

М.Т. Уксукбаева^{1*}, М.С. Саркулова¹, Х.А. Шимшек², Д.Б. Байбосунов³

¹Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан;

²Кастамону университеті, Кастамону, Түркия;

³Академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университеті, Қарағанды, Қазақстан
(E-mail: uxukbayevamt@gmail.com; manifa.s@mail.ru; simsekahmet@kastamonu.edu.tr; dossym.berikbai@mail.ru)

Әйелдік қасиеттілік философиялық категория ретінде: қазақ мәдениетіндегі киелілік феноменін түсіну

Мақалада Қазақстанның дәстүрлі мәдениетіндегі әйел бейнелерінің киелілікпен байланысы тән мен рухтың, жеке мен ұжымдықтың арасындағы медиатор ретіндегі философиялық категория ретінде қарастырылады. Киелілік феномені М. Элиадедің «қасиетті мен кәдуілгінің» дихотомиясы және П. Тиллихтің «ultimate concern» (түпкі қам) ұғымы тұрғысынан талданады. Домалақ ана, Гаухар ана және Айша бибі культі аналық архетиптің бейнесі ретінде зерделеніп, *lieux de mémoire* — ұжымдық жады мен жергілікті ынтымақты нығайтатын естелік орындары ретінде сипатталады. Қазақ әйелдеріне қатысты культі төрт деңгейде (онтологиялық, психологиялық, әлеуметтік-мнемоникалық және нормативтік-практикалық) қарастырылып, киелілікті кешенді түсіндіруге мүмкіндік береді. Бұл төрт деңгейлі модель сипаттаудан түсіндіруге өтуді қамтамасыз етеді: әйел анаға культінің бар екені көрсетіліп, олардың киелілікті қалай тудыратыны мен тарататыны, неге тұрақты екені және «әйелдік» медиатор ретіндегі рөлі ашылады. Мақалада қасиеттілік үш құрамдас арқылы сақталатыны айтылады: нарратив мінез-құлық пен тілек тілін қалыптастырады; киелі жердің кеңістігі табалдырықтан бастап орталыққа дейінгі жол арқылы назарды тәртіпке келтіреді; ритуал ішкі ниетті көпшілік мойындайтын әрекетке (ант, сыйлық, айналуды, тию) айналдырады. Осылайша, қауымдық өмірдің қайталануы мен ұрпақаралық нормалар мен құндылықтардың берілуін қамтамасыз етеді. «Әйелдіктің» көрінісі трансцендентті мағыналарды рәсімдік-тұрмыстық тәжірибелерге аударатын жұмсақ нормативтілік ретінде сипатталады. Қазақ мәдени дәстүріндегі әйелдік культтердің мағына инфрақұрылымы ретіндегі рөлі туралы қорытынды жасалады.

Кілт сөздер: әйел бейнесі, қасиеттілік, киелілік, әйелдік, ана культі, мәдениет философиясы, архетип, Домалақ ана, Гаухар ана, Айша бибі, ұжымдық жады.

Kipicne

Соңғы онжылдықтарда гуманитарлық білім кеңістігінде тәжірибені, әлеуметтік нормаларды және мағыналық құрылымдарды қайта пайымдау үрдісі күшейіп келеді. Бұл үдеріс әсіресе жеке мен ұжымдықтың, тән мен рухтың күнделікті өмір мен трансцендентті өлшемдердің тоғысындағы феномендерді зерттеуге деген қызығушылықтың артуымен сипатталады. Осындай теориялық ізденістер аясында «әйелдік» ұғымы тек гендерлік немесе әлеуметтік сипаттама ретінде ғана емес, сонымен қатар мәдениеттегі мағына өндіруші және реттеуші философиялық категория ретінде қарастырыла бастады. Қазіргі мәдени-философиялық дискурста «әйелдік» қамқорлық, мейірім, береке, шипа және қорған сияқты әмбебап құндылықтардың тасымалдаушысы ретінде ұғынылады. Бұл қасиеттер тек жеке тәжірибеде ғана емес, сонымен қатар қауымдық өмірдің ұйымдасуында, әлеуметтік байланыстардың тұрақтылығына және ұжымдық жадының қалыптасуында маңызды рөл атқарады [1]. Осы тұрғыдан алғанда, «әйелдік» қасиеттіліктің ерекше көріну формасы ретінде байқалады.

Қазақтың дәстүрлі мәдениеті бұл феноменді айрықша айқын көрсететін кеңістік. Мұнда әйел бейнелері — аналар, әулие әйелдер, тарихи және аңыздық кейіпкерлер — тек әлеуметтік рөл иелері ғана емес, ұжымдық бірегейліктің, мәдени жадының және киеліліктің негізгі «түйіндері» ретінде көрінеді. Қазақ мәдениетінде киелілік абстракт ұғым ретінде емес, нақты бейнелер, қасиетті орындар (зираттар, кесенелер), ритуалдық тәжірибелер және ауызша нарративтер арқылы өмір сүретін феномен ретінде қалыптасқан. Осыған байланысты әйел культтері (Домалақ ана, Гаухар ана, Айша бибі және т.б.) тек діни немесе этнографиялық құбылыс ретінде ғана емес, сонымен бірге әлеуметтік тәртіпті, моральдық нормаларды және рухани құндылықтарды өндіретін күрделі механизм ретінде

* Хат-хабарға арналған автор. E-mail: uxukbayevamt@gmail.com

карастырылуы тиіс. Бұл культтерде «әйелдік» трансцендентті мағыналарды күнделікті тәжірибеге аударып, жеке ниетті ұжымдық жауапкершілікке айналдыратын медиатор қызметін атқарады.

Аталған мәселенің өзектілігі бірнеше факторлармен айқындалады. Біріншіден, жаһандану жағдайында ұлттық мәдени кодтары, әсіресе қасиетті тәжірибелерді қайта зерделеу қажеттілігі артып отыр. Екіншіден, гендерлік зерттеулер аясында «әйелдік» ұғымын тек әлеуметтік конструкция ретінде емес, мәдени-философиялық категория ретінде қайта қарастыру маңызды. Үшіншіден, киелілік феноменін түсіндіруде тек сипаттамалық емес, интерпретациялық модельдерге көшу қажеттілігі байқалады. Осы зерттеудің мақсаты — қазақ мәдениетіндегі әйел бейнелерінің сакрализациясын философиялық категория ретінде талдау және оның киелілік феноменін қалыптастырудағы ролін айқындау. Зерттеу барысында әйел культтері тән мен рухтың, жеке мен ұжымдықтың арасындағы медиатор ретінде қарастырылып, олардың мәдени жадыны, ритуалдық тәжірибені және әлеуметтік нормаларды ұйымдастырудағы қызметі ашылады.

Зерттеудің ғылыми жаңалығы әйел культтерін төрт деңгейлі (онтологиялық, психологиялық, әлеуметтік-мнемоникалық және нормативтік-практикалық) талдау моделі арқылы кешенді қарастыруында жатыр. Бұл тәсіл әйелдік сакрализацияны тек сипаттап қана қоймай, оның қалай жұмыс істейтінін, қалай тұрақтанатынын және қандай механизмдер арқылы ұжымдық өмірде қайта өндірілетінін түсіндіруге мүмкіндік береді. Осылайша «әйелдікті» сакралды философиялық категория ретінде қарастыру қазақ мәдениетіндегі киеліліктің құрылымын тереңірек түсінуге жол ашады және мәдениет философиясы, антропология және дінтану салаларындағы зерттеулер үшін маңызды теориялық негіз қалыптастырады.

Зерттеу материалдары және әдістері

Зерттеуіміздің бастапқы әдіснамалық нүктесі — М. Элиаде ұсынған классикалық «қасиетті және профандық» дихотомиясы [2]. М. Элиаденің түсінігінде қасиеттілік — бұл иерафания, яғни күнделікті өмірдің тініне мүлде өзге шындықтың енуі, оның жарқ етіп көрініс табуы. Осы тұрғыдан алғанда, әйелдік киелілік абстракт ұғым немесе қасиет ретінде емес, бейне, орын және әрекет арқылы көрінетін нақты болмыс оқиғасы ретінде қабылданады.

П. Тиллихтің тұжырымдамасында сакралды ұғым *ultimate concern* — «түпкі қам» немесе «мәндік алаң» категориясымен салыстырылады [3]. Бұл адамның және қауымның ішкі терең мотивациясын, яғни өмірдің мәні мен мақсатын айқындайтын рухани қамқорлықты білдіреді. Мұндай көзқарас әйел культтерін этикалық және рухани қамқорлық тудыратын құрылымдар ретінде түсінуге мүмкіндік береді. Олардың өзегінде — қорғау мен мейірім, жауапкершілік пен шипа этикасы жатыр.

Осы талдауға толықтырушы бағыт ретінде К.Г. Юнгтің аналитикалық психологиясын атап өтуге болады [4]. К.Г. Юнг ұсынған Ұлы Ана архетипі әйел бейнесінің терең символикалық табиғатын және оның ұжымдық бейсананың құрылымындағы орны мен маңызын айқындайды.

Жалпы алғанда, бұл әдіснамалық желі зерттеудің бастапқы теориялық шеңберін белгілейді: қасиеттілік — бейнелер мен ырғақтар арқылы танылады; «әйелдік» — сол бейнелердің басты медиаторы ретінде көрінеді; ал киелілік — адамның тәжірибесін тәртіпке келтіретін құрылымдық принцип ретінде түсіндіріледі.

Біз бұған дейін әйел бейнелерінің ұжымдық жадыны құрылымдайтынын атап өттік. Енді жадыға жүгіну мәселесі онтологиялық деңгейден әлеуметтік кеңістікке өтуді білдіреді. М. Хальбвакс [5] ұжымдық жадыны әлеуметтік шеңберлермен — отбасы, топ, орынмен — байланыстыра қарастырса, Я. Ассман [6] оны екі деңгейде сипаттайды: коммуникативтік жады (ұрпақтар арасындағы тірі, ауызша қарым-қатынас) және мәдени жады (институттандырылған формалар).

П. Нора [7] «*lieux de mémoire*» (естелік орындары) ұғымын енгізе отырып, материалдық және символдық кеңістіктердің (мавзолей, зиярат жолы, ғұрып) уақыт пен мағынаны шоғырландырушысы ретінде көрсетеді.

Әйел культтеріне қатысты бұл қағидатты келесідей нақтылауға болады:

- киелі бейне — «жадының жүзіндегі бейне»;
- қасиетті орын — «жадының кеңістіктегі ізі»;
- ғұрып — «жадының қимыл мен сөз арқылы көрінуі».

Мұндай түсінік жеке тәжірибенің қоғамдық нормаға айналу жолын және қасиеттіліктің жекелік деңгейден тұрақты ұжымдық механизмдер арқылы құрылатынын айқын көрсетеді.

Қазіргі гендерлік зерттеулерде «әйелдік» ұғымы тек биологиялық немесе әлеуметтік категория емес, сонымен қатар қауым өз құндылықтарын қамқорлық, береке, мейірім, адалдық арқылы білдіретін символдық-нормативтік құрылым ретінде қарастырылады [8].

Дінтану мен мәдени антропологияда «әйелдік» көбіне жұмсақ нормативтілік (soft normativity) ретінде сипатталады, яғни ол жазылмаған, бірақ өмір салтына, тұрмыс пен ғұрыптық тәжірибеге «еніп кеткен» этикалық үлгі ретінде әрекет етеді. Мұндай тәжірибелер көбіне әйелдерге тән қызметтермен (күтім жасау, шипагерлік, отбасы бірлігін сақтау) байланыстырылған [9].

Философиялық-феноменологиялық тұрғыда «әйелдік» қасиеттіліктің көріну тәсілі ретінде ұғынылады, мұнда нормативтілік ең алдымен тәндік және кеңістік құрылымдар арқылы беріледі.

Осы зерттеу шеңберінде қазақ әйелдерінің культтерін талдау төрт деңгейде жүргізілді. Бұл тәсіл мәселені кешенді түрде қарастыруға мүмкіндік береді:

1) Онтологиялық деңгей — объекті киелі ететін не нәрсе?

2) Психологиялық деңгей — әйелдік киелілікті қандай бейнелер мен архетиптер қалыптастырады?

3) Әлеуметтік-мнемоникалық деңгей — орын, қауым және ритуал жады арқылы қасиеттілік қалай сақталады?

4) Нормативтік-практикалық деңгей — «әйелдік» қамқорлық құндылықтарын қоғамдық жауапкершілік формаларына қалай айналдырады?

Бұл төрт деңгейлі талдау моделі сипаттаудан түсіндіруге өтуді қамтамасыз етеді: әйел культтерінің бар екенін тіркеп қана қоймай, олардың киелілікті қалай өндіретінін және тарататынын, неге тұрақты екенін, сондай-ақ «әйелдік» бастау тән мен рухтың, жеке мен ұжымдықтың арасындағы медиатор ретінде қалай қызмет ететінін ашып көрсетеді.

Нәтижелері

Домалақ ана

Жергілікті аңыздарда Домалақ ананың бейнесі аналық даналықты, қамқорлық пен әділдікті біріктіреді, ал руларды татуластыру, әлсізді қорғау және ұрпаққа құт-береке беру туралы әңгімелер зияратшы үшін күтілетін мінез үлгісін қалыптастырады: киелі анаға жүгіну — моральдық тәртіпке ену, өйткені аналық сөз бір мезгілде рұқсаттың шегін белгілеп, сонымен бірге мейірімді қабылдауға уәде береді [10].

Киелі орынның кеңістігі жақындық пен қорғалғандық сезімін тудырады. Архитектуралық және ландшафтық құрылым сыртқы дауы мен ішкі тыныштық, ортақ алаң мен жеке дұға арасындағы ауысу ретін жасайды. Зиярат жолы аналық бастауға, яғни тегіне қайта оралу туралы ұжымдық сюжетпен ұштасып, сонымен бірге киелі орталықты әлеуметтік ұйымдасудың географиясы ретінде белгілейді.

Мұнда үш тұрақты мотив айқын байқалады: тілек (отбасындағы татулық, бала сүю, шипа тілеу), алғыс (уәделі сыймен оралу) және ант (мінез-құлқын өзгертуге, зиярат жасауға, садақа беруге уәде), ал зияратшылардың орындайтын денелік қимылдары (тиісу, айналып өту, тізе бүгу, лента немесе орамал байлау) «ритуалдық грамматика» ретінде қызмет етеді, яғни ішкі ниетті сыртқы формаға аударады.

Сөздік деңгейде тілек пен уәде формулалары басым, онда көбіне отбасы мүшелерінің есімдері аталады, сондықтан жеке мұқтаждық ұжымдық әрекетке айналады.

Киелі орын әлеуметтік педагогика құралы ретінде әрекет етеді, себебі ол, біріншіден, өнегелік мысалдар арқылы отбасылық этиканы қалыптастырады; екіншіден, көлденең ынтымақты қолдайды (бірлесіп бару, жолға дайындық, ортақ ас ішу); үшіншіден, ұрпақаралық жадтың беріктігін қамтамасыз етеді — жол мен қимылдардың қайталануы балаларды дәстүрге қатыстырудың тетігіне айналады.

Домалақ ана культі әйелдіктің әлеуметтік байланыс пен бірлікті бейнелейтін «инфрақұрылымдық түйін» ретіндегі қызметін жүзеге асырады.

Ұжымдық жады бұл культте аңыздар мен хикаялар түрінде де, заттық белгілер (ленталар, сыйлар, фотосуреттер) арқылы да сақталады.

Аналық архетип бұл жерде қонақжайлық, өмір мен шипа сыйлау, татулық орнату және ешкімді ренжітпей әділ шешім қабылдау секілді сипаттармен көрініс табады.

Гаухар ана

Гаухар ана киелі орнының онтологиялық мәні күнделікті өмірдің тініне қамқорлық пен шипа өлшемін енгізу арқылы ашылады. Қасиеттілік бұл жерде нақты бір мекенде, тән арқылы орындалатын әрекеттер мен қайталанатын тілек және алғыс формулалары арқылы көрініс табатын қатысу режимі ретінде байқалады. Киелі орын тәжірибені құрылымдайтын медиум қызметін атқарады, ал оған бару жолы мен ритуалдық талаптарды орындау күтілетін нәтижені нақты әрекетке айналдырады. Басты мәселе — нәзік тепе-теңдікті қалпына келтіру, ол мейлі денсаулық, татулық немесе рухани тыныштық болсын. Қасиеттілік шағын ғажайыптардың қайталануымен және олардың қоғамдық жария етілуімен — уәделі сыйлармен, шүкіршілік әңгімелерімен және алғыс мақсатындағы қайта оралумен расталады.

Психологиялық деңгейде «Гаухар» («інжу») есімі асылдық, тазалық және жарық символикасын білдіреді. Архетиптік тұрғыдан бұл бейне Ана-Қорғаушы мен Ана-Шипагер кейіптерін біріктіріп, тән мен жанға қорек беретін, жұмсақ, бірақ моральдық тұрғыдан талапшыл үнмен сөйлейтін рухани бастау ретінде қабылданады.

Гаухар ана культі коммуникативтік жадыдан (отбасылық көмек туралы әңгімелер) мәдени жадыға өтуді тұрақтандырады: киелі орын жергілікті бірегейліктің белгісіне айналады. «Осы жердің адамы болу» — жолды білу, «өз оқиғасын» айта алу және зияраттың мінез кодексін меңгеру дегенді білдіреді. Жады үш құрамдас арқылы ұсталады:

- 1) кеңістіктің өзі — қасиетті география сезімін тудырады;
- 2) қоғамда тарайтын ғажайыптар жайлы әңгімелер;
- 3) жеке тәжірибені ұжымдыққа айналдыратын ритуалдар.

Бұл үштік құрылым киеліліктің «көрінерлік» деңгейін жасайды, өйткені оны еске түсіруге, көрсетуге және қайта орындауға болады, соның арқасында культ ұжымдық жадының өзегіне айналады: балалар ортақ сапарлар арқылы дәстүрге қосылады, ал қауым алғыс айту рәсімдері арқылы ынтымақ сезімін жаңартады.

«Әйелдік» бұл жағдайда бұйрық бермейтін, бірақ бағыттайтын «жұмсақ нормативтілік» ретінде әрекет етеді. Мұнда да үштік құрылым айқындалады:

- 1) зияратшылардың анттары мен уәделерінің перформативтілігі, яғни тілек пен кейінгі әрекетті (садақа, көмек, қайтып келу) байланыстыруы;
- 2) ритуалдың қолжетімділігі — әйелдер, балалар және қарттар үшін тәндік тұрғыдан жеңіл орындалатын әрекеттердің болуы;
- 3) алғыс жазбалары түріндегі қоғамдық көрініс.

Айша бибі

Айша бибі мен оның сүйгені туралы аңыз киелілікке апарар жол ретіндегі махаббат тақырыбын енгізеді, мұнда махаббат жеке сезім емес, адалдық пен борышқа айналатын рухани құндылық ретінде танылады [11]. Бұл оқиға нормативтік мәртебеге ие болып, адалдық пен төзімділікке неке мен отбасы беріктігін айқындайтын үлгі ретінде қаралады.

Айша бибі кесенесі — материалдық форма (сәулет, өрнек, жарық пен көлеңке) арқылы «сезілетін теологияны» тудыратын сирек мысал. Мұнда қасиеттілік бейнеленбей, көзге көрінетін және тәнмен сезілетін эстетикалық тәртіп арқылы ұғынылады. Бұл материалдылық зияратшы үшін формамен тікелей тәжірибе жасау үдерісіне айналады: адам тек қарамайды, ол ерекше тәртіп пен тыныштық орнаған кеңістікке еніп, ішкі жинақылық пен үйлесімділік табады.

Айша бибі мысалы әйелдіктің шекаралық күйлерді қалай ұйымдастыратынын көрсетеді: келін мен күйеу жігіттің зияратқа баруы, некеге бата алу, киелі жерде уәде алмасу тәжірибелері осыған жатады. Мұндай шекаралық күйлер рөлдер мен мәртебелердің ауысуын білдіретін өтпелі сәттер, сондықтан дәстүрлі түрде олар қауіпті әрі қасиетті деп қабылданып, батамен және қорғаумен бекітіледі.

Айша бибі кесенесі ұлттық деңгейдегі *lieu de mémoire* (естелік орны) ретінде қызмет етеді: адамдар өміріндегі маңызды кезеңдерде осында оралып, өмірлік анттар мен мағыналық уәделерін осы жерде айтады. Кесененің қоғамдық мәні көпқабатты: ол туристік, ағартушылық немесе зияраттық сипатта болуы мүмкін, бірақ өзегінде әрқашан алғыс пен тілекке негізделген ритуалдық көрініс сақталады. Ұжымдық жады қайталанатын сценарийлер арқылы әрекет етеді, сондықтан қасиеттілік форманың тәртібімен ұсталып тұрады.

Бұл жерде Аналық архетип келін бейнесімен тоғысады, яғни ұрпақ жалғастығы мен үй ішінің тыныштығын қамтамасыз ететін бастау. Айша бибі культі қасиеттіліктің тұрмыстық материалдылыққа енуін және оның неке этикасын нәзік әрі тұрақты түрде жеткізе алуын көрсетеді.

Үш мысалдың барлығы әйелдіктің сакрализациясы жеке символдық акт емес, нарратив, кеңістік және ритуалдан тұратын тұрақты конфигурация екенін дәлелдейді. Домалақ ана культінде — әлеуметтік педагогика мен ұрпақаралық байланыстың күшейтілуі, Гаухар анада — қамқорлықтың эстетикасы мен шипалық өлшемі, Айша бибіде — қасиеттіліктің материалдық онтологиясы мен неке өмірінің дидактикасы басым.

Барлық жағдайда архетип жай бейне ретінде ғана емес, қауымның киелілікті үздіксіз тудырып, бөлісіп, жеке тілекті ұжымдық жады пен қоғамдық жауапкершілікке айналдыратын маңызды құрылым ретінде әрекет етеді.

Талқылау

«Әйелдікті» биологиялық немесе социологиялық сипаттамадан тыс қарастырғанда, ол күнделікті өмірдегі қасиетті тәртіпті айқындай алатын философиялық категория ретінде көрінеді. Бұл тұрғыдан алғанда, «әйелдік» — қауымдық өмірдің құндылықтарын жинақтап, оларды нормативтік матрицаға айналдыратын символдық ресурс. Домалақ ана, Гаухар ана және Айша бибі сияқты әйелдік сакралды бейнелері арқылы «қажеттілік тәртібі» қалыптасады: отбасылық татулық пен руаралық ынтымақ этикасынан бастап, шипагерлік пен татуластыру тәжірибесіне дейінгі аралықтағы нормалар осы бейнелер арқылы көрініс табады. Олардың реттеуші күші құқықтық норма түрінде емес, «жұмсақ билік» ретінде әрекет етеді, яғни мәжбүрлеусіз, бірақ өмір салтына терең сіңген нормативтілік ретінде жұмыс істейді. Нәтижесінде «әйелдік» иерафанияның делдалына айналып, трансцендентті мағыналарды тәндік және тәжірибелік формаға аударады.

Ұсынылған мысалдар сакрализацияның үш тұрақты механизмін көрсетеді: нарративтік, кеңістіктік және ритуалдық. Бұл механизмдер бірін-бірі алмастырмайды, керісінше, өзара байланысқан құрылымдық шеңбер құрайды, соның арқасында қасиеттілік қайталанып, әлеуметтік тұрғыдан көрінетін сипатқа ие болады.

Нарративтік механизм (Домалақ ана, Гаухар ана, Айша бибі туралы аңыздар) мінез-құлықтың сценарийлері ретінде әрекет етеді, яғни қандай тілектер айту, қалай алғыс білдіру, қандай қимылмен сөзді бекіту керек деген үлгілерді береді. Ауызша және жазбаша нұсқаларда қайталанып айтылатын бұл нарративтер нұсқаулық жадыға айналады: зияратшы аңызбен танысу арқылы не және қалай жасалу керектігін алдын ала біледі. Сол себепті «әйелдік» нарративтік механизмде моральдық мазмұнды ритуалдық мінез-құлық формасымен байланыстыратын норманың тасымалдаушысы ретінде қызмет етеді.

Кеңістіктік механизм киелі орынның жады медиумы ретіндегі қызметіне негізделеді, мұнда кеңістіктің топологиясы тәжірибені ұйымдастырады. Домалақ ана жағдайында қасиетті орынға апарар жол аналық бастауға, яғни тегіне оралу идеясын бейнелейді; Гаухар ана мысалында ол жергілікті бірегейліктің белгісі мен тиістілік нышанына айналады; Айша бибіде сәулеттік құрылым «өлшем мен ырғақтың сезілетін теологиясын» материалдандырады. Барлық жағдайда кеңістіктегі қозғалыс реттілігі (кіру, табалдырық, ішкі ауланы айналу, кесенеге жету) ішкі күйді тәртіпке келтіреді. Сол арқылы орын жадының жинақталу торабына айналады.

Ритуалдық механизм (зиярат, ант, сыйлық) тән мен сөздің арнайы техникасын қамтиды және зияратты әлеуметтік деңгейге көшіреді. Ғажайыптар сирек әрі ерекше жағдай ретінде қабылданса, ритуал қасиеттілікті дәл сол қайталанушылығы арқылы бекітеді. Ритуалдық техника жеке мен ұжымдықты тоғыстырады: әр адам өз отбасына тілегін арнайды, бірақ дұға «біз» формасында айтылғанда ол ортақ жауапкершілікке айналады. Осылайша ритуал жеке мен ұжымдықтың арасындағы көпір қызметін атқарады.

Қарастырылған мысалдарда тән мен рухтың классикалық қарама-қайшылығы орнына қатысу диалектикасы келтіріледі. Әйел тәнін «қасиеттілік ыдысы» ретінде емес, этиканың тілі ретінде қарастыру дұрысырақ: бастың жабылуы, алақанның қосылуы — тәндік әрекет арқылы қабылданған уәденің белгісі. Демек әйелдік ритуалда тән жеке емес, қоғамдық сипатқа ие, себебі ол куәлік берудің тәсіліне айналады. Тән руханиға кедергі емес, керісінше, қауым өміріндегі тұрақты киелілікті бейнелейтін ең қолжетімді және көрнекі медиум.

Әйел культтерін ұрпақтар сабақтастығын сақтаушы құрылымдар ретінде де қарастыруға болады, өйткені олар отбасылық коммуникативтік жадыны қауымдық мәдени жадыға айналдырады:

қайталанатын зиярат жолдары, бекітілген мерзімдер, қимыл мен сөз канондары осыны дәлелдейді. Домалақ анаға бару дәстүрі генеалогиялық уақытты жаңғыртады («баламен бірге бару — оны дәстүрге енгізу»); Гаухар ана зияраты жергілікті ынтымақты бекітеді («жерді тану — азаматтық құзыреттіліктің нышаны»); Айша бибі маңындағы ритуалдар өмірлік кезеңдерді (неке, мерейтой) қоғамдық жауапкершілік канонына енгізеді.

Түркі-исламдық киелілік тәжірибесінің кең контекстінде қазақ материалында жалпыға ортақ және жергілікті ерекшеліктер қатар байқалады.

Жалпы әмбебаптарға мыналар жатады:

- 1) Зияраттың сакралды кеңістікке бағытталған тәжірибе түрі ретіндегі сипаты;
- 2) Бейнелеуден бас тартатын киелі эстетика (құдайлар мен пайғамбарлар бейнесін қолданбау дәстүрі);

3) Әйелдік киеліліктің қамқорлық пен шипагерлік көзі ретіндегі мәні;

4) Анттың моральдық-құқықтық тетік ретінде (уәде / әрекет / алғыс) қызмет етуі.

Қазақ контекстінің жергілікті ерекшелігі екі бағытта көрінеді.

Біріншіден, көшпелі география жағдайында киелі орындардың кең таралуы жадының ерекше моделін тудырады, онда тұрақтанудан гөрі қайта оралу маңыздырақ. Дала кеңістігінде жады қасиетті орында ұзақ уақыт болудан емес, кеңістік бойынша үнемі қайтып оралу ырғақтарынан қалыптасады, сол арқылы сакралды тораптардың маршруттық жүйесі түзіледі.

Екіншіден, генеалогиялық логика (ру, жүз) әйел культтеріне руаралық татуластыру мен делдалдық қызмет береді, олардың қасиетті беделі жеке мүдделерден жоғары көтеріліп, топаралық сенім капиталына айналады.

Жалпы алғанда, қазақ тәжірибесі исламдық әмбебап құндылықтар мен жергілікті тарихи-мәдени екпіндердің үйлесімді тоғысын көрсетеді, бұл қасиеттіліктің ерекше өмір сүру тәсілін қалыптастырады.

Талқыланған материал негізінде синтетикалық схема ұсынуға болады: нарратив — үлгі қалыптастырады (бейне түріндегі норма); кеңістік — назар тәртібін орнатады (форма түріндегі норма); ритуал — әрекет арқылы бейнелейді (іс түріндегі норма). Осы құрылымда «әйелдік» үш механизмді байланыстырып, олардың қайталануын қамтамасыз ететін түйінді категория ретінде жұмыс істейді. Мысалы, аналық бастау күшті қамқорлыққа, қамқорлықты міндетке, міндетті ритуалға, ритуалды жадыға, ал жады бірегейлікке айналдырады. Осы үздіксіз айналым қасиеттіліктің ерекше режимін — «ғажайып» эпизодынан тыс, мағыналық инфрақұрылым ретінде қоғамды біріктіріп ұстайтын жүйесін тудырады.

Сондықтан әдіснамалық тұрғыдан «әйелдіктің» сакрализациясын тек символдық герменевтика деңгейінде қалдыру жеткіліксіз. Оны көпдеңгейлі тәсілмен — сюжет логикасын қалпына келтіру, кеңістікті карталау, тән мен сөз техникасын феноменологиялық сипаттау, қоғамдық көрінулердің типологиясын жасау арқылы талдау қажет. Аталған бағыттар болашақ зерттеулердің міндеті ретінде ұсынылады.

Қорытынды

Жүргізілген талдау нәтижесінде төмендегідей түйінді қорытынды жасауға болады: қазақ мәдениетіндегі «әйелдіктің» сакрализациясы жекелеген гендерлік мотив немесе фольклорлық белгі ретінде емес, күнделікті өмірдегі киеліліктің тәртібін ұйымдастыратын толыққанды философиялық категория ретінде көрініс табады. Осы мәртебеде «әйелдік» қамқорлық пен жауапкершілік құндылықтарын біріктіретін символдық ресурс әрі нормативтік матрица болып саналады. Оның реттеуші күші құқық арқылы емес, «жұмсақ билік» тәсілімен жүзеге асады, яғни ол қоғам өмірінің ырғағына, ритуалдық тәртіп пен сөздік формулаларға терең сіңіп кеткен. Сондықтан «әйелдік» иерафанияның делдалы ретінде әрекет етіп, трансцендентті мағыналарды тәндік және тәжірибелік тұрғыдан қолжетімді формаға айналдырады.

Бұл үдеріс сакрализацияның үш өзара байланысқан механизмі арқылы жүзеге асады:

- Нарративтік механизм миф пен аңызды мінез-құлық үлгісіне айналдырады;
- Кеңістіктік механизм киелі орынды жады медиумы ретінде орнықтырады;
- Ритуалдық механизм ішкі ниетті көпшілік алдында айқындалатын әрекет формасына аударады.

Осы координаттар жүйесінде тән мен рухтың диалектикасы қарама-қарсылық ретінде емес, өзара ықпалдастық пен бірлескен әрекет ретінде көрінеді.

Түркілік және исламдық кең өрістегі салыстыру нәтижесінде қазақ мәдениетіндегі сакралды тәжірибенің бірегей контуры айқындалады, онда әмбебап құндылықтар мен жергілікті ерекшеліктер үйлесімді түрде тоғысады.

Әдіснамалық тұрғыдан алғанда, бұл нәтиже болашақ зерттеулер үшін бағдар береді: онда «әйелдік» феноменінің философиялық өзегін әртүрлі эссенциализм формаларынан аулақ бола отырып, тұжырымды әрі кешенді ұстау қажет.

Осылайша жүргізілген зерттеу «әйелдіктің» сакрализациясы — киеліліктің айқындалатын философиялық категориясы екенін дәлелдейді, өйткені ол тәнге түсінікті, кеңістікте көрінетін және ритуалда қайталанатын қасиеттіліктің өмірлік формасын көрсетеді.

Әдебиеттер тізімі

- 1 Butler J. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity / J. Butler. — New York: Routledge, 2006. — 236 p.
- 2 Элиаде М. Священное и мирское: природа религии / М. Элиаде; пер. Н.К. Гарбовского. — М.: АСТ, 2021. — 256 с.
- 3 Тиллих П. Динамика веры / П. Тиллих; пер. Т.И. Вевюрко. — М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2013. — 160 с.
- 4 Юнг К.Г. Архетипы и коллективное бессознательное / К.Г. Юнг; пер. А. Чечина. — М.: АСТ, 2019. — 736 с.
- 5 Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / М. Хальбвакс; пер. С.Н. Зенкина. — М.: Новое литературное обозрение, 2007. — 348 с.
- 6 Ассман Я. Религия и культурная память / Я. Ассман; пер. М.М. Сокольской. — М.: Языки славянской культуры, 2014. — 304 с.
- 7 Нора П. Между памятью и историей: Проблематика мест памяти / П. Нора // Неприкосновенный запас. — 2005. — № 2. — С. 37–57.
- 8 Scott J.W. Gender and the Politics of History / J.W. Scott. — New York: Columbia University Press, 1999. — 304 p.
- 9 Махмуд С. Политика благочестия: ислам и феминистская критика / С. Махмуд; пер. К. Калкуновой. — М.: Новое литературное обозрение, 2013. — 328 с.
- 10 Privratsky B.G. Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory / B.G. Privratsky. — Richmond: Curzon Press, 2001. — 296 p.
- 11 Сакральная география Казахстана: Реестр объектов природы, археологии, этнографии и культовой архитектуры / под ред. Б.А. Байтанаева. — Алматы: Институт археологии им. А.Х. Маргулана, 2017. — Выпуск 1. — 276 с.

М.Т. Уксукбаева, М.С. Саркулова, Х.А. Шимшек, Д.Б. Байбосунов

Сакрализация женского как философская категория: к пониманию феномена святости в казахской культуре

Статья концептуализирует сакрализацию женских образов в традиционной культуре Казахстана как философскую категорию-медиатор между телесным и духовным, индивидуальным и коллективным. Феномен святости анализируется в оптике дихотомии сакрального/профанного М. Элиаде и понятия предельной заботы (ultimate concern) П. Тиллиха. Показано, что культы Домалак Ана, Гаухар Ана и Айша-Биби воплощают архетип Матери и действуют как lieux de mémoire, стабилизирующие коллективную память и локальную солидарность. Анализ казахских женских культов охватывает 4 уровня (онтологический, психологический, социально-мнемонический и нормативно-практический), обеспечивая тем самым комплексность рассмотрения. Данная четырехуровневая модель обеспечивает переход от описания к объяснению: фиксируется существование женских культов, демонстрируется, как именно они производят и распределяют святость; эксплицируется, почему они устойчивы; раскрывается, каким образом «женское» выполняет роль медиатора. В статье показано, что сакральное удерживается тройной сцепкой: нарратив задаёт образец поведения и язык просьбы; пространство святыни дисциплинирует внимание через порог, маршрут и центр; ритуал переводит внутреннее намерение в публично верифицируемое действие (обет, подношение, обход, прикосновение), обеспечивая повторяемость и память общинной жизни и межпоколенческой передачи норм и ценностей. Проявление «женского» описывается как мягкая нормативность, переводящая трансцендентные смыслы в ритуально-бытовые практики. Делается вывод о роли женских культов как инфраструктуры смысла в казахской культурной традиции.

Ключевые слова: образ женщины, сакральное, святость, женское, культ матери, философия культуры, архетип, Домалак Ана, Гаухар Ана, Айша Биби, коллективная память.

M.T. Uxukbayeva, M.S. Sarkulova, H.A. Shimshek, D.B. Baibosunov

The Sacralization of the Feminine as a Philosophical Category: Toward an Understanding of the Phenomenon of Holiness in Kazakh Culture

The article conceptualizes the sacralization of female images in the traditional culture of Kazakhstan as a philosophical mediating category between the bodily and the spiritual, the individual and the collective. The phenomenon of holiness is analyzed through the dichotomy of the sacred and the profane (M. Eliade) and the notion of ultimate concern (P. Tillich). It is shown that the cults of Domalaq Ana, Gauhar Ana, and Aisha Bibi embody the archetype of the Mother and function as lieux de mémoire that stabilize collective memory and local solidarity. The analysis of Kazakh female cults covers four levels — ontological, psychological, socio-mnemonic, and normative-practical — thus ensuring a comprehensive approach. This four-level model provides a transition from description to explanation: it establishes the existence of female cults, demonstrates how they produce and distribute holiness, explicates why they remain stable, and reveals how the “feminine” acts as a mediator. The article demonstrates that the sacred is sustained by a triple linkage: narrative sets behavioral patterns and the language of petition; sacred space disciplines attention through threshold, path, and center; and ritual translates inner intention into a publicly verifiable act (vow, offering, circumambulation, touch), ensuring the repetition and remembrance of communal life and the intergenerational transmission of norms and values. The manifestation of the “feminine” is described as a form of soft normativity that translates transcendent meanings into ritual and everyday practices. The conclusion emphasizes the role of female cults as a semantic infrastructure within Kazakh cultural tradition.

Keywords: image of woman, sacred, holiness, the feminine, mother cult, philosophy of culture, archetype, Domalaq Ana, Gauhar Ana, Aisha Bibi, collective memory.

References

- 1 Butler, J. (2006). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- 2 Eliade, M. (2021). *Sviashchennoe i mirskoe: priroda religii* [The Sacred and the Profane: The Nature of Religion]. (N.K. Garbovskii, Trans). Moscow: AST [in Russian].
- 3 Tillikh, P. (2013). *Dinamika very* [Dynamics of Faith]. (T. I. Vevurko, Trans). Moscow: Kanon+ ROOI «Reabilitatsiia» [in Russian].
- 4 Yung, K.G. (2019). *Arkhetipy i kollektivnoe bessoznatelnoe* [The Archetypes and the Collective Unconscious]. (A. Chechina, Trans). Moscow: AST [in Russian].
- 5 Khalbvaks, M. (2007). *Sotsialnye ramki pamiati* [The Social Frameworks of Memory]. (S.N. Zenkin, Trans). Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie [in Russian].
- 6 Assman, Ya. (2014). *Religiia i kulturnaia pamiat* [Religion and Cultural Memory]. (M.M. Sokolskaia, Trans). Moscow: Yazyki slavianskoi kultury [in Russian].
- 7 Nora, P. (2005). Mezhdū pamiati i istoriei: Problematika mest pamiati [Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire]. *Neprikosnovennyi zapas — NZ: Debates on Politics and Culture*, (2), 37–57 [in Russian].
- 8 Scott, J.W. (1999). *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.
- 9 Makhmud, S. (2013). *Politika blagochestiia: islam i feministaskaia kritika* [Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject]. (K. Kalkunova, Trans). Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie [in Russian].
- 10 Privratsky, B.G. (2001). *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory*. Richmond: Curzon Press.
- 11 Baitanaev, B.A. (Ed.). (2017). *Sakralnaia geografiia Kazakhstana: Reestr obektov prirody, arkheologii, etnografii i kultovoi arkhitektury* [Sacred Geography of Kazakhstan: Register of Objects of Nature, Archaeology, Ethnography and Cult Architecture]. Issue 1. Almaty: Institut arkheologii imeni A.Kh. Margulana [in Russian].

Авторлар туралы мәліметтер

Уксукбаева Маржан — «Мәдениеттану» білім беру бағдарламасының PhD докторанты, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан, <https://orcid.org/0009-0006-4225-334X>

Саркулова Манифа — философия ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан, <https://orcid.org/0000-0002-5992-2814>

Хажы Ахмет Шимшек — PhD, профессор, Кастамону университеті, Кастамону, Түркия, <https://orcid.org/0000-0003-1423-2120>

Байбосунов Досым — дінтану магистрі, аға оқытушы, академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды ұлттық зерттеу университеті, Қарағанды, Қазақстан, <https://orcid.org/0000-0001-7047-0030>

Information about the authors

Uxukbayeva Marzhan — PhD, doctoral student in the educational program “Cultural Studies”, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan, <http://orcid.org/0009-0006-4225-334X>

Sarkulova Manifa — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Journalism and Social Sciences, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan, <http://orcid.org/0000-0002-5992-2814>

Haci Akhmet Shimshek — PhD, Professor, Kastamonu University, Kastamonu, Turkey, <https://orcid.org/0000-0003-1423-2120>

Baibosunov Dosym — Master of Religious Studies, Senior Lecturer, Buketov Karaganda National Research University, Karaganda, Kazakhstan, <https://orcid.org/0000-0001-7047-0030>