өзегінде әлем бейбітшілігіне қызмет ету дәстүрін қолдайтынын аңғартуда. «Иманды бауырларыңызды жақсы көріңіздер» өсиеті түрлі наным-сенім иелерінің діни бауырластығын қамтамасыз етуде. Бұл христиан дінінің түрлі дін өкілдері арасында өзара құрмет, махаббат пен сүйіспеншілік, толерантты қатынас орнатуға үндейтінін көрсетуде.

Христиандықта кешірімге көп көңіл бөлінеді. Иса Мәсіх таудағы уағызында өз сенушілерін кешірімге шақырып былай деген «Не сендер күнә істегендерді кешіріп, көктегі Әкелерің де сендерді кешіреді, егер күнә істеген кісілерді кешірмейтін болсаңдар, Әкелерің де сендердің істеген күнәларыңды кешірмейді» (Матфейден. 6:14-15.). Бұл сөзің Інжілде келу реті, христиандардың негізгі дұғаларының алдында, сондай-ақ ораза ұстау туралы сөздердің алдында айтылуының өзіндік мәні жоқ емес. Өйткені христиандар егер басқаларды кешірмеген жағдайда жасаған дұға мен ұстаған оразаның қабылданбайтындығына сенеді. «Отче наш» деп аталатын басты дұғада бұл пікір анық айтылған: «Біздің өзімізге қарыздарды кешіргеніміздей, сен де біздің қарыздарымызды кешіре гөр!»

Христиандар Иса Мәсіхтің өзін айқышқа керіп азаптағандар жайлы «Әке, оларды кешір, не істеп жатқандарын өздері білмейді» (Лұқадан. 23:24.) деген сөзін кешірімділіктің ең биік үлгісі ретінде қабылдауда.

Христиандықта жамандыққа жамандық жасамау, кектеспеу өсиет етіледі. Сондай-ақ адамдардың бір-бірімен тату тіршілік кешуі Құдайдың қалауы ретінде түсіндіріледі. Өйткені бейбітшілік, ізгілік, адамдар арасындағы келісім мен махаббат қана жауластық пен жеккөрушілікті, талас-тартыстар мен басқа жамандықтардың алдын алады. Өзара түсіністік пен ынтымақтастыққа әрі өзара көмекке де осы арқылы қол жеткізбек.

Христос өз сенушілеріне үлгі өнеге иесі ретінде бейбітшілікті, жақсылық сүйгіштікті, мейірімділік пен мааббатты да насихаттады. Құдайды жан-тәніңмен сүю, жақындарыңды жақсы көру, тіпті дұшпаныңа кек сақтамау Исаның алғашқы өсиеттер легін құрады.

Қорыта келгенде, Христиан дініндегі Құдайға деген махаббат, адамға деген махаббат, адамдардың барлығына деген құрмет, бейбітшілікте болу, мейірімділік, жамандыққа жақсылық жасау, кешірімділік ұғымдары ондағы толеранттылықты айқындайтынын айтуға болады. Иса Мәсіхтің төзімділігін өзіне үлгі тұтқан христиан сенушісі төзімділік қасиеті арқылы өзінің кемшіліктерімен күресіп, маңайындағы жамандықтарды да сол арқылы жеңетініне, түрлі дін өкілдері арасында татулық орнатып, бейбітшілікке қызмет ететініне сенеді. Осындай мәңгілік құнын жоймайтын құндылықтарға негізделгендіктен де Христиан діні бүгінгі күнге дейін жетіп, әлемдік дін ретінде өміршеңдігін сақтап келеді [176, 15-24 бб.].

Келесі әлемдік дін – Ислам діні де өзінің тарихи даму барысында әрдайым бейбітшілік пен әділеттілікті жақтап, гуманизмді ту етіп, нағыз толерантты дін екенін дәлелдеді. Өйткені Ислам дереккөздерінен толеранттыққа, өзге діндерге деген құрметке қатысты мысалдарды көптеп кездестіреміз. Мысалы, Құранда наным-сенім таңдауға ерік берілгендігін мына аяттардан көруге болады: «Және былай де: ақиқат Раббың жағында, қалаған адам сенсін, қалаған адам сенбесін» (18:29), «Өз діндерің өздеріңе, менің дінім маған» («Кафирун» сүресі, 109/6.); «Дінде қинау жоқ» (Бақара сүресі, 2/256).

Ислам діні көптүрлілікке ашық. Бұл олардың бір-бірін тануына, араласуына, дүниетанымдық әрі мәдени ықпалдастығына жол ашуда. Құрандағы «Әй, адамдар! Анығында біз сендерді бір ер, бір әйелден жараттық. Бір-бірлеріңмен танысу үшін сендерді ұлттар мен қауымдарға бөлдік» («Маида» сүресі, 5:48) деген аят Исламның көптүрлілікке о бастан дұрыс қарайтынын, ар-ұждан бостандығын қолдайтынын білдіріп, діни плюрализм мен төзімділіктің Құрандағы негіздерін айқындауда.

Құранда Жаратушы иенің адамзатты қаласа бір сенімде, бір дінде, бір ұлт етіп жарата алатыны, тіпті бәрін иманға келтіруге құдіретінің жететіні, алайда діни сенімді таңдауды адамдардың өз еркіне қалдырғанын мына сүрелерден анық байқауға болады. «... Біз әрбірі үшін бір-бір шариғат пен жол белгіледік. Егер Аллаһ қаласа, сендерді бір-ақ үмбет қылар еді» («Юнус» сүресі. 10:99). «Раббың қаласа, жер бетіндегілердің барлығы иман етер еді. Жағдай солай бола тұра адамдарды мүмин болуға сен қинамақшысың ба?» («Юнус» сүресі. 99). «Қане, насихат айт. Сен енді тек қана насихатшысың. Оларды күштеп қинаушы емессің» («Ғашия» сүресі, 88:21-22.).

Ислам билігіне қараған өзге дін өкілдері «зыммилер» деп аталды. Олар арнайы зыммет келісімі негізінде еркін өмір сүру құқын иеленді. Бұл келісім негізінде өзге дін өкілдері мұсылман билігін мойындаумен қатар мемлекеттік заңдарды құрметтеуге, қоғамдық тәртіпті бұзбауға, мұсылман салт-дәстүріне құрметпен карауға міндеттелген. Өзге дін өкілдері салық төлеу арқылы сыртқы жаудан қорғалуға, діни наным-сенім еркіндігіне, құлшылық жасауға, білім алуға, мамандық игеруге, жеке құқықтық автономияға ие болған. Бұндай әлеуметтік келісім жасасқан кісілер «зымми әхлі» ретінде білінген.

Зыммилердің азаматтық құқықтары жоғары бағаланғаны сондай, қажет кезде олар мемлекеттік қызметке де араласып отырды. Өзге дін өкілдерімен

бұндай қарым-қатынас исламдағы кеңпейілділік пен толеранттылықтың негізін көрсетеді.

Мұсылман қоғамында зыммилардың құқы ереше қорғалғанын Мұхаммед пайғамбардың мына өсиеттерінен көреміз:

«Кімде-кім бір зыммиге күш көрсетсе, не оны шамасынан тыс іске мәжбүрлесе, немесе ақысын шектесе, немесе қарсылығына қарамай бір затын тартып алса, ол адамның дұшпаны менмін. Қиямет күні онымен жауласатын боламын».

Осындай кеңпейілділіктің арқасында өзге сенім өкілдері діни қысымға не ассимиляцияға ұшырамай, әрдайым өздеріне тән ерекшеліктері мен мәдениеттерін сақтай білді.

Дін еркіндігін жазбаша бекіту Мәдина келісімінде қаралды (622 ж.). Мәдина келісімі әр түрлі дін өкілдері арасында бейбіт өмір сүру үшін ресми түрде жасалған мәміле. Ол исламдағы бейбітшілік пен толеранттылықты, исламның адам құқығына құрметі мен диалог мәдениетін, өзге дін өкілдеріне көзқарасын, сондай-ақ сенім бостандығы мен ұждан еркіндігін қамтамасыз етуімен құнды [176, 24-37 бб.].

Қорыта келгенде, кез-келген дін мен конфессияның, әсіресе жоғарыда сөз болған әлемдік діндердің түпкі идеясы гуманизмге арқа сүйейді, құндылықтар жүйесі Құдайды сүюге, адамды жақсы көруге, қатігездікке бармауға, мейірімділік танытуға, сыйлауға шақырады деп айтуға толық негіз бар. Осының өзі дәстүрлі діндердің қоғамды біріктіруші сипатын рәміздейді.

Тәуелсіздік алған отыз жылда Қазақстанда да діндарлықтың деңгейі құбылып отырды. Өткен ғасырдың соңғы он жылдығы мен жаңа ғасырдың алғашқы оң жылдығында халықта әсіресе, жастарда дінге таңырқау, қызығу, ізденіс көбірек байқалды. Олар түрлі жолдармен дін туралы, өздерін қызықтырған діни мәселе бойынша ақпараттар іздей бастады. Осындай ақпараттардың жоқтығы, олардың жетіспеушілігі, сапасыздығы қандай жағдайларға әкелгендігін біз жақсы білеміз. Жастар дінге қатысты тура, сапалы ақпараттар ала алмады, деструктивті діни ағымдардың үгіт-насихатына иланды, солардың жетегінде кетті.

Жалпы кейбір дінтанушы ғалымдар осы кезеңдегі елімізде жүрген діни үдерістерді «діни ренессанс» деп атап жүр. Бұл бағалаумен келісуге болады. Өйткені, аталмыш жылдары халықтың бір бөлігі дінге бет бұра бастады, діни білімге деген сұраныс күрт артты. Жастар өз сұраныстарын қанағаттандыруға тырысып, бірқатар шет мемлекеттердің діни жоғары оқу орындарына оқуға кетіп жатты.

Бұл уақытта елімізде мешіттер құрылысы көптеп жүрді. Тіпті, жекелеген ру өкілдері бірігіп, қаражат жинап мешіттер тұрғызып, оған атақты бабаларының атын беру үрдіске айналып кетті. Бұл жерде еліктеушіліктің, ысырапшылықтың да орын алғандығын мойындауымыз керек. Одан басқа мұсылман мектептері, медреселер, балалар мен үлкендер үшін араб тілін, Құранды үйренетін курстар ашылды. Мешітке, шіркеуге баратын адамдардың саны өсті, әсересе 15 пен 25 арасындағы жастар, студенттер, кәсіпкерлер дінге үлкен қызығушылық танытты.

Уақыт өте мешіт, шіркеу, қасиетті кітаптар – Құран, Інжіл және тағы басқа діни заттар басты діни рәміздер ретінде халықтың діни санасында айқындалды. Дін тақырыбы, оның догмалары жастардың қарым-қатынасындағы негізгі тақырыптардың біріне айналды. Осыдан досына немесе құрбысына еліктеп мешітке немесе шіркеуге баратын, солар сияқты киінетін, жүріп-тұратын және сөйлеуге тырысатын жастардың қатары артты. Олардың көпшілігі діннің негізгі мән-мағынасын, жасап жүрген іс-әрекеттерін түсінбегендігі шындық.

Діни рәміздер қатарына діни киімнің жататындығын жоғарыда атап өттік. Сол сияқты діндар адамның сыртқы келбеті, түр сипаты да рәміздік мән беретіндігі сөзсіз. Міне, осы мәселеде соңғы кезеңде үлкен қайшылықтар туындап, пікір-таластар орын алуда. Өйткені қоғамда белең алып отырған «ысырапшылдық, әртүрлі киім киіп, сырт бейнесімен мұсылман болып көріну (сақал, орамал, қысқа шалбар), бөлектену, өзін зор мұсылман, басқаларды кем санап өркөкіректік таныту, уақытша неке, көп әйел алу сияқты осы жат қылықтар формализм, мұсылман боламын деген еліктеуден туған» [172, 55 б.]. Бұл үрдіс бір жағынан еліктеушілік болумен қатар, екінші жағынан аталған мәселелерді діни тұрғыдан түсінбеуден, діни сауаттылықтың таяздығынан туындап отыр. Сондықтан, осы мәселелер «Дінтану және зайырлылық негіздері» пәні аясында мектеп қабырғасында оқытылуы қажет деп есептейміз.

Соңғы жылдары әлемде ислам туралы мәселе туындаған тұста әйелдердің бас киімі хиджаб, орамал туралы сұрақтар жиі көтеріліп отырды. Мұның әлемдік мәселе екендігін мойындауымыз қажет. Еуропа елдерінде де хиджаб, оқушылардың орамал тағу мәселесіне қатысты даулардың туындағандығын бұқаралық ақпарат құралдарынан көріп, біліп жүрміз. Негізі хиджаб, никаб және паранджа дегендер қазақ әйелдерінің ұлттық бас киімі емес. Біздің ата дәстүріміздегі қыз-келіншектер жасына қарай үкілі тақия, құндыз бөрік, орамал және кимешектің бірнеше түрін киген. Үкілі тақияны қыз балаға төрт-бес жасында кигізген. Бойжеткен қыздар құндыз бөрік киіп жүрді. Ал тұрмыс құрған келіншектер бастарына орамал тақты. Жас келін нәрестелі болғаннан бастап әйелдердің негізгі бас киімі – кимешекті киді. Арнайы рәсім барысында жас анаға «Сен де ана болдың», «Елдің анасы бол», «Ізетті, саналы ұрпақ тәрбиеле» деген тілекпен, алдын ала кестелеп тігілген кимешек кигізеді. Қазақ халқында кимешектің түріне, әшекейленуі мен өрнектеріне қарай әйел адамның жасын анықтаған. Егде жастағы әйелдердің кимешегі өте қарапайым тігілді.

Жалпы қазақтарда ертеден бас киімге қатысты күрделі ырым-тыйымдар жүйесі қалыптасқан. Қазақ бас киімді жерге тастаса, бақ таяды, бас кемиді деп ырымдаған. Баршылықты білдіретін қасиетті киім саналған. Әйел адамның бас киімінің әрбір бөлшегі де қасиетті құпия-сырға толы болды. Мәселен, бас киімге тағылған үкі көне діни ұғымға байланысты ол құсты «қасиетті» санап, тотем тұтқандықтан пайда болған. Демек, бас киім қазақ халқы үшін ыстық-суық, жауын-шашыннан қорғаумен қатар, ұлттың рухани келбетін танытатын, терең философиялық, мифологиялық және тәрбиелік қыр-сырынан ақпараттар беріп тұратын синкретті ұғым. Осыны біле тұра біздің қоғамда кейбір қыз-келіншектер қара жамылып, бет-ауызын тұмшалап хибжаб киіп жүр. Көпшілік араб елдерінде

де олай жүрмейді. Ол арнайы бас киімдер араб елдерінде жергілікті климаттық жағдайлардан қорғану үшін жасалған. Кейбір араб елдерінде жаз бойы маусымдық құмды дауыл тұрады, содан қорғану үшін әйел адамдар осындай арнайы киім киеді. Етек жеңі ұзын, жабық киім адам денесіне, бет-ауызына құмның кіруінен сақтайды. Екінші жағынан жабық киім ол жақтағы аптап ыстықтан қорғану үшін қажет. Міне, осындай ерекшеліктерді ескермей кейбір қазақ қыз-келіншектеріміз еліктеушілікпен араб дәстүрінің ықпалына шырмалуда. Бұл жерде шариғатқа сәйкес әурет жерлерін басқа түстегі ұзын әрі жабық киіммен жабық ұстап, басына орамалын тағып, дінде жүрген әйел адамдар туралы айтылып отырған жоқ. Мәселе қара түсті киіммен киініп, бет-ауызын тұмшалап жүрген қыз-келіншектер туралы болып отыр. Оның үстіне қара жамылудың қазақ халқында жаман ырым екендігін де ескеру қажет. Қазақтарда әйелдер күйеуі қайтыс болғанда қара жамылған. Біздің қоғамда бұл үрдіс екінші жағынан сәнге айналып бара жатыр. Өйткені бүгінде біз, тіпті, қоғамға танымал, беделді тұлғалардың да (әншілер, актерлар, т.б.) бір уақыт орамал тартып, жабық киімде көрініп, кейін оның барлығын тастап, бұрынғы қалпына түсетіндігін әлеуметтік желілер арқылы көріп жүрміз. Сондықтан діни бұйымдарды, діни киімдерді қолдануда, жалпы дін мәселесінде жеңіл, ойланбастан әрекет жасауға болмайды деп есептейміз. Жағымсыз, орынсыз әрекет діндегі дұрыс жүрген мыңдаған адамдардың діни сезіміне, көңіліне қаяу түсіруі мүмкін.

Бүгінгі діндегілер социализм тұсындағыдай томаға тұйық өмір сүретін зейнеткерлер мен үй шаруасындағы әйелдер ғана емес. Олардың кейбіреулері өздеріне тән мінез-құлқы, дүниетанымы, сырт пішіні, өзгеше киімімен көзге түседі. Олар негізінен қоғамның барлық саласында қызмет ететін орта және жоғары білімді, тұрмыс ауыртпалығына мойымайтын қанағатшыл, байсалды жастар. Бірақ олардың көпшілігі өздерін мұсылман, православ дегенімен, дінге дәстүр, менталитет, тұрмыстық болмысы бойынша ғана жақын.

Осылай жаңа үлгідегі діни тұлға қалыптаса бастады. Ержан қажы Малғажаұлы айтқандай, «мұсылмандықты айдаладан емес, айналаңнан іздеу керек»; «Дінді ұстану қол жетпес сағым яки арман немесе біз ойлағандай ауыр іс емес. Әрбір жақсы амалды діннің бір талабы жатыр». Діндарлардың жаңа тұлғасы қалыптасып келеді дегенде олардың демографиялық құрамы, білімі, саяси деңгейінің өзгергенін айтамыз. Діндердің рухани әлеуеті мен қуаты мәңгілік.

Философ, дінтанушы ғалым А.Айталы: «Дін қоғамдық өмірдің барлық саласына ықпал ете отырып, Қазақстанда кейбір елдердегідей саяси күрестің құралына айналмады. Бірақ мұсылмандар мен православтар саяси өмірге араласады. Олар азамат ретінде сайлаушылар, депутаттар, мемлекеттік қызметшілер, ұлттық құндылықтардың иесі, еңбек, білім, отбасы, басқа салаларда да қоғам алдында жауапкершілігі бар тұрақтылықтың кепілі» [172, 54 б.] – деген пікірде. Дегенмен, біздің еліміздің заңнамасы басқа дін өкілдеріне де қоғам өміріне араласуға мүмкіндік береді. Оның бір мысалы ретінде Алматы қалалық Діни бірлестіктер көшбасшылары клубының құрылуын айтуға болады. Клубқа әртүрлі діни бірлестіктердің 40 өкілі мүше. Олардың қатарында дәстүрлі

діндермен бірге Лютерандық шіркеу, Армян-Григориандық шіркеу, Қазақстандық евангелшіл Альянсы, Кришна Санасы қоғамы, т.б. діни ұйымдарды атауға болады. Клубтың мақсаты – еліміздегі рухани келісімді нығайту, конфессияаралық және дінаралық диалог пен келісімді күшейту, өзара түсініктік пен төзімділікті, серіктестікті дамыту, мәдени-ағартушылық шаралар өткізу.

Қазіргі таңда діни салт-жораларға, діни мерекелерге және діни бұйымдарға қызығушылықтың бірнеше есе артқандығын жоғарыда атап өттік. Дін жолында жүрмесе де адамдар діни сипаттағы іс-әрекеттер, амалдар жасауға қызығушылық танытатындығы байқалап отыр. Діни киімдерді киюмен, діни атрибуттар мен бұйымдарды тұтынумен (мысалы, таспиық ұстап жүру, оларды үйге, көлікке іліп қою, т.б.), діни мерекелерді тойлау, олардың амалдарын жасаумен (мысалы, құрбандық шалу, т.б.) қатар нәрестелерге мұсылманша есім беру, азан шақырып ат қою, мешітте неке қидыру, үлкен және кіші қажылық атқару сияқты рәсімдер мен парыздарды орындау қазіргі қазақ қоғамында белең алуда. Бұның өзі жаңғырған діни сананың жемісі, қала берді діни насихат пен діни рәміздің көзге көрінбейтін күшінің әсері деп түсінуге болады. Діни насихат осы діни рәміз арқылы жүреді. Халықтың сұранысы бойынша бір мешіт тұрғызылса да діни насихат жүзеге асады, яғни мешіт діни рәміздік нысан ретінде адамдарды дінге шақыру қызметін атқарып тұрады.

Осы тұрғыдан алғанда діни рәміздердің атқаратын нақты бірнеше қызметін бөліп көрсетуге болады. Бірінші – репрезентативтік қызметі. Бұл жерде мәселе бір нысанды екінші бір нысанның көмегімен түсіндіру турасында болып отыр, яғни діни рәміз арқылы біз өзіміздің саналы түрде түсіне алмайтын шынайылық деңгейлерін ашып, көре аламыз.

Екінші – ақпараттық қызметі. Жоғарыда атап өтілгендей, діни рәміздердің барлығы сол дін туралы ақпараттар беріп тұрады. Сонымен бір мезгілде ол бір дінді екінші бір діннен ажыратады. Діни рәміздер сол діннің идеялық ерекшеліктерін, мазмұнын, практикалық көріністерін өз бойына жинақтап, көрсетіп тұрады. Адамдар қандай да бір дін туралы алғашқы танымдық ақпараттарды сол діннің рәміздерінен алады.

Үшінші – коммуникативтік-консолидациялық қызметі. Діни рәміздер сенушілер мен діннің арасында қарым-қатынастың орнауына септігін тигізеді. Белгілі-бір дінге немесе діни ағымға тиісті адепттердің басын біріктіреді. Олар ортақ діни рәміздерді пайдаланады және солар арқылы бірін-бірі таниды. Діни рәміздің көмегімен сенушілердің діни бірегейлігі қалыптасады.

Төртінші – діни рәміздің киелілендіру, қасиеттілендіру, сақтаушылық қызметі. Діни рәміздің бұл қызметі сенушінің дінге қарым-қатынасы барысында жүзеге асады. Түрлі діни салт-жоралар мен рәсімдерді орындау, діни бұйымдарды тұтыну, діни тұлғалармен кездесу және тағы басқа жағдайларда сенушінің барлық іс-әрекеті киелілендіру, сақтаушылық сеніммен қатар жүреді.

Діни рәміздің маңызды қызметтерінің бірі киелі кеңістікті – иеротопияны (көне грек тілінен аударғанда қасиетті орын, кеңестік) құру болып саналады. Ешқандай иконалар мен құлшылық ету атрибуттары (мощ, қасиетті заттар, т.б.)

жоқ протестанттық шіркеулерде рәміздердің болуы шіркеу кеңістігін киелілендіру үшін қажет. Осы ойды рәміздерді шіркеу ғимараттарынан басқа жерлерге апару фактісі дәлелдейді. Мәселен, шағын ғибадат үйлеріне, ауруханаларға, балалар үйіне, қарттар үйіне және басқа орындарға діни рәміздерді (жарға ілінетін айқыш. Иса Мәсіхтің, періштелердің, қасиетті тұлғалардың мүсіндері, діни рәміздер салынған күнтізбелер, плакаттар; сондай-ақ діни рәміздерді сырт киімдерден, бейсболкалардан, ыдыстардан, үйдің қабырғасына салынған графити түрінде көруге болады) апарып, орналастыру арқылы сол жерге киелілік сипат беріледі.

Діни рәміздер интертекстуалдылыққа, коммуникацияға және трансмиссияға жол ашатын вербалды емес қарым-қатынасты жүзеге асыруға қабілетті. Рәміздеме мәдениеттің коммуникативтік кеңістігінің маңызды бөлігі, мәдениеттің құндылықтары мен мәндерін сол мәдениет өкілдерінің санасына жеткізу тәсілі болып саналады [177, 225 б.].

Сонымен әрбір діннің принципті идеялар мен ілімдерді көрнекі түрде жүзеге асыратын өзіндік рәміздері бар. Қандай да бір діндегі басты рәміздерін игере отырып, біз оның негізгі мазмұнын түсінуге жақындай түсеміз. Сонымен бірге, кез-келген діни рәмізді саналы түрде толық, жан-жақты түсіну мүмкін емес. Оның құпия, бірнеше мән-мағынасы, эзотерикалық, амбиваленттілік сынды сипаттары болуы мүмкін. Сондықтан да ешқандай діни рәмізді толық түсіндіру мүмкін емес.

Қорыта айтқанда діни рәміздер діни сананы қалыптастыруда маңызды роль атқарады. Оның біз атап өткен көпқырлы қызметтері дінді сақтауда, оны насихаттап, таратуда, идеялық ерекшеліктерін, мазмұнын, практикалық көріністерін түсіндіруде айшықты орын алады. Діни рәміздер діннің қоғамды консолидациялық және реттеушілік қызметін жүзеге асыруға қатысады. Осы ретте ол ортақ сенімдегі сенушілерді біріктіреді.

3.2 Дәстүрлі діндердегі рәміздік көріністер және олардың өзгеріске ұшырауы

Бұл тараушада біз дәстүрлі діндердегі рәміздік көріністерге және олардың өзгерістерге ұшырау үдерістеріне салыстырмалы түрде талдау беретін боламыз. Дін қазіргі таңда өзінің мәртебесіне (діни немесе зайырлы мемлекет) қарамастан адамзат қоғамының ажырамас бөлігіне айналды. Халықтар арасында әлемдік діндерді түсінуге деген қызығушылық артты. Адамдарға бірінші кезекте діннің мазмұны мен практикалық көрінісі қызықты. Ол осы діннің рәміздерін құрайтын түрлі рәсімдерден, салт-жоралғылардан, т.б. тұрады. Бұл ретте, рәміздiлікті белгілі-бір деңгейде түсінбей, рәміздер жөніндегі өз білімдеріңді кеңейтпей және тереңдетпей ешбір дінді, ешбір діни жүйені дұрыс қабылдау және түсіну мүмкін емес. Ол неліктен? Өйткені, әлемдік діндердің Қасиетті кітаптарының барлығы рәміздер тілімен жазылған, барлық діни жоралғылар мен рәсімдер рәміздерге толы және бұл рәміздің көрініс беру формалары болып табылады.

Дәстүрлі діндерде рәмізделу ертеден сол діндерді ұстанатын адамдардың сенімінен, діни ұстанымдарынан, сыртқы атрибутикасынан, құлшылық жасау әрекеттерінен, күнделікті өмірдегі діни тәжірибелерінен көрініс тапты. Бұл діндердегі рәміздік жүйелер ежелгі дәуірлерден бастап қалыптасып, кейінгі тарихи кезеңдерде өзгеріске ұшырап, дамып жетіліп отырды. Сөз жоқ, әлемдік діндер өз-өзінен пайда болған жоқ: олар ру-тайпалық және ұлттық діндермен генетикалық жағынан байланысқан, олардан наным-сенімдік, рәміздік және культтік жүйелердің көптеген элементтерін алған. Алайда, сонымен қатар олардан идеялық, мазмұндық және тәжірибелік жағынан айтарлықтай айырмашылықтары да бар.

Кез-келген адам қандайда бір дін туралы алғашқы ақпараттарды бірінші кезекте сыртқы визиуализация арқылы алады. Ол ақпараттарды әдетте діни орындар, діни киім, діни рәсімдерге қажетті құралдар, тағы басқа діни атрибутика құрайды. Осындай діни рәміздік бұйымдар мен нысандар арқылы адамда сол дін туралы алғашқы түсініктер, сезімдер, діни білімдер қалыптасады.

Дәстүрлі діндерде жоғарыда аталған осы діни атрибутика жүйесіне үлкен көңіл бөлінеді. Олардағы басты діни рәміздік нысандар – ол шіркеулер, храмдар және мешіттер. Бұл діни орындар бір жағынан сол діндердің басты рәміздері болып табылады. Діни орындарда рәміздердің көрініс беру формалары болып табылатын діни рәсімдер, салт-жоралар жасалады. Дәстүрлі діндерде осы діни рәмізі бар белгілерге (айқыш, жарты ай, сансара дөңгелегі, т.б.), діни орындарды (шіркеу, храм, мешіт, т.б.) жабдықтауға баса назар аударылады.

Діни құрылыстар да сол діннің рәмізі болып саналады. Христиандық ғибадатханалар мен шіркеулер сәулеттік ерекшеліктері жағынан ұзақ даму кезеңінен өтті. Христиандар сәулет құрылысы ретінде храмдарды IV ғасырдан тұрғыза бастады, бұл уақытта оларды пұтқа табынушылар тарапынан қудалау тоқтаған еді. Христиандық храмның ең көне түрі «базилика» болды. Базилика пішіні жағынан кемені елестетті. Бұл дінге сенушілерге «Мәсіх Шіркеуі кеме, онымен күнделікті тұрмыс теңізін қауіпсіз жүзіп өтуге және тынық жағалауға жетуге болады» деген ойды білдірді.

Рим империясының астанасын Римнен Константинопольге көшіру уақытынан бастап христиандық храм құрылысында жаңа сәулет үлгісі – византиялық үлгі пайда болды. Бұл үлгі храмдары айқыш түрінде немесе шаршыға жақын тікбұрыш түрінде салынды. Византиялық үлгіге тән ерекшелік оларда «қиыстырылған төбе» мен «күмбездің» болуында. Күмбез Құдайдың көзге көрінбейтін орны ретінде шексіз аспанды білдірді. Храмның шеңбер түріндегі үлгісі грек ескерткіштерінен («ротонд») алынған, «ротондтар» ерекше құрметті және атақты мемлекеттік және қоғамдық қайраткерлердің жерленген орындарына тұрғызылған. Храмның айқыш түріндегі үлгісі Иса Мәсіхтің Айқышын еске түсіреді. Шеңбер түрі Шіркеудің мәңгілігін меңзейді, өйткені шеңберде не басы не соңы болмайды.

Батыста романдық үлгі пайда болады. Романдық үлгіде пайда болған храмдар кең көлемді нефтен тұрды, оның екі жанында ені мен биіктігі жағынан екі есе кіші неф орналасты. Шығыстан алдыңғы жағынан осы нефтерге көлденең

неф жалғасты, ол бүкіл ғимаратқа созылған айқыш пішінін берді. Романдық үлгіні кейін готикалық үлгі алмастырды. Ол жоспары жағынан романдық үлгіге ұқсас болғанымен, ұшты, пирамидальді, көкке созылған мұнараларымен ерекшелінді. Сондай-ақ бұл үлгіге биік әрі кескіндеме салынған көп терезелер тән. Ал XV ғасырдан бастап оның орнына «қайта өрлеу» үлгісі таралды. Бұл үлгіде антикалық пұттық сәулет өнерінің ықпалы болды [178, 328-329 бб.]. Осылайша, византиялық үлгі бойынша қазіргі православтық храмдар, ал батыстық үлгі бойынша католиктік және протестанттық храмдар салынды.

Христиан дінінің аталған үш негізгі тармағының ғибадатханаларының ішкі құрылысы мен жабдықтарында да айырмашылықтар бар. Айталық, православтық ғибадатхана әдетте шығыстан батысқа қарай бағытталып салынады. Ғибадатхананың шығыс бөлігінде жоғарылау орнатылған алтарь тұрады; ол ғибадатхананың ортаңғы бөлігінен икондар орналастырылған тұғырмен бөлінген. Алтарь – бұл жұмақты, Жаратушының рухани орны мен мекенін рәміздейді. Алтарь дін қызметкерлерінің түрлі салт-жораларды атқаруына арналған, діни қызметші емес адамдарға онда баруға шектеу қойылған, ал әйелдерге кіруге мүлдем тыйым салынған. Католик храмдарында керісінше алтарь ашық тұрады, оларда тұғыр (иконостас) болмайды. Интерьерінде иконаға қарағанда мүсіндер басым болып келеді. Ал протестанттық храмдар православтық және католиктік ғибадатханалармен салыстырғанда ішкі жабдықталуы жағынан өте қарапайым. Оларда алтарь болмайды, оның орнына дін уағыздаушы-пастордың кафедрасы ғана орналасқан. Жалпы протестанттардың құлшылық үйлері қымбат жабдықтардан, түрлі бейнелер, рәміздер, иконалар және мүсіндік композициялардан ада. Олар үшін ондай әшекейлердің қажеттілігі жоқ, өйткені, протестанттарда православтар мен католиктерде қолданылатын иконаға табыну дәстүрі жоқ. Мұның барлығы протестанттардың діни ілімінің ерекшелігіне, протестантизмнің «шіркеу жетекші, дәнекерші емес, бар болғаны көмекші» [178, 330 б.] деген мәніне байланысты.

Христиандық, әсіресе православиелік храмдар өзінің ішкі көркем сәнімен және иконалармен безендірілуімен ерекшеленеді. Православиеде икона киеліліктің қатысуының рәмізі болып саналады. Жалпы, икона («бейне», «кескін», «кейіп», «сурет») христиан дінінде (католик, православие және монофизиттік) құдайды, құдайананы, әулиелерді, қасиетті кітаптарды бейнелеген суреттер. Католиктерде және православиеде иконаға табыну 787 жылы VII Дүниежүзілік құрылтайымен орнатылған. Икона болмағанымен соған жақын түрлі мүсін, қасиетті дүниелерге табыну ламаизм мен будда діндерінде де кеңінен тараған. Икона жазу бастапқыда орта ғасырлардағы бейнелеу өнерінің бір тармағы ретінде қалыптасқан. Икона діндар адамды жоғары күштермен байланыс жасауға дайындайды және ішкі қайшылықтарын жеңуге мүмкіндік береді.

Ал ислам дінінде басты діни құрылыстар қатарына мешіттен басқа қағбаны, Мұхаммед Пайғамбардың мазарын, айванды жатқызамыз. Ислам діндегі құрылыстардың ішкі интерьері салыстырмалы түрде өте қарапайым.

Мешіттің ішкі қабырғалары мен төбесі ою-өрнектермен, Құран кәрімнің сүрелерімен әрленіп, ашық, жылы түстермен боялады. Жоғарыдағылардың ішінде Қағба ең негізгі мұсылмандық рәміз болып табылады. Қағба – мұсылмандардың құлшылық ететін аса қастерлі орындағы ежелгі ғимарат. «Қағба» сөзі араб тілінен тура аударғанда «қадір мен құрмет қоршаған қасиетті жер» дегенді білдіреді. Мұсылмандардың Қағба жанында жасайтын рәсімінің мақсаты Мұхаммед Пайғамбармен рухани байланыс орнатуға бағытталған.

Жоғарыда атап өткендей, дәстүрлі діндерде рәміздік мәні бар діни белгілер қалыптасқан. Соның бірі – христиан дініндегі айқыш (крест) болып табылады. Христиандарда күнделікті өмірде айқышқа табыну ең негізгі рәсім болып саналады. Ғибадатханалар мен дінбасыларының киімдері айқышпен безендірілген. Қатардағы сенушілер айқышты адам көзінен жасырып, киім астынан (денеге тағылатын айқыш) тағып жүрсе, дін қызметкерлері діни киімнің (иерейлік айқыш) үстінен тағады. Христиан дінінде ешқандай рәсім айқышсыз жүргізілмейді. Айқыш – шіркеудің бекітуімен айқышқа керілген Иса Мәсіхтің азаппен өлу рәмізі болып есептеледі. Ертеректегі христиандар айқыш пұтқа табынушылықтың белгісі деп, қасиет тұтпаған.

Абыройсыз өлімнің құралы ретінде болған айқыш бастапқы уақыттарда қорқыныш пен үрей тудырды, бірақ Иса Мәсіхтің арқасында бұл қуанышты сезімдерді тудырған бұл құрбандық христиандар үшін үлкен олжа болды. Осыған байланысты римдік апостол Ипполит: «Шіркеудің өлімге қатысты өзінің үкен олжасы бар – ол мойнына тағып жүрген Мәсіхтің Айқышы» десе, тағы бір апостол, философ, әулие Иустин: «Пайғамбар алдын ала айтып кеткендей, айқыш – бұл Мәсіхтің билігі мен күшінің ұлы рәмізі» деді [179, 161 б.].

Айқыш таңбасы ұзақ трансформациялану кезеңдерінен өтті. Айқыштың алғашқы формасы Т әрпі тәрізді болды және ол өлім жазасының құралы функциясын ғана атқарды. Айқыш бейнесі – христиандыққа тек IV ғасырда енді. Христиан діні жеткілікті дәрежеде таралып, нығайғаннан кейін ғана айқыш бірте-бірте христограмманы ығыстыра бастады. V ғасырға қарай христиандар енді саркофагтарға, шамдарға, қорапшаларға және т.б. заттарға өлімнің өзін жеңген осы бір мықты рәмізді бейнеледі [180, 6 б.].

Айқыштың пішініне қатысты мәселесі орыс шіркеуі үшін практикалық маңызы бар дүние. Батыста католиктер мен христиан дінінің басқа конфессиялары төрт ұшты айқышты қолданады. Алайда, XIII-XV ғасырларда папалық және епископтық ғибадаттарда сегіз ұшты айқышты басымырақ қолданған. Ескі ғұрыпты ұстанушылар (старообрядцы) ересь сияқты айқыштың сегіз бұрышты формасын ғана дұрыс деп танып, өзгелерді мойындамайды [181, 132 б.]. Православие шіркеуі айқыштың сегіз, алты және төрт ұшты формаларын бірдей қабылдады. Жалпы христиандарда айқыш Құлайдың рәмізі ретінде барлық діни рәсімдер мен салт-жораларда қолданылады.

Будда дінінің белгісіне айналған басты рәміз ол – Дхарма дөңгелегі (4-сурет). Дхарама дөңгелегі буддизмдегі басты екі рәміздің бірі. Сегіз сым шабағы бар бұл дөңгелек буддизмнің басты мәні «сегіздік жолды» білдіреді. Шығыс діндерінде, әсіресе индуизм мен буддизмде айналмалы дөңгелек уақыттың

айнала жүруімен, адам кармасымен, оның туылуы, өлуі және қайта туылуымен ассоциацияланды [182, 445 б.].

Дөңгелек үш бөліктен: дөңгелек күпшектен, дөңгелек жиектен және сым шабақтардан тұрады. Бұл буддистік белгілер осы сенімнің негізгі қағидаларын білдіреді. Дөңгелек күпшегі – бұл моральдық тәртіпті меңзейді және ақыл-ойды тұрақтандыратын сенім рәмізі болды. Шеңбер жиек – бұл дөңгелекті қозғалтатын концентрация. Ал дөңгелектегі 8 сым шабақ Будданың даналығы мен игілікті сегіз жолын білдіреді. Осы ілімге сәйкес, 2500 жылда бір рет заң дөңгелегі тоқтауы мүмкін және сол кезеңде жер бетінде өмір аяқталады. Будда осы тоқтап қалған заң дөңгелегін айналдыру үшін туылған [117, 282 б.].

Ал ислам дініне келсек, қазіргі Ислам дінінің рәмізі ретінде қабылданып жүрген бірқатар эмблемалар да баршылық. Ол бірінші кезекте – ортасында жұлдызы бар жарты ай. Бұл дәстүрлі белгі және оның әртүрлі нұсқалары тек «ислам әлеміне» ғана тиесілі. Ол Осман империясының қалыптасуымен байланысты және ертеден шексіз билікті сипаттады. Алайда бұл исламның сенім рәмізі болып табылмайды, ол мұсылмандық мәдениеттің рәмізі, діни емес, зайырлы таңба (белгі) болып табылады.

Жұлдызды жарты ай эмблемасының мағынасы туралы және ислам әлеміне келуіне қатысты ортақ пікірлер жоқ. Бір дерек бойынша бұл эмблема Жаратушының қамқорлығын, өсіп-өнуді, қайта өрлеуді, және жұлдызбен бірге – жұмақты білдіреді [183, 497-498 бб.]. Екінші бір анықтама бойынша бес бұрышты жұлдыз исламның бес парызын немесе бес негізгі дұғасын білдірсе, жарты ай – ай күнтізбесімен байланыстылықты айқындайды [184].

Діни рәміздер дәстүрлі діндерде әсіресе, Сенім бөлігінде және діни рәсімдер мен салт-жоралғыларды атқару бөлігінде нақты көрініс табады. Мәселен, христиандық діни ілімнің негізгі қағидалары Сенім рәмізінде жинақталған. Бұл жерде де культ айрықша рөл атқарады. Оның басты міндеті – дінге сенетін адамдардың діни сезімдерін жігерлендіру, діни ілімді халық арасында кеңінен тарату. Культтің аса маңызды элементтерінің бірі – құпиялық (таинство) деп аталатын шіркеулік салттар. Православие ілімі бойынша, «құпиялықтар құдайдың өзі белгілеген киелі әрекеттер арқылы дінге сенетіндерге Құдайдың көзге көрінбейтін ізгіліктерін түсіреді». Ондай құпиялықтардың саны жетеу, олардың барлығын да православие қабыл алған. Католик дінінде де осы құпиялықтардың саны жетеу, бірақ олардың түсіндірмесінде, орындалуында және аталуында өзгешеліктер бар. Ал протестантизмде бұл құпиялықтардың екеуі ғана мойындалады (шоқыну және евхаристия).

Христиандық құпиялықтар мен оларға тікелей қатысты салт-жоралардың қалыптасуы ғасырлар бойы жүрді. Шоқыну құпиялығы алғашқылардың бірі болып қалыптасты. Православиеде Шоқыну Шіркеу қамқорлығына алуды рәміздейді. Ол Иса Мәсіхтің өзінің Иордан өзенінде шоқынуды қабылдауының белгісі ретінде де орындалады. Бұл рәсім уақыт тезімен бірқатар өзгерістерге ұшыраған. Бұрын шоқындыру рәсімі ата-аналардың қатысуынсыз өткізілсе, қазіргі таңда православие дінбасылары ата-аналардың міндетті түрде қатысуын

талап етеді. Ондағы мақсат – ата-аналарға жаңа туылған нәрестені православиелік рухта тәрбелеу жауапкершілігін жүктеу. Бүгінде бұл рәсімді бала туылғаннан кейін бірден өткізу міндетті емес, ата-анасы немесе өзі қалаған жаста өткізе беруге болады.

Бұл құпиялықтың негізгі рәсімі шоқындыру алдында нәрестеге есім беру рәсімі жасалады. Егер балаға берілген есім православиелік күнтізбеде жоқ болса, онда өзінің есіміне айтылуы жағынан ұқсас есім беріледі. Мысалы, Оксана – Ксения, Денис – Дионисий, т.б. Ұқсас есім болмаған жағдайда бала туылған күні пір тұтылған әулиенің есімі берілген. Нәрестеге қасиетті дін адамдарының есімдерін беру болашақта оны қорғап, демеп жүреді деген сенімнен туындады. Екіншіден, мұның шіркеу саясатымен байланысты болғандығы да сөзсіз.

Деректер есім беру рәсімінің де өзгеріп, дамып отырғандығын көрсетеді. Бұл салт Ежелгі Русьте христиан дінін қабылдағаннан кейін қалыптасты және ол бойынша жаңа туған нәрестеге шіркеуде міндетті түрде православие күнтізбесіне сәйкес есім берілген. Дегенмен, алғашқы ғасырларда ата-аналар діни қызметкер берген есімнен басқа, балаларына белгілі-бір мағынаға ие, әрі «пайдалы», «қажетті» деп саналған ескі есімдерді беруді жалғастырды. Ал I Петр тұсында ресми құжаттарда адамның бір ғана есімі, яғни христиандық есімі болуы қажет деген ереже бекітілді [185,45]. Қазіргі жағдайда ата-аналар балаларына өздері есім береді. Шіркеудің ол есімдер православиелік күнтізбеге сәйкес келмесе де тығырықтан шығып, шоқындыру рәсімін өткізетіндігін жоғарыда айтқанбыз.

Православиелік Шіркеуде шоқындыру рәсімінде нәрестені үш рет суға батырып алады немесе төбесінен су құяды. Ал католиктерде баланы суға батырмайды, оларға үш рет су бүркиді. Христиандық діни ілімге сәйкес осы рәсім арқылы адамның тұңғыш күнәсі кешіріледі, яғни су денесін шайса, тәубеге келу жанын тазартады деп есептеледі. Осы құпиялықты жүзеге асырғаннан кейін адам христианға айналады [186, 99, 172 бб.]. Осылайша, бұл адамдарды дінсіз, күнәлі өмірден бөліп, Мәсіхтегі жаңа өмірге апаратын шеп тәрізді.

Ислам шариғаты бойынша да жаңа туылған нәрестеге ат қою рәсімі жасалады. Мұсылмандықта ол сүннет болып табылады. Азан шақырып, ат қою рәсімі жаңа туған нәрестеге туылғаннан кейін жетінші күні жасалады. Дін қызметкері баланың басын құбылаға қаратып, құлағына азан айтып, есімін үш рет қайталап айтады. Азан шақырып, ат қою рәсімі балаға жастайынан иман сөзін сіңіріп, қара пиғылды күштердің кесірінен сақтау мақсатын көздейді. Осы тұрғыдан алғанда, бұл рәсімде жасалатын діни жоралғылар мазмұны мен мақсаты жағынан жоғарыда келтірілген христиандық шоқындыру рәсіміне ұқсас болып келеді.

Христиан дініндегі шоқыну құпиялығынан кейін хош иісті май жағу рәсімі жасалады. Православиеде бұл рәсім шоқындырудан кейін іле өткізіледі және екеуі бір рәсім ретінде қабылданады. Ал католик дінінде 7-12 жасқа толғаннан кейін және міндетті түрде епископпен өткізіледі. Шоқынған адамның басына дұға айтылған әртүрлі хош иісті мир деп аталатын майды жағу арқылы, оған Киелі Рух ізгіліктерін жеткізу мақсаты орындалады ...Бұл рәсімнің көне

магиялықтан бастау алғандығы еш күмән туғызбайды. Ал жағу рәсімі, арнау ретінде Ежелгі Египет пен иудейлерде де қолданылған. Мир майын жағу туралы жаңа хабаршыда ешқандай сөз болмайды, алайда оның психологиялық тұрғыдан әсер етуін ескере отырғандығынан болар, бұл рәсім христиан культіне енгізілген [147, 70 б.]. Түптеп келгенде, мир майын жағу рәсімі христиан діниндегі адамды өз сеніміне берік болуға көмектеседі.

Дәстүрлі діндерде адамдарға тәубеге келіп, күнәларын мойындап, тазарынып, жаңа өмір бастауға мүмкіндіктер берілген. Тәубеге келу – діндегі адамның діни қызметшіге өз күнәларын айтып, өкінетінін жеткізіп, сол арқылы Құдайдың кешірімін алу. Бұл рәсім ұзақ даму кезеңдерінен өтті. Ерте христиандықта күнәсін мойындау көпшілік алдында өтетін болған, яғни сенушінің жасаған күнәсінің дәрежесін барлық жұрт болып қарастырды. Тәубеге келу православие мен католик дінінде формасы жағынан ұқсас болғанымен, мазмұны мен мәні жағынан әртүрлі. Православие өкілі үшін тәубеге келу діни өміріндегі міндетті атрибут. Тәубеге келу құпиялығы маңызды екі кезеңнен тұрады. Біріншісі – күнәларды айту. Оның барысында дінге сенуші өзінің қателіктерін, діни парыздар мен шіркеу ұйғарымдарын бұзғандығын айтып, мойындайды. Бұл ретте, шын ниетімен күнәларын айтып, мойындауы адамды рухани жағынан тазартып, оны күнә ауыртпалығынан арылтып, кейінгі өмірінде күнәлі болудан сақтайды деп саналады. Сондықтан бұл құпиялықтың екінші маңызды құрамдас бөлігі күнәларды кешіру болып табылады, оны тек священник немесе епископ бере алады [186, 101 б.]. Православ сенушісінің күнәсін мойындауы шіркеудің бөлек қанатшасында жүргізіледі. Шіркеу басшысы сенушінің басына жапқыш жауып, оның үстіне қолын қояды. Күнәсін мойындаушы тұлға өзінің күнәсін мойнына алып, сол күнәсін жуу жолында ақыл-кеңес алады [147, 69 б.]. Католиктерде тәубеге келудің мәні өзгеше. Православ дінінде жоғарыда айтқанымыздай, тәубеге келу барлық күнәлардан арылып, жүректі тазартып, жалпы алғанда қателігін түзетіп, діни жолмен өзін-өзі рухани жетілдіру болса, католик үшін тәубеге келудің мәні – тек ғана жеке күнәлар мен қателіктерден ар-ожданын тазартуға саяды. Шіркеу заңдары бойынша тәубеге келу – евхаристия немесе нан үзіп ауыз тию рәсіміне дайындық кезеңі болып саналады.

Мұсылмандар үшін де күнәлі іс жасап қойғанда тәубеге келу міндет болып табылады. Шариғат бойынша күнәлі іс жасаған мұсылман баласы өз күнәсін мойындап, олардан бас тартып, шынайы өкініп, тура жолмен жүруге бел буғанда Алла Тағала оның күнәсін кешіріп, күнәсіздер қатарына қосады деп есептеледі [187]. Осылайша, бұл діндердегі тәубеге келу әрекеттерінің түпкі мақсаттары бірдей. Ол тәубеге келіп, күнәсін мойындап, кешірім алу арқылы тазарынып, жаңа өмір бастауға жол ашу.

Ислам мен христиандағы «күнә» түсінігін буддизмдегі «карма» түсінігімен теңдестіруге болады. Карма (сөзбе-сөз «іс-әрекет», «амал») бүкіл дерлік шығыс мектептерінің көзқарастары жүйесіндегі негізгі түсініктердің бірі. Оны көбінде себеп-салдарлық байланыс заңы деп те атайды. Бұл яғни кез-келген біздің жасаған әрекетіміз себеп туғызады, кейін ол белгілі-бір салдарға алып келеді.

Егер біз жамандық жасасақ онда жағымсыз нәтижесін көреміз, ал қандай да бір жақсы іс істесек – сәйкесінше оң нәтижесі болмақ [182, 52 б.]. Осылайша, карма адамның іс-әрекеті, айтқан сөзі, ой-ниеті арқылы қалыптасады.

Евхаристия немесе нан үзіп ауыз тию (причащение) рәсімі христиан культінде ерекше орын алады. Бұл рәсімде қолданылатын ашытылған нан мен жүзім шарабы христиан үшін Иса Мәсіхтің тәні мен қаны ретінде саналады. Рәсім адамның Құдаймен бірігуін көздейді. Аңыз бойынша бұл рәсімді құпия кеште Иса Мәсіхтің өзі қабылдаған. Бұл рәсім үшін православиеде діни жазуы мен айқыш таңбасы бар тұзсыз ашытылған нан (просфора) пайдаланылса, католиктерде тұзсыз ашытылмаған қамырдан пісірілген тегіс домалақ шелпек (облатка) пісіріледі. Православиеде шарап пен нан үзіп ауыз тию рәсімінен қатардағы сенушілер мен дін өкілдері өтеді. Ал католик дінінде қатардағы сенушілер тек ғана нан үзіп ауыз тиюмен шектеледі [186, 100, 172 бб.]. Осы рәсімді протестанттар да мойындайды.

Христиан дініндегі осы «евхаристия» рәсімімен ислам дініндегі қасиетті Қағбаны айналу рәсімі арасында паралелль келтіруге болады. Қажылық кезінде құлшылық етушілер сағат тіліне қарсы бағытта Қағбаны жеті рет айналады. Қағбаны айналу барысында тиісті дұғалар оқылады, осы рәсімнің ақырғы нүктесі – Қара тас. Бұл рәсім Күннің ғаламшарларды айналу қозғалысын білдіреді. Бұл сонымен бірге адамның өз өміріндегі басты қажеттілігі – сенімді іздеуін рәміздеуі мүмкін. Қағбаны айналу барысында құлшылық етуші адам мүмкіндігінше оған жақындап, оның бұрышына қойылған Қара тасты сүюі қажет немесе қол тигізіп, тәу етуі тиіс. Адамның қара тасқа жанасуы кеңістік пен уақытқа қарамастан осы тасты сүйген немесе қол тигізген барлық адамдардың, Мұхаммед Пайғамбардың өзіне дейін, ерекше бірігуін білдіреді. Сондықтан әлемдегі барлық мұсылмандар бір-біріне бауыр болып келеді [189, 209 б.]. Қорыта айтқанда, евхаристия немесе нан үзіп ауыз тию мен Қағбаны айналып, Қара тасқа қол тигізу рәсімінің түпкі мақсаты Құдаймен рухани бірігуді көздейді.

Христиан дініндегі келесі құпиялық – неке қию. Неке қию – некелесу рәсімі бойынша, ғибадатханада Құдай беделі арқылы некелік одаққа бірігу салтын орындау болып саналады. Православ және католиктерде неке қию рәсімінің орындалуында айтарлықтай айырмашылықтар жоқ. Бұл рәсімге орай қасиетті некенің арнайы рәмізі қалыптасқан. Рәмізде бейнеленген айқыш Мәсіхті білдіреді, ол өз кезегінде некеге «батасын» береді. Сақиналар - жас жұбайлар рәсім барысында бір-біріне беретін адалдық антының рәмізі. Жанып тұрған шырақтар жаңа шаңырақта жарқырауы тиіс құдай нұрын білдіреді [117, 263 б.]. Сақинаға қатысты айтсақ, бұрын православтарда күйеу жігіт алтыннан жасалған, ал қалыңдық күмістен жасалған неке жүзігін тағатын болған. Бұл отбасылық өмірде ер адамның әйел адамнан артықшылығын меңзеді [185, 66 б.]. Қазіргі таңда неке жүзігіне қатысты мұндай қатаң ұстанымдар жоқ.

Ислам дінінде де неке мәселесіне ерекше мән беріледі және жасы толған адамды үйленуге міндеттейді. Ол туралы арнайы хадистер мен сүре аяттары бар. Яғни, Алла Тағала өз пендесіне кәмелет жасқа толған соң үйленуді, жұптасып

өмір сүруді үкім еткен [190]. Осы тұрғыдан алғанда, некенің мақсаты барлық дәстүрлі діндерде бірдей.

Христиан дінінде тікелей діни қызметкерлерге арналған құпиялық та қалыптасқан. Ол қасиеттілік (священство) деп аталады. Бұл рәсім адамның жоғары дін басыларының қатарына қосылу кезінде орындалады. Аталмыш рәсім ертеректегі инициация (бағыштау) рәсімін еске түсіреді. Осындай рәсімді түрлі жабық ұйымдар (рыцарлық ордендер, массондар) қолданған және қолданып келеді. Қасиеттілік құпиялығына Православие шіркеуінде ерекше мән беріледі. Оларда дін қызметкерлерінің үш сатысы қалыптасқан: біріншісі – дьякон, екіншісі – священник, үшіншісі – епископ. Жалпы алғанда осы үш категория шіркеулік иерархияны құрайды. Дін қызметкерлерінің әр сатысының киім үлгісінде өзіндік ерекшеліктері бар, олардың әрқайсысына өзіндік нақты міндеттер мен құқықтар бекітілген. Дінбасы қатарына қосу рәсімі ерекше ғұрып – «басына қолын қою» арқылы жасалады және оны тек епископ орындайды. Осы сәтте священник немесе дьякон лауазымына үміткерге Құдай шапағаты беріледі деп есептеледі, ол оны Құдай мен адамдар арасындағы делдалға айналдырады. Осылайша, священник епископтан қасиеттіліктен басқа барлық діни жоралғылар мен рәсімдерді атқаруға өкілеттілік береді [186, 102 б.]. Киім үлгісіне келсек, православие діни қызметкерлерінің киімі жоғарыда аталған сатылар бойынша бөлінеді және рәміздік мәні жағынан күрделі сипатқа ие. Ал католиктерде діни киім үлгілері өте қарапайым. Олардағы кең таралған діни киім үлгісі – сутана (ұзын көйлек тәрізді киім) деп аталады. Шіркеулік иерархияға қарай священииктер – қара, епископтар – күлгін, кардиналдар – қызыл, папалар – ақ түсті сутана киеді.

Христиан діндегі құпиялықтың тағы бірі – зәйтүн ағашымен аластау (немесе жиын өткізу). Бұл рәсім науқас адамға қасиетті деп танылған зәйтүн ағашының майын жағу арқылы жасалады. Православ шіркеуі бұл рәсім арқылы адамды сырқаттан айықтырса, католиктер бұны науқас адамға «бата» қылу ретінде жүргізеді. Рәсім барысында науқас адамның маңдайына, бетіне, аузына, қолы мен кеудесіне зәйтүн майы жағылып, дұғалар мен Евангелиеден жеті үзінді оқылады. Шіркеу ілімдеріне сәйкес, бұл құпиялықтың рухани мазмұны науқас адам ұмыт қалған және білмей жасаған күнәларынан тазарынады және Құдай шапағатына бөленеді, сол арқылы рухани және физикалық тұрғыдан сауығады дегенге саяды. Ал жиын өткізу деп аталатындығы рәсімнің жеті священниктің (қазіргі кезде екі немесе тіпті бір дін өкілімен орындала береді) жиыны арқылы өткізілуімен байланысты [186, 102 б.].

Сонымен, христиан діндегі құпиялықтар мен оларға қатысты салт-жоралар ұзақ эволюциялық кезеңдерден өтті. Христиандық құпиялықтардың тамыры ерте замандардағы культтік әрекеттерден, атап айтқанда, магиядан бастау алатындығын атап өткен жөн. Христиан дінінің дамуымен, оның негізгі тармақтарының қалыптасуымен христиандық құпиялықтар және олардың орындалу тәжірибелері айтарлықтай өзгерістерге ұшырады. Уақыт өткен сайын оларға қатысты салт-жоралардың мәні мен мазмұны күрделене түсті, оған тарихи дәуірлердегі саяси үдерістер де өз ықпалын тигізді.

Буддизмнің дүниетанымдық жүйесін дхарма (заң, ілім), карма (тағдыр заңы), сансара (қайта туу), нирвана (азаптан құтылу), нидама (себеп-салдар), сангха (монахтар қауымы) ұғымдары мен категориялары құрайды. Бұл діннің өзіндік ерекшелігі белгілі-бір бейнедегі құдайдың, тіпті ол туралы ұғымның да жоқтығында. Будда барлық құдайлардан жоғары тұрады. Ол құтқарылу мүмкіндігі бар жеке тылсым күш емес, тек қана адамдардың көзін ашып, оларға ақиқатты танудың, дұрыс жүрудің жолын көрсетеді [57, 57 б.]. Бұл терминдер негізінен буддизм дінін рәміздейтін ұғымдар болып табылады.

Будда, Дхарма және Сангха буддизмдегі «Үш Асылды» құрайды. Буддист болуды шешіп, буддизмге келген кез-келген адам біріншi кезекте осы Үш Асылдан сүйеніш (прибежище) табады. Үш Асыл будда діниндегі ең басты сүйеніш. Ол «триратна» рәмізімен рәмізделеді (5-сурет). Триратна (санскр. «үш асыл») буддистің өзіндік «сенім рәмізі» болып табылады. Будданы өзінің ұстазы және жетекшісі, оның дхармасын заң ретінде, ал сангханы ниеттес адамдар қауымы ретінде қабылдау буддистік дүниетанымның міндетті атрибуты болып табылады. Осы ретте, буддизмдегі «триратна» түсінігінің христиан дініндегі «үшбірлік» (Әке, Бала, Қасиетті Рух) түсінігіне сәйкес келетіндігін атап өтуге болады.

Шіркеу адамдардан христиандық рәсімдерді орындап, әрдайым құлшылық қылуды және Құдайдан немесе әулиелерден көмек сұрап тұруды талап етеді. Осы ретте православтарда күнделікті құлшылық ету әрекеттері (үйде Құдайға сыйыну, шіркеуге барып өзінің бас амандығы және өмірден өткен жақындары үшін майшам қою, пост ұстау, т.б.) бар. Жалпы бұл күнделікті құлшылық ету әрекеттері христиандық бағыттардың діни ұстанымдарындағы айырмашылықтарға байланысты. Мәселен, протестанттар Інжілді мойындағанмен, Шіркеудің Қасиетті Өсиеттері мен шіркеулік жораларды атқаруды қабылдамайды. Олар о дүниелік болған адамдар үшін дұға жасамайды, оларды Құдай өзінің қамқорлығы арқылы қабір азабынан жеңілдетеді деп есептейді. Протестанттар сондай-ақ ауыз бекітуді жоққа шығарады, және олар Иса Мәсіхті Құдай ретінде мойындау құтқарылу үшін жеткілікті, ол үшін басқа қосымша әрекеттер жасаудың қажеттігі жоқ деп санайды. Ал католиктер мен православтық христиандар Құдай Әкенің өсиеттерін орындай отырып, өзінің сенімін іс-әркеттері арқылы дәлелдеуі қажет деп есептейді [191].

Христиан дінінің үш тармағының тәжірибелеріндегі айырмашылықтар айқыштық шоқынудан айқын көрінеді. Айқыштық шоқыну нышаны христиандық діни сенім тәжірибесінде айқыштың ықпалымен қалыптасты. Айқыштық шоқыну – бұл оң қолымен жасалатын және біріншіден, сенушінің денесінде айқышты бейнелейтін, екіншіден, адамға немесе бір затқа «бата» беру қимылы. IX ғасырдың басынан қолмен шоқыну діни рәсімдердің ажырамас бөлігіне айналды. Айқыштық шоқынуды протестанттардың көпшілік бөлігінен басқа барлық христиандар қолданады. Қазіргі таңда византиялық дәстүрді ұстанушы христиандар (ескі ғұрыпшылардан басқалары) үш саусағын (бас бармақ, сұқ саусақ, ортаңғы саусақ) біріктіреді, қалған екі саусағын алақанына қысып ұстайды. Бұл жерде үш саусақ Қасиетті Үштікті, ал қалған екі саусақ

Мәсіхтің екіжақты – құдайлық және адамдық табиғатын білдіреді. Латындық дәстүрде айқыштық шоқыну саусақтар бүгілместен орындалады. Мұндағы бес саусақ Мәсіхтің бес жарақатын рәміздейді. Қолдың қимылы маңдайдан басталып, кеудеге, сол иыққа және одан соң оң иыққа жалғасады. Шығыстық христиандарда шоқынудағы қолдың қимылы: жоғарыдан төменге, одан әрі оңнан солға жасалады. Тағы бір негізгі айырмашылық православ христиандары саусақтарын кеуде тұсына емес ішіне тигізеді. Ал айқыштық шоқынудағы «бата» беру қимылы византиялық және латындық дәстүрлерде сәйкес келеді: яғни қолдың қимылы жоғарыдан төменге және солдан оңға жасалады [181, 132-133 бб.].

Ислам дініндегі діни рәміздер де күнделікті құлшылық етуге бағытталған діни амалдар мен рәсімдер арқылы көрініс береді. Жалпы исламның діни құрылымы екі бөліктен тұрады: Иман – сенім (исламның хақтығына) және Дін (діни практика – діни ғұрыптардың, діни моралдің, дәстүрлердің және тб. жиынтығы). Осылардың барлығының бүге-шүгесі Құран, сунна (дәстүрлі ережелер жинағы) және ресми беделді дін өкілдерінің шешімдерімен айқындалған. Иманның мәні жалғыз құдайға, Мұхаммедтің және оған дейінгі пайғамбарлардың пайғамбарлық миссиясына, періштелерге, Құранда түсірілген уаһилерге, «ақырет күніне» сену болып табылады [192, 187-188 бб.].

Осы сенімнің астарында үлкен рәміздік мән жатыр. Ислам сенімнің бес парызына негізделген. Оның біріншісі «Алладан басқа тәңір жоқ және Мұхаммед Оның елшісі» (шахад) екеніне куәлік беру. Осы қысқа рәмізді айта отырып мұсылман өзінің сенімге қатыстылығын дәлелдейді. Бұл формула Құранда жоқ болғанымен мұсылмандық сана-сезімнің негізі болып табылады. Екіншісі – күнделікті бес реттік құлшылық (намаз), үшіншісі – міндетті қайырымдылық (зекет салығы), төртіншісі – қасиетті Рамазан айында ауыз бекіту (ораза), бесіншісі – Қасиетті Меккеге құлшылық сапар жасау (қажылық). Осы аталған міндеттерді орындау мұсылмандықтың белгісі болып табылады. Намаз оқу және қажылықпен қатар діни рәсімдер қатарына құрбан шалу мерекесі, дәрет алу жорасын жатқызуға болады. Дәрет алу рәсімі – сыртқы тазаруға қарағанда ішкі тазаруды білдіреді [193, 17 б.].

Негізі исламға құдіретті Аллаға сенуді қолдаумен қатар бүкіл әлемдегі мұсылмандық ынтымақтастықты қолдауға бағытталған әдет-ғұрыптардың кең көлемді кешені тән. Ол әдет-ғұрыптар екінші жағынан мұсылмандарды бір идея мен бір іс-қимылға біріктіруге шақырады. Ислам сондай-ақ әлеуметтік бақылау мен ой-пікір бірлігінің жоғарғы деңгейін қамтамасыз етудің басты құралы ретіндегі салт-дәстүрлерге (бұл бағытта мешітте бес мезгіл оқылатын намаз ерекше маңызға ие, оның кезінде бүкіл мұсылман қауымының амандығы үшін дұғалар жасалады) үлкен мән береді.

Жалпы намаз оқу исламның екінші үлкен парызы болып табылады, бұл рәсімнің ерекше маңызы бар. Намаз – сөзінің мағынасы «дұға ету». Намаз – Аллаһқа деген сансыз шүкірлерді көрсететін ғибадат. Намаз – мұсылманның тән тазалығы мен жан тазалығының негізі. Намаз – мұсылманды Аллаһқа жақындатады. Намаз – Жаратушы мен пенденің арасындағы рухани байланыс.

Апта күндерінің ішінде Жұма намазы өте маңызды, жамағатпен бірге оқылатын ғибадат. Пайғамбарымыздың хадистерінде жұма күнінде дұғалардың қабыл болатын арнайы бір сәттің бар екендігі айтылады. Мұсылмандар жұма күні Құран оқу, намаз оқу, салауат айту тәрізді ғибадаттар жасауы керек. Мұсылмандар тазаланып, ғұсыл алып, таза киім киіп, хош иіс сеуіп мешітке жұма намазына барады. Мұсылмандар жұма намазында жиналып, бір-бірімен қауышады [147, 20-22 бб.]. Дұға уақытында адам Құдай алдында бүкіл жан сарайын ашады – өзінің жасаған барлық күнәләрі үшін Аллах тағаладан кешірім сұрайды. Дұға – бұл адам сенімінің рәмізі.

Ислам дініндегі қажылық пен құрбан шалу рәсімдері бір-бірімен тығыз байланысты рәсімдер. Мұсылмандар Құрбандық шалу мерекесіне құрбандық шалу үшін Меккеге қажылық сапарға аттанған. Құрбан шалу – Алланың арнайы әмірі болғандықтан, бұл орындаушы адам Жаратушының ризашылығын алады. Құрбан – сөзі «жақындау» деген мағынаны білдіреді. Құрбан шалу – Ибраһим пайғамбардан бері келе жатқан сүннет. Ханафи мазһабы бойынша Құрбан айтта шамасы жететіндерге құрбан шалу – уәжіп.

Құрбан шалу рәсімінен кейін ер адам шашын тақырлатып алып тастайды немесе бір уыс шашын кесіп алады және соңғы рет жеті мәрте Қағбаны айналып шығады. Осы жоралғымен қажылық аяқталады. Шашын алу арқылы құлшылық етуші өзін жаңа туған нәрестемен теңестіреді, бұл өмірдің жаңадан қайта басталғандығын білдіреді.

Христиан дінінің тарихында да ертеде құрбандық шалу дәстүрлері болған. Жаңа Өсиетте де құрбан шалуды үзілді-кесілді жоққа шығаратын қағидалар жоқ. Жалпы, католиктерде, православтарда және протестанттарда осы құрбандық шалу мәселесінде айырмашылықтар бар. Соңғылардың ілімдеріне сәйкес, Иса Мәсіхтің өзі айқышқа керіліп өлуімен бүкіл әлем үшін бір рет және мәңгілікке өз-өзін құрбандыққа шалды, одан кейін бейбіт өмір үшін жаңа құрбандық қажет емес және орынсыз.

Христиандар да қасиетті жерлерді аралап, тәу ету дәстүрлері ежелден қалыптасқан. Ол жерлер Исаның дүниеге келуімен, өмірімен, айқышқа таңылып, өлтіріліп, қайта тірілуімен байланысты киелі орындар. Христиандар үшін осындай қасиетті болып саналатын діни нысандардың негізгілері Иерусалим қаласында орналасқан. Олар Виа Долороза (Исаның айқышты арқалап жүріп өткен қаланың ескі бөлігіндегі көше атауы), Исаның айқышқа таңылып, қайта тірілген жері Голгофа тауындағы Құдай Табыты храмы, Иеарусалимнің батысындағы Иоанн Шоқындырушының дүниеге келген жері Эйн-Карем, Құпия Кештің өткен жері деп дәстүрлі есептелетін Сенакль және ағаштары шоқындырылып, олардан айқыш жасалған Иерусалимнің орталығында орналасқан Қасиетті Айқыш монастырі. Жоғарыда аталған қасиетті орындар Киелі Жер аймағында орналасқан басты христиандық діни нысандар болып табылады. Екінші жағынан бұлар бүгінде діни туризм нысандары ретінде қызмет етіп келеді.

Буддизм дінінде де күнделікті тәжірибелерге, ең алдымен рухани жетілуге бағытталған тәжірибелерге үлкен мән беріледі. Будда жолы бойынша адам өзін

әр күн сайын дұрыс мақсаттарға бағыттап, жақсы істермен жоспарлауы тиіс. Ондағы мақсат алдыңғы күндердегі жинақталған теріс істердің ауыртпалығын азайтып, жақсы амалдар арқылы рухани тазару. Бұдан басқа буддизмде карманы тазарту үшін тағзым ету (иілу) (простирание), қамқорлық сұрау, тәубеге келу, медитация, мантра оқу және т.б. тәжірибелер мен әдістер қолданылады.

Тағзым ету (иілу) физикалық әрекет (адамның толықтай жерге денесін тигізіп иілуі) пен санамен жұмыстың түрлі техникаларын байланыстырған психо-физикалық жаттығу. Бұл жаттығу барысында адам Ұстаздарды, Буддаларды, Бодхисаттваларды, йидамдарды және қорғаушыларды көз алдына елестетіп, олардың алдында тағзым етеді. Бұл тәжірибені орындаудың мақсаты – тағы да сол өз ақыл-ойыңды ауыздықтау, жиналып қалған негативті кармалардан тазарыну және игілікті істерді жинау. Тағзым ету буддист үшін қасиетті саналатын нысандар (храм, алтарь, ступа, табиғи нысан (тау), бейне және т.б.) алдында, оның айналасында немесе оларға бағыт алу барысында (тәуіп етуге бару) орындалады.

Тағзым ету йоганың түрлі формаларымен, мантра оқу және медитациямен бірге Ваджраяна буддизміндегі және буддизмнің басқа да бірқатар бағыттарындағы негізгі тәжірибелерге жатады. Тағзым ету тәжірибесін орындау будда жолындағы адамның ақыл-ойының жағдайымен қатар, физикалық ахуалына да оң әсер етеді. Осы тұрғыдан алғанда, буддизмдегі тағзым ету тәжірибесі исламдағы намаз оқу тәжірибесіне ұқсайды.

Буддистік тәжірибелерде осы діндегі негізгі рәміздердің бірі болып табылатын мандала (санскрит. «дөңгелек», «орбита», «шеңбер», «диск») кеңінен қолданылады (7-сурет). Адепт медитация кезінде мандалада суреттелген бейнелерді кезек-кезек өзінен өткізіп, ортасында бейнеленген құдаймен біртұтастыққа айналады. Содан кейін діндар үшін сезімдік танымның жоғарғы сатысы – ғарыштық абсолютпен бірігу басталады [194, 175 б.]. Осылайша, мандала да, сансара дөңгелегі де дхарма дөңгелегінің көріністері болып табылады. Екеуінің де айтар ойы бір, яғни өмір құмарлығынан арылу, қайта туулардан шығып, нирванаға қол жеткізу.

Б.з.д. бірінші мыңжылдықтың ортасында қалыптасқан буддизм дінінің (модернистік ағымдарды алмағанда) ілімдері және рәміздері осы күнге дейін өзгерістерге ұшырамай, сол қалпында, бастапқы мән-мағынасын сақтап келеді. Рәміздер қай дінде болмасын, Құдай мен адам, дін мен сенуші арасындағы вербалды емес коммуникацияның құралы болып табылатыны сөзсіз. Сондай-ақ, рәміздерді – діннің қасиетті тілі деп айтсақ та қателеспес едік. Рәміздер арқылы діннің негізгі идеясын, мақсатын, қасиетті кітаптарындағы айтар ойларын, тарихын, алғашқы түсініктерін, сенімдерін, мифологиясын, дүниетанымын, мәдениетін, т.б. байқауға болады. Ғасырлар бойы, заман өзгерістеріне қарамай, бастапқы мазмұнын сақтап келген буддизм рәміздері өздерінің өміршеңдігін дәлелдеді.

Сол сияқты ислам дінінің рәміздеріне қатысты қорытынды жасасақ, біз бір нәрсені түсінуіміз қажет, яғни ислам (мұсылман) әлеміне қатысты рәміздер және ислам дініне қатысты рәміздер болады. Ислам әлеміне қатысты рәміздерге

мешіт, қағба, жарты ай мен жұлдыз, Хамса – «Фатиманы қолы» сынды рәміздерді жатқызамыз. Ал ислам дінінің рәміздері қатарында осы діннің қасиетті мәтіндерін – Құран кәрім мен хадистердің өзін, ондағы мұсылман қауымына айтылған өсиеттерді, парыздар мен міндеттерді атаймыз. Құрандағы әрбір аяттың өзі рәміздік мән-мағынаға толы. Бүгінде жоғарыда мұсылмандық рәміз ретінде қарастырылған жарты ай көптеген мұсылмандық елдердің туларына басылған, бірақ ислам дінін ұстанушылардың ішінде оның нақты мұсылмандық рәміз екендігіне келіспейтіндер де бар. Тіпті, бұл рәміздің пайда болу тарихын жақсы білетіндер оны жоққа шығарып, пұтқа табынушылық рәміз деп есептейді. Сол сияқты жарты ай мен жұлдызды алқа ретінде тағуда да абай болу қажет деп есептейміз. Алқа өз иесінің дінге қатыстылығын ғана білдіреді, оның ешқандай киелі мәні жоқ. Оны христиан өкілдері тағатын айқыштың баламасы ретінде де есептеу қате. Өйткені, исламда Алладан басқа ешқандай тірі жанға немесе затқа табынуға тыйым салынған.

Әлемдік діндердің рәміздері контекстінде зерделейтін тағы бір мәселе – ол діндердің эсхатологиялық көріністері. Осы тұрғыдан алғанда, діннің өзі адам өмірінің рәмізі. Басқаша айтқанда, жоғарыда аталған дәстүрлі діндердің ілімдері адамның өмірінің мән-мағынасын айқындайды, бағыт-бағдар беріп, үнемі тура жолмен жүруге шақырады.

Эсхатология – дүниенің, адам өмірінің баянсыздығы туралы, ақырзаман мен о дүние туралы діни ілім. Осы мәселелер әлемдік діндерде қаншалықты орын алады, оларға қатысты ілімдердің ұқсастықтары мен айырмашылықтары неде деген сауалдарға жауап іздесек. Ұқсас немесе ортақ тұсы – барлық әлемдік діндердің ілімдерінде ақырзаман туралы, оның орын алатындығы туралы айтылуында. Бұған қатысты Буддизмде қашан болса да ақырзаманның болатындығына сенеді. Бірақ ақырзаман ұзаққа созылмайды, яғни әлем қайта пайда болу үшін уақытша ғана жоғалады және осы құбылыс үнемі қайталанып отырады. Өмірдің осы циклдық жалғастық табуы «сансара дөңгелегімен» (6-сурет) рәмізделеді. Осылайша, буддизмге циклдық эсхатология көріністері тән, ол үдерістің не басы, не соңы болмайды [195]. Ол тек нирванаға жеткен кезде ғана тоқтауы мүмкін. Ал нирванаға тек адам ғана жете алады. Өлген адамның осы адам деңгейінде немесе болмыстың басқа қалған бес деңгейінде қайта тууы оның алдыңғы өміріндегі жасаған іс-әрекеттерінен (карма) тәуелді болады деп есептеледі. Жалпы бүкіл буддалық тәжірибенің мақсаты – нирванаға жету. Нирвана – бұл біздің түсінігіміздегі жұмақ емес, бұл ақыл-ойдың нұрланған күйі. Ондай жағдайда адам барлық азап пен қиялдан арылады [188, 47 б.].

Христиандықта керісінше уақыттың циклдығы туралы ұстанымдар жоққа шығарылады және ақырзаманнан кейін жаңа өмірдің пайда болмайтындығына сенеді. Христиандардың сенімі бойынша, Ақырзаман Иса Мәсіхтің Екінші келуінен кейін басталады. Бірақ христиандық эсхатологияда «уақыттың ығысуы» деген түсінік бар. Оның мәні адамзаттың бүкіл тарихын Иса Мәсіхтің өзін құрбан ете отырып, әлемді құтқаруы туралы ілім тұрғысынан қарастыру. Оның келуімен алғашқы күнәдан бүлінген тарихтың толықтығы, уақыттың толықтығы қалпына келді, олар енді жаңа сипатқа ие болды – христиандар бұдан

былай уақытты біртұтас сызық ретінде қарастырады, оның әрбір кезеңі, яғни өткені, қазіргі және болашағы адамға қолжетімді болмақ. Басқалай айтсақ, уақыт мәңгілік сипатқа ие болады. Соған сәйкес христиандардың сенімі бойынша қазіргі өмір аяқталғаннан кейінгі басталатын болашақ бақытты өмір ислам мен буддизмге қарағанда осы өмірдің өзінде қолжетімді болады, оған әр адам қатыса алады. Осылайша, христиандар болашақтағы жаңа өмірді күтпейді, олар үшін жаңа өмір басталып кетті.

Енді Ислам дініндегі ақырзаман және болашақ өмір мәселесі туралы ілімдерді қарастырсақ, ондағы ілімдер жүйесінің біршама күрделі екендігін көруге болады. Исламның эсхатологиялық сипаты айқын көрінеді. Құранда Ақырет күні мен Қиямет күнінің орын алатындығы, әр адамның Алла алдында міндетті түрде жауап беретіндігі туралы көп айтылған. Сол сияқта Исламда жеке эсхатология да бүге-шүгесіне дейін ашылып жазылған. Әрбір мұсылман өзінің қалай өлетіндігі, көкке көтеріліп, Алламен кездесуінің қалай өтетіндігі туралы хабардар. Ислам ілімдері бойынша бұл дүние ерте ме кеш пе жойылады, буддистік түсініктерден ерекшелігі ол мәңгілікке жоқ болады. Ғарыштық апат орын алады, оған Құран мен хадистерде айтылған белгілі-бір оқиғалар себепкер болады, одан кейін Қиямет күнінде өлілер қайта тіріліп, Алла алдында есеп береді. Есеп әр адамның фәни өмірдегі әрекетіне қарай сұралады. Егер ол Аллаға сеніп, тура жолмен өмір сүрсе – жұмақтан орын алады. Ал егер осы өмірде жақсы әрекеттер жасамай, Алладан басқа өзге құдайларға сенсе – ол адам мәңгілік тозақ азабын тартады [195].

Ислами түсініктерде ақырзаман таянғанда ислам дінінің құндылықтарын қайта жандандырушы Мәһдидің дүниеге келетіндігі айтылады. Жоғарыда біз Ақырзаманға адамдардың осы дүниеде жасаған теріс іс-әрекеттерінің себепкер болатындығын айтып өттік. Осы алғышарттар Исламның эсхатологиялық ілімдерінде екі топқа бөлінеді. Біріншісі, ақыреттің белгілеріне болып өткен немесе болашақта болуы тиіс Құран мен Сүннеттегі айтылған оқиғалар жатады. Екіншісі – ұлы белгілер. Біз айтқан Мәһди мен Иса пайғамбардың келуі осы ұлы белгілерге жатқызылған. Иса пайғамбардың келу оқиғасын барлық христиандық конфессияларда да күтеді [196, 41 б.]. Буддизмде осыған ұқсас Майтрея келеді деген сенім бар. Майтрея болашақтың Буддасы. Оның келуінің миссиясы Мәһдидікіне ұқсас, яғни Будда ілімдерін қайта жаңғыртып, жаңа ілім береді. Буддизмнің кейбір мектептерінде оның келуімен гүлдену кезеңі басталады деп сенеді.

Жалпы ислам ілімдерінде Ақырет, Қиямет күні, жұмақ, тозақ және т.б. эсхатологиялық категориялар өте шынайы әрі әсерлі беріледі. Осы жағынан алғанда, бұл сенімдердің рәміздік маңызы зор. Яғни исламдағы эсхатологиялық ілімдер адамдарды үнемі Алладан қорқуға, дұрыс өмір сүруге, тура жолдан таймауға, тәрбиелі болуға шақырады.

Қорыта келгенде, буддистердің, мұсылмандардың және христиандардың біз қарастырған эсхатологиялық ілімдері өзіндік ерекшеліктер мен ұқсастырға ие. Ұқсастығы үш дінде де заманның ақыры сөзсіз орын алады, оның алдында рухани ұстаздар мен пайғамбар келеді, жұмақ, тозақ сынды эсхатологиялық

категориялар бар. Сондай-ақ біз жоғарыда үш дінде де «күнә» түсінігінің бар екендігін айтып өттік. Айырмашылығы олардың ақырзаманға, одан кейінгі о дүниедегі өмірге қатысты түсініктерінің әртүрлі болуынан көрінеді. Мәселен, христиандықта о дүниедегі өмір мен Қиямет күні туралы концепциялар исламдағымен жалпы ұқсас болғанмен, өлгеннен кейінгі адам жаны өмірінің әрбір кезеңіне догмаланған детальді сипатама берілмейді.

Сонымен әлемдік діндердің рәміздерін салыстыра келе бірқатар қорытындылар жасауға болады. Тарихи дәстүрі бай діндер ретінде буддизм, христиан және исламның рәміздер жүйесі және олардың иерархиясы қалыптасқандығын көруге болады. Аталған діндердің рәміздерінің мағыналарын талдау олардың сол діннің негізгі идеяларын берумен қатар, тура және жанама мәнінде адамзатты сүйіспеншілікке, төзімділікке, кешірімділікке, өсіп-өркендеуге, жұмақтан үміт етуге шақыратындығына көзімізді жеткізеді. Сонымен бірге дәстүрлі діндердің бірқатарына ортақ болып келетін діни рәміздердің де болатындығын атап өткен жөн. Мысалы, олардың қатарында айқышты, түйінді, т.б. рәміздерді атап өтуге болады. Дегенмен, әр рәміз діндердің әрқайсында әртүрлі рәміздік мән-мағына береді.

3.3 Қазіргі жаңа діни ұйымдардағы рәміздер және олардың трансформациясы

Қазіргі дінтану ғылымындағы өзекті мәселелердің бірі – жаңа діни ұйымдардың таралуы және олардың діндер жүйесіндегі алатын орны болып саналады. Олардың қызметімен танысып, ілімдері мен практикасының рәміздік ерекшеліктерін айқындау өзекті. Қазіргі дінтанулық әдебиеттерде жаңа діни ұйымдарды «дәстүрлі емес діндер», «жаңа діни қозғалыстар» деп атау қалыптасқан.

Жаңа діни қозғалыстар (ЖДҚ) немесе жаңа діни ұйымдар – бұлар қоғамда дін немесе шіркеу ретінде орнықпаған діни топтар [197, 82 б.]. «Жаңа діни қозғалыстар» термині академиялық және бейтарап түсінік болып табылады. Бұл түсінік ғылыми айналымға «культ» және «секта» терминдерін алмастыру үшін енгізілген [198].

XXI ғасырда жаңа діни ұйымдар әлем елдерінің діни дәстүрінің ажырамас бөлігіне айналды. Өйткені, жаңа ғасырда жаңа діни қозғалыстар белсенді дамыды, жаңа секталар пайда болды. Әсіресе, христиандық бағыттағы жаңа діни ұйымдардың қызметі өткен ғасырдың 90-жылдарынан бастап жандана түсті.

Жалпы алғанда жаңа діни қозғалыстардың идеялық-рәміздік ерекшеліктері олардың пайда болу және қалыптасу жағдайларымен тікелей байланысты. Біздіңше, қазіргі сектатану ғылымына осы мәселеге ерекше көңіл бөлген жөн. Өйткені, өздерінің рухани сұраныстарын дәстүрлі діндерден қанағаттандыра алмаған адамдар, өздерін жаңа діни қауымдардан тауып жатыр.

Жаңа діни қозғалыстардың пайда болуы дінде ұзақ уақыт бойы «сектанттық үрдістердің» дамуының нәтижесі. Жаңа діни қозғалыстардың пайда болуының заңдылықтарын қарастыра отырып, олардың көпшілігінің дәстүрлі

діндерден емес, діни ұйымдардың басқа түрлерінен: деноминациялар, культтер және секталардан бөлініп шыққандығын атап өтуге болады. Кез-келген діни ұйымға сектанттық үрдістердің онтологиялық негізі тән, әрі қарай дамуы үшін олар өзгермелі қоғамның талаптарына бейімделуге мәжбүр. Әдетте діни қауымдастық мүшелері үшін уақыт өте олардың доктринасы өзекті болмай қалады, яғни діни ілімдер олардың рухани талаптарын қанағаттандырмайды, сондықтан жаңа «белсенді» діни сезімдер мен түсініктерді іздеу басталады. Бастапқыда олар осы рухани азықтарды өздерінің діни қауымдастықтарының ілімдері мен тәжірибелерінен табуға тырысады. Егер бұл ізденістер нәтижесіз аяқталса, олар қалыптасқан дәстүрді өзгертуге бастама жасап, жаңа сектанттық үрдістерді дамыту процесін бастайды [199, 95-96 бб.].

Батыстың христиандық мәдениетінің жалғасып келе жатқан дағдарысының нәтижесінде постмодернизм идеологиясы пайда болды, оған жүйесіздік тән. Батыстық христиандықтың құлдырауы шынайылықтың теориялық қамтылу тұтастығы мен толықтығына деген талаптан бас тартуға, экономика, саясат, өнер саласында қатаң, өзін-өзі тұйықталған жүйелердің бар-жоғын анықтаудың объективті мүмкін еместігін «ұғынуға» алып келді. Постмодерн ақиқат туралы түсінік қоршаған шындықты рациональды емес, эмоцианальды қабылдауға негізделетін идеологияға, мәдениеттегі бағытқа айналады [200, 128 б.].

Бүгінгі күні кең таралған жаңа христиандық қозғалыстар Құдай Балалары, Елуіншілер, Методистер, Евангелшіл христиандар, Жетінші күн Адвентистері, Ехоба куәгерлері, Соңғы күн әулиелері Иса Мәсіхтің шіркеуі (мормондар), Жаңа апостолдық шіркеу, Соңғы Өсиет шіркеуі, Бірлестік шіркеуі (муниттер), Христиан ғылымы (Христиандық ғылым шіркеуі, Мәсіхтің ғылыми шіркеуі), Ақ Ағайындық болып табылады. Жоғарыда аталған барлық діни қозғалыстар католик шіркеуінен кейін тұрған ең үлкен христиандық конфессия – протестантизмнен бастау алады. Протестантизмнің даму тарихы ол әуел бастан ыдырап, үш басты тармаққа: лютерандық, кальвинизм (немесе реформаторлық) және англикандыққа бөлініп кеткендігін көрсетеді. Бұл бағыттар өз кезегінде ондаған жаңа христиандық конфессияларды құрды.

Осы ретте, жоғарыда аталған жаңа христиандық діни ағымдардың көпшілігінің Қазақстанда тіркеуден өтіп, жұмыс жасап жатқандығын атап өткен жөн. Әсіресе, олардың толық құрамын Алматы қаласынан көруге болады. Сондықтан да біз ғылыми жұмысты жазу барысында Алматы қаласында далалық зерттеу жұмыстарын жүргіздік. Далалық зерттеу жұмыстары аталған діни бірлестіктердің ғимараттарымен танысу, қызметін зерттеу, жетекшілерімен сөйлесу, қауым мүшелерімен байланыс орнату, т.б. жолдармен жүзеге асырылды. Қажетті мәліметтер бақылау, фотоға түсіру, интервью алу әдістері арқылы жинақталды. Сонымен қатар, осы діни бірлестіктердің ресми сайттары, Алматы қаласы Дін істері жөніндегі басқармасының сайты да зерттелді. Осы жұмыстардың барысында жинақталған материалдар мен деректер осы тараушаны жазуда кеңінен қолданылды.

Діни рәміздер мен рәсімдерге діни мерекелер және діни ғұрыптардың барлық спектрі жатады. Кез-келген іс-әрекет (саяси немесе діни) рәсім қызметін атқаратын болса, рәміздік болады. Діни сәулет ескерткіштерін, киелі орындарды, эмблемаларды, геральдика, туларды, қасиетті кітаптарды діни рәміздер-нысандар тобына біріктіруге болады. Діни әнұран, дұға, ән айту, асыра мадақтау – бұның барлығы діни рәміздер-дыбыстар. Музыкалық дыбыс, егер ол өзінің тікелей мағынасына қосымша мәнге ие болса, рәмізге айналады. Діни рәміздер-адамдар тек әулиелерді, діни көшбасшылардың, тіпті мифтік, аты аңызға айналған тұлғалардың аттарын ғана емес, сонымен қатар діни бағыттағы атауларды да, сондай-ақ рәміздік маңызы бар діни ұйымдарды да қамтиды [201, 24-25 бб.].

Сонымен, жаңа христиандық қозғалыстардың идеялық-рәміздік ерекшелігі неде? Біздің ойымызша, бұл бағыттағы орталық мәселелер – Иса Мәсіхтің Екінші келуі, Құдайға құлшылық ету, Құпиялық, Шоқыну, Нан үзіп ауыз тигізу (причастие), шарапаттылық, салт-жоралар, мерекелер және т.б. болып табылады. Жаңа христиандық діни қозғалыстардың идеялық-рәміздік ерекшеліктері діни ғұрыптарға, салт-жоралар мен рәсімдерге көзқарастар айырмашылығынан туындайды.

Протестантизмнің негізін қалаушылар өз қызметтерін дәстүрлі шіркеулердің рәміздері: иконалар, киелілерін, құпиялықтарын, салтанатты құлшылық рәсімдері мен мейрамдарын жоққа шығарудан бастады. Осы жоққа шығару үдерістері протестантизмде орын алған сектанттық тенденциялардың дамуымен күшейе түсті. Уақыт өткен сайын діни қозғалыстар өздерінің діни ілімінде дәстүрлі христиандықтан соншалықты алыстап, тіпті олардың кейбірінде (Ехоба куәгерлері, мормондар, муниттер) Үштік ретіндегі Құдай туралы жалпы христиандық түсініктер жоққа шығарылды.

Сонымен жаңа христиандық қозғалыстардың Сенім рәмізінде қандай айырмашылықтар бар? Қазіргі таңда жаңа діни қозғалыстарда құпиялық бар ма, олар түрлі діни жоралғылар мен рәсімдерді қалай орындайды? Міне, осы сұрақтарға жауап беруге тырысамыз.

Протестанттық діни ілімге Үштік ретіндегі Құдай туралы, олардың жандарының мәңгілігі туралы, тозақ пен жұмақтың өмір сүруі туралы, тұңғыш күнә туралы, Иса Мәсіхтің кешірім үшін құрбандығы жөніндегі, Інжілдің рухтандырушылдығы туралы жалпы христиандық түсініктер негіз болады. Сол сияқты протестантизмде Мартин Лютердің «тек бір сеніммен ақтап алу» жөніндегі тұжырымдамасы негізге алынады, сондықтан да адамды құтқару үшін Шіркеудің делдалдығы керек емес және протестанттардағы діни ілімнің жалғыз көзі Інжіл болып саналады [186, 209 б.].

Жаңа христиандық діни ағымдардың шіркеудің делдалдығын қажет етпеуіне біз далалық зерттеу барысында көз жеткіздік. Біріншіден, аталған діни бірлестіктердің ешқайсысы біздің дәстүрлі түсінігіміздегі әдемі әшекейленген шіркеу немесе храм сияқты ғимараттарда орналаспаған. Олардың көпшілігі қарапайым ғимараттарды жалға алған. Дегенмен бұл олардың шіркеуді жоққа шығаруын білдірмейді. Олар шіркеуді Иса Мәсіхтің денесі деп есептейді.

Екіншіден, Құлшылық ету үйлерінің ішкі интерьері өте қарапайым, көздің жауын алатындай діни сипаттағы ешқандай бұйымдармен жабдықталмаған. Орталық бөлмеден қабырғаға бекітілген тек айқыш пен Інжілдің макетін көруге болады. Өйткені, оларға басқа діни атрибуттар мен бұйымдар қажет емес. Олар онсыз-ақ Құдаймен тікелей қарым-қатынас орнатамыз деп сенеді [202].

Ехоба куәгерлері өздерін христианбыз деп атайды, бірақ Қасиетті Үштікті жоққа шығарады және Құдай ретінде тек Құдай-Әкені – Ехобаны мойындайды. Олар Иса Мәсіхті Ехоба жаратты деп есептейді, осылайша бүкіл христиан дінінің негізгі догматикалық ұстанымдарының бірі – Құдай Ұлының біртұтастығын жоққа шығарады.

XIX ғасырдың бірінші жартысында құрылған Соңғы күн әулиелері Иса Мәсіхтің шіркеуі (мормондар), унитариандық ілімі сол сияқты Никейлік Сенім рәмізін, яғни Құдайдың Үштұғырлылық қағидасын мойындамайды. Жоғарыда аталған діни ұйымдардың шіркеулерінен сіз ешқандай айқыш, иконалар таппайсыз. Мысалы, Ехоба куәгерлері Иса Мәсіх айқышқа емес, бағанаға керіліп шегеленді деп есептеп, христиандықтың рәмізі – айқышты қабылдамайды [203, 161 б.]. Олар айқыш «жауыздық» [204, 103 б.] және пұтқа табынушылықтың рәмізі болып саналады деп есептейді, ал христиандардың өзін пұтқа табынушылар деп атайды. Осылайша, біз Үштікке деген сенім мәселесінде дәстүрлі христиан дінінен айтарлықтай ауытқу болып табылатын түбегейлі айырмашылықты көреміз.

Жаңа діни ағымдардың сенім жүйесінде эсхатология мәселесі ерекше орын алады, яғни, ақыр заман, күнәдан тазарыну, өлімнен кейінгі өмір, Ғаламның тағдыры және оның сапалы жаңа күйге ауысуы туралы түсініктер.

Адвентизм бұл эсхатологиялық діни сенімдердің бір түрі. Адвентистер ғалам жақында жойылып, сенушілер үшін жаңа жер пайда болады деп үйретеді. Одан басқа, олар адам рухани және тәнімен өледі, сол сияқты жаны және тәнімен қайта тірілуі мүмкін деп сендіреді. Қайта тірілу Мәсіхтің екінші келуінен кейін орын алады, бірақ оның ілімдерін мойындайтын және тиісті өмір салтын ұстанатын тақуа адамдар – адвентизм жақтастары ғана қайта тіріледі. Иса Мәсіх екінші келуінде өзінің мыңжылдық патшалығын орнатады, онда тақуалар Иса Мәсіхпен бірге болудан рахатқа бөленеді. Осыдан кейін күнәһарлар да тақуаларға мәңгі қызмет ету үшін қайта тіреледі [186, 217 б.].

Адвентистер жанның мәңгілігін терістеумен қатар, тозақ пен жұмақтың болатындығын, күнәһарлардың мәңгі азапталуын жоққа шығарады. Олар Мәсіхтің кешірім үшін құрбандығы мәселесіне қатысты да басқа христиандарға қарағанда өзгеше көзқараста. Яғни олар Иса Мәсіх өзінің өлімімен болашақ емес, тек ғана өткен күнәларын өтеді деп есептейді.

Ехоба куәгерлері адвентистер сияқты, жанның мәңгілігін жоққа шығарады. Олар өлім арқылы тақуалар мен күнәһарлар да жоғалады деп санайды. Құдай оларды тек Ақырет Күні ғана тірілтеді. Тақуаға өмір берсе, күнәһарды тірілтпей қояды. Бұл ілім Қасиетті Жазбаға толықтай қайшы келеді. Евангелиенің бесінші тарауының жазбасына (бұл Ехобашылардың ілімдеріне қайшы келеді) сәйкес Мәсіхке сенушілер өлмейді, керісінше өлімнен өмірге

өтеді, яғни өлім қақпалары арқылы мәңгілікке кіреді. Ол ешқашан өмір сүруін тоқтатпайды және рақыммен өзінің болмысын жалғастыра Мәсіхте, Мәсіхпен бірге болады. Құдай Сөзінің 20-тарауында барлығының қайта тіріліп және Кітаптарда жазылғандай жазаланатындығы айтылады, ал Кітаптарда табылмағандарды отты көл күтеді және бұл екінші өлім болып саналады. Осындай сөздер Жазбаларда кездеседі. Бірінші өлім жанның тәннен ажырауы, ал екінші өлім адамның Қайта тірілуінен кейінгі мәңгілік азапқа түсуі [205]. Өлімнен кейінгі өмір мәселесіндегі осындай түбегейлі айырмашылықтарды біз Ехоба куәгерлері мен дәстүрлі христиан діні арасынан байқай аламыз.

Егер ехобашылар Исаның Жерге оралуы 1874 жылы орын алды және ол көзге көрінбейді деп мәлімдесе, адвентистер оның Екінші Келуін күтуде. Адвентистердің пікірінше, Мәсіхтің Екінші Келуі Ақыреттің және ақыр заманның басталуы емес; Мәсіх жерге екінші рет әулиелер патшалығын құру үшін келеді және бұл патшалық мың жылға созылады: және ол Мәсіхтің ең алдымен қайтыс болған тақуаларды қайта тірілтуінен басталады («бірінші қайта тірілу») және олармен, сондай-ақ тірі тақуалармен бірге көкке көтеріліп, онда мың жыл патшалық құрады; ал күнәһарлар қабірлерде жатып, үшінші келу нәтижесінде мыңжылдық патшалықтан кейін болатын Ақырет күні алдында ғана қайта тіріледі; және бұл уақытта шайтан халықты азғыру және Мәсіхтің патшалығына қарсы соңғы әрекет үшін аз уақытқа босатылады, бірақ аспаннан от түсіп, оларды жояды – бұл зұлымдар үшін екінші өлім болады: шайтан мәңгі жойылады, ал жалындаған оттан өткен жер тақуалар тұратын жаңа жерге айналады және бұл өмір тоқтамайды – бұл мәңгілік бақыт болады [206, 104 б.]. Осылайша, егер адвентисттерде дүниенің ақыры туралы түсінік жоқ болса, Ехоба Куәгерлері Ақыр заманды – Армагедонды күтеді, соған сәйкес Армагедонның (жақсылық пен зұлымдықтың шайқасы) нәтижесінде 114 мың таңдаулыдан басқа жер бетіндегі барлық күнәһарлар өледі. Таңдаулылар әрине «Ехоба куәгерлерінің» мүшелері болады [207].

Жаңа діни ағымдарда құдайға құлшылық ету және басқа да жоралғыларынан айтарлықтай айырмашылықтарды байқауға болады. Мәселен, протестанттарда құдайға құлшылық ету шіркеу әнұрандарын айтудан, бірлескен дұға жасау, Қасиетті Жазбалар мен уағыздарды оқудан тұрады. Сонымен ғибадат етуде қандай да бір дениоминациялық ерекшеліктер бар ма? Осы ретте, квакерлерде құдайға құлшылық ету өте қарапайым түрде орындалады. Оларда жоғарыда айтқан әнұрандар айтылмайды, уағыздар жасалмайды, бекітілген дұғалар болмайды. Кез-келген адам өзінің өмірлік тәжірибесіне сүйеніп, ойларын айта алады. Бұл оларда «ауызша сөйлеу рәсімі», «сөздік пастырлық» деп аталады.

Баптистердегі құдайға құлшылық етуді де ғибадат етуден гөрі мектеп деп айтсақ болады. Бұл тұрғыда, православие діни ғибадатында негізінен дұға жасалса (дұғаның өзі Псалмдарды айтушы Дәуіт пен Қасиетті Әкейлердің рухани тәжірибесінің жемісі саналады), баптистер көп жағдайда Інжілді оқиды, оның мәтіндерін зерттеумен және түсіндірумен айналысады, пастордың уағыздарын тыңдайды, кейде тіпті дін тақырыбында фильмдер қарайды.

Олардың діни әндері – бұл негізінен «ауызбіршілігі мол, қуанышты отбасы ретінде Мәсіхтің жолымен жүреміз...» деген сияқты өздері шығарған әнұрандар, ал дұғалары – шынайы болғанымен, жүйесіз, қарапайым әрі үстірт болып келеді. Жалпы алғанда, протестанттардың көпшілігінің дұғалары формальді әрі қысқа болып келеді және де олардың рухани өмірінде басты орын алмайды [208]. Баптисттерде шіркеу керек-жарақтарына қатысты да көзқарас ерекше. Баптистер жаңа протестанттар сияқты сыртқы атрибуттарды қабылдамайды – сіз олардың үйлерінен иконаларды, шіркеу керек-жарақтарын таппайсыз [209]. Алматы қаласында орналасқан Евангелшіл христиан-баптистердің «Альфа және Омега» екінші Алматылық шіркеуінен де жоғарыда айтылған мәселелерді көрдік. Орталық үлкен залда сахна орнатылған. Сахна бейне көрсету мен дыбыс ұлғайтқыш заманауи техникалармен, музыкалық аспаптармен жабдықталған. Келушілерге арнап шіркеудің тарихын көрсететін музейді аралату, фильмдер көрсету, үгіт-насихат материалдарын тарату, дастархан басында өзара сенімді әңгіме жүргізу сынды кешенді шараларды жүзеге асыру жоспарланған [202].

Адвентистер құдайға құлшылық ету барысында Біздің Әкей дұғасын оқымайды. Олар мүлдем қандай да бір жаттанды дұғаларды мойындамайды. Олардың дұғалары еркін импровизациялық сипатқа ие.

Елуінші күндік ғибадат етуде кейде глоссолалия қолданылады. Харизматикалық бағыттағы бірқатар американдық және латынамерикандық қауымдастықтарда шіркеудегі құдайға құлшылық ету барысындағы Киелі Рухтың кенеттен біреулерге түсуі туралы ілімге байланысты экспрессивті көріністердің орын алуы қабылданған.

Католиктік діни рәсім элементтері англикандар мен лютерандарда сақталған. Айталық, ғибадат ету кезінде сенушілер орындықтарда отырады, олар тек дұға немесе литургияның ең маңызды сәттерінде орындарынан тұрады (немесе кейде тізерлеп отырады). Шіркеу керек-жарақтарынан шам, ладан және алтарь сақталған.

Протестантизмде құлшылық ету жүйеленген бе? Лютерандар мен англикандар арнайы ғибадаттық ережелер бойынша рәсімдерді атқарады, ал Жаңаапостол шіркеуінде ғибадат ету тәртібін жоғарғы шіркеу басшылығы анықтайды. Қалған барлық басқа деноминацияларда ғибадат ету белгіленген тәртіп бойынша жүргізіледі, әндер мен уағыздардың мазмұнын қауымдастық басшылығы бекітеді. Квакерлерде құлшылық ету керісінше жүйесіз, үстірт жүргізіледі. Басқа христиан-протестанттар сияқты айқышты, иконаны құрмет тұтпайды, монахтық институтты мойындамайды, әулиелердің қасиетіне, киелі заттар мен орындарға табынбайды. Бірақ лютерандар және басқа да деноминациялардың шіркеулерінен інжілдік тақырыптағы суреттерді, фрескалар мен витраждарды кездестіруге болады. Сондай-ақ, протестанттар шіркеуге келушілерді қатардағы сенушілер және діни қызметкерлер деп бөлмейді. Олардың бұл тұрғыдағы ілімдері кезінде Лютермен әзірленген «жалпыға бірдей діни қызметкерліктен» шығады. Олардың дұға жиналыстары Інжілді оқудан, уағыздардан, дұғалардан және діни әнұрандарды орындаудан тұрады.

Протестанттық құлшылықта әуендер қолданыла ма, оның маңызы қандай? Лютерандар мен англикандарда ғибадат ету барысында орган қолданылады, ал амиштерде музыкаға мүлдем тыйым салынған. Барлық басқа шіркеулерде түрлі музыкалық аспаптарды қолдануға болады. Бірқатар евангелиялық және харизматикалық қауымдастықтарда құлшылық ету рок стилінде (кейде тіпті «рэп» және «метал» стилдерінде) жүргізіледі. Есте қаларлық әуендер, заманауи стиль және қарапайым сөздер келушілердің тек ғана бақылаушылар емес, ғибадат ету рәсіміне қатысушы болуға да мүмкіндік береді.

Дәстүрлі христиан дініндегідей протестанттарда да «құпиялықтар» түсінігі бар, бірақ ол жай ғана рәміздік әрекет ретінде қабылданады. Квакерлерде, Құтқару Армиясында, унитариандарда «құпиялылықтар» түсінігі жоқ, ал шоқыну және причастие рәсімдері міндетті емес.

Православие шіркеуінде шоқыну, мир майын жағу, нан үзіп ауыз тию, тәубеге келу, қасиеттілік, неке қию, зәйтүн ағашымен аластау сынды жеті құпиялықтың мойындалатынын жоғарыда айтқанбыз.

Жаңа деноминациялар осы құпиялықтар саны бойынша бір-бірінен ерекшеленеді. Англикандарда – жетеу, олар православие мен католиктердегі біз келтірген барлық құпиялықтарды мойындайды. Жаңаапостол шіркеуінде – үшеу (шоқыну, Киелі Рухпен қорғау, нан үзіп ауыз тию). Қалған барлық деноминациялар құпиялық ретінде шоқыну мен нан үзіп ауыз тиюді (кейбір жағдайларда – Мәсіхпен өсиет етілген жәй ғана рәміздік әрекеттер ретінде) мойындайды, ал басқа рәсімдер – тек ғана жоралғылар ретінде қабылданады [160].

Адвентистерде шоқыну, нан үзіп ауыз тию, басына қолын қою, неке қию, жерлеу секілді құпиялықтар жоқ. Олар жоралғылар ретінде ғана өткізіледі.

Шоқыну рәсімі (суға батыру) – бұл алғашқы және маңызды христиандық құпиялық болып саналады. Оны барлық христиандық конфессиялар бірдей мән-мағынада болмаса да мойындайды. Шоқыну арқылы адам Шіркеу мүшесіне айналады. Шоқынудан өткеннен кейін ғана адам шіркеудің барлық басқа құпиялықтарына, оның ішінде, ең алдымен, Евхаристия немесе нан үзіп ауыз тию рәсіміне қатысуға мүмкіндік алады. Шоқындыру рәсімі адамды суға батырудан (конфессияның ерекшелігіне орай – бір немесе үш рет) немесе шоқынуды қабылдап жатқан адамға діни қызметкердің белгіленген дұғаларды айтуымен бірге су құюдан тұрады.

Тарихи шіркеулерде, сондай-ақ лютеран мен англикандарда шоқыну құпиялыққа жатқызылады. Ал басқа протестанттық шіркеулерде шоқыну рәміздік жоралғы ретінде қабылданады.

Протестантизмде Мәсіхке саналы түрде сенетін немесе діндар ата-аналардың балаларын (балаларды шоқындыруды мойындайтын шіркеулерде ғана) шоқындыру рәсімінен өткізеді. Сол сияқты англикандар, лютерандар, пресвитериандар, конгрегационалистер, реформаторлар, гернгутерлер, методистер және Жаңаапостолдық шіркеу балаларды шоқындыру рәсімін орындайды. Гуттериттер, баптистер, данкерлер, адвентистер, Мәсіхтің Шәкірттері (Мәсіхтің Шіркеуі) және елуіншілер тек ересектерді шоқындыру

рәсімін мойындайды (әдетте 12-18 жастағылар, гуттериттерде – 20-30 жас). Бұл шіркеулерде балаларға әдетте туылған кезінде Пастор батасын береді, олар құлшылық ету рәсіміне қатыстырылады, бірақ шіркеу мүшелері болып саналмайды.

Мормон Шіркеуінде сегіз жасқа толмаған адамды ешқашан шоқындыру рәсімінен өткізбейді. Сегіз жас балалардың өздерінің күнәлары үшін жауап беретін жас ретінде белгіленді, өйткені, олар осы жаста дұрыс пен бұрыс нәрсені өз бетінше ажырата алады және өздерінің әрекеттері үшін жеке жауап береді деп саналады [210].

Лютерандар, англикандар, пресвитериандар, меннониттер, методистер сумен шоқындырудың түрлі формаларын мойындайды: рәсім барысында олар су құюды жиі пайдаланады, ал методистер шоқынуды қабылдаушыға су бүркиді. Евангелшіл христиан-баптистерде, адвентизмде, елуіншілерде, Жаңаапостолдық шіркеуде, Мәсіхтің Шәкірттерінде, мормондарда шоқындыру рәсімі тек толық суға батыру арқылы жасалады. Данкерлерде шоқынушы адам үш рет бетімен суға батырылады.

Мормондарда шоқындыру рәсіміне қатысты тағы бір ерекшелік бар, ол о дүниелік болған адамды шоқындыру. Бұл басқа ешбір ірі христиандық конфессияларда қолданылмайды. Рәсім барысында тірі адам қайтыс болған адам үшін жанама түрде шоқынудан өтуі мүмкін. Марқұмның есімі аталатын қысқаша дұғадан кейін делдал адам аз уақытқа суға батырылады. Осылайша, марқұм болған адамды шоқындыру – мормонизмде жеке құпиялық болып есептеледі.

Мормондар марқұмды делдал арқылы шоқындыру рәсімінен өткізгеннен кейін, олар тірі кезінде Иса Мәсіх немесе оның ілімдері туралы білмесе де, жұмаққа жете алады деп сенеді. Олар қайтыс болғаннан кейін шоқыну рәсімінен өткен адам оны қабылдауы немесе одан бас тартуы мүмкін деп санайды.

СКӘИХШ-нің (мормондар) 12 жас және одан асқан кез-келген мүшесін ғибадатхана қайтыс болған адам үшін шоқыну рәсімінен өте алатын орынбасары ретінде ұсына алады. Ғибадатханаға кіру үшін ер адамдар діни қызметкердің басына қолы қойылып таңдаудан өткен болуы тиіс. Шоқыну рәсімінен қайтыс болған ер адамның орнына ер адам, ал әйелдің орнына – әйел адам өтуі керек [211, 158 б.].

Христиандық жаңа діни ағымдар арасында причастие немесе нан үзіп ауыз тию құпиялығына да түрлі ұстанымдар қалыптасқан. Дәстүрлі христиан діні үшін нан үзіп ауыз тию – ең басты Құпиялық. Оның мәні Мәсіхтің Тәні мен Қаны деп есептелетін шарап пен нанды ауыз тию арқылы адам Құдайдың өзімен бірігеді дегенге саяды. Причащение рәсімі адамға тек эмоционалдық жағынан емес, сол сияқты тәндік, физикалық, яғни толықтай Құдаймен бірлікте болуға мүмкіндік береді.

Христиандық конфессиялардың ішінде лютерандар мен гернгутерлер аталған рәсімге, яғни Мәсіхтің Тәні мен Қанының нақты нан мен шарапта болатындығына сенеді. Ал қалған деноминациялар нан мен шарапты жай ғана рәміз деп санап, бұл ілімді сол контексте қабылдамайды.

Нан үзіп жеу рәсіміне қауымның ересек мүшелері ғана қатыса алады. Англикандарда кейбір жағдайларда нан үзіп жеу рәсіміне конфирмациядан (дінді саналы түрде ұстану) өтпеген балалар да қатыстырылуы мүмкін. Құлшылық ету кезінде шіркеу қызметкерлері нан мен шарап (методистерде, адвентистерде, Мәсіхтің Шәкірттерінде, кейбір харизматикалық қауымдастықтарда шараптың орнына жүзім шырыны ұсынылады) таратады. Амиштер мен данкерлер, сондай-ақ бірқатар баптистік, адвентистік және елуіншілер қауымдастықтарында нан үзіп ауыз тию алдында Құпия кештің бір элементі ретінде аяқ жуу рәсімі жасалады [212].

Біріккен Шіркеу мүшелерінің нан үзіп жеу рәсімі үлкен қызығушылық тудырады. Қауымдастыққа кірген жаңа мүшелер Мун Сон Меннің «қаны мен тәніне» «ерекше шарапты» ауыз тию арқылы қосылады, оның құрамына басқа компоненттермен бірге қасиетті Мунның қаны кіреді. Бұл ататектің тазарынуын білдіреді [213, 105 б.].

Діни салт-жоралар мен рәсімдер жаңа христиандық конфессиялардың идеялық және рәміздік ерекшеліктерін анықтауда маңызды элементтер болып саналады. Көптеген протестанттық діни ұйымдарда шоқындыру, нан үзіп ауыз тию, неке қию, тәубеге келу сияқты құпиялықтар рәсімдер ретінде орындалады. Олармен бірге басына қолын қою, жерлеу, конфирмация және тб. рәсімдер өткізіледі.

Конфирмация рәсімі – бұл көпшілік алдында дін жолына келу (лютерандықта, англикандықта және реформаторлықта шоқынудан кейін, ал баптизмде, адвентизмде және елуіншілерде шоқындыру алдында жасалады). Конфирмация рәсімі катехизациядан (адамның шоқынуды қабылдау алдында христиан діні негіздерін танып, оқып білуі) кейін және де саналы жасқа жеткен соң орындалады. Мәселен, ол лютерандарда 13-14 жаста, ал англикандарда – 14-16 жаста жүргізіледі. Лютерандарда оны пастор, ал англикандарда епископ ұйымдастырады. Жаңаапостоль шіркеуінде мән-мағынасы бойынша мир майын жағу құпиялығына ұқсас «Киелі Рухпен қорғау» (дұға жасап, бата бере отырып басына қолын қою) рәсімі бар, оны тек апостол орындайды.

Тәубеге келу рәсімі белгілі бір түрінде кальвинистік дәстүрдегі шіркеулерден басқа көптеген деноминацияларда қалыптасқан. Мәселен гернгутерлер үшін ол міндетті рәсім (причастие алдында орындалады). Оның барысында тәубеге келуші пасторге немесе жеке ұстазына өзінің күнәлары туралы айтады. Методистерде причастие алдында жалпы түрде тәубеге келу қолданылады. Амиштерде ауыр күнә жасалған жағдайда тек жұрт алдында тәубеге келу ғана мойындалады.

Адвентистер баптисттік салт-жораларды (шоқындыру, нан үзіп ауыз тию, неке қию, басына қолын қою) сақтай отырып, бесінші – нан үзіп ауыз тию алдында аяқтарын жуу рәсімін енгізген. Оның барысында ер адамдардың аяқтарын ерлер, әйелдердікін әйелдер жуады. Бұл рәсім қоғамның барлық мүшелерінің теңдігін, кішіпейілділік пен адамдардың бір-біріне қызмет етуге дайын болуын білдіруі керек. Шіркеудің барлық мүшелері үшін өз

табыстарының оннан бір бөлігін қауымдастықтың кассасына төлеу міндетті болып есептеледі [186, 218 б.].

Неке қию немесе күйеу жігіт пен қалыңдыққа бата беру рәсімі протестанттық деноминациялардың көпшілігінде қалыптасқан. Англикандар мен лютерандарда неке қию рәсімін ерекше жоралғылармен пастор жүргізеді. Қалған басқа деноминацияларда ант беру рәсімінің орны мен өткізілу формасы ерікті болып келеді.

Протестанттық деноминацияларда жерлеу рәсімі де дәстүрлі христиандықтан ерекше өтеді. Лютерандар мен англикандардың жаназа оқу рәсімі көп жағдайда католиктерге ұқсас. Протестанттық деноминациялардың көпшілігінде марқұмға арнайы салттық киімдерді кигізу қарастырылмаған, жерлеудің нақты уақыты және жерлеу рәсімінің қалыптасқан ережесі де жоқ. Өлген адамды табытқа арқасымен жатқызады, қолдарын көкірек тұсына біріктіреді. Табытқа марқұммен бірге рәміздік немесе жеке заттары қойылмайды. Көптеген батыстық қауымдастықтарда кремацияға рұқсат етіледі және қолданылады.

Жерлеу рәсімін әдетте шіркеу ғимаратында пастор жүргізеді. Бұл рәсім тірі адамдарға марқұмның міндетті түрде қайта тірілу үмітін жария ете отырып, оның жанын Құдайға тапсыруды білдіреді. Аруақтар рухы үшін дұға жасалмайды [213].

Христиандық жаңа діни ағымдар өздерінің үгіт-насихат жұмыстарында көрнекі материалдарға үлкен мән береді. Мәселен, адвентистер осы бағытта кешенді жұмыстар жүргізген. Оның басты мақсаты – өздерінің діни ұйымдарының маңызды айырмашылықтарын көрсету. Олар «Адвенсанс» шрифтін, жеті бағаннан тұратын «Жаратылыс Торы» деп аталатын макетті ойлап тапты (8-сурет). Бұл графикалық тордың алғашқы алты бағанын кез-келген нәрсемен толтыруға болады (мәтін, сурет, иллюстрация және т.б.), бірақ жетінші баған – сенбі күніне арналған баған. Бұл ретте, дизайнерлер оны өз қалауы бойынша безендіре алмайды, өйткені жетінші бағанда ЖКА логотипі бейнеленеді. Олардың ілімдеріне сәйкес, аптаның жетінші күні, яғни сенбіде Исаның жерге Екінші келуі күтілуде [214]. Сондықтан адвентистер үшін сенбі – қасиетті күн болып саналады.

XIX-XX ғасырларда адвентистердің рәмізі үлкен өзгерістерге ұшырады. 1844 жылдан 1996 жылға дейін ЖКА қозғалысының ресми рәмізі үш періште – үш періштелік тармақ болды (9-сурет). «Үш періштенің хабары» - бұл Аяндағы үш періштенің берген хабарына түсіндірмелер. Адвентистік шіркеу бұл хабарламалар әлемді Иса Мәсіхтің екінші келуіне дайындауға мүмкіндік береді деп үйретеді және оларды өз миссиясының негізгі мәселесі ретінде көреді.

Періштенің бірінші хабары – бұл ақырет уақытының басталуы туралы «мәңгілік Евангелие» және әлемді Жаратушыға табынуға шақыру [215, 192-194 бб.].

Бұл хабардың екінші бөлігі – «Вавилонның құлауы туралы». Миллериттер әдетте Аян кітабында «Вавилонды» 1843 жылдың жазына дейін папалық деп түсіндіреді. Бұл Вавилондағы адамдарды «одан кетуге» шақыру болып

есептеледі. Дәстүр бойынша, адвентистер Вавилонды римдік католицизм және ақиқатты жоққа шығарған протестанттар тәрізді тура жолдан тайған шіркеу деп санайды. «Вавилонның құлауы туралы бұл пайғамбарлық әсіресе, протестантизмнің тұтастай алғанда мәңгілік Евангелиенің тазалығы мен қарапайымдылығынан, кезінде Реформацияның басталуына түрткі болған діннің сара жолынан алшақтауынан көрініс табады». «Вавилонның құлауы туралы хабар... Вавилонды құрайтын әртүрлі діни ұйымдарда әлі күнге дейін жүрген Құдай адамдарын олардан ажырауға шақырады».

Үшінші періштенің хабары – Сенбі күнгі өсиетті ұстану. Бұл жексенбіні қасиетті күн ретінде ұстанатындарға ескерту. Яғни, Құдайдың қалаулы күні – інжілдік сенбі күнінен бас тартып, құлшылық күні ретінде Құдаймен тағайындалмаған жексенбіні қастерлеп, ғибадат етіп жүргендер «аң белгісіне» ие болады [215, 194-196 бб.], және Құдайдың қаһарына ұшырайды. Осылайша, үш періште бейнесі қарсылық рәмізін білдіреді.

1996 жылдан бастап адвентистердің логотипі өзгертілді. Үш періштенің орнына қазір үш толқын сызық және айқыш пен от жалыны салынған (10-сурет).

Жоғары көтерілген сызықтар Мәсіхтің Екінші Келуі кезіндегі қайта тірілу мен көкке көтерілуді білдіреді.

Ашық тұрған Інжіл кітабы – сенімнің жалғыз негізін Қасиетті Жазбаны білдіреді, оның ілімін толығымен ұстану қажет.

Жер шарын қоршап тұрған үш лентадан пайда болған жалын жердің барлық халықтарына Мәңгілік Інжілдің хабарын жеткізетін 14 тарауының Аянынан үш періштені бейнелейді. Жалынның формасы Киелі Рухты білдіреді.

Жер шарын қоршап, үш лентадан құралған от жалыны Аянның 14 тарауында баян етілетін жердегі барлық халықтарға мәңгілік Евангелиеден хабар жеткізуші үш періштені білдіреді. Жалынның формасы Киелі Рухты рәміздейді.

Эмблеманың тұғырында орналасқан айқыш Інжілдің басты хабарын – адвентистердің құтқарылуының негізін – Мәсіхтің өлімі мен қайта тірілуін білдіреді [216].

Жаңа діни ұйымдардың рәміздеріне қатысты тағы бір қызық факт келтірсек, Рассел мен Рутерфорд тұсында Ехоба Куәгерлері жариялап тұрған «Күзет мұнарасы» журналының мұқабаларында масондық рәміздер: көктің сыйын білдіретін тәждегі бір жағына қисайтылған қызыл айқыш, сондай-ақ мальталық рыцарь бейнеленген (11-сурет). Бұлар Тамплиерлер Орденінің масондық үйінің ресми белгілері болып саналады. Журнал мен ұйымға атау ретінде берілген ортағасырлық Мұнара бейнесін масондар мөрлер мен құжаттарда қолданады. Сондай-ақ, Мұнарадан түсірілген жарық пен шығып келе жатқан Күннің сәулелері жаңа өмірдің бастауын, нұрлануды, Құдай құпияларын оң сипатта түсінуді білдіреді.

«Айқыш және тәж» тек христиандық емес рәміз болумен қатар, антихристиандық сипатқа да ие. Бұл рәмізде айқыштың бір жағына қисайып, дұрыс емес формада берілуі кезде йсоқ емес – ол өз тұғырынан құлатылып, күйреуді білдіріп тұр. Айқыш тәждің ішіне орнатылған, бұл тәждің жеңілген айқыштың үстіндегі күшін білдіреді. Құпия қоғамдарда тәж – бұл жоғары

«нұрлану» мен «даналықтың» рәмізі. Сондықтан айқыштың мұндай бұрмаланған бейнесі көпшілікті адастырады. Ехоба куәгерлері осы масондық «айқыш және тәж» рәмізін өздерінің «Күзет мұнарасы» журналының мұқабаларында 1931 жылға дейін қолданған. Оның нақты мәні – христиандықты жеңу [217].

Мормондардың рәмізі – Мороний болып саналады, ол әдетте періштемен байланыстырылады (12-сурет). Ол тірілерге шапағатын тигізу үшін мәңгілік Евангелиеге ие. Трубаға үрлеп тұрған періште Моронийдің бейнесі Соңғы күн әулиелерінің Иса Мәсіх шіркеуінің бейресми рәмізі ретінде кеңінен қолданылады. Мороний сондай-ақ Мормон Кітабының бірқатар басылымдарының мұқабаларында бейнеленген, оның шығысқа бағытталған мүсіндері Соңғы күн әулиелерінің көптеген храмдарының үстіне орнатылған.

Мормондардың ілімдерін зерттей отырып, біз келесі CTR аббревиатурасын кездестіреміз (13-сурет).

CTR (ағылшын тілінен Choose the Right – «ақиқатты таңда») – «ақиқатты таңда», Иса Мәсіх Шіркеуінің ұранының аббревиатурасы, әдетте оның мүшелерінің эмблемаларында қолданылады. Негізінен, бұл аббревиатура ұйым шығарған сақиналар мен білезіктерде бейнеленеді [218].

Балық – бүкіл әлемдегі баптистердің сенімінің рәмізі [219]. Ихтис (көне грек тілінен ichthys – балық) – Иса Мәсіх есімінің ежелгі қысқартылуы (монограммасы), сөздердің бастапқы әріптерінен тұрады: Иса Мәсіх Құдай Баласы Құтқарушы. Көбінесе аллегориялық түрде – балық бейнесінде берілген (14-сурет).

Біріккен Шіркеу рәмізі (эмблемасы) – бұл маңызды мағына мен нумерологиялық мәнге толы өкілдік белгі (15-сурет).

Ортасындағы шеңбер Құдайды, ақиқатты, өмір мен жарықты білдіреді. Осы төрт элемент сәулелермен 12 бағытта бүкіл Ғаламға таралады. 12 саны адам мінезінің 12 негізгі типін рәміздейді. Тарихи тұрғыдан алғанда, 12 саны Құдайдың көрегендігінде маңызды болды (мысалы, Исаның 12 апостолы). Оның мәні – ақиқаттың (Қағида) 12 жолмен таралу мүмкіндігінде. Сыртқы шеңбер ғаламдық заңдағы беру және қабылдау әрекетінің үйлесімділігін білдіреді. Шаршы төртбағдарлы ұстанымды білдіреді. Алтын түс мәңгілік мінсіз, бейбіт өмір туралы арман-тілектерді айқындайды, онда муниттердің әрқайсысы жаратылыс әлемінің өзегі болады [220].

Келесі Құтқару Армиясының рәмізіне тоқталсақ, олардың әлеуметтік қызметінің халықаралық рәмізі – Қызыл қалқан (16-сурет) болып есептеледі. Ол құтқарушылардың басқаларға қызмет етуге әрдайым дайын екендігін білдіреді. Қызыл түс Иса Мәсіхтің қаны арқылы барлығына құтқарылудың қолжетімділігі туралы мәнге ие, ал қалқан Жазбаның сенім қалқаны туралы сөздерін білдіреді. Қалқан Құдай балаларын қорғайды және де христиандар өз қызметінде басқаларға қалқан болуы тиіс деп саналады.

Құтқару Армиясының Елтаңбасын (17-сурет) капитан У.Х.Эбдон 1878 жылы штаб үшін жасаған. Ол кезде Христиандық Миссия ресми түрде Құтқару Армиясы деп атала бастаған болатын. Елтаңбада Құтқару Армиясының негізгі ілімдерін білдіретін жеті рәміз бейнеленген. Бірінші кезекте, елтаңба шіркеу мен

ұйым ретіндегі Құтқару Армиясының сенімі мен миссиясын көрсетеді. Күннің шеңбері

Күн шеңбері – Киелі Рухтың нұры мен отын білдіреді. Елтаңбаның ортасындағы айқыш – Жаратушы Иса Мәсіхтің айқышы. «С» әрпі құтқаруды білдіреді. Қылыштар бүкіл христиандардың осы әлемдегі зұлымдық күштерімен күресін меңзейді. Тәж – бұл даңқ тәжі, Құдай онымен өзіне барлық адал жандарды ұлықтайды.

«Қан мен от» ұраны Иса Мәсіхтің адамдардың күнәларын өтеу үшін айқышта төгілген қанын және адамдарды қасиетті етіп, оларға күш бере алатын Киелі Рухтың от жалынын рәміздейді.

Құтқару Армиясының байрағы қозғалыс ілімінің негіздерін рәміздік түрде көрсету үшін жасалған болатын. Байрақтың дизайны 1878 жылдан бастап (авторы Катерина Бут) өзгермеген. Көк түс Құдай Әкенің қасиеттілігін және бүкіл христиандарға насихатталған қасиетті өмірді білдіреді. Қызыл түс адамдардың күнәлары үшін төгілген Иса Мәсіхтің қанын еске түсіреді. Ортасындағы сары жұлдыз Киелі Рухтың күші мен отын білдіреді.

«Қан мен от» ұраны бұл рәмізделуді күшейте түседі. Байрақ құлшылық етудің нысаны болып саналмайды, бірақ онда бейнеленген ақиқаттарға сәйкес барлық жерде құрметпен қолданылады [221].

Сонымен, жаңа христиандық дін ағымдардың идеологиялық және рәміздік ерекшеліктерін талдау барысында біз жасаған тұжырымдар мен қорытындылар жаңа христиандық діни тенденциялардың дәстүрлі діндер негізінде емес, әртүрлі діни ұйымдар, культтар мен секталар негізінде пайда болғандығын көрсетеді. Жаңа діни ағымдардың ілімдері әртүрлі діни мәдениеттерден тұрады, осылайша синкретикалық қоспаны құрайды.

Жаңа діни ағымдар өмірге діни жетілудің жаңа ілімдері мен тәжірибелерін алып келеді. Олардың маңызды белгісі – «дәстүрлі діндермен» салыстырғанда әлеуметтік ұтқырлығының жоғары деңгейлігі, яғни олардың діни ілімдері қарапайым халықтың әлеуметтік мәселелерін, моральдық және психологиялық қажеттіліктерін қанағаттандыруға бағытталған. Олар қоғамдық істермен белсенді айналысады: нашақорларды сауықтыруға қатысады, үйсіздерді тамақтандырады, балалар үйлеріне, қылмыстық-атқару жүйесі мекемелеріне қамқорлық жасайды. Елімізде үстіміздегі жылы орын алған коронавирустық пандемия кезінде де бірқатар жаңа діни бірлестіктер аз қамтылған отбасыларға көмек шараларын ұйымдастырды.

Алайда жаңа діни ағымдарға бір жағынан, діни ілімдері мен культтерінің тұрақсыздығы, құбылмалылығы (транзитивтілігі), екінші жағынан, топтық қауымдастыққа тән мүшелердің өзара әрекеттесуі, олардың салыстырмалы түрде жоғары ұйымшылдығы және де топтың барлық мүшелеріне тән ортақ белгілердің болуы тән. Діни ілімдері мен культтерінің транзитивті сипатына байланысты жаңа діни ағымдар дәстүрлі діндерге қарағанда қоғамның әлеуметтік-саяси жағдайына, уақыт талабына және т.б. әлдеқайда жеңіл әрі жылдам жауап қатады.

Жаңа діни ағымдардың адепттермен жұмыс істеу әдістері өте қарапайым: олар өздерінің діни ілімдерін қарапайым әрі түсінікті тілде жеткізеді. Олар қарапайым және қолайлы уағыздарды айтады, олардың адамдармен күнделікті өмірде қолданылуы ескеріледі. Барлық діни рәсімдер мен жоралғылар өте әсерлі және қызықты өткізіледі. Пасторлар мен пресвитерлер қарапайым киім киеді, сондықтан олар келушілерден ешқандай ерекшеленбейді [201, 31 б.].

Жаңа діни ағымдар өз ілімдерінде эмблемаларға, логотиптерге, көрнекі элементтерге ерекше назар аударады. Жаңа діни ағымдардың рәміздері олардың даму тарихымен тікелей байланысты. Біздің ойымызша, діни рәміздердің қалыптасуында протестантизм мен масондық үлкен рөл атқарған. Жаңа христиандық ағымдардың діни рәміздерінде айқыш (түрлі типтерінде), ашық кітап, дөңгелек (шеңбер), періштелер, от жалыны, сәулесін шашқан күн кеңінен қолданылады.

Жаңа діни ағымдардың өз арасындағы, сондай-ақ дәстүрлі христиандықтан басты айырмашылықтары – Сенім Рәмізінде, яғни Қасиетті Үштікті мойындауға; құпиялықтарға, олардың саны мен қолданылуына; құлшылық ету ерекшеліктеріне байланысты. Құлшылық етуге келсек, кейбір діни қауымдастықтарда (квакерлер) діни әндер айтылмайды, уағыздар оқылмайды, орныққан дұғалар жоқ, ал елуіншілерде құлшылық ету кейде глоссолалиямен бірге жүреді. Рәсімдер мен жоралғылардың орындалуы да түбегейлі ерекшеленеді, атап айтқанда, кейбір деноминациялар шоқындыру рәсімін адамды суға толығымен батыру арқылы жүргізсе, кейбіреулері жай ғана су бүркиді, ал мормондар тіпті марқұм болған адамды шоқындыру рәсімінен өткізеді.

Алматы қаласында сол сияқты Кришна Санасы қоғамы атты жаңа шығыстық діни ағымның ұйымы жұмыс жасайды. Сонымен қатар тибеттік Буддизмнің Карма Кагью мектебінің буддистері практика жүргізеді. Бұл мектеп өкілдері сенушілер санының аздығына байланысты ресми діни бірлестік ретінде тіркелмеген. Кришна Санасы қоғамы индуизмнен тарайды, неоиндуистік діни ұйым болып саналады. Қазіргі таңда олардың 8 жергілікті діни бірлестігі тіркеуден өткен. Соның біреуі Алматы қаласында орналасқан [222]. Далалық зерттеу барысында байқағанымыз, жаңа христиандық діни ағымдарға қарағанда олардың құлшылық үйлері өте әдемі әшекейленген. Төрдегі орналасқан алтарі басты құдайлар және рухани ұстаздардың портреттерімен, басқа да діни бұйымдармен (соның бірі қасиетті тас, ол Үндістандағы өзенде су астында болады; оны тек рухани ұстаздар ғана таба алады) жабдықталған (18-сурет). Қауымның басқалармен салыстырғанда көпсанды әрі түрлі ұлт өкілдерінен тұратындығын байқауға болады. Қауым мүшелері құлшылық ету кезінде жерге отырып, «Бхагавад-гитаны» оқиды, оның мазмұнын талқылайды, уағыз тыңдайды. Мантралар айтып, би билейді. Рәсімдер кешкі құдайы тамақ ішумен аяқталады (19-сурет). Көріп отырғанымыздай, кришнаиттерде діни рәміздерге үлкен мән беріледі. Олардың іс-қимылдары, ишараттары, киім-киісі және ішіп-жемі рәміздік мәнге толы. Кришнаиттер бір-бірімен «һаре Кришна» деп айтып, алақандарын қосқан күйінде қолдарын кеуде тұсына қойып амандасады. Бірақ

қолдарын ұстау деңгейі оның амандасып жатқан адамының жасына, рухани статусына байланысты. Алақандарын қосқан күйінде қолдарын ұстау ишаратының өзі «бас ию», «құрметтеу», «сәлемдесу» деген мағынаны білдереді. Кришнаиттерді киім үлгілері, денесіне салынатын белгілері (тилака), діни әшекейлері арқылы да ажыратуға болады. Осы дінде жүрген шәкірттер қызғылт сары түсті діни киім киеді (20-сурет). Ол түс адамның әзір отбасылы болмайтындығына меңзейді. Ақ түс үйленуге қарсы еместігін білдіреді. Қауым мүшелерінің денесі мен маңдайына тилака салуы оның тәнінің Құдайға тиесілі екендігін білдіреді. Маңдайға салынатын паралелль екі сызық Кришнаның табанын рәміздейді, екі сызық қасиетті туласи ағашының жапырағы бейнесімен қосылады. Осы туласи ағашынан кришнаиттер мойнына кантхималы, яғни ағаш моншақ жасап тағады. Бұл олардың Кришнаға берілгендігін білдіреді. Оның қорғағыштық қасиетіне де сенеді. Ер адамдар сондай-ақ шикха деп аталатын шағын тұлым қояды. Ол үнемі Құдаймен бірге болып, оны естен шығармауға көмектеседі деп сенеді.

Біз зерттеген Тибеттік Буддизмнің Карма Кагью мектебінің өкілдері де көптеген рәміздік салт-жоралар атқарады, діни бұйымдардың қасиеті мен киелілігіне сенеді. Құлшылық үйлері кәдімгі үш бөлмелі пәтерде орналасқан. Негізгі бөлменің (гомпа) төрінде алтарь жабдықталған. Алтарьда Будданың мүсіндері, ваджра, қоңырау, Кармапа XVI (Рангжунг Ригпе Дордже), Кармапа XVII (Тринле Тхае Дордже) және осы мектеп өкілдерінің ұстазы – Лама Оле Нидалдың суреті қойылған (21-сурет). Ваджра – рәсімдік және мифологиялық қару. Ваджраянада ваджра Әлемнің еркектік принципін, жанашырлықты және белсенділікті білдіреді. Ваджра рәсімдерде әйел бастауы және даналықтың рәмізі саналатын қоңыраумен қатар қолданылады (22-сурет). Сондай-ақ алтарьдің сол жағында және гомпаның қабырғаларын жағалай тхангкалар ілінген. Тхангка – басты рәміздердің бірі болып есептеледі. Онда Будда Шакьямуни, буддалар иерархиясы, пантеон кейіпкерлері, бардо сюжеттері, т.б. бейнеленген (23-сурет). Осы алтарьға қарап сенушілер құлшылық етеді, медитация жасайды [202].

Христиан діндегідей исламда да ғасырлар бойы түрлі себептермен діни-саяси ағымдар қалыптасқан. Ислам діндегі діни-саяси ағымдар мен адасушы ағымдардың пайда болу себептері де діни көзқарастың, саяси ұстанымның алшақтығына, құлшылық етудегі айырмашылықтарға, шариғатты ұстану ерекшеліктеріне байланысты болды. Нәтижесінде өзге діндердегі секілді ежелден түрлі ағымдар қалыптасты. Ислам дінінде мұндай ағымдар «мәзхаб» деп аталады. «Мәзхаб» сөзі араб тіліндегі «зәхәбә» (бару) етістігінен шыққан, «жүрілген жол», «баратын жер» деген мағынаны білдіреді.

Қоғамда орын алған діни, саяси және әлеуметтік мәселелер де мұсылмандардың ағымға бөлінуіне өзіндік әсерін тигізгені рас. Өкінішке орай, әр ғасырда түрлі атаулармен үлкенді-кішілі жаңа ағымдардың пайда болуы XX ғасырға дейін жалғасты. Әртүрлі тарихи кезеңдерде пайда болған бұл ағымдардың басым бөлігі тарих сахнасынан жойылғанымен, біразы дүниенің төрт бұрышында бүгінге дейін үгіт-насихаттарын жүргізіп келеді.

Ал XXI ғасырда көбіне саяси мақсаттағы діни ағымдар жиі сөз болып жатқаны баршамызға мәлім. Дегенмен бұл ағымдар мен ұйымдардың басым бөлігінің негізі орта ғасырдағы ағымдардан бастау алады.

Адасушы ағымдар өз араларында да қаншама ұсақ тармақтарға тамырланып, уақыт өте келе барлығы дерлік тарих сахнасынан жойылып кетті. Дегенмен де, ағымдар жойылғанымен олардың кейбір сенімдері мен идеологиялары әлі күнге сақталып келеді. Сол себепті де адасудан туындаған соқыр сенімнің сарқыншақ құбылыстары әр ғасырда еміс-еміс көрініс беріп жатады. Мәселен, харижит ағымы болмағанымен, харижиттік сенімдегі мұсылмандарды кездестіруге болады. Харижиттердің негізгі сенімі бойынша, қандай да бір үлкен күнә істеген немесе парыз амалды орындамаған адам кәпір болады. Біздің қоғамымызда да парыз амалын, яғни намазын оқымаған, бірақ өзін мұсылманмын деп санайтын пендені кәпір дейтіндер кездеседі. Олай болса, адасушы ағымдардың сенімдері мен ұстанымдары толықтай жойылды деп айту қиын. Өкінішке орай, мұсылмандар әлі күнге дейін бөлінудің індетінен құтылар емес.

Харижиттер Ислам дінінің пайда болуынан кейінгі алғашқы діни-саяси ағымдарға жатады. Харижиттер «төреші оқиғасынан» кейін шииттерден бөлініп шыққандар. Көпшіліктен бөлініп шыққандығы үшін ол топ «бөлініп шықты» деген мағынаға келетін «харижит» атауын алады [223, 170 б.].

Ислам тарихының алғашқы кезеңінен бастап X ғасырға дейін харижит ағымы қоғамның негізгі мәселелерінің біріне айналды. Олар діннің шегінен шығып, билікке қарсы келіп, бейкүнә жанды өлтіруімен халықты ашындырғандықтан халифалар оларға аяусыз күрес жүргізді. Нәтижесінде харижит ағымын жойып жіберді. Алайда, қазіргі уақытта харижит деп аталатын ағым болмағанымен, харижиттік сенімді (ақиданы) ұстанатын мұсылмандар бар. Оларды «тәкфир» деп атайды. Қорыта айтқанда, харижиттер Ислам тарихындағы алғашқы адасқан ағым болып саналады. Олар өздерінен басқа мұсылманды кәпір санап, үлкен күнә жасағанды кәпір, мүшрик деп айыптап, ондайларды өлтіруді, бала-шағасын құлдыққа алуды халал санап, шариғаттың шегінен шыққан. Дегенмен, оларды «кәпір» дей алмаймыз [224, 66 б.].

Ислам діні тарихын зерделеу исламдық жаңа діни ағымдардың негізінен шииттерден таралғандығын көрсетеді. Шииттер халифалық пен имамдық мәселесінде ақидаға байланысты өзара түсінбеушілікке барып, түрлі ағым мен тармаққа бөлініп кеткен. Шииттер негізінен басты төрт ағымға бөлінеді және олардың өзі өз арасында жиырмаға жуық тармаққа бөлінеді. Шиит ағымдарының бәрі дерлік имамдық пен халифалықтың хазіреті Алиге тән екенін бірауыздан қабыл еткенімен, кейінгі имамдар жайында ортақ пікірге келе алмай, әр ағым өз имамдарын сайлап алған. Енді осы негізгі төрт шиит ағымына қысқаша шолу жасайық.

Ислам тарихында әр ғасырда көрініс тапқандай жаңа дәуірде де бірнеше ағымдар пайда болды. Соның ішінде уаһһабилік, бахаилік пен ахмадия (кадияния) ағымдары бар. Аталған діни-саяси ағымдар Қазақстанда да таралған.

Ендігі кезекте оларға жеке-жеке тоқталып, олардың діни ұстанымдарының ерекшеліктерін айқындасақ.

Уаһһабилік ағымның діни ұстанымдарының негізі оның негізін салушы Мұхаммед ибн Абдулуаһһабтың «Китабут-таухид» (Таухид кітабы), «Кәшфуш-шубуһат» (Күмәнді нәрселерден арылту) және «Китабул-усулис-сәләсә» (Үш негіз кітабы) аталған еңбектерінен бастау алады. Аталмыш еңбектерде таухид, ширк, бидғат мәселелері кеңінен баяндалған. Жалпы, сенім мәселесінде уаһһабилердің жоғарыда аталған харижиттермен ортақ тұстары бар екендігін атап өту қажет.

Мұхаммед ибн Абдулуаһһабтың еңбектері негізінен ширк (Аллаға серік қосу) пен бидғаттар (дінге жаңалық) төңірегінде жазылғандықтан, Ислам дінін ұстанушыларды ширк пен бидғаттан арылту керек деп санайды. Тіпті ондай мұсылмандарды өлтіруге рұқсат беруімен әһлу сүннет уәл жамағат деп аталған ханафи, шафиғи, мәлики және ханбали мәзһабтарының ортақ діни түсінігіне қарсы келді. Уаһһабилер өздеріне қосылмаған және өздері секілді сенбеген (ақида ұстанбаған), амал етпеген мұсылмандарды мүшрик, адасқан деп санайды. Ондай мұсылмандардың жанын қиюды күнә санамайды [224, 224-225 бб.].

Уаһһабилер әулиелердің зиратына баруға қарсы шығады. Пайғамбарлардың және әулиелердің кесенелеріне барып тәуәссул жасағанды, дұға еткен адамды мүшрик, кәпір болады деп санайды. Сол себепті кесене салу, кесенелерде намаз оқу, әруақтардың рухына садақа атау ширк. Мешіттерге садақа беруге тыйым салады [225, 82 б.]. Мәуліт мерекесін атап өтуге қарсы, оны бидғат дейді. Мұхаммед ибн Абдулуаһһабтың ең көп қарсы шыққан, тіпті ширк деп санаған мәселесі – мазарлар мен кесенелерді зиярат ету. Уаһһабилердің пікірінше, қабірлер мен кесенелерге зиярат ету пұтқа табынушылық болып саналады. Қабірге жазу жаздыру, басына белгі қою әрекеттер – бидғат және ширк. Пайғамбарға салауат айту үшін оның мазарына бару шарт емес. Азанды әуендетіп оқу, әулие кісілерге құрмет көрсету секілді әрекеттерді ширк әрі бидғат санайды [226].

Хазіреті Пайғамбар заманында мешіттер қарапайым болғандықтан мешіттерді әшекейлеу, күмбез бен мұнара тұрғызу – бидғат. Сонымен қатар, олардың ұстанымы бойынша намазды жамағатпен оқу – парыз, намазды тәрк еткен – кәпір, діннен шығады. Сондай-ақ, уаһһабилер иман, амал және тозақ мәселесінде де дәстүрлі исламнан өзгеше пікірді ұстанады. Өздерін қолдамаған әрбір мұсылманды кәпір деп, тозақта мәңгі қалушы имансыздармен, яғни кәпірлермен тең санайды. Осы пікірлерімен көпшілік мұсылмандарға қарсы келуде.

Уаһһабилік немесе сәләфилік ағым өткен ғасырдың 90-жылдарынан Қазақстанға тарала бастады. Біздің елімізде де жоғарыда келтірген өздерінің қатаң діни ұстанымдарын күштеп таңып, халқымыздың дәстүрлі мұсылмандығына сызат түсіруге тырысты. Олардың діни ілімдері қазақ халқының ежелден қалыптасқан және көшпелі өмір сүру салтымен астасқан мұсылмандық дәстүрлеріне қайшы келді. Мәселен, олар дүниеден қайтқан кісі үшін Құран оқуға, құдайы ас беруге, намаздан кейін тәспі қолдануға, жамағатпен

дұға жасауға, бет сипауға, мәзһаб ұстануға, қабірлерге кесене немесе қоршау салуға, марқұмның жетісін, қырқын, жылын беруге қарсы. Қоғамда қалыптасқан салт-дәстүрлерді мансұқтап, мемлекеттің заңы мен құқықтық жүйесіне қарсы шығады. Сонымен қатар, намаз оқымаған жағдайда мейлі ата-ана болсын, ағайын-туыс болсын мұсылман емес деп қарым-қатынасты үзуде. Өз ата-анасына қарсы шығып, намаз оқымағандықтары үшін кәпір санап, тіпті берген асын ішуден бас тарту, орамал тартып, арын сақтауды көздеген адал ниетті қыздарды екінші әйел етіп жұбайлыққа алып, артынан талақ бере салып, мазаққа айналдыру, қараусыз қалған жетімдерді көбейту оқиғалары қоғам ішінде көрініс бере бастады. Алғашқы мұсылмандар секілді амал етуге тырысқанымен, өкінішке орай, қазіргі сәләф жолын ұстанамын деушілерде мұсылманға тән әдеп пен ибаның нышаны байқалмайды [224, 229-236 бб.].

Шииттік ағымнан бөлініп, дербес дінге айналғандардың бірі – «бахаилік» немесе «бахаи сенімі». Олар қазіргі таңда өздерін әлемдегі жас дін ретінде жарнамалап жүр. Қазіргі кезде бұл діни ағым әлемнің 160 елінде бар [227, 315 б.]. Ағымның негізін салушы шираздық Мирза Али Мұхаммед. Ол алғашқыда өзін «баб» (құдайға ашылған есік) деп жариялап, көп ұзамай артынша «күтілген Мәһди» екендігін жаюға кірісті. Ол мұнымен де шектелмей: «Алла Мұхаммедті пайғамбар етіп жібергендей мені де елші етіп жіберді», - деп пайғамбарлығын жариялады. Мирза Али Мұхаммед өзі жазған «әл-Баян» атты кітабын Құраннан жоғары санады. Оның айтуынша, шариғат әрбір мың жылда өзгеріп тұратын болса, хазіреті Мұхаммед пайғамбар да соңғы пайғамбар емес. Ол соңғы «нәби», соңғы «расул» емес.

Мирза Али Мұхаммед жоғарыда аталған еңбегінде дінге қайшы мына төмендегі сенімдерін баяндайды: ақырет күнін, яғни о дүниедегі мүминдерге уәде етілген «жұмақ» пен күнәһарларды жазалайтын «тозақтың» болатынын жоққа шығарады; барлық дінді өз дінінде тоғыстыру мақсатымен өзін бүкіл өткен пайғамбарлардың өкілі, әрі Құдайдан келген бұйрықтардың өзіне жинақталғанын жариялады; ғұлат шиитері секілді Алланың өз бойында көрініс тапқандығына сенді; хазіреті Мұхаммед пайғамбарды соңғы елші ретінде қабыл етпеді. Себебі Алланың өзінде көрініс тапқанын және өзінен кейін басқаларға да өтетінін жария етті; кейбір әріптер жайында ақылға қонымсыз ойларын айта келіп, 19 санын қасиетті деп санады; шариғаттың барлық мәселесінде әйел мен еркектің құқығы тең деп, халық арасындағы теңдікті уағыздады.

Оның айтуынша, жыныс, дін, тіл және нәсіл жағынан адамдар арасында ешқандай айырмашылық жоқ. Осындай шектен шыққан әрекеттері үшін 1850 жылы Мирза Али Мұхаммед Иран үкіметімен өлім жазасына кесіліп, жазаланды. Оның діни ілімдерін шәкірттері, ағайындылар Яхия Нури мен Хусейн Али жалғастырды. Соның ішінде Хусейн Али ұстаздары айтқан Алланың елшісі келеді деген насихатты жалғастырып, оның өзі екендігін жариялайды және «бахаулла» атына ие болады. Ол мұнымен шектелмей, құдайдың өзінде көрініс тапқанын айтады. Ұстазы Али Мұхаммедті өзінің келуі жолындағы дайындықтың бастамасы деген ол Яхия пайғамбар Иса пайғамбардан бұрын келіп, оның келетіндігіне дайындық жасағанын дәлел ретінде келтіріреді. Хусейн

Али бабилерді айналасына жиналуға үндеп, жан-жаққа хат жолдап, халықты өз дініне шақырады. Осы оқиғадан бастап екі ағайынды өзара дауласып, ақыры жауласып, бір-бірлерін өлтіруге дейін барып, екіге бөлініп тынады.

Мирза Хусейн Али Бахаулла Құран мен ұстазы Мирза Али Мұхаммедтің кітабы әл-Баянға қарсы шығып, тіпті үкімдерін жарамсыз деп есептейді. Өз сенімін насихаттайтын араб, парсы тілінде үлкенді-кішілі кітаптар жазуға кіріседі. Бахаулла «Китабул ақдас» (ең қасиетті кітап) атты кітабын Алладан алған уахи арқылы жазғандығын, сол себепті «ең қасиетті кітап» деп атағанын қысылмай жария етеді. Ол өзіне уахи етілген ілімнің аз ғана бөлігін жеткізгенін мақтанышпен насихаттайды [224, 239-246 бб.].

Бахаулла ұстазы Баб Алидің кітабын теріске шығарумен қоймай оның құрған жүйесі мен ұйымына реформа жасады. Ол Исламды жаңарту мен заман талабына сай реформалауды көздеді. Тіпті, ұстазынан артық кетіп, өзінің уағыздаған дінін Исламнан бөлек жаңа дін ретінді түсіндірді. Бахаулла өзінің дінін әлемдік әрі бүкіл діндерді біріктіретін дін ретінде уағыздады. Ол болашаққа қатысты сәуегейлік айтуды да ұмыт қалдырмады.

Бахаулла жаңа дінді тарату үшін қарамағындағаларға шет тілдерді үйренуді бұйырады. Бахаулланың негізгі сенімі төмендегідей: Ислами наным сенімнен арылу (демек, исламмен ешқандай қатысы жоқтығын көрсетеді); адамдар арасында ұлт, нәсіл деген болмайды, бәрі бір-бірімен бауыр деген принципті ұстанады; көп әйелге үйленуге тыйым салады, мәжбүрлік кезде ғана екі әйелмен үйленуге болады және ажырасуға мүлдем рұқсат етпейді; жаназа намазынан басқа намаздарды жамағатпен оқуға тыйым салған, намаз жеке оқылады деп пәтуа шығарады; Қағбаны құбыла деп танымайды, өзін Құдай орнында санағандықтан өзі тұрған жерін құбыла деп есептейді, егер оның мекені ауысса бахаилардың құбыласы да ауысады; Исламның бұйырған халал, харам үкімдерін теріске шығарып, адал мен арамды шариғат емес, ақыл шешеді деген байламға келеді.

Бахаулла дүниеден өтпестен бұрын жаңа діннің басына ұлы Абдулбаһаны (шын аты Аббас Эфенді) тағайындап кетеді. Абдулбаһа діннің мазмұнына үлкен өзгерістер енгізді. Атап айтқанда, Аббас Еуропа мәдениеті мен өркениетін жақсы білгендіктен әкесі құрған діни сенім мен жүйені батыс мәдениетімен ұштастыру жолын қарастырады. Бұл мақсатта тәңірдің адамнан көрініс табу (хулул) сенімдерін діни сенім жүйесінен алып тастады. Әкесі секілді сәуегейлікпен айналыспады. Олар Таурат пен Інжілді зерттеп, Құранға емес аталмыш қасиетті кітаптарға сілтеме жасауға көшеді. Таурат пен Інжілде Аббас Эфендінің келетіндігі жайлы сүйіншілеген хабар деп дәлелдер келтіреді. Осындай әдіспен жаңа діннің жақтастарын арттыра түсті.

Бахаи сенімі бойынша, олардың негізгі мақсаты – әлемде бейбітшілік орнату, дін, тіл, нәсіл, әйел мен еркек теңдігі және дін мен ғылым байланысын арттыру. Адамзат үшін ең қауіпті жағдай дінге, ұлтқа, нәсілге бөліну. Әрбір 15 жасқа толған қыз бен ер бала жетпіс жасқа дейін бахаиліктің үкімдерін орындауы парыз.

Бахаилер үшін намаз Алланың шын жүрекпен еске алу арқылы жасалады. Оларда үш түрлі намаз бар: 1. Үлкен намаз – күніне бір рет Аллаға жалбарыну үшін көңілі келгенде жасалады; 2. Орта намаз – күніне үш рет оқылады; 3. Кіші намаз – бір аят мөлшерінде күніне бір рет түске таман оқылады. Әрбір бахаи мүшесі осы үші намаздың біреуін жасаса жеткілікті. Намазда Бахауллланың кітабынан сөйлемдер мен дұғаларды оқиды. Құбыла – Аккадағы Бахаулланың қабірі болып саналады.

Бахаилер он тоғызыншы Алла айында 19 күн ораза ұстайды. Бұл 2-21 наурыз аралығы. Күн шыққаннан батқанға дейін ораза ұстайды. 15 жасқа толмағандар, науқастар, жолаушылар, қариялар, жүкті әйелдер мен бала емізетін әйелдердің ораза ұстамауына болады. 21 наурыз ораза айт, әрі жыл санауының алғашқы күні екен.

Қажылық тек жағдайы болған ер кісілерге ғана парыз. Қажылық сапар Бабтың Шираздағы үйіне яки Бахаулланың Бағдатта тұрған үйіне жасалады. Қажылықтың белгілі-бір уақыты жоқ.

Зекет бахаилерден салық ретінде алынады. Әл-Баянда жазылғандай жылына бір рет мал-мүліктің бестен бірінен зекет береді. Әрбір бахаи бұл бекітілген зекетті беруі тиіс. Зекеттен жиналған қаржы «Бүкіләлемдік әділет үйіне» жолданады. Ол жерден керекті орындарға жұмсалады.

Сонымен қатар, әрбір бахаи күн сайын таңертең шаршамайтындай мөлшерде бахауланың дұғаларын оқуы тиіс. Спиртті ішімдік ішуге тыйым салынады. Тұрғылықты жердегі билікке қарсы шықпайды. Жиһат етуге де тыйым салынады. Бахаилерге 15 жасынан бастап үйленуге рұқсат. Алайда үйлену парыз емес. Ажырасуды қаламайды, ерлі-зайыптының татуласуы үшін бір жыл уақыт беріледі. Ажырасқандар он тоғызға дейін татуласуға болады. Жесір әйелге 95, ер кісіге 90 күннен кейін қайта үйленуге рұқсат етіледі, оны бұзса – жазаланады. Неке кезінде Бахаулла мен Абдулбаһаның жазып кеткен дұғаларын оқиды [228, 62 б.].

Бахаилердің діни сенімдері мен құлшылықтары шариғатымыздың әмірі мен тыйымдарына қайшы. Олар өз діндерін жаю барысында адамның сұранысына ыңғайлы етіп насихаттауда. Тіпті, әйелдерге орамал тағуды міндеттемейді. Құлшылық Алланы еске алумен шектеледі. Заман ағымына сай жеңілдетілген діни сенімді ту еткен жандар мен өздерін зиялы санайтындар үшін таптырмас ұстаным болды.

Қазақстанға тараған келесі бір діни ағым – ахмадия ағымы. Ахмадия немесе кадиянилік ағымның негізін Мирза Ғұлам Ахмад Қадияни Үндістанда XIX ғасырдың соңына қарай қалаған. Оның құрған жаңа ағымы Исламдағы ақырзаманға қатысты, яғни мәһди сеніміне негізделген. Ғұлам Ахмад ілімдерінде өзін Алланың Ислам дінін жаңарту үшін жіберген жаңартушы мужәддид екендігін жариялайды [225, 292 б.]. Оның сенімінің мазмұны төмендегідей: Аллаға серік қоспау; әртүрлі күнә атаулыдан сақтану; намазын толық орындау, тіпті тәһәжжуд намазын қаза етпеу; барлық адамға жақсылық жасау; әрдайым Аллаға беріліп, өзін Алла жолына арнау; Құран жолымен жүру; Исламға берік

болу; өзінің қасиетті деп тапқандарын барлығынан жоғары ұстау; дінді дүниеден жоғары қою; Ғұлам Ахмадтан ажырамай, өлгенше мойынсұну.

Ғұлам Ахмад Иса пайғамбардың көкке көтерілмегенін, керісінше қалған өмірін жерде өткізіп, өлгенін айтады. Ол өзін хазіреті Иса пайғамбардың қабірін Сринагардан (Кашмир) тауып, оның рухы мен күші өзіне өткендігін, хазіреті Исаның рухы және мәһдилік сипатымен дінді жаңалаушымын деп таныстырады. «Мен Алланың атымен сөйлеймін, сөзімді терістеуге болмайды» деп шектен шығады. Ғұлам Ахмад мәһдимін дегенімен қоймай Алланың өз бойынан көрініс тапқандығын айтып күпірлік етеді. Шындығында ол мұны христиандықтағы «Иса пайғамбар әрі адам, әрі құдай» деген сенімнен алғандығы көрініп тұр. Оның мақсаты да христиандар үшін мәсих, мұсылмандар үшін мәһди болу еді.

Қадиян ағымы Ғұлам Ахмадтың пайғамбарлығына сенбеген ер жігітке қыз бермейді. Бірақ қадияни болған ер жігіт өзге сенімдегі қызбен үйленуге болады. Қадиянилер бұл үкімді Құранға сәйкестендіріп алғандығы анық. Өйткені Құранда Алла мұсылман қыздың мүшрикке, кәпірге тұрмысқа шығуына тыйым салып, мұсылман ер жігіттің әһлу китаптан, яғни христиан мен яһудиден қыз алуына рұқсат берген.

Қадиянилер иман ету мәселесінде өзге мұсылмандар секілді әуелі жүрегімен сеніп, сенгенін тілмен айтуды қабылдайды. Намаз, ораза, зекет мәселесінде ханафи фиқһын басшылыққа алады. Себебі Пәкістан мен Үндістандағы мұсылмандар ханафи мәзһабын ұстанады. Дегенмен олар ақидада әһлу сүннет сеніміне қайшы.

Ахмадилер үшін иман шарттарынан болған «мужәддид», «мәсих», «мәһди» мәселесі, әһлу сүннет бойынша, иман негіздеріне жатпайды, тек ақырзаманға қатысты жағдаяттар болып табылады. Олардың сенімі бойынша, кімде-кім Ғұлам Ахмадтың мужәддид, мәсих, мәһди екендігін қабыл етпесе, кәпір болады. Сонымен қатар оның пайғамбарлығына сенбеген жан да кәпір үкімінде. Керісінше, шариғатымыз хазіреті Мұхамеммедті соңғы пайғамбар деп қабыл етпеген діннен шығады, кәпір болады деп әуелде үкім шығарған.

Ғұлам Ахмад жиһад мәселесінде де отанын қорғау секілді қажетті жағдайда парыз еткен жиһад (басқыншы дұшпанмен соғысу) мәселесіне өз түсінігі бойынша пәтуа берген. Яғни жиһад дегеніміз қолға қару алып соғысу емес, насихаттан тұрады дейді. Олардың ақыретке сенімдерінің өзі Құран аяттарына қайшы. Құранда тозақ пен жұмаққа адам тәнімен баратындығы, жұмақтың бұл өмірге ұқсамайтындығы, жанға жайлы, астынан өзендер аққан жаннат баяндайды. Олар болса, ақырет жаңа бір өмір емес, қазіргі өміріміздің кемшіліксіз бейнесі, ақыреттің нығметтері рухани деп сенеді. Ахмадиялар Меккені қажылық жасалатын қасиетті мекен ретінде қабыл еткенімен Пенджабтағы Ғұлам Ахмад өмір сүрген Қадиянды, Кашмирдегі Иса пайғамбар қабірі деп ойдан шығарған біреудің қабірін қажылық ететін киелі мекен деп сенеді [224, 275-276 бб.].

Ислам тарихына көз жүгіртіп, әһлу сүннет ғалымдары тарапынан адасқан деп үкім етілген ағымдарды зерттеп қарайтын болсақ, басым көпшілігі жеке бастың қамы немесе белгілі бір топтың билікке келу жолындағы саяси мүдде мен

мақсаттың негізінде шыққандығы байқалады. Олар көздеген мақсаттарына жету үшін Құран аяттары мен сүннеттен дәлел іздеп, шариғатты бұрмалап, өз жолдарын ақтауға тырысқан. Алайда, тарих өзіне өзі төреші демекші, мұндай адасқан ағымдар уақыт өте келе әшкерленіп, жойылуға мәжбүр болған.

Дінді өз мақсаттарына бұрмалағандарды қазіргі саяси партияларға теңесек артық болмас. Саяси партия өкілдері өздері ғана елді ең жақсы, әділдікпен басқаратындарын халықтың жоғын жоқтайтындығын айтып, дауыс жинауға тырысса, адасқан ағымдар да өздерін ең дұрыс жолда, ең шынайы сенім мен жаннатқа барудың тікелей есігі екенін айтады. Ағымдардың қазіргі партиядан айырмашылығы сол, олар тікелей билікке жету үшін шықпаған. Олар Құран мен сүннетті түсіну мен орындауда, ең дұрыс жолды ұстанатындарын жарыса жарнамалайтын.

Сонымен жоғарыда келтірілген деректерді ескере келе ислам дінінің ағымдары, олардың идеялық-рәміздік сипаты турасында келесі қорытындыларды жасауға болады. Мұсылман діні де өзге діндер сияқты ертеден тармақтарға бөлінген. Бөлшектену Мұхаммед Пайғамбар дүниеден өткеннен кейін бастау алды. Исламдініндегі ағымдар бірінші кезекте сенім мәселесіндегі айырмашылықтардан пайда болды. Қазірдің өзінде дінді ұстану, түрлі салт-жоралар мен рәсімдерді орындауда емес, осы сенім мәселесінде келіспеушілік туындап отыр. Исламдық діни ағымдарда христиандық жаңа діни ұйымдардағыдай түрлі белгілер, логотиптер жоқ, яғни көрнекіліктерге басымдық берілмейді. Оларда діни рәміздер салт-жоралар мен рәсімдерді орындау, рәміздік ой-сана, рәміздік дыбыстар және рәміздік тұлғалар арқылы көрініс береді.

ҚОРЫТЫНДЫ

Қазіргі жаһандану және ақпараттық қоғам жағдайында дүниежүзі елдеріндегі діни қайта өрлеу үрдісі діни білімге деген сұранысты арттырып отыр. Бұл сұраныс әсіресе жастардың арасында бірнеше есеге жоғары. Жастардың осы сұранасын қанағаттандыру бағытында бірқатар кешенді мәселелер туындайды. Олардың ең бастысы сұранысқа сай діни сауатты зерттеулер, еңбектер және танымдық материалдар жинақтарын дайындау. Өйткені, бүгінгі таңда діни мазмұндағы ақпараттарды интернет ресурстарынан алу үрдісі басым. Осы мәселенің өзі біз қарастырып отырған тақырыптың міндеттерін күшейтіп, өзектілігін арттыра түседі. Біз жұмысымыздың кіріспе бөлімінде тақырыпқа арқау болған мәселенің басқа да өзекті тұстарын айқындап кеткен болатынбыз. Мәселені айқындалған мақсат пен міндеттерге сай зерттеу барысында бірқатар қиындықтардың орын алғандығын атап өткен жөн. Олар бірінші кезекте діни рәміз мәселесінің отандық дінтанулық ғылымда арнайы зерттелмеуімен байланысты. Сондықтан зерттеу жұмысын жазу барысында шетелдік және қазіргі ресейлік ғалымдардың ғылыми зерттеу нәтижелері басшылыққа алынды. Екіншіден, діни рәміз мәселесіне біржақты қарау мүмкін емес. Өйткені оның күрделі құрылымы оны жан-жақты зерттеуді талап етеді. Көптеген мәселердің ақиқатына пәнаралық әдістерді пайдалану арқылы қол жеткізуге болады.

Әдістемелік жағынан XX ғасырда қалыптасқан батыстық методология басшылыққа алынды. Негізін Кассирер, Лангер, Элиаде, Леви-Стросс және т.б. қалаған бұл мектеп өкілдері рәмізді жан-жақты қарастырып, оның рухани және материалдық қасиеттерін ашып көрсетеді. Олардың еңбектерінің негізінде рәмізге қатысты идеалистік концепциялар қалыптасты. Кеңестік заманда оған қарама-қарсы материалистік көзқарас орнықты. Оның шығу тегі бәрімізге белгілі. Материалистер рәміздің діни сипатын жоққа шығарып, оған материалдық объект ретінде қарайды. Қазіргі дінтану ғылымында діни рәміз мәселесіне қатысты зерттеулер жоғарыда атап өткен батыстық методология бойынша жүргізіліп келеді.

Сонымен диссертациялық зерттеуде айқындалған міндеттерді шешу және жасалған өзіндік ой-тұжырымдар нәтижесінде келесідей қорытындылар алынды.

Біріншіден, діни рәміз адамдардың алғашқы наным-сенімдері негізінде пайда болды. Оған дейін рәміздің өз дамуында бірнеше кезеңдерден (бастапқы рәміз – толысқан рәміз – рәміз) өткендігін жоғарыда айтып өттік. Бастапқы рәміз алғашқы адамдардың қоршаған орта туралы тұрпайы түсініктері, сезінулері, елестетулері, қиялдары негізінде қалыптасқан ерте дүниетаным аясында пайда болды. Бұл рәмізделудің алғашқы көрінісі еді. Осы алғашқы қауымдық мифологиялық сананың дамуымен рәмізделу күрделеніп, келесі сатыларына өтті. Біздің қазіргі түсінігіміздегі діни рәміздер жүйесі алғашқы қауымдық мифологияның соңғы сатысында пайда болды және оның ыдырауына бастама жасады.

Діни рәміз болмысы жағынан көп қырлы, көп мәнді феномен. Оның мән-мағынасын біржақты түсіну мүмкін емес. Өйткені, ол бір мезгілде нақты әрі

абстрактілі мәнге ие. Көзге көрінбейтін, абстрактілі мәндерін ертеден қалыптасқан идеялар, ішкі түйсіктер мен сезінулер арқылы түсінуге болады. Діни рәміз дінді, Абсолютті, Қасиеттілікті, Киелілікті сезіну мен ұғынудың жалғыз кілті. Сенуші мен Құдай арасында вербалды емес байланыс орнату құралы.

Екіншіден, діни рәміздер мазмұны жағынан ұзақ эволюциядан өтті. Рәміздердің діни сипат алып, жүйеленуіне протомемлекеттердің пайда болуы, олардағы діни идеология, яғни діни түсініктер мен идеялар жүйесінің қалыптасуы, политеизмнің келуі ықпал етті. Құдайларға табынудың рәміздік көріністері бірте-бірте өнерге көшті. Бұл әсіресе антикалық дүние мәдениетінде айқын көрінді. Орта ғасырларда діни рәміздердің мазмұны мен формасы нақтылана түсті. Дін өкілдерінің рәміздерді мақсатты түрде толықтыруы және өзгертуі басталды. Олар діни рәміздерді үгіт-насихат және сенушілер қатарын көбейту үшін пайдалана бастады. Жаңа заманда рәміздердің трансформациясы жалғасын тапты. Бірақ олар үнемі бастапқы мән-мағыналарын сақтай отырып, өзгертілді. Сондықтан трансформация мәселесінде рәміздердің толық өзгертілуі туралы сөз болмайды. Өйткені, кез-келген діни рәміздің өміршеңдігін сол бастапқы мән-мағыналары қамтамасыз етеді. Олай болмаған жағдайда рәміз жасандылыққа бой алдырып, өмір сүруін тоқтатады.

Үшіншіден, ертеден қазақ халқының дүниетанымында, материалдық және рухани мұрасында рәміздеме маңызды орын алды. Ұлттық дүниетанымдағы рәміздік көріністер сақ-ғұн заманынан, одан кейінгі түркілер өркениетінен бастау алады. Ал халқымыздың діни сеніміндегі рәміздік жүйелер алдымен Көкке, Жер-Суға, Ұмай анаға, Отқа және т.б. сенім негізінде құралды. Ислам дінінің таралуымен мұсылмандық рәміздер қолданысқа енді. Қазіргі таңда исламға дейінгі діни сенімнің бірқатар элементтері сақталып, мұсылмандық рәміздер жүйесімен астасқан.

Төртіншіден, дәстүрлі діндерде діни рәміздер сол діннің шығу тарихымен тығыз байланысты. Басты діни рәміздері арқылы әдетте оның идеялық-мазмұндық ерекшеліктерін танып жатамыз. Дәстүрлі діндердің рәміздері өміршеңдігімен, тұрақтылығымен, бастапқы идеялары мен мәндерін сақтап қалуымен ерекшеленеді. Дәстүрлі діндерде рәміздік көріністер түрлі діни мейрамдарды атап өту, адамның өмірлік кезеңдеріне қатысты рәсімдер мен салт-жораларды орындау, күнделікті құлшылық ету барысында жүзеге асады.

Бесіншіден, діни рәміздер қазіргі жаңа діни ұйымдардың да идеялары мен практикасында маңызды роль атқарады. Жаңа діни ұйымдар сенушілер қатарын толықтыру үшін осы діни рәміздер жүйесіне үлкен басымдық береді. Сол үшін оларда діни рәміздер қоғам сұранысын қанағаттандыру үшін үнемі өзгертіліп, жаңартылып отырады. Сонымен бір мезгілде, олардың діни рәміздерінің мазмұндық құрылымы өте қарапайым, орындалуы жеңіл, жалпы қауымға түсінікті болып келеді. Олардағы діни рәсімдер мен жоралғылар әсерлі әрі қызықты өткізіледі. Сол арқылы қолайлы психологиялық ахуал орнатылып, келушілердің жан рахатына бөленуіне мән беріледі.

Алтыншыдан, бүгінгі жаһандану жағдайындағы діни қайта өрлеу үрдісі діни рәміздердің діндер жүйесі мен діни санадағы орны мен ролін арттыра түсті деп санаймыз. Бүгінде діни рәміздер адамдарға діни бағыт-бағдар беруші, дінді таратушы, оның идеялық мазмұнын түсіндіруші, дінді ұстанушы адамдарды діни сенімі бойынша біріктіруші қызметтер атқарады. Сондай-ақ, діни рәміздер киелі идеалдармен қабаттасып, діннің тілін құрауға қатысады.

Қорыта келгенде, ғылыми зерттеу жұмысымыздың нәтижелері діни рәміз мәселесіне қатысты жаңа ізденістерге жол ашумен қатар, еліміздегі дінге қатысты білімдердің толысуына оң ықпалын тигізеді деген ойдамыз. Сондай-ақ бұл бағыттағы зерттеу қорытындылары қазіргі Қазақстандағы дінтану ғылымына пайдалануға негіз болады, қазіргі діни сананың жаңғыруы, еліміздегі жастардың рухани тәрбиесін ұлттық құндылықтармен ұштастыру бағытында үлкен маңызға ие.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1 Кант И. Сочинения: в 6 т. – Москва: Мысль, 1966. – Т.5. – 564 с.

2 Шеллинг Ф.В. Философия искусства. Москва: Мысль, 1966. – 496 с.

3 Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4 т. – Москва: Искусство, 1969. – Т.2. – 326 с.

4 Кузанский Н. Сочинения: в 2 т. – Москва: Мысль, 1980. –Т.2. – 471 с.

5 Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. – Москва – Санкт-Петербург: Университетская книга, 2002. – Т.1. – 272 с.

6 Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. – Москва – Санкт-Петербург: Университетская книга, 2002. – Т.2. – 2002. – 280 с.

7 Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. – Москва – Санкт-Петербург: Университетская книга, 2002. – Т.3. – 2002. – 398 с.

8 Лангер С. Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуалы и искусства / общ. ред. и послесл. В.П.Шестакова. – Москва: Республика, 2000. – 287 с.

9 Юнг К.Г. Архетип и символ. – Москва: Ренессанс, 1991. – 297 с.

10 Юнг К.Г. Подход к бессознательному. – Москва: Аст: Канон+, 1998. – 397 с.

11 Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – Москва: Республика, 1994. – 384 с.

12 Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. – Москва: Московский университет, 1987. – 512 с.

13 Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. – Москва: Искусство, 1991. – 368 с.

14 Бычков В.В. Эстетика поздней античности, II-III века. – Москва: Наука, 1981. – 325 с.

15 Угринович Д.М. Обряды. За и против. – Москва: Политиздат, 1975. – 175 с.

16 Угринович Д.М. Искусство и религия. – Москва: Политиздат, 1982. – 287 с.

17 Яблоков И.Н. Религия: сущность и явления. – Москва: Знание, 1982. – 64 с.

18 Яковлев Е.Г. Искусство и мировые религии. – Москва: Высшая школа, 1985. – 287 с.

19 Ересько М.Н. Символ в религиозном сознании (Опыт философско-социологического анализа): дис. ... канд. фил. наук: 09.00.06. / Государственный университет им. М.В.Ломоносова. – Москва, 1983. – 169 с.

20 Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. – Москва: Школа «Языки русской культуры», 1997. – 224 с.

21 Элиаде М. Миф о вечном возвращении / Пер. с фран. Е.Морозовой, Е.Мурашкинцевой. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. – 249 с.

22 Eliade M. Images and symbols: Studies in religious symbolism. – Kansas City: Sheed Andrews & McMeel, 1961. – 189 p.

23 Генон Р. Символы священной науки /пер. с фр. Н.Тирос. – Москва: Беловодье, 2004.– 480 с.

24 Голан А. Миф и символ. – Москва: Русслит, 1993. – 375 с.

25 Тэрнер В. Символ и ритуал. – Москва: Наука, 1983. – 277 с.

26 Қондыбай С. Арғықазақ мифологиясы. – Алматы: Дайк-пресс, 2004. – 512 б.

27 Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. – Москва: Прогресс, 1977. – 696 с.

28 Пирс Ч.С. Пролегомены к апологии прагматизма // Пирс Ч.С. Начало прагматизма. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. – 318 с.

29 Моррис Ч. Основания теории знаков // Семиотика. Москва: Радуга, 1983. – 634 с.

30 Барт Р. Основы семиологии // Структурализм: «за» и «против». – М: Прогресс 1975. – 468 с.

31 Лотман Ю. Сочинения: в 3-х т. – Таллин: Александра, 1992. – Т.1 Статьи по семиотике и типологии культуры. – 479 с.

32 Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – Москва: Медиум, 1995. – 415 с.

33 Аверинцев С. Заметки к будущей классифиикации типов символ // Проблемы изучения кудьтурного наследия. – Москва: МАИК, 1985. С. 298-303

34 Антонов В.И. Символ, наука, культура. – Москва, Улан-Удэ: Луч, 1995. – 137 с.

35 Свасьян К.А. Проблема символа в современной философии. – Ереван: АН АРМ ССР, 1980. – 226с.

36 Рубцов Н. Н. Символ в искусстве и жизни: Философские размышления. – Москва: Наука, 1991. – 174 с.

37 Иванов В. И. Родное и вселенное. – М: Республика, 1994. – 427 с.

38 Лотман Ю. Между эмблемой и символом // Лотмановский сборник. Вып.2. – Москва: ОГИ, 1997. – С.416-423.

39 Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – Москва: Искусство, 1976. – 367 с.

40 Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. – Москва: Московский университет, 1982. – 480 с.

41 Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетного развития: в 2-кн. – Москва: АСТ, 2000. – Кн.2. – 688 с.

42 Тресиддер Д. Словарь символов. – Москва: Фаир-Пресс, 2001. – 448 с.

43 Kurt Moritz Artur Goldammer Religious symbolism and iconography // www.britannica.com 01.02.2020.

44 Сычева С.Г. Проблема символа в философии: дис. ... док. фил. наук: 09.00.01/ Томский государственный университет. – Томск, 2002. – 336 с.

45 Кулагина Н.В. Символ как средство мировосприятия и миропонимания: дис. ... канд. фил. наук: 09.00.01/ Московский государственный университет имени В.Ломоносова. – Москва, 2003. – 170 с.

46 Захарян Т.Б. Сакральный символ в языке религии: дис. ... канд. фил. наук: 09.00.13/ Уральский государственный университет им.А.М.Горького. – Екатеринбург, 2006. – 164 с.

47 Нысанбаев А., Аюпов Н., Габитов Т.Х Тюркская философия: десять вопросов и ответов. – Алматы: КИЦ ИФиП МОН РК, 2006. – 142 с.

48 Ғабитов Т. Қазақ мәдениетінің типологиясы. – Алматы: Қазақ университеті, 1998. – 202 б.

49 Есім Ғ. Қазақ философиясының тарихы:оқулық. – Алматы: Қазақ университеті, - 2006. – 216 б.

50 Есім Ғ. Хакім Абай. – Астана: Фолиант, 2012. – 400 б.

51 Орынбеков М. Қазақ сенімдерінің бастаулары. – Алматы: Қазақ университеті, 2002. – 200 б.

52 Орынбеков М.Е. Предфилософия протоказахов. – Алматы: Өлке, 1994.– 208с.

53 Кенжетай Д. Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана: Аударма, 2005. – Т.1. – 492б.

54 Қазақ философиясы тарихы. Ежелгі дәуірден қазіргі заманға дейін. – Алматы: ФСДИ ҚР БҒМ, 2014. – 400 б.

55 Құлсариева А.Т., Құрманалиева А.Д. Эстетика және діни өнер: оқу құралы. – Алматы, 2008. – 92 б.

56 Байтенова Н.Ж. Қазақ философиясы тарихының негізгі даму тенденциялары және өзіндік ерекшеліктері // Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Хабаршысы. «Философия. Саясаттану. Мәдениеттану» сериясы. – 2004. - №4. – 17-25 бб.

57 Борбасова Қ. Діндер тарихы: оқу-әдістемелік құралы. – Алматы: Қазақ университеті, 2014. – 150 б.

58 Бегалинова К. Мистические ордена в язычестве и христианстве: компаративистский анализ: учебное пособие. – Алматы: Қазақ университеті, 2020. – 174 с.

59 Қазіргі Қазақстандағы дәстүрлі діндер / Байтенова Н.Ж. және т.б. – Алматы: Қазақ университеті, 2014. – 228 б.

60 Рыскиева А.Ә. Дәстүрлі түрік дүниетанымының рәміздік универсумы. – Алматы: Қазақ университеті, 2017. – 280 б.

61 Альджанова Н.К. Қазақтардың коммуникациялық мәдениетін семиотикалық талдау: филос. док. (PhD) ... дис.: 6D020400 / Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті. – Алматы, 2016. – 143 б.

62 Берістенов Ж.Т. Қазақ мәдениетінің рәміздік жүйесіне философиялық талдау: филос. ғ.к. дис.: 09.00.13/ Т.Жүргенов атындағы Қазақ ұлттық өнер академиясы. – Алматы, 2007. – 165 б.

63 Сауданбекова Ш.Т. Қазақтар мен жапондардың ғұрыптық мәдениетіндегі ұқсастықтар мен ерекшеліктер: семиотикалық аспект: филос.

док. (PhD) дис.: 6D020900 / Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті. – Алматы, 2020. – 166 б.

64 Әбікенов Ж.О. Сыр өңіріндегі мәдени құндылықтарға семиотикалық талдау: филос. док. (PhD) дис.: 6D020400 / Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті. – Алматы, 2020. – 158 б.

65 Уәлиханов Ш.Ш. Көп томдық шығармалар жинағы. – Алматы: Толағай групп, 2010. –Т.4. – 496 б.

66 Диваев А.А. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун. – Казань: Императорский университет, 1899. – 38 с.

67 Бөкейхан Ә. Таңдамалы. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1995. – 477 б.

68 Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар. – Алматы: Жазушы, 1985. – 368 б.

69 Дәстүр: кеше, бүгін, ертең: 4 т. – Алматы: Баспа, 2017. Т.3. – 512 б.

70 Бегманов Қ. Халқы мықтының – салты мықты. – Алматы: Өлке, 2010. – 480 б.

71 Басенов Т.К. Казахский народный орнамент. – Алма-Ата: Казгослитиздат, 1958.

72 Өмірбекова М.Ш. Энциклопедия. Қазақтың ою-өрнектері. – Алматы: Алматы-Кітап, 2003. – 284 б.

73 Кажгалиулы А. Ою и ой. – Алматы: Ласкин и К, 2004. – 444 с.

74 Байділдаұлы Ш. Қазақтың ою-өрнектері.– Алматы: Өнер, 2006. – 160 б.

75 Қожабаев Е. Қазақ оюлары: тәңіршілдік мәдениетінің пиктограммалары және олардың модульдерін заманауи дизайн бойынша үйлестіру тәсілдері. – Алматы: Мектеп, 2015. – 344 б.

76 Рысбекова Ш.С., Борбасова К.М., Альджанова Н.К. Орнамент как специфический знак невербальной коммуникации этносов // Вестник КазНУ им. Аль-Фараби. Серия философии, культурологии, политологии. – 2016. №1 (55). – С.171-176.

77 Әуезов М. Энкидиада: К проблеме единства миров кочевья и оседлости / Кочевники. Эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством. – Алматы, 1993. – 262 с. С. 31-62.

78 Сейдімбеков А. Қазақ әлемі. – Алматы: Санат, 1997. – 464 б.

79 Кшибеков Д. Кочевое общество: генезис, развитие, упадок. – Алма-Ата: Наука, 1984. – 238 с.

80 Касабек А. Искание истины. – Алматы: Ғылым, 1998. – 144 с.

81 Акатаев С.Н. Мировоззренческий синкретизм казахов. – Алматы, 1993. – 155 с.

82 Акишев К. К генезису традиционной культуры казахов (археологический аспект // Матер. междунар. конф. «Культура кочевников на рубеже веков (XIX-XX, XX-XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации». – Алматы, 1995. – С. 26-31.

83 Каскабасов С. Казахская несказочная проза. – Алматы: Наука, 1990. – 238 с.

84 Каракозова Ж.К. Казахская культура и символ. – Алматы: Эверо, 1997. – 69 с.

85 Нурланова К. Символика мира в традиционном исскустве казахов / Кочевники. Эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством. – Алматы: Гылым, 1993. – 262 с. С. 31-62.

86 Қазақтың тәлімдік ойлар антологиясы: 10 т. –Алматы: Сөздік-Словарь, 2007. – Т.3. – 480 б.

87 Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары: 2 т. – Алматы: Арыс, 2005. –Т.1 – 328 б. –Т.2. – 416 б.

88 Нүсіпқосаұлы А. Тал бесіктен жер бесікке дейін. – Алматы: «Өнер 21-ғасыр» қоғамдық қоры, 2014. – 592 б.

89 Момынова Б., Бейсембаева С. Қазақ тіліндегі ым мен ишараттың қазақша-орысша түсіндірме сөздігі. – Алматы: Қазақ университеті, 2003. – 132 б.

90 Қазақы тыйымдар мен ырымдар. – Алматы: Өнер, 1998. – 58 б.

91 Оразбекұлы Қ. Қазақтың ырым-тыйымдары // Қазақстан мектебі, 2014. - №4. 28-31 бб.

92 Айтбаева Г. Ырымдар нені ымдайды? // Алтын Орда, 2005. - №50.

93 Әмірбекова А. Қазақтың ырым-тыйымдары // Ана тілі, 2015. - №7.

94 Малков Ю.Г. Некоторые аспекты развития восточно-христианского искусства в контексте средневековой гносеологии // Советское искусствознание, 1978. №2. – С. 93-121.

95 Кузанский Н. Сочинения: в 2 т. – Москва: Мысль, 1980. – Т.2. – 471 с.

96 Бэкон Фр. Сочинения: в 2-х т. Т.1. – Москва: Мысль, 1971. – Т.1.– 590 с.

97 Тымянский Г. Фрэнсис Бэкон и его философия// Бэкон Ф. Новый Органон. Лениград: СОЦЭКГИЗ, 1935. – 384 с.

98 Кант И. Сочинения: в 6 т. – Москва: Мысль, 1966. – Т. 5. – 564 с.

99 Шеллинг Ф.В. Философия искусства. – Москва: Мысль,1966. – 496 с.

100 Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4 т. – Москва: Искусство, 1969. – Т.2. – 325 с.

101 Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии.– Москва: Эксмо, 2006. – 958 с.

102 Мелетинский Е.М. Поэтика мифов. – Москва: Наука, 1976. – 407 с.

103 Леви-Строс К. Структурная антропология. – М: Наука, 1983. – 536 с.

104 Юнг К.Г. Тэвистокские лекции. Аналитическая психология: ее теория и практика. Москва: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 1998. – 295 с.

105 Юнг К.Г. Либидо, его метаморфозы и символы. СПб: Восточно-Европейский институт, 1994. – 414 с.

106 Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – Москва: Гардарика, 1998. – 784 с.

107 Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе. – Москва: Московский университет, 1987. – 512 с.

108 Мустафина Ж.Д., Борбасова Қ.М., Мәден А.Т. «Рәміз» түсінігі және діни рәміздер ерекшелігі//Әл-Фараби атындағы ҚазҰУХабаршысы. «Философия. Мәдениеттану, Саясаттану» сериясы.– 2017.№4 (62).179-187 бб.

109 Barthes R. Critique et verite. – Paris: Editions du Seuil, 1966. – 80 p.

110 Белый А. Символизм как миропонимание. Спб.-М., 1994. 528 с.

111 Тахо-Годи А.А. Термин «символ» в древнегреческой литературе // Вопросы классической филологии. Вып. 7. – М., 1980. С. 16-57

112 Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А.Ивина. – Москва: Гардарики, 2004. – 1072 с.

113 Забияко А.П. Образ // Культурология. XX век. Словарь. Спб.: Университетская книга, 1997. – 630 с.

114 Лейбин В.М Архетип // Современная западная философия. Словарь. – Москва: Политиздат, 1991. – 414 с.

115 Миф // Краткая философская энциклопедия. – Москва: Прогресс, 1994. – 574 с.

116 Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – Москва: Наука, 1976. – 407 с.

117 Полная энциклопедия символов / сост. В.М.Рошаль. – Москва: АСТ; СПб.: Сова, 2007. – 515 с.

118 Буковская Н.В., Воеводина Ю.А. Роль религиозных символов в политике // Вестник ТГПУ. Томск, 2006. №12 (63). – С. 101-104.

119 Яблоков И.Н. Социология религии. – Москва: Мысль, 1979. – 182 с.

120 Борунков Ю.Ф. Структура религиозного сознания. – Москва: Мысль, 1971. – 140 с.

121 Фейербах Л. Сущность христианства. – Москва: Мысль, 1965. – 414 с.

122 Булгаков С.Н. Свет невечерний (созерцания и умозрения). – Москва: Путь, 1917. – 425 с.

123 Богословские труды. Сб. 17. – Москва: Изд-во Моск. Патриархии, 1977. – С. 85-248.

124 Бирлайн Дж.Ф. Параллельная мифология. – Москва: КРОН-ПРЕСС, 1997. – 334 с.

125 Самашев З., Жетібаев Ж. Қазақ петроглифтері (көне тамыры мен сабақтастығы). – Алматы: Иль-Тех-Кітап, 2005. – 134 б.

126 Тамғалы петроглиф тас кешені // https://qazaqstan3d.kz/kz/place/view?id=262 03.03.2020.

127 Самашев З., Жетібаев Ж. Қазақстан петроглифтеріндегі антропоморфтық бейнелер // Қазақ тарихы, 1996. - №1. – 20-26 бб.

128 Токарев С.А. Ранние формы религии. – Москва: Политиздат, 1990. – 622 с.

129 Кессиди Ф.Х. Миф и его отношение к познанию, религии и художественному творчеству // Вопросы философии, 1966. - №5. – С. 96-106.

130 Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. – Москва: Мысль, 1972. – 312 с.
131 Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – Москва: Наука, 1978. – 605 с.
132 Первый бумеранг. Мифы и легенды Австралии. – Москва: Наука, 1980. – 150 с.
133 Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – Москва: Политиздат, 1976. – 575 с.
134 Чанышев А.Н. Начало философии. – Москва: Изд-во Моск. Ун-та, 1982. – 184 с.
135 Путилов Б.Н. Миф-обряд-песня Новой Гвинеи. – Москва: Наука, 1980. – 383 с.
136 Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – Москва: ГАИЗ, 1937. – 533 с.
137 Угринович Д.М. Сущность первобытной мифологии и тенденции ее эволюции // Вопросы философии, 1980. – №9. С. 135-147.
138 Еремеев А.Ф. Происхождение искусства. – Москва: Молодая гвардия, 1970. – 272 с.
139 Мустафина Ж.Д. Мәден А.Т. Қазақ ұлттық ою-өрнектерінің символдық-философиялық мәні // «Фараби әлемі» хал. ғыл. конф. мат.: 2 т. – Алматы: Қазақ университеті, 2019. –Т.2. – 588 б. 395-399 бб.
140 Ахметов Ә. Түркі тіліндегі табу мен эвфемизмдер. – Алматы: Ғылым,1995. – 204 б.
141 Мустафина Ж.Д., Борбасова Қ.М. Рәміз генезисі және оның алғашқы қауымдық мифологиядағы орны // «Фараби әлемі» хал. ғыл. конф. мат.:2 т. – Алматы: Қазақ университеті, 2018. – 518 б. – Т.2. 177-180 бб.
142 Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – Москва: Наука, 1981. – 607 с.
143 Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х томах. – Москва: Советская энциклопедия. – Т.2. – 1982. – 720 с.
144 Донини А. У истоков христианства. – Москва: Политиздат, 1972. – 341 с.
145 Краснодембская Н.Г. Традиционное мировоззрение сингалов. – Москва: Наука, 1982. – 214 с.
146 Никонов А.Ю. Тенгрианство. У истоков духовности человечества. – Алматы: Ценные бумаги, 2014. – 88 с.
147 Қазақстандағы діндер / Н.Ж.Байтенова, т.б. – Алматы: Қазақ университеті, 2011. – 244 б.
148 Касимов И. Уйгурский народный орнамент. – Алматы: Өнер, 1981. – 111 с.
149 Герцук Ю.Я. Что такое орнамент? – Москва: Галарт, 1998. – 326 с.
150 Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. – Москва: НИ Большая Российская энциклопедия, 2000. – Т.2. – 548 с.
151 Крывелев И.А. Библия: историко-критический анализ. – Москва: Политиздат, 1982. – 255 с.

152 Косидовский З. Сказания евангелистов.– Москва: Политиздат, 1981. – 262 с.

153 Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. – Москва: Наука, 1979. – 359 с.

154 Бычков В.В. Эстетика поздней античности. – Москва: Наука, 1981. – 325 с.

155 Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. – Москва: Мысль, 1979. – 431 с.

156 Уваров А.С. Христианская символика. Символика древне-христианского периода. – Москва: Книга по Требованию, 2013. – 222 с.

157 Мальвер А. Наука и религия. 2-изд. – Ленинград: Госиздат, 1925. – 182 с.

158 Откровения святой Бригитты Шведской // Мировая Цифровая Литература www.wdl.org/ru/item. 21.10.2021.

159 Символика Распятия // http://nesusvet.narod.ru/ico/books/listok/cross.htm. 15.12. 2021.

160 Курочкин А.В. Растительная символика календарной обрядности украинцев / Обряды и обрядовый фольклор. – Москва: Наука, 1982. – 280 с. – С. 138-163.

161 Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. – Москва: Наука,1982.– 256с.

162 Макашина Т.С. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян / Обряды и обрядовый фольклор. – Москва: Наука, 1982. – 280 с. – С. 83-101.

163 Қазақстан тарихы (көне заманнан бүгінге дейін): 5 т. – Алматы: Атамұра, 1998. – Т.2 – 640 б.

164 Салт-дәстүр сөйлейді. Отбасы хрестоматиясы / Б.Бопайұлы, т.б. – Алматы: Орхон, 2017. – 288 б.

165 Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. – Москва: Искусство, 1981. – 782 с.

166 Мустафина Ж.Д., Борбасова Қ.М., Мәден А.Т. Діни рәміздер эволюциясының негізгі үрдістері // Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Хабаршысы. «Философия. Мәдениеттану. Саясаттану» сериясы. – 2018. №4 (66). – 86-95 бб.

167 Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы ҚР Заңы. 2011 жылғы 11 қазан, №483 // https://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z1100000483 08.01.2021.

168 Яблоков И.Н. Религиозное сознание: специфика, уровни, репрезентации // Вопросы философии. – 2018. №2. – С. 46-55.

169 Мустафина Ж.Д., Борбасова Қ.М. Қазіргі діни санадағы рәміздің орны // «Ғаламдық әлемдегі қазіргі қазақстандық мәдениет» хал. ғыл. конф. мат. – Алматы: Қазақ университеті, 2018. – 156 б. – 84-88 бб.

170 Фолкнер Д., Г де Йонг. Религиозность в пяти измерениях: эмпирический анализ // Социологические исследования, 2011. – №12. – С. 69-77.

171 Каргина И.Г. Ключевые тренды в изучении современных проявлений религиозности // Социологические исследования, 2013. – №6. – С. 108-115

172 Айталы А. Дін және діндарлық. – Алматы: Экономика, 2017. – 190 б.
173 Mustafina Zh.D., Borbassova K.M., Maden A.T., Beknazarov R.A., Simukanova G.S. Religious and symbolic meaning of kazak hpopular beliefs and taboos // European Journal of Science and Theology. – 2019, Vol.15, No.6. – P.107-116.
174 Ырымдар мен тыйымдардың да тәрбиелік мәні бар // http://mazhab.kz Павлодар облысы орталық мешітінің ресми порталы. 8.01.2021.
175 Мустафина Ж.Д., Борбасова Қ.М. Қазақы ырым-тыйымдардың діни-философиялық астарлары // Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Хабаршысы. Дінтану сериясы. – 2018. №1 (13). – 9-17 бб.
176 Бағашаров Қ. Діни толеранттылық және әлемдік діндер. – Алматы: Көкжиек, 2014. – 40 б.
177 Домбраускене Г.Н. Религиозная символика в иротопии протестантизма // Вестник МГУКИ. – 2013. №3 (53). С. 223-227.
178 Гуцул И.А. Христианская символика в сакральной архитектуре протестантов Украины – визуальное выражение духовности верующих // Богословские размышления. – 2016. № 17. – С. 327- 345.
179 Мустафина Ж.Д., Борбасова Қ.М. Айқыштың символдық мәні және оның православие дінінде қолданылуы // «Дінтанудың қазіргі жағдайы мен оның даму перспективалары» хал. ғыл.- тәж. конф. мат.. – Алматы: Қазақ университеті, 2019. – 344 б. – 160-168 бб.
180 Мустафина Ж.Д., Борбасова Қ.М. Айқыш таңбасының символдық мәні және оның трансформациясы // Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Хабаршысы. Дінтану сериясы. – 2020. №1 (21). – 4-16 бб.
181 Азбука христианства. Словарь-справочник. / Сост. А.Удовенко. – Москва: МАИК «Наука», 1997. – 288 с.
182 Вовк О.В. Энциклопедия знаков и символов. – Москва: Вече, 2006. – 528с.
183 Мустафина Ж.Д., Мәден А.Т. Исламның діни символдары // «The Europe and Turkic World: Science, Engineering and Technology»: Mat. of the IV Intern. scient.-pract. conf: in 2 vol. – Istanbul, Turkey: Regional Academy of Management, 2019. – Vol. II – 528 p.
184 Символы религий // Религия. Наука. Жизнь. от 13.03.2012. http://fideviva.ru/simvoly-religij 17.02.2020.
185 Религиозная обрядность: содержание, эволюция, оценки. – Киев: Выща школа, 1988. – 272 с.
186 Кучер О.Н. Христианство. История и современность. – Ростов н/Д.: Феникс, Харьков: Торсинг. 2004. – 320 с.
187 Тәубеге келу // http://www.ihsan.kz/kk/articles/view/718 03.07.2021.
188 Фаррер-Холлс Дж. Мудрость буддизма: Иллюстрированная энциклопедия. – Москва: Омега, 2005. – 192 с.
189 Таня ал-Харири-Вендель. Символы ислама. – СПб.: Диля, 2005. – 288 с.

190 Неке қидырудың маңызы // http://mazhab.kz/kk/maqalalar/hadis-jane-sunnet/neke-qidyrudyn-manyzy-2506/ 11.03.2021.
191 Христианские традиции // https://qwizz.ru/hristianskie-tradicii 11.03.2021.
192 Оңғаров Е.А. Қазақ мәдениеті және ислам құндылықтары. – Алматы: Көкжиек, 2014. – 272 б.
193 Религии в Казахстане: Хрестоматия. Часть 1 / А.И.Артемьев, И.Б.Цепкова, С.Ю.Колчигин. – Алматы: Бастау, 2011. – 381 с.
194 Буддизм: Словарь / Под общ. ред. Жуковской Н.Л. и др. Москва: Республика, 1992. – 287 с.
195 Кударенко С. Эсхатология в Христианстве, Буддизме и Исламе // Украинская православная церковь. https://k-istine.ru/apologia/ 04.10.2021.
196 Якимова Е.Г. Эсхатология основных христианских конфессий: сходства и различия // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н.Толстого. – Тула, 2012. №2. – С. 39-43.
197 Баркер А.Б. Новые религиозные движения. – СПб: Русский христианский гуманитарный институт, 1997. – 281 с.
198 Introvigne M. The future of Religion and the Future of New Religions // www.cesnur.org/2001/mi_june03.htm 26.11.2021.
199 Shils E. Tradition. – Chicago: University of Chicago Press, 1981. – S. 342
200 Орлова Э.А. Культурная (социальная) антропология: учеб. пос. для вузов. Москва: Академический проспект, 2004. – 390 с.
201 Mustafina Zh.D., Borbassova K.M., Maden A.T. Ideological and symbolic features of the new Christian movements // Journal of Philosophy, Culture and Political Science. – 2019. №2 (68). – P. 22-33.
202 Далалық зерттеу материалдары (Алматы қ. бойынша).
203 Дворкин А.Л. Сектоведение.– Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2006. – 813 с.
204 Евдокимов А.Ю. «Новые» религиозные движения. – Москва: Рема, 2011. – 242 с.
205 Ткачев А. О свидетелях Иеговы // http://www.andreytkachev.com/ 02.09.2021
206 Православная Церковь. Современные ереси и секты в России. – СПб.: Православная Русь, 1995. – 240 с.
207 О чем свидетельствуют «Свидетели Иеговы»?//Миссионерско-апологетический проект «К истине» // http://www.k-istine.ru/ 30.12.2021.
208 Карпизенкова Т. В чем отличие христианской веры от баптистской? // http: //nizpen.cerkov.ru/ 07.05.2021.
209 Киян В. И. (пастор церкви «Благодать») // Правда о баптистах. Youtube.
210 Как совершается крещение в церкви мормонов? //https://myfaith.ru/07.05.2021.
211 Антоненко С.Г. Мормоны в России. Путь длиной в столетии. Опыт историко-культурного исследования. – Москва: Родина, 2007. – 304 с.

212 Кузнецова Т. Н. Мунизм: вероучение, религиозная практика и образ жизни последователей Мун Сон Мёна – Москва: ИЭА РАН,1999.– 377с.

213 Куропаткина О. Богослужение, таинства и праздники в протестантизме // https://www.refnews.ru/read/article/1375513 03.03.2021.

214 Neves S. (Associate director for communication General conference of seventh-day Adventists) //Логотип Церкви АСД. Сетка творения. Youtube. com. 07.05.2020.

215 Адвентисты седьмого дня верят. Генеральная конференция адвентистов седьмого дня. – 2005. ru.abcdef.wiki›wiki/Seventh-day_Adventist_theology 01.03.2021.

216 Символ Церкви // https://identity.adventist.org /lang=ru. 01.03.2021

217 Свидетели Иеговы и масоны. Рассел и вольные каменьщики // https://www.nekudaidti.com/ 03.03.2021.

218 McCloud S. E.: Fads, facts and fiction of CTR rings. deseretnews.com. 03.03.2021

219 Швыдченко Т. Баптист Самсон //Окружная правда, № 38 от 30 сентября 2010 г. http://baikal-info.ru/region/2010/38/006001.html 03.03.2020.

220 Мир Бога. Символ церкви объединения // www.mirboga.ru 03.03.2020.

221 Символика Армии Спасения // https://армияспасения.рф/about/symbols 07.03.2020.

222 Кришна Санасы қоғамы // Алматы қ. Дін істері жөніндегі басқармасының ресми сайты gov.kz›memleket/entities/almaty-din…12.12.2020.

223 Islam ansiklopedisi. – Istanbul: Turkiye Diyanet Vakfi баспасы. 1997. 16-том. – 170 б.

224 Сейтбеков С. Мәзһабтар тарихы. – Алматы: Көкжиек, 2015. – 448 б.

225 Қазақстандағы діндер. – Алматы: Әрекет-Принт, 2008. – 268 б.

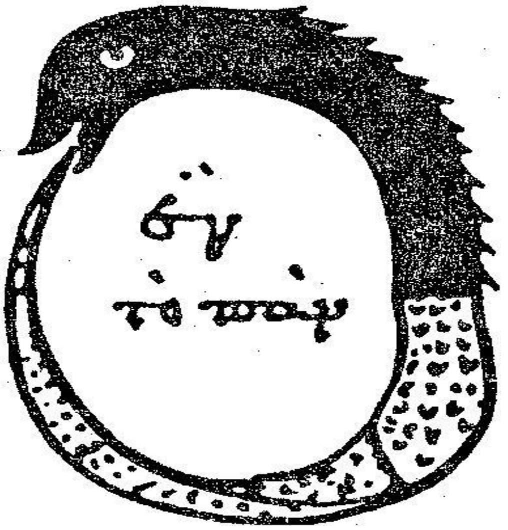
226 Мұхаммед ибн Абдулуаһһаб. Үш негіз және оның дәлелдері // http: www. al-hanifiya.kz/aqida-kitap/27-3-usul-sharh. 12.12.2020.

227 Абжалов С.У. Бахаи Сенімі: діни ілімі және ұйымдық құрылымы // Қазіргі заман адамының рухани ізденісі: хал. ғыл. конф. мат. – Алматы, 2006. – 314-319 бб.

228 Бейсенов Б.К., Абжалов С.У. Бахаи Сенімі. – Алматы: Шапағат-Нұр, 2006. – 80 б.

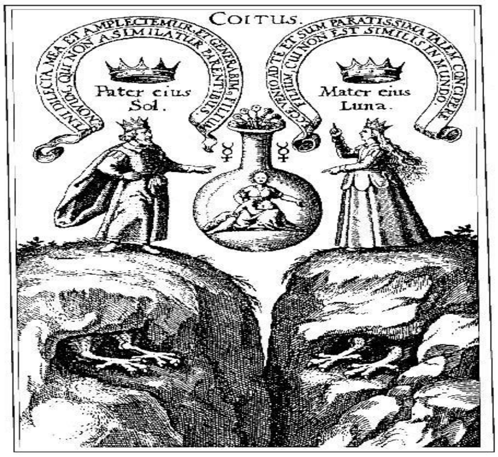
ҚОСЫМШАЛАР

Қосымша А

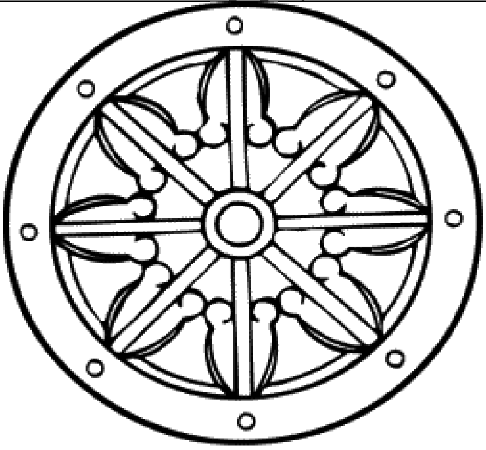


1-сурет. Оуробор жыланы

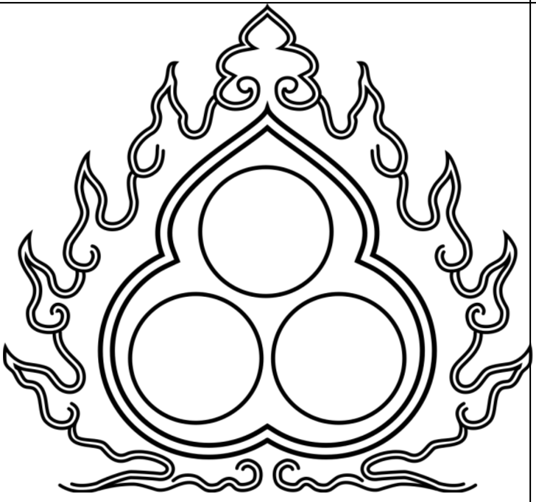
2-сурет. Алғашқы материяның алхимиялық формуласы



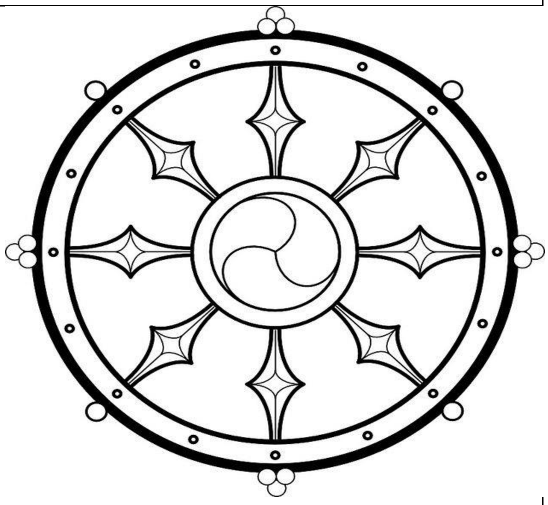
3-сурет. Рәміз-бейне: Құдай баласын жасаушы Күн-Әке және Ай-Ана



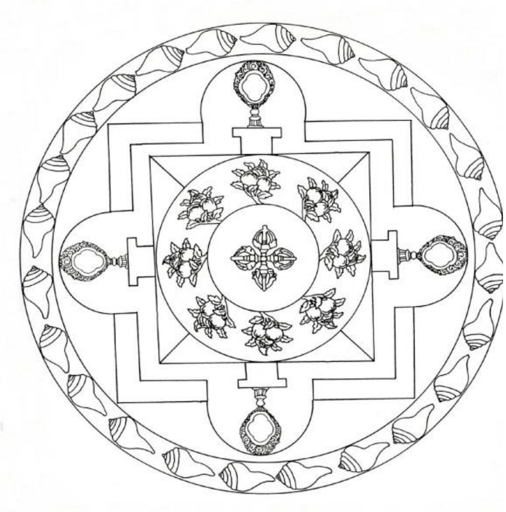
4-сурет. Дхарма дөңгелегі (дхармачакра)



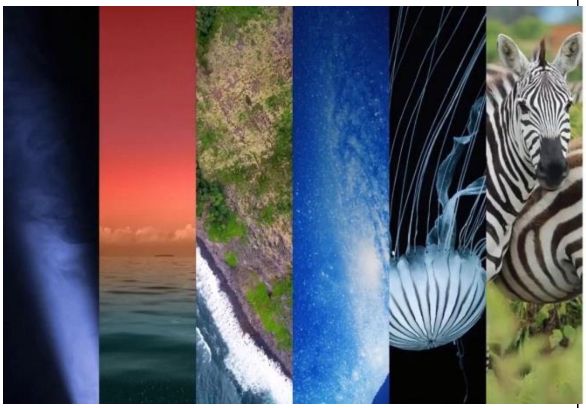
5-сурет. Триратна (санскр. «үш асыл»



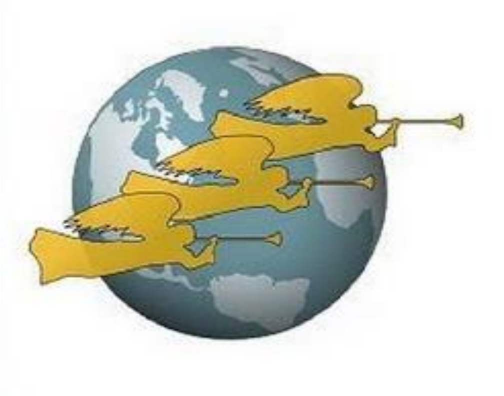
6-сурет. Сансара дөңгелегі



7-сурет. Мандала



8-сурет. «Жаратылыс Торы»



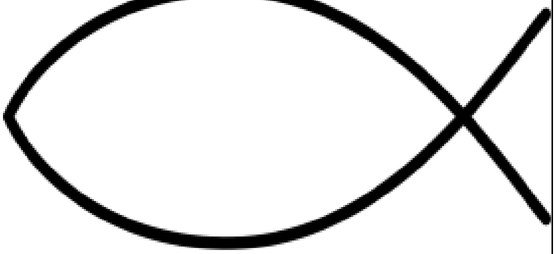
9-сурет. «Үш періштенің хабары»

10-сурет. Адвентистердің қазіргі логотипі

11-сурет. Масондық рәміз (Ехоба Куәгерлері пайдаланған)

12-сурет. Мороний (мормондардың рәмізі)

13-сурет. CTR (ағылшын тілінен Choose the Right – «ақиқатты таңда») (мормондардың рәмізі)



14-сурет. Ихтис (баптистердің сенімінің рәмізі)

15-сурет. Біріккен Шіркеу рәмізі (эмблемасы)

16-сурет. Құтқару Армиясы діни ұйымының рәмізі

17-сурет. Құтқару Армиясы Елтаңбасы

18-сурет. Кришна Санасы қоғамының негізгі храмындағы алтарь (Береке ауылы)

19-сурет. Кришна Санасы қоғамы мүшелерінің уағыз тыңдау сәті

20-сурет. Кришна Санасы қоғамының мүшелері

21-сурет. Тибеттік Буддизм. Карма Кагью мектебі. Гомпа

22-сурет. Тибеттік Буддизм. Карма Кагью мектебі. Алтарь

23-сурет. Тибеттік Буддизм. Карма Кагью мектебі. Тхангка