

РУХАНИЯТ ӘЛЕМІНДЕГІ КИЕЛІ ҰҒЫМДАР

¹ М. Жүзей, ² Исахан М.

АҢДАТПА

Мақалада адамзат мәдениетінің құбылысы ретіндегі киелілік (сакралдылық) ұғымы оның қалыптасу тарихымен тығыз байланыста қарастырылады. Автор сакралдылық феноменінің табиғатын зерттеген ғалымдардың тұжырымдарын сараптау барысында сакралдылық тек діни өмірді ғана емес, жалпы мәдени және рухани өмірді қамтитын құбылыс екенін дәлелдейді. Демек, осы жағынан руханилық түсінігі де сакралдылық түсінігіне жақын ұғым. Сондықтан сакралдылық идеясын да руханилық сияқты әмбебап және тарихтан тыс жалпыадамзаттық өзек деп қарастыруға болады деген қорытынды жасайды. Ежелгі түркілік дәстүрлерден бастау алған қазақ дүниетанымындағы сакралды немесе қасиетті құндылықтардың концептуалды түсінігінің ғылыми негіздемелерінің талдануы мақаланың жаңалығы болып саналады.

Түйін сөздер: дін, руханият, киелілік, дәстүр, тіл, символ, діни сана.

¹ әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан

² Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан

Автор-корреспондент:
М. Жүзей
mirza1806@mail.ru

Мақаланың сілтемесі:
Жүзей М., Исахан М.
Руханият әлеміндегі киелі ұғымдар // Адам әлемі. – 2022. – №4 (94). – Б. 170-181.

Сакральные концепции в мире духовности

Аннотация. В статье рассматривается понятие святости (сакральности) как явление человеческой культуры в тесной связи с историей ее становления. В процессе анализа выводов ученых, изучавших природу феномена сакральности, автор доказывает, что сакральность – это явление, включающее в себя не только религиозную жизнь, но и культурно-духовную жизнь в целом. Поэтому в этом отношении понятие духовности также является понятием, близким понятию сакральности. Поэтому он делает вывод, что идея сакральности, как и духовности, можно рассматривать как универсальный и внеисторический всеобщий стержень. Новизной статьи считается анализ научных основ концептуального понимания сакральных или священных ценностей в казахском мировоззрении, восходящих к древнетюркским традициям.

Ключевые слова: религия, духовность, святость, традиция, язык, символ, религиозное сознание.

Sacred Concepts in the World Of Spirituality

Abstract. The article examines the concept of holiness (sacredness) as a phenomenon of human culture in close connection with the history of its formation. In the process of analyzing the findings of scientists who studied the nature of the phenomenon of sacredness, the author proves that sacredness is a phenomenon that includes not only religious life, but also cultural and spiritual life in general. Therefore, in this respect, the concept of spirituality is also a concept close to the concept of sacredness. Therefore, he concludes that the idea of sacredness, like spirituality, can be considered as a universal and ahistorical universal core. The analysis of the scientific foundations of the conceptual understanding of sacred or holy values in the Kazakh worldview, originating from ancient Turkic traditions, is considered a novelty of the article.

Key words: Religion, Spirituality, Sanctity, Tradition, Language, Symbol, Religious Consciousness.

Kіріспе

Адамның рухани әлеміне деген қызығушылық кез-келген зерттеушіні діни сана мәселесіне әкеліп тіреді. Діни сана категорияларының ішінде басым орын алатын Құдай, сенім категорияларымен бірге киелілік категориясы бірінші орынға шығады. Сакральды идеалдар діни символдармен тығыз байланысқа түсу арқылы дін тілін қалыптастырды. Діндар адам діни символдардың барлық құрамдас бөліктерін абсолюттендіреді: рәміздің өзін, Құдайды, символдық әрекеттерді (салт, ырым). Осылайша дін тілінің құрылымындағы киелі рәміздің рөлі туралы түсінік қалыптастысты. Ғалымдар енді адамның абсолютпен символдық байланысы идеясын ашу, діни символдардың ерекше белгілерін сипаттау, діни символдардағы сакральды пен профандық түсініктерінің арақатынасын анықтау міндетін қойды. Швед дін тарихшысы және теолог Н.Зедерблом ұсынған киелілік категориясының діни сананың басқа категорияларына қарағанда басымдығы туралы тезисі көптеген философтары мен теологтардың қолдауына ие болып, әлі күнге дейін Құдай идеясының басымдылығын жақтаушылармен қызу пікірталастарға жол ашып отыр. Сондықтан дінтану ғылымында киелілік категориясы төңірегінде өз бетінше ғылыми тұжырымдар жасау жолында ізденістер де көбеюде. Бұл ғылымда діни сананың мәнін түсінуге, сол арқылы жалпы дінді түсінуге мүмкіндіктер ашады.

Руханияттың, мәдениеттің тұтастай кешенін сипаттайтын «сакральдылық» терминінің пайда болуының өзі жалпы ғылымға, оның ішінде батыстық антропологиялық ғылымға позитивистік әдіс-тәсілдердің еніп кетуімен сипатталады, соның нәтижесінде қандай да бір нәрсені қасиеттілендіруден босаған адам ғана оны айғақ ретінде зерттей бастайды. XX ғасырдың ғылымы осыны бастан өткізді, алайда адам дәстүрлі ойлаудың мифтері мен аңыздарынан қанша арылғысы келсе

де, сакральдылық идеясы қандай да бір абсолюттілік ретінде, жалпыға ортақ нәрсе ретінде және жоғары құндылық ретінде қалып қойды. Сондықтан кез келген философия немесе идеология белгілі бір осындай ұстынның төңірегіне құрылды. Мысалы, Қазақстанда қабылданған «Рухани жаңғыру» бағдарламасы, оның аясындағы «Қазақстанның қасиетті рухани құндылықтары» немесе «Қазақстанның киелі жерлерінің географиясы» жобасы да осымен түсіндіріледі

«Қасиетті Қазақстан» бағдарламасының басты мақсаты да қазақтың ұлттық бірегейлігінің қаңқасын бекітуге бағытталып отыр. Туған жердің мәдени-генетикалық коды мен сакральды діни құндылықтары ғана ұлтты ұлт етеді. Бұл халықтың жалпыұлттық қасиетті құндылықтармен рухани байланысын орнықтырып, сакральдылықтың рухани географиялық белдеуі ұлттық бірегейліктің тұтас өрісін қалыптас-тырады. Қазақ халқының мәдени-тарихи және қоғамдық құндылықтарды жинақтау және оларды өзектілендіру қазіргі заман талабы. Себебі олар елдің болашағын жоспарлау үшін мейлінше маңызды және жеке тұлғаның болсын, қоғамның болсын санасын жаңғыртудың өзегінде жатуы тиіс.

Методология

Зерттеудің пәнаралық сипаты философия, дінтану, семиотика және мәдениеттану принциптері мен әдістерін қамтитын кешенді әдістемеге сүйенуді талап етті. Ең алдымен тарихи-дінтану, герменевтика, салыстырмалы талдау, құрылымдық-функционалдық талдау және феноменологиялық тәсілдер қолданылды.

Негізгі бөлім

«Сакральдылық» киелілік ұғымын осыдан бір ғасырдан астам уақыт бұрын француз ғалымы Эмиль Дюркгеймнің өзіндік жүйесі бар трансценденттік құбылыс ретінде енгізгені белгілі. Бұл идеяны кейін, Рудольф Отто іліп әкетті

және ол сакралдылықты иррационалды нуминоздылық ретінде сипаттады. Р. Отто сакралдылықтың теологиялық тұжырымдамасын жасады, оны кейін ағылшын антропологи Р. Маретт пен скандинавиялық дінтанушы Н. Зедерблом ары қарай жалғастырды. Бұлардың ұстанымы бойынша сакралдылық о дүниенің болмыстық нысаны, оның жауабы діндарлықпен байланыстырылады. Одан ары бұл мәселені Мирча Элиаде өз еңбектерінде қарастырды. Дюркгейммен салыстырғанда Элиадені сакралдылықтың басқа қыры - оның абсолюттілік, жалпыға ортақтығы қызықтырды. Оның пікірінше, миф пен ғұрып қасиеттілікпен өзара әрекеттегі негізгі формалар болып табылатын архаикалық қоғамдарда сакралдылық болмыстың абсолютті жасампаздық бастауы болды. Элиаде иерофанияның бастауы ретінде иррационалды сакралдылықтың өзін зерттеумен айналысса, Дюркгейм мәдениет және дәстүрмен байланыстағы сакралданулықты зерттеді. Ол үшін дін моральмен бірдей. Мораль да дін сияқты әлеуметтік қызметтерді атқарады. Сондықтан да ол моральды да дін сияқты «қасиетті» ұғымы арқылы анықтайды [1, 55-61 бб.].

Қасиеттілік мәселесіне деген қызығушылықтың жаңа толқыны ХХ ғасырдың соңғы ширегінде үдей түсті. Бұл батысеуропалық зерттеушілер Г. Беккер, Д. Белл, П. Бергер, Т. Лукман, Х. Валденфельс, Ф. Изамберт, Д. Кампнер, М. Барковская, М. Маффесоли, орыс ғалымдары – В. Винокуров, А. Гофман, А. Забияко, С. Самыгин, В. Нечипоренко, Д. Пивоваров, А. Сморгков, И. Полонская, А. Федоровский және т.б. еңбектерінен көрініс табады. Келесі бір ресейлік зерттеуші Г.В. Луговскийдің пікірінше, сакралдылықты зерттеуде қашанда иррационалистік үрдіске бейім тұратын француздар алдыңғы орында тұрды және М. Элиаде, М. Бахтин тәрізді француз емесердің өзі солардың ыңғайына жығылатын [2, 170 б.].

Француз дәстүршілдік мектебінің

көрнекті өкілі Рене Генон заманауи өркениетті сакралды бастау ретіндегі сапаға қарсы қоя отырып, оны «сан патшалығы» деп атады. Демек, тұтастық, яғни санмен өлшенбейтін тұтастық сакралдылықтың маңызды сапасы болып табылады. Сакралдылықты зерттеудегі келесі бір маңызды мәселе – оны рәмізділікпен (символикалықпен) салыстыру. Француз ғалымы Жильбер Дюранның айтуынша, «символ – бұл жасырын мағынаны ашатын бейне», символикалық дегеніміз мифологиялықты білдіреді, көне заман ойлауының қалыптастырған мифтері қосарлылық, көпқырлылық қисынына сүйенеді. Символ сөзінің өзі (symbollo) бастапқыда «қатар жатқан» деген мағынаны білдірді. Сакралдылықтың өзінің толық ашылмайтындығы сияқты, рәміз де белгісіз нәрсеге есік ашады Бір қарағанда, әрбір символ міндетті түрде мифтік болып көрінуі мүмкін, өйткені мифологиялық символды қарапайым поэтикалық бейнеден айыру оңайырақ болар еді. Алайда, бұл жерде мәселе әлдеқайда күрделі. Бұл жерде мәселе символ мен поэтикалық бейнемен көрсетілген объективті шындықтың мазмұнында емес – бұл мазмұн кез келген нәрсе болуы мүмкін: реалистік және фантастикалық – заттардың дүниетанымдық бейнеленуінде [3, 249 б.].

Француз ғалымы Клод Леви-Брюль алғашқы қауымдық дүниетанымның мистикалық сипатын атап көрсетеді, бір нәрсе бір мезетте басқа нәрсе бола алады. Мысалы, жан тәнсіз субстанция болса да, көбелектің, шыбынның немесе басқа тіршілік иесінің кейпіне келе алады. Бірін бірі терістемейді. Сакралдылықтың мұндай қосарлылығы рухани әрекетпен байланысты терминдерде бейнеленеді. Г. Луговский қасиеттіліктің табиғатын сипаттай отырып, атақты физик Нильс Бордың ойына көңіл аударады: «Нильс Бор өмір бойы тілдің құрылымы туралы көп толғанды, адамның психикалық әрекетіне қатысты табиғи тілдің негізгі сөздері қашанда әрқилы мағынадағы екі

(немесе одан да көп) мәнде қолданылады деп ұйғарды. Мысалы, «ерік» сөзі «қалау» және «еркіндік» (қалаудың жүзеге асырылуы) мәндерінде қолданылады. Шындығында, Бордың пайымдауынша, әрбір осындай сөз әрекеттің екі қырына қатысты болады» [2]. Бұл сакралдылық пен психикалықтың әуел бастапқы байланысына меңзейді. Басқаша айтқанда, кез келген психикалық құбылыстың астарында қандай да бір нәрсені қасиетті деп қабылдау жатады. Сана белгілі бір құндылықтар мен тыйымның (табудың) төңірегінде қалыптасады. Мұны бейсаналықтан да байқауға болады, оны Юнгтың архетиптер теориясы тамаша дәлелдеп береді. Демек, бейсаналылық пен саналылықтың арасында бос кеңістік жоқ, олардың арасында сакралдылықтың көпірі бар. Сакралдылық пен символикалық үнемі ұстатпайтын қасиетіне ие, бұл тұрғыдан алғанда ол иррационалдылық пен абсурдтыққа жақындығы бар. М. Элиаде мифтің «мәңгі қайталанбалылығы» қасиетін ашса, Г.В. Луговский сакралдылықтың «бифуркация нүктесіне» жақын әкелетін «мәңгі қосарлану» сипатын айқындайды.

Жасампаздық жағдай, таңдау алдындағы мәселелердің қойылуы, заманауи батыстық зерттеушілердің пікірінше, сакралдылыққа тән қасиеттер. Олардың ойынша дүниеге Логосты, ғылым мен философияны әкелген гректер әлемді десакрализациялауды бастады, бірақ олар сонымен қатар, тұлғаны, тәннен бөлек өмір сүретін дара субъектілік Менді ашты. Осылайша, рационализм барлық басқа өзектен айырылып, өзін ғана бір өзек ретінде сезінуге субъекті үнемі мәжбүрлеп отыратын үздіксіз шығармашылық қалыпқа, өзіндік бір киелі кеселге айналады. Егер алғашқы қауымдық бақсы мистикалық экстаз жағдайында басқа әлемдерге саяхат жасаса, онда жанның тәннен қалайша бөлінуі ғұрыптық жағдай ретінде қабылданды. Рационалист болса, оның жаны немесе өзіндік санасы үнемі

адасушылыққа түсуге (нигилизм, цинизм аралықтарында) немесе қандай да бір иррационалистік жобалауға көнеді. Мүмкін сондықтан болар, біреулер сакралдылықты тұтастық жағдайы ретінде (М. Элиаде) қабылдаса, басқалары оны ажыратушы, ыдыратушы сезімін тасымалдаушы ретінде (Ж. Баттай) қабылдайды, яғни бұл екі қасиет те сакралдылыққа тән [4].

Сакралдылық сатылы (иерархиялық) болғандықтан өзінің кешенді (сакралды, мистикалық және магиялық) көріністерінде қасиеттілік еркін қабылдаудың өзгеше бір тәжірибесіне жатады, оған Р. Отто нуминоздылық деп анықтама берген болатын. Одан ары қарай, Г. Луговскийдің пікірінше, бұл тәжірибенің әлеуметтік рәміздік актілерге трансформациялануы (сакралдылықтың сакралдануы) жүзеге асып, ол сакралдылық еркінің белгілі бір объектілерде, субъектілерде және әрекеттерде объективациялануына әкеледі. Бұл туралы Патрик Труссон былай деп жазады: «қазіргі адамзаттық ғылымдардың талдауына түспес бұрын сакралдылық сонау көне замандарға тиесілі дара және ұжымдық қылықтардың жиынтығына сәйкес келді. Бұл қылықтарға үш деңгей сәйкес келеді: психикалық индивидуалды тәжірибе; тәжірибелердің рәміздік құрылымдар кейпіне енуі; ақырында, сакралдылықтың мәдени функциясы, яғни ұжымдық және коммуитарлық қыры. Ең алдымен, егер сакралдылық мәдени тұрғыда мифтер мен ғұрыптар түрінде білінсе, ал анағұрлым кейінгі кезеңдерде тіл мен әдеттердің сыртқы тасымалдануына орын берсе, онда ол әрқашанда әуел бастапқы ішкі жағдайын талап етеді деп тұжырымдауға болады» [5].

Қасиеттілік феномені тіл мен дәстүрде алуан түрлі түсініктермен беріледі. Архаикалық қоғамдарда грек өркениеті категориалды ойлауды енгізгенге дейін әрбір ұғымның мәніне қатаң байланған арнайы терминдер болған жоқ. Көне заманда біздің бүгінгі күніміздің тіліндегідей абстракциялық

деңгей болмады, сондықтан әрбір дәстүрден «сакралдылық» терминінің баламасын іздеудің аса қажеттілігі жоқ. Дегенмен, француз лингвисті Эмиль Бенвенист көне тілдердің көпшілігінде қасиеттіліктің қос қырын білдіретін жұп терминдерді байқайды, мысалы: грек тілінде – *Ieros* және *ayios*, латын тілінде – *sacer* және *sanctus*, авесталық ескі парсыда – *spanta* және *yaozdata* [6].

Біз мақала тақырыбына тереңдеу барысында көне түркілерде осындай екі терминнің болғанын айтамыз, олар – құт және кие сөздері. Қазақша уикипедияда құт ұғымына мынадай анықтама беріледі: «Құт» сөзі ертедегі Орхон жазба ескерткіштерінде кездеседі («Тәңірі жарылқауымен құтты қаған болдым», Күлтегін жазуы). Көне түркі заманында Құт сөзі төмендегідей мағыналарды білдірді: 1) жан, өмірлік қуат, рух; 2) бақыт, жақсылық; 3) сәттілік, табыс, сыбаға; 4) ұлылық, дәреже; 5) ақиқатқа жету, нұрлану, шынайы бақыт пен шаттыққа кенелу. Осыған сәйкес адам мен жан-жануарлардың, өсімдіктердің жаралу, өсіп-өну заңдары ұқсастық негізінде, екінші жағынан, күллі жаратылыс тылсым рухтарға тәуелді, тағдырдың бастауы оның көзге көрінбейтін жанында, ал оның иесі, тірі жандарға қуат беретін күллі мақұлық Құтқа мұқтаж, ол Көк тәңірден келеді, әсіресе, ел билеушілер Құт қонған адамдар болуы тиіс деген түсінік орын алды. Өйткені ел билеушілер арқылы бұл қасиет басқа қарапайым пенделерге тарайды деген сенім болды» [7]. Қазақтың дәстүрлі дүниетанымында «құт» сөзі көптеген игілікті сөз тіркестерінде қосарланып келеді, мысалы, «құтты болсын», «құт мекен», «жігіттің құты», «құтты қонақ» және т.б. Әсіресе, қазақ халқының мақал-мәтелдерін талдау арқылы оның қандай мағыналар беретінін айқындауға болады. Ал құттың қашуы бақытсыздыққа әкеледі, материалдық тұрғыдан алғанда құттың қарама-қарсы ұғымы жұт болса керекті.

«Ислам діні аясында құттың түп-тамыры Алладан келетін киелі нұр,

қуат көзі, күллі береке деген түсініктер қалыптасты. Содан құт пайғамбардан халифаларға, халифалардан сопы-пірілерге көшеді деген рухани сабақтастық нышаны орнықты. Осылай пайымдаған Ж. Баласағұни құт туралы түсінікті иманмен, ақыл-оймен тығыз байланыста ширатты. Халықтық әдет-ғұрыптарда:

а) құтты үлкеннен бата алу, атақонысын әулиедей көріп қастерлеу адамның басына қонатын «Бақыт құсы» немесе Қыдыр деген рәсіммен бекіді

ә) отбасының мал-жанның өсіп-өнуі, абырой-беделдің жоғарылауы басқа қонған құтпен байланыстырылды. Содан әулеттің, шаңырақтың берекесін ұстап тұрған қарапайым адамдар (аналар, әйелдер) бүкіл тайпаның, халықтың құтына айналған тұлғалар болады деген ырым орнықты» [8, 57 б.].

Т. Ғабитовтың айтуынша ата бабаларға қонған құт оның ұрпақтарына да беріледі деп сенгендіктен, ата-баба өсиетін орындау, аруақты құрметтеу дәстүрге айналған. Құт ұғымына қарама-қарсы түсініктер мен ырым-нандар, апат, сор, жұт, аштық, жоқшылық, құлдық, қорлық, бейнет жағымды нәрсенің құлдырауын, кері кетуін білдіретіні туралы жазады.

2017 жылы профессор Н.Ж. Байтенованың жетекшілігінде іске асқан «Дінтану: энциклопедиялық сөздік (қазақ тілінде)» жобасында да қазіргі дінтанудағы жаңа әдіснама мен жаңа теорияларды ескере отырып, ислам ілімінің негізгі ұғымдарына, тарихы мен негіздеріне заманауи дінтанулық талдау жүргізілді. Жарық көрген бұл энциклопедиялық сөздіктен де біз қарастыратын категориялардың анықтамаларын алуға болады [9].

Қазақша анықтамалықтарда «кие» ұғымын былай түсіндіреді: Кие – қандай да бір заттың немесе тіршілік иесінің қасиеттілігін, жоғары тылсым күшін білдіретін ұғым. Әлем халықтары мифологиясы мен мәдениетінде аң мен құсты (сиыр, маймыл, аққу т.б.), аспан денелерін (ай, күн, т.б.), жәндіктерді

(тасбақа, жылан, айдаһар, бөрі т.б.), заттарды (пұт, ағаш, т.б.), сандарды (7, 13, т.б.), адамдарды (әулие, көріпкел, т.б.) киелі деп санау, оларға сыйыну, табыну дәстүрі ежелден қалыптасқан. Уақыт өте келе адамдардың түрлі діндерді қабылдауына байланысты мұның кейбірі жойылып, өзгеріске ұшыраған. Ислам діні таралмастан бұрынғы дәстүрлі қазақ қоғамында қалыптасып, Кие деп саналған кейбір тотемдік наным-сенімдер жұрнағы қазіргі салт-дәстүрде де кездеседі (табалдырық баспау, айға қарап түзге шықпау, түтін түтету, аластау т.б.)» [10]. Қазақтың дәстүрлі дүниетанымында қандай да бір жансыз (мысалы, шаңырақ, қазан, әруақты батырдың қылышы) немесе жанды (көбіне жанды, әулие кісілер, мысалы жылқы, аққу, бөрі және т.б.) нәрселердің киесі болуы мүмкін. Сондықтан оны орнымен пайдалану керек әрі қастерлі қарым-қатынас көрсетілуі тиіс. Олай болмаған жағдайда сол нәрсенің «киесі ұруы», «киесі атуы», «киесі тиюі» мүмкін, ал оның салдары тұқым қуалайтын кесір мен кесапатқа әкелуі мүмкін.

Заманауи әлемдік философияда лингвистикалық бағыт барынша дамып отыр, сол себепті батыстық зерттеушілер нәрселер мен құбылыстардың мәнін ашуда тілдің тылсым табиғатына үңіледі. Сол сияқты сакралдылық ұғымының әртүрлі дәстүрлердегі мағыналарын ашып, оларды төмендегідей топтастырады: 1) құдіреттілік, игілікті, жағымды, нұрлы; 2) қауіпті, тыйым салынған, жабық, құпия; 3) құрбандықты, құдайларға бағышталушы; 4) күш, күшті, билік, заң, тәртіп, көне, әуелгі; 5) жаратылыс, жасампаздық, тудырушы, бақ-берекелі, дәулетті. Көне түркілік сакралдылық дәстүрде абыздың үлкен рөл атқарғаны белгілі. Қазақстандық тарихшы Мақсат Алпысбес те осы «абыз» сөзіне былай деп лингвистикалық талдау жасайды: «Абыз сөзі де осы аб, аба ұғымынан дамыған. Мұндағы – ыз жұрнағы істеуші, жасаушы мағынасында қолданылғандай. Аб – тылсым сиқыр, немесе аба – үлкен.

Абыз – тылсым күш иесі, сиқыр істеуші, үлкендік жасаушы. Қазақта абақ деген ескі сөз бар, оның мағынасы: ұлы, аға деген мәнді білдіреді» [11].

Діннің тарихи формалары сияқты кез келген мәдениет үш деңгейде болады: сакралдылықтың өзі – қоғамға талап қоятын бастау, діннің немесе мәдениеттің элементтері (иерофания – сакралданудың өнімдері, сакралдық әлеуеттің тасымалдаушылары) және діннің формалары (берілген мәдени ортада әруаққа табынушылық, тотемизм, магия және т.б. табынушылыққа қатысты сипаттамалық ерекшеліктерді бөліп көрсетуге мәжбүрлейтін элементтердің өз «әрекеті»). Сакралданған нәрсе өзгерістерге түседі, сакралдылықтың өзі адам үшін өз құндылығын жоғалтпайды, өйткені ол оның болмысты бағалауының өлшемі ретінде оның әлемді қабылдауына тән болып келеді.

Мұны қазіргі заманның кез келген мәдениетінің мысалдарынан аңғаруға болады. Мұнда басты месседж ретінде сакралдылықтың грамматикасын қалыптастыратын рухани өзек рөлін ұлттық идея атқарады. Мемлекет басшыларының халыққа жолдаулары мен стратегиялық маңызды құжаттары осындай месседждердің аналогиясы тәрізді. Қазақстан Республикасының «Рухани жаңғыру» және жоғрыда атап өткен «Қасиетті Қазақстан» бағдарламалары халықымыздың сакралды құндылықтарының тарихи-мәдени мәні мен мазмұнын қазіргі жастарға түсіндіре отырып, еліміздің ұлттық идеясын қалыптастыру болып табылады. Кең-байтақ Қазақстанның әртүрлі аймағында орналасқан рухани, қастерлі ескерткіштері, ғимараттар мен көне қалалары қалпына келтірілуде. Бұл «ұлттық идеяның түпкі төркіні Ұлытау төріндегі жәдігерлер кешенін, Қожа Ахмет Ясауи мавзолейін, Тараздың ежелгі ескерткіштерін, Бекет ата кесенесін, Алтайдағы көне қорымдар мен Жетісудың киелі мекендерін және басқа да жерлерді өзара сабақтастыра отырып, ұлт жадын-

да біртұтас кешен ретінде орнықтыруды меңзейді. Мұның бәрі тұтаса келгенде халқымыздың ұлттық бірегейлігінің мызғымас негізін құрайды» [12].

Осындай бағдарламалардан сондай-ақ, мемлекеттік рәміздерден тарихи сабақтастық (ата-баба әруағы) идеясын, ұлттық елтаңбамен (онда тотемизмнің белгісі бар), Э. Дюркгейм айтқан тотемдік белгілерде қоғамның әлеуметтік ұйымдасуының жариялануын, ұлттық рәміздердің белгілі бір жиынтығынан сакралдылықтың белгілерін байқаймыз. Мәдениет сакралды қасиеттердің нақты тасымалдаушы – субъектілерден (әруақты ата-бабалар мен абыздар, ұлттық қаһармандар, ғұламалар мен пайғамбарлар), объектілерден (эмоционалды сезіммен қабылданатын заттар, реликвиялар – тарихи ескерткіштер, киелі мекендер мен заттар және т.б.) және әрекеттерден (ұжымның күнделікті тұтастығының ыдырауына жол бермейтін, психологиялық жұмылуға шақыратын көне ғұрыптарды жаңғыртатын өзімізге және өзгеге қатысты сезімді білдірудің ұлттық формалары) тұратын ерекше мәтін түрінде көрінеді [13, 124 б.].

Сакралдылықтың дара кешеніне негізделген мәдениет «өмірдің формасы» болып табылады немесе Л. Витгенштейннің тілімен айтқанда «ол өзінің барлық деңгейлерінде біртұтас ойынның шарттарына, жүйенің белгілері мен рәміздеріне сүйенеді. Сакралдылықты берілген мәдениеттің грамматикасы ретінде қарастыруға болады, өйткені «грамматика болмысқа есеп бермейді. Грамматиканың ережелері әуелден мағыналарды белгілейді және сондықтан өздері ешқандай мағынаға тәуелді емес, сондықтан да өз еркінде ықтиярлы» [14]. Дәстүрдің келбеті сакралданған объектілердің, субъектілердің және актілердің жиынтығының өзгерісі есебінен алмасады. Мәдениет типінің өзгерісі, этностың немесе ұлттың жойылуы мен туылуы сакралды нысандардың едәуір бөлігінің алмасуы немесе оның

грамматикасының бұзылуы нәтижесінде жүзеге асады. Өйткені мәдениеттің негізінде оның өзекті мифі, оның келбетін, жүріс-тұрыс бағдарламасын айқындайтын архетипі жатады. Сондықтан әрбір көне гректің бойында Эдип, әрбір немістің бойында Фауст отырады. Олай болса, мәдениеттердің, этностардың, тілдердің туыстығы олардың сакралдық тәжірибесінің терең қатпарларының жақындығына негізделеді. «Дүниетанымда қандай да бір этностық санадан тыс ұғым бар екендігін пайымдауға болады, бірақ ол этностық тарихтың барысында тілде сына отырып, өңделеді, этностық үнге ие болады» [15, 25 б.].

Сакралдылық пен сакралданушылық арақатынасы бүгінгі күні өзекті болып отырған дәстүр мен жаңашылдық арақатынасын еске түсіреді. «Дәстүрдің озығы бар, тозығы бар» демекші, сакралды негіздері бар дәстүрлі мәдениеттен тек жақсыны ғана таңдау қажет пе деген сұрақ туындайды. Дәстүрлі мәдениеттің қайсысы ең жақсы және қажетті, қайсысы қажетсіз деп бөлуімізге болмайды, тарихтағы «ең жақсы» атанған дәстүр қазіргі күнде жақсы болмауы мүмкін, тарихтағы «пайдасы жоқ» дәстүр қазіргі күні әлі де пайдасыз деп айта алмаймыз. Жақсы мен жаманның да орны ауысып, өзгеруі мүмкін, біздің тек ең басты мәселеміз – дәстүрлі мәдениетті қалай қолдану керек. Біз дәстүрлі мәдениеттің бүгінгі қоғамда қандай рөл атқара алатындығын байқауымыз керек, егер ол қоғамға оң әсерін тигізіп, белсенді мәнге ие болса, оны «ең жақсы» мәдениет деп айтуға болады. Бұл мәдениет тіпті тарихтың белгілі бір кезеңдерінде нашар мәдениет болып танылса да, біз оны қазіргі қоғамның ең жақсы мәдениетіне айналдыра аламыз. Ал егер тарихтағы ең жақсы атанған мәдениет қазіргі қоғамға кері әсерін тигізсе, ол тарихта қанша жақсы болғанымен қазіргі күнде қажетсізге айналады.

Мәдениеттің қоғамға жақсы не жаман әсер етуі екі жағдайға байланысты:

біріншіден, оның сол қоғамға сәйкес немесе сәйкес еместігі, екіншіден, мәдениетті алып келген адамдардың оны қалай пайдалануы. Өте орынды айтылған мынадай бір сөз бар: «қолдана білген адамға қажетсіз зат жоқ», яғни қолдана білетін адамға барлығы қажет, мысалы, шебердің қолында қатты ағаш болсын, шіріген ағаш болсын барлығы көркем туындыға айналады. Дәстүрлі мәдениет те ағаш немесе тас секілді, ең бастысы, адамдардың оны қалай мүсіндеп пайдалануында. «Шеберлікпен қолдану» дегеніміз әрі қарай тереңдете дамыту және де жаңартып өзгерту деп айтуымызға болады. Жаңартылу мен өзгертулерсіз тарихтағы ең жақсы заттардың өзі қоқысқа айналуы мүмкін, жақсы нәрселер құруы мүмкін. Кез келген заттың сол кезде қандай болғанын және қазір қандай екенін білу – оның бұрынғы мен қазіргі жағдайын біріктіре отырып қарастыруды қажет етеді. Кейбір ежелгі дәстүрлер қазіргі көзқараспен талдауға келмейді, біз оларды жаңартып, өзгертулер енгізу арқылы қазіргі заманмен үйлестіре аламыз. Біз қазіргі қоғамға не жетіспейтінін, және не қажет екенін анықтап алып, тарихқа көз жүгіртіп, қайсыларын қолдануға болатынын қарастыруымыз қажет, қолдануға болатынын алып іс жүзінде сынап көруіміз керек. Егер тарихтағы дәстүрлі мәдениет қазіргі қоғамға сай келмесе, оны қайтадан іздестіруіміз қажет, өйткені ешқашан дайын нәрсе болмайды, сондай-ақ мүлде сәтсіздікке ұшырамайтын нәрсе жоқ. Дегенмен біз тамаша дәстүрлі мәдениетіміздің қасиеттілігін сақтауымыз керек, тарихта қалдырған таңбалары бар кейбір дәстүрлі мәдениетімізді өз еркімізбен өзгертуімізге болмайды. Бүгінгі таңда тарихи зерттеулерде үлкен бір мәселе бар, ол – қасиетті мәдениеттің ізін тарихтан жою, бұл біздің құндылықтарымызды анықтау стандартын жоғалтуға әкеліп соғады. Кей жағдайда ғана біз тарихта таңбасын қалдырған оқиғаларға баға беруімізге болады, алайда егер біз

олардың барлығын жоққа шығаратын болсақ, онда тарих та жоқ деген сөз. Дәстүрлі мәдениеттің дәл қазір бізге қажеті болмаса, біз оның мәнін кетіре аламыз, ал егер әлі де қажет болса біз оны нығайта аламыз. Шындығында, қазіргі заман мен дәстүрдің арасындағы шекара айқын емес, сондықтан біз олардың аралығын білуіміз керек. Көптеген қате түсініктерді бізге дәстүрлі мәдениет алып келген жоқ, ал ол қазіргі заман адамдарының бұрмалап, мәдениетімізді құртудан туған. Адамның жеке пікірі мен мәртебесіне байланысты мәдениетке деген көзқарастар да әр түрлі.

Қазіргі күні дәстүрлі мәдениетті тәжірибе мен күнделікті қолданысқа енгізу – бұл толық көшірме емес, жасампаздық жолмен қайта құру. Қазіргі кезде дәстүрді қазіргі заманға айналдыруға тырысатындар көп. Сәтсіздікке жол беріп, төзімді болу ғана жеңіс алып келеді. Сәтсіздікке ұшырасаң оны өзгертуге болады, осындай рух болғанда ғана дәстүрді қайта құрып, сакралды құндылықтарымызды жаңғырта аламыз.

Ғалымдардың сакралдылық феноменін теориялық талдауы бойынша сакралдылық екі қырынан көрінеді: бірінші тылсым күш және бастапқы әлеует ретінде және сакралданушылық, яғни аталмыш ықпалды, нуминозды күштің «құбылыстық» актілері мен айғақтары (фактілері). Егер сакралданушылықты біз заңдар, нормалар, дәстүрлер ретінде білсек, оның мәңгі құпия бастауы қасиетті ерік, абсолютті болмыс ретінде қашанда біздің білімімізден тыс жатады. Сакралдылықтың сигналы қабылданбай қалуы мүмкін емес, берілген мәдениет үшін сакралдылықтың қабылданбай қалған акті болуы мүмкін емес, олай болған жағдайда ол оның күйреуіне әкелетін оның «көрсөқырлығы мен кереметі» білдіреді. Сакралды акт болмыс пен сананың, талап пен жауаптың тұтастығын жариялайды, олардың арасында ымыраластырушы рәміз болады. Сакралдылық өзін адамға көрсете отырып, оған күшті әсер етеді әрі

қорқытады, бұл талаптың қысымын мәдени жауап арқылы тоқтатуға болады. Сакралдылықтың өзін көрсетуі қашанда ақпараттық импульстің қарқындылығымен сипатталады. Сакралдылық әлемі жұмбақ әрі қауіпті болғандықтан оған берілетін жауап та сол ұстындарға негізделуі тиіс. Сондықтан таңқалдыру мен үрейлендіру сакралдылықтың талап-жолдауларына ғана емес, қоғам мәдениетінің оған (сакралданған) жауаптарына да тән болып келеді. Осылайша, сакралдылық мәдениеттің тілін қалыптастырады, талаптар өзіне лайықты жауапты қажет етіп, қоғамның келбетін орнықтырады. Шынайы өнердің кез келген туындысының төлтумалылығы ондағы ақпарат мөлшерінің статистикалық анықтау міндетін қоюдың мүмкін еместігіне әкеледі. Архаикалық өнердің нуминоздылығы олардың «киелі діріл қағуынан» байқалатын сакралдылық пен сакралданушылықты амбивалентті сезінуінің нәтижесі болып табылады.

Қасиеттілік туралы түсініктер әмбебап болып келеді, сондықтан да әртүрлі халықтардың сенімдері мен мифтерінде ұқсас сюжеттер мен ортақ белгілердің көп болуы осымен түсіндіріледі. Сакралдылықтың өзі қашанда «көлеңкеде» тұрады, бірақ оның көріністері «көрінеді» де, қалай да болмасын сакралдылықтың өзінің қасиеттері мен мәнін жария етеді. Осы көріністері мен бейнеленуі арқылы ғана біз сакралдылықтың мәнін тани аламыз. Бұл көріністердің мынадай қасиеттері бар: біріншіден, нуминоздық тәжірибедегі қосарлылық немесе амбиваленттілік. Яғни оның ізгілікті де қатерді де тасымалдау қабілеті болғандығы оған деген аялы да үрейлі қатынас сәйкесінше жасампаз немесе катарсистік (тазаланушы) жауапты тудырады; екіншіден, сакралдылық көріністеріндегі қалыптан тыс ерік, яғни сакралдылықтың шартты түрдегі трансценденттігі жасампаздықтың астарында тылсым күшке негізделген хаостың жатқандығын

аңғартады; үшіншіден, айқын шектермен бөлінбеген полиморфтылық, яғни әр алуан құбылыстардың біріктірілуі адамдардың, аңдардың және рухтардың байланысы идеясы өмір формаларының тұтастығын білдіреді; төртіншіден, сакралды әрекет барысындағы шегінен шыққан шабыт немесе сананың ерекше экстаздық жағдайы. Экстатикалық практиканың көбіне бақсылық кешеннің өзегін құрайтыны белгілі [16, 162-177 б.].

Архаикалық кезеңде бақсылық немесе шаманизм сакралдылық пен сакралданушылық арасындағы көпірдің қызметін атқарды. Исламға дейінгі көне түркілік дүниетанымда сакралдылық феномені тәңірілік және шамандық діни дәстүрдің арнасында болды. Түркілік және қазақы дәстүрлі мәдениетте бақсының басқаша атауы абыз болып табылады. Дәстүр бойынша сакралды әлем мен әлеуметтік-мәдени өмірдің арасындағы байланысты абыздар атқарғаны жөнінде Мақсат Алпысбес былай деп жазады: «Абыз деп әдетінде көпті көрген үлкен, ұзақ жасаған қария, көп білетін адамды атаймыз. Ерте уақыттарда есепші, ақылман, сәуегей, көріпкел, жұлдызнамашы, шешен, насихаткер тұлғаларды абыз дейтін болғанға ұқсайды. Дегенмен, абыз – ерекше түйсік, сезгіш сана иесі, ал абыздық – дәстүр әрі білім мектебі, рухани құндылық өзегіне айналған ерекше құбылыс. Ол түркілік шамандық, бақсылықтан жалғасқан. Абыз тұлғасы көне тарих уағында қалыптасып жетілген. Түркілік кезеңнің дүниетанымы абыздардың мазмұны мен атқарар қызметі аралас өнер үлгілері мен туындылары арқылы дәріптелген. Абыздар тәңірілік дүниетаным негізіне сүйеніп, қоғамдық санаға сол тұрғыдан бағыт-бағдар берген. Байырғы бақсылар табиғатқа жақын, ал өмірі оның сырларына толы, үндес болған». Мақсат Алпысбес көне түркі дәуірінің абызы ретінде Қорқыт атаны атап, оның сакралды субъект ретіндегі қызметін тәңірілік және исламдық діни сананың шекарасы ретінде сипаттайды: «Күй атасы Қорқыт

атанған абыз баба Тұранды жайлаған түркі халықтарының ой-санасында таза тәңірлік діннің өкілі болғанымен, түркі халықтары ислам дінін қабылдағаннан кейін, исламият әлеміне қоян-қолтық тікелей араласып кеткен. Тәңірлік ой-сана мен дүниетанымдағы өзгерістері бейнеленген алғашқы тәңірлік-исламдық маргиналдық сана табиғаты «Қорқыт ата» кітабында байқалады. Қазақ тұрмысында да абыздық ерекше әлеуметтік маңызға ие болған. Түйе қазақ сахарасында көш мақсатында пайдаланылса, бураны салт міну дәстүрі тек абыздарға тән болған. Абыздық дәстүр шамандық лақабымен басқа да түркі-моңғол ұлыстарында бар. Абыздардың иесін шақырған сарының қазақ диуаналарының сөзімен салыстырғанда, мағыналық, бейнелік үндестік көп. Қорқыттың өзі және Қорқытқа дейінгі абыздар дүниетанымы таза тәңірлік діннің жетекші өкілдері болғаны тарихи шындық. Қорқыт жырында Қорқыт ата қаншалықты ислам дүниетанымында болса да, тәңірлік таным көріністері әр жерде көрініс беріп жатады. Тыва, ұранқайлар (ораңқайлар) бақсы, балгерлерінің фольклоры мен сарындық дәстүрінде олар «қара суды теріс ағызған» және азар, арғыз деп аталған. Олар шындығында да асқан тәуіптік, көріпкел қасиетке ие болған. Әдетінде абыздың қолында киелі аспап – қобыз болған» [11].

Дегенмен, сакралдық қасиетке ие абыздардың қызметінде тылсымдық сипатпен қатар, ахлақтық және рухани-адамгершілік және әлеуметтік астарлардың да бар екенін айта кету керек. Мұндай гуманистік астарлар мейлінше киелі саналатын сакралдық әрекеттерден, мысалы, құрбан шалу әдет-ғұрпынан да байқалады. Әдет-ғұрыптағы құрбандық шалудың алғашқы діндермен тығыз байланысы бар екені даусыз. Дәстүрлі мәдениеттегі әдет-ғұрыпта ізгілік мазмұны оның артықшылығы болып табылады. Әдет-ғұрыптағы құрбандық шалудың бір жағын алып қарасақ, ол

арқылы адамдар жақсылық, аманшылық тілейді, ал келесі жағынан қарасақ, ата-бабаларға немесе тәңіріге ризашылық білдіру үшін жасалады. Не үшін ризашылық білдіреді? Әдет-ғұрыптың үш негізі бар: аспан мен жер – өмірдің негізі, ата-баба – ата-тектің негізі, басқарушы – әдет-ғұрыптың негізі. Шынында да, егер аспан мен жер болмаса қандай өмір болмақ? Егер ата-баба болмаса, біз қайдан жаралмақпыз? Егер басқарушы не ұстаз болмаса, әдет-ғұрыпты кім жүргізбек? Бұл үшеуінің біреуі болмаса, жер жүзінде тыныштық жоғалады. Бұдан әдет-ғұрып жоғарыдағы Тәңіріге, төмендегі жерге еліктеп, ата-бабаларды және басқарушы, ұстазды сыйлау дегенді білдіретінін көріп тұрмыз. Патшаның, басқарушы мен ұстаздың ережелерін әдет-ғұрыптың негізі ретінде құрметтеу бір жағынан, адамның көк тәңірі және жер туралы ойлары әдет-ғұрыптағы көрінісін, екінші жағынан, әдет-ғұрып ізгілікке тән мазмұнға ие екенін білдіреді. Әдет-ғұрыптың мәні – шектен тыс төгіп-шашудан гөрі шегімен қолдануда. Қаза болған адамға құрбандық шалудың мәні – артық шығын шығарғаннан гөрі шын-дап аза тұта білуде.

Тасаттық жасап, жаңбыр тілеу – бұл ежелгі жаңбыр жауғызу үшін тілеген діни мазмұнға ие ырым. Ежелде абыздар ай, күн тұтылғанда Құдайға сыйынып, құрғақшылық келген кезде Құдайдан жаңбыр сұрап, жауырынмен бал ашып, содан соң істерін бастаған. Бірақ олар мұны сұраған нәрсесін алатынына сенгендіктен емес, бар болғаны басқару ісін (мысалы, құрғақшылықта егістік құрап қалады, Құдайдан жаңбыр тілеп халықтың тынышсыздығын басу мақсатында) жеңілдету үшін жасаған. Сондықтан, кемелді адамдар немесе абыздар бұл іс-әрекеттерді істі жеңілдету жолы ретінде қараса, қарапайым халық жұмбақ, мистикалық нәрсе ретінде қабыл алған.

Демек, сакралдылықтың діни феноменмен тығыз байланысы болған, кейбіреулер бұл ұғымдарды сино-

ним ретінде қолданады. Дегенмен бұл екі күрделі категорияның арасында айырмашылықтар бар. Ғылымда діннің бойындағы негізінен үш элементті атайды: діни сана (догматтар мен канондар жүйесі, құдайтанулық теориялар және діни психология); діни ғұрыптар (культтер, табынушылықтар, құлшылықтар практикасы) және діни ұйымдар.

Қорытынды

Адамдардың қабылдайтын тылсымдық табиғаты немесе қасиеттері бар діни құндылықтарды сакралдылық саласына жатқызады. Бұл жағдайда діннің аясында сакралдылық пен қасиеттілік бір біріне сәйкес келеді.

Алайда трансценденттік құбылысы болғанымен, тылсымдық табиғаты болмайтын құндылықтар қалыптастырудың мысалдары да аз емес. Айталық, коммунистік қоғам құру мүмкіндігіне деген сенім кеңес идеологиясын қабылдағандар үшін қасиеттілік белгілеріне ие болды. Мұндай жағдайда діннен тыс рухани құндылықтарды сакралдандыруға күә боламыз. Бір құндылықтарды біреулер сакралды деп қабылдаса, басқалары кәдуілгі деп есептеуі мүмкін. Бұл трансценденттеудің болуы немесе болмауына қарай өлшенеді.

Мағыналар, құндылықтар және нормалар – бұл әртүрлі мәдени феномендер емес, бұлар мәдениліктің әртүрлі қырлары. Әрбір мағынаны немесе мәнді индивид немесе әлеуметтік топ құндылықтардың белгілі бір ерешелігі бойынша өлшейді. Мұның барысында мәдениет тек білімдердің, тәжірибелердің және дәстүрлердің жиынтығы ғана емес, күрделі ұымдасқан, жоғарыда көрсетілгендей, сакралданушылықтың белгілері бар сатылы жүйе түрінде көрінеді. Әрбір құндылық адамдардың жүріс-тұрысына ықпал етеді, норма ретінде көрініс тауып, олардың өмірқамына ықпал етеді. Осылайша, қорыта келе, сакралдылық адамдардың мәдени және әлеуметтік

өмірінде тылсым, көмес әлеммен байланысты сакралдылық ретінде және идеология түріндегі сакралданушылық ретінде көрініс табады деп түйіндейміз.

Әдебиеттер тізімі

1 Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма // *Социологические исследования*. - 1975. – С. 55-61.

2 Луговский Г.В. О природе сакрального. К истокам духовного опыта. – М.: Ridero, 2015. – 170 с.

3 А.Ф. Лосев. Философия. Мифология. Культура. – Москва, 1991. – С. 249.

4 Растова Н.Н. Сакральное как концепт // URL: <http://www.vestnik.vsu.ru/pdf/phylosophy/2016/03/2016-03-09.pdf>

5 Труссон П. Сакральное и миф // URL: <http://nationalism.org/vw/trusson-sacral-and-myth.htm>

6 Бенвенист Э. Индоевропейское именное словообразование. Изд. 2-е, стереотип. - УРСС, 2004. - С. 264.

7 URL: <https://kk.wikipedia.org/wiki/Құт>

8 Мәдени-философиялық энциклопедия / - Алматы, 2007. - 57 б.

9 Дінтану энциклопедиялық сөздік. - Алматы, Қазақ университеті. - 1-том. - 495 б. - 2- том. - 439 б.

10 URL: <https://kk.wikipedia.org/wiki/Кие>

11 Алпысбес М. Абыз – түркі текті қазақ халқының киелілік дәстүрінің институты // URL: <https://e-history.kz/kz/seo-materials/show/29693/>

12 Назарбаев Н.Ә. Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру // Егемен Қазақстан. 12-сәуір 2017 жыл

13 Новик Е.С. Архаические верования... // Историко-этнографические исследования по фольклору. - Новосибирск, 1994. - С. 124.

14 Грязнов А.Ф. Естественный язык и понимание культурно-исторических феноменов // *Заблуждающийся разум?* – М., 1990. – С. 241.

15 Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. – Новосибирск, 1991. – С. 25

16 Лукин А.Н. Сакральное в системе ценностей культуры / А. Н. Лукин // *Социология в российской провинции: тенденции, перспективы развития: в 2-х ч.* / М-во образования РФ, Урал. гос. ун-т, Фак. политологии и социологии. - Ч. I. - Екатеринбург, УрГУ, 2002. – С. 162-177.

Transliteration

1 Gofman A.B. Religija v filosofsko-

sociologicheskoy koncepcii Je. Djurkgejma [Religion in the philosophical and sociological concept of E. Durkheim] // *Sociologicheskije issledovanija*. - 1975. – S. 55-61.

2 Lugovskij G.V. O prirode sakral'nogo. K istokam duhovnogo opyta [On the nature of the sacred. To the origins of spiritual experience]. – M.: Ridero, 2015. – 170 c.

3 A.F. Losev. Filosofija. Mifologija. Kul'tura. [Philosophy. Mythology. culture]. - Moskava, 1991. – S. 249.

4 Rastova N.N. Sakral'noe kak concept [Sacred as a concept] // URL: <http://shhshhshh.vestnik.vsu.ru/pdf/phylosophy/2016/03/2016-03-09.pdf>

5 Trusson P. Sakral'noe i mif [Sacred and myth] // URL: <http://nationalism.org/vvv/trusson-sacral-and-myth.htm>

6 Benvenist Je. Indoevropeskoe imennoe slovoobrazovanie [Indo-European nominal word formation]. Izd. 2-e, stereotip. - URSS, 2004. - S. 264

7 URL: <https://kk.shhikipedia.org/shhiki/Quit>

8 Madeni-filosofijalyq ensiklopedia [Cultural and philosophical encyclopedia]. - Almaty, 2007. - 57 b.

9 Dintanu ensiklopedialyq sozdik [Encyclopedic dictionary of religion]. - Almaty, Qazaq universiteti. - 1-tom. - 495 b. - 2-tom. - 439 b.

10 URL: <https://kk.shhikipedia.org/shhiki/Kie>

11 Alpysbes M. Abyz – turki tekti qazaq halqynyn kiellilik dasturinin instituty [Abyz is an institute of the tradition of sanctity of the Kazakh people of Turkic origin] // URL: <https://e-history.kz/kz/seo-materials/shoshh/29693/>

12 Nazarbaev N.A. Bolashaqqa bagdar: ruhani zhangyru [Orientation to the future: spiritual renewal] / Egemen Kazakhstan. 12-sauyr 2017 zhyl.

13 Novik E.S. Arhaicheskie verovanija... [Archaic beliefs] // Istoriko-jetnograficheskie issledovanija po fol'kloru. - Novosibirsk, 1994. - S. 124.

14 Grjaznov A.F. Estestvennyj iazyk i ponimanie kul'turno-istoricheskikh fenomenov / Zabluzhdajushhysja razum? [Natural language and understanding of cultural and historical phenomena / Deluded mind?]. – M., 1990. – S. 241.

15 Sagalaev A.M. Uralo-altaiskaia mifologia. Simvol i arhetip [Ural-Altai mythology. Symbol and archetype]. – Novosibirsk, 1991. – S. 25.

16 Lukin A.N. Sakral'noe v sisteme cennostej kul'tury [Sacred in the value system of culture] / A. N. Lukin // Sociologija v rossiskoi provincii: tendencii, perspektivy razvitiia: v 2-h ch. / M-vo obrazovanija RF, Ural. gos. un-t, Fak. politologii i sociologii. - Ch. I. - Ekaterinburg, UrGU, 2002. – S. 162-177.

АВТОРЛАР ЖАЙЛЫ АҚПАРАТТАР

<i>Мырзахмет Жүзей</i>	аға оқытушы, PhD докторант, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан
<i>Исахан Мұхан</i>	аға оқытушы, PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы Қазақстан
<i>Мырзахмет Жүзей</i>	старший преподаватель, PhD докторант, Казахский национальный университет имени Аль-Фараби, религиовед, Алматы, Казахстан
<i>Исахан Мухан</i>	старший преподаватель, PhD, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан
<i>Zhuzey Myrzakhmet</i>	Senior lecturer, PhD student, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan
<i>Mukhan Isakhan</i>	Senior lecturer, PhD, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan