

модернизмнен кейінгі философияның эвристикалық әлеуетін талдау үшін жеткілікті әдіснамалық негіз болмады. Осы жұмыста модернизмнен кейінгі философия мен диалектикалық материализм арасындағы әдіснамалық алаштықты жеңіп шығу әрекеті жасалады. Диалектикалық материализмнің әдіснамасы мен терминологиясын пайдалану, постмодернисттердің жұмыстарында көтерілген күрделі мәселелер аясының эвристикалық әлеуетін ашу ұсынылады. Мақалада Фуко бөліп қарастырған күрделі өріс – эпистемаларды және олардың мерзімді алмасуын талдау үшін Ұғым санатын пайдалану әрекеті жасалды. Жұмыс барысында диалектикалық материализмнің әдіснамасын пайдалану пәнді Фуконың авторлық әдіснамасын пайдалану деңгейінде толығымен ашуға ғана қабілетті емес, сонымен қатар кейбір қарам-қайшылықтарды бөліп, оларды алып тастауға, француздық ойшыл қолданған әдіснаманың шектелгендігіне орай тыңғылықталмаған сұрақтарға жауап беруге қабілетті екендігі анықталды. Біз модернизмнен кейінгі философия ашқан күрделі өрістерге талдау жасау үшін диалектикалық материализмнің әдіснамасын пайдалану философияның осы бағыты көтерген мәселелердің эвристикалық әлеуетін одан да толық ашуға көмектесіп, және сол арқылы философиялық көзқарастың дамуына елеулі үлес қосады деп есептейміз.

Түйін сөздер: постмодернизм, диалектикалық материализм, Мишель Фуко, дискурс, ұғым.

To the question of the heuristic potential of the philosophy of postmodernism

The question of heuristic potential of postmodern philosophy always been one of the most important in the evaluation of this school of philosophy. Postmodernists seeking to discover and develop new problem fields have developed their problems using the new terminology and methodology, and in view of these points, the representatives of other schools of philosophy had not found sufficient methodological framework for the analysis of the heuristic potential of the school of philosophy. In this paper was taken an attempt to overcome the methodological gap between postmodern philosophy and dialectical materialism. It is proposed to use the methodology and terminology of dialectical materialism, to analyze the heuristic potential of problem fields that have been raised in the works of postmodernists. In the article is the attempt to use the category Concept for the analysis of the selected problem field discovered by Michel Foucault - epistemes and its periodic change. During the work it was found that the use of the dialectical materialism methodology is capable not only to fully reveal the object at the level gained by the use of the Foucault's methodology, but also allocate and overcome some of the contradictions and to answer questions that were not sufficiently worked out because of disadvantages of methodology used by the French thinker. We believe that the use of dialectical materialism methodology for the analysis of problem fields raised by postmodern philosophy will better reveal the heuristic potential problems disclosed by this school of philosophy, and thus make a significant contribution to the development of philosophical thought.

Key words: postmodernism, dialectical materialism, Michel Foucault, discourse concept.

Поступила в редакцию 17.08.2015.

УДК 7.01

М.Э. СУЛТАНОВА, А.Р. ХАЗБУЛАТОВ

КазНПУ имени Абая, Казахский научно-исследовательский институт культуры

САКРАЛЬНЫЕ ПРИРОДНЫЕ МЕСТА В ТЮРКСКОЙ НАТУРФИЛОСОФИИ: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ

Одним из важных аспектов понимания феномена тюркской культуры (и казахской в том числе) является культ святых мест, щедро рассыпанных по всей территории Великой Степи и так много значащих для мировоззрения кочевников. Под натиском неумолимого Времени превращаются в прах города, исчезают с исторической арены целые народы, но некоторые вещи и понятия остаются неизменными во все времена: устойчивый интерес человечества к особым, сакральным местам.

На каждом континенте, на любом этапе культурного развития священные места имели особый статус и предназначение, не менявшиеся ни при каких обстоятельствах. Они могли быть забыты по разным причинам, но вычеркнутыми из культурной памяти - никогда.

Настоящая статья представляет собой культурологическое исследование натурфилософских воззрений тюрков в отношении особых природных мест, считавшихся по тем или иным причинам сакральными.

Ключевые слова: культурологическое осмысление, сакральные места.

Согласно представлениям тюрков, Природа священна, равно как и все ее проявления. Наиболее почитаемые места всегда отмечены культовыми объектами, воздвигнутыми человеком: «сакральным объектом (сакральным местом, «местом силы») являются локальные географические объекты или их взаимосвязанные сочетания, определенным образом влияющие на человека, отмеченные культовыми сооружениями и почитаемые в народной традиции как «святое, священное место» и используемые для совершения культовых (ритуальных) действий» [1,421]. Чаще всего это

менгиры, дольмены, кромлехи, оленные камни, каменные лабиринты, балбалы, каменные оградки, петроглифы, курганы и могильники. Допустимо и понятие «место силы» (англ. «Place of Power») - большие или маленькие географические зоны, непременно обладающие энергетическими полями такой мощности, чтобы быть уловимыми для посвященных. Еще древним грекам было известно тайное эзотерическое учение о Гее (Земле) как праматери и защитнице сущего, которое обрело большую актуальность в конце XX века в «теории Геи» британского эколога Дж. Лавлока [2,145].

Просторы Казахстана во всем многообразии природных ландшафтов изобилуют особой системой компактных территорий и естественных образований, которые до сих пор являются специфическими природными «храмами» - сакральными местами. С глубокой архаики они имели доминирующее значение в формировании космогонических и мифопоэтических концепций древнейших насельников Казахстана, проецируя в их сознание определенное отношение к окружающему его миру. Для тюрков (и казахов) священное место обладало особым статусом, и регулярные культовые действия, направленные на взаимодействие со священными сущностями и силами, помогали человеку.

Для посвященных сакральное место представляло собой ценность высшего порядка как земная обитель духов, средоточие магических сил. «По представлению тюрков и монголов, после божеств по иерархической лестнице, Вселенной управляют «хозяева» местности. Живут они в невидимом мире в средней зоне Вселенной и непосредственно подчиняются Великому Духу Неба Тэнгри и божеству Земли. «Хозяева» местности управляли территорией видимого мира, обитаемого людьми», - пишет Р. Безертинов [3,21]. Хозяева гор, лесов и вод были для тюрков не эфемерными божественными эманациями высшего порядка, а реальными силами, тесно и постоянно взаимодействующими с людьми. Но горы, леса и воды не были единственными сакральными элементами тюркского мира. Естественный природный ландшафт Великой Степи включал еще множество источников (родники), сопки, оврагов, ущелья и т.д. у которых также были свои «хозяева», которые, так или иначе, взаимодействовали с ними. Как отмечают исследователи, взаимоотношения с хозяевами гор и лесов были наиболее значимыми: считалось, что именно от них зависело хозяйственное благополучие общества, и с этой категорией духов у людей сложились наиболее «близкие» отношения. С ними люди «делили обитаемый мир» [3,23].

Верхний и Нижний миры в тюркской мифопоэтической Вселенной принадлежали высшим силам, и человек мог туда попасть только, перейдя Порог (навсегда) или будучи шаманом-камом (эпизодически, на время). «Духи», «хозяева», «арухи», «сущности» - это лишь несколько эпитетов, которые давались тюрками тем, кто «помогал» встретиться Верху и Низу в Середине, как Небу и Земле/Воде в пространстве Великой Степи. Таким образом, реконструируя сакральное природное пространство тюрков, получается, что Степь (Равнина) принадлежит людям, все, что расположено по уровню выше или ниже - горы, сопки, овраги, впадины и ущелья, реки и источники - вотчина «хозяев». Берег реки или озера, подножие горы и перевал - все это было пограничными территориями, своего рода «водоразделами», которые люди осознали как зримые аналоги того большого, последнего Порога, который доведется однажды пересечь каждому. Тот, кто хотел преодолеть эту невидимую черту без последствий, должен был наладить взаимоотношения с «хозяевами». Тюрки осмысливали этот процесс как «кормление», то есть простейшее жертвоприношение духам. Совершалось оно в «приграничной зоне» («место силы»), которое лучше всего подходило для ритуала и было отмечено какими-либо рукотворными культовыми знаками: петроглифами, каменными оградками, кладками и т.п. Сакральность природы является важной частью мировоззренческого синкретизма казахов (тюрков) и напрямую связана с понятием об элементах или стихиях. Анализ земных ипостасей Коркута, сделанный Зирой Наурызбаевой, указывает на четкую семиричную систему: камень, музыка, огонь, ветер, материнское молоко, вода, могила [4,15]. Мы бы хотели углубить содержание семи ипостасей Коркута, чтобы показать их взаимосвязь с четырьмя первичными элементами. Вселенная тюрков состояла из трех вертикальных уровней, где средний (земной) был четырехугольным. Восток, как передний угол, был направлением жизни и эволюции, Запад - символ заходящего Солнца, мрака и регресса. Юг и Север являлись «правым» и «левым» углами, «верхом» и «низом», соответственно. Также каждому из направлений сопутствовали свои особые цвета, которые можно считать проявлением архетипических установок [5,157]:

- Восток - голубой, олицетворяющий Воздух и Ветер, несущий весну и жизнь;
- Запад - зеленый, олицетворяющий Воду, дарующую жизнь, но и отнимающую ее, символ - осень;
- Юг - желтый, Огонь, созидаящий новое, иначе - лето;
- Север - красный (иногда черный), олицетворяющий Землю как прародительницу, символ - зима.

Восток для древних тюрков Великой Степи был самым важным направлением, и потому Алтай всегда почитался как святыня в целом, так и отдельные вершины из горной цепи алтайского массива. Тянь-Шань и другие горные системы Центральной Азии также для большинства кочевников устойчиво ассоциировались с Востоком.

Воздух или Ветер древние тюрки считали самым важным элементом. Точнее, согласно тэнгрианскому мировоззрению, все элементы были равноценны, однако, Воздух был стихией, объединяющей Небо и Землю. Как и любой другой элемент, Воздух подчинялся воле Тэнгри и, по сути, олицетворял Жизнь или Дыхание Тэнгри. Воздуху/Ветру было подвластно все на земле, он беспрепятственно проникал повсюду, от самой глубокой пещеры до самого высокого горного пика. Потому Тэнгри был везде и обо всем знал. Тюрки глубоко верили, что Воздух/Ветер – одна из ипостасей Коркута, земной персонификации Тэнгри – является «абсолютным звуком, звучащим в вечности, молчанием, покоем и тишиной – «тыныштық» (каз. «тишина»), где «тын», скорее всего, означает дыхание, ветер и одновременно душу и жизнь» [5,22].

Тюрки осмысливали Ветер как особое состояние Воздуха, поскольку от ласкового, шаловливого ветерка до беспощадной бури всего лишь мгновение. Неспokoйная, тревожная природа Ветра требовала от людей предельного внимания и серьезности. Ветер всегда конфликтовал с Водой, Землей и Огнем, провоцируя ураганы и разрушения. Ветер заставлял другие элементы изменяться, трансформируя все вокруг: Вода из спокойной мгновенно превращалась в бушующую стихию, Огонь, мирно тлеющий в очаге моментально становился пожаром, Земля взметалась в воздух, угрожая людям и животным камнепадами и смерчами. Охотники знали, что, если во время охоты поднимался ветер и все усиливался, значит, они потревожили «хозяина» места. Следовало немедленно уйти и не возвращаться сюда определенное время и то только после ритуального «кормления» духов [6,96].

Вода для тюрков была колыбелью всего сущего на Земле, она превосходит Землю также, как в Ветхом Завете: «Вначале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» [7,9]. Суша, хотя и была создана, но пребывала до поры в Воде, откуда, по тюркским представлениям была «поднята» или вызвана «небесной птицей». Чаще всего это утка или подобная ей водоплавающая птица [5,22]. Тюрки почитали все проявления природной Воды – озера и реки, источники, болота, дождь, снег, туман, росу и даже радугу, безошибочно связывая ее с грозой, ливнем, молниями и громом, которые в тюркской мифопоэтике могли, на наш взгляд, ассоциироваться с ветром, водой, огнем и звуком (музыкой) соответственно. Вода всегда была основой целительства и практической магии у тюрков, особенно той, которая связана с продолжением рода, урожайностью и тучностью стад. Тюрки прекрасно знали, что «хозяин воды» не терпит, в первую очередь, загрязнение «текущей воды» (каз. «ағың су»), любых природных водоемов, рукотворных – колодцев, домашних емкостей для воды и т.п. Запрещалось кричать на воду и ругать ее, ссориться возле воды: «особым почитанием, смешанным со страхом, пользовались вытекающие из земли источники. У шаманов существовал непреложный кодекс правил, запретов, касающихся обращения с источниками, так как те считались целебными» [8,96]. 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, алтагцев, бурятов, сойотов, тувинцев, тлинкитов и т.д., Мать-моржиха/тюлениха у чукчей, алеутов, иннуитов и т.д. [9,83]. Учение о Верхе и Низе разделяло верхние уровни – ветер, дождь, молнии, гром, солнце и солнечный свет от нижних: туманы, подземные воды, болота, удары молнии, землетрясения, луна и лунный свет [10,408]. Таким образом, Вода в природных проявлениях Верха и Низа часто сопрягается с Огнем.

Огонь у тюрков как символ Юга всегда сопрягался с Солнцем и дневным светом, золотом и красным /желтым, оранжевым/ цветом. В мировоззрении древних тюрков огонь обладал двумя священными характеристиками: теплом и пламенем. Тепло являлось «земным» качеством Огня, а пламя – божественным, потусторонним, ибо пламя, как и текучесть у Воды, было своего рода способом перемещения сознания из трехмерного мира в многомерное пространство. Жертвенная пища через Пламя ароматами устремлялась ввысь, питая души предков (аруахов), духов и божеств, поэтому ритуал «кормления» духов был чрезвычайно важной частью культа святых мест у тюрков. Недопустимо было осквернять огонь, бросая в него какой-либо мусор и нечистоты, дурно пахнущие вещества, помешивать угли острым предметом, замахиваться и перешагивать через огонь, подталкивать ногой топливо, наступать на золу, плевать – у плюющего на губах выскочат волдыри. Нельзя было отступать от обрядов ежедневного кормления и угощения огня кусочками пищи и напитками, входившими в питание хозяев юрты. Обычно для жертвы огню употребляли жир, – сообщает Р. Безертинов [3,53]. В тюркской мифопоэтике Огонь был также земной персонификацией небесного

Огня – Солнца. Потому «местожительство» Огня – очаг был круглой формы. Стремясь отметить границу между миром людей и миром духов, древние тюрки часто возводили круглые или округлые в плане незамысловатые каменные строения – кромлехи (их очень много на Алтае), выкладывали камнями и плитняком элементы округлых оград и т.д.

Земля - четвертый первичный элемент мироздания всегда символизировала для тюрков особое качество – постоянство. Камень есть первая суша, поднявшаяся из мировых Вод, подобно древне-египетскому Бенбену (первородный холм). «Камень – первая ипостась Коркута и символизирует вечность, нерушимость и честь» [4,17]. Нерасторжимость данного обещания, слова, клятвы всегда метафорически соотносится с камнем или скалой. Камень как самостоятельный предмет, каменная скала как усиление свойств камня и его семантики и, наконец, гора как высший символ Камня/Земли подводит нас к культу гор в тюркской культурной традиции. Тюрки верили, что снежные вершины гор - обитель Тэнгри и высших духов. Горы, как правило, ближе всех других природных объектов к Небу. Гора уподоблялась медиатору: корнями она глубоко уходит во чрево земли, а вершиной устремляется ввысь, к Небу, поэтому здесь аккумулируется физическая и духовная энергия. Позднее каждое тюркское племя имело свою семейно-родоплеменную гору, свою родовую святыню. Ключевые элементы горы и целого горного массива в тюркском мировосприятии соотносились с духовными сущностями.

Вершина сакральных позиций вершина горы – единственное место, более всего приближенное к Тэнгри. С одной стороны, вершина горы является для человека видимой и потому понятной, с другой - «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» [11,60]. В этом контексте горный пик становился своеобразным Великим Пределом, который можно увидеть своими глазами, но покорить в земном существовании – никогда.

Хребет- связующее звено между телом горы и ее головой, семантически – «шея». Казахам гребни гор на горизонте казались шеями и гривами небесных скакунов. Перевал как единственно возможный путь через горы также обладает сложным семантическим содержанием: он символизировал Переход, колебание уровней, восхождение и нисхождение, к которому интуитивно стремился человек. И склоны горы были важными структурными элементами в семантике гор: каждый из них обладал своим особым потенциалом и силой. Символика южных и северных склонов гор запечатлелась в тюркской мифопоэтике как «передний» – «задний», то есть «освященный» и «теневого» соответственно [12,165]. Южный (каз. баурай) или «освященный», «светлый» склон всегда ассоциировался с открытостью и доступностью, в то время как северный склон символизировал тень, мрак и скрытность; южный склон в большей степени «человеческий», а северный с его глубокими, мрачными тенями и гораздо более густым лесным покровом – земля духов. Подножие горы являлось местом первичной трансформации, начала перехода, именно здесь концентрировалось большое количество локальных сакральных мест и культовых объектов. В древнетюркской картине мира ущелья, перевалы, реки, родники, пещеры - словом, все отклонения от реальной земной плоскости были местами сближения миров, их взаимообмена [3,14].

Сакральные природные места Казахстана представляют собой значимую часть этнической культуры разных народов-населенников от андроновцев и саков до современных казахов. У казахов (тюрков) природные места, где совершаются культовые обряды, национальные праздники, камлания шаманов, до сих пор считаются сакральными. С глубокой древности локальные сакральные пространства и местоположение святилищ выбирались обдуманно. Точнее, не человек выбирал сам, а, читая знаки свыше (это может быть реакция тотемного животного, вещий сон, указание шамана и т.д.), определял места, вызывающие сильные эмоции, обострение интуиции, пробуждение сознания и осознания. Случайность это или закономерность, но многие известные нам знаковые природные места – горы Улытау в Центральном Казахстане, святилище Ак-Баур на Алтае, плато Устюрт в Мангистау, комплекс Унгуртас в Алматинской области и другие располагаются над активными геологическими разломами.

Таким образом, древние сакральные ландшафты во всей полноте мировоззренческих, духовных и семантических смыслов открывают для современников сложный, объемный мир тюркской культуры, так многозначней для сложения мифопоэтического и религиозного содержания традиционной культуры казахов.

ЛИТЕРАТУРА

- 1 Мельникова Е.Е. Природные сакральные объекты как основа формирования и развития сакрального туризма // Мир науки, культуры, образования. - 2012.- №6 (37).- С.421-429
- 2 Lovelock James Ages of Gaia.- Oxford University Press, 1995.255p.

- 3 Безертинов Р.Н. Древнетюркское мировоззрение «Тэнгрианство». - Казань: РИЦ «Школа», 2006. – 164 с.
- 4 Наурызбаева З. Вечное Небо казахов. – Алматы: «СаJa», 2013. – 704 с.
- 5 Аюпов Н.Г., Абаев Н.В. Тэнгрианская цивилизация в духовно-культурном и геополитическом пространстве Центральной Азии. Часть I. Тэнгрианство и этноэкологические традиции тюрко-монгольских народов Внутренней Азии. – Абакан, 2009. – 250 с.
- 6 Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. – Ленинград: Наука, 1991. - 319 с.
- 7 Ветхий завет. – Кемеровское книжное издательство. 1991. - 858 с.
- 8 Чанчибаева Л.В. О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск, 1970. – С. 90-135.
- 9 Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). – Новосибирск: Наука, 1984. – 232 с.
- 10 Кастанеда К. Огонь изнутри. – М.: София, 2003. – С. 355-531
- 11 Содномпилова М.М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. - 366 с.
- 12 Сундуева Е.В. Обозначения морфологических элементов гор в монгольских языках и их топонимическая активность. // Сборник материалов международного научно-практического семинара «Историко-культурное наследие и современная культура». – Алматы: Сервис-Пресс, 2012. - С. 162-168.

REFERENCES

- 1 Melnikova E.E. Prirodniesakral'nyeobyektykakosnovaformirivaniyaIrazvitiyasakral'nogoturizma// Mirnauki, kul'tury, obrazovaniya.- 2012.- №6 (37). - S.421-429
- 2 Lovelock James Ages of Gaia. - Oxford University Press, 1995. 255 p.
- 3 Bezertinov R. N. Drevnetyurkskoyemirovozzrenie «Tengrianstvo». - Kazan: RITs «Shkola», 2006. – 164 s.
- 4 Naurzabayeva Z. Vechnoe Nebo kazakhov. – Almaty: «CaJa», 2013. – 704 s.
- 5 Ayupov N. G., Abayev N. V. Tengrianskayatsivilizatsiya v dukhovno-kul'turnom I geopoliticheskomprostranstveTsentral'noyAzii. Chast' 1. Tengrianstvoietnoecologicheskietraditsiityrko-mongol'skikhnarodovVnetrenneiAzii. – Abakan, 2009. – 250 s.
- 6 Potapov L.P. Altayskiy shamanism. – Leningrad: Nauka, 1991. - 319 s.
- 7 Vethiizavet. – Kemerovskoeknizhnoeizdatel'stvo. 1991. - 858 s.
- 8 Chanchibayeva L.V. O sovremennyhreligioznyhperezhitkah u altaitsev //EtnografiyanarodovAltayaiZapadnoiSibiri. – Novosibirsk, 1970. – S 90-135.
- 9 Alekseev N. A. ShamanizmturykoyazychnyhнародovSibiri (opytareal'nogosravnitel'nogoissledovaniya). – Novosibirsk: Nauka, 1984. – 232 s.
- 10 Kastaneda K. Ogon' iznutri. – M.: Sofiya, 2003. – S. 355-531
- 11 Sodnompilova M. M. Mir v traditsionnomirovozzrenii I prakticheskoidyatel'nostimongol'skikhнародov. – Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 2009. - 366 s.
- 12 Sunduyeva E.V. Oboznacheniyamorfoloicheskihelementovgor v mongol'skihyazykakhiihtoponimicheskayaaktivnost' .//Sbornikmaterialovmezhdunarodnogonaychno-prakticheskogoseminara «Istoriko-kul'turnoenasledieisovremennayakul'tura». – Almaty: Servis-Press, 2012. – С. 162-168.

М.Э. Сұлтанова, А.Р. Хазбулатов. Түркі табиғи орындарының киелі философиялық ілімі: мәдени-танымдық мәнін түсіну. Абай атындағы ҚазҰПУ, Қазақ ғылыми-зерттеу мәдениет институты.

Түркі мәдениеті ерекшелігінің көрінісін түсінудің маңызды бөлігі болып (соның ішінде қазақтікі) Ұлы Даланың барлық территориясында орналасқан, көшпенділердің көзқарасымен қасиетті табынушы орындар саналады. Бірыққа көнбейтін Уақыттың қысымымен тарих сахнасынан көптеген халықтар жойылып кетті. Алайда, кейбір құндылықтар мен түсініктер барлық уақытта да өзгеріске ұшырамайды: адамзаттың ерекше, қасиетті табынушы орындарға деген тұрақты көзқарасы.

Әр континентте, мәдени дамудың кез-келген кезеңінде де қасиетті табынушы орындар қандай да бір жағдай болмасын арнайы ерекше мәртебеге ие болған. Олар мүмкін ұмытылған шығар, бірақ мәдени жадытан ешқашан өшпейді.

Түйін сөздер: мәдени-танымдық мәнін түсіну, киелі жер.

M. E.Sultanova, Khazbulatov A.R. The sacral natural places in the turkic physiophilosophy: the culturological conceptualization. KazUPU Abay, Kazakh Research institute of culture

The important aspects of the Turkic culture understanding (and the Kazakh one) is a cult of sacred places which are scattered throughout the Great Steppe and these places mean so much for Nomad's ideology. The cities turn into ashes and the nations disappear from history under the pressure of relentless time, but some things and concepts remain invariable at all times: mankind's persistent interest in special sacral places.

Sacred places had an especial status and mission on every continent and stage of cultural development, and they did not change under any circumstances. They could be forgotten because of different reasons but not to be erased ever.

Key words: culturological conceptualization, sacral places.

Поступила в редакцию 23.07.2015.