

Шайгозова Ж.Н.¹, Нехвядович Л.И.², Ибрагимов А.И.¹

¹КазНПУ им. Абая, Алматы (Казахстан)

²Алтайский государственный университет, Барнаул (Россия)

**«ПУТИ, ПО КОТОРЫМ ДВИЖУТСЯ ДУХИ»: К
ПРОБЛЕМАТИКЕ ИССЛЕДОВАНИЯ САКРАЛЬНОГО
ЛАНДШАФТА (на примере казахстанских памятников)**

Статья подготовлена в рамках госзадания Алтайского государственного университета Тюрко-монгольский мир «Большого Алтая»: единство и многообразие в истории и современности (проект номер – 748715Ф.99.1.ББ97АА00002)

В своей публикации «Волшебные пути, по которым движутся духи» С.Э. Ермаков [1], основываясь на результатах анализа большого количества археолого-историографических данных и материалов собственных полевых исследований культовых сооружений (места захоронений, курганы, православные храмы и т.д.), сделал ряд теоретических предположений, которые, на наш взгляд, применимы и к казахстанскому сакральному ландшафту. Авторы настоящей статьи, стремясь обозначить перспективы исследования рукотворных сакральных мест Казахстана сосредоточились на разновременных мавзолеях, находящихся в значительной удаленности друг от друга. В выборку вошли мавзолеи (мазары), имеющие общенациональное и сугубо региональное значение.

Ключевые слова: мавзолей, мазар, сакральная география, Казахстан, подземные и наземные водные источники, лей-линии

Shaigozova Zh.N.¹, Nekhvyadovich L.I.², Ibragimov A.I.¹

¹KazNPU im. Abaya, Almaty (Kazakhstan)

²ALTAI State University, Barnaul (Russia)

**"THE WAYS IN WHICH SPIRITS MOVE": ON THE
PROBLEMS OF THE STUDY OF THE SACRED
LANDSCAPE (on the example of Kazakhstani monuments)**

S.E. Ermakov, in his publication "Magical Paths along which Spirits move" [1], based on the results of the analysis of a large amount of archaeological and historiographical data and materials of his own field studies of religious buildings (burial sites, burial mounds, orthodox churches, etc.), made the following conclusions about the problems of the study of the sacred landscape (on the example of Kazakhstan monuments):

a number of theoretical assumptions, which, in our opinion, are applicable to the Kazakhstan sacred landscape. The authors of this article, in an effort to identify the prospects for the study of man-made sacred places in Kazakhstan, focused on multi-temporal mausoleums located at a considerable distance from each other. The sample includes mausoleums (mazars) of national and purely regional significance.

Keywords: mausoleum, mazar, sacred geography, Kazakhstan, underground and surface water sources, ley lines

Введение. В тюркской культуре любой мазар всегда почитаем, а мавзолеи святых - аулие - места активного паломничества. Особая энергетика, присущая подобным местам, относящихся к категории духовных святынь все больше и больше привлекает внимание паломников, туристов и исследователей.

Родоначальниками сакральной географии по праву называют А. Уоткинса [2], Ф.М. Бутби [3] и В. Тойдта [4]. Некоторые аспекты, интересующей нас проблематики отражены в трудах зарубежных культурологов, этнологов и религиоведов таких как: Дж. Фрэзера [5], Р. Отто [6], М. Элиаде [7], И. Гольдциэр [8] и многих других.

Значительных успехов в исследовании культа святых и практики поклонения священным местам достигла российская наука. Прежде всего, работы Ю.В. Кнорозова [9], В.Н. Баилова [10], С.М. Абрамзона [11], Г.П. Снесарева [12], Рассудовой Р.Я. [13] и других.

В интересующем нас контексте особое внимание привлекают работы таких российских ученых как: В.Л. Огудин [14;15], С.М. Неополитанский и С.А. Матвеев [16], С.Э. Ермаков [1; 17; 18], Е. Окладников [19] и мн. др. Несомненный интерес представляют работы И.В. Стасевич [20], посвященные практике поклонения сакральным объектам в казахской и кыргызской культуре; К. Банникова [21], исследующего спиритуальные представления чабанов-казахов платя Укок.

В контексте нашего исследования мы обращались к широкому кругу археолого-этнографических трудов, раскрывающих проблематику культовых сооружений, мемориального зодчества и похоронной ритуальной традиции

казахов. Исследованию курганной культуры скифо-сакского периода посвящены работы М.П. Грязнова [22], А.Х. Маргулана [23], К.А. Акишева [24], А.З. Бейсенова [25] и др. Мемориальное зодчество Казахстана и золотоордынского периода в целом рассмотрены в трудах Г.Г. Герасимова [26], Гарустович Г.Н. [27], Э.М. Байтенова [28;29;30], Е.Х. Хорош [31], С.Е. Ажигали [32], Байтанаева Б.А. и др. [33].

Погребальной традиции казахов посвящены работы А.Т. Толеубаева [34], А.Б. Калышева [35], А.К. Галимовой [36] и других. Но, все же доля исследований в области сакрального пространства казахской культуры и, в частности святых мест крайне незначительна. Можно назвать лишь несколько работ, посвященных феномену сакрального в казахской культуре в целом. Так, сакральное пространство музыки исследуется С.А. Елемановой [37], С.Ш. Аязбековой [38], Т. Асемкуловым [39] и др., некоторые вопросы сакрального рассмотрены в трудах З. Наурызбаевой [40; 41] и др., сакральное пространство казахской культуры и искусства нашло отражение в ряде публикаций М.Э. Султановой [42] и Ж.Н. Шайгозовой [43 и др.]. Сакральной географии Мангыстау и Устюрта посвящено исследование С. Кондыбая [46], сакральный ландшафт Алмаатинской области и культ поклонения рукотворным святым местам у тюрков и казахов рассматриваются Г.Н. Биляловой, Н.В. Ивлевой, М.Э. Султановой [46; 47].

Опираясь, на труды перечисленных ученых мы задались целью исследовать святые места (мавзолеи) Казахстана через призму теории сакральной географии и попытались определить дальнейшие пути научного поиска в этом направлении.

Авторы предполагают, что принципы выбора места захоронения и строительства мавзолея в казахской культуре могут соотноситься с разработанными в мировой науке теоретическими положениями сакральной географии. Данное вовсе не исключает, а как раз предполагает наличие региональных, в определенной мере синкретических форм местной традиции сакрализации ландшафта.

Некоторые аспекты ритуальных традиций кочевников-казахов: принципы выбора места захоронения.

Исследуя, принципы выбора места захоронения и последующего строительства мазара (а иногда и наоборот) в казахской культуре мы исходили из мысли о том, что строительство надгробных сооружений прошло долгий путь эволюции от курганной культуры скифо-сакского периода, получив наивысший расцвет в эпохе караханидов и тимуридов значительно укрепилось в тюрко-монгольский период и, дошло до современников в виде уникальной архитектурной традиции строительства мавзолеев различных типов, территориально широко «рассыпанных» по всему Казахстану.

Топография. По поводу местности нахождения того или иного священного объекта интересную мысль, ссылаясь на А.А. Панченко высказывает Д.Д. Петров [48]: сакральный объект зачастую «привязан» к конкретной пространственной точке – месту, где он расположен. Именно поэтому перемещение почитаемого объекта рассматривается как «святотатство». Таким образом, само место оказывается «сакрально отмеченным» посредством находящегося там предмета культа [48, с.6]. Одним из таких сакрально «отмеченных» мест, благодаря его маркированию предметом культа в казахской культуре выступают родовые кладбища или место – географическая точка, где находится тот или иной мавзолей/мазар. Не вдаваясь в подробности этимологии понятия мазар, который достаточно широко представлен в научной литературе отметим, что любой мавзолей в казахской культуре называют мазар. Мы в своем исследовании будем использовать их как равнозначные понятия.

Исторически кочевники-казахи усопших всегда стремились похоронить на родовых кладбищах, а мавзолей знаменитых людей непременно воздвигались в наиболее приметных и красивых местах, которые впоследствии становились неким центром притяжения, концентрировавшим вокруг себя захоронения сородичей и людей, кто считал большой честью упокоиться рядом с таким человеком. Поэтому очень часто рядом с мавзолеями знаменитых людей со временем образуются целые некрополи. К примеру, вокруг мавзолея Х.А. Ясави (Туркестанская область) со временем сложился

некрополь, состоящий из мавзолеев Рабиги Султан-Бегим (XV в.), хана Есима (XVII век) и других ханов и государственных деятелей.

Для выяснения топографических характеристик местности возьмем в пример несколько мазаров. Первый – это мавзолей Алаша хан. Мавзолей находится в 90 км к северу от города Жезказган (Улытауская область) на правом берегу реки Кара-кенгир. Он стоит на холме в окружении небольшого некрополя, представленного сырцовыми мавзолеями и другими надмогильными сооружениями, датируемыми XVIII – началом XX веков. Сам мавзолей считается вершиной зодчества золотоордынского периода, не имеющего аналогов в Казахстане и относится специалистами к среднеазиатской периферийной архитектурной школе.

Основными характеристиками местности, где находится мавзолей Алаша-хан можно считать: возвышенность, которая позволяет мазару выступать доминантной точкой в окружающем ландшафте и поверхностный водный источник – река Кара-кенгир. Этот мавзолей целиком и полностью отвечает характеристикам мавзолеев золотоордынского периода, которые по Г.Н. Гарустовичу [27] имеют ряд принципов: возвеличивание представителей степной аристократии; придание общественной значимости возводимым зданиям; мавзолеи строились «в центральной части местных кочевий, там, где общины скотоводов с сезонной регулярностью появлялись вместе со своими стадами и где собирались народные собрания» [27, с.98]; мавзолей позиционируется как семейная усыпальница; месту строительства характеризуется открытым степным пространством, где мавзолей воспринимается как мощный эстетический объект.

Рассмотрим другой пример из Карагандинской области. По устным источникам казахов Бердыкожа завещал похоронить его на таком месте, где проходят оживленные дороги и где путники могли бы прочесть у его могилы молитву. Действительно, мазар расположен на трассе древних караванных сообщений [33, с.6], на пересечении троп между поселениями округа и старинной Каркаралинско-

сергиопольской дороги. Помимо дорог среди принципов выбора места для строительства мазара ученые выделяют следующие ландшафтные характеристики: возвышенность, с которой объект просматривается на значительном расстоянии и наличие водных источников в непосредственной близости от памятника протекает река Дагандалы. При этом, мазар в течении столетий «являлся значимым ориентиром, что подтверждается М. Копеевым а также картографическими данными XIX столетия, где мазар Бердыкожа батыр указан рядом с другими важнейшими ориентирами: горами Кокшетау, р. Дагандалы и другими объектами» [40, с.113]. Сама местность, где похоронен Бердыкожа батыр определяется как место захоронения казахских батыров XVIII-XIX вв., что дало возможность дать название этой долине - «Долина батыров» [30, с.8].

Согласно описанию археологов, проводивших раскопки мавзолея Жанибек хана, расположенного в 100 км южнее Астаны «для постройки мавзолея, было выбрано очень удачное место. Мавзолей находится на вершине высокой сопки, с поверхности которой открывается широкая панорама степи, виден противоположный берег озера и прилегающая округа. Мавзолей был виден издалека и доминировал над окружающим пространством» [50]. В описании отмечается возвышенность и наличие водного источника.

Другие примеры. Самый высокий глиняный мавзолей Восточно-Казахстанской области – это мазар Балтабека-кажи, расположенный на пологой каменистой возвышенности левого берега реки Ай. Мавзолей является доминантной точкой всего окружающего ландшафта не только благодаря своей внушительной высоте 16 м., но и открытому пространству вокруг. Другой мавзолей в Восточно-Казахстанской области – это глиняный мазар султана Барака, который по свидетельствам очевидцев отчетливо виден с трассы Алматы - Усть-Каменогорск.

Практически всем традиционным критериям отвечает древний некрополь Бейнеу (Западный Казахстан), который расположен на пересечении торговых и кочевых маршрутов; местность отличается своеобразным природным ландшафтом со

сложным рельефом и наличием священного водного источника – благодатного родника.

Итак, в большинстве случаев мавзолеей позиционируется как некая доминантная точка окружающего пространства или использовался путниками в качестве маяка, указывающего дорогу в бескрайних степных просторах Казахстана. Данное подтверждается и многолетними исследованиями Э.М. Байтенова. Ученый по этому поводу отмечает: расположение мемориалов обязательно учитывало особенности ландшафта, обычно с этого места (водоразделы, чинки, возвышенности) открывался красивый вид и сами они были видны издали, причем из-за отсутствия других ориентиров на местности казались значительно крупнее. Видимые за много километров, они акцентировали возвышенности, организовывали и одухотворяли пространство [29, с.10]. Это характерная особенность собственно казахских мавзолеев, которые отвечают выделенному В.Л. Огудиным [15, с. 69] обязательному условию – аттрактивности – «зрелищности».

Правда, среди казахстанских мавзолеев встречаются и исключения. Например, Г.Г. Герасимов, описывая один из старейших мавзолеев Центрального Казахстана Аяк-Хамыр, ориентировочно датируемый караханидской эпохой пишет: «он расположен в низинной части долины реки Улькен-Джезды - притока реки Кара-Кенгир, на правом ее берегу. В топографическом отношении территория вокруг мавзолея представляет собой сильно всхолмленную местность, с большим количеством сопков, оврагов и балок. Поэтому, даже на близком расстоянии, это сооружение можно обнаружить не сразу» [26, с.9]. Возможно и, в «сокрытых» от посторонних взглядов казахстанских культовых сооружениях есть определенный смысл. Вероятно, впечатление, складывающееся у паломников от столь редко встречающихся и необычных форм местности, было направлено на усиление эффекта от созерцания сакрального объекта. В этом смысле безусловно правда Е.А. Окладникова отмечая, что архитектурные сооружения древности, входившие в систему сакральных ландшафтов,

являлись частями сложных механизмов, которые были способны «говорить о вечных ценностях» [19, с.23].

Водные источники. В теории сакральной географии существует интересная закономерность - наличие подземного водного источника непосредственно под сакральным объектом. Данный факт подчеркивает исследователь С.Э. Ермаков [1], ссылаясь на ряд западных археологов таких как К. Бутби, Р.О. Смит, В.Х. Ленд, М. Лэнгдон и др. Подобная закономерность обнаружена и на российских материалах. Группа ученых и археологов во главе с С.Э. Ермаковым провела аналогичные изыскания в России, что подтвердило связь культовых сооружений с подземными водами. Результаты полевых материалов опубликованы в работе [17], где в качестве объектов выступили православные церкви, разно удаленные от города Москвы. В рамках этого же проекта А.И. Цыгановым изучены буддийские храмы в Иркутской области. Результаты идентичны первым.

Попытаемся проследить связь всех типов водных источников (поверхностных и подземных вод) с казахстанскими сакральными объектами так как исследование сакрального места с подземными водами предполагает гораздо больше информации геолого-геоморфологического характера, которыми мы пока не владеем. Практически все известные науке скифосакские курганы расположены в долинах рек/озер, т.е. поверхностных вод. Например, Бешатырский могильник расположился на правом берегу реки Или (Алмаатинская область); некрополь Иссык расположен на левом берегу горной реки Иссык (Алмаатинская область); в долине реки Талды расположен одноименный комплекс памятников Талды-2 (Карагандинская область); большинство курганов Берель, Катон, Майэмир в Восточном Казахстане сконцентрированы в долинах рек Иртыш и Бухтарма. Но, в любом случае каждый казахстанский курган отвечал «как требованиям ритуальной составляющей, так и реальных условий (климат, рельеф, строительные материалы и т.д.)» отмечает Э.М. Байтенов [28, с.104].

Возможно, что и под курганами находятся запасы подземных водных источников. К примеру, Алмаатинская область согласно А.А. Абдуллину, обладает значительной сетью подземных вод, которые «в основном артезианские и относятся к Арало-Балхашскому, Алакольскому, Копа-Илийскому, Кегень-Каркаралинскому, Текесскому бассейнам. Пластовые и трещинные воды тяготеют к межгорным впадинам и принадлежат Джунгарскому и Кунгей-Алатаускому бассейнам. Подземные воды северо-восточной части области входит в состав Северо-Балхашского бассейна трещинных вод» [51, с.400]. Более точные данные можно получить, изучив геолого-геоморфологическую карту каждого конкретного региона.

В долинах рек расположены и казахстанские мавзолеи, относящиеся к разным историческим периодам. Например, кирпичные мавзолеи Айша-биби и Бабаджи хатун находятся на берегу реки Асы (Жамбульская область); мавзолеем Байдибек Карашаулы находится на берегу реки Балабоген (Южно-Казахстанская область); в долинах рек Кара-кенгир и Сарысу Алаша-хан, Жоши-хан и целый ряд других мавзолеев и памятников Карагандинской области; мавзолеем Дондагул (Восточно-Казахстанская область) и в целом некрополь расположен на левом берегу р. Шет-Бугаз. И, этот список можно продолжать еще долго.

Примечательно, что у многих знаменитых мавзолеев существуют колодцы и родники, которым народная молва приписывает исцеляющие/целебные свойства. Например, около мавзолея Арыстан баб (Южно-Казахстанская область) находится колодец с горьковато-соленой водой; *зам-зам су* называют в народе целебную воду из 30-метрового колодца у мавзолея Укаш – ата (Южно-Казахстанская область); колодец с лечебной водой есть и мавзолея Гаухар-ана (Южно-Казахстанская область), которой паломники обливают себя считая, что она придает жизненную энергию; родник со святой водой есть у мавзолея Ак-буры; родник с целебной ледяной водой есть и у мавзолея Альмерек-баба (Алмаатинская область), из которого омываются в специальных кабинках паломники; подземными водами, расположенными между мавзолеем

Алаша-хана и Жоши-хана (Карагандинская область) снабжают жителей питьевой водой целого города уже с советских времен. И, таких примеров можно привести достаточное количество.

В исследуемом нами контексте заслуживают особого внимания научные поиски ученых из Сарыаркинского археологического института КарГУ им. Е.А. Букетова. В рамках проекта «Сакральная география Казахстана» ученые реализовали программу «Летающее око археолога». С помощью летающих дронов археологи собираются выяснить соответствует ли месторасположение культовых мест законам древних учений о гармонизации среды обитания с потоками космических энергий.

В качестве первого объекта исследования выступает буддийский монастырь Кызыл-Кент, расположенный в Карагандинской области. Один из авторов «Летающего ока археолога» археолог Э.Р. Усманова⁵ подчеркивает связь буддийских монастырей с геомантической традицией, предполагающей строительство культового места по определенным законам: обязательно южный берег реки, северное направление входа, наличие высокой горы и т. д. В планах у карагандинских ученых исследование следующего не менее значительного культового места Сары-Арки – сопки Алтыншоки (Карагандинская область). Но, официальных публикаций результатов данного проекта пока еще нет.

Простое перечисление казахстанских сакральных объектов, а именно казахстанских курганов и мавзолеев подтверждает их связь с водными источниками, причем как поверхностными, так и подземными. У нас на этот счет есть несколько предположений. Первое – это традиционное почитание водных источников (поверхностных и подземных) кочевниками-казахами вообще, свойственное и широко

⁵ Эмма Радиковна Усманова – ведущий археолог Сарыаркинского археологического института КарГУ им. Е.А. Букетова, занимается исследованием памятников Лисаковской округи, буддийского монастыря Кент и другими не менее известными археологическими памятниками. Одна из первых казахстанских исследователей, обративших внимание на связь культовых построек Казахстана с древней геомантической традицией.

распространенное в разных регионах мира поверх любых конфессиональных границ.

Второе, связь подземного водного источника с сакральным объектом можно объяснить, опираясь на исследования С.Э. Ермакова [1]. Он предполагает, что подобным оригинальным способом в древности маркировались места скопления пресной воды. И, такая мысль не представляется алогичной. Ведь, ресурсы пресной воды – это стратегический запас устойчивого развития любого этноса/народа, а в резко континентальном и засушливом климате Казахстана сродни драгоценному кладу.

Третья версия, возможна наиболее устойчивая. Любые водные источники в тюркской культуре относятся к потустороннему миру, такое понимание которых восходит к древнейшим пластам культуры Казахстана. Так, в индоарийской горизонтальной структуре мира «река соединяет небо со средней зоной, где живут кяфиры, и с царством мертвых близ выхода из долины» [52, с. 86] и в более поздней тюркской трехчастной модели мира – река, и вообще любой водный источник относится к Нижнему миру.

Мотив реки как дороги в мир мертвых извечный сюжет мифологии практически всех народов мира: река Стикс (или Ахеронт) в царство мертвых в древнегреческой мифологии; аналогичную функцию в индийской мифологии играет река Вайтарани, разделяющая мир живых от мира мертвых и во многих других культурах. Глубокое исследование реки в погребальной обрядности народов Сибири представлено у Е.Г. Федоровой [53], где автор обосновывает ее роль в двух планах: как реки дороги и реки как преграды. Ученый пишет: «в мировоззрении ряда народов Сибири река представляет собой связующее звено между различными мирами Вселенной, т.е. ее можно рассматривать в качестве космической модели, Верхний мир - это и небо, и верховья реки, Нижний - и определенная часть подземного пространства, и низовья реки» [53, с.220] В то же время, ссылаюсь на В.П. Дьяконову, продолжает автор: «согласно мировоззрению некоторых групп тувинцев -

шаманистов, страна умерших находится в низовьях какой-либо большой реки, текущей на север или на запад [53, с.220].

В тюркской культуре согласно В.Л. Огудину «родники, бьющиеся из-под земли» называют «Кара-Су» («Черная вода»), а «каналы, арыки, колодцы, реки, стекающие с ледников» называют «Ак-Суу» («Белая Вода»). «У каждого источника есть свой дух-хозяин» [15, с.30]. Казахская топонимика сохранила в достаточном количестве названий таких рек как Кара-су, Ак-су, Сары-су и др., которые проясняют источник мифологического происхождения реки, озера, водоема – подземный, верхний или срединный мир. В исследуемом нами контексте М.Э. Султанова и А.Р. Хазбулатов уместно замечают, что текучесть воды как непостоянство и изменчивость материи осмысливалась и использовалась шаманами в высших магических практиках для телесного перехода в другую реальность. Часто в этих «путешествиях» шаманов вели их животные или птицы, имеющие прямое отношение к воде: гагары, лебеди и утки у казахов, алтайцев, бурятов, сойотов, тувинцев, тлинкитов и т.д. [48, с.368].

Для более глубокого и комплексного осмысления связи казахстанских священных мест с водными источниками и другими критериальными показателями сакральной географии (к примеру залежей полезных ископаемых, руд и т.д.) необходимо их исследование в совокупности геологических, гидрогеологических, геоморфологических и геофизических характеристик. Данное входит в группу критериев, под которыми С.Э. Ермаков и Т.В. Фаминская понимают «наличие скрытых или выходящих на поверхность разломов, открытых и подземных водных источников, скоплений подземных вод, пустот; залежей различных руд и минералов; участков с ярко выраженной неоднородностью рельефа» и др. [18, с. 38]. Думается, что исследование сакральных объектов Казахстана в обозначенном ракурсе прольет свет на малоизученные аспекты традиционной картины мира древних номадов.

Исследуя, связь водных источников (подземные и поверхностные) с сакральными местами мы обнаружили еще

одну закономерность: связь казахстанских культовых сооружений с горами.

Гора/горы. Почитание гор широко распространенное явление по всему миру, которое можно проследить в ракурсе связи с культовыми сооружениями. Захоронения в горах или у ее подножия встречаются в разных регионах евразийской культуры. Так, Г.Н. Гарустович [28], ссылаясь на В.В. Бартольда и Ю.И. Дробышева отмечает, что чагатайского хана Барака по приказу хана Кайду похоронили на высокой горе [28, с.102]. По мнению В.Л. Огудина [16] под горой Тахти-Сулейман в Ферганской долине - древнейшем культовом месте сформировались обширные кладбища с многочисленными мазарами.

Теперь казахстанские примеры. Культ горы Бегазы (Карагандинская область) связывается специалистами с древними могильниками у ее подножия. Например, горы Кзыл-Арай и Бегазы составляют самую высокую точку Арало-Иртышского водораздела, что неизменно создавало большие удобства для хозяйственной и культурной деятельности древних скотоводов. В этой местности археологами обнаружены скальные гробницы, датируемые XII–IX вв. до н. э. Некрополь Бегазы исследован А.Х. Маргуланом [23].

Знаменитый могильник Иссык находится на берегу Или у подножия самого высокого пика Зайлийского Алатау – Талгар. Анализируя, искусство и мифологию саков данного и других казахстанских некрополей А.К. Акишев пишет: космографическая структура учитывалась при организации любого сакрального предмета: от орнаментов на инструментах племенных культов (курильницы, алтари, котлы), устройствах скифских, сакских (включая иссыкскую клеть) погребений и капищ до планировки царских тронов, индуистских, буддийских, исламских и прочих храмов, мечетей и городов (принцип магической космограммы отражен в символике мандалы) [24, с.27].

Связь с сакральными в народном понимании горами и с захоронениями царственных особ прослеживается и на Улытау. Протяженность горного массива Улытау составляет 240

километров. Гора Аулиетау является самой высокой и получила свое название получила в честь пяти святых, похороненных на ней. Она разделяется на горы Едыге и Кишитау. На вершине горы Едыге согласно древнеказахской легенде захоронены ханы Едыге и Тохтамыш. Думается примеров по Казахстану можно привести еще много.

Роль горы в традиционной практике захоронения еще предстоит тщательно исследовать. Но, вероятно она зиждется на понимании горы как наивысшей точки пространства, самого близкого места к верхнему миру, соответственно и похороненному здесь человеку было больше гарантий в достижении Мира богов. Данная мысль находит подтверждение в более ранней работе одного из соавторов, где М.Э. Султанова пишет: вершина горы с сакральных позиций – единственное место, более всего приближенное к Тэнгри. С одной стороны, вершина горы является для человека видимой и потому понятной», а с другой, ссылаясь на Содномпилову М.М. автор отмечает: «в мировоззрении тюрко-монгольских народов существует и совершенно противоположный образ горной вершины: вершина воспринималась как недостижимый рубеж, конец, естественное завершение горы, что проявилось в обозначении горной вершины терминами туйл - «конец, край/горный пик» [47, с.369]. В этом контексте горный пик стал своеобразным Великим Пределом, который можно увидеть своими глазами, познать скорее всего только в Ином мире.

Солнце. Другой принцип, который заложен в практике строительства мавзолея как ни странно на первый взгляд – это солнце. Его отношение к ритуальной постройке в казахской культуре выявлено казахстанским архитектором Э.М. Байтеновым [30]. О нем автор пишет следующее: «интереснейшим проявлением «степной психологии» является выявленный нами прием расположения мемориалов так, чтобы его освещали последние лучи заходящего между двух гор солнца, тогда как все вокруг было уже в тени. В одном случае это был сакский курган, в другом же - казахский мавзолей, построенный через две тысячи лет [30, с.10].

Н

а наш взгляд, этот своеобразный архитектурный прием восходит к культу солнца, наделенного в сознании кочевников чертами бессмертия, воскресения и вселенской закономерности, а возможно этот короткий момент захода солнца, отражающийся на мавзолее символизирует быстротечность жизни, идею жизни как одного краткого мига. Ведь, известно, что выбор местности и, прежде всего: смещение всего на несколько километров затрудняет наблюдения за восходами и закатами небесных светил. Так, представление о магической силе луча заходящего солнца в казахской культуре живет до сих пор, что широко проявляется в бытовой обрядности и фольклоре. Например, сакральную роль луча/света солнца в казахской мифологии можно проследить в древней легенде о красавице, которая забеременела от луча солнца и, от ее сына Солнца и сыновей великого кюйши Домбаула пошел род кият. Мавзолеем Домбаула находится у села Улытау Карагандинской области, который ученые относят к доисламскому периоду (VIII - IX в.в.).

В этом аспекте, нельзя забывать, что жизнь ранних и поздних кочевников упорядочивалась в зависимости от фаз луны и положения созвездий, а солнце в этой системе занимает особое место.

«Осиет». В качестве принципа выбора места захоронения и строительства мавзолея/мазара в казахской культуре выступает традиционное понятие «осиет» - последняя просьба или предсмертное желание. Тому пример, сохранившиеся в народной памяти сведения. Как мы уже отмечали Бердыкожа батыр завещал похоронить его у оживленных дорог; согласно легенде Райымбек-батыр наказал похоронить его там, где остановится его верблюд; даже современная этнографическая реальность демонстрирует нам живучесть этой древней традиции, так по завещанию знаменитого казахстанского этнографа А. Сейдембека его похоронили на сопке Кара-оба (Карагандинская область). По этому поводу архитектор Э.М. Байтенов пишет, что по выявленным им старинным преданиям «друзья указывали место своего будущего захоронения с таким

расчетом, чтобы их мавзолеи «видели» друг друга» [30, с. 10]. Думается, что в казахской устной традиции найдется не мало подобных примеров выбора места захоронения «заведомо для себя» и выбора места захоронения верблюдом сакральном в понимании казахов животным. Об последнем А.Т. Толеубаев пишет, что среди казахов широко бытует легенда о «некрополе Камысбая в Мангистауской области, Мулкилана в Кзыл-Ординской области, Раимбека в Алма-Ате» [34, с.99] о верблюде, который определяет место захоронения.

Дорога, перекресток. Еще один принцип выбора места захоронения в казахской культуре – дорога, перекрестки караванных и кочевых путей, о которых мы уже упоминали ранее, т.е. в казахской культуре явно присутствует практика захоронения на распустьях и вдоль дорог.

По этому поводу В.Л. Огудин на примере жителей Ферганской долины пишет: «еще одним важным местом в жизни населения были дороги, их перекрестки и развилки. Близ них всегда устраивали места поклонения для того, чтобы проходящие и проезжающие могли приветствовать святого и двигаться дальше, надеясь на его помощь. Даже сейчас водители, проезжающие на машине мимо придорожного мазара или кладбища, приветствуют лежащих в могилах, проводя руками по лицу и тихо произнося «Омин, Улло акбар!» [16, с.70]. Подобное характерно и для современных казахов.

В целом, концепт дорога в казахской культуре соотносится с пониманием Пути – обратимого (жизненного) и необратимого (мертвого) Пути. Вообще, для кочевника «путь являл собой квинтэссенцию бытия» - пишет И.В. Октябрьская [54, с.326]. Сакральное понимание обратимого и необратимого Пути заложено в народных эпосах. Так, обратимый Путь любого героя казахского, и шире тюркского эпосов начинается от порога родного дома, что сохранилось в реликтах древнейшего обряда тысау кесу у ребенка (разрезание пут). Необратимый Путь – это соответственно Путь в царство Эрлика, в царство мертвых, который в казахской культуре как мы видим мог совершаться по реке (или любому водному источнику), или в гору, или по дороге (перекрестку) и т.д.

Перекресток как место средоточия демонических сил и особое сакральное место представляется во многих культурах мира. Например, в древнегреческой мифологии богиня Геката – демон перекрестка, хтоническое существо; в римской мифологии богиня трех дорог – Тривия и многие другие. Сакральное значение перекрестка достаточно полно сохранилось у тюркских народов. Например, о тюркских алтайцах И.В. Октябрьская отмечает: в шаманском пантеоне Алтая фигурировал персонаж Кагыр-ган (Каарган), посредник между Ульгеном и Эрликом. Он жил на перекрестке семнадцати дорог, где вершился суд и наказание человека [54, с.326]. Следовательно, перекресток – сакральное место, где вершится Высший суд. Существовали в тюркской мифологии и божества Путей («бог путей на пегом коне» и «бог путей на вороном коне»), реликты которых сохранились и у казахов. Когда у почтенного старца спрашивают его возраст, он отвечает, что ему уже необходимо отправлять в Путь на кара-жорга (вороной конь).

Ю. А. Разинов, исследуя символику перекрестка отмечает, что он «символизирует пересечение и, как следствие, инверсию путей «жизни» и «смерти» [55, с.126], что никак не укладывается в утилитарную функцию доступности захоронения, ведь «обычай захоронения в труднодоступных местах (на вершинах гор, в расщелинах и даже отвесах скал...)» опровергают подобную постановку вопроса. И, практика захоронения у дорог, скорее всего связаны с «символизацией жизненного пути как дороги к смерти, где развилка – место прерывания пути» [55, с.126]. Более детально сакральное значение практики захоронения в казахской культуре на перекрестках и вдоль дорог мы планируем в будущем исследовании.

Изучение принципов выбора места захоронения и строительства мавзолеев в казахской культуре позволяет нам сказать, что в нем присутствуют некоторые позиции, соотносящиеся с общей теорией сакральной географии и, коренящиеся в глубинах автохтонных традиций сакрализации ландшафта. Их творческий союз предрасполагает к

обязательному присутствию водного источника; мавзолеи как правило строились на некой возвышенности/сопке, с которой прекрасно обозревается окружающий ландшафт; практика захоронения в горах и у их подножья; особое расположение небесных светил; а также дороги, перекрестков и распутья. Возможно, последний принцип логически взаимосвязан с лей-линиями или линейными структурами.

Лей-линии/линейные структуры. Следующий критерий в теории сакральной географии, на котором нам бы хотелось остановиться подробнее – это лей-линии. А. Уоткинс называл их волшебной цепочкой, связывающей одну горную вершину с другой, насколько могут видеть глаза [2, с.1]. К лей-линиям исследователи относят прямые радиальные линии, которые связывают между собой святые места или их называют некими энергетическими линиями на поверхности земли, объединяющими культовые и священные места.

Данная закономерность по сведениям С.Э. Ермакова [1] обнаружена на разных континентах земли. Например, у североамериканских индейцев, в Западной Боливии, Германии и многих других. Также С.Э. Ермаков пишет, что истинное назначение этих линий все еще остается тайной, а «единственным ключом» к разгадке могут служить «слова некой индейской женщины, о том, что линии были в свое время *«путями, по которым двигались духи»*» [1, с. 4], а в некоторых традиционных мифологических системах лей – линии называют еще и путями дракона.

Большой интерес в контексте проблематики лей-линий представляет труд В. Мизина [56], раскрывающий материалы нескольких полевых исследований автора на Северо-Западе России (Ленинградская область). Автором с 2001 года проведен ряд исследований сакральных объектов на вышеназванной территории, где обнаружены определенные линейные закономерности. Правда, исследователь оговаривается, что обнаруженную им линейную закономерность нельзя отнести «к лей-линиям в классическом западноевропейском их понимании» [56, с.1] поскольку они не представляют собой линии визирования, а скорее представляют собой «линейную

организацию культовых и природных объектов (естественные пещеры, резкие повороты рек на 180 градусов, доминирующие возвышенности и т.п. дополняются почитаемыми местами образуя линии, идущие на десятки километров) [56, с.1].

Анализ работы В. Мизина показал несколько главных моментов, выявленных автором, где отмечается взаимосвязь линейных структур с реками, берегами крупных водоемов, особенностями старой дорожной сети; взаимосвязь линейных структур с тектоническими разломами; взаимосвязь с кольцевыми природными образованиями; линейная структура как известный путь паломников; связь линейных структур с перекрестками и похоронными процессиями [56, с.2] и многие другие составляющие, которые задают основной тон будущим исследованиям.

Исследование лей-линий или линейных структур на казахстанских материалах нам неизвестны. Но, попытаемся обозначить хотя бы «зацепки» в искомом нами направлении. М.П. Грязнов [22], исследовавший курганную культуру на обширной территории евразийских кочевников отмечают одну закономерность – наличие каменных колец вокруг курганов. Ученый отмечает, что подобного рода оградки, также расположенные полукольцом или несколько иначе вокруг больших царских курганов времени ранних кочевников, известны в нескольких пунктах Казахстана. Однако более широко они распространены в Туве, Монголии и Забайкалье [22, с.64]. М.П. Грязнов предполагает, что оградки сооружались на месте совершения жертвоприношения коня во время поминальных тризн [22, с.64].

Согласно мнению специалистов [30; 31] вокруг казахских мавзолеев также ставились кругообразные каменные ограды, которые по мнению В.Л. Огудина в мусульманской культуре определяют сакральную зону. Так, «в условном центре находится главное почитаемое место (объект поклонения), например, могила... Центр окружает сакральная зона (араб, «харим» - «запретное», слово, относящееся к территории, - например, земли вокруг почитаемых мест или части жилища (гарем), в отличие от «харам» - слова, относящегося к

осуждаемым поступкам, запретам какой-либо деятельности). Зоне свойственны чистота и бережное отношение со стороны верующих [15, с.26]. Следовательно, круг и, его вариант полукруг в виде каменных оград, встречающиеся на казахстанских сакских курганах и мусульманских мавзолеях с позиции теории сакральной географии можно рассматривать как один из распространенных видов лей-линий, нанесенных на земную поверхность вокруг сакрального объекта.

На своеобразные умозаключения наталкивают нас наблюдения Э.М. Байтенова, который пишет: в представлениях строителей курганов сакского времени была заложена идея ритуального Пути, чем и объясняется ориентация погребенных (на запад или восток) и, чтобы «не мешать» посмертному путешествию в этом направлении соседние курганы располагались с обеих сторон в цепочку (север-юг) [30, с. 9] и определенная линейную организацию можно проследить в расположении казахских мавзолеев. О которых Э.М. Байтенов также отмечает: казахские мавзолеи часто выстраивались в «шеренгу» из двух, трех и более построек, памятники же следующего поколения располагались за ними [30, с.10]. Отсюда, можно сказать, что определенная линейная (возможно лучше сказать геометрическая) организация мест захоронений на казахстанских материалах все-таки присутствует. И, не эти ли лей-линии сакский «ритуальный Путь» духов, или выражаясь словами безвестной индийскому женщины «Волшебные пути по которым, движутся духи»? Думается, что приблизится к ответу на этот главный вопрос можно, используя комплекс методик, начиная от несложной методики наложения поверочной линейки на три или четыре характерные точки на крупномасштабной карте до аэрографических съемок сакральных объектов с помощью летающих дронов.

Выводы. Очевидно, что в рамках одного небольшого исследования невозможно в полном объеме охарактеризовать мавзолеи Казахстана в контексте теории сакрального ландшафта. Поэтому, суммируя результаты исследования еще раз подчеркнем основные его моменты. Сакральные рукотворные места, в данном случае казахстанские мавзолеи

имеют прямую связь с сакральными природными местами, то есть в натурфилософии кочевников-казахов наблюдается их гармоничное сочетание и взаимосвязь. Например, связь сакральных объектов (курганов, мавзолеев и т.д.) с водными источниками, горами, возвышенностями, долинами и т.д.; нельзя забывать и о связи рукотворных сакральных объектов с астрономическими и пространственными представлениями кочевников и, о линейных закономерностях (например, в виде круга/полукруга и просто прямо образных линий) казахстанских курганов и мавзолеев.

Разумеется, исследование сакральных ландшафтов Казахстана носит реконструктивный характер. Следовательно, и обозначенные в настоящей статье выводы и предложения нуждаются в дальнейшей проверке и доработке. Но, несомненно их изучение должно происходить, «опираясь не только на явную составляющую, но и тайную. Только в этом случае и сакральная география, и паломничество предстанут перед нами в более адекватной по отношению к своей сущностной природе интерпретации» [58, с.110].

Поэтому авторы полагают, что мавзолеи (мазары) как осмысленная среда общения человека с высшим миром, с духом предков - *Аруахов* не могла ограничиться «умелыми руками» и «техникой» зодчих, а опиралась на традиционные эзотерические знания кочевников, исходящие из тенгрианского прошлого, где выделенные принципы – ключ к их осмыслению.

Список литературы:

1. Ермаков С.Э. Волшебные пути, по которым движутся духи//Мифы и магия индоевропейцев. – М.: Менеджер, 1997. – Вып. 3. – С. 122-153.
2. Watkins A. Early British Trackways. London: SIMPKIN, MARSHALL, HAMILTON, KENT & Co., Ltd, 1922. – 82 p.
3. Boothby F.L.M. The Religion of The Stone Age//JBSD II, No.10, Dec 35, pp.115-16.
4. Teudt W. Germanische Heiligtümer, Jena: Diederichs, 1936. - 378 s.
5. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М.: Политиздат, 1980. – 832 с.

6. Отто Р. Священное. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. – 272 с.
7. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. - 488 с.
8. Гольдциэр И. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). – М.: Государственное антирелигиозное издательство. – 1938. – 178 с.
9. Кнорозов Ю.В. Мазар Шамун-наби (Некоторые пережитки домусульманских верований у народов Хорезмского оазиса) // Сов. этнография (далее - СЭ). 1949. № 2. С. 86-92.
10. Башилов В.Н. Культ святых в исламе. М.: «Мысль», 1970. - 144 с.
11. Абрамзон С. М. Предметы культа казахов, киргизов и каракалпаков // Материальная культура и хозяйство народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1978. С. 44-67 (Сб. МАЭ. Т. XXXIV)
12. Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.
13. Рассудова Р.Я. Культовые объекты Ферганы как источник по истории орошаемого земледелия // СЭ. 1985. № 4. С. 94-104.
14. Огудин В.Л. Экологическая функция религии//ЭО, № 1. - 2001. – С. 23-38.
15. Огудин В.Л. Места поклонения Ферганы как объект научного исследования//ЭО, № 1. – 2002. – 63 -79.
16. Неопалитанский С.М., Матвеев С.А. Сакральная геометрия. – СПб.: Издательство института метафизики, 2004. – 632 с.
17. Ермаков С.Э. Сакральные места с точки зрения лозоходца // Парапсихология и психофизика. - 1994. - №3 (15). - С. 21-28.
18. Ермаков С.Э., Фаминская Т.В. Тайны Живой Земли. - М.: Изд-во «Северный ковш», 2001. - 220 с.
19. Окладникова Е. А. Сакральный ландшафт. - М.- Берлин: Директ-Медиа, 2014. – 230 с.
20. Стасевич И.В. Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов (в контексте изучения культа святых)//Центральная Азия: традиция в условиях перемен. - 2012. - Вып. 3. - С.270-301.
21. Банников К. Спиритуальные представления чабанов плато Укок//Социальная реальность. – 2008, № 5. - С. 22 – 35.
22. Грязнов М.П. Аржан. Царский курган раннескифского времени. Каменные кольца вокруг кургана//Л.: 1980. – 64 с.
23. Маргулан А.Х. Древняя культура Центрального Казахстана. - Алма-Ата: Наука, 1966. - 445 с.

24. Акишев К.А. Искусство и мифология саков. - Алма-Ата: Наука, 1984. - 176 с.
25. Бейсенов А.З. Погребально-поминальный комплекс «курган 37 воинов»//Вестник ЮУрГУ. Серия «Социально-гуманитарные науки». - № 1. – 2015. – С.6-12.
26. Герасимов Г.Г. Памятники архитектуры долины реки Кара-Кенгир. – Алма-Ата: Издательство Академии наук КазССР. – 1977. – 54 с.
27. Гарустович Г.Н. «Теория мавзолеев» или региональные особенности культового мемориального зодчества Урало-Поволжья эпохи Золотой Орды//Золотоордынское обозрение. - № 2 (4). – 2014. – С.95-119.
28. Байтенов Э.М. Конструктивные особенности берельского кургана № 11 (Казахский Алтай)//Строительство и архитектура. – 2007. - № 2. – С. 100-105.
29. Байтенов Э.М. Мемориальное зодчество Казахстана: эволюция и формообразование: Дисс...док.архитектуры. – М., 2004. – 398 с.
30. Байтенов Э.М. Фазы формообразования в мемориальном зодчестве Казахстана// Строительство и архитектура. – 2007. - № 2. – С. 105-109.
31. Хорош Е.Х. Мавзолей Алаша-хан//Роль номадов в формировании культурного наследия Казахстана. Научные чтения памяти Н.Э. Масанова: Сб. мат-лов Межд.науч.конф. – Алматы: Print-S, 2010. – 544 с.
32. Ажигали С.Е. Очерк культурного наследия Арало-Каспийского региона [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/v/ocherk-kulturnogo-naslediya-aralo-kaspiyskogo-regiona>. Дата обращения: 16 ноября 2017 года.
33. Байтанаев Б.А., Касымбеков Б.А., Ахатов Г.А., Смагулов Т.Н., Жанисов А.Т. Археологические исследования мавзолея Бердыкожа батыра//Труды IX Евразийского научного форума, посвященного 100-летию со дня рождения Льва Николаевича Гумилева / Под ред. Е.Б. Сыдыкова. – Астана: Издательство ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, 2012. – 735 с.
34. Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов: (XIX - нач. XX в.). - Алма-Ата: Гылым, 1991. - 213 с.
35. Кальшев А.Б. Культура и быт современного сельского населения Павлодарского Прииртышья: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. - М., 1989. - 24 с.

36. Галимова А.К. Традиционные компоненты в погребально-поминальной обрядности казахов (на материалах Павлодарской области) // Евразийское сообщество. Алматы, 1999. № 4. - С. 30 – 52.
37. Елеманова С.А. Наследие тюркской культуры. – Алматы: Кантана-пресс, 2012. – 250 с.
38. Аязбекова С.Ш. Картина мира этноса: Коркут-ата и философия музыки казахов. – Изд. 2-ое. – Астана, 2011. – 284 с.
39. Асемкулов Т. Казахский эпос: человеческий Дух в поисках изначального смысла. В книге Наурызбаевой З. Вечное небо казахов. – Алматы: «СаГа», 2013. – 704 с. – С.657 -683.
40. Наурызбаева З. Вечное небо казахов. – Алматы: «СаГа», 2013. – 704 с.
41. Наурызбаева З. Четыре облака. Сборник очерков. – Алматы: Научно-образовательный фонд «Аспандау», 2017. – 592 с.
42. Султанова М.Э. Ткачество как священное искусство//Материалы международной научно-практической конференции «Непрерывное художественное образование Республики Казахстан: Декоративно-прикладное искусство 2012», 28 апреля 2012. - С. 249-252.
43. Хазбулатов А.Р., Султанова М.Э., Шайгозова Ж.Н. Анималистическая вселенная казахской культуры в диаграмме эпох: Монография. – Астана: КазНИИК, 2017. – 519 с.
44. Шайгозова Ж.Н. Сакральное пространство Кокше: метафоризм живописи Дужана Магзумова// Научно-методический журнал «Педагогика и психология» КазНПУ им. Абая, № 3, 2016. – С.45-55.
45. Кондыбай С. Толық шығармалар жинағы. 3-том. Маңғыстау географиясы. Маңғыстау мен Үстірттің киелі орындары. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2008.-288 бет.
46. Билялова Г.Н., Ивлева Н.В., Султанова М.Э. Сакральные места Алматинской агломерации (на примере духовно-оздоровительного комплекса Унгуртас). – Алматы: ОО «OST-XXI век», 2007.
47. Султанова М.Э., Хазбулатов А.Р. Культ поклонения рукотворным святым местам у тюрков и казахов: культурологический и этнографический контекст// Вестник ЕНУ им. Л.Н. Гумилева. I часть. – 2015, №5(108). – С. 371-374.
48. Петров Д.Д. Сакральная география восточных районов Архангельской области: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2015. - 131 с.
49. Көпейұлы М.Ж. Шығармалары. – Павлодар, 2005-2007, 9-том. - С.112-113.

50. Археологи обнаружили мавзолей Жанибек хана еще 5 лет назад [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http://old.e-history.kz/ru/project/view/3?type=publications&material_id=1012.
Дата обращения: 16 ноября 2017 года.
51. Абдуллин А.А. Геология и минеральные ресурсы Казахстана. Алма-Ата: Ғылым, 1994. - 400 с.
52. Йеттмар К. Религии Гиндукуша. М.: Наука, 1986. – 505 с.
53. Федорова Е.Г. Река в погребальной обрядности народов Сибири. – МАЭ РАН, Реки и народы Сибири: Сборник научных статей / Отв. редактор Л.Р. Павлинская. СПб.: Наука, 2007. - 281 с.
54. Октябрьская И.В. Путь через перевалы. Концепция пути в фольклорно-поэтической традиции Алтая // Проблемы истории, филологии, культуры. 2012. № 3 (37). - С. 325-334.
55. Разинов Ю.А. Символика перекрестка//Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». - № 1 (7). – 2010. – С.123 -130.
56. Мизин В. Линейные структуры и закономерности в ландшафте, геологии и сакральной географии Ленинградской области [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://antisys.ru/wpq/2015/10/30/мизин-в-г-линейные-структуры-и-законом/>. Дата обращения: 16 ноября 2017 года.
57. Завгородний Ю.Ю. Сакральная география и феномен паломничества: тайное или явное?// Філософія і релігієзнавство. Перший науковий філософсько-релігійний портал. – Режим доступа: <http://tureligious.com.ua>. – Дата обращения: 16 ноября 2017 года.

Сведения об авторах: Шайгозова Жанерке Наурызбаевна, кандидат педагогических наук, ассоциированный профессор КазНПУ им. Абая (Алматы, Казахстан), e-mail: zanna_73@mail.ru;

Нехвядович Лариса Ивановна, доктор искусствоведения, профессор, директор Института гуманитарных наук (Барнаул, Россия), e-mail: lar.nex@yandex.ru;

Ибрагимов Аман Илесович, канд. пед. наук, и.о. ассоциированный профессор, Казахский национальный педагогический университет им. Абая (Алматы, Казахстан)