

ISSN 2413-3558  
eISSN 2521-6465

ӘЛ-ФАРАБИ атындағы ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

# ХАБАРШЫ

Дінтану сериясы

---

КАЗАХСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени АЛЬ-ФАРАБИ

# ВЕСТНИК

Серия Религиоведение

---

AL-FARABI KAZAKH NATIONAL UNIVERSITY

# EURASIAN JOURNAL

of Religious Studies

---

№3 (27)

Алматы  
«Қазақ университеті»  
2021



# ХАБАРШЫ

ДІНТАНУ СЕРИЯСЫ №3 (27) қыркүйек

ISSN 2413-3558  
eISSN 2521-6465



29.07.2015 ж. Қазақстан Республикасы Инвестициялар және даму министрлігі  
Байланыс, ақпараттандыру және ақпарат комитеті

**Куәлік №15490-Ж**

*Журнал жылына 4 рет жарыққа шығады  
(наурыз, маусым, қыркүйек, желтоқсан)*

## ЖАУАПТЫ ХАТШЫ

**Борбасова Қ.М.** (Қазақстан)

Тел.: +7 701 168 0292

E-mail: [bm.karlygash@gmail.com](mailto:bm.karlygash@gmail.com)

## РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

**Байтенова Н.Ж.**, филос.ғ.д., профессор – ғылыми редактор (Қазақстан)

**Абжалов С.Ү.**, филос.ғ.к., доцент – ғылыми редактордың орынбасары (Қазақстан)

**Құрманалиева А.Д.**, филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

**Рысбекова Ш.С.**, филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

**Борбасова Қ.М.**, филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

**Альджанова Н.Қ.**, PhD доктор, доцент м.а. (Қазақстан)

**Сатершинов Б.М.**, филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

**Затов Қ.А.**, филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

**Муминов Ә.Қ.**, т.ғ.д., профессор (Қазақстан)

**Демеуова А.А.**, филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

**Луснан Турсеску**, Конкордия университетінің профессоры, PhD, дінтанушы (Канада)

**Луиза Райан**, Шеффилд университетінің профессоры, дінтанушы (Ұлыбритания)

**Мухаметшин Р.М.**, саяс.ғ.д., профессор (Татарстан, РФ)

**Челеби И.**, Мармара университетінің профессоры, исламтанушы (Түркия)

**Хизметли С.**, Шет тілдер және іскерлік карьера университетінің ректоры, PhD, профессор (Қазақстан, Түркия)

## ТЕХНИКАЛЫҚ ХАТШЫ

**Байжума С.**, магистр (Қазақстан)

Дінтану сериясы журналында қоғам үшін өзекті діни мәселелерді арқау еткен зерттеулер жарияланады.



## Ғылыми басылымдар бөлімінің басшысы

*Гульмира Шаққозова*

Телефон: +7 701 724 29 11

E-mail: [Gulmira.Shakkozova@kaznu.kz](mailto:Gulmira.Shakkozova@kaznu.kz)

## Редакторлары:

*Гульмира Бекбердиева, Агила Хасанқызы*

## Компьютерде беттеген

*Айша Қалиева*

## ИБ 14934

Пішімі 60x84 1/8. Көлемі 6,3 б.т.

Офсетті қағаз. Сандық басылыс. Тапсырыс 8847.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің «Қазақ университеті» баспа үйі.

050040, Алматы қаласы, әл-Фараби даңғылы, 71.

«Қазақ университеті» баспа үйінің баспаханасында басылды.

© Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, 2021

**ДІПТАНУ СЕРИЯСЫ**

---

**СЕРИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ**

---

**RELIGIOUS STUDIES SERIES**

Ж. Сандыбаев<sup>1\*</sup>, С. Абжалов<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Қазақстан, Алматы қ.

<sup>2</sup>Қожа Ахмет Ясауи атындағы халықаралық қазақ-түрік университеті, Қазақстан, Түркістан қ.

\*e-mail: nmu.zhalgas@gmail.com

## ИБН РУШД ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ «БІЛІМ» МЕН «СЕНІМ» МӘСЕЛЕСІ

Мақалада кардовалық ұлы комментатор Ибн Рушдтің білім мен сенімді ұштастыру концепциясы баяндалады. Ғалым өзінің «Екілік ақиқат» (білім мен сенім) тұжырымдамасын бірден логикалық дәлелдеуге кіріспеді, керісінше, өзінің оппоненттері тұрғысынан қарап Құран мен хадиске сүйенуді жөн көрді. Ибн Рушдтің пайымынша философия (білім) адамды болмысқа қарап ой жүгіртуге, зерделеуге және білімге шақырады. Білімді адамның ақылы кемелденеді, ол болмысқа қарап Құдайды жақсырақ таниды. Сол сияқты дін де адам баласын жан-жағына қарап, ой жүгіртуге, көргенін зерттеп, зерделеуге шақырады. Демек, дін ғылымды терістемейді, мақұл көреді, тіпті қажет болса білім алуды міндет санайды. Кардовалық ойшыл егер дін расында шындықты табуға шақырса, онда дәлелге сүйенетін зерттеу ғылымы теріс шешімге алып келмесі анық. Фиолософияның жасаған тұжырымдары шариғаттың заңына қарама-қайшы келмейді. Себебі, шындық шындыққа қарсы келмейді керісінше, біріншісі екіншісіне айғақ болып жәрдем етеді деген уәжді алға тартады. Сондай-ақ, авторлар мақалада дін мен философияның арасындағы қатынас қандай болуы керек? деген сұраққа жауап іздеген әл-Фараби, Ибн Сина сияқты ортағасыр мұсылман ойшылдарының да тұжырымдарын компаративистикалық негізде беруді көздеген.

**Түйін сөздер:** Ибн Рушд, әл-Фараби, Ибн Сина, дін, білім.

J. Sandybayev<sup>1\*</sup>, S. Abzhalov<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Kazakhstan, Almaty

<sup>2</sup>Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Kazakhstan, Turkestan

\*e-mail: nmu.zhalgas@gmail.com

### The problem of «knowledge» and «faith» in the philosophy of Ibn Rushd

The article describes the concept of combining knowledge and trust of the great cardinal commentator Ibn Rushd. The scholar did not immediately begin to logically prove his concept of «dual truth» (knowledge and faith), but preferred to rely on the Qur'an and the hadith from the point of view of his opponents. According to Ibn Rushd, philosophy (knowledge) encourages a person to think, study and acquire knowledge based on reality. The mind of an educated person is perfected, he knows God better by nature. Similarly, religion encourages people to look around, to meditate, and to study what they see. Thus, religion does not deny science, it approves of it, and even considers it necessary to acquire knowledge if necessary. If the cardinal thinker really calls for the truth to be found in religion, then evidence-based research will not lead to a negative decision. The conclusions of philosophy do not contradict the law of the Shari'a. This is because the truth does not contradict the truth, on the contrary, it argues that the former helps the latter as evidence. In addition, what should be the relationship between religion and philosophy in the authors' article? Al-Farabi and Ibn Sina, who sought answers to this question, sought to present the findings of medieval Muslim thinkers on a comparative basis.

**Key words:** Ibn Rushd, al-Farabi, Ibn Sina, knowledge, religion.

Ж. Сандыбаев<sup>1\*</sup>, С. Абжалов<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Казахстан, г. Алматы

<sup>2</sup>Международный казахско-турецкий университет имени Ходжа Ахмеда Ясауи, Казахстан, г. Туркестан

\*e-mail: nmu.zhalgas@gmail.com

### Проблема «знания» и «веры» в философии Ибн Рушда

В статье излагается концепция сочетания знаний и убеждений великого комментатора Кардовы Ибн Рушда. Ученый не сразу приступил к логическому делению своей концепции «о двойственной истине» (знания и веры), предпочитая опираться на Коран и хадис, рассматривая его с точки зрения своих оппонентов. Философия (знание), по мнению Ибн Рушда, побуждает человека размышлять, изучать и познавать бытие. Совершенство образованного человека

помогает ему лучше познать Бога, глядя на бытие. Точно так же религия побуждает человека смотреть на окружающий его мир, думать и размышлять, учиться и изучать увиденное. Следовательно, религия не искажает науку, а утверждает и даже считает своим долгом получать знание, если это необходимо. Мыслитель Кардовы утверждает, что если религия действительно призвана найти истину, то научно-исследовательская наука, опирающаяся на доказательство, явно не приведет к отрицательному решению. Выводы, сделанные философией, не противоречат закону шариата. Потому что истина не противостоит истине, а выдвигает аргумент, что первое служит свидетельством другому. Также авторы в статье отмечают, какими должны быть отношения между религией и философией. Ответ на данный вопрос ученые выдают на основе компаративистики, трудов мусульманских мыслителей Средневековья аль-Фараби и Ибн Сины, которые искали ответа на данный вопрос.

**Ключевые слова:** Ибн Рушд, аль-Фараби, Ибн Сина, образование, религия.

## Кіріспе

Еуропадағы Кардова халифаты сияси күш ретінде қуатын жоя бастағанда, XII ғасырдан бастап осы аймақта мұсылман ойшылдарына қарсы әрекет күшейе түсті. Алайда Еуропаға Платон, Аристотель еңбектерін таратушы әрі түсіндіруші араб тіліндегі философияны мүлдем жоққа шығару мүмкін емес-ті. Сондықтан араб тіліндегі жазылған еңбектерді латынға аудару мәселесі, сол замандағы ғылымның өрістеуі үшін зәру іс болатын, бірақ бұл аудармаларға араб ойшылдарының есімдері бұзылып жазыла бастады. Ибн Рушд (1126-1198) еңбектерін латынға аударғанда, ол Абен – Рошд, Авен – Рошд, Аверрошд болып сап-сапқа кетіп, ақыры – Аверроэс (Averroes) болып шыға келді. Күні бүгінге дейін бұл ойшылды Батыста осылай атау дәстүрі сақталған. Мұндай жағдайға сол ғасырларда ғұмыр кешкен басқа да мұсылман ғалымдары тап болды. Тіпті, ислам мәдениеті мен өркениетін жетік білмейтін адам олардың есімдерін естіген уақытта ол ғалымдарды батыс әлеміне жатқызуы ғажап емес.

Ибн Рушд патша сарайында бас дәрігер қызметін атқарды. Ол тіпті патша Әбу Якубтың әкесі Әбу Жүсіппен де ұзақ сағаттар бойы философия турасында әңгімелеседі екен. Сонда патша оған: «Ақыл және пайымдау тек күмәнге алып келеді, ал күмәннен ешбір нақтылық шықпайды» – дейтін (Зия Улкен, 1967: 213).

*Халифат жағдайы:*

Әл-Мухад халифаларының әлеуметтік-саяси бағыттарына сәйкес қоғамның өмірі Құран мен Сүннетке сай келуі шарт болатын. Осы уақытта антикалық философияның рационализмі мен еркін ойшылдығын оқып насихаттау былай тұрсын ауызға да алуға болмайтын. Тіпті VI–XIII ғ. аралығында қолданылған Құран мен Сүннеттің кейбір ауыспалы мағыналарын заманның белгілі мәселелерін шешу әрекеттері үшін қолдануға тыйым салынды. Патшаның

қатаң бақылауының астында шариғатта захиризм атымен танылған концепция іске асты. Осы концепцияға сәйкес қоғамдағы тәртіп ережелері Құран мен Сүннеттағы мәтіндердің тура мағынасына сәйкес қабылдау қажет еді. Ал оларды рационалды немесе жеке оймен талдау бидғат, яғни діндегі жаңалық болып есептелді.

Әйтсе де әл-Мухад билік иелерінің философияға деген сүйіспеншілігінің әсерінен кейбір кезде дін өкілдерінің еркін ойшылдыққа қарсы ұстанған саясатынан ауытқып кетіп тұрғандарын көрсетеді. Патшалар бір жақтан философтарды жасырын қолдап, олармен пікір таластырып тұрса да, екінші жақтан бұқара халық пен захиризмді насихаттаған дін өкілдерінің де разылығын табатын саясатты ұстанды. Захиризм концепциясының бұқара халықты басқару үшін қызметі хәм маңызы айырықша еді. *Захиризм* арабтың (захара – сыртқы көрініс, бейне) сөзінен шығады. Захиризмді қолдаушылар Құран мен хадистегі сөздердің ауыспалы емес, тура мағынасында түсініп, соған амал жасайтындар. Бүгінгі салафизм атымен танымал «букавалистермен» салыстырсақ болады.

*Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері*

Дін мен білімнің арақатынасы бүгінге дейін өзектілігін жоғалтпаған мәселелердің бірі. Әсіресе ғылым мен нанотехнология қарқынды дамыған жаһандану кезеңінде дін, сенім мәселелері күнделікті әлеуметтік, саяси және экономикалық өмірде маңызы артып отыр. Осы орайда Ибн Рушдтің білім мен сенім философиясындағы «екілік ақиқат» (біліммен сенім) тұжырымдамасын зерделеу – заман талабы.

Кардовалық ұлы комментатор Ибн Рушдтің білім мен сенімді ұштастыру концепциясына компаративистикалық талдау жасау, оның «екілік ақиқат» философиясын зерделеу. Ғылыми мақаланың мақсатына сәйкес мынадай міндеттер алға қойылды:

– «Екілік ақиқат» тұжырымды ашықтау үшін Ибн Рушдтің оның қалайша түсіндіретінін анықтау;

– Ибн Рушдтің «білім» мен «сенімді» ұштастыру концепциясындағы діннің ғылымды міндеттеуін және дін мен философияның үйлесімдігін айқындау.

#### *Ғылыми зерттеу әдіснамасы*

Мақалада Ибн Рушдтің философиясындағы «білім» мен «сенімді» ұштастыру тұжырымдамасы салыстырмалы негізде зерделенген. Сондықтан да зерттеуде теологиялық және герменевтикалық, компаративистикалық және сипаттау, саралау секілді ғылыми әдіс-тәсілдер қолданылады.

#### **Негізгі бөлім**

##### *Білім мен сенімнің арақатынасы:*

Білім мен сенімді ұштастыруды көздеген Ибн Рушд өз пікірін бірден логикалық делелдеуге кіріспеді, керісінше, өзінің оппоненттері тұрғысынан қарап Құран мен хадиске сүйенуді жөн көрді. Ол өзінің «Дін және философия араларындағы қатынас турасында шешім шығаратын сөз» (Китаб фаслу әл-мақәл фи тақрир ма баина аш-шарифати уәл-хикма мин әл-иттисәл) атты еңбегінде былай дейді:

«Сөздің шынайы мақсаты – дін тұрғысынан қарағанда философия мен логикалық ғылымдарды зерттеу мубах па, әлде қатерлі ме (тыйым салынған ба) немесе уәжіп болып бұйырылған ба, соны анықтау. Шындығында философия жаратылысқа қарап ой жүгірту. Жаратылыстың болуы жаратушының бар екендігіне айғақ ретінде ескерту сияқты (Яғни жаратылыстың болуы жаратушыны көрсетеді). Өйткені, жаратылыстың жаратылу жолы білінеді. Жаратылыстың жаратылыс жолы туралы білім толықсыған сайын жаратушы туралы білім де кемелдене түседі.

Егер дін жаратылысты анықтап қарауға ын-таландырса және осыған шақырса, онда сол есіммен аталған [нәрсе] дін тарапынан не құпталынған, не де, уәжіп болады» (Ибн Рушд, 1986: 112).

Мұнда ойшылдың айтпағы, философия (білім) адамды болмысқа қарап ой жүгіртуге, зерделеуге және білімге шақырады. Білімді адамның ақылы кемелденеді, ол болмысқа қарап Құдайды жақсырақ таниды. Сол сияқты дін ислам да адам баласын жан-жағына қарап ой жүгіртуге, көргенін зерттеп, зерделеуге шақырады. Демек ислам ғылымды терістемейді, мақұл көреді, тіпті қажет болса оны міндет санайды.

Расында да дін ислам білімге жігерлендіреді, жаратылысты ақылмен тануға, зерделеуге шақырады: «Ей, ақыл иелері! Ғибрат алындар» (Алтай, 1991: 59:2). Аят адамға ақыл-парасат иесі ретінде құрметпен сөйлеп, оны рационалды немесе діни әрі рационалды талдауларды бірге жасау керектігін міндеттеп отыр. Келесі аятта да осы мағынаны көреміз: «Олар көктер мен жердегі Алланың мүліктеріне және Алла жаратқан нәрселерді ойламайды ма?» (Алтай, 1991, 7: 185).

Жоғарыда айтқанымыздай, кардовалық ойшыл оппоненттеріне сөзінің салмақты болуы үшін пайғамбарлардың әкесі Ибраһимды (Авраамды) мысалға келтіреді:

«Алла осы біліммен ерекшелеген әрі шарапатты болғандардың бірі – Ибраһим деп білгейсің!» деген аятты айтады. Кейін тағы: «Олар түйеге қарамайды ма, қайтып жаратылған?» (Алтай, 1991, 88: 17-18). «Сондай-ақ, олар көктер мен жердің жаратылуы жайлы ойланады да» (Алтай, 1991, 3: 191). Осылай ойшыл мұсылман атауының канонды кітабы Құраннан дәлелдер келтіріп философия мен логикалық ғылымдармен айналысу күнә емес, исламда уәжіп деген тұжырым жасайды. Оның бұл тұжырымы әл-Фарабидің «Ихса-у Улум (ғылымдардың жіктелуі) атты трактатында айтқан пікірін негіздей түскендей. Әл-Фараби ғылымдарды жіктеп, олардың әрбірінің функциясын түсіндірген уақытта жалпы ғылымдарды бес бөлікке бөледі. Сонда бесіншісі – азаматтық ғылым және оның бөлімдері, фикһ (ислам құқығы), калам (теология) екенін көрсетіп, былай дейді: «Егер адам бұл ғылымдардың бірін үйреніп, зерттегісі келсе, ол осы кітаптағының бәрін пайдалана алады, осы арқылы ол неден бастап, нені зерттеу керек екенін, зерттеуіне ненің пайдалы, ненің жеткілікті екенін және өзінің оған [өзі таңдап алған ғылымға] қай дәрежеде қол жететінін біле алады, осылайша, оның білімге баратын қадамы надандық пен қараңғылыққа емес, білім мен парасаттылыққа негізделетін болады» (Әл-Фараби, 1996: 45).

##### *Діннің ғылымды міндеттеуі:*

Ибн Рушд діннің білім алуды міндеттеу концепциясын екі негізге сүйене отырып айтты.

Біріншісі, шарифаттың қайнар көзі Құран мұсылмандарға қоршаған ортаны зерттеулеріне бұйырады, яғни пенде жаратылысты зерттеп, оның мәнін түсіну арқылы жаратушыны тани алады. «Кім жаратылыс жолын білмесе, жаратылысты білмейді, ал кім жаратылысты білмесе жаратушыны білмейді» – дейді кардовалық кази (Ибн Рушд, 1986: 124).

Екіншісі, жаратылысты зерттеудің ең озық тәсілі – айғақ келтіру арқылы белгілі нәрседен белгісіз нәрсені анықтау. Философтардың шұғылданатын шаруасы дәл осы пайымдау – аподейктикалық силлогизм. Осыдан келіп философияның негізін қалаған антикалық ойшылдардың ұстанған мақсаты мен Құранның бұйырған әмірі бір-бірінен алшақ емес дейді ол.

Осыған орай философияның негізін қалаған грек философтарының ұстанған жолы мен бағыты Құран шақырған мақсатқа сәйкес. Олардың қалдырған еңбектерін зерттеу және логикалық ғылымдармен шұғылдану дінге қарсы келмейді деп дін мен философияны ұштастыру еді. Негізінде сенім мен білімнің, дін мен философияның арасына көпір қойып, оларды бір-бірімен ұштастыру үрдісі сонау әл-Фарабидің кезінде де көрініс тапқан дүние. Бұл оның шығармаларында анық көрінеді. Мысалы, Екінші ұстаз метафизика ғылымын ашықтаған уақытта иләһи ғылымды үш бөлікке бөліп қарастырды: Бірінші бөлімі дүниеде бар күллі заттарды және соларға қатысты бар болатын нәрселерді зерттейді.

«Екінші бөлімінде теориялық жеке ғылымдардың, яғни әрқайсысы әлдебір ерекше мәнді қарастыру үшін жекеленіп шығатын ғылымдардың; мысалы, логика, геометрия, арифметика және тағы басқа осы ғылымдарға ұқсас барлық ғылымдардың негіздерінің дәлелдемелерін зерттейді. [Осы екінші бөлімі] логика ғылымының негіздерін, математикалық ғылымдардың негіздерін, табиғи ғылым негіздерін зерттеп, осылардың расталуын және мәндерінің түсіндірілуін көздейді...

Үшінші бөлімде – денелер болып табылмайтын және денелерде болмайтын дүниеде бар нәрселер зерттеледі: ең әуелі олар жөнінде осылар бар ма, әлде жоқ па екендігі зерттеледі. Олардың бар екені дәлелденіп, содан соң олардың көп пе, әлде көп емес пе екендігі қарастырылады...» (Әл-Фараби, 1996: 84). Әл-Фараби басқа ғылымдарды айтпай-ақ, иләһи ғылымның өзін адамның танымы мен біліміне қаншалықты қызмет ететінін көрсетуге тырысқандай. Методика, оның ішінде иләһи ғылымның мақсаты ойшылдың тілімен айтқанда «денелер болып табылмайтын және денелерде болмайтын дүниеде бар нәрселер зерттеледі», яғни олар расында бар ма, әлде жоқ па, олар көп пе, әлде аз ба? деген сияқты сұрақтарға жауап іздейтін ғылым екенін алға тартуда.

Әл-Фараби сияқты сенім мен білімнің үйлесімін мақсат тұтқан Ибн Рушд мәселенің

ең қиын әрі күрделі жағына көшеді. Дәлірек айтқанда сенім мен білім, яғни дін мен философияның араларындағы қатынас қандай болуы керек? және дін мен философияның шығарған шешімдері мен қорытындылары бір-бірімен қандай мәміледе болулары қажет? деген сұрақтарға жауап іздейді.

Кардовалық ойшыл егер дін расында шындықты табуға шақырса, онда дәлелге сүйенетін зерттеу ғылымы теріс шешімге алып келмесі анық. Философияның жасаған тұжырымдары шарифаттың заңына қарама-қайшы келмейді. Себебі, шындық шындыққа қарсы келмейді, керісінше, біріншісі екіншісіне айғақ болып жәрдем етеді деген уәжді алға тартады. Сөйтіп, әрі қарай ойын жалғастыра бастайды: «егер жаратылысты зерттейтін білім қандайда бір мәселелер турасында қорытындыға келсе, онда дін тарапынан екі түрлі әрекет жасалады: біріншісі, дін білімнің жасаған қортындысына көз жұмып, тіс жармайды екіншісі, ебін тауып оған талдау жасайды. Бірінші жағдайда екі жақ та бір ауызды келісімге келген болады, ал енді оған талдау жасайтын болса, онда Құранда қолданатын аллегориялық тәсілді қолданған жөн» дейді ойшыл (Ибн Рушд, 1986: 148).

*Дін мен философияның үйлесімі:*

Ибн Рушд шындықты көздейтін екі түрлі жол (діни және ғылыми) тартысып қалу ықтималы туғанда Құранның аллегориялық тәсіліне көшу тиімділігін айтады: «Әрқашан да философия ғылымының шығарған қорытындысы шарифат үйрететін білімдердің тура (захири) мағынасына қарама-қайшы келген уақытта біздер оған міндетті түрде араб тіліндегі аллегориялық тәсілін қолдану керектігін айтамыз» (Ибн Рушд, 1986: 107). Өйткені захири талдаудың шамасы мен құдіреті аллегориялық талдауға қарағанда тым шектеулі әрі қарапайым.

Ойшылдың мұндай ұстанымы философияны және оның зерттеу әдістерін қатты сыннан аман алып қалу жолын іздестіргенін аңғару қиын емес. Философия атауына сөз тигізбес үшін ол аллегориялық тәсілді тегіннен тегін келтіріп отырған жоқ. Аллегория дегеніміз барлық халықтардың тіл жүйесінде қолданылатын сөздердің тура немесе ауыспалы мағыналарына қатысты өнер. Ал арабтар үшін аллегория деген уақытта Құрандағы аяттарды аллегориялық тәсілмен түсіндіру деп түсініледі. Сондықтан, Ибн Рушд философия ғылымының кейбір мәселелерге қатысты шығарған қорытындысы шарифат үйрететін білімдердің захири мағынасына қарама-қайшы келген жағдайда оны

Құрандағы кейбір аяттар сияқты ауыспалы, астарлы мағыналармен түсіндіру қажетін негіздеуге тырысады. Ал егер философ (ғалым) белгілі бір нәрсенің нәтижесін шығарып, кейін ол нәтижесі қате болып шықса, онда біз ол философты кешіруіміз керек. Себебі философ та кез келген басқа маман сияқты қателесуі мүмкін. Ол өздігінен қателескен жоқ, оны қате қорытындыға алып келген әлгі зерттеулердің нәтижесі. Әйтпесе, ғалымның мақсаты қателесу емес, шындыққа қол жеткізу деп ойшыл философтарды қорғаштайды. Сөзіне дәлел ретінде пайғамбардың хадисін келтіреді:

«Егер қазидың ижтиһад етіп шығарған үкімі дұрыс болса, онда ол екі марапатқа лайық. Ал егер шешімі қате болса, онда оған бір ғана марапат болмақ» (Сахих әл-Бухари, 1998: 236).

Ибн Рушдтің өзі де сот болған кісі. Ол бұл хадисті жай келтірген жоқ. Мұнда оның парасаттылығын байқаймыз. Ибн Рушд ғалым адамды хадисте айтылған сотпен теңеп отыр. Сот шешім шығарған уақытта шындыққа жетуді мақсат тұтып, үкім береді. Соттың көздегені әділ шешім шығару. Егер сот қате шешім шығарса, онда ол оны қастықпен жасаған жоқ. Оның қолындағы айғақтары мен дәлелдері, қуәгерлер қате бағыт беруі салдарынан шешім қате болды. Сондықтан хадистің мазмұнына сәйкес соттың шешімі дұрыс болса, оған ижтиһад жасағаны үшін және дұрыс шешім бергені үшін екі сауап беріледі. Ал егер оның шешімі қате болса, онда оған ижтиһад жасағаны үшін ғана бір сауап.

Сонымен Ибн Рушдтің пікіріне сәйкес егер пайғамбар адамның тағдырына үкім шығарушы қазига (сотқа) білмей қателесіп шығарған үкіміне оның ижтиһады (дұрыс шешім табу мақсатында жұмсаған күш-жігері мен еңбек ойы) үшін марапаттайтын болса, онда болмыстың бар болуы мен болмауын зерттейтін философқа да (ғалымға) қателескен жағдайда кешіріммен қарау керек. Алайда Ибн Рушд бұл жерде кешірімді кез келген өтірікші, жалған «ғалымға» емес, тек шынайы мамандар үшін болу керектігін баса айтады.

*Білім мен сенімге сәйкес қоғам мүшелерінің сыныптарға бөлінуі:*

Араб-ислам мәдениетінде қоғамды «таңдаулы» және «бұқара» топтарына бөлу үрдісі тән еді. Олар: «хасса» және «амма» немесе «жумхур» – қара халық деп аталды. «Қара халық» сөзін шығыс – араб ойшылдары әр түрлі ұғымда қолданды. Мысалы, Ибн-Туфейл «қара халық» сөзін кедей-кепшіктерге емес байлықтың құлы болған адамдарға және мансап құмарларға

қолданды. Ибн» Баджа болса, дүние мен киім-кешек жинап мәз болатын дүниеқорды «қара» деп атады. Ал Ибн Рушд пайғамбардың өзін «қара» халықтан шықты деген, яғни ойшылдың «қара халық» деп атауы қорлау мақсатында емес, құрмет үшін бұқара халықты атады (Сандыбаев, 2011: 144).

Ал әл-Фараби болса «амма» – қалың жұртшылық пен «хасса» – таңдаулыларға мынадай анықтама береді: «қалың жұртшылық дегеніміз – теориялық білімдерін баршаға мәлім пікірлер арқылы расталатын біліммен шектеуге болатын адамдар. Таңдаулылар – теориялық білімдерінің ешбірінде баршаға мәлім пікірлер арқылы расталатын біліммен шектеліп қалмай, сенімі кәміл және нақты анықталған алғы шарттарды жетік білетін адамдар. Сондықтан қарастырылатын мәселеге қатысты баршаға мәлім пікір бойынша қажет деп танылған біліммен шектелмейтін әрбір адам осы мәселеде өзін таңдаулы деп есептейді, ал өзгені қатардағы адам деп санайды. Сол себепті, қай өнерде болса да жетік адам өз саласының маманы аталады. Ол өзінің саласында баршаға мәлім пікір қажет деп есептейтін біліммен шектеліп қалмайды, қайта осы өнерді терең зерттеп, ақырына дейін тексереді (Әл-Фараби, 1995а: 47).

Ибн Рушд адамдарды үш сыныпқа бөлді: біріншісі, Құрандағы мәтіндерге өз бетінше талдау жасай алмайтын «риторикшылар» яғни бұқара халық. Себебі оларда қасиетті мәтіндерге талдау жасап, түсіндірме беретін арнайы білім жоқ. Екіншісі, жаратылысынан диалектикалық талдау жасайтын немесе соған машыққан адамдар. Бұларды «диалектиктер», яғни мутакаллимдер деп атады. Адамдардың үшінші түрі – жаратылысынан аподейктикалық талдау жасайтын философтар. Осы үш топтың да өздері қолданатын үш түрлі силлогизмдері (дәлел келтіру логикалық әдіс-тәсілдері) бар.

Аподейктикалық силлогизмді философтар қолданады. Олар өзге адамдарға болмыстың мәнін немесе заттардың болмысын т.б. нәрселерді түсіндіргенде қолданатын пайымдау үшін керек. Диалектикалық силлогизмді әңгіме барысында өзінің қарсыласын жеңу үшін мутакаллимдер қолданады, ал риторикалық силлогизм бұқара халықты нақты білімсіз, дәлелсіз қанағаттандыру үшін қажет (Сандыбаев, 2011: 44).

Философтың айтуынша бірінші топтағы адамдардың бақыты шынайы білімге (улум әлиқин) байланысты, олар «таңдаулы» (хасса) яғни ғалымдар. Ал «бұқара» (амма) халықтың бақыты Құрандағы қасиетті мәтіндердің «захири» тура



мағыналарын түсінулеріне байланысты дейді. Себебі, «бұқараның» арнайы білімі жоқ, олар қарапайым түрде айтылған сөз және мысалдармен шектеледі. Ғалымдар болса сол мысалдарды айғақтайтын рационалды дәлелдерді «бурхан» қажет етеді. Бұқара халық жаратылысқа жеңіл қарап терең бойламайды. Мысалы, ұста жасаған құмыраның жасалған затының құрамына емес, оның формасына қарағаны сияқты. Олар бұл құмыра жасалғандықтан оның жасаушы шебері бар деген пікірмен ғана шектеледі дейді Ибн Рушд.

Ал ғалымдарға келер болсақ, ғалымдар сол құмыра жасалған заттың құрамын да, құмыраның жасалған мақсатын да білетін немесе білуге ұмтылатын адамға ұқсайды. Мысалы, ғалымнан адам ағзаларының пайдалары туралы сұрасаң, ол саған адам ағзаларының пайдалары туралы мындаған тармақтарды санап береді. Қарапайым адам болса, тек кейбір мысалдармен ғана шектеледі деп Кардова ойшылы философ пен «қараны» ажыратады.

Ойшыл осы екі топтың, яғни философтар мен бұқара халықтың ортасына кіріккен үшінші топты айыптайды. Олар мутакаллимдер еді. Жоғарыда айтқанымыздай «аподейктиктер» филозофияны түсінетін және айғақты дәлелді талап ететін ғалымдар, «жәдәлишілдер» тартысты жақсы көретін «мутакаллимдер», «риторикшылар» Құрандағы мәтіндерді тура мағынада түсінушілер.

### **Нәтижелері және талқылама**

#### *Мутакаллимдер мен философтардың бірлігі*

Мутакаллимдер – исламдағы «Кәлам» ағымының өкілдері. Мутакаллимдер де перипатетик ойшылдары сияқты рационалды дәлелдерге сүйенуді дұрыс көреді, бірақ философтар мутакаллимдердің философиясын «дәлелдеу даналығы» емес, «диалектикалық даналық» деп таниды. Сондықтан да Ибн Рушд олардың зерттеу құралдарын диалектикалық силлогизм дейді. Сондай-ақ, мутакаллим философқа қарағанда өзін Исламды қорғау үшін «міндеттелінген философ» деп есептейді. Философ алдын ала қандай пікірді дәлелдеу керектігін білмей алдындағы мақсаты әуеліде белгісіз болып, кейін анықталуы керек болған мәселеге байланысты көздеулі мақсаты белгілі болатын болса, мутакаллимнің мақсаты әуел бастан анық, ол – дінді қорғау.

Кардовалық ойшыл осы топтың, яғни мутакаллимдердің қоғамда болуының өзі үлкен өкінішке соқтырады деді. Себебі, бұлар бұқара халықты философтарға қарсы қойып оларды

құдайдан безгендер мен дінсіздер атандырып отыр. Нәтижеде философтар білген білімдерімен халыққа қызмет жасаудан мақұрым қалды.

Егер адам қазі (сот) бола тұрып, бірақ Құраннан немесе сүннәттан, яки болмаса шарияттан білімі болмауы себепті қателік жасайтын болса, онда оны кешірмеу керек. Оның қатесі ауыр. Өйткені ол қасиетті мәтіндерді білмей отыра шешім шығарды. Дәлі сол сияқты, кім – қорытынды шығару әдістері мен тәсілдерінің рационалды негіздерін білмей тұрып, жаратушының мәні туралы шешім шығаратын адамға да кешірім болмауы керек дейді кардовалық ойшыл. Осылайша ол мутакаллимдерді қатты сынға алады.

Енді, осы арада логикалық түрде мынадай сұрақ туындайды: Егер мутакаллимдер «дінді қоғайтын» философтар болса, онда олар қоғамдағы әдептілік пен ізгілік амалдарын сақтау үшін бұқара халыққа керек болар?

Ибн Рушд бұл сұраққа мутакаллимдер бұқара халыққа пайда емес, керісінше зиянын тигізеді дейді. Өйткені олар өздерін шын философтарға ұқсатқысы келіп тырысып бағады, сөйтіп, Құрандағы қасиетті мәтіндерді талдап, оны сол түрінде бұқара халыққа жеткізеді. Нәтижеде мұсылман қоғамы бірікпей бөлініп, түрлі ағымдар шықты және мутакаллимиттер мен ашариттер аят-хадистерді өз беттерінше ашықтап, бір-бірін дін бұзарлықпен айыптауда. Халық арасында бірін-бірі түсінбеушілік пайда болып, олар халықты адасу жолына сілтеді. Мутакаллимдердің халыққа тигізген осы кесірі аз болғандай олар не де «таңдаулы» немесе «қара» халықпен де бірге болмайды дейді мутакаллимдерді айыптаған философ. Себебі, мутакаллимдердің айтқан сөздері мен ойлаған пікірлері халық үшін түсініксіз әрі бұлыңғыр, ал философтар үшін әлі дәлелі жетілмеген ойлар. Олар осындай пікірлерін өздерінде сақтамай, басқаларға жария қылады.

Ибн Рушд мутакаллимдерді сынаған соң философтардың өзгелерден артықшылығын көрсету үшін бұқара халыққа ауысады. Ғалымның пікірінше оқымаған «қара» адам шамасы келетін, қиялы елестетуге құдіреті жететін нәрсені ғана ойлайды. Оған терең талдауды қажет ететін даналық ойдың қажеті жоқ. Егер ғалым бұқара халыққа денесіз болмыстар туралы айтатын болса, халық оны түсінбейді, қоғамнан алшақтатады. Сондықтан, халыққа денесіз болмыстар айтылған сәтте денелі болмыстарға айналады. Осылайша бірінші топқа (ғалымдарға) философия керек болса, екінші

топқа (бұқараға) тура мағыналы шариғат ла-зым. Ғалымдар философияны өздері біліп, бір-бірімен ішінара сөйлесулері керек, оны бұқара халыққа сол түрінде жеткізуге болмайды деп Ибн Рушд философияны тек таңдаулы адамдармен (ғалымдармен) шектейді.

Ойшыл халықтың дінсіз болуы тағы мүмкін емес деген ойын алға тартады. Егер халық дінсіз болса, онда қоғам көптеген қасиетті құндылықтардан ажырап, адамгершілік пен әдептілік негіздері бұзылады. Сондықтан философия (ғалымдар) осындай бұқараның ішінде олармен бірге өмір сүрулері заңды құбылыс. Олай болса, философ халықтың арасына сіңісу әрекетін жасауы қажет және қоғамға пайдасын тигізіп, өз білімін үнемі жетілдіріп отырады дейді.

Ибн Рушд философияны ғалым болудан бұрын қоғамды құрайтын мүше, тұлға, ал тұлға – адам. Ендеше философ философияны түсінуге ақылының күдіреті жете бермейтін бұқараның ортасында өмір сүреді, олар ұстанатын ережелерді, сал-дәстүрді, әдет-ғұрыптарын ұстанып жүреді, құрмет қылады деп өзінің әйгілі сөзін келтіреді. Негізінде орта ғасыр мұсылман ойшылдары өздерінің оппоненттерін қанша сынағанымен діндар болды, халықтың салты мен дәстүрін, әдет-ғұрыптарын қатты құрмет қылды. Оларды өздері ұстанды, өзгелерді де соған шақырды. Мысалы, әл-Фараби де шынайы философияның бейнесін сомдаған уақытта, ол (шын философ) – басқалардың теріс деп білетін нәрселері жөнінде әдеп сақтап, инабатты болуға тиіс, жақсылықпен әділеттілікке бағынып, жамандық пен зұлымдыққа көнбейді, мұнда мейлінше ести-ярлы болған жөн деді. Оның үстіне, адам табиғи бейімділігіне сәйкес келетін заңдар мен әдет-ғұрып негізінде тәрбиеленген болуы шарт. Өзін өсірген діни-танымдық көзқарастарында сенімді болуы, өзінің діни парыз еткен ізгі амалдардан айнымауы, бұларды түгелдей де, там-тұмдап та бұзбауы қажет. Сондай-ақ, әл-Фарабише шынайы философ халық жақсы деп таныған амалдарды бойына дарытқан әрі оларға қарсы шықпауы керек. Егер осы қасиеттер адамның бойына дарып, ол философияны зерттеуге кірісіп, оны меңгерген болса, онда ол жалған, дүмбілез, өресіз философ болмауы мүмкін (әл-Фараби, 1995: 82).

Ибн Рушд сенім мен білімнің қарым-қатынасын ұштастыру жолында араб тіліндегі сөздерді шебер қолдана білді. Ол Алла та-рапынан келген «елшінің» артықшылығын баяндау арқылы халық арасынан шыққан

ғалымның, «дананың» мәртебесін көтеруге ты-рысты. Сөйтіп, пайғамбарлық миссия мен фи-лософиялық даналық түсініктерін бір-біріне жақындату әрекеті жасалды.

Кардовалық ойшылдың пікіріне сәйкес Алла жер бетіндегі адамдардың ең ақылдысын таңдап, оған уахи жіберіп пайғамбар етеді. Бұрынғы дана, ақылды адам енді пайғамбар болады. Пайғамбарлықтан бұрын болған ақыл пайғамбарлық келгеннен кейін де болады: «Кез келген пайғамбар – дана, бірақ кез келген дана пайғамбар емес» деп философ данағөй адамда ақыл ғана болса, пайғамбар өзінде ақылды да уахиды да қамтиды (Сагадеев, 1973: 93). Пайғамбар «екі тілде» сөйлейді, бірімен философ-ғалымдарға бағыт-бағдар берсе, екін-шісімен бұқара халықты басқарады. Бұл жерде Ибн Рушдтің айтып отырған ойы әл-Фарабидің «бірінші басшы – философ» (Әл-Фараби, 1996: 39) деген концепциясымен бірге Платонның «басқарушы-дана» идеалына да ұқсайтынын көреміз (Мортаза Мотахарри, 2004: 65).

Негізінде пайғамбарлық мәселесі барлық дерлік ортағасыр ойшылдарын мазалаған әрі тоқталып, талдау жасаған мәселелерінің бірі. Пайғамбарлық «қоғамдағы әуелгі даналық», «басшы», «кемел адам», «бақытқа жету» сияқты өзекті мәселелермен бірге қарастырылды. Се-бебі пайғамбар қоғам мүшелерінің арасынан жоғарыдан арнайы таңдалып алынған жан. Мысалы, Ибн Сина адамгершілік кемелдікке қол жеткізуге қатысты пайғамбарлық қасиетін қосады: «Адамгершілік кемелдіктің ең жоғарғы формасына адам ешқандай ішкі есеп пен бас пайдасыз игілікті жеке мақсат етіп қойғанда ғана жете алады. Ал жоғарғы бақытқа адам өз бойындағы барлық табиғи қасиетін жанның күшіне бағындырған және өзіне ең жоғарғы ләззат беретін пайымдаудың жоғарғы шегіне жеткенде ғана ие болады. Ал бұған пайғамбарлық қасиеттер қосылар болса, онда адам күдіретті шындарға дейін жетеді» (Торжество разума, 1988: 237).

### Қорытынды және тұжырамдама

Философия пайғамбарлықты жоққа шы-ғармады, керісінше, оны даналықпен ардақтады, қоғамдағы орнын жоғары етіп көрсетті. Сол себепті де әл-Фараби ғалымдарды пайғамбарлық мәртебесінен кейінгі дәрежеге қойып, оларды қоғамдағы «хасса» (таңдаулы жандар) деп атады. Пайғамбарлықтың қоғамдағы орны мен маңызын байқатқан Ибн Рушдтің: «Кез келген пайғамбар – дана бірақ, кез келген дана – пайғамбар емес»

деген пайымы мәшһүр сөзге айналды. Себебі, екі пайымнан құралған бұл силлогизм, терең мағынаны қамтыды. Сөздің бірінші бөлімі: «Кез келген пайғамбар – дана», яғни кез келген пайғамбар ақылды, парасатты, көреген және дана. Ол қоғамдағы «хасса» (таңдаулы жандармен), яғни ғалымдармен және «амма» (бұқарамен) жұмыс жасайды. Пайғамбарға қасиетті мәтіндер символдық формада түседі. Оны пайғамбар аллегориялық, метафаралық тәсілдерді қолдану арқылы бұқара халыққа түсіндіреді. Ал екінше бөлімінде: «Кез келген дана – пайғамбар емес» ойшыл осы сөздері арқылы астарлап мынаны айтқысы келгендей: кез келген философтың айтқан сөздері мен пікірі пайғамбарлардың айтқан сөздері сияқты халықтың көкірегінен орын ала бермейді. Себебі ғалым өзінің білімі мен тәжірибесіне ғана сүйенеді және өзіне тән ой-пікірі, пайымы болады. Оған жоғарыдан пайғамбарға түскендей уахи немесе аян келген жоқ; ол өзі арасында өскен халықтың тұрақты

нанымын, моральдық негіздерін құрметтеп, қоғамдағы іріткі салатын себептерден сақ болады; ғылымды түсінуге ақылының құдіреті жете бермейтін бұқараның ортасында өмір сүреді, олар ұстанатын ережелерді, сал-дәстүрді, әдет-ғұрыптарын ұстанып жүреді, құрмет қылады (Ибн Рушд, 1961: 198).,

Ибн Рушд та өзінен бұрынғы әл-Фараби, Ибн Сина сияқты білім мен сенімді ұштастыру, екеуін құстың екі қанаты тәрізді теңдеуге күш салды. Оның «Екілік ақиқат» немесе «білім мен сенім» концепциялары ғылым арқылы сенімді жоққа шығару немесе керісінше сенім арқылы ғылымды терістеу емес. Қайта екі әдісті де тең қолдана отырып ақиқатқа жету. Зерттеу, зерделеу, тіпті, қажет жағдайда иландыру, кейбір қасиетті мәтіндерде аллегорияны пайдалануға шақырды. Осылай сенім мен білімді ұштастыруға, мутакаллимдер мен философтардың арасын жарастыруға күш салған Ибн Рушд Ақиқатқа жетуді көздеді.

#### Әдебиеттер

- Әл-Фараби (1995а). Әс-сиясату әл-Мадания. – Бейрут-Любнан: Дар-уа-мактабатұль-хияль. – 114.  
 Әл-Фараби (1995б). Тахсиль әс-сағада. – Бейрут-Любнан: Дар-уа-мактабатұль-хияль. – 125.  
 Әл-Фараби (1996). Ихса-у Улум. – Бейрут-Любнан: Дар-уа-мактабатұль-хияль. – 112.  
 Зия Улкен (1967). Ислам Фелсефесі. – Анкара: Хикмет, Т. II. – 322.  
 Ибн Рушд (1961). Опровержение опровержения. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. – М.: Наука. – 278.  
 Ибн Рушд (1986) Китаб фаслу әл-мақәл фи тақрир ма баина аш-шарифати уәл-хикма мин әл-иттисәл. – Каир: Әл-Китаб. – 271.  
 Мортаза Мотахарри (2004) Философия и Калам. – Алматы: Ғылым. – 378.  
 Мұхаммад әл-Бухари (1998) Сахих әл-Бухари. Т. III. – Кайр: Ан-Нур. – 465.  
 Сагадеев А.В. (1973) Ибн Рушд. – М.: Мысль. – 275.  
 Сандыбаев Ж.С. (2011) Ортағасыр Шығыс философиясындағы басқару мәдениетінің адамгершілік негіздері: монография. – Астана: ҚР Президентінің жанындағы Мемлекеттік басқару академиясы. – 102.  
 Торжество разума (1988) Материалы научной сессии, посвященной 1000-летию со дня рождения Ибн Сины. – Душанбе: Мысль. – 365.  
 Халифа Алтай /ауд. (1991) Құран Кәрім (қазақша мағынасы және түсінігі). – Сауд Арабиясы: Мадина Мунуара. – 517.

#### References

- Al-Farabi (1995) Kitab tahsil as-saada [The Attainment of Happiness]. – Beyrut-Lubnan: Dar-ua-maktabatul-hilal. – 105. (In Arabic)  
 Al-Farabi (1995) As-siyasa al-madaniya [Civil Policy]. – Beyrut-Lubnan: Dar-ua-maktabatul-hilal. – 127. (in Arabic)  
 Al-Farabi (1996) İhsau al-Uluum [Classification of Science]. – Beyrut-Lubnan: Dar-ua-maktabatul-hilal. – 112. (In Arabic)  
 Halifa Altay /tr. (1991) Quran Karim (qazaksha maginasi zhane tusinigi) [Qur`an Karim (Kazakh meaning and description)]. – Saud Arabiya: Madina Munauwara. – 517. (In Arabic and Kazakh)  
 Ibn Rushd (1961) Oproverjenye oproverjenya. Izbrannye proizvedenya mislitley stran Blijnego i Srednego Vostoka [Refutation of refutation. Selected works of thinkers from the countries of the Near and Middle East]. – M.: Nauka. – 278. (In Russian)  
 Ibn Rushd (1986) Kitab faslu al-maqal fi taqrir ma bayna ash-sharigati ual-xikma min al-ittisal [A word that decides on Sharia and education]. – Kairo. Al-Kitab. – 271. (In Arabic)  
 Mortoza Motaharri (2004) Filosofya i Kalam [Philosophy and Kalam]. – Almaty: Gylym. – 378. (In Russian)  
 Muhammad al-Buhari (1998) Sahih al-Buhari [Sahih al-Bukhari]. T. III. – Kairo. An-Nur. – 465. (In Arabic)  
 Sagadeev A.V. (1973) Ibn Rushd [Ibn Rushd]. – M.: Mysl'. – 275. (In Russian)  
 Sandybayev Zh. (2001) Ortogasyr shygys filosofiyasindagi basqaru madeniyetinin adamgershilik negizderi: Monografiya [Moral foundations of management culture in medieval Eastern philosophy. Monograph]. – Astana: QR Prezidentinin janindagi memleketik basqaru akademiyasy. – 102. (In Kazakh)  
 Torjestvo Razuma [On Intellect] (1988) Materyaly nauchnoy sessii posvyashonn 1000 letyu so dnya rojdenya Ibn Siny [Materials of the scientific session dedicated to the 1000th anniversary of the birth of Ibn Sina]. – Dushanbe: Misl. – 365. (In Russian)  
 Zya Ulken (1967) Islam Felsefesi. [The Philosophy of Islam] – Ankara: Hikmet, T. II. – 322. (In Turkish)

Г. Коянбаева<sup>1\*</sup>, Л. Заурбекова<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, Казахстан, г. Алматы

<sup>2</sup>Казахский национальный аграрный университет, Казахстан, г. Алматы

\*e-mail: grk.63@mail.ru

## РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ В НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОГО КАЗАХСТАНА

Статья посвящена анализу актуальной проблемы трансляции религиозной традиции и ее роли в формировании духовных оснований трансформационных проектов современного казахстанского общества. Авторы выявляют сущность традиции как важнейшего элемента социального и культурного наследия и ее значение для формирования современного духовного пласта культуры, прослеживают процессы форматирования и интерпретации традиции в современных условиях. На основе проведенного социологического анализа дается понимание роли традиций современными казахстанцами. Авторы дают анализ существующих в научном обороте концепций, исследующих традиции. Акцентируется внимание на необходимости модернизации традиционного контента культуры с учетом опыта не только западного образца, но прежде всего опыта стран Юго-Восточной Азии, демонстрирующих возможность качественной реинтерпретации национальной культуры. Раскрываются особенности религиозной традиции казахского народа как способствующие формированию открытого, толерантного мировоззрения, способного к приятию инокультурных ценностей, так и приводящие к проблеме некритического восприятия и усвоения религиозных верований, имеющих идейную базу, не релевантную базовым мировоззренческим установкам. Значимыми компонентами религиозной культуры казахов артикулируются комплекс домусульманских традиционных представлений, исламские верования и их современные интерпретации. Обосновываются варианты дальнейшего развития религиозной традиции как интегрального фактора духовного развития.

**Ключевые слова:** традиция, инновация, религия, культурное пространство, идентификация.

G. Koyanbaeva<sup>1\*</sup>, L. Zaurbekova<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies KN MES RK, Kazakhstan, Almaty

<sup>2</sup>Kazakh National Agrarian Research University, Kazakhstan, Almaty

\*e-mail: grk.63@mail.ru

### Religious tradition in the national and cultural space of modern Kazakhstan

The article is devoted to the analysis of the actual problem of the translation of the religious tradition and its role in the formation of the spiritual foundations of the transformational projects of modern Kazakhstani society. The authors reveal the essence of tradition as an essential element of social and cultural heritage and its significance for the formation of the modern spiritual layer of culture, trace the processes of formatting and interpretation of tradition in modern conditions. On the basis of the conducted sociological analysis, an understanding of the role of traditions by modern Kazakhstanis is given. The authors provide an analysis of the concepts that exist in the scientific turnover that study traditions. Attention is focused on the need to modernize the traditional content of culture, taking into account the experience not only of the Western model, but primarily the experience of the countries of Southeast Asia, demonstrating the possibility of a qualitative reinterpretation of national culture. The features of the religious tradition of the Kazakh people are revealed, both contributing to the formation of an open, tolerant worldview, capable of accepting foreign cultural values, and leading to the problem of uncritical perception and assimilation of religious beliefs that have an ideological base that is not relevant to basic ideological attitudes. A complex of pre-Muslim traditional ideas, Islamic beliefs and their modern interpretations are articulated as significant components of the religious culture of the Kazakhs. Variants of further development of religious tradition as an integral factor of spiritual development are substantiated.

**Key words:** tradition, innovation, religion, cultural space, identification.

Г. Қоянбаева<sup>1\*</sup>, Л. Заурбекова<sup>2</sup>

<sup>1</sup>ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, Қазақстан, Алматы қ.

<sup>2</sup>Қазақ ұлттық аграрлық зерттеу университеті, Қазақстан, Алматы қ.

\*e-mail: grk.63@mail.ru

### Қазіргі Қазақстанның ұлттық және мәдени кеңістігіндегі діни дәстүр

Мақала діни дәстүрді аударудың өзекті мәселесін және оның қазіргі қазақстандық қоғамның трансформациялық жобаларының рухани негіздерін қалыптастырудағы рөлін талдауға арналған. Авторлар дәстүрдің әлеуметтік-мәдени мұраның маңызды элементі ретіндегі мәнін және оның мәдениеттің заманауи рухани қабатын қалыптастыру үшін маңызын ашады, дәстүрді қазіргі жағдайда форматтау және түсіндіру процестерін қадағалайды. Жүргізілген социологиялық талдау негізінде қазіргі заманғы қазақстандықтардың дәстүрлерінің рөлі туралы түсінік беріледі. Авторлар дәстүрлерді зерттейтін ғылыми айналымда бар тұжырымдамаларға талдау жасайды. Ұлттық мәдениетті сапалы қайта түсіндіру мүмкіндігін көрсететін Батыс моделінің ғана емес, ең алдымен Оңтүстік-Шығыс Азия елдерінің тәжірибесін ескере отырып, мәдениеттің дәстүрлі мазмұнын жаңарту қажеттілігіне назар аударылды. Шетелдік мәдени құндылықтарды қабылдауға қабілетті, ашық, толеранттық дүниетанымның қалыптасуына ықпал ететін де, идеологиялық негізі бар діни нанымдарды сын тұрғысынан қабылдау мен сіңіру проблемасына әкелетін де, қазақ халқының діни дәстүрінің ерекшеліктері ашылды. Бұл негізгі идеологиялық қатынастарға қатысы жоқ. Мұсылманға дейінгі дәстүрлі идеялар кешені, исламдық нанымдар және олардың қазіргі кездегі интерпретациясы қазақтардың діни мәдениетінің маңызды компоненттері ретінде көрсетілген. Рухани дамудың ажырамас факторы ретінде діни дәстүрді одан әрі дамытудың нұсқалары негізделген.

**Түйін сөздер:** дәстүр, жаңашылдық, дін, мәдени кеңістік, бірегейлену.

### Введение

Современное культурное пространство казахстанского общества характеризуется совокупностью проблем социального, экономического, культурно-исторического, духовного плана, которые являются преломлением общечеловеческих, глобальных тенденций общественного развития. Происходящая поляризация и растущие противоречия социальных групп, сужение поля социальных возможностей, неспособность многих государств выполнять социальные обязательства в полной мере создают пространство социальной напряженности и становится очевидным, что существующие механизмы регулирования и управления обществом ограничены и требуют выработки адекватных средств реагирования на спонтанно возникающие изменения. Несмотря на устоявшуюся и развитую систему наработанных методов и инструментов регуляции, динамика современного социума с его вызовами и рисками, обусловленными стремительным ростом цифровизации общества, подводит нас к пониманию невозможности и неспособности в полном объеме контролировать и направлять социум в соответствии с его быстро растущими потребностями. Реализуемые сегодня экономические модели развития не успевают за данными изменениями, вызывая череду экономических кризисов, усугубляющих социальную ситуа-

цию как и во всем мире, так и в казахстанском обществе. В условиях пандемии обострилось противостояние двух общемировых тенденций развития – глобализации и суверенизации, которое сопровождается ростом автономности национально-государственных образований, подкрепляемых активизирующимися идеологическими концепциями этноцентрического характера. В складывающейся ситуации в числе модернизационных факторов развития стал оказывать большое влияние на практику социального развития традиционный компонент в его разнообразных проявлениях.

В связи с активизацией последнего внимание научного сообщества направлено на исследование проблем становления национальной истории, традиционных, культурных и социальных практик, историю формирования этнической и гражданской идентификации с целью выявления эвристического и ресурсного потенциала этих форм культуры для современных социальных задач.

В связи с ростом религиозных настроений, численности верующих, внедрением в социальную ткань организма различных новых форм религиозности и усилением религиозной компоненты в сознании молодого поколения актуализируется значимость исследований в области религиозной проблематики. В современное казахстанское общество продолжают проникать новые религиозные движения, идеи и настро-

ния, нетрадиционные обрядово-культовые практики и т.д., зачастую имеющие деструктивный характер и «чуждое» казахской культуре идейное содержание.

В этих условиях обращение к традиционным основаниям культурной, религиозной и других форм идентификации казахского народа становится приоритетной задачей социогуманитарного знания. Религия, как одна из древнейших форм культуры, является важнейшим компонентом традиционности, воспроизводящимся в современных формах социальности в виде мировоззренческих и ментальных ориентиров современного человека.

Усиление внимания к традиционным форматам религиозности казахского этноса связано с возрастающей ролью казахского народа как автохтонного и, соответственно, государствообразующего этноса, ценности которого оказывают значительное влияние на формирование социально-психологического климата и общественные умонастроения, на выбор жизненных стратегий поведения. У каждой «поколенческой» группы по-разному проявляется усиливающееся влияние религиозного фактора исходя из специфического жизненного опыта. Религиозный фактор для части молодого, утверждающего себя в жизни поколения, выступает стабилизирующей силой, создающей им новые смыслы и ориентиры. Для возрастной аудитории, сохранившей в памяти опыт атеизма, как наследие советской идеологической системы, это – способ адаптации к реалиям общества, переживающего всплеск национального возрождения.

#### **Обоснование выбора темы, цели и задачи**

Современная ситуация в казахстанском обществе, характеризующаяся религиозным плюрализмом, настоятельно требует осознания создавшегося противоречия между традиционными формами религиозности и новыми, привнесенными религиозными конфессиями и движениями. В связи с этим, целью данного исследования, которое осуществляется в контексте приоритетных направлений казахстанского гуманитарного общества, является анализ национально-религиозной традиции и ее актуальные проявления в модернизационных социально-культурных процессах.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие задачи:

– проанализировать современную научно-философскую интерпретацию традиции и ее составляющих;

– показать историческую ретроспективу развития религиозных учений, верований, культов в Казахстане.

#### **Научная методология исследований**

Анализируя религиозную традицию как исторический феномен, авторы используют философский метод исторического и логического для реконструкции исторических форм религиозности и их связи с конкретным социально-историческим контекстом, а также проекции на актуальную реальность. Компаративистский метод представил возможность раскрытия общих и особенных черт различных религиозных образований, существовавших в истории Казахстана, и их преемственной связи. Системный метод выявил существенные связи и взаимодействие религиозной традиции с социально-экономическими, политическими факторами.

#### **Основная часть**

##### *О традиции в современной реальности*

В гуманитарном знании довольно долго доминировало представление о традиции как архаичном, изжившем себя, сохраняющем преемственность элементе духовного наследия и подчеркивался ее консервативный характер, не имеющей интенции к развитию. Не только в обыденном сознании, но в научной практике традиция рассматривалась как элемент повседневности, отождествляемый с обычаем, привычкой, ритуалом. Традиция понимается как элемент социального и культурного наследия, осуществляющий преемственные связи и передачу культурного опыта поколениям. Таким образом, существенно принижалась роль традиции, ей отказывалось в праве активного фактора, формирующего новые реалии. В современной философской интерпретации феномен традиции получает расширенное толкование как способ мышления, способ истолкования, отношения человека к миру, выдвигаясь на высокие культурные рубежи, вскрывая в себе потенциал инновационности, то есть способности к развитию в новых условиях.

Французский психолог Г. Лебон в книге «Психология масс» определяет традицию как один из важнейших факторов формирования психологии народа и психологии толпы. «В традициях выражаются идеи, потребности и чувства прошлого расы, в них заключается синтез расы, всей своей тяжестью давящий на нас... Великое изменение произойдет в исторической науке, когда идея о влиянии прошлого получит большее

распространение. Народ – это организм, созданный прошлым, и, как всякий организм, он может быть изменен не иначе, как посредством долгих наследственных накоплений. Люди руководствуются традициями особенно легко тогда, когда находятся в толпе, причем меняются легко одни только внешние формы. Без традиций не может быть ни национальной души, ни цивилизации (Лебон, 1998: 47). В этом смысле традиция, как носитель предыдущего исторического опыта, аккумулирует в себе чувства, идеи, представления, стереотипы, ментальные установки народа и детерминирует актуальную реальность больше, чем текущая ситуация. По сути дела, «традиция – это культурно-исторический код нации, ключ, который открывает код генотипа нации и в результате своего исторического развития и преобразования становится тем пророщенным ростком, который со временем превращается в могучее дерево, питающее нацию и формирующее ее» (Новичкова, 2018). М.П. Розман в своей статье «Role and importance of tradition in contemporary culture» утверждает, что «традиции обеспечивают системы ценностей и стандарты совершенства, но они часто зависят от культуры. Я буду утверждать, что традиция – это не застывшая и статичная, а динамическая структура, которая должна постоянно подвергаться рациональному исследованию и критической оценке. Для настоящего времени характерны разные традиции, которые дополняют и обогащают друг друга, но часто и противоречат друг другу. Если все различные традиции сосуществуют, необходимы великая богословская открытость и готовность к диалогу между держателями традиций» (Rozman, 2012).

Современное модернизирующийся социум подразделяется на общества традиционалистского типа, которые длительное время сохраняют в своем актуальном багаже исторически устоявшиеся «жизненные» модели и стратегии поведения и передовые, вступившие на путь модернизации ранее, способные к быстрому обновлению благодаря взрывному развитию науки и технологий, получившие начало в Новое время.

Эта проблема, насущная для современного этапа общественного развития Казахстана, проявляется в сформировавшемся противоречии между желанием сохранить традиционные практики и назревшей необходимостью обновления общественного бытия в соответствии с требованиями изменяющегося мира. Традиционные формы существования, сохраняющиеся на всех уровнях и во всех сферах общества, в определен-

ной мере тормозят динамику обновления, пытаются сохранить старое, привычное содержание в обновленных форматах общественной жизни. Это находит подтверждение в результатах социологического опроса, проведенного Институтом философии, политологии и религиоведения в рамках проекта «Формирование казахстанской идентичности в контексте задач модернизации общественного сознания», проведенного в 2020 г. Среди опрошенных респондентов 46,2 % на вопрос «Согласны ли Вы с утверждением, что менталитет казахов (их образ мысли, восприятие жизни) возвращается к традиционализму?» ответили утвердительно, и 29 % ответили «скорее да, чем нет». На вопрос «С Вашей точки зрения, возврат к традиционализму, характерный для современного состояния казахской ментальности – это...?» ответы респондентов распределились следующим образом: 29,6% ответили, что это возрождение изначальных ценностей, а 25,7% – исторический реванш казахов, переживших в советское время период маргинализацию таких национальных ценностей, как казахский язык, национальные традиции (Социологический отчет, 2020).

Эта проблема, осознаваясь в обществе, артикулируется и управленческой элитой страны, и научным экспертным сообществом. Последние программные документы государственного характера, определяющие стратегию развития общества, такие как «Рухани жаңғыру», «Мәңгілік ел» демонстрируют прорывные направления и ресурсы модернизации. В настоящее время мир отказался от однонаправленного и схематичного понимания модернизации по «западному» типу, чаще всего реализовавшейся как вестернизация, то есть некритический перенос западных форм и ценностей человеческого существования. Опыт многих стран демонстрирует высокие результаты развития как в экономическом, так и духовном плане, что позволяет, обновляясь, сохранить свою национально-культурную идентичность. Это показывают примеры Китая, Индии, Южной Кореи, Сингапура, Малайзии и других стран, сохранивших свою культурно-цивилизационную самобытность. Обобщение опыта модернизационных процессов стран Юго-Восточной Азии показывает, что модернизация может проводиться на основе реинтерпретации национально-культурной традиции. Исследователь из Индонезии Dominikus Riki Yonda в своей статье утверждает, что модернизация изменила некоторые социальные аспекты традиционного общества. Постреформация с упором на промышленное развитие

дает новые альтернативы для традиционного общества. В процессе модернизации традиционное общество испытывает изменения, приводящие его к определенным стандартизированным форматам существования, способствующим прежде всего экономическому росту при определенной потере национально-специфичности (Dominikus Riki Yonda, 2016). Этот относительно новый опыт осуществления модернизации требует своего осмысления в новых исторических условиях в странах догоняющего типа развития.

Казахстан, учитывая, в том числе, и позитивный опыт стран восточной специфики, находится в процессе осуществления собственного модернизационного проекта на основе учета наших фундаментальных особенностей, где традиция занимает существенное место среди прочих факторов. Эти процессы сопровождаются определенными сложностями, связанными с поиском адекватных инструментов реализации поставленных задач и с особенностями человеческого капитала, не всегда могущего быстро реагировать на вызовы времени. По результатам опроса только 25% респондентов полагают, что казахи могут адекватно воспринимать происходящие изменения. Только 15% полагают, что казахи способны к инициативной деятельности и рискам, что является необходимым условием конкурентоспособности и адаптации к современным реалиям (Социологический отчет, 2020). В значительной степени такому положению дел способствует традиционалистский тип мышления, характерный для казахов. Это фактор необходимо учитывать в модернизационных проектах, формируя условия переформатирования общественного сознания. Не последнюю роль в изменении общественного сознания играют новые формы и стратегии мышления, которые должны пропагандироваться и распространяться в учреждениях образования и просвещения. Привлекательность инновационных мыслительных технологий может быть достигнута путем развития критического мышления, формирующего объективную картину жизненного мира казахстанцев.

#### *Особенности религиозной традиции в Казахстане*

Среди многообразия форм традиционных форм культуры религия выделяется как наиболее древний, укорененный в ментальности казахов исторический пласт верований, знаний, обрядовых стереотипов. Религия с момента возникновения выполняла такие социальные функции в обществе, как мировоззренческая, компен-

саторная, адаптационная и др. Ни одна из этих функций в историческом времени не утратила своего значения. Более того, в настоящее время в социуме наблюдается процесс возрождения религиозных настроений, который оказывает существенное влияние на социальные процессы и отношения. В этих условиях сложившиеся и оправдавшие себя функции религии обновляются и находят свою востребованность в новой социальной реальности. На вопрос «По Вашему мнению, какие институты общества (семья, образование, религия, СМИ, государство) в казахстанских условиях могут быть эффективным средством для развития общества, укрепления согласия, единства и процветания» 43,6% респондентов уверенно называют религию, хотя и признают большее значение семьи (86,2%), образования (77,3%), СМИ (44,5%) (Социологический отчет, 2020).

Религия в современном обществе переживает ренессанс и, соответственно, новое прочтение, сопровождающееся различными интерпретациями основных положений вероучений. «У религии в современном мире – крайне неопределенный статус. С одной стороны, она, по общему мнению, является чем-то высоким, важным, значимым – во всяком случае, с ней считаются, с ней заигрывают властные структуры, к ней апеллируют борцы за справедливость, на нее возлагают надежды во многих трудных ситуациях и т. д. С другой стороны, религия не является реально значимой для большинства людей, она вытеснена в сферу абстрактных представлений, к религиозной аргументации прибегают по конъюнктурным соображениям, ее делают ответственной за экстремизм и терроризм; люди больше интересуются модой и ценами, нежели нормами религиозной жизни» (Косиченко, 2012: 47). При анализе состояния религиозной ситуации в обществе необходимо учитывать, что религия должна рассматриваться во взаимосвязи со всеми аспектами социальной жизни, что она не является самотрансцендентной ценностью, а сложным многоуровневым элементом общественной жизни, глубоко укорененным в истории развития народа (Айвз, Кидвелл, 2019)

В казахстанском обществе присутствуют различные религиозные конфессии, нетрадиционные религиозные движения, осуществляют деятельность деструктивные религиозные организации, создавая сложную палитру религиозных отношений и взаимодействий. Эта ситуация наиболее чувствительна для молодежи, находящейся в начале жизненного пути и поиска ори-



ентиров. Высока активность новых нетрадиционных церквей или сект. Представители новых религий и религиозных движений ведут активную социальную деятельность, навязывая новые религиозные установки и религиозные ценности на фоне пассивности традиционных для Казахстана конфессий (ислам, православие, католицизм) (Бурова, 2014: 78).

Расширение на законодательном уровне со стороны государства прав и свобод в отношении вероисповедания в русле демократизации общественной жизни и построения гражданского общества привело к проявлению растущей активности новых религиозных организаций в нежелательных, дестабилизирующих, дезинтегрирующих социум формах. В связи с этим становится необходимостью обращение к истокам возникновения и развития религиозности в истории Казахстана. Религиозная традиция складывалась на протяжении длительного исторического времени, в котором можно выделить следующие основные этапы: язычество в форме шаманизма и анимизма, тенгрианство, в отношении которого в экспертной среде существуют неоднозначные оценки, исламский, христианский, буддийский компоненты. В нашей истории так же был семидесятилетний период атеизма как идеологии отрицания религиозной веры, оказавший существенное влияние на мировоззрение нескольких поколений.

Религиозной традиции в Казахстане изначально был присущ синкретизм, соединивший различные культуры и религиозные верования. Эта особенность нашла свое отражение в такой характеристике религиозности казахов и казахстанцев, как открытость и толерантность к религиозным воззрениям, имевшим иную идейную основу. Сегодня это не в последней степени способствовало некритичному приятию новых религиозных организаций с их культово-обрядовыми практиками. Это приводит, с одной стороны, к «увлекаемости» и к религиозным порывам в отношении привнесенных религиозных веяний и, с другой стороны, поверхностности действий адептов новых конфессий и сект. Среди верующих, состоящих в религиозных общинах и следующих религиозным нормам, на вопрос «Какие ценности и нормы наиболее приемлемы для Вас, Вашей семьи, Ваших коллег, Ваших соседей?» 21% выбрали религиозные ценности, а 48% – религиозные и светские ценности. На вопрос «Что способствует успеху в жизни для Вас и Ваших близких?» 19,5% верующих, состоящих в религиозных общинах и следующих религиоз-

ным нормам респондентов, выбрали в качестве ответа вариант «В первую очередь, вера в Бога, так как это дает достаточные нравственные опоры для жизни» (Социологический отчет, 2020). Это говорит о том, что и для религиозных людей религиозные ценности не являются единственным руководством в жизни, который определяет выбор их жизненных стратегий. Можно предположить, что верен известный тезис о том, что религиозность казахов имеет естественное происхождение, что означает отсутствие фундаментализма и жестких религиозных форматов.

В исторических формах религиозности казахов доминировала культово-обрядовая сторона религиозного действия. В ранних религиозных представлениях как анимизм, фетишизм, тотемизм, зоолатрия, фитолатрия, культ аруахов, ритуальность, повторяемость магических действий, цикличность приобретала характер веры, родового единения, выполняя функцию социализации, инклюзии и культурного единства. Последнее сохраняется в ментальности и современных людей. Более 80% казахов продолжают соблюдать обрядовую сторону религиозных учений, проводя следующие традиции: Сүндет (обрезание) – 87%, Бата беру (благословение) – 81%, Көрімдік (подарок за хорошую новость) – 77,8%, Қонағасы (поминки) – 81,9; Тұсаукесер (разрезание пуп) – 86% и т.д. (Социологический отчет, 2020).

Особое место в религиозной традиции казахов занимает ислам, который исторически распространялся в форме суфизма, «народного ислама». Вопросы исламизации сегодня в условиях нового подъема интереса к исламу находятся в фокусе внимания научного сообщества. Исследователи отмечают рост фундаментализма, проникновения радикальных, экстремистских идей, арабизацию казахского языка на религиозной почве, омоложение последователей ислама в его новых, не характерных для нашего социума форматах. Обращаясь к национально-культурной традиции, важно подчеркнуть, что исламский компонент был интегрирован в мировоззрение и религиозность казахов, не возвышаясь и не подавляя все другие структурные домусульманские верования. Более того, казахский ислам, органично переплетаясь с элементами тенгрианства, шаманизма, тотемизма, анимизма, являет собой народную или бытовую религию казахов. Этот процесс продолжился в советский период последовательным вытеснением ислама в сферу бытовых отношений и поддерживался в форме народных традиций и обычаев.

Нельзя игнорировать, что изменилась роль и статус религии в современном социуме и сознании людей. В связи с этим традиционные формы религиозности подвергаются новому осмыслению, что зачастую приводит к разрыву преемственности в отношении исторической роли и места религии. На вопрос «Согласны ли Вы с утверждением, что роль и место религии в современном казахстанском обществе за последнее время изменились?» 78% верующих и состоящих в религиозных общинах респондентов и 33% неверующих респондентов выбрали ответ, что происходящие изменения носят позитивный характер. Негативные изменения признают лишь 11% респондентов. На вопрос «Скажите, пожалуйста, какие чувства Вы испытываете по поводу этих изменений?» 55% верующих и 25% неверующих респондентов испытывают уверенность в будущем, благодаря этим изменениям (Социологический отчет, 2020).

Растущая привлекательность новых религиозных организаций и в целом религиозности общества осуществляется сегодня в разрыве с исторически сложившейся религиозной традицией. Это обусловлено использованием новых интерактивных средств популяризации новых религий (интернет, спутниковое телевидение, социальные сети, своеобразная реклама, раздача бесплатной литературы), снижением уровня запретов, легкостью принятия и соблюдения религиозных форм, легкостью приобщения к объединению, простотой обрядов, современным антуражем и др. (Бурова, 2014: 82).

Необходимость развития религиозной традиции осознается научным сообществом. Предполагается, что у нее есть несколько вариантов дальнейшего существования в рамках духовной парадигмы общества: отказ от изменений и трансформаций, уход в закрытые сообщества, активизация усилий в формате фундаментализма, борьбы с явными или мнимыми противниками, модернизация и усиление общечеловеческого, нравственного потенциала, заложенного в ней, с тем, чтобы выступить своеобразной интегральной силой возрождения духовности в мире с расшатанными, размытыми ценностными ориентирами (Rafael Palomino, 2017).

Реабилитация традиционных форм религиозности должна продемонстрировать их потенциал и способность к адаптации. Их ценностное содержание, проверенное историческим временем, может быть использовано как мягкая сила в процессах воспитания, образования современного общества, где «слепая вера» и бессознательное

следование новым религиозным веяниям уступит место гуманистическому, общечеловеческому содержанию религии.

### Результаты и обсуждение

В результате проведенного исследования авторы пришли к выводу, что понимание традиции как значимого института современного социума является эвристичным и дает возможность рассматривать ее в качестве фактора в сложном механизме жизнедеятельности всех сфер общества. Традиция – это не только совокупность стереотипизированных обрядов, обычаев и ритуалов, а также креативная составляющая инновационной динамики социального развития.

Историческое многообразие религиозных форм, релевантных казахстанскому социуму, характеризуется не только многокомпонентностью, но и органичным единством, взаимодополнительностью, что дает возможность рассматривать его в качестве фундаментального основания формируемой государством стратегии управления религиозными процессами.

### Заключение

Глобализационные тренды многополярного мультикультурного мира, задающие динамику жизнедеятельности современных обществ, развиваются в непосредственном взаимодействии с устоявшимися, традиционными институтами и практиками социума. Обобщение опыта реализации модернизационных проектов в странах Юго-Восточной Азии показало, что успешная трансформация может проводиться на основе реинтерпретации национально-культурной традиции. В современных научно-философских исследованиях феномена традиции утверждается, что традиция содержит в себе механизм саморазвития и «наличие в ней креативной составляющей» (Лурье, 2015). Традиция как совокупность обрядов, обычаев, а также устойчивый механизм жизнедеятельности общества сохраняет способность к саморазвитию, является интегрирующей мобилизующей силой этноса и социума, выступая образцом для новых парадигм социального поведения. Активизация национально-культурного фактора и его разнообразные проявления в социально-экономической, политической и духовной сферах создали новые контексты интерпретации и применения культурной традиции, в том числе и религиозной. Религиозная традиция как значимая единица казахской духовности представляет фундаментальные ценности, идей-

ное и смысловое наполнение исторического, проверенного временем, бытия. Наличная реальность, характеризующаяся ростом религиозных настроений, а также изменением статуса религии, требует осмысления проблемы социальной адаптации традиционных форм религиозности в новом социально-историческом пространстве. В казахстанском обществе присутствуют различные религиозные конфессии, нетрадиционные религиозные движения, осуществляют деятельность деструктивные религиозные организации, создавая сложную палитру религиозных отношений и взаимодействий. В ситуации религиозного плюрализма осуществление преемственности и развития устоявшихся, «проверенных временем» традиционных верований, культово-обрядовых практик, религиозных ценностей представляется необходимым условием гармонизации религиозной сферы общества. В религиозной культуре Казахстана важное место занимают традиционные религии, которые складывались на протяжении длительного времени и выполняли функции родового единения, социализации, инклюзии и культурного единства. Историческая последовательность представлена следующими основными этапами: язычество в форме шаманизма и анимизма, тенгрианство, в отношении которого в экспертной среде существуют неоднозначные оценки, исламский, христианский, буддийский компоненты. Спецификой традиционных форм религиозности казахстанского общества является их синкре-

тичность, соединяющая различные в идейном наполнении культы и верования, преобладание культово-обрядовой стороны религиозной веры, открытость и толерантность к иным религиозным воззрениям. Эти существенные характеристики религиозной традиции важно учитывать для поддержания межконфессионального мира и согласия сегодня. Необходимо отметить растущую привлекательность новых религиозных организаций и религиозности в целом. Интерактивные средства популяризации новых религий, такие как интернет и социальные сети, а также снижение уровня запретов, легкость принятия и соблюдения религиозных форм, простота обрядов и др. способствуют увеличению числа верующих. В казахстанском социуме наблюдается новый подъем интереса к исламу, который сопровождается ростом фундаментализма, проникновением радикальных, экстремистских идей, арабизацией казахского языка на религиозной почве, омоложением последователей ислама в его новых, не характерных форматах. В связи с этим, целесообразна реабилитация традиционных форм религиозности, которая должна продемонстрировать их общечеловеческий гуманистический потенциал. Противоречивый характер современной религиозной ситуации показывает необходимость дальнейшего исследования взаимодействия традиционных форм и новых трендов религиозности.

Статья выполнена в рамках научного проекта грантового финансирования AP09259275.

### Литература

- Айвз, К.Д., Кидвелл, Дж. (2019) Религия и социальные ценности для устойчивого развития. *SustainSci* 14. – 1355–1362. <https://doi.org/10.1007/s11625-019-00657-0> Дата обращения 22.05.2021
- Бурова Е. (2014) Тренды новой религиозности в Казахстан: опыт социогуманитарного измерения. – Алматы: ИФПИР МОН РК. – 200.
- Dominikus Riki Yonda (2016) Social transformation on traditional society/ International Conference on Ethics of Business, Economics, and Social Science / <https://core.ac.uk/download/pdf/78033971.pdf> Дата обращения 22.05.2021
- Косиченко А. (2012) Религия: сущность и актуальные проблемы / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК. – 220.
- Лебон Г. (2015) Психология масс. – ООО Издательство «Питер», – 47-48.
- Лурье С. В. (2015) Традициология Э. С. Маркаряна: отличие от зарубежных теорий традиции. // *Культура и образование: научно-информационный журнал вузов культуры и искусств*. URL <https://cyberleninka.ru/article/n/traditsiologiya-e-s-markaryana-otlichie-ot-zarubezhnyh-teoriy-traditsii> Дата обращения 23.05.2021
- Отчет по результатам социологического анализа в рамках проекта ИФПИР МОН РК «Формирование казахстанской идентичности в контексте задач модернизации общественного сознания» (2018-2020) // Центр бизнес-информации, социологических и маркетинговых исследований *bisam central asia*/
- Новичкова Г.А. (2018) Анализ традиций российской культуры // <https://www.researchgate.net/publication/329716163> Дата обращения 19.05.2021
- Rafael Palomino (2017) Universidad Complutense (Madrid, Spain) The importance of religion in the development of our societies today and tomorrow/ Gallup International, Religion Prevails in the World, accessed 21 November 2017, <http://gallupinternational.bg/en/Publications/2017/373-Religion-prevails-in-the-world> Дата обращения 22.05.2021

Rozman M.P. (2012) Role and importance of tradition in contemporary culture// [https://www.researchgate.net/publication/295601034\\_Role\\_and\\_importance\\_of\\_tradition\\_in\\_contemporary\\_culture/](https://www.researchgate.net/publication/295601034_Role_and_importance_of_tradition_in_contemporary_culture/) Дата обращения 21.05.2021

#### References

- Ajvz, S.D., Kidvell, Dzh. (2019) Religijaisocial'nyecennostidljaustojchivogorazvitija. [Religion and social values for sustainable development] *Sustain Sci* 14, 1355–1362 (2019). <https://doi.org/10.1007/s11625-019-00657-0> Data obrashhenija 22.05.2021
- Burova E.(2014) Trendy novojreligioznosti v Kazahstan: opyt sociogumanitarnogo izmerenija [Trends of new religiosity in Kazakhstan: the experience of the socio-humanitarian dimension.] Almaty, 2014, IFPIR MON RK, 200str.S.78 (In Russian)
- Dominikus Riki Yonda Social transformation on traditional society/ International Conference on Ethics of Business, Economics, and Social Science/ <https://core.ac.uk/download/pdf/78033971.pdf> data obrashhenija 22.05.2021
- Kosichenko (2012) Religija: sushhnost' i aktual'nyeproblemy [Religion: essence and current problems] / Pod obshh. /red. Z.K. Shaukenovoj/. – Almaty: IFPR KN MON RK, 2012. – 220. (In Russian)
- Lebon G. (2015) Psihologija mass [Psychology of the masses] – OOO Izdatel'stvo «Piter». – 47-48. (In Russian)
- Lur'e S. V. (2015) Tradiciologija Je. S. Markarjana: otlicheotzarubezhnyhteorijtradicii.[E.S.Markaryan's tradition: the difference from foreign theories of tradition.] // *Kul'turaiobrazovanie: nauchno-informacionnyjzhurnalvuzovkul'turyiiskusstv.* URL <https://cyberleninka.ru/article/n/traditsiologiya-e-s-markaryana-otliche-ot-zarubezhnyh-teorij-traditsii> Data obrashhenija 23.05.2021 (In Russian)
- Novichkova G.A. Analiz tradicijr ossijskoj kul'tury [Анализ традиций российской культуры] // <https://www.researchgate.net/publication/329716163>. Data obrashhenija 19.05.2021 (In Russian)
- Otchet po rezul'tatam sociologicheskogo analiza v ramkah preкта IFPIR MON RK «Formirovanie kazahstanskoj identichnosti v kontekste zadach modernizacii obshchestvennogo soznaniya» (2018-2020) //Centr biznes-informacii, sociologicheskikh i marketin-govyh issledovanij bisam central Asia/ (In Russian)
- Rafael Palomino Universidad Complutense (Madrid, Spain) The importance of religion in the development of our societies today and tomorrow/ Gallup International, Religion Prevails in the World, 2017, accessed 21 November 2017, in <http://gallupinternational.bg/en/Publications/2017/373-Religion-prevails-in-the-world>. Data obrashhenija 22.05.2021
- Rozman M.P. Role and importance of tradition in contemporary culture// [https://www.researchgate.net/publication/295601034\\_Role\\_and\\_importance\\_of\\_tradition\\_in\\_contemporary\\_culture/](https://www.researchgate.net/publication/295601034_Role_and_importance_of_tradition_in_contemporary_culture/) Дата обращения 21.05.2021

**Д. Кокеева** 

Өл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.  
e-mail: [dariga.kokeyeva@kaznu.kz](mailto:dariga.kokeyeva@kaznu.kz)

## **ЕЖЕЛГІ ВЕДА ІЛІМІНІҢ ТӘҢІРЛІК ТАНЫММЕН БАЙЛАНЫСЫ (КӨК ТӘҢІР ЖӘНЕ АНА ҚҰДАЙ НЕГІЗІНДЕ)**

Адамзат дамуының мифологиялық, діни және философиялық тарихи даму түрлерін адамның дүниетанымымен тікелей байланыстыруға болады. Дүниетанымның іргесі адамдардың әлемге саналы көзбен қарауға талпына бастаған кезінен қаланған. Сондықтан миф адамзаттың рухани мәдениетінің алғашқы сатысы болғандықтан, көне мифологияны терең меңгеру халық психологиясындағы, әдет-ғұрпындағы, тарихындағы бүгінгі күнге дейін түсініксіз тұстарын толығымен болмаса да барынша жаңаша қарау керектігін қажет етеді. Сондықтан бұл зерттеуімізде ең алдымен, ритуалдарға, әдеп-ғұрыптарға негізделген күрделі мифологиялық көзқарастар жиынтығы ретінде ежелгі Ведалық дүниетаным талдауға түсіп, оның мазмұндық құрылымы талданады. Себебі мифологияға тән политеизм, антропоморфизм, құдайлар пантоны веда ілімдерінде кең орын алған. Сонымен қатар мақалада тілі, діні, мәдениеті бір-бірінен алыс түркі және үнді халықтарының түсінігіндегі «Әлем» ұғымы қарастырылып, «Аспан, Күн, Ай, Жер» сынды табиғат болмыстарын «Тәңір» ретінде мойындап, киелі санау екі халықтың да дәстүрлі дүниетанымында кең орын алғандығы анықталады. Осылайша, ежелгі Ведалық ілімдегі үнді құдайлар пантеонының прототүркілік Тәңір танымымен үндестігі талдауға түсіп, түркі және үнді халықтарының түсінігіндегі Ана құдайлардың қызметі мен ұқсастықтары салыстырылады.

**Түйін сөздер:** Веда ілімі, Көк Тәңір, Ұмай, Ума, сенім.

D. Kokeyeva

Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty  
e-mail: [dariga.kokeyeva@kaznu.kz](mailto:dariga.kokeyeva@kaznu.kz)

### **The parallel between the ancient Vedic and the teaching about Tengri (based on Tengri and “Mother Goddess”)**

The historical, philosophical, religious, and mythological evolution of human development can be directly related to the worldview of the individual. The foundations of the worldview were laid during the period of the beginning of a meaningful study of the surrounding world by man. Since myth is the first step in the spiritual culture of mankind, there is now a need to re-study ancient mythology, in particular its not entirely «understandable» aspects in the history, psychology, and traditions of the people. Therefore, in this study, we set ourselves the task, on the one hand, to analyze the ancient Vedic worldview as a set of complex mythological views based primarily on traditions and rituals, and on the other hand, to consider its content structure. Since both polytheism and anthropomorphism and the pantheon of gods are characteristic concepts of mythology, they are also common in the Vedas. In addition to this, the study attempts to study the concept of «World» (picture of the world) in the worldviews of the Turks and Indians, quite distant peoples in terms of language, religion, and culture; the place and significance of «Tengri» among the two peoples in the appeal to natural phenomena such as the Sky, the Sun, the Moon, and the Earth. As a result, the consonance between the Indian pantheon of gods in the ancient Vedic teaching and the proto-Turkic knowledge of Tengri is analyzed. Also, a comparison is made of the functions and similarities of the mother goddesses in the understanding of the Turkic and Indian peoples.

**Key words:** Vedic teachings, Tengri, Umai, Uma, faith.

Д. Кокеева

Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы,  
e-mail: [dariga.kokeyeva@kaznu.kz](mailto:dariga.kokeyeva@kaznu.kz)

### **Параллель между древним ведическим учением и учением о Тенгри (на материале Тенгри и «Богини-матери»)**

Историческую, философскую, религиозную и мифологическую эволюцию развития человечества можно напрямую связать с мировоззрением индивида. Основы мировоззрения

закладывались в период начала осмысленного изучения человеком окружающего мира. Поскольку миф является первой ступенью духовной культуры человечества, в настоящее время назрела необходимость переизучения древней мифологии, в частности, не совсем «понятные» ее аспекты в истории, психологии и традициях народа. Поэтому в настоящем исследовании мы ставим перед собой задачу, с одной стороны, проанализировать древневедическое мировоззрение как совокупность сложных мифологических взглядов, основанных, в первую очередь, на традициях и ритуалах, а с другой – рассмотреть его содержательную структуру. Политеизм и антропоморфизм, как и пантеон богов, – характерные понятия мифологии, они также распространены и в Ведах. В дополнение к этому, в исследовании предпринимается попытка изучить понятие «Мир» (картина мира) в мировоззрениях тюркских и индийских народов, достаточно отдаленных народов по языку, религии и культуре; место и значимость «Тенгри» среди двух народов в обращении к природным явлениям, как Небо, Солнце, Луна, Земля. В результате проанализировано созвучие между индийским пантеоном богов в древнем Ведическом учении и прототюркским познанием Тенгри. Также проводится сравнение функций и схожестей богинь-матерей в понимании тюркского и индийского народов.

**Ключевые слова:** Ведические учения, Тенгри, Умай, Ума, вера.

## Кіріспе

Адамзат тарихында барлық халықтардың діни-философиялық және тарихи тәжірибелік танымдарының кешенді жиынтығынан тұратын дәстүрлі дүниетанымдары «құдайлық киелілік» ұғымы төңірегінде қалыптасқаны сияқты, дәстүрлі түркілік дүниетанымның негізгі ұстанымдары да Тәңірлік діни танымнан бастау алған. Себебі адамзат баласының және оны қоршаған ортаның иесі де киесі де – Тәңір. Ежелгі түркілер Аспан, Жер, Су сынды табиғи көріністерге табынуы негізінде тәңіршілдік танымды қалыптастырғаны секілді үнді халқы да бастапқы кезде табиғат жаратылыстарына бас иіп, Тәңір ретінде қабылдағандығы Веда ілімдерінде кеңінен кездеседі.

Прототүркілердің «Көкте ел бар. Ол жерде адамдар белдікті мойнына тағады, ортада, яғни жер бетінде тұратындар белдікті беліне байлайды, ал жер астындағы тұрғындар белдікті аяғына байлайды. Және олардың өздерінің күні, айы, жұлдыздары бар» деп әлемнің үшке бөлінуіне сеніммен қарағанындай, ертедегі үнді тұрғындарының түсінігі бойынша да әлем үш қабаттан, яғни аспан, ауа, жерден тұрған. Сондықтан үнді дүниетанымында әлем жаратылысы «Три лока» деген атаумен жеткен. Үнді дүниетанымындағы құдайлар осы аталмыш локаға байланысты үшке бөлініп әлемді басқарған деседі. Үштік әлемге қатысты «Тәңір» түсінігі Веда іліміндегі құдайлар пантеоны негізінде кеңінен берілген.

Сондықтан зерттеуімізде мифологиялық танымды арқау ете отырып, үнді және түркі мифологияларының ортақ элементтерін қарастыруды жөн санадық. Салыстырмалы талдау арқылы екі түрлі мәдениеттің үндесетін мәдени-рухани іздеріне тоқталмақпыз.

## Тақырыптың негіздемесі және мақсаты мен міндеттері

Түркі болмысындағы тәңірлік дүниетаным – исламнан бұрынғы тарихи, мәдениеттік қабаттардағы тілдік, ділдік және ойлар құндылықтарының жиынтығы. Түркі халықтары әр жерде тіршілік етсе де, қоршаған ортаны тануы, табиғатпен тілдесуі тұрғысынан ерекшеленеді. Бұған дәлел түркі халықтарының Көк Тәңір, Ұмай ана туралы дүниетанымдық түсініктерін этномәдени-генетикалық байланысы арқылы бір арнаға тоғысатындығынан байқауға болады.

Веда іліміндегі құдайлар пантеоны әртүрлі деректермен толықтырылады. Құдайлардың көбісі сан түрлі тайпалардың басшысы ретінде танылады. Барлық құдайлар натур мифологиялық сипатқа ие. Ертедегі үнді тұрғындарының түсінігі бойынша әлем Жер, ауа, аспан сынды үш қабаттан тұрған. Сондықтан бұл қабат «Трилока» деген атаумен жеткен. Үнді дүниетанымындағы құдайлар осы аталмыш локаға байланысты үшке бөлініп әлемді басқарған деседі. Жоғарыда аталған Трилока құдайлары туралы аңыз-эпсаналар, олар туралы әнұрандар үнді халқының қасиетті жазбасы Веда ілімдерінде кеңінен берілген.

Зерттеу тақырыбының мақсаты ведалық ілімнің түркілік дүниетаныммен үндестігін ашу болғандықтан, біріншіден, екі халық дүниетанымындағы әлем жаратылысын ашу, екіншіден, әлемді жаратушы Тәңір түсінігі, үшіншіден, Тәңірмен қатар қызмет атқаратын Ана құдай бейнесін салыстыра жан-жақты талдау сынды міндеттер қойылды.

## Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Мақаланың ғылыми әдіснамалық негізін жүйелік-құрылымдық, салыстырмалы талдау,

логикалық және теориялық, тарихи әдістері құрайды. Сонымен қатар, зерттеу барысында шетелдік және отандық зерттеушілердің тақырыпқа қатысты пікірлері ғылыми негіз және дереккөзі ретінде келтірілген. Сондай-ақ, мәтіндер герменевтикалық және салыстырмалы, стилистикалық зерттеу әдістерімен талданады. Зерттеу барысында діни-философиялық идеялардың дамуын және олардың үнді дүниетанымының рухани өміріне әсерін зерттеу үшін тарихи талдау әдісі қолданылады.

### Негізгі бөлім

*Ежелгі Веда ілімі және оның мазмұндық құрылымы*

Мифология жаратылысты тану, абсолютті билік, хаосты кеңістікке айналдыратын фактілерді көрсететін тарих болып табылады. Сондықтан ғалымдар миф жайында «қарапайым және архаикалық қоғамда миф әлеуметтік өмір мен мәдениеттің негізін құрайтын адам қоғамдарында дамығандықтан, аңыз-эпсаналар табиғатты қалай көрсететін айна ретінде анықтауға болатынын атап өтеді. Осыған орай, батыс ғалымы Дж.Ф. Бирлайн миф жайында: «Миф – біздің өмірімізге белгілі бір мән-мағына беретін сенім-нанымдар жиынтығы, – десе (Бирлайн, 1997: 15), ал Д. Паттанайк «Миф – бұл сенімге негізделген субъективті, интуитивті және мәдени ақиқат. Жеке адамдар мен қоғамдарды байланыстыратын мәдени құрылым – бұл әлем туралы жалпы түсінік», – дейді (Pattanaik, 2016: 26).

Мифологияны зерттеуші ғалым Дж.Кэмпбелл «Әлемдегі барлық мифологияларды салыстырмалы зерттеу бізді адамзаттың мәдени тарихын тұтастай қарастыруға мәжбүр етеді» деп айтқанындай (Campbell, 2006: 15), кез келген елдің мәдениетін, тарихын мифтер арқылы салыстыра зерттеуімізді қажет ететіні сөзсіз. Осыған орай, үнді және түркі халықтарының мәдени, тарихи құндылықтарын ұғыну үшін олардың аңыз эпсаналарына тоқталу керек. Себебі, сонау кезден құдайлардың арқауы болып танылып келген Үштік (Тримурти), одан қалса осыларға арқа сүйеген Веда іліміндегі 33 құдайдың бір-бірімен ұштасуы, бір-бірінің орнын толықтыруы, олардың әрқайсысының қызметтері мен күлкілі де қорқынышты, яки, тартымды бейнелері, сонымен қатар прототүркілердің дүниетанымындағы Әлем түсінігі, оның Жаратушысы туралы берілген деректік аңыздар кез келген адамзаттың көңілін аудартпауы мүмкін емес.

Ертедегі үнді тұрғындарының түсінігі бойынша Әлем жер, ауа, аспан сынды үш қабаттан

тұрған. Сондықтан бұл қабат «Трилока» деген атаумен жеткені белгілі. Үнді дүниетанымындағы құдайлар осы аталмыш локаға байланысты үшке бөлініп әлемді басқарған деседі. Аспан құдайлары – Митра, Варуна, Адитья, Сурья, Савитр, Пушан, Вишну, Ушас, Ашвина; Ауа, яғни аспан мен жер арасын басқарушы құдайлар – Индра, Маруты, Рудра, Ваю-Вата, Парджанья; Жер құдайлары – Агни, Сома, Брихаспати делінеді. Жоғарыда аталған «Трилока» құдайлары туралы аңыз-эпсаналар, олар туралы әнұрандар үнді халқының көне жазбасы Веда ілімдерінде кеңінен берілген.

Ежелгі Үндістанның мәдени-әлеуметтік өмірі туралы кең дерек алуға болатын Ведалар (санскр. Veda «веда» білім м.б.) – үнді әдебиетінің б.з.д. I мыңжылдықтың 2 жартысының аяғында жазылған ең көне діни-философиялық ескерткіш мұралары болып табылады. Алайда Веда мұрасының жазылу кезеңі бойынша түрлі пікірлер бар. Себебі бүгінгі таңда «Веда» тілінің Иран әдебиетінің құнды ескерткіші болып табылатын Авестадағы гаттар тіліне жақындығына сәйкес, «Веданың» пайда болуы б.з.д. 1000 ж. жазылған деген пікірлер де жоқ емес. Сонымен қатар «Веданың» кейбір бөлімдерінде ежелгі мәдениетті суреттеуі үнді жеріне қоныс аударған арийлердің келу кезеңінен 300-500 жыл аралықты да көрсетеді. Сондықтан үнді-арийлік немесе ведалық мәдениеттің басталуы шамамен б.з.д. II мыңж. сәйкестендіріледі деуге де болады деген тұжырымдар бар.

Тарих беттеріне үңілер болсақ, үнді-арийлік тайпалар Үндістанға басып кіруге дейін ежелгі иран халықтарымен аймақтық-этникалық қауымдастық құрғандығы айтылады. Бұл бойынша б.з.д. XV ғ. басына жататын Хетт патшасы мен Митанни патшасы арасындағы келісім-шарттардың жазбаларында сақталған үнді-ирандық тілдің іздері табылған. Аталмыш жазбаларда вавилондық және хеттік тәңірлермен қатар, келісім-шарттарды сақтаушы ретінде шақырылған Трилока құдайлары Митра, Варуна, Индра және Насатья – шығу тегі жағынан үндіирандық құдайлар деп айтылып жатады. Берілген барлық мәліметтер жанама түрде болса да, арий тайпаларының Үндістан жеріне кіруінің бейнесін еске түсіреді. Сонымен қатар бір деректерде б.з.д. II мыңж. Орта Азия немесе Оңтүстік орыс жерлерінде қоныстанған арийлер Үндістан шекарасына, яғни оңтүстік-шығысқа қарай және оңтүстік-батыс бағытында Алдыңғы Азия аумағына жылжи бастағаны айтылады. Осыған байланысты бір уақытта Үндістанда

ведальқ мәдениет, Месопотамияда арийлік патшалар және Орта Азияда иран диалектілері пайда болған. Осылайша, Үндістанға арийлердің көшіп келуі мәдениеттің бір-бірімен алмасуына әсер етіп, өмірдің түрлі саласына өзіндік ықпалын тигізді.

Арийлердің Үнді даласына қоныстануы басқа діни сенім, ой, мифологиялық көріністер әкеліп, ерте үнді діни мұраларының қалыптасуы себепші болды. Бұл естеліктер бүгінгі күні Веда канондары атауымен белгілі. Мәтіндер түрлі ойбағыттарды қамтығандықтан, үлкен беделге ие. Ертедегі арийлерде дін үшін сиқыр, политеизм және күрделі мифтік-дәстүрлі жинақ болды. Бұл жинаққа мәдениетке тән қызметтер, ойлы бағыттар, құрылымдарды қамтитын мәтіндер кірген. Ведальқ ілімде өлеңдер мен проза формасында берілген кең көлемді мәтіндер жинағы, ұрандар мен ән-әуендер, рәсімдер түсініктемесі мен аңыз-әңгімелер, философиялық диалогтар және метафизикалық ой толғаулар көрініс табады.

Ведалардың ішінде ең құнды әрі көнесі 10522 мантралардан (өлеңдік жинақ) тұратын Ригведада космогониялық (дүниенің пайда болуы туралы, табиғаттың кейбір құбылыстары туралы) әнұрандар баяндалған. Бұл мантрада үш мыңнан асатын антропоморфтық (адамдар пішіндік) Агни, Брихаспати, Вайо, Вишну, Индра, Митра, Сурья сынды т.б. құдайларды мадақтайтын мифтер шешуші орын алады. Жалпы айтқанда, Ригведа мәтінінде діни және дүниетанымдық-философиялық елестер мен түсініктер ертедегі үнді халқының әлеуметтік қатынастарының бейнесі сипатталады. Сонымен қатар Ригведада «Трилока» атауымен берілген әлем «құдайлар мекені, адамдар мекені және тіршілік мекені», – деп үшке бөліп қарастырылған.

Ригведа мәтінінде көрсетілген үш әлем түсінігі көнетүркі дүниетанымында да бар. Үш әлемді басқаратын Тәңір бар. Ол тәңір табиғат жаратылыстарына сәйкес, әр түрлі атаулармен беріледі дейді. Оның бір атауы Аспан құдайы немесе Көк Тәңір.

Тәңірлік танымдағы болмыс – Көк Тәңірі ретінде

Тәңіршілдік – бұл түркі халықтарының исламға дейінгі діни сенімі. Табынудың басты объектісі – Тәңір. «Көк, Нұр» сынды сипаттауды білдіретін жаратылыстарды «тәңір» деп түсіндірілген бұл ұғым түркілердің діни наным-сенімдеріндегі аспанмен теңестірілген басты Құдай бейнесі еді.

Түркі дүниетанымындағы түсінік бойынша Тәңір аспан мен жердегі тіршіліктің иесі бол-

ғандықтан, аспанды да, ондағы жұлдыздарды да, адамды да, жерді де жаратушы деп саналған. Түрік ғалымы А. Инан қытай дереккөздеріне сүйене отырып, ежелгі Орта Азия халықтарының тәңір ретіндегі наным-сенімдері аспан-құдай, күн, ай, жер, су және отқа байланысты болған дейді (Инан, 2017: 8). Ал үнді дүниетанымында тәңірге Брахма деп сипат береді. Ригведа ілімінің санскрит тіліндегі аудармасын жасаған санскриттанушы түрік ғалымы Корхан Кая «әлем» туралы берілген түсіндірмені былай жеткізеді: «бұл дүние бастапқыда Брахмаға ұқсады. Брахма өзінен құдайларды жасады. Ол жаратқан құдайларды дүниемен араластырып, бұл дүниеге отты, ауа кеңістігіне желді, аспанға күнді көтерді, – дейді. Брахма оянған кезде тіршілік жанданады. Бұл жаратылыс Брахма өмірінің соңына дейін жалғасын табады. Брахманың дәуірі тәмәмдалған кезде, бүкіл жаратылыс жоқ болады» (Кая, 2018: 571).

Түркі мифінде хаостың космосқа айналуы, аспан мен жердің жекеленіп пайда болуы жайлы аңыздарда кездесіп жатады. Аспан мен жердің теңізден бөлініп жаралғаны туралы үш түрлі әлем (аспан, жер, жер асты) бар деген сенім тудырған. Ал ертедегі үнді халықтарының түсінігі бойынша әлем үш қабаттан, яғни жер, ауа, аспандан тұрған. Сондықтан үнді дүниетанымында әлем жаратылысы «Трилока» деген атаумен жеткен. Үнді дүниетанымындағы құдайлар осы аталмыш локаға байланысты үшке бөлініп әлемді басқарған деседі. Ригведада көрсетілгендей, Аспан құдайлары – Митра, Варуна, Адитья, Сурья, Савитр, Пушан, Вишну, Ушас, Ашвина басқарса, ауа, яғни аспан мен жер арасын – Индра, Маруты, Рудра, Ваю-Вата, Парджанья, ал жер – Агни, Сома, Брихаспати сынды құдайлар басқарады делінеді. Сондықтан үштік әлемге қатысты ежелгі үнді мифологиясында «Ригведа» – жер, «Яджурведа» – ауа, «Самаведа» – аспан, яғни әлемнің үш кеңістігі жер, аспан және ауа бейнелейді деп түсіндіріледі.

Прототүркілердің дүниетанымында Тәңір құдайлар пантеонындағы жоғарғысы деп танылады. Алайда түркі жұрты да ежелде табиғат объектілері мен құбылыстарын құдайландырып, оларға табынған. Өмірі табиғат аясында өткен көшпенділердің тұрмыс-тіршілігі табиғатқа тікелей тәуелді болды, өзін қоршаған дүние құбылыстарының тылсым сырларын түсінбеген адам олардың себебін басқа құбылыстар мен заттардан, күштерден іздеді. Ол құбылыс пен мәнді толық ажырата алмағандықтан, табиғат рухтан-дырылып, адамда діндарлық сенім қалыптаса



бастады. Осылайша, Тәңірлік діннің бір тамыры табиғатпен үндесіп жатты.

Ал табиғатқа құрметпен қараудың өзіндік үлкен маңызы бар деп ұғынатын үнді халқы да бүгінгі күнге дейін күнге, айға, планеталарға жалбарынады. Сондықтан олар Навграһ (9 планета) – тағдырға, қауымға, ұлтқа билік жүргізеді деп санайды. Қазіргі жаратылыстану ғылымы күн – тек жоғарғы температура мен энергия нұрының бұлағы деп қарастырса, үнді халқы үшін күн құдайы Сурья, ал ай құдайы Чандрама жоғары құрметтеледі. Марс – Мангал құдайы, Юпитер – Бхадаван Врихаспати, Сатурн – Шани құдайы деп есептеледі. Планеталар секілді тау, тас, өзен, көлдердің де құдайлары бар. Құдайдың оң қолы тыныштықты сақтап тұрады деп түсіндіріледі. Сондықтан жақсылықпен жамандық, құрғақшылық, тасқын, құйын, дауыл бәрі де табиғи құбылыс құдайдың, яғни Навграхтың қалауы деп пайымдайды.

Түркі халықтарының фольклорында Ай, Күн әсерімен дүниеге келуін баяндайтын дәстүрдің қалыптасуы тегін емес. Ол түркілердің ең көне дүниетанымына, яғни, олардың көне наным-сенімдеріне Ай мен Күн культінің маңызды рөл атқарғандығын әрі сенім көріністері халықтың эстетикалық қалыпты нормасына айналғанын байқатады. Түрік зерттеушісі Я. Калайы «Түркі қауымы ерекше көрініс беретін Күн мен Айдың терең тамырлануы бай мәдени дәстүрдің, мифологияның қалыптасуына әкелді», – дейді. Сонымен қатар үндітанушы Я. Калайының зерттеуінде, Көк тәңірлері ретінде ұғынылатын «Күн» және «Ай» құбылыстары түркі және үнді мәдениеттерінің мифологиясында терең орын алуымен ерекше маңызға ие. Үнді мифологиясындағы Күн құдайы Сурья Ригведа әнұрандарында Савитри, Арьяман, Митра, Варуа және Ушас деген түрлі есімдермен де беріледі, – дейді (Kalyal, Büyükbağçesi, 2018: 1168-1183).

Қытай дереккөздеріне сүйенген ғалым Баят ғұндар мен көктүріктер жылу мен жарық беретін, тіршілік беретін Күнге табынған, – дейді түрік ғалымы Ф. Баят (Bayat, 2020: 219). Ал Гумилевтің еңбегіне сүйенген Чорухлы «Күнге табыну» көктүріктерде ежелден бар екенін айта отырып, XIX ғ. соңына дейін Күн аспаға құрбандық шалу кезінде сыйынатын нысан іспеттес болды десе (Çoruhlu, 2011: 26), бұл пікірді түрік зерттеушісі С. Туран да дәлелдей түскендігін көруге болады. Ол өз зерттеулерінің бірінде «XIII ғ. ғасырлық қолжазбада кейбір Анадолы түрікмендерінің «айға, күнге, жұлдыздарға және табиғатқа табынған» деп сөз етеді (Turan, 2014: 43 – 44).

Алтай түріктерінің аңыздарында күн мен айдың жаратылысы буддизмнің әсерімен Ай ер адам, ал Күн әйел деп саналады. Әйел болмысы ретінде сипатталатын Күн Ұмай культімен де байланысты. Себебі бұл құдай әйел жаны ретінде қабылданатын күн құдайына да байланысты делінеді. Түркі мифологиясында күнге сену, табыну ежелде қалыптасқан. Ж.П. Роукс арқылы жеткен дереккөздерде, түркілер күнге табынуды Хиунг-нулулардан (ғұндар) қабылдап, мұра еткен. Күн тіршіліктің негізгі көзі болғандықтан, Күнге табыну Айға табынудан әлдеқайда маңызды. Ескі дереккөздерде айтылғандай, бұл Айды шығаратын Күн, өйткені ол оны өзінің сәулелерімен жарықтандырады, – делінеді (Roux, 2015: 94).

Аспанға қарасты ежелгі үнді құдайлар пантеонының бірі Сурья да (күн құдайы) халыққа шуақ шашушы, жаманның бетін қайтарушы іспеттес саналады. Сондықтан да үнді халқы күнге тағзым етіп, одан медет сұрайды. Сондықтан Веда мәтінінде тіршіліктің жандануын күнмен байланыстырады. Атхарваведа, 17\1\30-да: Күн көтерілген кезде жер бетіндегі аурудың барлық түрі жойылады. Күннің шығуы өлімнің бетін қайтарады. Атхарваведа, 5\30\15-те: өлімнің бетін қайтарып, оған күн сәулесін шаштыру керек десе, тағы да Атхарваведа, 8\1\4-те: Күн нұры түскен жердің бәрінде өлім жойылады, – дейді.

Брахманың (үнділік танымдағы Көктәңір) символикалық формасы болып саналатын Сурья – адамзатқа өмір сыйлаушы, тыныштық беруші болып табылады. Сурьяға жалбарыну арқылы әркім мақсатына жетеді. Сурья бүкіл адамзаттың істеген жақсы-жаман әрекеттерінің куәгері. Күннен еш нәрсе де жасырын болмайды. Упанишадта, құдайлар, данышпандар күн нұрында өмір сүреді дейді. Веда мәтіндерінде де күн нұрынан көп пайда алу үшін әркім шығысқа қарап, діни рәсімдер мен іс-шаралар өткізу керектігі сөз етіледі.

Санскриттанушы түрік ғалымы Корхан Кая күн құдайы туралы «Күн құдайы Сурья барлық жерде адамдардың жасаған жақсы және жаман істерін бақылайды. Сондай-ақ, ол барлық қозғалыстың қорғаушысы және рухы. Сурья бүкіл жаратылысқа нұрын шашып, табиғатқа нәр береді. Ол қараңғылықты, ауруды, алдауды және зұлым рухтарды жоюшы нұр». Барлық жаратылыс оған мұқтаж болғандықтан, оны үнді мифологиясында «asuryah purohitah» деп атайды, – дейді (Kaya, 2003: 178). Батыс ғалымы В.Ж. Уилкинс өз еңбегінде үнді мифологиясында Сурья

Күнді бейнелейтін құдайларға тән қасиеттерге ие болғандықтан, Сурьяны Вивасват (Жарқын), Бхаскара (Жеңіл жасау), Динакара (Күн жасау), Архапати (Күннің Иесі), Локачакшус (Өлемнің Көзі), Гахараха (Жұлдыздар Патшасы), Сахасракирана (Мың Жұлдыздар жарықтандырылған) сынды көптеген есімдерімен берілгендігі жөнінде атап өтеді (Wilkins, 1988: 35).

Есиннің зерттеуінше, Солтүстік Азиядағы ежелгі күнге табынушылыққа ұқсас элементті Орта Азиядағы Сурацсай үңгірлерінде таңбаланған күн тәріздес «періште» бейнесіндегі адам ескерткіштері табылған. Арийлердің көне мекені болған «күн отаны» деп танылған Хоросан мен Сог жерінде күнге табынушылық кең тараған. Осылайша ежелгі Орта Азияға іргелес жатқан үнді өркениетінің біраз әсері болғанын айта кету керек. Сондықтан қазіргі Түркістанда прототүркілердің мекен еткенін және үнді өркениетіндегі алмасулар негізінде ортақ тіл де қолданылғанын айтуға болады, – дейді (Есин, 2004: 67-68). Бұл тұжырымдамадан тілі де діні де екі бөлек халықтың ежелден табиғатқа табыну үрдісінің болғанын және де Орта Азияда үнді өркениетінің өзіндік бір ықпалының да болғандығын көруге болады.

Ертедегі наным-сенімге үңілер болсақ, күн Тәңірдің көктегі атрибуты болса, жерде от ретінде қызметін атқарады деседі. Бұл бойынша түркілік дүниетанымдағы шамандық элементтен қалған салт дәстүр бүгінгі күнге дейін түркі және үнді халықтарында кездеседі. Оның бірі отты пір тұтып, оған сенім арту. От – отбасының шам шырағы, ұйытқысы деген түсінікпен танытылып жатады. Оның бір мысалы, отқа май құю рәсімі дәлел болмақ. Ал үнді дүниетанымында от – Агни құдайы. Отсыз үнділердің ешбір діни, салтанатты рәсімдері атқарылмайды. Басқа құдайлар секілді Агни құдайы адамзатты қуатпен, жылумен қамтамасыз етеді. Бұл табиғаттың тепе-теңдігін сақтайды. Егер Агни ашуланса, бүкіл жаратылысқа зиян келеді деген түсінік орын алған.

Кейбір түркі халықтары арасында әлі де сақталып келе жатқан «отқа май құю» дәстүрі көне тарихтан Тәңірге мінәжат етуінен қалған ырым болып табылады. Бүгінгі күні бұл әдет-ғұрып, салт-дәстүр ретінде қолданыста жүр. Еліміздің кей өңірлерінде келін алғаш рет үйдің есігін аттағанда от жағып, оның үстіне май құйып, от жағу дәстүрі әлі де жалғасуда. Ырымның мақсаты Құдай отымызды өшірмесін, сөндірмесін, От анамыз қолдасын!» деген ниеттен шыққан болса керек.

Түркі және үнді мифологиясындағы «Тәңір» ретінде қарастырылған құдайлар пантеоны аспандағы «Ай (ер) мен Күнді (әйел)» негізге алынуы екі халықтың да дүниетанымындағы ескі наным-сенімдердің ұқсас элементтерін байқауға болады. Үнді және түркі халықтары ежелден табиғат құбылыстарына сенім, оларды құдай ретінде тануы бір құбылысты меңзейді. Алайда олардың құдайлық тәңір ретіндегі атаулары діліне, тіліне, мәдениетінің сан алуан түрлілігіне қарай әртүрлі атаулармен берілгенімен де, олардың атқаратын қызметтері бірдей екендігін байқауға болады.

#### *Тәңірлік таным – Ана құдай сипаты*

Түркі халықтарының дастандары мен мифтерінде әйел қасиетті ұғым саналған. Кейбір түркі халықтарында әлі күнге дейін маңыздылығын жоймаған, адамзаттың рухани мәдениетінің ең көне формасы, әлем, табиғат және адам жайында біртұтас түсінік болып табылатын мифтер арқылы бізге жеткен Жер ана, Күн ана, Ұмай ана сынды аңыздық кейіптер дәлел бола алады. Түркі халқы үшін орны ерекше Ұмай ананың шығу тарихына үңілу, үнді дүниетанымындағы Ана құдаймен салыстыра талдаудың да өзіндік себебі бар.

«Ұмай» сөзінің шығу төркініне қатысты зерттеушілер арасында әртүрлі пікір қалыптасқан. «Тәңір» немесе «Әйел жынысты рух» мағынасын беретін бұл сөздің негізі санскрит тілінде болуы мүмкін. Себебі ежелгі үнді мифологиясында «Ума» есімді Тәңір Жер иесі ретінде өзі жаратқан әрбір тіршілікті қорғаған деседі. Үнді Тәңірі Ума да, түркілер мойындаған Ұмай да әйелдерге қамқорлық жасап, балалардың жарық дүние есігін ашуына көмектескен деседі. Үнді Тәңірі «Ума» мен прототүркілер түсінігіндегі «Ұмай» арасында үндестік олардың атқарған қызметтерінен көруге болады.

Прототүркілер мен үнді халықтары да жоғары құдірет иесі Ума немесе Ұмай арқылы алғашқы әйелді, ананы отбасының ұйытқысы ретінде таныған. Алайда кей зерттеушілер кейде оны Тәңірдің әйелі деп те бейнелейді. Себебі ерлі-зайыпты құдайлардың аспан-әке мен жер-ана ретінде танылуында болуы мүмкін. Сондықтан Тәңір – көктегі ер рөлінде, ал Ұмай – жер-ана болып қабылданады. Осылайша түркілерде де аспан – әке, жер – ана ретінде (Тәңір – Ұмай түрінде) алғашқы ерлі-зайыпты құдайлар болып саналған деуге әбден болады, – деп қарастырған отандық ғалым С.А. Қасқабасовтың еңбектерінен де көруге болады.

Әйел құдайға деген сенім ертеден-ақ, тек түркілерде ғана емес, бүкіл Еуразия материгінде шоғырланған халықтардың түсінігінде болды. Көптеген қазба жұмыстарда тастан, балшық, сүйектерден әйел мүсініндегі пұттар табылған. Сондықтан археологтар «Ана құдай пұты алғашқы кезде универсалды сипатта болғандығын және сол кездегі адамдар бүкіл табиғаттың бастауы Ана құдайдан деп түсінді, – дейді.

Орта Азияда табылған кейбір археологиялық қазбалардың нәтижесінде Ұмай ананы күміс шашты, ақ киімді Тәңір немесе құс бейнесіндегі қанатты Тәңір деп санаған. Ескі түркілер болса, оны көктен түсетін күміс шашты, әдемі әйел ретінде таныған. Біз түркі мифологиясында аналар әр түрлі бейнелер арқылы берілгендігін ескере отырып, Ұмайды көктен түскендігіне байланысты құмай құсқа теңеп, «Құс ана» деп те атаған.

Әр халық әртүрлі атаса да, құмай – барлық жерде бақыт құсы ретінде саналған. Зерттеуші С. Қондыбай: «Мифологиялық құс – құмайдың отаны көне түріктер мекен еткен этномәдени орта, оның образы, аңыз желісі бойынша барлық тіршіліктің басында тұрған – Ұмай ана», – деп жазған. Ноғай аңызында да Ұмай әлдебір сабеппен құсқа айналып кетіп, көкте де ұшқан, суда да жүзген делінеді (Қондыбай, 2006: 136).

Түркілер сияқты Ана құдайды құс ретінде сипаттау кейбір үнді аңыздарында да кездеседі. Түрік ғалымы Корхан Каяның (Кауа, 2003: 178) зерттеуіне сүйенсек, ана құдай аспанда ұшатын қызыл құс немесе бүркіт ретінде суреттелген дейді. Бұл жерден де екі халықтың да дүниетанымында Ана құдайды құс бейнесінде де сипаттауы ғажап емес.

Ежелгі түркілерде өте сұлу және қайырымды, күмістей ұзын шашты, қолында балаларды қорғайтын алтын садағы бар жас қыз», – деп бейнеленген Орта Азия мен Сібір түркілерінде «Ұмай ана», «Сары қыз», өзбектерде «Амбар ана», сахаларда «Айызыт», телеуттерде «Май ене» сияқты есімдермен де белгілі болған.

Н.Б. Пертевтің айтуынша үнді аңызында да Ума шаштарына жылтыр сәулелі түйреуіш таққан, көздің жауын алатын жас қызға теңегеннің өзі түркілік Ұмай ана құдаймен үндестірілгендей (Pertev, 2012: 96). Сонымен қатар, үнді дүниетанымы бойынша құдай ана, яғни тәңірлік құдай ретінде бірнеше атаулармен беріледі. Аңыз-эпсаналық деректерде оны Ума немесе Ушас, Сарасвати, Лакшми, Кали, Дурга, Сита, Сурья, Агни сынды есімдермен кездестіруге болады. Ана құдайына берілген

есімдердің атаулары түрлі деректерде әр түрлі болғанымен де атқаратын қызметі бірдей сипатталып жатады.

К. Қайыржан өз зерттеулерінде «ума» тибет тілінде «ана», «Ұмай» – «бесік пірі», «бала жолдасы» мағыналарын қарастырған (Қайыржан, 2013: 53). Ал, моңғол тілінде «Ұмай» – «жатыр», тунгус тілінде «умо» түбірі «жұмыртқалау» дегенді білдіреді.

Түркітанушы ғалым Дж. Клаусонның сөздігінде «ұмай» сөзінің түп мағынасы «placenta (сүтқоректілердің аналығы мен ұрығын қантамырлар арқылы байланыстырып қоректендіретін ағза)» яғни, баланың жолдасы екендігі көрсетілген (Clauson, 1972: 164). Тибет тіліндегі «ума» ұғымы, Дж. Клаусонның «ұмай» «placenta» ұғымдарымен үндеседі. Сондықтан үнді және түркі халықтары дүниетанымындағы Ұмай немесе Ума сөзіне берілген мағыналардың барлығы баланың туылуы мен ананың дүниеге сәби әкелуіне қатысты ерекшеліктерді бір-бірімен тығыз байланыстырып отырғандығы еш дау тудырмайды.

Зерттеушілердің пікіріне сүйене отырып, жалпы Ума немесе Ұмай екі халықтың да дәстүрлі дүниетанымында әйел бастауының бейнесі деген тоқтамға келуге болады. Жан жағына нұрын шашып тұратын Ұмайдың басты қызметі – жаңа туылған нәрестелер мен аналарға, отбасыларға қамқор болу. Сондықтан Уманы да Ұмайды да Жақсылық Тәңірі, Ана Тәңір, Өмір сыйлаушы, Құт дарытушы Тәңір, молшылық пен берекені көбейтуші рух иесі ретінде қабылдайды.

Түркі халқы Ұмай ананы жарық сыйлаушы ретінде сипаттаса, жан алушы өлім періштесі ретінде «Қара Ұмай» деген есіммен де сипатталып жатады. Осы деректемеге үндесетін үнді мифологиясындағы ана құдай Ума да Дурга және Кали деп те айтылады. Шактидің Дурга құдайы ретіндегі кейпі мейірімділікті меңзесе, ал Кали кейпі қорқыныш, ыза мен кекті бейнелейді. «Кали» сөзі «қара», «тағдыр», «уақыт», «өлім» мағыналарын береді.

Тантр жазбаларында Кали бейнесі қанға көмілген болып суреттелінеді. Калидың осындай қорқынышты бейнесі өлімнен ешкім қашып құтыла алмайтындығын айқындайды. Кали төрт көзді, ақсиган тістері және құлағында сырғасы мен тасбақаның бас сүйегінен жасалынып тағылған алқасы бар жас нәресте түрінде кейіптеледі. Үнді халқы Кали құдайының құрметіне қанды құрбан ретінде мал сойып, бояулы мереке ұйымдастырады. Бұл мереке бүгінгі күні үнді даласында Холи атауымен жетіп

отыр. Бояулы мереке бірде қызыл-жасылды болып, жаңа күннің тудыруын білдірсе, бірде әр нәрсенің соңы бар. Ол өлім дегендей ескерту ретінде түсіндіріледі. Ал түркі даласында Ана құдай, яғни Ұмай құрметіне күннің жаңаруы, ескінің кетіп, жақсының келуі деген дәстүрмен жаңа күн, яғни наурыз мерекесі аталып өтіледі. Осы тұрғыда діні, тілі бөлек екі халықтың мәдени дәстүрлеріндегі үндестік бар екенін жоққа шығара алмаймыз. Себебі екі бөлек дүниетанымдағы сенім дәстүрлері дін атауы келмей тұрып халық санасына сіңіп орын алғанын айта кетуіміз керек.

### Нәтижелері және талқылама

Халықтардың менталитеті мен діни санасы күрделі болғандықтан, олардың дүниетанымында, рухани құндылықтары мен болмысында саналы және бейсаналы элементтер, танымдық ұғым-түсініктер өзара қабаттасып жатады. Осы қабаттардың өзара әрекеттесуі халықтың рухани өмірі мен күнделікті тұрмысында, қоршаған ортасында маңызды рөл атқарады. Мысалы, ежелгі дүние суреттемелері, космологиялық, антропологиялық түсініктер мен наным-сенімдер қазіргі адам психикасының бейсаналық немесе түпсаналық қабатын құрай отырып, оның рухани-экзистенциялық ізденістерінде көрініс беретіні сөзсіз.

Мифтерде адамзат өзінің бірлігі мен тұтастығын саналық архетиптік образдар мен рәміздерде пайымдайды. Ал жекеленген адамзат қауымдастықтарының болмыс тәсілі мен әлеуметтік қатынастары жүйесі аталған образдар мен рәміздерді қайталанбас этноқауымдық формада сипаттайды. Мифологиялық дүниетаным мен көне наным-сенімдер жүйесі адамзаттың ойлауы мен рухани-ментальдық қабаттарының бір қайнардан бастау алатынын аңғартады. Себебі ежелгі түркі және үнді халықтарының, соның ішінде үнді және түркі халықтарының мифологиялық дүние суреттемесінде «Әлем» жоғары, ортаңғы және төменгі үш қабаттан тұратындығын талдауға негіз бар. Ежелгі түркі және үнді халықтарының қоршаған ортаны тануы, табиғатпен тілдесуі, Көк Тәңір, Ана құдай туралы дүниетанымдық түсініктерінің бір арнаға тоғысатындығынан байқауға болады.

### Қорытынды

Ведалық ілім негізінде қарастырылатын Тримуртиға тәуелді трилоканы басқаратын құдайлар пантеонының тарихы өзіндік қалыптасу

тарихы мен атқаратын қызметтері бар аңыздарға толы. Құдайлар пантеонының аңыз-эпсаналық болмысы бір жағынан, құрбандық шалу рәсімдеріне негізделсе, екінші жағынан, ежелгі үнді дүниетанымындағы ғарыштық және діни-философиялық ерекшеліктерімен сипатталады. Сонымен қатар Тәңір ретінде өзіндік орны бар Брахманың да атқаратын қызметі прототүркілік Көк Тәңірмен үндес келуін де аңыздар арқылы саралай алуға болатынын да айтуға болады. Қай халықтың аңыз-эпсаналарына үңілер болсақ, онда патшалар мен Құдайлардың дүниеге келуін күн нұрынан жаралған, күннен нәр алған деген сарынды жиі кездестіруге болады. Себебі ежелдегі адамдар басында сәулесі болған, текті адамды нұрдан жаратылған етіп көрсету, ол құбылыс келе-келе мақсатты түрдегі қолданылатын фольклорлық әдіске айналған. Сондықтан түркі және үнді халықтарының аңыз-ертегілерінде кейіпкердің күн нұрынан туу түсінігі орын алуы ежелгі наным-сенімдерге байланысты болғанын көруге болады.

Сондай-ақ, салыстырмалы қарастыру барысында Ана құдай ретінде сипатталатын түркі танымында Ұмай, ал үнді халқы үшін Уманың балалар мен аналардың қорғаушысы қызметінен басқа, өзге де үндес тұстарын төмендегідей көрсетуге болады:

Аналық бастау;  
Береке Тәңірі;  
Табиғатқа нәр сыйлаушы;  
Жер, Су және от иесі;  
Өлім періштесі;  
Құс бейнесіндегі қанатты әйел Тәңір.

Түркі дүниетанымындағы Ұмай ана және үнділік ана құдай Ума ежелгі түркілер мен үнділердің шаңырағын және ұрпағын зұлым күштерден қорғаушы күш иесі, құт дарытушы, шаңырақ пен балалардың жебеушісі, молшылықты көбейтуші рух иесі ретінде сипатталады. Осылайша, көне түркі-үнділердің дүниетанымы осындай мифологиялық түсінікке сай қалыптасты және этникалық санадағы бұл басымдық түркілік дүниетанымның құндылықтың бағдарын құрады деуге болады. Біздің заманымызға дейінгі Көк тәңірінің бірі ретінде сипатталатын Ана құдай туралы таным-түсініктің бүгінгі ұрпаққа жетуі, көне үнді мәдениетіндегі әйел беделінің үстем болғандығының көрсеткіші екендігі даусыз. Себебі жарық дүниенің бастауында «Ана» ұғымының өшпейтіндігі дәлел болмақ.

Жалпы, бұл зерттеу түркі және үнді халықтарының дүниетанымындағы «Әлем» түсінігі, оның басқарылуы сынды мифологиялық деректер арқылы екі ел мұрасындағы фольклорын терең түсіну болмақ. Ондағы үндестікті саралау болғандықтан, мәдениеттердегі мифологиялық элементтер контекстіндегі салыстырмалы зерттеулер екі мәдениеттің де жақсы танылуын қамтамасыз етеді деп ойлаймыз. Осындай екі

халықтың дәстүрлі дүниетанымы негізіндегі зерттеулердің салыстырмалы талданылуы ұлт мұрасының діни-философиялық, мәдени-рухани үндестіктерді ашуға себеп болмақ.

Бұл зерттеу ҚР БЖҒМ-ның қаржыландыруымен АР09260492 «Қазақ және үнді халықтарының дәстүрлі дүниетанымындағы рухани негіздер (діни-философиялық синкретизм)» атты жоба аясында әзірленді.

### Әдебиеттер

- Bayat, F. (2020) Türk Mitolojik Sistemi. – İstanbul: Ötüken Yayınları. – 349.
- Campbell J. (2006) İlkel Mitoloji, Tanrıların Maskeleri, (Çev. Kudret Emiroğlu). – Ankara: Image Kitabevi Yayınları. – 526.
- Clauson, G. (1972) An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish. – Oxford: Clarendon Press. – 362.
- Çoruhlu, Y. (2011) Türk Mitolojisinin Ana Hatları. – İstanbul: Kabcacı Kitabevi. – 204.
- Esin E. (2004) Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler. – Ankara: Kabcacı Yayınevi. – 457.
- İnan A. (2017) Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar. – Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. – 228.
- Kaya, K. (2003) Hint Mitolojisi Sözlüğü. – Ankara: İmge Kitabevi. – 224.
- Kaya, K. (2018) Rigveda. – İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. – 891.
- Kayali Y., Büyükbahçeci, E. (2018) Türk ve Hint mitolojilerinde doğa fenomenleri: Güneş ve Ay. Turkey. November 28 Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, vol. 6, № 15. – 1168-1183.
- Pattanaik, D. (2016) Hint Mitolojisine Giriş Mit ve Mitya, (Çev. Çiğdem Erkal). – Ankara: Doğu Batı Yayınları. – 219.
- Pertev N.B. (2012) Türk Mitolojisi: Oğuzların – Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi. (Çev. Recep Özbay). – Niğde: Bilgesu Yayınları. – 128.
- Roux, J. P. (2015) Eski Türk Mitolojisi, (Çev. Musa Yaşar Sağlam). – Ankara: Bilgesu Yayıncılık. – 158.
- Turan Ş. (2014) Türk Kültür Tarihi. – İstanbul: Bilge Yayınevi. – 83.
- Wilkins, W.J. (2011) Hindu Mythology. – Delhi: Rupa. – 500.
- Бирлайн Дж.Ф. (1997) Параллельная мифология/(Пер. с англ. А. Блейз). – Москва: Крон-Пресс, – 336.
- Қайыржан К. (2013) Сөз – сандық: Қазақтың көне сөздері. – Алматы: Өнер баспасы. – 480.
- Қасқабасов С. (2009) Ой өріс. – Алматы: Жібек Жолы. – 303.
- Қондыбай С. (2006) Қазақ даласы және герман тәңірлері. – Алматы: Саға. – 287.

### References

- Bayat, F. (2020) Türk Mitolojik Sistemi [Turkish Mythological System]. – İstanbul: Ötüken Yayınları. – 349. (in Turkish)
- Birline J.F. (1997) Parallelnaya mifologiya / (Translated from English A. Blaze) [Parallel mythology]. – Moscow: Kron-Press. – 336. (in Russian)
- Campbell J. (2006) İlkel Mitoloji, Tanrıların Maskeleri. (Translated by Kudret Emiroğlu) [Primitive Mythology, Masks of the Gods]. – Ankara: Image Kitabevi Yayınları. – 526.
- Clauson, G. (1972) An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish. – Oxford: Clarendon Press. – 362.
- Çoruhlu, Y. (2011) Türk Mitolojisinin Ana Hatları [Outline of Turkish Mythology]. – İstanbul: Kabcacı Kitabevi. – 204. (in Turkish)
- Esin, Emal. (2004) Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler [Iconographic Motifs in Turkish Art from Central Asia to the Ottoman Empire]. – Ankara: İmge Kitabevi. – 457. (in Turkish)
- İnan A. (2006) Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar [Materials and Studies on Shamanism in History and Today]. – Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. – 228. (in Turkish)
- Kaskabasov S. (2009) OI oris [Thought field]. – Almaty: Jibek joly. – 303. (in Kazakh)
- Kaya K. (2003) Hint Mitolojisi Sözlüğü [Dictionary of Indian Mythology]. – Ankara: İmge Kitabevi. – 224. (in Turkish)
- Kaya, K. (2018) Rigveda. [Rigveda] – İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. – 891. (in Turkish)
- Kayali Y., E. Büyükbahçeci. (2018) Türk ve Hint mitolojilerinde doğa fenomenleri: Güneş ve Ay [Natural phenomena in Turkish and Indian mythologies: Sun and Moon]. Turkey. November 28 Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, vol. 6, № 15. – 1168-1183. (in Turkish)
- Kayirzhan K. (2013) Soz – sandyq: Qazaqtin kone sozderi [Word – digital: Ancient Kazakh words]. – Almaty: Oner baspasi. – 480. (in Kazakh)
- Kondybay S. (2006) Kazakh steppe and German gods. – Almaty: SaGa Publishing House. – 287.
- Pattanaik, D. (2016) Hint Mitolojisine Giriş Mit ve Mitya (Translated by Çiğdem Erkal) [Introduction to Indian Mythology Myth and Mitya]. – Ankara: Doğu Batı Yayınları. – 219. (in Turkish)

Pertev, N.B. (2012) Türk Mitolojisi: Oğuzların – Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi. (Translated by Recep Özbay) [Turkish Mythology: Mythology of Oghuz Turks – Anatolian, Azerbaijani and Turkmenistan Turks]. – Nigde: Bilgesu Yayınları. – 128. (in Turkish)

Roux, J. P. (2015) Eski Türk Mitolojisi [Old Turkish Mythology]. (Translated by Musa Yaşar Sağlam). – Ankara: Bilgesu Yayıncılık. – 158. (in Turkish)

Turan Ş. (2014) Türk Kültür Tarihi [Turkish Cultural History]. – İstanbul: Bilge Yayınevi. – 83. (in Turkish)

Wilkins, W.J. (2011). Hindu Mythology. – Delhi: Rupa Edition. – 500.

**A. Abubakirova<sup>1\*</sup>**, **D. Dilbarkhanova<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Kazakhstan, Almaty

<sup>2</sup>Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Kazakhstan, Shymkent

\*e-mail: a.abubakirova.work@gmail.com

## DISCURSIVE STUDY OF THE PECULIARITIES OF THE LANGUAGE OF RELIGION

At present, religion is integrated into almost all spheres of human life, has experienced a period of revival, and is developing in a new direction. Therefore, the discursive study of religious issues, that is, the analysis of issues related to religion in the context of modern discourse, is an important and relevant area of research. Considering that the purpose of this study is to identify and describe the features of the concept of language according to its nature and use in a religious context, which is closely related to the concept of religion, the main areas of research include religious studies and linguistic views, and it is aimed at demonstrating that the differences between the language of religion and language of everyday use directly contribute to its ability to influence the consciousness of believers, fully conveying religious statements. Research results are important because they show the characteristics and ways of conducting discourse analysis and can help in applying these results. The study used a variety of general and individual scientific methods. The features of the language of religion are revealed, conclusions about their meaning and use are analyzed, a general and complete picture of the language of religion is formed. Knowledge of the general characteristics and capabilities of the language of religion helps to find solutions to many religious problems and prevent them.

**Key words:** language, language of religion, sign, symbol, linguistics, religious philosophy.

А. Әбубәкірова<sup>1\*</sup>, Д. Дильбарханова<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Қазақстан, Алматы қ.

<sup>2</sup>Қожа Ахмет Яссауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Қазақстан, Шымкент қ.

\*e-mail: a.abubakirova.work@gmail.com

### Дін тілі ерекшеліктеріне дискурсивті талдау

Қазіргі кезеңде дін адамзат өмірінің барлық саласына дерлік кірігіп, қайта жандану кезеңінен өтіп, жаңғырып, жаңаша дамып жатыр. Міне, сондықтан дін мәселелерін дискурсивті тұрғыда зерттей алу, яғни заманауи дискурс аясында дінге қатысты, дін тудырған мәселелерді талдау маңызды әрі өзекті зерттеу бағыты болып отыр. Бұл ұсынылып отырған зерттеу жұмысының мақсаты дін ұғымымен тығыз байланысқан, біте қайнасқан тіл ұғымының діни мәнмәтінде тіршілігі мен қолданысына сай ерекшеліктерін айқындау әрі сипаттау екенін ескерсек, зерттеудің негізгі бағыттары дінтанулық және лингвистикалық көзқарастарды қамтып, дін тілінің күнделікті қолданыстағы тілден өзгешеліктері оның діни тұжырымдарды толыққанды жеткізіп, сенушілер санасына ықпал ете алуына тікелей септігін тигізетіндігін көрсетуге бағытталады. Зерттеу жұмысының нәтижелері дискурсивті талдау жүргізудің ерекшеліктері мен жолдарын көрсетуімен және осы нәтижелерді қолдануға жол көрсете алуымен маңызды. Зерттеу жүргізу барысында жалпы және жеке ғылыми әдістердің көптүрлілігі пайдаланылды. Дін тілінің өзіне тән ерекшеліктері айқындалып, олардың мәні мен қолданысы жайлы тұжырымдар талданып, дін тілінің жалпы және барынша толыққанды бейнесі қалыптастырылды. Дін тілінің жалпы сипаттамасын, мүмкіндіктерін білу көптеген діни мәселелердің шешімін тауып, алдын алуға өз септігін тигізеді.

**Түйін сөздер:** тіл, дін тілі, таңба, рәміз, лингвистика, діни философия.

А. Әбубәкірова<sup>1\*</sup>, Д. Дильбарханова<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Казахстан, г. Алматы

<sup>2</sup>Международный казахско-турецкий университет имени Ходжа Ахмеда Яссави, Казахстан, г. Шымкент

\*e-mail: a.abubakirova.work@gmail.com

### Дискурсивное изучение особенностей языка религии

В настоящее время религия интегрирована практически во все сферы жизни человека, пережила период возрождения и развивается в новом направлении. Поэтому дискурсивное

исследование религиозной проблематики, то есть анализ вопросов, связанных с религией в контексте современного дискурса, является важным и актуальным направлением исследований. Учитывая, что целью данного исследования является выявление и описание особенностей концепции языка согласно его природе и использованию в религиозном контексте, которая тесно связана с концепцией религии, основные направления исследования включают религиоведческие и лингвистические взгляды, а основной целью статьи является демонстрация того, что отличия языка религии от языка повседневного использования напрямую способствуют его способности влиять на сознание верующих, полноценно передавая религиозные утверждения. Результаты исследования актуальны, они показывают особенности и способы проведения дискурсивного анализа и важны для дальнейших исследований. Авторами статьи использовались различные общие и индивидуальные научные методы. Выявлены особенности языка религии, проанализированы и сделаны выводы об их значении и употреблении, сформирована общая и полная картина языка религии. Знание общих характеристик и возможностей языка религии помогает находить решение многих религиозных проблем и предотвращать их.

**Ключевые слова:** язык, язык религии, знак, символ, лингвистика, религиозная философия.

## Introduction

It is well known that religion uses written or spoken language to convey information about itself to believers. In describing religious principles, preference is given to words that are deeper, more sacred, and have a more mystical color than the ones that the followers can understand and use in everyday life. It is not appropriate to consider the language of religion only as names given to ready-made religious symbols and concepts. We can think of religious rites, things, concepts, beliefs only on the basis of the names established by the language of religion. Thoughts cannot arise outside of language. The origin of thought, its reflection in the human mind, and its manifestation through the means of speech – all go through language symbols. The hypothesis offered by W. Humboldt about the hidden metaphysics of each language was developed by A. Potebnya in a new way almost a century later. In addition, in the twentieth century E. Sapir and B. Whorf proposed the “hypothesis of linguistic relevance”. According to this hypothesis, language and thinking are directly related, and national forms of thinking are as different as their material shells – ethnic languages (Borodai, 2013: 18). Due to the diversity of the metaphysical content of ethnic languages, it is impossible to translate a text from one language to another, in that sense, which it was in original language. On this basis, we conclude that the terms of one religion cannot be given or explained in full by the terms of another religion. Language is reflected in any sphere of human life. Moreover, what can be described and represented by a symbol will take place in our minds and will be able to change us. In this way, language can make an individual subject to society. The life of a religious person is connected with symbolic, sign reality. The language of religion, on the other hand, is a means of exchanging high thoughts and

lofty ideas. Since religion is an important foundation of human history and culture, the language of religion also becomes the basis of social life, human relations, and gives some transcendental meaning to life and falsehood. There are four main groups of terms that religious terms identify: a) absolute value (God); b) the values of the ultimate goals (the kingdom of God, the eternity of the soul, paradise); c) earthly means (religion, church, faith, cult) aimed at achieving these goals; d) the values of everyday life, which religion makes sacred. In a special, sacred language, believers convey the following: a) miraculous phenomena (the annual Easter miracle of the sacred fire in Jerusalem, the transformation of icons that make miracles, the miracle of glosso-lalia); b) thoughts about sacred things (the idea of absoluteness, thoughts about paradise); c) mystical experience (experience of numinous, state of meditation, realization of the truth from “above”); d) beliefs (in the Creator, the Savior, the innocence of the Church); e) cult practice (liturgy, the secret of the Eucharist, the Crusades) (Pivovarov, 2006: 231). As religious experience accumulates, it takes a linguistic form and is grouped in the holy books and their interpretations. Important, recognized sacred writings are at the pinnacle of literary art and are highly respected not only by the believers of that religion, but also by the general readership for their deep meaning and mastery. The followers of the religion pay special attention to the issues of complete preservation of the sacred texts of their religions, to correct transmission to the next generation, to correct distribution and interpretation among the believers, and to correct translation.

## Justification of the choice of articles and goals and objectives

The language of religion, like any other field, has its own set of rules and regulations. In many



cases, it does not obey the grammatical, syntactic, and logical rules of the language we use in our daily lives. Therefore, the language of religion becomes more exact and clearer in the context in which it is used. We can determine whether a language is a language of religion through special linguistic features. The use of that language directly affects the structure and delivery of the messages we want to convey. This research aims to analyze the language of religion, to determine its features in order to solve the problem of meaning or significance in the use of language.

Due to the fact that the use of language and the meaning imposed on language units require special attention, the study analyzed these aspects of the language of religion and described different views. The study analyzes the specific linguistic features and nature of the language of religion. Taking into consideration the importance and complexity of this discourse, it is clear that the study will be useful for researchers in this area.

#### **Scientific research methodology**

The methodology used in this study was selected in accordance with the research areas and questions outlined in the introduction. Sources include sacred texts of world religions, works of domestic and foreign scholars. The collected data were analyzed linguistically and religiously, and the features of the language of religion were identified by the method of content analysis. Functions inherent in the language of religion, such as artistic description, encouragement, persuasion, information, and emotional units, ungrammatical structures, archaisms, neologisms, etc., were studied by analysis and synthesis, and the characteristics of the language of religion were systematized.

#### **Main part**

##### *Discourse on the definition of the language of religion*

If we give a general definition of “language”, we can consider language as a system of written or spoken symbols, and its functions as a tool for people to learn about the world, interact, create a society, live as a member, create and use culture. The language of religion is the symbolic, sign reality of religious thought, that is, the expression of oral and written religious texts and their use. Through the use of religious language, the believer is able to place in his inner world invisible and outside the world religious concepts and characteristics, in accordance with the ability and level of his language to describe. Religious language also has a profound

effect on a believer’s behavior in the environment, his relationships with people, and his assessment of his achievements or mistakes in accordance with the requirements of religion. The language of religion is universal, it can be used in any sphere of human life, and is able to make and form new concepts and notions.

All language operations in human life are carried out using natural or artificial language. Although it is unknown who, when and how created the natural language, we know that it is constantly replenished. Natural language is a language of everyday use. It has many components, each with several meanings, not a specific meaning, and in many cases, the idea itself is determined only by the context. Many of the characteristics of natural language also apply to religious language. Because the transmission of religion is carried out primarily through the use of this natural language. The authors and dates of publication of artificial languages are known. For example, the alphabet of radiotelegraphy invented by F. Morse, the Esperanto language developed by L. Zamengoff. Artificial languages appear in large numbers for a specific purpose, to meet some of the needs of humankind (mathematical symbols, formulas, traffic signs, signs used in social networks, mood indicators, etc.). The symbols of these languages contain only one meaning and represent a specific message. The expansion of the language fund is based on content from natural language or other areas of culture.

A religious language is a combination of these two languages or a special structure that lives on the border of the aforementioned two. Paying attention to the fact that every religion is headed by a founder or a prophet, a religious language is a semi-natural, semi-artificial language, and its creator is known. The prophet conveys the truth to the people in new religious terms, not in simple words. It is usually the language of the prophet that later became the sacred language and was respected and spread by the believers. The main operation in the new religious language is to give new meaning to the concepts and notions in the natural language of that people. Once these new meanings are accepted, clarified, and become traditional concepts, they are translated into other languages as religion spreads. The new meanings of these simple words are far removed from their use in the natural language, and are enriched with key words from the natural language of the prophet, giving rise to a new, semi-artificial language of religion. The reason we call it semi-artificial is that even people who do not know a particular religion can perceive information in this

language and understand its meaning, even if they do not understand it deeply. Among the languages of the prophets, enriched with the religious content we describe, we can include the following: for Muslims – Arabic; for Christians – Greek and Latin; in Judaism – the ancient Hebrew and Aramaic languages; for followers of Hinduism – Vedas, Sanskrit. In this regard, it should be noted that the Orthodox Church fought and won the struggle for the establishment of the ancient Church Slavonic language as its own cult language. “The criticism of “trilingual apostasy” by the early Slavic enlighteners, Cyril and Methodius, affirmed the right of the Slavic language to “apostolize” and elevated it to the level of divinity” (Bezlepkin, 2002: 7). This language continued its literary development in the Church Slavonic language.

The language of religion is more ambiguous, vague, and broad than other languages that we recognize as “artificial”. Because the language of religion contains many analogies, allegories and metaphors. The artificial languages of theology and religious philosophy are manifestations of abstractions arising from the languages of religion. They move away from the natural language and acquire the characteristics of the language of science. The average believer does not fully understand these languages, and in order to understand them, it is necessary to have a basic knowledge in these areas. Man communicates with the absolute through the language of religion, and the interpretation, description, definition of aspects, causes and consequences of this relationship is carried out with the help of the languages of religious philosophy and theology.

*The symbolic and sign nature of the language of religion*

There are various definitions of the word “language”. English philologist H. Sweet describes language as “the expression of thoughts through the sounds of speech combined into words”, American linguists B. Bloch and L. Trager explained, “Language is a system of random, freely derived vocal symbols through which a social group provides the communication of its members”. According to the first definition, the appearance of the symbols of the language of religion is not so important, but the religious meanings they represent. According to the second definition, we must pay attention to the nature, appearance, linguistic structure of the symbols of the language of religion. Both of these principles must be taken into account in order to fully understand the language of religion. In order to

understand and analyze the material aspects of the language of religion, we need to pay attention to the following issues. As soon as a person is born, they can express and satisfy his needs through various sounds. As they grow older, these sounds become a set of meanings for a particular language and begin to form words and sentences. They help people to communicate and exchange ideas. However, two people who speak the same language can never speak identically, that is, they cannot use the same sounds and produce the same sounds. However, we cannot call the peculiarities of the language, which appeared according to the peculiarities of each person, a kind of a new language. The main thing is that the interlocutors should be able to understand each other without any additional training or preparation. In the same way, religious sects or directions that are based on the same religion but have different interpretations can build mutual understanding and tolerance whether they use the same language. And if members of the same religion describe and spread their teachings in different languages, different meanings and misunderstandings may arise. For this reason, the main prayers in Islam, the call to religion, are performed in any part of the world in Arabic, the language of the common prophet for Muslims. Disputes and issues can be resolved on the basis of religious books and literature written, recognized and accepted in Arabic. Translations of the Holy Qur’an are not equated with the Arabic Qur’an, and the translation is not considered as the Qur’an. From this, we can see that Islam and Muslim scholars pay special attention to language features and opportunities, difficulties and problems, and prevent possible misunderstandings.

Although a foreign language is often unpleasant and unacceptable in everyday life, the language of liturgy, which is incomprehensible to the general public, can evoke feelings of respect, fear, and hope in the listener. For example, the Church Slavonic language, which is used in worship in the Orthodox Church, is specially studied by church workers and fathers. Ordinary people who come to worship, even if they do not understand the language, show a special respect for the process with its melody. Another example of such an incomprehensible but respectful religious language is the phenomenon of glossolalia (from the Greek glossa – an incomprehensible word, lalain – speech). By this term, we mean the believer speaking with God in the unfamiliar language of the angels, miraculously given to the believer by the Holy Spirit. As an example, we can illustrate the phenomenon of speaking in a language unlike any other language in the world, which takes place

at a meeting of members of the Church of the Pentecostals.

Religious thinking uses all forms of emotional, symbolic, sign thinking and thought expression, and includes the basic types of verbal and non-verbal thinking. For a conscious person, the world or any part of it can have two different interpretations: emotionally defined signs; the meanings that these signs have that cannot be identified by the sense organs. Heaven itself, the celestial bodies are a special book written by God for believers, a universal system, the meaning and significance of which can be determined only through the sacred scriptures. Ilarion Alfeev, an Orthodox hegumen, elaborated on this concept: "The universe created by God is a revealing book for those who can read the greatness of the Creator. Unbelievers cannot look at the material world and see the image of the Intangible Supreme Beauty: for them there is nothing amazing in the world, everything is simple and trivial. The Book of Miracles of God is read only through believer's eyes. A well-known philosopher came to Anthony, a fourth-century Egyptian hermit, and asked, "Ava, how do you live here without the comfort that comes from reading a book?" Anthony pointed to the sky, the desert, the mountains, and replied, "Philosopher, my book is the nature of created things, and I can read God's works from them whenever I want" (Ilarion (Alfeev), 2000: 71).

Although all kinds of symbols are used in the language of religion, the main role here is given to the symbolic language. Hegel wrote in his *Lectures on Aesthetics*: "In general, a symbol represents an external being that exists or is given to be felt, but it is not taken as a thing living for itself, but must be understood in a broad and general sense" (Hegel, 1969: 14). A symbol is a sign that reveals the non-emotional content of an object, connecting the lower and upper layers of being. A symbol does not only represent a specific object, but also all the feelings, concepts, and emotions that arise in relation to that object. The religious symbol evokes feelings in the believer by naming a certain sacred object. For Christians, for example, the cross symbolizes the complete mystical history of God the Savior, awakening in them the belief in salvation and the hope of eternal life. Taking into account this symbolic nature of the language of religion, we can clarify the paradoxes that arise in the understanding and interpretation of religious ideas. On the one hand, the religious conceptions of eternal, divine existence contain deep meanings and infinite wisdom. On the other hand, religious thought is ambiguous in nature, so it is not clear, but hidden. For this reason, a special

state of understanding and cognition is formed in the language of religion. For example, scientific knowledge in the natural sciences is based on the understanding of some objective, real meaning from their texts. Scientists in these fields believe that the languages they use have a knowledge of objective reality. They try to express their views on this knowledge in a neutral, uninterested way, with no regard for their own implication. They believe that the object they are studying is recognizable, that there is an objective reality.

If we refer to metaphysical religious ideas, not empirical ones, the language of religion is associated with an axiological form of understanding, not an epistemological one. Knowledge of God is not a real, neutral, objective knowledge of the nature of God. It is impossible to understand fully the nature of God, nor is it required of believers. Because God is inaccessible and is not considered an object of knowledge and study. Religious understanding is usually subjective. The individual believer's desire for the sacred world, objects, phenomena and curiosity determine the dynamics of actions in relation to them. The concept of religion is closer to the reality of life than to the epistemological reality. Therefore, in the religious understanding, objective knowledge depends on the existential individual meaning. Knowledge of God is not a knowledge of the true nature of God, but a subjectively interpreted manifestation of the finite attributes He has bestowed upon His creatures. Hence, the religious truth is that our empirical life meets the requirements of a pious way of life. Compared to the language of the natural sciences, the language of religion describes existential meanings rather than objective meanings due to its metaphysical components. It sets out the conditions for striving for the Absolut, showing that it is not available to man. Both science and religion are based on the simple natural language of everyday life. They take from it terms that are suitable for describing their subject and change their meaning. Nevertheless, while scholars have made language a means of communication for a small group, a narrow circle, through frequent and large-scale changes, clergy emphasize the need for the language of religion to be understood by a wide audience. Religious language is used to express thoughts about the absolute and the emotional world given to us. Attitudes towards the object of religious belief can be expressed in both ordinary language and the language of science. It is no secret that religious thought and knowledge have a great influence and contribution to the formation of scientific knowledge. Theological evidence and

concepts for God's existence is based on scientific methods. Thus, the languages of religious and scientific directions are constantly evolving.

The language of religion is used for believers to express ideas in two different directions. The first is the ideas of transcendental events (God created man). Opinions in this direction are not subject to scientific evaluation, that is, we can not prove it true or false by any scientific method. Only a logical conclusion based on faith or only true faith is the basis for acceptance. The second is factual reasoning (made man the most beautiful creature). Conclusions in this area can be verified by scientific methods, proven to be true. Religious language is freely used in conversations about God and the qualities of the created world. There may be subjective contradictions between these two directions of religious thought. This is because much of the text of the sacred books is based on metaphors and does not provide clear information. And its interpretation and perception will vary depending on the level of basic and scientific knowledge of a researcher.

The same contradictions and differences exist between empirical and theoretical scientific conclusions. This is because the theoretical information about a particular scientific object may not fully correspond to the empirically collected data, depending on the reality of the environment. When we talk about the contradiction between science and religion, we often do not correctly identify the categories we have described above, and as a result draw contradictory conclusions. For example, when we reconcile religious and empirical scientific concepts about the transcendent world, we inevitably encounter great opposition and conflict. And if we reconcile the religious factual conclusions about this world with these empirical scientific conclusions, we can get harmony or an understanding that will emerge over time.

What is the meaning of the symbol, how do we understand the meaning of the religious symbol, where do these meanings come from? There are several answers to such questions in the philosophy of language. Let us look at the directions in which those answers are combined.

1. Essentialism (Latin *essentia* – being) arises from the thesis that the meaning of symbols arises from the transcendent or immanent nature of things around us. According to Plato, the names of individual things are similar to their otherworldly idea; the material object is a shadow of the idea, behind the symbol of the object is hidden the idea-being that creates it. Aristotle, on the other hand, replaced Plato's idea-beings into the things on earth

and described them as immanent forms of things: the name of a thing is its intangible form (essence). According to Plato and Aristotle, the sound of the oldest words may be reminiscent of the phenomenon they call, but due to the proliferation of new words and the fact that the first terms became just radical, the similarity between the sound of words and the phenomena they denote began to weaken and became inconspicuous. From that time on, the relationship between symbol and meaning began to be governed by conventions, that is, by social agreement and tradition. Late Neoplatonism and medieval realism interpreted existence as a book of divine meanings and constantly highlighted the objective content of the text and the object itself. For them, the original word was in God, and the symbols of the true language represent all divine beings. It follows that the meanings of key words should be taken from the correct interpretations of the Bible. Thomas Aquinas, on the other hand, assumed that the meanings of general terms had three different natures: a) they represented transcendental and eternal ideas in the knowledge of God; b) divine ideas are reflected in things and become the inner form (essence) of those things; c) lives in the human mind subjectively in the form of general concepts. In conclusion, followers of realism and Platonism look for the meaning of names in the otherworldly divine ideas; Aristotle's followers claim that the meaning of the symbol originated in this world, that it is a hidden property or the ancestral nature of several similar things. Essentialism also faces a number of logical challenges. However, such logical contradictions in essentialism should not be seen as a manifestation of its intellectual underdevelopment. For example, the logical sequence of realism in Christianity ultimately combines reality with the notion of God as a whole, rather than the Trinity of images in God. Philosophers and antinomists welcome the existence of such contradictions within a doctrine and consider it as a sign of the viability of the doctrine.

2. Nominalism (Latin *nomen* – name, noun) is a direction that proves that in objective reality there is only individuality, nothing is general, common. The word universal was coined to describe a particular individual. Some nominalists argue that commonality can exist not only in the external world, but also in the mind of the subject in the process of cognition. For example, Christian nominalists recognize not only a homogeneous God, but also three separate figures. At the same time, they do not recognize the consistency between the truths determined by religion and science. Subsequent nominalists,

especially historians and source scholars, do not recognize religious studies as a science that meets the requirements of nominalism. The main disadvantage is the interpretation of all religious phenomena in accordance with the principles of the general objective laws of development of society. It also denies that it is wrong to give general, common characteristics to religion and the structural elements of religion, and that the aspirations for truth of religions are the same. Representatives of religious fanaticism can also be considered followers of nominalism, because they do not want to see and recognize any similarity between their only true religion and other beliefs.

3. Conceptualism (Latin *conceptus* – concept), unlike the above directions, seeks the meaning of symbols not from objective reality, but from subjective reality, such as human thought, consciousness. As an example, we can consider the work of Peter Abelard, who developed the theology of critical linguistic analysis. He argues that the clergy teach issues that they do not understand, and that many of the findings in the Scriptures need to be reasoned and tested. Hence, his famous statement, “I understand to believe” appears. Followers of conceptualism recognize that different concepts may be based on the same word, and that the possibilities and degrees of alternative interpretations of the Scriptures are equal. Here arises the basis of the principle of tolerance: God guides all humankind to the truth in different ways, so there is a spark of truth in every teaching. Let us discuss the positions and conclusions of Islamic scholars about this direction. The Holy Quran states: “We have not sent any prophet except to speak in the language of his people, so that he may explain it to his people” (Akimhanov, Anarbaev, 2020: 14: 4). The prophets spoke the language of the congregation to which they were sent, and they preached in that language. Therefore, they follow the linguistic laws of the language and convey their thoughts and teachings taking into account those features. Traditional trends in Islam accept and understand the use of ambiguous words, metaphors, allegories, metonyms or figurative language in the transmission of religious teachings. A clear example is orthodox Islam, that is, the fundamental discrepancies between the four basic and fully recognized regulative schools of Sunni Islam on some issues. These discrepancies or contradictions arise as a result of the ambiguity of words in religious texts and the choice of meanings by the founders of each school so that they do not go beyond the requirements of religion. Al-Asmadi says in “Bazl al-Nazar” on this subject: “Linguistics

precedes the Shariah”, while Ibn Taymiyyah in his book “Daru Taarud an-Naql wal-Gaql” says: “Because no one knows the true meaning of these words except Allah, it leads to the destruction of the mind and religion” (Sabdin, 2020: 67-68).

4. Verificationism (Latin *veritas* – truth, verification – the definition of reality) appeared in the twentieth century as a view of the followers of logical positivism, and showed the principle that the meaning of the concept is a method of empirically examining it individually. For example, if the phrase “there were 12 apostles with Jesus at supper” is considered meaningful, believable, because it can be tested by someone in the past and verified, the phrase “Jesus Christ is the Son of God” is meaningless, because there is no factual resource to verify any characteristic of God. However, since the principle of verification itself cannot be empirically and logically verified, we can include it in the list of meaningless concepts using its own method. At the same time, any conclusion about God, about phenomena that cannot be known through the senses, is aimed at understanding the essence, not at understanding it directly. There is even a view that divine beings and phenomena can only be instructed and directed, but cannot be described. The language of religion can perform both cognitive and non-cognitive functions. These include instructional, evaluative, symbolic, emotional, and performative services.

5. Syntaxism (Greek *syntaxis* – sequence; meaning of phrases and sentences) refuses to look for the meaning of symbols outside the text. To understand the text, it is enough to pay attention to its internal harmony. For example, the verses of the Quran, which are read eloquently in Arabic and captivate even the most incomprehensible person with their harmony, lose their beauty and elegance when translated into another language and become a simple text. Followers of postmodernism and poststructuralism describe existence as a continuous, endless text. There is nothing higher than language reality, and there is no hidden divine reality. This is where nihilistic views begin. Theologian Don Cupitt says that religious terms do not define, mark or copy religious objects, and there is only a world of visible phenomena, which must be analyzed philosophically as a world of symbols. He concludes that the gods are nothing more than what we say about them (Thompson, 2001: 122-124). According to M. Foucault, the modern mentality is characterized by a complete lack of belief in meaning. The general logosphere consists of a chaos of meanings, and is considered by some postmodernists as an “impossible

glossary”, “heretical discourse”. However, the most striking critique of this postmodernist syntaxism and its nihilistic attack on the structure of the classical tradition is said to itself. Representatives of syntaxism describe it as a “stream of meaningless knowledge” and point out that the conclusions and theories proposed in this direction should be viewed with skepticism, and must go under rigorous analysis and scrutiny.

6. Operationalism (Latin *operatio* – action) seeks the meaning of the symbol not from the object and the subject, but between them, from their relationship, from practical and theoretical actions of the subject. In the language of religion, the meaning of any symbol in general includes objective, operational, subjective, evaluative components in certain relationships. Therefore, operationalism can be considered as a dialectical synthesis of such areas as essentialism, nominalism, conceptualism, syntaxism. Language is the mediator between experience and knowledge. Here we understand the experience as a materially oriented action of the subject, which can change the object. From experience language takes methods of changing things. Each method is a model of an individual object in the process of action, and it implicitly conveys information about any part of this object in its structure. On the part of cognition, language can explicitly convey objective information specified in these symbols and relate it to objects. Vocabulary is a tool for the implementation of the thinking process. We can show the structure of the active language by a formula that includes three parts: “object-language – speech action – subject-language” (Pivovarov, 1987: 4). The language of religion, especially its use in the memorization of sacred texts, is characterized by the formula: “sacred text – confessional speech – a personal interpretation of the believer”. Now let us explain these formulas. The concept of object-language refers to a set of symbols that replace objective connections and relationships in practical action. They can also identify some aspects of material reality that are not relevant to the practice. For example, the object-language of religion is libraries, where sacred records and documents of confessional traditions are kept, traditions and rituals. The function of object-language is to replace the connections and relationships that are independent of the cognition of the person using the language in a particular situation. In the sequence of the signs of this language, the objective and personal interrelation of things is preserved. The use of object-language allows you to consider different options for action. Object-language information is

a set of interconnected information, and subject-language can extract this information only by subjecting the object-language to various changes. The object-language of religion is a manifestation of the cult practice and the linguistic actions of its believers are addressed to it. The subject-language of religion is the reality of the thoughts of the believer, through which the individual religious thought is reflected. The subject-language of religion is a personal and subjective translation of the object-language of religion performed by believers in speech. It follows that there may be inconsistencies and contradictions between the object-language of religion and the subject-languages, that seek to interpret and convey it, within the subject-languages themselves. The diversity of the subject-language depends on several factors: the personal experience of the believer, his level of mastery of sacred symbolic reality, the peculiarities of their relation to cult practice, the validity and degree of religious knowledge, the peculiarities of the sources guided in learning and understanding religious terms. In the process of religious thinking, language operations are reflected as a transmitter of information from object-language to subject-language. Although the number of specific symbols used in the language of religion to convey religious ideas is small, the depth of the object-language and the use of different linguistic, literary rational methods reveal for the subject-language a variety of ways to formulate and convey their conclusions. Religious thoughts begin to be actively expressed in the believer through the subject-language after the interaction with the object-language. Through cult speech, the believer becomes a subject of religious communication and creates an immanent dialogue with the absolute. Recognizing religious beings by their object-language names, the subject-language begins to perceive and describe them in accordance with their understanding. Some of these new and personal interpretations may lead to a new direction in religion.

Dividing the language of religion into two components in this way helps to find the answer to the question “Can we think of supernatural things around us, which does not exist in this world?” If we look at it syntactically, we can explain the emergence of the image of objects that do not exist in the world as a result of ritual linguistic processes carried out using ethnic object-language words. In the beginning, the words that denote the realities common to ordinary people have a special connection that cannot be described, and have become objects of faith through the metaphors of cult language. Thus, these symbols replenished the natural object-language fund and

became the symbols of objects that do not exist in this world. After this the language of religion begins to develop on its own. For example, in Islam, the concept of paradise is conveyed to the human mind through the descriptions and concepts that exist on earth, but because it promises a multiplicity of miracles, so the followers of the religion do not fall into a state of cognitive dissonance and believe unconditionally. The believer consciously accepts all the characteristics and expects more, so there is no problem in terms of trust.

Now let us explain the process of speaking, which connects the object-language and the subject-language. We take the language symbol "Speech" here as the replacement for the words "outspoke", "speak up", "declare", "express". This is because any of these words is not perceived in a narrow sense, which is what we need when the reader sees it, that is, as the verb that indicates that the thought in the human mind, in our case religious thought, takes on a material form and reaches a particular side, but in a broader sense. Therefore, when reading this "speech", we should understand it as a way to convey the concepts of object-language to the subject-language. In linguistics, there are several meanings of the concept of speech: speech as a result of linguistic activity and as linguistic activity itself. Religious speech becomes a linguistic model of the believer's thought, thereby reflecting the form, properties, characteristics, individual features and characteristics participial to a group of the religious object, concept. Therefore, religious speech has an operational and material nature, both as a linguistic action and as a result of linguistic action. In this context, the language of religion can be divided into belief constants and religious performatives. Constants are cognitive in nature and convey a clear and unchanging truth: "There is a God", "Do not sin", "Punishment will be severe". Non-cognitive performatives, on the other hand, do not distinguish between truth and falsehood, do not inventory what exists or do not exist, and only mark actions such as doing something, making a statement, showing will and emotion: "Let's pray", "God bless you", "God forgives", "Let it be accepted", etc. However, due to the peculiarities of the language of religion, there is neither a pure constant nor a pure performative. While saying, "It is not permissible to sin", the believer acknowledges in his mind that there are times when he has to commit sinful acts. While saying, "God forgive", the believer believes that God is merciful and he might be forgiven. A religious symbol has a material body, a meaning, that is, a mental image of meaning, and a spirit that comes from outside to

the body of the symbol, reflecting the transcendent meaning of the symbol.

In the context of religious philosophy and theology, the human language is described as a divine being. Followers of Hinduism say that the god Indra created speech; Plato's writings say that the gods invented the first and most correct words, in Sumerian and Babylonian culture – Nabu, in ancient Egypt – Toth, in ancient Greece – Hermes, in Scandinavian mythology – Odin created writing and runic alphabet. In any case, since the creation of the world, the word and the thing it calls are closely related. To know the name of a thing is to have it. Since time immemorial, people have not stopped looking for hidden meaning and energy in the name of a thing. This trend was especially widespread in the Middle Ages, which was called the "culture of text", "culture of interpretation of scriptures". Later, suggestions were made to create a language that would be common and understandable to all humankind. For example, in 1887, the Polish L. Zamenhof, who supported the ideas of Bahá'u'lláh and followed him, proposed an auxiliary language "Esperanto" based on the Latin alphabet.

### Results and discussions

After the Second World War, the revolution, which covered all areas of science and culture, also affected linguistics. Linguists began to pay attention to how language is used in real communication. And "context" became the most important and frequently used word (Hutchinson, Waters, 1987: 7). It was concluded that the use of language can take different forms depending on and accordingly to the context. The language of religion began to be excluded from everyday communication. Because only religious minorities could fully understand and apply it. Since religion itself touches on serious, spiritual, and sometimes tragic, frightening topics, the language of religion offers a set of words used in similar discourses. Also the texts of the Scriptures cannot be adapted to everyday life. The language of religion is full of metaphors and ambiguous words. Words and phrases that have no meaning at all or have a different meaning in simple usage can be considered as a meaningful structure in a religious context. Religious language also has meaning in the context. The meaning of religious words is best explained in the context in which they are used, rather than in the abstract (Etim, 2006: 27). For many peoples, the language of religion is characterized by loan words, the widespread use of archaisms. The reason for this is that the language of religion does not lose contact with the language from which the religion originated

and the sacred writings were delivered. However, religious categories can take advantage of modern language and add it to their vocabulary (Islamic banking, Islamic economics, Christian management, etc.). The language of religion has structures aimed at praise and persuasion. We can see it in the sacred writings of any religion. Followers of the religion use words, phrases, sentences, etc. lexical units in a way that is different from their use in everyday life and that is understandable to this limited group. The language of religion has a very large vocabulary and it is different from other forms of language use. Words help to create a unique system of lexicon in the language through the use of archaisms (Ekpo, 1991: 2). The language of religion is a poetic language that widely uses such tools as antithesis, paradox, inversion, metaphor, allegory. The main evidence for this is the Scriptures. The sacred texts of any religion are beautifully organized, aimed at influencing the human mind and heart. And the information provided must be explained without deviating from the context.

Here are some examples of commonly used linguistic tools in the language of religion from Christian sacred texts. The phrase “here is the Lamb of God” (John 1:29 KJV Holy Bible) is an example of a metaphor for Jesus, referring to the word lamb. The phrase “Behold, I come as a thief” (Revelation 16:15 KJV Holy Bible) illustrates the use of comparison. Because it is about Jesus again, and he is coming as a thief whom no one is waiting for. The passage “Therefore I have spoken to them” (Matthew 13:13 KJV Holy Bible) shows that the correct sequence of words in a sentence of religious language is replaced. And the archaisms in the scriptures can be understood only by followers and researchers, and can be seen as a collection of meaningless letters for irrelevant people. What we understand from these examples is that the figurative concepts used in the language of religion must be interpreted in the context. And looking at them separately does not allow to achieve the real meaning. We also notice that the language of religion is adaptable to listeners and students, followers and believers. Special language tools and words are used to make the information conveyed to the recipient effective and complete. For example, hyperbole, exaggeration are used in the description of God, and they are aimed at the filling the listener’s mind is with a powerful emotional image of God. In addition, the specific languages of some religious communities are composed of words that are completely incomprehensible, not found in any other language in everyday life, and are used in religious activities and ceremonies (for example, the

worship languages of some groups of Pentecostals, glossolalia, etc.).

The language of religion is also characterized by a wealth of loan words. For Christians, the loan words are from Latin, Greek, and Hebrew, while for Muslims, the loan words are from Arabic. These words may require a full translation and interpretation for an outsider, even if they are in use and retain their phonology and orthoepy in the same language, without the need for explanation for those involved in religion. Archaisms, which are widely used in the language of religion, are passed down from generation to generation without changing, in order to show the stage of formation and features and degree of language, as well as for clearly defining a religious concept. However, neologisms have been added to the list of modern religious terminology, which shows that religion is not shying away from humanity in the tide of time, on the contrary it develops and lives, closely related. If the linguistic features of the language of religion analyzed on the basis of examples will be used rationally and in the right situation and context, the language of religion will be a useful tool in building relationships between people, in the main function of language.

### Conclusion

The help of linguistic methodology in the study of the features of the language of religion can be determined only by knowing how religious studies in general is considered in the context of linguistic methodology. And this is possible only by revealing the relationship between language and religion, the main objects of research in these two disciplines. The data, descriptions and conclusions collected during the study revealed the peculiarities of the language of religion, and showed that for their formation several options for the relationship between religion and language can be concluded: as religion and language are related, cultural phenomena that develop under the same laws, we can conduct a research according to the same methodology. Religion and language can also be described as products of each other. Religion can be considered as a result of linguistic processes, and in the theological context language can be a product of religion. Religion and religious phenomena are considered as communicative, symbolic systems, religion appears as a cognitive system that transmits information about this and other worlds to the descendants of believers. After the linguistic revolution in philosophy, the analysis of the language of religion became the main paradigm for analytical philosophy, and



the language of religion is considered as a set of religious concepts, religion itself as a system of these concepts. Religion and language are considered as a form of human life. Linguistics analyzes and reveals the meaning of religious texts and scriptures, and interacts with believers, researchers, and seekers to convey meaning.

Of course, these versions do not cover all aspects of the deep and unbroken connection

between religion and language, linguistics and religious studies. In our turn, we have described and identified the main object of study arising from this connection – the features of the language of religion, looking at each aspect of the established relationship.

We hope that the results of the study will become a useful resource for those who want to study the relationship between religion and language.

### References

- Акмиханов А.Б., Анарбаев Н.С. (2010) Құран Кәрім (қазақша түсіндірмелі аударма). «Ибраһим» сүресі, 4 аят. Безлепкии Н.И. (2002) Философия языка в России. К истории русской лингвофилософии. – СПб.: Искусство. – 7. Бородай С.Ю. (2013) Современное понимание проблемы лингвистической относительности: работы по пространственной концептуализации // Вопросы языкознания: журнал, № 4. – 18. Гегел Г.В.Ф. (1969) Эстетика в 4-х т. – М.: Искусство. Том 2. – 14. Etim, F. (2006) Issues in Philosophy of Religion. – Uyo: Afahaide & Bros Press. – 27. Ekpo, I. (ed). (1991) An Introduction to the Study of Religion. – Lagos: Time Publications. – 2. Hutchinson, T., Waters, A. (1987) English for Specific Purpose. Cambridge: C.U.P., p. 7. Иларион игумен (Алфеев) (2000) Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. – Клин. – 71. KJV Holy Bible, King James Version (2017) by Christian Art Publishers. Пивоваров Д. В. (2006) Особенности языка религии // Научные труды профессоров Уральского института экономики, управления и права. – Екатеринбург. № 3. – 229-263. Пивоваров Д.В. (1987) Операционный аспект научного знания. – Иркутск: Гл. 4, 176. Сабдин А.К. (2020) Теологические нарративы дерадикализации: методическое пособие. – Алматы: Бсquared. – 67-68. Томпсон М. (2001) Философия религии: пер. с англ. – М.: ФАИР-ПРЕСС. – 122-124

### References

- Akimhanov A.B., Anarbaev N.S. (2020) Quran karim (qazaqsha tusindirmeli audarma). «Ibrahim» suresi, 4-ajat. [Quran Karim (kazakh explanational translation). Surah “Ibrahim”, Verse 4]. – 667. (in Kazakh) Bezlepkin N.I. (2002) Filosofija jazyka v Rossii. K istorii russkoj lingvofilosofii. [Philosophy of Language in Russia. Towards the history of Russian linguistic philosophy]. – Saint-Petersburg: Iskusstvo. – 7. (in Russian) Borodaj S.Ju. (2013) Sovremennoe ponimanie problemy lingvisticheskoj otnositel’nosti: raboty po prostranstvennoj konceptualizacii [Contemporary understanding of the problem of linguistic relativity: the works on space conceptualization]. Voprosy jazykoznanija: zhurnal, № 4. – 18. (in Russian) Etim, F. (2006) Issues in Philosophy of Religion. – Uyo: Afahaide & Bros Press. – 27. Ekpo, I. (ed). (1991) An Introduction to the Study of Religion. – Lagos: Time Publications. – 2. Hegel G.V.F. (1969) Jestetika v 4-h t. [Esthetics in 4 vol.]. – Moscow: Iskusstvo, vol. 2. – 14. (in Russian) Hutchinson, T., Waters, A. (1987) English for Specific Purpose. Cambridge: C.U.P., p. 7. Ilarion igumen (Alfeev) (2000) Tainstvo very. Vvedenie v pravoslavnoe dogmaticeskoe bogoslovie. [Sacrament of belief. Introduction to the dogmatic theology of the Eastern Church]. – Klin. – 71. (in Russian) KJV Holy Bible, King James Version (2017) by Christian Art Publishers. Pivovarov D. V. (2006) Osobennosti jazyka religii. [The peculiarities of the language of religion]. Nauchnye trudy professorov Ural’skogo instituta jekonomiki, upravlenija i prava. Ekaterinburg, № 3, pp. 229-263. (in Russian) Pivovarov D.V. (1987) Operacionnyj aspekt nauchnogo znanija. [Operational aspect of the scientific knowledge]. – Irkutsk: Gl. 4. – 176. (in Russian) Sabdin A.K. (2020) Teologicheskie narrativy deradikalizacii: metodicheskoe posobie. [Theological narratives of de-radicalization]. – Almaty: «Bsquared». – 67-68 (in Russian) Thompson M. (2001) Filosofija religii / per. s angl. [Philosophy of religion]. – Moscow: FAIR-PRESS, pp. 122-124 (in Russian)

M. Yeskeyeva<sup>1</sup>, G. Kortabayeva<sup>2\*</sup>

<sup>1</sup>L.N. Gumilyov Eurasian National University, Kazakhstan, Nur-Sultan

<sup>2</sup>Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty

\*e-mail: turki\_alemi@mail.ru

## THE IDEA OF “TENGRISM” IN TURKIC PROVERBS

Although the Turkic people have the same origin, their beliefs do not coincide, therefore it is difficult to study the religious beliefs of the Turkic people. The religious and theological paradigm of Turkology is very extensive. The strategic direction of theological Turkology is the scientific analysis of the historical and political factors of the adoption of a particular religion by the Turkic people of different religions, clarification of the system of common values of the Turks of at least one religious class, grouping them according to genealogical and linguistic similarities. The paper aims to identify traces of the idea of “Tengrism” in the worldview of modern Turks through the content of Turkic proverbs and sayings. The continuity and interaction of the common Turkic mythological and religious worldviews are differentiated on the basis of a single paremiological meaning and semantic range of keywords. It is defined that the attributes of the idea of Tengrism in the language of Turkic written monuments of the VI-IX centuries are also reflected in the content of Proverbs and sayings of modern Turkic peoples who profess Islam (Kazakh, Karakalpak, Kyrgyz, Bashkir, and Tatar). The synonymic meaning and common symbolic meanings of the theonyms “Tengir”, “Allah”, “God”, which form the dominant words in Proverbs and sayings, are analyzed. The influence of the semantic features of the supporting/dominant word on the paremiological meaning is considered. One of Turkic Studies’ topical problems is the study of the continuity of the religion of “Tengrism” and Islam through language units, which form the basis of the religious and mythological faith of the Turkic peoples.

**Key words:** paremiology, old Turkic manuscripts, Turkic languages, theonym, the idea of Tengrism.

М. Ескеева<sup>1</sup>, Г. Қортабаева<sup>2\*</sup>

<sup>1</sup>Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Қазақстан, Нұр-Сұлтан қ.

<sup>2</sup>Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

\*e-mail: turki\_alemi@mail.ru

### Түркі мақал-мәтелдеріндегі тәңірлік идеясы

Түркі халықтары бір тамырдан тараса да, наным-сенімдері бірыңғай емес, сол себепті түркі халықтарының діни сенімдерін зерттеу күрделі. Дінтанымдық түркітанудың зерттеу парадигмасының аса ауқымдылығын танытады. Әр түрлі діни көзқарастағы түркі халықтарының белгілі бір дінді қабылдауының тарихи-саяси факторларын ғылыми тұрғыдан саралап, тегі бір болса да діни жіктеліске түскен түркілердің ортақ құндылықтар жүйесін айшықтап көрсету, генеалогиялық-тілдік тектестігіне қарай ортақ мүддеге топтастыру теологиялық түркітанудың стратегиялық бағытын айқындайды. Мақала қазіргі түркілер дүниетанымындағы Тәңірлік идеясының іздерін түркі мақал-мәтелдерінің мазмұны арқылы анықтауға бағытталған. Жалпытүркілік мифологиялық дүниетаным мен діни дүниетанымның сабақтастығы, өзара ықпалдастығы біртұтас паремиялогиялық мағына мен тірек сөздердің семантикалық аясы негізінде сараланады. VI-IX ғасыр түркі жазба ескерткіштері тіліндегі – Тәңірлік идеясы атрибуттарының ислам дінін ұстанатын қазіргі түркі халықтары (қазақ, қарақалпақ, қырғыз, татар) мақал-мәтелдерінің мазмұнынан да көрініс беретіні нақтыланады. Мақал-мәтелдер құрамындағы «Тәңір», «Алла», «Құдай» теонимдерінің синонимдік мағынасы мен ортақ символдық мәндері талданады. Тірек сөздің семантикалық ерекшеліктерінің паремиялогиялық мағынаға әсері қарастырылады. Түркі халықтарының діни-мифологиялық сенімінің негізін құрайтын Тәңірлік пен ислам дінінің сабақтастығын тілдік бірліктер арқылы зерттеу түркітанудың маңызды проблемасы ретінде өзектеледі.

**Түйін сөздер:** паремиялогия, көне түркі жазба ескерткіштері, түркі тілдері, теоним, Тәңірлік идеясы.

М. Ескеева<sup>1</sup>, Г. Кортабаева<sup>2\*</sup>

<sup>1</sup>Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, Казахстан, г. Нур-Султан

<sup>2</sup>Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы

\*e-mail: turki\_alemi@mail.ru

### «Тенгрианская» идея в тюркских пословицах и поговорках

Хотя тюркские народы имеют одинаковое происхождение, однако их верования не совпадают, поэтому трудно изучать религиозные верования тюркских народов. Религиозно-богословская парадигма тюркологии очень обширна. Стратегическим направлением теологической тюркологии является научный анализ исторических и политических факторов принятия той или иной религии тюркскими народами разных религий, уточнение системы общих ценностей тюрков хотя бы одного религиозного класса, группировка их по генеалогическому и лингвистическому сходству. В статье исследуется идея «Тенгрианства» в мировоззрении современных тюрков через изучение значений тюркских пословиц и поговорок. Преемственность, взаимодействие общетюркского мифологического и религиозного мировоззрений анализируются на основе единого паремиологического и семантического значения слов-доминантов. Уточняется, что атрибуты тенгрианской идеи языка тюркских письменных памятников VI-IX веков прослеживаются в содержании пословиц и поговорок современных тюркских народов (казахов, каракалпак, киргизов, башкиров, татар), исповедующих ислам. Анализируются синонимические значения и общие символические значения теонимов «Тенгри», «Аллах», «Күдай/Бог» в составе пословиц и поговорок. Рассматривается влияние семантических особенностей ключевого/доминантного слова на паремиологическое значение. Изучение преемственности «Тенгрианства» и ислама, составляющих основу религиозных и мифологических верований тюркских народов через языковые единицы, актуализируется как важная проблема тюркологии.

**Ключевые слова:** паремиология, древнетюркские письменные памятники, тюркские языки, теоним, Тенгрианская идея.

### Introduction

The spiritual culture of the Turks is an integral phenomenon that continuously exists with the history of the people, the improvement of ideological knowledge, changes in everyday life., Proverbs and sayings, a special unity in the world of language, developing and replenishing along with the expansion of the worldview, are a source of information about the life and life of the people, about the system of spiritual, cultural and material values.

The study of the manifestation of the idea of “Tengrism” in the content of paremic units consisting of conceptual knowledge arising from folk wisdom and life experience, the differentiation of traces of ancient faith in the language of modern Turks allows us to identify the features of the formation and development of common Turkic religious values, to determine the continuity, interaction of the mythological worldview and religious worldview. Therefore, the identification of the roots of the Tengrism of the ancient Turks in the ethno-cultural content of modern Turkic paremia is one of the most actual problems in Turkic studies. This, along with linguistic problems related to the nature of the paremiological meaning in the Turkic languages, also contributes to determining the historical foundations of the theological aspect of Turkic studies. In general, the development of the theological aspect of Turkic

studies in conjunction with linguistics is one of the most topical issues.

### Justification of the topic, goals and objectives

Paremiological units are a rich source of information that accumulates data on the formation and development of the people’s worldview, changes in the world of spiritual values. Information about mythological beliefs and religious beliefs in the ethno-cultural content of Turkic proverbs and sayings forms the core of the whole Turkic spiritual world. The main purpose of the article is to distinguish the roots of ancient beliefs in the modern Turkic worldview through the manifestation of the idea of Tengrism in the ethno-cultural content of Turkic proverbs and sayings. To achieve this goal, it is necessary to determine the continuity and interaction of the common Turkic mythological worldview and religious worldview on the basis of the semantic range of paremiological meanings and keywords. The sources of the article are collections of Proverbs and sayings in the Kazakh, Kyrgyz, Bashkir, Tatar, Karakalpak languages belonging to the Kipchak group, as well as texts and transcriptions, translations of ancient Turkic written monuments.

### Research methodology

In the study, methods of description and systematization, traditional comparative-diachronic,

comparative-synchronous methods of linguistics, semantic, etymological, ethnolinguistic analysis, methods of abstraction, generalization and individualization based on the theory of knowledge are used.

### Research background

The linguistic study of Turkic proverbs and sayings until the end of the twentieth century was mainly carried out in a structural direction. Syntactic structure of Proverbs and sayings in the Turkic languages of the modern Kipchak group, semantic and thematic groups, the nature of paremiological meaning, the main features and common features that distinguish them from phraseology have been studied by researchers as I. Kenesbayev, R. Sarsenbayev, A. Kaidar, M. Kopylenko, A. E. Karlinsky, Z. Tarlanov, A. Nurmakhanov, B. Kapasova, H. Karasayev, N. Isanbat, I. Nadirov, K. Mergen etc. In Turkic linguistics, academician I. Kenesbayev was one of the first linguists to distinguish the differences and similarities of proverbs and sayings with phraseological units, considering them as set expressions (Kenesbayev, 1977: 594).

Relevant features of Proverbs and sayings that served as the basis for considering within the framework of phraseology include: stability of syntactic structure and meaning, set expressions in speech and semantic transformation of components. Russian scientists S. G. Gavrin, G. L. Permyakov, V. P. Zhukov, etc. made a great contribution to the development of the theory of paremiology. G. L. Permyakov suggests that the commonality of all regular transformations should be considered in connection with their semiotic nature (Permyakov, 1970: 7).

The distinct features of proverbs and sayings are as followings: figurative meaning of paremiological units expressing conceptual thought; symbolic meaning of lexemes and phrases in the proverbs and saying, which have a literal meaning in a separate; the ability to express expressive-evaluative and emotional connotations; the constant presence in speech determines the special features of Proverbs (Karlinskiy, 1990: 22).

In modern linguistics, proverbs and sayings are considered separately from phraseological units, but some linguists argue that “proverbs and sayings, like quotations, are an integral part of the lexical and phraseological system of the language, not a fragment, but an independent small artistic text, so it is not a phraseological unit” (Kopylenko, 1978: 82).

Academician A. Kaidar, who based the theoretical concept of the study of Kazakh paremiology in the anthropolinguistic direction, analyzes the processes of formation, development of paremic unity

and paremic meaning in the language, features of situational use. Defines the scientific principles of grouping proverbs and sayings, suggests methods and methods of revealing the ethno-cultural and ethnophilosophical background of paremia, internal content aimed at recognizing human existence (Kaydar, 2004).

Ethnolinguistic, linguocultural, linguocognitive features of paremia in modern Kipchak languages were studied by scientists K. Kalybayeva, Sh.Karsybekova, G. Turabayeva, R. Khairullina, Z. Raimgozhina, E. Sozina, A. Pirniyazova and others.

Definition of the existence of the idea of “Tengrism” in Proverbs and sayings in the languages of the modern Kipchak group of Turkic languages is based on the content of the language units of the Old Turkic inscriptions of the VII-X centuries, which describe the importance of the Tengrism in the worldview and life of the ancient Turks. The idea of the ancient Turkic “Tengrism” was considered in the research of scientists-Turkologists N. Ya.Bichurin, S. G. Klyashtorny, L. P. Potapov, M. Zholdasbekov, K. Sartkozhauly, A. Seidimbek, M. Aji, D. G. Savinov, etc. The phenomenon of the “Tengrism” in Turkic proverbs and sayings was considered from a fragmentary point of view, but was not taken into the object of special research.

### Main part

The content of religion, which is recognized as an ideological mechanism that forms a community of people, organizes common interests, and regulates relations, consists in recognizing socially significant basic values as sacred. The role of religion in culture can be defined as the system-forming factor of each culture” (Gabitov, 2007: 57).

Spiritual and cultural values are based on religious values, the core of vital, social, moral, aesthetic values, and even political values are the priorities of religious values. After all, the basic principles of developed, mature religions are aimed at ensuring a harmonious life of the community, for which moral standards must be observed. The famous German scientist G. Zimmel considers religion from the point of view of the substance of a peaceful existence without conflict, conflict, pointing out the spread of the idea of peacefulness through religion.”.he argues that religious values rise to a higher level in the scale of human priority” (Zimmel, 1996: 579).

It is known that mythological beliefs lie in the oldest layers of the history of religious values. This indicates that one of the branches of expression of religious values in the content of Proverbs and say-

ings of the Kazakh, Kyrgyz, Karakalpak, Bashkir Tatar peoples, adherents of the Islam, is “Tengrism”.

The language of the ancient Turkic written monuments is one of the most extensive written sources about the worldview and beliefs of the ancient Turkic peoples about the Lord, natural phenomena, the origin of humanity, human qualities, and the system of cultural and spiritual values inherent in common Turkic existence.

In the Turkic concept, Tengri is a creator, a mysterious force – a symbol of Eternity: “Tengri is an image of the main God, a state of Infinity, equated with the sky in the religious beliefs of the ancient Turks (Gabitov, 2004: 253).

All the distinctive features of Tengri, which are characterized by the language of Turkic written monuments, are derived from the fact that he is perceived in the popular worldview as “the creator of nature and humanity”: *Üze kök teñri, asra jayız jer qilintuqda ekin ara kisi oyli qilinmis* «above is the Blue Tengri, below is the Black Earth, between them is the son of man» (Aydarov, 1995: 171).

Although the cult of Sky/Blue is typical for most ancient peoples, the idea of Tengri in the worldview of the Turks, who lived in the VII-IX centuries, is mythological it can be seen that it has evolved from knowledge to religious knowledge. The language of monuments says that they worship not heaven, but only the Lord God, the only creator: *Başlıyıy jükündürtim. Tizligig şökürtim. Üze teñri asra jer jarılqadiq üç(ün)* «My head was on the bar, and I folded my knees. Above is the Tengri, below is the Earth for the blessing» (Sartkozha, 2003: 207).

In the texts of the monument, the names *kök teñri* and *teñri* are used in the sense of “Lord”, while there is no use of the word *kök* in the sense of “Lord” standing alone. According to the Turkic worldview, *Kök* (sky or above world) is a place of living of Tengri, the full identity and meaning of the phrase *kök teñri* is “Heavenly Tengri/Heavenly Tengri”. The main features of the concept of *Tenir* – the creator of the human being, the patron of humanity, the owner of human destiny-are the symbolic and sacred meaning of the concept of heaven.

Every historical, social, military situation, natural phenomena “caused by Tengri”: *Teyri bulyaqun üçün jayı boldı* “Tengri, (I) was the enemy of (us) for being exposed to the Earth” (Sartkoja, 2003: 117).

In the text of monuments, there are also sentences that describe the fact that all evil and failure are caused not by the will of God, but by the fault of humanity itself: *Begleri, bodunı tüzsiz üçün, tabyaç bodun tebligın kürlig üçün, armaqçısin üçün, inili-eçüli kek şürtukin üçün, begli bodunlıy joñaşürtuqın üçün türk bodun*

*illedük ilin içyinu iadmıs* “the Turkic people lost their country because of the injustice of their people, because of their belief in their the deceit of the *tabgach* (a tribe) people, because of accepting thier lie, because of the conflict of brothers, because of the hostility of the *Bek* people (aristocratic people)” (Aydarov, 1995: 173).

This indicates that Tengri, which arose from the simple mythological worldview of the ancient Turks, is somewhat interrelated with the true worldview. It can be seen that the Tengrism, based on a religious and mythological beliefs, became the basis of Turkic patriotism, which became the basis of the idea of the eternal country, which embodied the story of the people, unity of the people in real life. The tradition of accepting Kagan as the «messenger of Tengri», based on the idea of Tengri in the worldview of the ancient Turks, not only preserved the integrity of the political and social structure of the country, but also contributed to strengthening internal unity, became the basis for developing the strategic and tactical potential of the military system, establishing diplomatic relations with neighboring states.

The traces of religious and mythological edification of the ancient Turks continue from generation to generation through the common Turkic consciousness and are reflected in the language of modern Turkic peoples who adhere to various religious beliefs. The ancient Turkic belief Tengrism is also found in the paremiological system of the Kipchak group Turkic languages. The content of Proverbs and sayings about religious values in the languages of the modern Kipchak group includes death and life, good and bad qualities, education of generations, everyday life, social relations, attitudes to the environment, nature, etc. he describes all the circumstances of human life in connection with the creator.

In other words, if it describes religious values in direct meaning, it can also determine the essence of social, moral, and aesthetic values in some situational use. This characterizes the special feature of the paremiological meaning built on the figurative meaning. The meaning of *semas* in the content of the dominant word are of great importance in determining the semantic meaning of proverbs and sayings. Instead of the reference word in the composition of phraseologisms, the term “core word” (Kenesbayev, 1977: 611) is also used. The main prop words of proverbs and sayings related to religious belief are the theonyms Tengri, Allah, God, Creator etc., the mythonyms Umai, Kudu, etc. As well as not participating in the main teonim-AO, the idea of consolidating all Muslims around the common belief that can give couples a universal binary content (soul

↔body, life ↔ death, earth ↔ sky, earth ↔ water, fire ↔ water, white ↔ black, day ↔ night) in the framework of lexical semantic can be neutral.

The main dominant word in Turkic proverbs and sayings about the Tengrism, which forms a paremiological model of religious values and serves as a symbol of the true feature of the religious worldview, is the theonym Tengri. In Kazakh, *tengri* is “religious word which means 1. God, Allah, Almighty; 2. Almighty, Lord of power” (Explanatory dictionary of the Kazakh language, 2008: 791).

In other Kipchak Turkic languages, the main and symbolic meanings of the Tengri token are fully preserved. The reference word defines the literal meaning of Proverbs, that is, the initial or main meaning of the syntactic structure. The reference words of each component of Proverbs made up of complex sentences are mostly different. Proverbs and sayings with the theonym Tengri in the modern Kipchak languages are classified into several groups that contain the qualitative properties of Tengri in their literal meaning. And characterizes the life positions of the population, which are determined in accordance with the unified paremic worldview and spiritual and cultural values, life experience, which determines the situational application.

Tengri – Creator: the body is amanat (something sacred that’s given to save) of the soul, the soul is amanat of the Tengri (Golden Book of Kazakh Proverbs, 2018: 386) this paremia, which describes the Universal worldview that when the human body is created from the earth/soil, the soul is created by the heavenly Tengri, when it dies, the body goes back to the Mother Earth, the soul goes back to the Lord, confirming the truth of “one death to the core”, the ability to live this life meaningfully, “without abuse of the Amanat”.

As well as, in Kaz. the proverb “*A person’s bone is given by his mother, blood by his father and soul is given by Tengri*” (Golden Book of Kazakh proverbs and sayings, 2018: 38) also emphasizes the place of mother and father in the upbringing of a child, instills in the consciousness the quality of Tengri’s creation, characterizes the importance of respect for parents.

The Kazakh proverb *Qunanyn Qudaiynday, tanasyn Tanirindei koredi* (The Golden Book of Kazakh Proverbs and Sayings, 2018: 380) describes people who see themselves and their own as better than others. The idea of the proverb indicating that people of bad character and with bad habits gather in groups, as well as advocating others to stay away from this sorry lot and strive for goodness *Tanir atkandy Tanir atkan maqtaidy* (The Golden Book of

Kazakh Proverbs and Sayings, 2018: 384) to some extent coincides with the proverb *Uryny ury alystan tanidy, Apama zhezdem sai* (It takes one to spot one). *Mechkai – Tanrenen ubyry* (Nakiy, 2010: 763) condemning insatiability and dissatisfaction comes from the Tatar proverb “Meshkei – Tanirdin obyry”. According to Tengrism, breaking promises and lying are a sign of irresponsibility and obscenity: *Tanrega aitkan, kiramatka birgan* (Nakiy, 2010: 762). Idleness is one of the worst qualities in a person. The proverbs and sayings aiming to demolish this bad habit include the Kazakh *Bekerden beker zhatqan-nan Tanir bezer* (The Golden Book of Kazakh Proverbs and Sayings, 2018: 19), its variant *Bekerden Tanirim bezer* (The Golden Book of Kazakh Proverbs and Sayings, 2018: 368), the Karakalpak equivalent *Tentekten taniri biyzar* (Karakalpak Folklore, 2015: 84) and the Bashkir version *Tik iorogandan Tanre bizer*, as in “Idleness is the beginning of all sin”. One of the Kazakh proverbs that promotes the need to strive instead of succumbing to laziness is *Berer Tanirim talap qylsan, Tuk tappaidy qarap zhatqan* (The Golden Book of Kazakh Proverbs and Sayings, 2018: 205). One of the most inhumane habits is envy. The semantics of a Bashkir proverb *Tanre malyn shaitan qyzgangan* “Tanri malyn shaitan qyzgangan”, its variant *Tanre ashyn shaitan qyzgangan* “Tanri asyn shaitan qyzgangan” (The devil envies God’s meal) imply that it is a bad habit to envy the wealth of others or their opportunities, while the need to support and strive for such achievements is what is encouraged to foster. A Kyrgyz proverb *Ten zhegen di Tenirim cuiet, ash yq zhegen din kepini kyiot* (Ibragimov, 2008: 528) calls to be wary of greed and to be generous with others.

The theonym Tengri in the Kipchak language group describes the life position of our ancestors who aspired to maintain the order of social relations and thus ensuring the harmonious development of society. For example, the parable of the Kazakh *Korshi haqysy – Tanir aqysy* (The Golden Book of Kazakh Proverbs and Sayings, 2018: 14), its variation *Qon-aqasy – Tanir aqysy* (The Golden Book of Kazakh Proverbs and Sayings, 2018: 136) and the Bashkir version *Kurshe haqy – Tanre haqy* and its variant *Ir haky – Tanre haky* promotes the establishment of a respectful relationship with your neighbour. Among the proverbs and sayings that characterize Tengri as the main mechanism for strengthening the unity and solidarity of a nation, ancient Turkic knowledge is firmly established in the worldview of modern Turkic peoples as is evident from their proverbs and sayings: *Toby birdin – Taniri bir* (The Golden Book of Kazakh Proverbs and Sayings, 2018: 20) in Kazakh

and *Tentushtin Teniri bir* (Ibragimov, 2008: 529) in Kyrgyz. These proverbs share the same meaning with *Kemedeginin zhany bir*. The moral principle of “The minority being subject to the majority” can be found in the Bashkir language: *Ike keshe – ber keshenin tanrehe*, as in “Two people are one man’s Tengri”.

In accordance with the changes in the religious position of the Turks in modern Turkic languages, *tangir/tangiri, tangre, tangir/tangiri, tengir/tengiri, tengir/tengri, tegri, tigr, dair, tura, tenger/tengeri* and other phonetic variants that use the lexeme *tengri* of Altai are replaced with the Arabic theonym *Allah* and Persian *qudai*. However, the ancient word has been preserved as part of phraseology and pareomia, toponyms and anthroponyms. It is also used as a synonym for the words *Allah, Allah Almighty* and *qudai (God, the Lord/the Creator)*.

*God* “religious. The creator of the whole universe, the Most High, the Almighty; 2. Figur. The strongest, the ruler, the chief” (Explanatory dictionary of the Kazakh language, 2008: 532).

Ideas about the truth and omnipotence of God serve as a base for the semantic meaning of proverbs and sayings with the *God* lexeme. For example, in Karakalpak: *Kisinin bergeni – keullik, Qudaidyn bergeni – toymlyq* (Karakalpak folklore, 2015: 109); *Ushyp keldim Zhaiyqtan, Qudai qosty gaiyptan* (Karakalpak folklore, 2015: 79); *Qudaidan soragannyn buiiri shygar* (Karakalpak folklore, 2015: 94); *Qudai saldy bir isti, Basy amanlar kulisti* (Karakalpak folklore, 2015: 98); *Qudaidyn aty kop* (Karakalpak folklore, 2015: 94); *Qudai malyndy alsa da, Peilindi almasyn* (Karakalpak folklore, 2015: 109); *Qudaiyna syiynsan syiyn, Eshgindi bekkem baila* (Karakalpak folklore, 2015: 93); *Qudaiy bergen qulyna, shygaryp qoiar zholyna. Qudaiy bermegen qulyna, izlese tabylmas pulyna* (Karakalpak folklore, 2015: 94); *Baidyn zhany kuise, Qudaidy qargaidy, Zharlynyn zhany kuise, Zharagyn zhamanlaidy* (Karakalpak folklore, 2015: 118); *Qudaidan ake tilesen de, ake bermes* (Karakalpak folklore, 2015: 98) etc.

Due to the fact that the Turks and Persians have long lived in neighbouring regions, the Persian word *qudai* entered Turkic languages earlier than the Arabic *Allah*. Its active use in the Kazakh language and abundance of the range of pareomia in which the theonym is involved, as well as its frequent occurrence in folklore led to *qudai* being relevant up until the X century. *Qudai* lexeme is also used as *quda* in colloquial speech: *qudanyn qudyreti*. The complex theonym *qudai tagala* is formed by the same principle as the phrase *Allah tagala*. The

Persian word *qudai* and the Arabic *tagala* used as a pleonasm acquires a semantic tone that reinforces God’s omnipotence.

*Alla/Allah* “religious. God, creator” (Explanatory dictionary of the Kazakh language, 2008: 42). In the languages of the modern Kipchak group, pareomia with theonym *Allah* is also often used. For example, the Tatar *Allaga yshan, usen qymshan; Allaga yshanyp suga toshma, ioza belsan tosh; Al-ladan kotken bush qakyr, uzene yshangan yaulap alyr* (Nakiy, 2010: 769), and other proverbs describe that all human achievements and failures depend not only on Allah, but also on oneself. The loaning of the lexeme *Allah* is the result of a linguistic and cultural connection formed in the X century, directly related to the spread of Islam to the Turks. A proverb describing the peculiarities and spirit of Kazakh life *Shalqaiganga shalqai, ol – Allany n uly emes, Enkeigenge enkei, ol – atannyn quly emes* contains the idea of obedience to the omnipotence of Allah. Special qualities of the Lord in the worldview of the Turkic peoples who profess Islam are grouped into the content of theonyms *Tanir, Qudai, Alla* and serve as a base for proverbs describing spiritual and cultural values in the language.

## Results and discussion

The concept of Tengri in the content of modern Turkic proverbs and sayings is preserved in the language of religious and mythological beliefs of the ancient Turks, which is caused by the desire to learn more about the universe, the environment, oneself and creation in general. Since the expansion of the national worldview is based on spiritual principles, the religious beliefs of the Turkic peoples also originate from ancient spiritual and religious values. The concept of Tengri, passed down from generation to generation, continues from “the religious and mythological worldview of the Huns who lived in the last hundred years BC, the Turkic-Mongol tribes that inhabited Central Asia in the first centuries BC” (Bichurin, 1960: 49), then the Late Middle Ages to modern Turks whose religious values have changed. The famous historian and ethnographer L.P. Potapov also states that the roots of the Turkic “Tengri” faith are very deep and consistent (Potapov, 1973: 265). In the context of the content of proverbs and sayings of the Kazakh, Kyrgyz, Karakalpak, Tatar and Bashkir peoples who profess Islam, the signs of the idea of Tengri fully confirm that spiritual values are preserved in the memory of the people through the continuity of generations.

According to the mythological belief of the Turks, Tengri is the only Creator, while Kagan is a gift to the

people from Tengri. S.G. Klyashtorny explains the ancient beliefs of the Turks through the functional image of Tengri: “Tengri rules both the universe and the fate of man: joy and sorrow inherent in the fate of mankind are sent from Tengri; he gives power, wisdom to the chagans (Kagan) and chagans to people; punishes those who object to the chagans; he directs state and military affairs by giving orders to the chagans” (Klyashtorny, 1981: 132).

The concept of Tengri in the knowledge of the Turkic peoples is distinguished by its stability, mystery and omnipotence. Ethnographer A. Seidimbek states that Tengri is a mysterious phenomenon for the Turks: “On the basis of actual postulates of Tengri beliefs, the idea of communication with nature is established. Tengri in the perception of nomads... (is) the object of eternal knowledge and, at the same, time the infinite cosmos” (Seydimbek, 1997: 89). The content-idea, that reflects the religious beliefs established in the semantic framework of modern Turkic paroemia, also includes moral, ethical, aesthetic and environmental principles aimed at ensuring a harmonious life of the population in society.

### Conclusion

Worldview is recognized as a system of spiritual and practical assimilation of truth, while language serves as the basis for the formation of a system of concepts recognized in consciousness, external forms of worldview as the embodiment of knowledge in reality, and serves as a tool of long-term generational continuity of knowledge. Incomplete or generalized information about the truth that has emerged in the consciousness of humanity, which exists between real objects consisting of objects and phenomena, events and actions, relationships, passes through the human mind through cognitive processes, and conceptual judgments are established that compensate for intellectual, spiritual, cultural and social needs.

This characterizes the fact that a representative of a particular ethnic group lives not only in the factual world of truth, but also in the ideal world created by oneself and one’s community. That is, the language of an ethnic group, which expresses the individuality of a community that speaks a certain language, the facets of its ethnic reality, reflects universal conceptual ideas from the perspective of the worldview and truth of its ethnic group. This also applies to the semantic content of the paroemia, which has preserved traces of the Tengri faith, indicating the deep history of the religious worldview of the Turkic peoples.

The semantic wording of proverbs and sayings related to the Tengri faith in the modern Kipchak languages group of adherents of Islam to a certain extent coincides with the content of Islamic theses related to the properties of Allah, respect for parents, education of generations, right conduct and healthy lifestyle, regulation of relations between people, etc. This indicates that the paroemia, which have preserved traces of the idea of Tengri in the languages of the Kipchak group, form linguistic indicators that characterize the continuity and harmony between the ancient religious faith of the Turks and the current religion of Islam.

**Modern** paroemiologies related to the Tengri faith in the Kazakh, Karakalpak, Kyrgyz, Tatar and Bashkir languages included in the Kipchak group are among the symbols that form the linguistic model of religious values and are recognized as language units that determine the manifestation of the religious worldview. The semantic content of proverbs and sayings describing the Tengri faith, which the ancestors of the Turks adhered to, is derived from the interests of purifying the spiritual world of a person, putting society on a harmonious path, getting rid of bad habits and regulating social relations.

The article was carried out within the framework of the scientific project of grant funding AP08856427.

### References

- Айдаров Ф. (1995) Күлтегін ескерткіші. – Алматы: Ана тілі. – 232.
- Бичурин Н. Я. (1960) Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Том. 2. – М-Л.: Издательство АН СССР. – 362.
- Ғабитов Т., Мүтәліпов Ж., Құлсариева А., Ибекеева С. (2007) Мәдениеттану. – Алматы: Раритет. – 416.
- Зиммель Г. К (1996) социологии религии//Избранное в 2-х томах. Т.1. Философия культуры. – М.: Юрист. – 680.
- Ибрагимов М. (2008) Кыргыз макал, лакап, учкул сөздөрү. – Бишкек: ST.art. – 640.
- Карлинский А.Е. (1990) Основы теории взаимодействия языков. КазССР, Ин-т языкознания. – Алма-Ата: Ғылым. – 160.
- Кеңесбаев І. (1977) Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі. – Алматы: Ғылым. – 711.
- Кляшторный С.Г. (1981) Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. – М.: Наука. – 131-137.
- Копыленко М.М., Попова З.Д. (1978) Очерки по общей фразеологии. – Воронеж: Издательство Воронежского университета. – 141.



- Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. (2008). – Алматы: Дайк-Пресс. – 968.  
Қазақ мақал-мәтелдерінің алтын кітабы. (2018). – Алматы: Аруна. – 632.  
Қайдар Ә.Т. (2004) Халық даналығы. – Алматы: Толағай. – 560.  
Қарақалпақ фольклоры (2015) Көп томдық. Т. 88. – Нөкіс: Илим. – 355.  
Мәдени-философиялық энциклопедиялық сөздік (2004) / Құрастырғандар: Т. Ғабитов және т.б. – Алматы: Раритет. – 320.  
Нәжый И. (2010) Татар халық мәкальләре. Т. III. – Казан: Татар. Кит. Нәшр. – 799.  
Потапов Л.П. (1973) Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник // А.Н. Кононов (ответственный редактор), С.Г. Кляшторный, Ю.А. Петросян, С.С. Цельникер. – М.: Наука. – 412.  
Пермяков Г.Л. (1970) От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). – М.: Восточная литература. – 240.  
Сарткожа Қ. (2003) Орхон мұралары. – Астана: Күлтегін. – 392.  
Сейдімбек А. (1997) Қазақ әлемі. – Алматы: Санат. – 464.

### References

- Aydarov G. (1995) Kultegin yeskertkishi [Kultegin's monument] (Almaty: Ana tili, 232) (in Kazakh).  
Bichurin N. YA. (1960) Sobraniye svedenii o narodakh, obitavshikh v Sredney Azii v drevniye vremena. [Collection of information about the people who inhabited Central Asia in ancient times. Tom. 2.] (Moskva-Leningrad: Izdatelstvo AN USSR. 362) (in Russian).  
Gabitov T., Mutalipov Zh., Kulsariyeva A., Iybekova S. (2007) Madeniyettanu. [Culturology] (Almaty: Raritet, , 416) (in Kazakh).  
Ibragimov M. (2008) Kyrgyz makal, lakap, uchkul sozdoru [Kyrgyz proverbs, nicknames, catchphrases] (Bishkek: ST.art , 640) (In Kyrgyz).  
Karakalpak folklore (2015) Kop tomlyk. 88 T. [Karakalpak folklore. Multivolume] (Nokis: Ilim, 355) (In Karakalpak).  
Karlinskiy A.E (1990) Osnovy teorii vzaymodeystviya yazykov [Fundamentals of the theory of language interaction] (Alma-Ata: Gylym.160) (in Russian).  
Kaydar A.T. (2004) Khalyk danalygy [The wisdom of the people] (Almaty: Tolagay.560) (in Kazakh).  
Kazak tilinin tusindirme sozdigi (2008) [Explanatory dictionary of the Kazakh language] (Almaty: Dayk-Press, 968) (in Kazakh).  
Kazakh makal-matelderinin altyn kitaby (2018) [The golden book of Kazakh proverbs] (Almaty: Aruna, 632) (in Kazakh).  
Kenesbayev I. (1977) Kazakh tilinin frazeologiyalyk sozdigi [Phraseological dictionary of the Kazakh language] (Almaty: Gylym. 711.) (in Kazakh).  
Klyashtornyy S.G. (1981) Mifologicheskkiye syuzhety v drevnetyurkskikh pamyatnikakh//Tyurkologicheskiiy sbornik [Mythological plots in ancient Türkic monuments //Türkological collection.] (Moskva: Nauka, 131-137) (in Russian).  
Kopylenko M.M., Popova Z.D. (1978) Ocherki po obshey frazeologii [Essays on general phraseology] (Voronej: Izdatelstvo Voronejskogo universiteta. 141) (in Russian).  
Gabitov T. jane t.b. qurast. Madeni-filosofiyalyq enciklopediyalyq sozдіk (2004) [Cultural and philosophical encyclopedic dictionary. Ed. Gabitov T. and others] (Almati: Raritet, 320) (in Kazakh).  
Nakiy I. (2010) Tatar khaiyk makallare. III T. (Kazan: Tarar. Kit. Nashr. 799) (in Tatar).  
Permyakov G,L. (1970) Ot pogovorki do skazki (Zametki po obshey teorii klishe) [From sayings to fairy tales (Notes on general theory of cliches)] (Moskva: Vostochnaya literatura. 240) (in Russian).  
Potapov L. P. (1973) Umay – bozhestvo drevnikh tyurkov v svete etnograficheskikh dannyykh //Tyurkologicheskiiy sbornik// A.N.Kononov (otvetstvennyy redaktor), S.G.Klyashtorniy, YU.A.Petrosyan, S.S.Tselniker [Umai – the deity of the ancient Türks in the light of ethnographic data] (Moskva: Nauka, 412 p.) (in Russian).  
Sartkozha Kh. (2003) Orkhon muralary [Orkhon monuments] (Astana: Kultegin, 392) (in Kazakh).  
Seydimbek A. (1997) Qazaq alemi. [The world of the Kazakhs] (Almaty: Sanat, 464) (in Kazakh).  
Zimmel G.K. (1996) K sotsiologii religii// Izbrannoe v 2-kh tomakh. T.1.Filosofia kultury [To the sociology of religion // Selected works in 2 volumes. T.1 Philosophy of Culture] (Moskva: Iurist, 680) (in Russian).

**T. Temirbayev<sup>1\*</sup>**, **A. Temirbayeva<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>Erciyes University, Turkey, Kayseri

<sup>2</sup>L.N. Gumilyov Eurasian National University, Kazakhstan, Nur-Sultan

\*e-mail: talgat.temirbayev@gmail.com

## PILGRIMAGE IN KAZAKHSTAN: THE GRAVES OF THE SUFI SHEIKHS

Places of pilgrimage in Sufism are shrines dedicated to various Sufi saints – spiritually elevated ascetics from various mystical orders in Islam. The purpose of the pilgrimage (ziyarat) to the graves of saints is to receive grace and protection from the saint. When making ziyarat to the saints, Muslims read suras from the Koran near the grave, make a ritual circumambulation around it (tawaf), and make sacrifices. In some countries, the local shrine is the center of the community. The tombs erected over the graves of the saints become the centers of the “sacred” cities (al-Najaf and Karbala in Iraq, Mashhad in Iran, Mazar-i-Sharif in Afghanistan, the Mausoleum of Najimetdin Kubra in Turkmenistan, the Mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi in Turkestan). This article is devoted to the consideration of the traditions associated with the burial monuments of Sufi sheikhs in Kazakhstan. Sufism has gained widespread popularity since the time of the Golden Horde. To date, archaeological evidence testifies to the early spread of Sufism, mainly in the southern and western regions of the country. The southern regions are traditionally centers of pilgrimage. More than 300 auliya graves are located in the western region. Ethnographic studies of the graves of Sufi sheikhs in the Akmol region testify to the spread of Sufi teachings in the northern regions of Kazakhstan.

**Key words:** graves of Sufis, ziyats of Sheikhs, pilgrimage, auliya, mausoleum.

T. Темірбаев<sup>1\*</sup>, А. Темірбаева<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Эрджиес университеті, Түркия, Кайсери қ.

<sup>2</sup>Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Қазақстан, Нұр-Сұлтан қ.

\*e-mail: talgat.temirbayev@gmail.com

### Қазақстандағы қажылық: сопылық шейхтердің қабірлері

Суфизмдегі қажылық орындары – бұл әртүрлі сопылық қасиетті адамдарға арналған қасиетті орындар – исламдағы әртүрлі мистикалық бұйрықтардан рухани биік аскеттер. Қасиетті қабірлерге қажылықтың (зияраттың) мақсаты – әулиеден рақым мен қорғауды алу. Қасиетті адамдарға зиярат жасағанда, мұсылмандар қабірдің жанында Құраннан сүрелер оқып, оны айналып өтіп (тауаф), құрбандық шалады. Кейбір елдерде жергілікті қасиетті орын қауымдастықтың орталығы болып табылады. Әулие-әмбиелердің қабірінің үстіне орнатылған қабірлер «қасиетті» қалалардың (Ирактағы әл-Наджаф пен Кербала, Ирандағы Мешхед, Ауғанстандағы Мазари Шариф, Түркіменстандағы Наджиметдин Кубраның кесенесі, Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесі) орталықтарына айналады. Бұл мақала Қазақстандағы сопылық шейхтардың жерлеу ескерткіштерімен байланысты дәстүрлерді қарастыруға арналған. Сопылық Алтын Орда дәуірінен бастап кең танымал болды. Бүгінгі күнге дейін археологиялық дәлелдемелер сопылықтың негізінен елдің оңтүстік және батыс аймақтарында кең таралғаны туралы куәландырады. Оңтүстік аймақтар дәстүрлі түрде қажылық орталықтары болып табылады. Батыс аймақта 300-ден астам әулие қабірлері орналасқан. Ақмола облысындағы сопылық шейхтардың қабірлерін этнографиялық зерттеу жұмыстары сопылық ілімнің Қазақстанның солтүстік аймақтарында таралғандығын айғақтайды.

**Түйін сөздер:** сопылардың қабірлері, шейхтардың зияраттары, қажылық, әулие, кесене.

T. Темирбаев<sup>1\*</sup>, А. Темирбаева<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Университет Эрджиес, Турция, г. Кайсери

<sup>2</sup>Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Казахстан, г. Нур-Султан

\*e-mail: talgat.temirbayev@gmail.com

### Паломничество в Казахстане: могилы суфийских шейхов

Местами паломничества в суфизме являются святыни, посвященные различным суфийским святым – духовно возвышенным аскетам из различных мистических орденов в исламе. Ключевой целью паломничества, или зиярата, к могилам святых является получение благодати

и покровительства от святого. Во время подобного паломничества посетители-мусульмане читают вблизи могилы Коран. Совершаются ритуальные обряды, например, хождение вокруг могил (таваф). Также практикуют совершение жертвоприношений. Примечательно, что иногда зарубежом местная святыня со временем становится центром сообщества. Так, гробницы, построенные над могилами святых, становятся центрами «священных» городов, например, ан-Наджаф и Кербела в Ираке, Мешхед в Иране, Мазари-Шариф в Афганистане, Мавзолей Наджиметдина Кубры в Туркменистане, Мавзолей Ходжи Ахмеда Ясави в Туркестане. Данная статья посвящена рассмотрению традиций, связанных с могильными памятниками суфийских шейхов в Казахстане. Суфизм получил широкую популярность со времен Золотой Орды. На сегодняшний день археологические данные свидетельствуют о раннем распространении суфизма, преимущественно в южном и западном регионах страны. Южные регионы традиционно являются центрами паломничества. В западном регионе локализованы свыше 300 могил аулия. О распространении суфийских учений в северных регионах Казахстана свидетельствуют этнографические исследования могил суфийских шейхов в Акмолинской области.

**Ключевые слова:** могилы суфиев, зираты шейхов, паломничество, аулия, мавзолей.

## Introduction

The tradition of pilgrimage (ziarat) to the graves of saints was widespread among the nomadic Kazakhs and had such a feature as the cult of saints. The veneration of graves, worship of them and the performance of ritual rituals near them at the very beginning of the spread of the religion of Islam was forbidden and condemned.

For Muslims there was prohibition for veneration of graves by Prophet Muhammad. It was strictly. Muhammad ordered to level all high graves to the ground. Also he bans the building of mosques over the graves, and makes any sacrifices near them. In addition Prophet forbade Muslims to turn their grave into a meeting place (Sakhikh Muslim: 672). The first followers of Islam (companions and theologians) observed these precepts of the Prophet. They also condemned the pilgrimage to the grave of Muhammad himself, as well as to other graves. The construction of structures over the graves was condemned. Despite this, over time, the practice of pilgrimage to the graves of saints arose and spread; construction of mausoleums and even mosques over the graves.

Moreover, places that are affiliated with biblical and Koranic prophets become objects of pilgrimage. Initially, the graves of the “saints” called mashhads. Mosques and monasteries sometimes appear around graves (mazars). Often, they become the nucleus of entire cities (Mazar-i-Sharif in Afghanistan, Najef in Iraq, Yasawi Mausoleum in Turkestan, etc.)

The cult of saints in Central Asia appeared in pre-Islamic times, when the Turks worshiped the ancestral ancestral spirits (aruakhs). At the same time, there may no longer be any material remains of the graves. Moreover, in the early Islamic tradition it was not customary to install a tombstone. Most often, a tree became a marker of the grave, which,

according to legend, was the staff of the saint, stuck in the place of his burial.

During the period of the Golden Horde, most of the large Sufi tariqats emerged and developed – Yasawiya, Naqshbandiya, Kubraviya, Suhrawardiya, etc. The Golden Horde khans: Berke, Uzbek, Kutlug Timur, Gazan supported the spread of Islam in the Sufi direction, in this regard, with the financial support of the rulers, mosques, madrasahs, Sufi abodes (khanaks), which gave impetus to the development of Islamic science, architecture, literature and poetry. As the scientist Yu. V. Seleznev writes, the reason for the rise of the sheikhs was the “sacralization of power”; they also performed cultural and educational functions among the population of the Horde.

People still remember these places, and reverence is expressed in caring for them and in the system of taboo (you cannot cut trees, collect brushwood, litter, etc.). Moreover, these traditions were not interrupted even during the years of the most intense atheistic propaganda of the Soviet period.

## Justification of the choice of articles and goals and objectives

The purpose of this article is to examine the pilgrimage in Kazakhstan through the prism of ziarat to the graves of Sufi sheikhs. In this regard, the objectives of this article are to consider the burial monuments of Sufi sheikhs that have survived in the modern period. It should be noted that field research opens up new aspects for the study of Sufism.

## Scientific Research Methodology

The methodology of this article is based on the analysis of the current religious situation in modern Kazakhstan, the established spiritual tradition and anthropological researches of the authors. Also, authors used descriptive, historical, hermeneutics and comparative research methods.

**Main part***Sacred monuments*

According to the history since the 11th and 12th centuries the Sufi graves began to achieve social significance. The reason was when the Seljuk Turks began to build whole mazars over the graves of the Sufis. For example, the tombs of Abu Said ibn Abi al-Khair (died in 1049) and Bayazid Bistami are known among them. It should be noted that the graves of Sufis can be found in different parts of the world. In general, the graves of Sufi sheikhs are a place of pilgrimage for members and followers of the Sufi community. Modern researcher of Sufism A.D. Knysh notes that the centers of the Yasawi tariqah were most often located around the graves of the famous sheikhs of this school. These schools are scattered throughout Central Asia (southern regions of Kazakhstan, the Kipchak steppe, the cities of Turkestan and Shymkent (Knysh, 2004: 313).

Scientists distinguish several groups of shrines:

- places which associated with pre-Islamic pieces of worship (most of them associated with the nature, but Islamized afterwards);
- graves of secular persons and their relatives, which were revered mainly due to the fact that they were located close to the tombs of saints;
- sanctuaries of great religious leaders (clergy or Sufis);
- tombs of different magicians and fortune-tellers;

The concept of cult of saints mixed the pre-Islamic beliefs and rituals of the nomadic people. It is need to point that in this concept includes graves, tombs and sanctuaries, no matter size or type, also local or world prominence.

Legends and traditions of the pre-Islamic period became the basis for the further spreading the Islamic practice and venerating saints.

The rich folklore material evidences in legends and traditions, but there are overall points which often repeats – “a wonder dream”:

- in such dreams, the saint says that it is necessary to build a tomb in the place of a forgotten burial;
- about incredible miracles performed by the saints;
- about the different fabulous travels of the saints through the countries of the Muslim East;
- various legends about the incredible abilities of the saint / saints to heal diseases.

Thus, Muslim saints began to be perceived among the people as the spirits of ancestors, patron spirits or owners of the area, that is, a kind of incarnation.

So, the Saints became some kind of mediators between the God and People. They help meet

the sensory needs of humans in relation to the supernatural, conveying hopes, expectations of childbirth, clans, and communities. At the same time, a certain gradation appeared, some saints or their tombs became some places for prayers for healing and other petitions. Over time, such places became steppe mosques, where people came, including during the holidays, to perform rituals.

So, the Pilgrims ask the saints to send rain, harvest, as well as health and children, and etc. A trip to a local saint is also part of the funeral process. Wednesday, Tuesday are visiting days in general. Previous to the pilgrimage, firstly it is need to take ritual ablution also spiritually cleanse which means: pray, stay away from bad thoughts, take the traditional Muslim ablution, etc.).

Praying on local saints' graves at holy Muslim holidays Kurban Ait, Oaza Ait, Mawlid becomes an obligatory element of festivity.

Thus, the cult of veneration of Muslim saints began to form, which included various components of archaic rituals, ceremonies and beliefs rooted in the pre-monotheistic period. A connection is traced between clan shamanism and the images of some saints. Thus, it can be noted that the veneration of saints became the prototype of the tradition of the archaic cult of ancestors.

By the legends and traditions, the individual signs of an individual saint, his miracles, etc. are revealed, which, in combination with the image of a Muslim saint with his inherent plots and motives, creates the auliye ritual.

Almost all pre-Islamic rituals and beliefs have become simplified over time, getting rid of archaic elements.

Islam, which spread to Central Asia, was tolerant to folk customs and contribute to develop the cult of saints in the Sufi tradition. At the same time, there were and remain opponents of visiting and venerating saints, so the ritual of visiting the tombs is associated with the Hadiths of the Prophet Muhammad – visiting the graves of parents or ancestors, great people for their remembrance, reading the Koran in order to save their souls, which is considered a godly deed. It is important to note that the true meaning does not include calling for help from a saint.

**Places of pilgrimage in Kazakhstan**

The most important Sufi landmark known all over the world, which is rightfully included in the UNESCO heritage – the Mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi, is located in Kazakhstan. This is a sacred place for the entire Turkic world. Currently,

the place of religious and tourist pilgrimage is the Spiritual and Cultural Complex of the international level. The mausoleum is also the site of a Muslim ziarat.

The Great Silk Road stretched through the Kazakh cities of Sairam and Yassy (now Turkestan), which were the most important points along the way. There was a large exchange of goods took place between nomadic communities and Central Asian traders. These cities were a place where representatives of sedentary agricultural and nomadic cultures met, also met adherents of different religious beliefs.

In addition, during that period, the practice of burials began to form, which manifested itself in the desire to be in close proximity to the source of spiritual grace and to be under its patronage even in another world. So, the tradition of burying noble, great people next to Kh.A. Yasawi in and around the mausoleum. An interesting fact is how much people believed this, that the bodies of the dead people, despite the season, were brought to Turkestan, and the path at that time was not easy and could take up to a month or more. Facts have survived that the body was placed in a leather case, in the summer, moving at night, and during the day they kept this leather case at the bottom of wells or mountain rivers.

Another place of pilgrimage is the «Khilvat» – underground mosque located approximately 100 meters southwest to the mausoleum. When Ahmed Yasawi reached 63 years old (the age of the Prophet Muhammed), he descended into this mosque in order to spend the remaining days of his life underground, in prayers, sermons and spiritual conversations with his followers and pupils.

There is also a shrine “Kumchik ata” nearby, which is a small brick house. An underground road leads to the house, its height is about human height. Kh.A. Yasawi came here to pray and read a dhikr.

Another underground structure in the city of Turkestan is Shill-i khan. There are caves in the Sairam and in the Kazy-Gurt mountains. So, the structure of sanctuaries has developed in the form of underground khilvet, since that time. In the West of Kazakhstan the same tradition also takes place. That region famous of its underground mosques and necropolises. All of them are very popular among tourists, pilgrims and Sufis.

Near the mausoleum of Kh.A. Yasawi, about 50 meters away is the tomb of the famous woman of Islam – Rabiya Sultan Begim. She is the daughter of the famous Ulugbek and the granddaughter of Tamerlane, as well as the wife of Khan Abulkhair, who was the head of the State of nomadic Uzbeks in the 16th century.

It is a great history and for a more complete study of that period pilgrims and tourists can visit other shrines of South Kazakhstan, for example: the graves of relatives of Akhmed Yasawi’s parents – Ibrahim Ata and Karachach ana, his daughter – Gaukhar ana. Also, people revered ancestors of Kh.A. Yasawi (mausoleums of Khorasan ata, Iskhak-bab) in that region.

Many travelers want to visit the grave of Ukash ata or another name of Khakash in order to try to pass the test with the “magic” sump. There is a legend that Saint Ukash was an associate of the Prophet Muhammad. His goal was to message Islam in Central Asia, but he died in battle and became martyrs for the faith. So, travelers let down a bucket into the sump and, when they lift it back, look at its fullness, this is done about 3 times. A full bucket testifies to the purity of the thoughts and deeds of the pilgrims. It is believed that as the bucket is filled with water is good sign. It should be noted that the pilgrims are really worried about passing this test.

There is no exact data on how many graves / burials of the Prophet Muhammad’s companions are located in Kazakhstan. According to some information, about 19, some of which belong to the Caliphs. Residents of the southern region can lead to the fictitious graves of Caliph Ali and his son Muhammad Hanafi in the town of the Sozak. In addition, the locals can lead to the place on Mount Kazy Gurt, where in ancient times the ship of the Prophet Nukh, better known as Noah’s Ark, may have moored.

There are also shrines that are popular with women and lovers, such as:

– burial place of Domalak Ana (Nurilya). She was the granddaughter of the famous medieval Sufi sheikh Mahdum Agzam and the wife of the progenitor of the Kazakhs – Baidibek ata;

– mausoleums of Aisha-bibi and Babadzha Khatun. Legend says that the princess, not receiving the blessing of her father-khan, went to her lover, but died from a snakebite on the way. Babaja Khatun was her nanny.

According to some sources, these incredibly beautiful mausoleums date back to the 11th century and located near the ancient city of Taraz. These women were directly or indirectly associated with the Sufi sheikhs and therefore we are considering their burials.

Pilgrimage or ziarat has its own rules, and of course, over time, the rules have changed, for various reasons, some elements have been lost. However, the folk tradition managed to preserve the key routes, the main rules and the meaning of the rituals

performed. Word “ziarat” means “trip” or “journey” in translation from the Arabic language. There is the same word in Turkic people languages. The meaning in religious aspect is a relation to pilgrimage to holy places. For example, a pilgrimage to Mecca and Medina is called “Hadj”. Moreover, such phrases are used as: “tauap etu”, “tau etu”, which from the Arabic language means “tauaf”, that is, the custom of worship, which consists in circling around the revered object, touching with palms, forehead. Note that in orthodox Islam this is only permissible during the pilgrimage to the Holy Kaaba in Mecca.

In modern times, there are various tourist organizations and individual guides who are ready to take pilgrims and tourists to places of worship, and in ancient times the guide was “shyrakchy”, that is, the keeper of the shrine. Usually, this is a person who lived near the tomb, who knows local legends, either a mullah or a Sufi ishan. Often this shyrakchi was a genetic or spiritual descendant of a saint. Thus, the pilgrims listened to their guide and followed him in everything, followed all his instructions. In the end, the pilgrims gave him gifts. Even before the pilgrimage and departure on the road, it was necessary to make “niet”, that is, tell God about your “intention” and make a vow to sacrifice a certain number of rams, etc. It was important to focus on the benefits of ziarat. But the purpose of the trip, both now and before, was most often associated with receiving blessings and miraculous help in overcoming life’s difficulties, healing from diseases, and receiving long-awaited children.

Thus, the Shyrakchi began to single out the aulic caretakers and keepers of shrines as a separate social group. Their responsibilities are:

- leadership of public prayers at the saint’s grave;
- sending of sacrifices;
- keeping the graves in order and looking after them.

Moreover, they have the right to use monetary offerings, which are left by pilgrims in order to renovate or partially repair the grave, distribute to the poor, etc. Sometimes they are sent to the mosque.

Previously, it was a hereditary obligation, inherited only by men. However, over time, some of the male lines disappeared and therefore, gradually the duties of the Shyrakchi began to be performed by authoritative residents of the nearby auls. They were chosen among aksakals and respected people. It should be noted that sometimes women became them – the descendants of traditional lines, where there were no men left, or their husbands (women were forbidden to be in the cemetery). (Nurtazina, 2009: 118).

People used to say: “Spend the night at Arystan Baba and ask Kozha Akhmed” (Mavzoley Arystanbab). This rule is observed by pious pilgrims to this day. “Bab” – from Arabic translates “gate”, ie the gate of divine revelation. This is the title of the Sufi saints in the region. Arystan-bab is considered the main figure in the hierarchy of the saints-babes of Central Asia.

### **Pilgrimage Tradition and Sufism**

Ziarat in the traditional sense necessarily to stay overnight, which means to spend the night near the mazar (tomb) of the saint. In a dream pilgrim see the “revelations” or became a healing. In some pilgrimages were a ritual of ablution, the slaughter of sacrificial animals, and collective meals. Often pilgrims spend 3 nights in holy place. According to the Sufi tradition man should pray only to Allah and ask the Almighty to fulfill the request of a pilgrim thirsting for a miracle “in honor of the memory of his beloved servant.” Such a fulfillment of requests was considered as if the spirit of the deceased saint himself was asking God. It can be traced that this is essentially a departure from monotheism. But at the same time, many people, often women, pronounced the word “Allah”, but nevertheless they pinned the hope for fulfillment on a certain saint (aruach).

The pilgrimage ritual includes these actions:

- prayer at the grave of the saint / sheikh;
- go around the sanctuary;
- on the fence of the saint’s grave wearing multi-colored clothes, flags, ribbons, scarves;
- gifts to the spirit of saint (sacrificial animals, money, etc.).

Sufis were engaged in Islamic missionary among the native Turkic peoples. This contributed to a change in their worldview. By the sermons of dervishes – Sufis the Turkic nomads of Kazakhstan became Muslims. At the same time, they became personal admirers of the Sufi sheikhs, whom they saw as miracle workers and intercessors.

The appeal to the deceased saints for patronage and benefits has become an integral part of the life of many Muslim communities. It was believed that in the graves of the saints there is “bereke” (from the Arabic “baraka” – grace), i.e. some spiritual energy emanating from the relics. At the same time, deeply religious people, Sufis and healers went to Turkistan in order to receive religious inspiration, answers to intimate questions regarding their own spiritual and healing practices. Khans and sultans, batyrs and biys of antiquity expressed their respect through such a trip and also wished to enlist the support of holy spirits in military battles or other noble field.

Mazar is the burial place of the Muslim “saint” (auliya). At the end of the IX<sup>th</sup> century, the construction of mausoleums (maqams) and mosques over the graves of the Prophet’s companions (ashab) and revered Islamic theologians (ulema) was recorded. The cult of “saints” and their graves has been developing rapidly since the end of the 10th century. Sufism played an especially important role in this, in which there is a veneration of spiritual mentors (murshids, sheikhs) and the tradition of visiting their graves (ziarat). Sufis believed that prayers transmitted through intermediary sheikhs are more effective than those that are addressed directly to Allah.

The history of the development of Islam and the Islamic world shows that free thought, literature, music existed in Sufi cells and opposed the fanaticism of ascetics. Such Sufi abodes for many centuries have concentrated intellectuals in themselves, contributed to the development of art and were a spiritual refuge for seekers. Among the Turks, the Mevlid communities enjoyed particular success – meetings for the performance and listening of “Mevlid” by Suleiman Chelebi (written in 1409). Suleiman Chelebi himself was an Ottoman Sufi poet and follower of the Khalwatiya tariqa. “Mevlid” was a synthesis of religious poetry and music, popularity at that time came from the corresponding needs of people who longed for ancient rituals. The Sufi abodes became a place where, in contrast to the ascetic and pious fanaticism of the madrasah, one could freely “breathe the air of beauty and intelligence”.

Culture and art developed thanks to Sufism. Orthodox religious tradition did not encourage this. Sufism formed an atmosphere that sanctioned and stimulated the development of literature and other arts in society. First of all, it is poetry, music, visual arts. M. Kara notes: “The Sufi monastery, in order to spread its ideas, needed to create the necessary environment, used the means of fine arts for this, starting with music. The only meeting place for word, sound and writing – calligraphy – is the abode. Therefore, it is impossible to consider the history of our literature and music in isolation from the monasteries” (Abdul’vapov, 2006: 61).

### **Graves of Sufis in Kazakhstan**

In Kazakhstan, the Sufi tradition has deep historical roots and, first of all, is associated with the name of Khoja Akhmed Yasawi (Temirbayev, 2019: 113). He was the founder of the Turkic school of Sufism. It should be noted that the tariqat of Kh. A. Yasawi has undergone significant changes, intended from the moment of its appearance for the preparation of sheikhs; it has transformed into a broad teaching ac-

cessible to a large audience, which numbered tens and hundreds of thousands of people united by the immortal ideas of Kh.A. Yasawi about love for God.

In the city of Turkestan in the south of modern Kazakhstan, there is a mausoleum complex at the place of his burial. During the construction of the mausoleum, the architects used a number of innovative architectural and construction solutions that were used in the construction of Samarkand, the capital of the Timurid empire. During the Kazakh Khanate, the mausoleum was the residence of the Kazakh khans. During the Soviet period, an anti-religious museum was located in the building of the mausoleum complex. Today the mausoleum is one of the most significant and well-preserved structures of that era.

The graves of the Sufi guides – sheikhs have long become the holy places of believers. Each area has its own differences in their appearance. A feature of the graves of Sufi sheikhs in Central Asia and Kazakhstan is that there are corresponding marks on the gravestones, in addition to the inscription about the deceased in Arabic. There are two types of marks on the stones, namely lightning or a star – notches with a sharp object. Lightning means that the Sufi sheikh had no students, and the number of star-shaped notches indicated the number of students of the deceased teacher.

Sufism mainly gained its distribution in Kazakhstan in the southern and western regions, as evidenced by the numerous graves of Sufis (for example, in the west there are more than 300 graves), but modern anthropological data indicate that in the north of the country there are graves of Sufi sheikhs, and they have their own distinctive features that are reflected on the gravestones.

As part of field research, authors visited a cemetery in the Akmola region, where he established that there is a Sufi sheikh in the burial place after a gravestone with a star with notches on it. In addition, the grave of a Sufi teacher with a lightning bolt on a stone was also found in the Kyzylorda region.

In addition, the tradition of the Naqshbandiya tariqat (mujaddidiya-khusainiya) has been preserved and continues in Kazakhstan. To the southeast of the city of Turkestan is the village of Kussy-Ata (Kushata), which is the Center of this community. The followers of the leader, Abd al-Wahid-Ishan Mamatshukurov, periodically twice a year, approximately 1.5 thousand people gather in the house of his sons during the celebration of maulid and at the beginning of the month of Ramadan (Muminov, 2014).

In the Sufi group Qadiriya, which mainly includes the deported Ingush and Chechens, there are a num-

ber of features. Researcher Kamarova R.I. In 2015, she conducted field studies of the Sufi practices of Chechens deported in 1944 in the Atbasar district of the Akmola region, in the village of Krasnaya Polyana. The surviving Chechens and Ingush, far from their historical homeland, recreated their loud vird “visk-hodzha”. During the research Kamarova R.I. established the grave of the Chechen sheikh of this village. The gravestones are the same in color, shape and height throughout the cemetery. Inscriptions on stones in Arabic and Chechen. The grave of the sheikh and his wife is separated by a low fence and is a place of pilgrimage for his followers. The grave of Sheikh Qadiri Tariqat in the Akmola region of Kazakhstan is a place of annual pilgrimage for deported Chechens and Ingush (Temirbayev, 2021: 107).

As noted by the Russian scientist, A. Yarlykapov, based on his own field research, collective pilgrimages to holy places are arranged on the days of religious holidays. For pilgrims, a bench is often placed to the left of the grave. The ritual of ziyarat is quite simple and, as a rule, is limited to reading a prayer. Interesting fact that, sometimes, after reading a prayer, pilgrims can roll on the grave of saint several times. The reason is believing that the power of the saint will magically affect to the pilgrim. Before leaving the holy place (grave, tombs), pilgrims usually leave different offerings (money, food, or belongings). In addition, A. Yarlykapov writes that the graves of saints, as a rule, are distinguished from others by a low pole, tied with a piece of colored cloth and scarves. Pilgrims also tie handkerchiefs to the gravestones themselves. Over some shiikhs, believers build small houses to protect them from the weather. Usually the graves of the Nogai Shiikhs are located in the old part of the cemetery, usually on an elevation, which is a mound or hill (Volkonskiy, Yarlykapov, 2020: 68).

In 2017 started the project “Geography of the Holy Places of Kazakhstan”. According to the project, scientific experts have compiled a list of 100 sacred places of the Republic. (Pokidayev, 2019) Most of the places in this list were taken by architectural monuments affiliated with religion, and Sufism also. The most ancient city of Kazakhstan – Turkestan was given the status of a regional center in 2018, and an international airport is planned to be built in the region. These conditions will development tourism, also pilgrimage. Field data indicate a great pilgrimage interest on the part of Turkish citizens in Turkestan.

In 2018, 2019, tourist festivals of the Naqshbandiyya order were organized in Uzbekistan, where more than 250 followers of the Sufi Naqshbandiyya

tariqat from all over the world, in particular from Malaysia, Indonesia, Turkey, Great Britain, New Zealand, China, India, Australia, USA, South Africa and other countries. As part of this festival, pilgrimage tours to shrines and memorials were organized. (Festival’ «Nakshbandiya» proydet v Uzbekistane, 2018) It is also known that some Sufi sheikhs emigrated to America and continued to spread their teachings there. Some of them died in America, and the disciples made their graves a place of pilgrimage.

### Results and Discussion

In modern Kazakhstan, after seventy years of atheism, the name of Yasawi and the shrines of Turkestan become symbols of spirituality and patriotism.

Nowadays, in several Islamic states Sufi groups continue to be the part of political and religious life. Sufism’s flexibility and “openness” to outside influences made it extremely heterogeneous.

In the modern world, there is a tendency towards weakening religious tolerance. Islamophobia is being whipped up in Western society. In Islam itself, the struggle between representatives of various religious movements is intensifying, which leads to various conflicts, including military ones.

Recently, some mosques and shrines also Sufi graves destroyed or damaged. It is found all over the Islamic world. Followers and supporters of Sufism were also killed.

This provokes protests from prominent representatives of the intelligentsia and clergy. Ali Gomaa – famous Sufi scholar and Grand Mufti of Al-Azhar University, criticized the destroying of shrines and graves. He dedicates that damaging public property as inadmissible (Ali Gomaa, 2011) In Kazakhstan, the issue of religion is regulated by law and any attempt to infringe on religious rights is punishable by law.

### Conclusion

Today, despite the fact that many auliya are forgotten, the growing interest of the Muslim community in the graves of saints is obvious. In recent years, under the program “100 sacred places of Kazakhstan”, large events have been held throughout the country to revive the spiritual heritage of the people. The process of restoration of sacred monuments is underway, cult activity is intensifying at the most famous sanctuaries, and many of them are being restored and updated. The cult of Muslim saints with graves, shrines, mosque and etc. are interesting phenomenon. It has a long history where



was development, recession, transformation also renaissance (tendencies to revival or traditions of veneration).

Turkestan is reborn and begins to occupy its historical place as the spiritual center of the Muslim world.

The state is investing in the project “100 Sacred Places of Kazakhstan”. Several international projects (including with Uzbekistan and Turkey) have been created to unite the Muslim shrines of Central Asia.

The graves of political leaders, socially significant personalities in the memorial complex of Ahmed Yasawi in Kazakhstan have always been significant and gives spiritual and ideological significance to the pilgrimage to ancient Turkestan. The burial places of political leaders, socially significant personalities in the cult-memorial complex of Ahmed Yasawi in Kazakhstan have always been significant and gives spiritual and ideological significance to the

pilgrimage to ancient Turkestan. So, for believers and religious people, this cultural complex is an opportunity to worship the deceased saints, as well as to “turn” to the spirit of Yasawi and other Aruakhs honorable for national history. Many saints have even been elevated to the rank of patron saints. For tourists or ordinary citizens, this is an opportunity to see cultural and historical features, to touch the ancient history of the region.

Of course, over time, some aspects of the rules for performing ziarat have been lost. In ancient times, the traditions were slightly different. However, the folk tradition has preserved the key routes, basic rules, and most importantly the meaning of the actions and rituals performed, passing it on from generation to generation. In general, it is necessary to continue a comprehensive study of the burial monuments of the sheikhs, which will expand knowledge regarding the cultural and religious landscape of our country.

#### References

Абдульвапов, Н. (2006) Роль суфийской обители в формировании и развитии тюркоязычной религиозно-суфийской поэзии (на примере литературы османского региона) // Вопросы крымско-татарской филологии, истории и культуры. – Симферополь: Государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования Республики Крым «Крымский инженерно-педагогический университет имени Февзи Якубова». – 61-74.

Ali Goma. (2011) Salafi destruction of shrines and public property unacceptable. [Elektronnyy resurs]. URL: [https://en.wikipedia.org/wiki/Persecution\\_of\\_Sufis](https://en.wikipedia.org/wiki/Persecution_of_Sufis)

Волхонский, М. А., & Ярлыкапов, А. А. (2020). Ногайская степь как культурный ландшафт: проблемы идентификации и изучения // Уральский исторический вестник, (2), 61-70.

Кныш, А. Д.; пер. с англ. М. Г. Романов (2004) Мусульманские мистицизм: краткая история. – СПб.: «Издательство «ДИЛЯ». – 464.

Муминов, А. (2014) Суфийские группы в современном Казахстане, е-Ислам. [Электронный ресурс]. URL: <http://e-islam.kz/ru/qazaqstandagy-islam/vnutrennie-kategorii/islam-zh-nindegi-zertteuler/item/5614-cufijskie-gruppy-v-sovremennom-kazakhstane>.

Muslim ibn al'-Khadzhzhadh. Sakhikh Muslim. – Т. 2. – 672. [Elektronnyy resurs]. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%BE%D1%87%D0%B8%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B5\\_%D0%BC%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D0%BB\\_%D0%B2\\_%D0%B8%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%BC%D0%B5#cite\\_note-3](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%BE%D1%87%D0%B8%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B5_%D0%BC%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D0%BB_%D0%B2_%D0%B8%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%BC%D0%B5#cite_note-3) (in Arabic)

Нургазина, Н. (2009) Религиозный туризм: история и современные проблемы. На пути к святыням: культ и культура. – Алматы: Современ. проблемы сервиса и туризма. – С. 25-37.

Покидаев Д. (2019) Сакральная карта Казахстана объединяет более 600 объектов. [Электронный ресурс]. URL: <https://kursiv.kz/news/obschestvo/2019-01/sakralnaya-karta-kazakhstana-obedinyaet-bolee-600-obektov>

Фестиваль «Накшбандия» пройдет в Узбекистане. <https://www.gazeta.uz/ru/2018/11/06/tourism/>

Temirbayev, A. et al. (2019) Sufi educational practices in modern Kazakhstan: past and present. «Adam alemi». 4 (82). – 112-117.

Temirbayev, A. et al. (2021) Sufi practices in modern Kazakhstan: traditions and innovations, Central Asia and the Caucasus. Volume 24, Issue 1. – 91-98. DOI: <https://doi.org/10.37178/ca-c.21.1.08>.

#### References

Abdul'vapov, N. (2006) Rol' sufiyskoj obiteli v formirovanii i razvitii tyurkoyazychnoy religiozno-sufiyskoj poezii (na primere literatury osmanskogo regiona). Voprosy krymskotatarskoj filologii, istorii i kul'tury [The role of the Sufi monastery in the formation and development of the Turkic-speaking religious-Sufi poezii (on the example of the literature of the Ottoman region). Issues of Crimean Tatar Philology, History and Culture]. – Симферополь: Gosudarstvennoye byudzhethnoye obrazovatel'noye uchrezhdeniye vysshego obrazovaniya Respubliki Krym “Krymskiy inzhenerno-pedagogicheskiy universitet imeni Fevzi Yakubova”. – 61-74. (in Russian)

Ali Goma. (2011) Salafi destruction of shrines and public property unacceptable. [Elektronnyy resurs]. URL: [https://en.wikipedia.org/wiki/Persecution\\_of\\_Sufis](https://en.wikipedia.org/wiki/Persecution_of_Sufis)

Festival' «Nakshbandiya» proydets v Uzbekistane. <https://www.gazeta.uz/ru/2018/11/06/tourism/> (in Russian)

Knysh, A. D.; per. s angl. M. G. Romanov (2004) Musul'manskiy mistitsizm: kratkaya istoriya /. – СПб.: «Izdatel'stvo «DI-LYA». – 464. (in Russian)

Muminov, A. (2014) Sufiyskiye gruppy v sovremennom Kazakhstane, e-Islam. [Elektronnyy resurs]. URL: <http://e-islam.kz/ru/qazaqstandagy-islam/vnutrennie-kategorii/islam-zh-nindegi-zertteuler/item/5614-cufijskie-gruppy-v-sovremennom-kazakhstane>. (in Russian)

Muslim ibn al'-Khadzhhadzh. Sakhikh Muslim. – T. 2. – 672. [Elektronnyy resurs]. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%BE%D1%87%D0%B8%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B5\\_%D0%BC%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D0%BB\\_%D0%B2\\_%D0%B8%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%BC%D0%B5#cite\\_note-3](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%BE%D1%87%D0%B8%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B5_%D0%BC%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D0%BB_%D0%B2_%D0%B8%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%BC%D0%B5#cite_note-3) (in Arabic)

Nurtazina, N. (2009) Religioznyy turizm: istoriya i sovremennyye problemy. Na puti k svyatinyam: kul't i kul'tura [Religious tourism: history and modern problems. On the way to shrines: cult and culture]. – Almaty: Sovrem. problemy servisa i turizma. – 25-37. (in Russian)

Pokidayev D. (2019) Sakral'naya karta Kazakhstana ob'yedinyayet boleye 600 ob'yektov. [The sacred map of Kazakhstan consumes more than 600 objects]. URL: <https://kursiv.kz/news/obschestvo/2019-01/sakralnaya-karta-kazakhstana-obedinyayet-bol-ee-600-obektov> (in Russian)

Temirbayev, A. et al. (2019) Sufi educational practices in modern Kazakhstan: past and present. «Adam alemi». 4 (82). – 112-117.

Temirbayev, A. et al. (2021) Sufi practices in modern Kazakhstan: traditions and innovations, Central Asia and the Caucasus. Volume 24, Issue 1. – 91-98. DOI: <https://doi.org/10.37178/ca-c.21.1.08>.

Volkonskiy, M., Yarlykapov, A. (2020) Ural'skiy istoricheskiy vestnik. №2 (67) 2020. Moskva izdatel'skiy dom Mardzhani. – 61-70. DOI: [https://doi.org/10.30759/1728-9718-2020-2\(67\)-61-70](https://doi.org/10.30759/1728-9718-2020-2(67)-61-70). (in Russian)

**ШЕТЕЛ БАСЫЛЫМДАРЫ**  

---

**ЗАРУБЕЖНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ**  

---

**FOREIGN PUBLICATIONS**

**M. Abdullaeva** 

International Islamic Academy of Uzbekistan, Uzbekistan, Tashkent,  
e-mail: mirzohira@mail.ru

## **CYBERJIHAD: EXPRESSIONS OF TERRORISM ON THE INTERNET**

The Internet, along with its public promotion, has developed into the integrator of cultures, a means of communication between business, consumer and government. However, as the volume of users increased, cases of its utilization different from its initial purpose increased, too. Namely these are pornography, content promoting violence, as well as an influence of various extremist organizations. Groups pursuing various political goals commenced to use the network to carry out their own propaganda, to communicate with their supporters, to raise public awareness of what they are doing, and even to carry out their own operations by the virtue of the internet. The article provides conclusions and suggestions on cyberjihad and cyberterrorism, which take place in cyberspace, on the basis of scientific approaches to them. Some thoughts and summaries are provided here to highlight the use of the term Islam as well as the essence of the word "jihad", which derived from the Arabic language. The methods of comparison and germenetic analysis were used in carrying out the study.

**Key words:** cyberspace, internet, cyber terrorism, information society, physiological war.

М. Абдуллаева

Өзбекстан халықаралық ислам академиясы, Өзбекстан, Ташкент қ.  
e-mail: mirzohira@mail.ru

### **Кибержихад: ғаламтордағы терроризмнің көрінісі**

Бүгінгі күнде ғаламтор желісі адамдар арасында жылдам насихатталумен, жаппай қолданылумен қатар, мәдениеттің интеграторына айналып та үлгерді, бұл дегеніміз бизнес, тұтынушы мен үкімет арасындағы байланыс құралы. Алайда, қолданушылардың саны артқан сайын, оны бастапқы мақсатында қолданудан ауытқу жағдайлары да өсе түсті. Атап айтқанда, бұл қатарда порнография, зорлық-зомбылықты жаппай насихаттайтын контентті қамтыды, сондай-ақ әр түрлі экстремистік, террористік ұйымдардың көздеген жасырын мақсаттарының әсері де болды. Әр түрлі жасырын, саяси мақсаттарға ұмтылған топтар бұл желіні өздерінің үгіт-насихат немесе байланыс құралы сипатындағы жұмыстарын жүргізуге, өз тарапастары, жақтастарымен қарым-қатынасқа түсуге, не істеп жатқандары туралы жұртшылықты хабардар етуге, тіпті интернеттің көмегімен өз істерін жүзеге асыруға қолдана бастады. Сондай-ақ, мақалада киберкеңістікте орын алып жатқан кибержихад пен кибертерроризм бойынша оларға ғылыми көзқарастар негізінде қорытындылар мен ұсыныстар берілген. Мұнда ислам терминінің дұрыс қолданылуы және араб тілінен алынған «жихад» сөзінің мәнін айқындау үшін кейбір ойлар мен қысқаша мәліметтер берілген. Зерттеуді жүргізу, көзделген мақсатқа, нәтижеге жету барысында салыстыру мен герменевтикалық талдау әдістері қолданылды.

**Түйін сөздер:** киберкеңістік, интернет, кибертерроризм, ақпараттық қоғам, физиологиялық соғыс.

М. Абдуллаева

Международная Исламская Академия Узбекистана, Узбекистан, г. Ташкент,  
e-mail: mirzohira@mail.ru

### **Киберджихад: выражения терроризма в интернете**

Насегоднешний день сеть Интернет, наряду с быстрой пропагандой и массовым использованием среди людей, уже стала интегратором культуры, а значит, средством коммуникации между бизнесом, потребителем и правительством. Однако, по мере увеличения числа пользователей увеличивались и случаи отклонения от его первоначального использования. В частности, это включало в себя порнографию, контент, пропагандирующий насилие, а также влияние скрытых целей, преследуемых различными экстремистскими, террористическими организациями. Группы, преследующие различные скрытые, политические цели, стали использовать эту сеть для ведения своей пропагандистской или коммуникационной работы, общения со своими сторонниками,

информирования общественности о том, что они делают, и даже для осуществления своей деятельности с помощью Интернета. В статье также приводятся выводы и рекомендации по происходящему в киберпространстве кибержихаду и кибертерроризму на основе научных подходов к ним. Дается краткое изложение правильного использования термина «ислам» и значение слова «Джихад» арабского происхождения. При проведении исследования, достижении намеченной цели, результата использовались методы сравнения и герменевтического анализа.

**Ключевые слова:** киберпространство, Интернет, кибертерроризм, информационное общество, физиологическая война.

## Introduction

The network, which was used for academic purposes by interconnecting computers in the 1970s, changed its character 20 years later and spread widely. More than 18,000 private, public and national networks were connected to each other by this network in the mid-1990s. 3.2 million head computers along with 60 million users from developed countries were connected to these networks. According to the approximate calculations carried in the beginning of the XXI century, their number has increased by more than a billion.

The opportunities such as easy communication, lack of rules, large audience coverage, speed of data flow have led the Internet to become a lightweight way of achieving the goals of those who commit terrorist acts that threaten the society.

These advantages did not go unnoticed by terrorist organizations, regardless of their political purpose. Terrorist organizations operating in different points of the world have united in a single global network.

## Justification of the choice of articles and goals and objectives

The term cyber jihad is one of the new in Religious Studies. However, studying them and using it in a scientific literatures gives an opportunity to separate reality from delusion it. The article analyses the orthodox meaning of jihad and transformation it to cyberspace. For this reason, it was chosen as a object term “jihad” and “cyberjihad”.

## Scientific research methodology

Since the cyber jihad is considered as relatively new term in scientific discussions, the studies in this regard hardly exist in uzbek language. nevertheless, the classical aspects of the issue have been comprehensively studied by a number of scientists and researchers, namely, Muradov (2019); Uvatov (2002); Komilov, Khasanbaev (2009); Zakrulaev (2010); Giyibnazarov (2013); Savelova (2018); Betanov (2018), Onwudiwe (2018); Alexander (2019); Ivanov (2019). Also, terrorism is not a new

subject of scientific research. Moreover, terrorism is far from new subject of scientific investigations. The study of their content, essence, properties and appearance occupies a significant part in researches of representatives from the relevant field. Terrorism has become an object of scientific research since the time of the great french revolution (Manferd, 1989:351). The main accent in such researches was put on the analysis of history of extremism and terrorism and their aspects related to spirituality and religion (Abduhamidov, 2018; Umarov, 2018; Rahimjonov, 2019).

From the second half of the 1990s, there have been observed even more intensive public functioning of religious organizations in cyberspace. During this process, diverse organizations also promote their own political goals by means of masquerading as religion organizations with respective purposes through web pages on the internet (Surma, 2016:40; Seed, 2019; Vacca, 2019; Osman K., Alarood A., Jano Z., Ahmad R., Manaf A., & Mahmoud M. 2019; Topal R. 2019). In this regard, it should be noted that the prime task of the “internet space” doesn’t only consist of providing information about the activities of this or that social institution, but also includes a utilizing of new technologies on the basis of the unification of people of traditional religions.

An analysis of the cyberjihad phenomenon in geopolitics, calling on cyberjihad to carry out consumer activity as well as terrorist activities on the web, studies have been conducted by Western scientists as a virtual war. The methods of comparison, generalization and hermenetic analysis were used, in this article.

## Results and discussion

Cyberjihad and cyberterrorism’s interpretation.

For a broader understanding of the cyberjihad process, it is necessary to properly understand its interpretation in Islam. “Jihad” – (Arabic. “enthusiasm”, “employing power”) means “serious effort”, which means that a person does his best in order to achieve his goal (Zhaholatga qarshi ma’rifat, 2019: 33). In terminology, however, this word is used in many meanings. In particular, there

are such types of “jihad” as: calling to the way of Allah, calling for virtue and preventing from doing evil, the struggle of a person against his own desires in the way of Allah, serving to parents.

The following hadith narrated from Imam Tirmeziy, which says: “the excuse of Jihad is that man must strive against his own self as Allah Almighty pleases” can be considered as an evidence for this. In addition, Imam Bukhari and Imam Muslim have narrated: “one person approached to the messenger of Allah and said:” I want to participate in jihad.” Then the messenger of Allah asked if he has parents. “Yes,” he replied. Then messenger of Allah said, “go attend them and help, do your service! “This is going to be your jihad,” the messenger said. Thus muslim elders claimed that the service an offspring does to its parents is equaled to jihad.

The word “jihad” isn’t translated as “war” in Arab dictionary but the word “qitol” carries the meaning of “war”. Jihad in Islam, first arose not in the sense of war, but in the sense of calling to the religion of Allah. Passionate desire overcoming it and striving to live in accordance with the Sharia, finding and saying the place of the true word, is also included in the World (Islamic Encyclopedia, 2017, p. 164).

So what cybersecurity means is to wage war in cyberspace using the latest digital technologies (Drobotenko, 2019, p. 27). The distinctiveness of the cyberjihad phenomenon is characterized by its complexity. It involves both technological and technical aspect. If the technological aspect masters the method of informational and psychological influence on human consciousness, the aspect of damaging infrastructures and causing serious technogenic accidents will be acquired. And the technical aspect makes it possible to carry out cyberterrorism.

Western media has been covering the subject of terrorism, in connection with violent extremism and sacred war, in recent years. The threat of the cyberterrorism covers media, security associations and information and communication technologies. The term cyberterrorism began to be used in the late 1980s as part of research on the potential risk of high technologies in the emerging “informatized society”, with increasing rates of internet use. At the beginning of the 90s, the National Academy of Sciences of the United States cited computer security reports that “tomorrow’s terrorist could inflict more horrific damage than a bomb just using computer keyboards.”

Dorothy Den, a professor of Computer Science, in the one of her various articles described cyberterrorism – as follows: “cybeterrorism is a phenom-

enon that occurs at the crossroads of cybercrime and terrorism. An illegal attack on computers and network information aimed at forcing or intimidating a government or nation to achieve political or social objectives is understood to be dangerous. Furthermore, in order for the cyber-threat to be considered as terrorism, the degree to which fear arises must be an attack resulting from damage or violence on humans and property. Attacks that lead to human death or physical injury, as well as explosions and strong financial losses, can also be considered as cyberterrorism. Serious attacks on strategic objects can be considered a cyberterrorism movement, too. Attacks, which do not prevent work to be carried on or have only a disturbing effect are not considered as cyberterrorism.

It is important to distinguish between cyberterrorism and “hacktivism” (a combination of the words hacker and activism) from each other in such cases. The “hacking” movement is an action aimed at exposing data, using vulnerabilities in computer operating systems or software and manipulating, both online and in secret. In contrast to hacktivists, hackers do not usually have a political program. Primarily, hackers have four types of weapons in their arsenal: virtual blockade (blockade); attack on e-mails; hacking on the site and computers; computer viruses.

*Virtual blockade (siege) is a virtual form of the physical blockade.* Complaintents generalize the traffic of the site to this extent, so that another user can not have an access to this site. “Swarming” if there’s a great number of users approached the website at once, operating lags in this site occur. “worm” also serves to increase the impact of the second type of weapons of the hacktivists: an attack on an email is also known as “Ping – attack”, that is, sending thousands of letters at the same time.

*Breaking into the site and computers – many cybercriminals use the third weapon of hacktivists.* Computer systems should be disrupted in order to reveal the information, correspondence, financial reports and other files to carry out this process. We can observe that such crimes are annually increasing. For instance, according to the report of the Center of coordination group for Rapid Response to computer accidents, in 1997, the state of computer disruption encountered 2 134 times, in 2000, their number increased by 21 756 units, in 2003 by 137 000. These numbers show the rise in quantity cyberattacks and how the thousands of victims have become the object of simple and complex hacking machines.

The fourth weapon of the hacktivists involves viruses. Being in form of malicious strings of code

they can damage computers and spread one computer to another via network.

Although, hacktivism is aimed at political goals, it isn't considered as cyberterrorism. Admittedly, hacktivists counteracts and disable hardwares, however, they don't aim to kill, hurt or frighten someone. Nevertheless, the hacktivism lifts the risk of cyberterrorism to the first place. In addition, the border between cyberterrorism and hacktivism can sometimes be washed away. Particularly, hacktivists led by terroristic groups or vice versa, the hacktivists assistance to terrorists by enhancing their activity and attacking the strategically important infrastructure such as, electricity network and the emergency service, are the acts of cyberterrorism.

During the years 2003-2004, hundreds of sites serving or supporting terrorists were identified, while analyzing web sites on the internet (Weimann, 2004).

In internet terrorist-inspired websites quickly appear, change their format and disappear in a blink. In general, those disappeared web sites change their online address but keep the content.

According to the analysis of Professor Gabriel Weinman of the University of Haifa, terrorism inspired web sites target three types of audiences on their own (Weimann (a), 2004):

*Current and potential supporters.*

Web sites in the spirit of terrorism put great effort on the use of slogans and sell to their supporters various items, for example, T-shirts, emblems, badges, flags, videos and audios are also promoted by them. Usually such organizations try to "lure" local supporters into the bait through websites in that language. In addition, they post detailed information about their activities, about the internal policy of the organization, its supporters and enemies in those web sites.

*International community opinion.* The international community is not directly involved in these conflicts, but is interested in versions of the site different from the local language and their practice. From numerous content analyzes it is known that foreign journalists are also under their target. Often it's important indeed for foreign journalists to get a detailed information about the occurred accident. Only one Hezbollah site offers journalists to collaborate with their press House via e-mail.

*Contrary community.* The access for public, which most oppose the content of the sites, is not clearly exposed. However, some sites try to demoralize the enemy by attacking him and evoking a sense of guilt. In such a process, they try to change the public opinion and "raise" it against the statements of those who oppose it.

Ways terrorists use the internet

Scientists have noted that there are eight ways that terrorists use the internet. These are:

- Psychological war;
- Promotion and propaganda;
- Data collection;
- Collecting money;
- Recruitment and mobilization;
- Sharing information;
- Planning;
- Agreement.

Terrorism is usually understood as a **psychological war**, so that terrorist planned to wage similar type of war. There are several ways for terrorists to lead such a war. For instance, they use the internet to spread false information, to organize an attack aimed to persuade people in their vulnerability, to disseminate pictures of corps of people who have been brutally killed, taken from their latest practices. Moreover, terrorists carry out a psychological offence, through cyber fear. An example of this is the formation of belief that terrorists in the public can come up with such a threat as committing a catastrophe through the dismissal of control in the air transport system or by attacking computers that regulate the national economy system.

As the possibilities of the Internet have increased, the possibilities of the popularity of terrorists have also expanded. Previously, they sought to attract the masses to their activities through the printing press, radio and television. However, they couldn't achieve their goals because of multi-layered. Today, every terroristic organization has managed to have websites that it disposes of. According to Professor G. Weinman, such sites usually use three types of rhetorical structure in justifying the violence perpetrated by the organization.

*Firstly*, terrorists declare that they have no other measures than to resort to violence. Terroristic organizations usually describe such cases as the brutal killing, limited freedom of speech and prisoning of their supporters. Thus, they display themselves as small, helpless organization which are victimized by a stronger state organization.

*Secondly*, the rhetorical structure is to legalize the use of this violence and thus to blame the opponent. So members of this movement or organization, position themselves fighters for liberty.

*Thirdly*, extensive use of the word in the rejection of the use of violent methods in the rhetorical structure. These terroristic organizations declare and call for peaceful solution and diplomatic negotiation by accepting their goals on these web sites.

They use multimedia technologies that embody ideological and practical recommendations within the **propaganda**, advertise, justify and interpret terrorist activities in the internet. Virtual texts, presentations, magazines, theoretical data, audio and video files, as well as electronic games created by terrorist organizations and their supporters can be examples of these.

The internet can also be interpreted as a large digital library. The world wide web itself offers billions of data pages today. The majority of these data is free. Such open data space will facilitate the collection of information for terrorists.

Terrorists have already turned to experts in the dissemination of propaganda and attacks through the Internet. However, while carrying cybercrime out, they try not to deteriorate network activity as much as possible, because the disruption in the internet is equal to the disruption in their own communication. According to experts K.Siaxari and J.Rollins, cyberattacks could be comprised of the following four areas:

loss of integrity, the information can be changed in the way it does not fit together;

Loss of connectivity. Here continuously processing information systems are modified to the extent that registered users cannot access them;

Loss of privacy, the disclosure of critical information for the unregistered user;

Material destruction, that is, information systems cease to function as planned as a result of material damage caused by different teams

In addition to using the internet to disseminate information and videos in an extremist spirit, it is also used as a directing force by secretly communicating with interested people who seems to have a tendency to such actions. The Internet forums, chat groups have become a strong global "soldier" reserve for terrorist organizations and their supporters.

#### Advices

Experts on combating terrorist activities in the Internet provide the following recommendations:

Dissemination of information on educational and behavioural content via the Internet in different languages, with the aim of exposing claims in the spirit of terrorism.

The more they use the internet for terrorist purposes, the more analytical data they provide to fight against themselves;

To create a healthy immune system in young generations on consuming of informational stream.

Along with the positive aspects, it is also necessary to be aware of the negative consequences

of the use of informational stream. It is important to analyze the content and strategy of information, as well as to increase the culture of information consumption, in the increasingly globalized world.

The culture of information absorption refers to a system of knowledge, ability and qualification that lets receive, sort, understand and interpret information from the flow of information that serves human interests, fullness and the development of society. When it comes to information reception answer to the following questions should be found in order such a culture and skill to be nurtured

– Who transmits this information?

– Why is it transmitted in this way?

– What is the purpose of this information transfer?

The message that the formed culture of information absorption is contrary to our national interests and values, passes its specific shield role in relation to information. Therefore, the formation of rational and qualified use of the global information's opportunities in young people has a vital and practical importance today.

Even when it comes to the guidelines of the Islamic religion, it is required to examine and clarify it before believing in a transmitted message. In particular, in the 6-th verse of the Surah Hujurat of the Koran Karim the following statement is said: "O believers! If any one brings you a message, you must determine and examine it so that you do not regret what you have done by putting a burden on people who are in a state of ignorance!"

There's another verse of the Koran about this which also calls people not to follow the message and information received by various means blindly: "(O man!) Do not follow what you do not know exactly about! Because everyone will be responsible on each of the ears, eyes, hearts" (Isro, 36).

A few hadiths of the Prophet Muhammad are also narrated alike: "Allah checks the message, Satan makes a haste decision," is said. Also, there's another hadith narrated from Abu Huraira, where the messenger of Allah says: "To the fact that a person to speaks about everything he has heard is enough for him to be considered as a liar".

The person who acts according to information he heard but didn't check on whether it is true or not is equaled to a liar. This is because it creates the ground for the realization of the merciless goal of the one who is spreading the message.



## Conclusion

From the comments above, we can conclude that in the fight against extremism and terrorism, special attention should be drawn to following aspects in the formation of ideological immunity in young people:

- Educate individuals to have an independent mind, a worldview formed on a healthy basis and a strong will. Educate young generations to distinguish between the various bads, create a sense of respect for national values and the immune response to influence of different religious streams by forming a healthy lifestyle in their hearts and minds

- to live constantly alert and considerate towards ideological threats, not to communicate with suspicious individuals who promise to teach the religion of Islam, avoid illegal published or prepared religious content, literature, disks, materials on mobile phones, sites that promote jihad, extremism, terrorism and missionary activities in the internet;

- promotion of a healthy lifestyle among young people, formation of their spiritual and moral education, implementing of efforts on the basis of cooperation of family-neighborhood-educational institution

in the perfection of such great qualities as patriotism, humanism, kindness, in the minds of youth;

- to promote not to rush to directly receive and access to information on religious issues in today's realities of intensive exchange of information and not getting a prisoner of information offences;

- the formation of religious tolerance, respect for representatives of other nations.

- to prevent the emergence of negative perceptions and reflections about religion among the population in order people to apply to the representative of the Office of Muslims of Uzbekistan, local imams and specialists of the religious sphere with questions of faith, prayer and other religious issues.

Thus, the effectiveness of spiritual and educational propaganda in protecting against ideological attacks of various manifestations under the guise of religion should be increased in the 21st century, when the informational battle has intensified. The younger generation should be provided with in-depth analytical information about the positive changes taking place in our lives, their social activity should be improved. Thus, “the idea against the idea, the thought against the thought, the combat against ignorance with enlightenment” will play a vital role.

## References

- Abduhamidov, M. (2018). Extremism and its modern appearances. – Uzbekistan: The Light of Islam. – 24.
- Alexander, L. M. (2019). Terrorism: Theory and practice. – NY: Routledge. – 296.
- Denning, E. D (2000). Cyberterrorism. 1-10. Available from: [https://calhoun.nps.edu/bitstream/handle/10945/55351/Denning\\_Dorothy\\_2000\\_cyberterrorism.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://calhoun.nps.edu/bitstream/handle/10945/55351/Denning_Dorothy_2000_cyberterrorism.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- Onwudiwe, I. D. (2018). The globalization of terrorism. Routledge. – 190.
- Osman, K., Alarood, A., Jano, Z., Ahmad, R., Manaf, A. A., & Mahmoud, M. (2019) A Conceptual Model of Cyberterrorists' Rhetorical Structure in Protecting National Critical Infrastructure. In International Conference on Smart Innovation, Ergonomics and Applied Human Factors (pp. 421-427). Springer, Cham.
- Rahimjonov, D. (2019) The importance of social rehabilitation of people who have fallen under the influence of extremist ideas in the process of globalization. – Uzbekistan: The Light of Islam. – 12.
- Seed, D. (2019) EMP and Cyberterrorism. In US Narratives of Nuclear Terrorism Since 9/11. – London: Palgrave Macmillan. – 233-270.
- Topal, R. (2019) A cyber-psychological and behavioral approach to online radicalization. In Multigenerational Online Behavior and Media Use: Concepts, Methodologies, Tools, and Applications. IGI Global. – 1031-1042.
- Umarov, B. (2018) psychological problems of prevention of extremism and terrorism among young people. The Light of Islam, 2018 (1). – 23.
- Vacca, J. R. (Ed.) (2019) Online Terrorist Propaganda, Recruitment, and Radicalization. – Boca Raton: CRC Press. – 532.
- Weimann, G. (2004) Cyberterrorism. How real is the threat? December 2004. [www.usip.org/](http://www.usip.org/)
- Weimann, G. (2004a) How modern terrorism uses the internet. March 2004. Special report. <https://www.usip.org/sites/default/files/sr116.pdf>
- Zhaholatga qarshi ma'rifat (2019) [Enlightenment against ignorance]– Toshkent: “O'zbekiston halqaro islom akademijasi” nashriyot-matbaa birlashmasi. – 120 (in Uzbek)

**Д. Муфтахутдинова** 

Казанский государственный институт культуры, Россия, г. Казань  
e-mail: dilaratatar@mail.ru

## **РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛЕМИКА В СТЕПНОМ КРАЕ (КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX ВВ.)**

Статья направлена на изучение роли татарского духовенства в противодействии процессам русификации и христианизации казахского народа в конце XIX – начале XX века. Работа написана на основе архивных документов, хранящихся в Государственном архиве Республики Татарстан, Центральном Государственном архиве Республики Казахстан и опубликованных этнографических работ изучаемого периода. Основным методом исследования является проблемно-хронологический подход, позволивший рассмотреть изучаемые процессы в динамике социокультурных процессов, происходивших в Степном крае. В работе также применен системный подход, позволивший рассмотреть проблему исследования в междисциплинарном ракурсе. При написании работы были использованы следующие научно-теоретические подходы: теория очерчивания границ в этнокультурном значении (теория Ф. Барта), теория социального конструирования реальности и социального взаимодействия в ходе выработки этнорелигиозной идентичности (теория П. Бергера, Т. Лукмана), теория влияния политических сил, использующие конкурентные явления культуры и опирающиеся на культурные институты (Б. Андерсон, А. Аппадурай, Э. Гелнер и др.). Исследование выявило цели и методы миссионерской деятельности православной церкви в Степном крае, что позволило выявить ряд работ по спекулятивной теологии как православного, так и мусульманского толка, раскрывающих идейную основу теологического противостояния двух конфессий, выявить авторов, являющихся апологетами рассматриваемых религиозных доктрин. Освятить особенности методики преподавания в татарских медресе. Практика публичных религиозных диспутов, проводимых православными миссионерами, позволили сделать вывод о бесполезности и вредности подобных мероприятий. Они возбуждали население и приводили к интолерантному противостоянию двух конкурирующих конфессий.

**Ключевые слова:** аккультурация, спекулятивная теология, ислам, православие, полемика.

D. Muftakhutdinova

Kazan State Institute of Culture, Russia, Kazan  
e-mail: dilaratatar@mail.ru

### **Religious polemics in the Steppe Region (late XIX – early XX centuries)**

The article is aimed at studying the role of the Tatar clergy in opposing the processes of Russification and Christianization of the Kazakh people in the late 19th – early 20th centuries. The work was written on the basis of archival documents deposited in the State Archives of the Republic of Tatarstan, the Central State Archives of the Republic of Kazakhstan and published ethnographic works of the period under study. The main research method is the problem-chronological approach, which made it possible to consider the studied processes in the dynamics of socio-cultural processes that took place in the Steppe region. The work also applied a systematic approach, which made it possible to consider the research problem in an interdisciplinary perspective. The following scientific and theoretical approaches were used: the theory of delineating boundaries in ethnocultural meaning (F. Barth's theory), the theory of social construction of reality and social interaction during the development of ethno-religious identity (P. Berger, T. Luckmann's theory), theory the influence of political forces using the competitive phenomena of culture and based on cultural institutions (B. Anderson, A. Appadurai, E. Gelner, etc.). The study made it possible to identify a number of works on speculative theology, both Orthodox and Muslim, and to consider the ideological opposition of the apologists of the religions in question.

**Key words:** acculturation, speculative theology, Islam, Orthodoxy, polemics.

Д. Муфтахутдинова

Қазан мемлекеттік мәдениет институты, Ресей, Қазан қ.  
e-mail: dilaratatar@mail.ru

### Дала өңіріндегі діни полемикалар (XIX ғ. аяғы – XX ғ. басы)

Мақала татар дінбасыларының XIX ғасырдың аяғы – XX ғасырдың басындағы қазақ халқын орыстандыру және христиандандыру процестеріне қарсы тұрудағы рөлін зерттеуге бағытталған. Зерттеу жұмысы Татарстан Республикасының Мемлекеттік архивтерінде, Қазақстан Республикасының Орталық мемлекеттік архивтерінде сақталған архивтік құжаттар негізінде және зерттеліп отырған кезеңдегі этнографиялық еңбектер негізінде жазылды. Зерттеудің негізгі әдістері ретінде зерттелген процестерді дала аймағында орын алып жатқан әлеуметтік-мәдени процестер динамикасында қарастыруға мүмкіндік берген проблемалық-хронологиялық тәсілмен айқындалды. Жұмыста, сонымен қатар, жүйелік тәсіл қолданылды, бұл өз кезегінде зерттеу проблемасын пәнаралық тұрғыдан қарастыруға мүмкіндік берді. Жұмысты жазу кезінде келесі ғылыми-теориялық тәсілдер қолданылды: этномәдени мағынадағы шекараларды анықтау теориясы (Ф. Барт теориясы), шындықтың әлеуметтік құрылысы және этно-діни бірегейленудің дамуы кезіндегі әлеуметтік өзара әрекеттестік теориясы (П. Бергердің, Т. Лакманның), мәдениеттің бәсекелестік құбылыстарын қолданатын және мәдени институттарға негізделген саяси күштердің әсері туралы теория (Б. Андерсон, А. Аппадурай, Э. Гельнер және т.б.). Зерттеу жұмысы барысында православиелік және мұсылмандық спекулятивті теология бойынша бірқатар жұмыстарды анықтауға және қарастырылып отырған діндердің апологеттерінің идеологиялық қарсы тұруын зерттеуге мүмкіндік берді.

**Түйін сөздер:** аккультурация, алыпсатарлық, теология, ислам, православие, полемика.

#### Введение

Рассматривая этноконфессиональную политику Российской империи в отношении мусульманского населения Степного края, очевидно, что период с 1880 по 1917 год был «золотым веком» православного миссионерства, активно поддерживаемого государством и РПЦ в этом регионе. Миссионерская деятельность Русской православной церкви в то время рассматривалась как важная составная часть аккультурационных мероприятий над мусульманским населением, направленных на интеграцию нерусских народов и регионов в общеимперское пространство.

Эта деятельность церкви началась еще во вторую половину XVI века. Татары первыми из мусульманских народов России подверглись насильственной христианизации. Масштабный охват насильственной христианизации приобрела в 30-50-е годы XVIII века, в годы деятельности Конторы новокрещенских дел. Реакцией мусульманских народов на социально-экономические и духовные притеснения была серия татаро-башкирских восстаний антиколониальной направленности (1704-1705, 1737-1740, 1755, 1774-1775 гг.) Необходимость установления мирных отношений с мусульманским населением, а также планы властей в организации дальнейшей экспансии России на территории восточных стран привели к смене курса по отношению к мусульманской умме на более терпимую.

Лояльная часть татарского мусульманского духовенства с конца XVIII века была встроена через Оренбургское магометанское духовное собрание в военно-бюрократическую систему российской власти и активно содействовала продвижению российских интересов на восточных окраинах империи.

Однако, в начале XIX века слабая постановка христианского просвещения среди принявших православие нерусских народов Поволжья, крещение ради получения льгот и привилегий, а также легализация татарских школ и медресе привели к массовому отпадению крещеных татар в ислам и исламизации части чувашей, марийцев и удмуртов. Активная просветительская деятельность татарских мулл в Степи способствовала укреплению мусульманской идентичности казачков. Остановить «отатаривание» нерусских народов правительство сумело с помощью так называемой «системы Ильминского», основанной на получении начального образования нерусских народов на родном языке на основе кириллического алфавита и дальнейшего закрепления православной идентичности уже на русском языке. Однако данная система породила «инородческую» интеллигенцию, способную бороться за национальные интересы своих народов.

К тому же к концу XIX в. у татар сложилась система мусульманского новометодного образования, способная противостоять системе русификации через собственную модернизи-

ванную систему образования на родном языке, соответствующую по своим программам русским гимназиям и прогимназиям. Такие медресе татарская интеллигенция и буржуазия стала открывать и в городах Степного края.

Эти явления приводили к более жесткой политике русификации через систему правительственных школ и борьбу с исламом через официальную пропаганду. Вскоре на степных пространствах Северного Казахстана учреждаются 15 миссионерских станов и открываются 17 миссионерских школ для детей казахов. Форпостами духовной колонизации казахов становятся монастыри.

Однако, несмотря на эти меры, православный прозелитизм наталкивался на отчаянное сопротивление как со стороны самих казахов, так и на организованное сопротивление со стороны татар-мусульман. Татары, по мнению инспектора Казанского учебного округа Д.Д. Коблова, занимали первое место среди народов, населяющих Восточную часть России по уровню образованности. Он отмечал, что трудно указать народность, среди которой так была бы распространена грамотность (Коблов, 1916: 7). Обладая прочными религиозными знаниями, татары распространяли ислам среди всех народов Российской империи. Эту же мысль высказал православный священник Д. Григорьев. Он отмечал, что трудно найти татарина-мусульманина, который отказался бы от беседы на религиозную тему и замыл бы беседу, ссылаясь на незнание своей религии. Он сетовал, что нет у татар официальных, получающих по две тысячи в год миссионеров, нет специально разработанных риторических образцов увещаний, нет и обширных руководств по миссионерскому делу. Но он восхищается той «великой силой» в лице татарского народа, которая прошла школу и считала своим долгом распространение веры. Священник подчеркивает, что этой-то силе и обязан ислам своим быстрым и успешным распространением среди российских «инородцев» (Григорьев, 1905: 89).

Миссионерскую деятельность Русской православной церкви в Степном крае следует рассматривать как часть правительственного курса Российской империи, направленного на аккумуляцию и интеграцию в общеимперское пространство как тюркского (казахи, башкиры, татары), так и славянского (русского, украинского) населения края. Дело в том, что религиозное преследование государства заставляло бежать на Восток от православной церкви не только татар-мусульман, но и многочисленные толки старообрядцев.

Оказавшись в чужом краю, в другом климате, без поддержки рода, односельчан, друзей, люди стремились приспособиться ко всему новому через заимствование многовековой степной культуры кочевников. Причем заимствования касались не только бытовой культуры, но и духовной.

Активная миссионерская деятельность Русской православной церкви в казахских степях началась во второй половине 70-х годов XIX века. Православные миссионеры, устраивая свои станы с целью постепенной христианизации кочевников, очень надеялись на помощь со стороны русского населения. Но каково же было их разочарование, когда они столкнулись с русскими людьми, почти забывшими родной язык и годами не бывавшими в церкви, причем это был уже конец XIX века.

Первоначальный оптимизм о христианизации казахов сменился на панические настроения о спасении русской паствы от исламизации, старообрядчества и сектантства. О том, что русское население довольно равнодушно относилось к официальной православной церкви, хорошо иллюстрирует письмо в губернскую администрацию священника Александра Павлова. Он представил списки прихожан церковью Павлодарского благочиния, не исполнивших «долга исповеди и св. причастия более 2 лет», просит обратить внимание на тех лиц его превосходительству, «которые не были у исповеди от 6 до 7 лет» (ЦГА РК Ф.64. Оп.1. Д.876. Л.1).

Причину такого положения дел объясняют С.В. Любичанковский и А.Д. Камзина. По их мнению, существенным препятствием в борьбе с расколом являлось равнодушное отношение к своим обязанностям, невежество, аморальное поведение и взяточничество приходских священников. Они отмечают, что в отдаленные миссионерские станы назначали, как правило, людей невысоких нравственных качеств и в чем-либо провинившихся. Стоит согласиться с авторами, что эти обстоятельства окончательно подрывали авторитет официального православного духовенства в старообрядческой среде и приводили к религиозному равнодушию православного населения (Любичанковский, Камзина: 2007: 128).

Во избежание обращения русских переселенцев в ислам предлагалось улучшить их материальное положение, поставить их если не в господствующее, то, во всяком случае, равное положение с казахами. Однако в конечном итоге, обладая преференциями со стороны местной администрации, русские переселенцы поднимались выше, а местные жители сами попадали в зависимость от приезжих.

В числе мер, которые должны были способствовать укреплению православной идентичности, предлагалось в каждом крупном населенном пункте открыть церковно-приходскую школу, которая обязательно должна носить миссионерский (противомусульманский) характер. Главной задачей таких школ было включение механизмов воздействия, прежде всего, на русское население с тем, чтобы оно не переходило в другую веру и становилось в ряды сторонников действий церковнослужителей. Однако воплотить в жизнь задуманное быстро не получилось. В апреле 1905 года Степной генерал-губернатор генерал-лейтенант Сухотин отмечал, что русские переселенцы в культурном значении бедны экономически и морально, сами нуждаются в постоянном попечении. Многие из заселенных пунктов не имеют ни православных храмов, ни школ, и потому русские крестьяне «ни менее киргиз оказываются нищими на духовной и просветительской стезе» (ЦГА РК Ф.64. Оп.1. Д.3475. Л. 28-30 об.).

К концу XIX века власть предприняла ряд мер по предотвращению «татаризации» восточных окраин. Местные власти стали ограничивать переселение татар в Степной край. Татары не получали льготы, как русские крестьяне, в уплате налогов. Власть выдворяла мулл и мударисов за пределы степи, запрещала татарам учить казахов в мактабах и медресе, закрывала татарские учебные заведения, не давала открывать мечети, не позволяла предпринимателям иметь недвижимую собственность, ограничивала развозную торговлю, ограничивала прописку в городах и поселках, удаляла всех чиновников татарского происхождения с государственной службы, строго подвергала цензуре печатную литературу, заменяла татарский язык на русский или казахский в делопроизводстве, не разрешала иметь татарам периодические издания, ограничивала хадж, строго следила за ишанами и мюридами, не позволяя им передвигаться по степи. Все эти мероприятия не позволяют оценить политику по отношению к татарскому населению в Степном крае как веротерпимую, скорее её можно назвать ограниченной веротерпимостью.

#### **Обоснование выбора темы и цели и задачи**

Межэтнические и межрелигиозные противоречия в зонах фронтальной модернизации (сложная контактная зона, процессы и отношения в пределах которой не были строго регламентированы и в силу этого подвергались динамичным политическим, экономическим, социальным, культурным и иным влияниям дискретных соци-

альных сил), какой являлся Степной край в конце XIX – начале XX века, обусловлены сложными процессами этнической консолидации внутри казахского, так и татарского этносов, процессами интеграции полиэтничного, поликонфессионального общества в общероссийскую и казахстанскую нацию, а также геополитической интеграции евразийского пространства. Надеемся, что использование опыта социально-исторического и межэтнического взаимодействия поможет решению интеграционных задач в новых геополитических реалиях современности.

Целью исследования является изучение роли татарского духовенства в противодействии процессам русификации и христианизации казахского народа в конце XIX – начале XX века. Данная цель предопределила следующие задачи исследования: 1) раскрыть особенности татарской мусульманской образовательной системы; 2) описать специфику подготовки миссионерских кадров в государственных учебных заведениях Российской империи; 3) рассмотреть на примерах работ по спекулятивной теологии апологетов ислама и православия идейное противостояние двух конфессий; 4) выявить роль татарского духовенства в противодействии политике христианизации в Степном крае.

#### **Научная методология исследований**

Статья носит междисциплинарный характер, учитывающий теоретико-методологические подходы как исторической науки (проблемно-хронологический подход, позволивший рассмотреть описываемые явления в динамике социальных процессов и явлений), так и этнополитологии. При написании работы были использованы следующие научно-теоретические подходы из области этнополитологии: теория очерчивания границ в этнокультурном значении (теория Ф. Барта), позволяющая увидеть символы и аксиологические ценности конкурирующих культур. Теория социального конструирования реальности и социального взаимодействия в ходе выработки этно-религиозной идентичности (теория П. Бергера, Т. Лукмана), согласно которой этнические идентичности возникают и вырабатываются в ходе социального взаимодействия, они транслируются, поддерживаются и воспроизводятся с помощью механизмов социального конструирования, включающего в себя многообразие маркеров и символов этнической культуры. Теория влияния политических сил, использующая конкурентные явления культуры и опирающаяся на культурные институты (Теория Б. Ан-

дерсона, А. Аппадурай, Э. Геллера и других), позволяющая рассмотреть политику русификации и христианизации, проводимой самодержавной властью с опорой на институт православной церкви с целью унификации социокультурного пространства.

### Основная часть

Что же представляла собой татарская мусульманская образовательная система? И как ей удалось противостоять имперской системе христианизации и русификации не только татар и башкир-мусульман, но и казахов?

В духовной культуре татарского народа ислам занимает ключевое место. В самые тяжелые времена религия давала человеку силу не отчаиваться, не опускать руки, верить в высшую справедливость и милосердие Всевышнего. Она была компенсатором и лучом надежды на лучшее в той, рутине, на которую были обречены бесправные инородцы. В условиях, когда аристократия татарского народа была или перебита, или перешла ради карьеры и благополучия в этой жизни на сторону новой власти, самой авторитетной стратой в социальной структуре татарского народа стало мусульманское духовенство. Через систему мусульманского образования оно формировало и охраняло национальное и религиозное самосознание народа. Транслировало устойчивые традиции и нормы поведения, контролировало браки. Не имея материальной поддержки со стороны государства, окруженное постоянным недоверием и подозрительностью со стороны державного чиновничества, мусульманское духовенство стремилось быть нравственным эталоном для своей паствы. В отличие от православного духовенства, которое назначалось чиновниками и не было выборным, мусульманское духовенство целиком зависело от своей паствы, дорожило честью и добрым именем.

На протяжении трех с половиной веков российские власти боролись с исламом, как с опасной религиозной доктриной, задействовав специальную противомусульманскую образовательную систему, внедряя интолерантные догмы об исламе в сознание православных народов. Это породило специфику мусульманского образования татарского народа. В татарских мусульманских мактабах и медресе учили вести диспут, полемику. Особенностью Бухарской схоластической системы было разъяснение сложных для понимания мыслей средневековых авторов в религиозных книгах, то нюансом татарской образовательной системы было то, что она учила

мастерству интеллектуального спора, в том числе и противохристианской полемике.

Эту особенность образовательной системы татар исследовала Р.Р. Сафиуллина. Она, ссылаясь на известного дореволюционного татарского писателя Загира Бигиева, который в своем произведении «Путешествие в Мавераннахр» раскрыл нюансы этой методики, пишет, что для шакирда медресе неважно было даже то, что понимает он до конца изучаемого автора или нет, главное он должен искусно спорить: «Шәкерт, укыган китабын аңлыймы, аңламыймы, анысы лязем түгел». «Моржа кәкре булса да, төтен туры чыксын!» «Шәкерт текстны аңласа да, аңламаса да, «мәһарәт» белән каршы чыга белсен» (Сафиуллина, 2020).

Однако татарские богословы в своих трудах предупреждали о неуместности споров ради тщеславия и корысти. Татарский богослов XIX века Таджуддин Ялчыгул, предупреждал о неэтичности спора с целью обесчестить и опозорить своего соперника. Р. Р. Сафиуллина – Аль-Анси, разбирая его сочинение «Рисалии Газиза», составленное как толкование сочинения суфия Аллахияра, отмечает, что Ялчыгул считал истинным ученым того, кто свои знания претворял в жизнь, обучая других, а не тех, кто ради собственного тщеславия вызывает на спор, принуждает других к позору. Он предупреждал об аморальности такого поведения и подчеркивал, что такие дела запрещены. Они уместны только в случае необходимости выявить истину. Он мудро наставлял, если ты истинный ученый, избегай дискуссии, ибо в споре можешь сам провалиться и опозориться, или провалить и опозорить других. «Даже если и получишь от этого пользу, спор – низкое дело», – считал Ялчыгул (Сафиуллина, 2020).

В кадимистских медресе наряду с богословскими предметами изучались предметы философского характера, опирающиеся на разум и опыт. Это чрезвычайно развивало шакирдов. Р.Р. Сафиуллина – Аль Анси, опираясь на воспоминания выдающегося татарского художника Баки Урманче, об его ученическом опыте в медресе, раскрыла методы обучения того времени. Баки Урманче вспоминал, что первый урок мантыйка (логики) в медресе начинался в необычайной торжественной обстановке. В углу класса на разложенных подушках на возвышении, сложив ноги по-мусульмански, садился мударис. Вокруг него – на одеялах и подстилках – располагались хальфы (асистенты), старшие шакирды (ученики медресе) и шакирды помладше располагались

напротив них полукругом на полу. Обычно урок мантыйка состоял из двух или трех докладов, длящихся около часа. Затем начинались прения. Если взрослые, участвующие в уроке, начинали спор по какому-нибудь вопросу, то урок мог продлиться и до 45 часов, – отмечал Баки Урманче (Сафиуллина Аль-Анси, 2017: 100).

Зачем была нужна такая методика преподавания и обучения в татарских медресе? Дело в том, что во всех миссионерских учебных заведениях России преподавался курс противомусульманской полемики. Казань являлась центром подготовки миссионерских кадров, здесь сосредотачивалось большинство учебных заведений данной направленности. По мнению православных миссионеров, преподавателей противомусульманского отделения Казанской духовной академии Е.А. Малова, М.А. Машанова, Г.С. Саблукова, противников системы Н.И. Ильминского, одним из главных методов борьбы против усиления мусульманского влияния на нерусские народы Российской империи должно было стать проведение «полемических бесед» между православными и мусульманскими проповедниками. Надо отметить, что это был испытанный прием со стороны православного духовенства, он широко использовался в борьбе со старообрядчеством и сектанством. Известный исследователь религиозной политики на Востоке России Ю.А. Лысенко отмечает, что они представляли собой состязательное мероприятие, на которое приглашались обе противостоящие стороны и где определялся круг вопросов, подлежащих обсуждению. Миссионеры особенно тщательно готовились к организации и проведению «полемических бесед» с мусульманскими проповедниками. Их содержание являлось предметом детального обсуждения служителей Киргизской миссии. Например, такая подготовка была проведена на съездах духовенства Кустанайского округа киргизской миссии Оренбургской епархии. Однако такие споры не приводили к переходу в православие слабоисламизированных, по мнению миссионеров, казахов. Они возбуждали население и приводили к межконфессиональному противостоянию, поэтому вскоре стали пресекаться властями. В 1909 г. в ходе проведения дискуссии об их целесообразности «некоторые из священников настаивали на их необходимости», писал Ю.А. Лысенко (Лысенко, 2011: 139).

Для студентов противомусульманского отделения Казанской духовной академии «противомусульманская полемика» была один из важнейших предметов в ходе профессиональной

подготовки. Воспитанникам этого отделения давались даже специальные «чаевые деньги» для того, чтобы будущие миссионеры в харчевнях татарской слободы Казани совершенствовались владение татарским языком и приобретали навыки противомусульманской полемики (ГБУ ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1434). В Казанской духовной академии обучались, а затем активно работали такие видные миссионеры-русификаторы, как А.Ф. Можаровский, Н.И. Ильминский, Е.А. Малов, И.Н. Березин, Н. Остроумов, А. Раев, Е. Виноградов, И. Боголюбский, А. Яблоков, М.А. Машанов и др. Их усилиями были изданы следующие сочинения: «Мысли Корана, благоприятные для обращения мухаммедан в христианство»; «Ислам: его происхождение, сущность по сравнению с христианством»; «О почитании святых в исламе»; «Мусульманская религия в отношении к образованности»; «Православная противомусульманская миссия в Казанском крае в связи с историей мусульманства в половине XIX века»; «Метод миссионерской полемики против татар мухамедан»; «Джихад, или священная война мусульман»; «Признаки истинности православного христианства и лживости мухаммеданства» (Фортунов, 1875; Агрономов, Джихад, 1887; Яблоков, 1883; Березин, 1855; Осроумов, 1907, Малов, 1871; Виноградов, 1873; Раев, 1875) и многие другие.

А учебным пособием в татарских мусульманских медресе по борьбе с христианским учением была книга Исхака Харпутлу «Шемсул-Халикат» (Солнце истины), изданная в Константинополе в 1860 году. В турецкой Википедии об этом авторе говорится, что он вел религиозные диспуты с христианскими миссионерами в присутствии султана и других государственных деятелей, где одерживал бесспорную победу (Википедия, 2021).

### Результаты и обсуждение

В результате этих прений с представителями христианства появилась книга в форме полемических ответов на 72 вопроса, адресованных религиозным оппонентам. В работе автор пишет о несоответствии текстов Евангелия с учением Иисуса Христа, а также приводит факты из исторических источников о преднамеренном искажении Священного писания христианами. В начале XX века против этой книги выступил русский православный священник Н. Одигитриевский, написавший книгу в рамках той же спекулятивной теологии, что и Исхак Харпутлу, «Ответы мусульманину на его возражения против

христианства», но уже с позиции православной ортодоксии (Одигитриевский, 1910). Во вступлении к своей книге Н. Одигитриевский замечает, что действительно по своей распространенности среди мусульман это сочинение пользуется всеобщей известностью в мусульманском мире, как сочинение очень ценное и любимое ими. Он подчеркивает, что такую же известностью оно пользуется у казанских татар. «Редкий мулла не знает этой книги, почти каждый шакирд черпает из нее всевозможные возражения против христианского учения при всякой полемике с христианами по вопросам религиозным. Короче сказать, сочинение «Шамсул хакикат» стало как бы настольною книгою для очень многих магометан» (Одигитриевский, 1910: 1).

Большой интерес представляет работа по сравнительной теологии видного татарского ученого второй половины XIX века Шигабутдина Марджани «Насарларның пакъсезлеге турында тәүбә кылучының исенә төшерү» («Напоминание поклоняющимся о несоответствии ритуальной чистоте православных») (Личный архив). Работа написана в рамках спекулятивной теологии, доказывающей превосходство ислама перед всеми другими религиями. Здесь раскритикованы догматы: «о святой троице», «о признании христианами пророка Иисуса богом», «о заступничестве святых», «поклонении иконам, святым мощам». Подробно объяснен запрет употребления мяса, зарезанного не по мусульманским обычаям. Несмотря на религиозные догматы ислама «о людях писания», призывающих относиться к христианам как равным и терпимым, Марджани, предвосхищая ассимиляционные процессы, угрожающие татарской нации со стороны русской, четко вычерчивает границы «другого» и «недозволенного» по отношению к православным, особенно в вопросах брака. В работе поражает глубина знаний и эрудированность татарского ученого, который свободно разбирался в иудаизме, в различных толках христианства, таких как православие, католицизм, протестантизм, баптизм, армяно-григорианская церковь.

О том, как мусульмане и христиане применяли свои знания на практике, хорошо показала в своей монографии Ю.А. Лысенко (Лысенко, 2011). В 1909 году «беседы» между православными и мусульманскими священниками состоялись в Актюбинском стане. Они проводились православными миссионерами с муллами в присутствии казахов-кочевников около мечети. Обсуждались вопросы религиозного характе-

ра, сравнивали, что говорится в Коране, а что в «Евангелие». Муллы, не отрицая данных слов, настаивали на том, что настоящее Евангелие «... испорчено христианами и искажено и что подлинное Евангелие имеется только в Мекке; по возможности была доказана киргизами вся необоснованность этого голословного, ничем недоказанного обвинения христиан муллами», – пишет Ю.А. Лысенко. Кроме того, в ходе индивидуальных бесед обсуждались личности пророков Иисуса и Мухаммеда. Православными миссионерами доказывалась «несостоятельность Магомеда как проповедника» (Лысенко, 2011: 139). В итоге, миссионерами признается малоэффективность метода полемики, и подобная практика вскоре прекратилась.

### Заключение и выводы

Изученный материал свидетельствует, что на территории Волго-Уральского региона, в точке теснейшего соприкосновения христианской и исламской цивилизации зародилось сравнительное, пока спекулятивное с обеих сторон, религиозоведение, что способствовало аксиологическому познанию культур, а в дальнейшем и к веротерпимости.

Рассмотренные работы по спекулятивному религиозоведению апологетов православного христианства на ислам и татар-мусульман в Степном крае можно выразить следующими тезисами:

1. Ислам – не мировая религия, а лжеучение лжепророка Мухаммеда;
2. Образ Мухаммеда далек от христианского идеала;
3. Современные мусульмане копируют образ Мухаммеда;
4. Он враждебен русской государственности;
5. Ислам препятствует развитию мусульманских народов;
6. Самые фанатизированные мусульмане – татары;
7. Исламизированность казахов слабая, поэтому возможно их обратить в христианство;
8. Татары, как более экономически развитая нация, эксплуатируют казахов, поэтому необходимо их защищать от татар;
9. Неблагоприятное влияние «татарщины» на казахов можно устранить введением алфавита на кириллице и распространением русско-киргизских школ, а также перепрофилированием школ новометодного направления в светские учебные заведения.

«Законная» цель и оправданность подобных взглядов была обусловлена стремлением сохра-



нить империю и ассимилировать инородцев с русскими.

Рассмотренные работы по спекулятивному религиозоведению апологетов ислама в лице татар-мусульман на православный прозелитизм в Степном крае можно выразить следующими тезисами:

1. Христианство является религией, но оно погрязло в заблуждениях;

2. Православные не являются последовательными монотеистами; (догмат о Св. Троице)

3. Христиане поклоняются пророку Иисусу, считая его Богом, что является глубоким заблуждением;

4. В христианстве развит фетишизм: поклонение иконам, св. мощам и т.п., что является отклонением от монотеизма;

5. Христиане употребляют недозволенную пищу;

6. Нравственные нормы в христианстве искажены;

7. Священное Писание испорчено и искажено христианами, подлинное находится только у мусульман;

8. Православные священники пытаются обратить казахов в православие, являющимся лжеучением, поэтому им необходимо расширять сеть мусульманских учебных заведений.

9. Российская империя, насаждая христианство, пытается духовно поработить казахов, отнять у них земли и превратить в крестьян, поэтому необходимо не жалеть сил для предотвращения этих процессов.

Тиски русификаторской политики, испытанной татарами-мусульманами на территории

Волго-Уралья, и широкое распространение информации об этом были защитой для казахского населения в борьбе за сохранение своей этнорелигиозной идентичности. Но защита татарами казахского народа не была нацелена на создание общетюркского государства, как заявляли об этом чиновники жандармского управления, а вслед за ними и некоторые современные исследователи. Она была направлена на создание общетюркской культуры и сбыта товаров общего культурного кода, на этой основе утверждения прочного культурно-экономического сотрудничества.

В противостоянии попыткам русского государства на территории Степного края внедрить православие и свою систему образования у татар проявилась этническая мобилизация. В казахакх они видели, если можно так выразиться, «людей своего культурного кода». В этом плане татар-мусульман можно рассматривать как мобилизованную диаспору, открыто противостоящую политике русификации властей. В этом процессе была проявлена безоговорочная солидарность татар всех сословий и этнографических групп. Однако такой задачи, как «татаризировать» или ассимилировать казахский народ, ни буржуазия, ни интеллигенция никогда не ставили. Стоит обратить внимание на то, что все первые учебники на казахском языке печатались в татарских типографиях, учебники в джадидских медресе были переведены в основном с татарского языка, первые казахские медресе помогали обустроить татарские муллы и предприниматели, что также подтверждает правоту моего вывода.

## Литература

- Агрономов А.И. (1887) Джихад Священная война мухаммедан. – Казань: Тип. Коковинной. – 234.
- Березин И.Н. (1855) Мусульманская религия в отношении к образованности // Отечественные записки. Т. 98. – 1-40. – 81-108.
- Википедия (2021) Harputlu İshak Efendi // [https://tr.wikipedia.org/wiki/Harputlu\\_İshak\\_Efendi](https://tr.wikipedia.org/wiki/Harputlu_İshak_Efendi)
- Виноградов Е. (1873) Метод миссионерской полемики против татар мухаммедан // Миссионерский противомусульманский сборник. – Казань: типо-литография Императорского университета. Вып. 1. – 1-86.
- ГБУ ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1434. То же об увольнении четверых студентов в vacationное время в Татарскую слободу для занятий там языкам. Л. 6.
- Григорьев Д. (1905) Несколько слов о причинах успешного распространения магометанства среди инородцев язычников // Православный благовестник. № 2. – М.: типография А.И.Снигиревой. – 89-91.
- Коблов Я.Д. Конфессиональные школы казанских татар. – Казань: Центр. тип., 1916. – 119.
- Лысенко Ю.А. (2011) Миссионерство Русской православной церкви в Казахстане (вторая половина XIX-начало XX в.) Монография. – Барнаул: Изд-во Алтайского университета. – 195.
- Любичанковский С.В. Камзина А.Д. (2007) Миссионерская деятельность русской православной церкви как механизм имперской политики аккультурации (на материалах старообрядчества, а оренбургской епархии пореформенного периода). – Оренбург: Издательский центр ОГАУ. – 220.
- Малов Е.А. (1871) Православная противомусульманская миссия в Казанском крае в связи с историей мусульманства в половине XIX века // Православный собеседник. № 11. – 234-253; №12. – 397-418; 1872. № 1. – 62-78; № 2. – 124-139; № 3. – 237-350, № 4. – 377-406.

- Одигитриевский Н. (1910) Ответы мусульманину на его возражения против христианства. – Малмыж: «Типография Н. Черемшанского» – 368.
- Остроумов Н.П. (1907) Мадрасы в Туркестанском крае // Журнал Министерства народного просвещения. – № 1. – 68.
- Раев П. (1875) Признаки истинности православного христианства и лживости мухаммеданства // Миссионерский противомусульманский сборник. Вып. 9. – Казань: типография Имп. ун-та. – 5-225.
- Сафиуллина-Аль-Анси Р.Р. (2017) Книги на арабском языке мусульман Волго-Уральского региона. – Казань: РИИ. – 161.
- Сафиуллина-Аль-Анси Р.Р. (2020) О религиозном образовании татар в трудах татарских авторов XIX века и на страницах татарской периодики конца XIX – начала XX вв. // <http://www.tataroved.ru/institut/center/publ/15/> (дата обращения 12.10.2020).
- Фортунатов Я. (1875) Мысли Корана, благоприятные для обращения мухаммедан в христианство // Миссионерский противомусульманский сборник. – Казань: типо-литография Императорского университета Вып. 7. – 78-95.
- ЦГА РК Ф.64 Оп.1 Д.3475 Л. 28-30 об.
- ЦГА РК Ф.64.Оп.1 Д.876. Л.1.
- Яблоков А. (1883) О почитании святых в исламе // Православный собеседник. № 12. – Казань: Изд. Казанской духовной акад. – 397-454.

## References

- Agronomov A.I. (1887) Dzhihad Svyashchennaya vojna muhammedan [Jihad Holy war muhammadan]. – Kazan': Tip. Kokovinoj. 1877. – 234. (in Russian)
- Berezin I.N. (1855) Musul'manskaya religiya v otnoshenii k obrazovannosti [Muslim religion in relation to education] // Otechestvennye zapiski. T. 98. – 1-40, 81-108. (in Russian)
- CGA RK F.64 Op.1 D.3475 L. 28-30 ob.
- CGA RK F.64.Оп.1 Д.876. Л.1.
- Fortunatov YA. (1875) Mysli Korana, blagopriyatnye dlya obrashcheniya muhammedan v hristianstvo [Quranic Thoughts for the Conversion of Muhammadan to Christianity] // Missionskij protivomusul'manskij sbornik. — Kazan': tipo-litografiya Imeratorskogo universiteta Vyp. 7. – 78-95. (in Russian)
- GBU GART. F. 10. Op. 1. D. 1434. To zhe ob uvol'nenii chetyryh studentov v vakacionnoe vremya v Tatarskuyu slobodu dlya zanyatij tam yazykam [The same about the dismissal of four students during vacations in the Tatar settlement to study languages there] . L. 6. (in Russian)
- Grigor'ev D. (1905) Neskol'ko slov o prichinah uspešnogo rasprostraneniya magometanstva sredi inorodcev yazychnikov [A few words about the reasons for the successful spread of Mohammedanism among pagan foreigners] // Pravoslavnyj blagovestnik. № 2. – M: tipografiya A.I.Snigerevoj. – 89-91. (in Russian)
- Koblov YA.D. Konfessional'nye shkoly kazanskih tatar. – Kazan': Centr. tip, 1916. – 119. (in Russian)
- Lysenko YU.A. (2011) Missionerstvo Russkoj pravoslavnoj cerkvi v Kazahstane (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.) Monografiya [Missionary work of the Russian Orthodox Church in Kazakhstan (second half of XX – early XX century) Monograph]. – Barnaul: Izd. vo Altajskogo universiteta. – 195. (in Russian)
- Lyubichankovskij S.V. Kamzina A.D. (2007) Missionerskaya deyatel'nost' russkoj pravoslavnoj cerkvi kak mekhanizm imperskoj politiki akkul'turacii ( na materialah staroobryadchestva a orenburgskoj eparhii poreformennogo perioda) [Missionerskaya deyatel'nost' russkoj pravoslavnoj cerkvi kak mekhanizm imperskoj politiki akkul'turacii (na materialah staroobryadchestva a orenburgskoj eparhii poreformennogo perioda)]. – Orenburg, Izdatel'skij centr OGAU. – 220. (in Russian)
- Malov E.A. (1871) Pravoslavnaya protivomusul'manskaya missiya v Kazanskom krae v svyazi s istorieyu musul'mstva v polovine XIX veka [Orthodox anti-Muslim mission in the Kazan region in connection with the history of Islam in the half of the twentieth century] // Pravoslavnyj sobesednik. № 11. – 234-253; №12. – 397-418; 1872. № 1. – 62-78; № 2. – 124-139; № 3. – 237-350, № 4. – 377-406. (in Russian)
- Odigitrievskij N. (1910) Otvety musul'maninu na ego vozrazheniya protiv hristianstva [Answers to a Muslim to his objections to Christianity]. – Malmyzh: “Tipografiya N. N. Chheremshanskogo”. – 368. (in Russian)
- Ostromov N.P. (1907) Madrasy v Turkestanskom krae [Madrasas in the Turkestan region] // Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya. № 1. – 68. (in Russian)
- Raev P. (1875) Priznaki istinnosti pravoslavnogo hristianstva i lzhivosti muhammedanstva [Signs of the truth of Orthodox Christianity and the falsity of Muhammadanism] // Missionskij protivomusul'manskij sbornik. Vyp. 9. –Kazan': tipografiya Imp. Un-a. – 5-225. (in Russian)
- Safullina Al'-Ansi R.R. (2017) Knigi na arabском yazyke musul'man Volgo-Ural'skogo regiona [Books in Arabic by Muslims of the Volga-Ural region]. – Kazan': RII. – 161. (in Russian)
- Safullina-Al' Ansi R.R. (2020) O religioznom obrazovanii tatar v trudah tatarskih avtorov XIX veka i na stranichah tatarskoj periodiki konca XIX – nachala XX vv. [On the religious education of the Tatars in the works of Tatar authors of the 20th century and on the pages of the Tatar periodicals of the late 19th – early 20th centuries] // <http://www.tataroved.ru/institut/center/publ/15/> (data obrashcheniya 12.10.2020) (in Russian)
- Vikipediya (2021) Harputlu İshak Efendi [Master Harputlu Ishak] // [https://tr.wikipedia.org/wiki/Harputlu\\_İshak\\_Efendi](https://tr.wikipedia.org/wiki/Harputlu_İshak_Efendi)
- Vinogradov E. (1873) Metod missionerskoj polemiki protiv tatar muhammedan [The method of missionary polemic against the Tatars muhammadan] // Missionskij protivomusul'manskij sbornik. – Kazan': tipo-litografiya Imeratorskogo universiteta. Vyp. 1. – 1-86. (in Russian)
- Yablokov A. (1883) O pochitanii svyatykh v islama [On the veneration of saints in Islam] // Pravoslavnyj sobesednik. № 12. – Kazan': Izd. Kazanskoj duhovnoj akad. – 397-454. (in Russian)

## АВТОРЛАР ТУРАЛЫ МӘЛІМЕТ – ОБ АВТОРАХ – ABOUT THE AUTHORS

Абдуллаева Махира Захиджановна – PhD докторант, Өзбекстан халықаралық ислам академиясы, Өзбекстан, Ташкент қ.

Абжалов Сұлтанмұрат Өтешұлы – философия ғылымдарының кандидаты, доцент. Қожа Ахмет Ясауи атындағы халықаралық қазақ-түрік университеті, Қазақстан, Түркістан қ.

Дильбарханова Дана Адепхановна – оқытушы, Қожа Ахмет Яссауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Қазақстан, Шымкент қ.

Ескеева Мағрипа Қайнарбайқызы – филология ғылымдарының докторы, профессор. Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Қазақстан, Нұр-Сұлтан қ.

Әбубәкірова Арайлым Есімханқызы – PhD докторант, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, дінтану кафедрасының оқытушысы, Қазақстан, Алматы қ.

Заурбекова Лазира Расылхановна – философия ғылымдарының кандидаты, доцент. Қазақ ұлттық аграрлық зерттеу университеті, Қазақстан, Алматы қ.

Кокеева Дариға Молдағалиқызы – философия ғылымдарының кандидаты, доцент. Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

Қортабаева Гүлжамал Қыдырбайқызы – филология ғылымдарының кандидаты, доцент. Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

Қоянбаева Гүлнара Ромсеитовна – философия ғылымдарының кандидаты, доцент. ҚР БҒМ ҒК, Философия, саясаттану және дінтану институты, Қазақстан, Алматы қ.

Муфтахутдинова Диляра Шамилевна – тарих ғылымдарының кандидаты, доцент. Қазан мемлекеттік мәдениет институты, Ресей, Қазан қ.

Сандыбаев Жалғас Сәдуақасұлы – философия ғылымдарының кандидаты, доцент. Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Қазақстан, Алматы қ.

Темірбаев Талғат Төлеубайұлы – PhD докторант, Эрджиес университеті, Түркия, Кайсери қ.

Темірбаева Айгерім Алматқызы – PhD докторант, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Қазақстан, Нұр-Сұлтан қ.

## МАЗМҰНЫ – CONTENT – СОДЕРЖАНИЕ

Ж. Сандыбаев, С. Абжалов Ибн рушд философиясындағы «білім» мен «сенім» мәселесі .....	4
Г. Коянбаева, Л. Заурбекова Религиозная традиция в национально-культурном пространстве современного Казахстана .....	12
Д. Кокеева ежелгі веда ілімінің тәңірлік таныммен байланысы (Көк Тәңір және Ана Құдай негізінде).....	21
A. Abubakirova, D. Dilbarkhanova Discursive Study of the Peculiarities of the Language of Religion .....	31
M. Yeskeyeva, G. Kortabayeva The Idea of “Tengrism” in Turkic Proverbs.....	42
T. Temirbayev, A. Temirbayeva Pilgrimage in Kazakhstan: the Graves of the Sufi Sheikhs.....	50
<b>Шетел басылымдары – Зарубежные публикации – Foreign publications</b>	
M. Abdullaeva Cyberjihad: Expressions of Terrorism on the Internet.....	60
Д. Муфтахутдинова Религиозная полемика в степном крае (Конец XIX – начало XX вв.) .....	66
Авторлар туралы мәлімет – Об авторах – About the authors .....	75