**Ноғайбаева М.С.**

**КӨШПЕЛІ ЖӘНЕ ОТЫРЫҚШЫ МӘДЕНИЕТТЕРДІҢ ӨЗАРА БАЙЛАНЫСТАРЫ ТАРИХНАМАСЫ**

Дүниежүзілік тарихқа көз салсақ ортағасырлардағы халықтар мен елдердің даму деңгейі біркелкі болмағанын көреміз. Мәселен, бұл кезең Еуропа тарихы үшін халықаралық байланыстардың үзілуімен, сауданың құлдырауымен, қоғамның мәдени кеңістігінің тарылуымен ерекшеленеді [1]. Ал отандық тарихымызда бұл кезеңдегі даму басқаша сипат алды. Біртұтас Түркі қағанатының қол астына біріккен, ұлан-байтақ аумақты алып жатқан түркі халықтары көрші мемлекеттермен тығыз саяси-экономикалық, мәдени байланыстар орнатып үлгерді. Түркі халықтарының тарихында тек саяси-экономикалық қана емес, мәдени дамудың жаңа кезеңі басталды. Түркілер құрған мемлекеттердің аты өзгеріп отырғанмен негізгі мазмұны, яғни саяси, экономикалық, әскери құрылымы, әсіресе, этникалық құрамы мен мәдени дәстүрлік құндылықтары онша өзгеріске түсе қойған жоқ. Бұлай дегеніміз түркілердің мәдениеті мен рухани дүниесінде айтарлықтай өзгеру, даму болған жоқ дегендік емес. Тарихшылар мен археолог ғалымдарымыз “Дала өркениеті” деп атаған түркілер мәдениеті өзінің мәдени дәстүрлерінің тарихи тамырларын сақтай отырып, көрші халықтардың мәдени жетістіктерін шығармашылықпен игерді. Осылайша өзінше қайталанбас дала өркениетінің сипатты белгілері қалыптасты. Ортағасырлық Қазақстан аумағы көшпелі және отырықшы мәдениеттердің өзара тығыз байланысының орталығына айналды. дегенмен, мәселенің зерттелу тарихында мұндай пікір бірден қалыптаса қойған жоқ.

Қоғамдық дамуда соңғы жылдары орын алған өзгерістер нәтижесінде тарихтың тек соғыстар мен әлеуметтік-экономикалық қатынастар мәселелерін зерттеу бағытына әділ сын айтыла бастады. Тәуелсіз Қазақстан тарихнамасында Отандық тарихымыздың келелі мәселелерін көшпелә және отырқшы мәдениеттердің өзара әсерінің ерекшеліктері тұрғысынан зерделеудің алғашқы нәтижелері жарық көре бастады.

Ортағасырлардағы көшпелі және отырықшы мәдениеттердің өзара әсері түрлі зерттеулерде Батыс пен Шығыстың өзара мәдени әсері тұрғысынан қарастырылды. Мәселенің батыстық зерттеушілер мен кеңестік және отандық тарихнамада талдануын қарастырып көрейік. Әсіресе батыстық зерттеушілер түркі халықтарының көрші халықтармен өзара байланыстары мәселелерін терең зерттемегенімен, олардың жалпы мәдени байланыстар, ондағы көшпелі халықтардың рөлі туралы пікірлері осы мәселені зерттеушілерге үлкен ықпалын тигізген ғылыми мектеп болды. Сондықтан қысқаша түрде батыстық мәдени-философиялық ой-сананың қалыптасуы мен түрлі мәдени әсерлер тоғысындағы көшпелі халықтардың рөлі туралы пікірлердің даму кезеңдерін мына бағытттарда қарастыруға болады:

Жалпы тарихи зерттеулерде мәдениет және мәдени байланыстар мәселелерінің көтерілуі және көшпелі халықтардың рөлі туралы тарихи бағалар;

Шығыс пен Батыс мәдениетінің өзара әсері мен байланыстары туралы тарихи зерттеулердің бағыттары мен сипаты;

Жалпы зерттеулерде XІX ғасырдың екінші жартысынан бастап адам мен мәдениетті зерттеуде тарихи қөзқарас басым орын ала бастады. Осы кезеңде қалыптасқан этнография ғылымы қоғамды зерттеудегі тарихи принциптің нығая түсуіне көп ықпал етті. Л.Г. Морган, Э. Тэйлор, М. Ковалевский [70] және басқа да зерттеушілер ғылымға салыстырмалы-тарихи әдісті енгізді. Бұл ғалымдардың ілімдерінде әртүрлі идеялық ағымдардың ықпалы басым болды. XІX ғасырдағы этнография ғылымына кантық позитивизм, кейінірек Г. Спенсер идеялары өз ықпалын тигізді. XІX ғасырдағы эволюционистер салыстырмалы-тарихи тәсілді этнографиялық зерттеулердің нақты тәсілі ретінде пайдаланды. Бұл ғалымдардың еңбектерінде салыстырмалы-тарихи әдіс адамзат мәдениетіндегі ортақтықты анықтауға ұмтылды. Олар халықтардың мәдениетіндегі ортақ құбылыстарды табуды мақсат тұтты. Осы жағдайда жекелік ортақ адамзат мәдениетінің әртүрлі даму сатыларына сәйкес ретінде түсіндірілді. Мұндай тұрғыдан келу Кант іліміндегі адамзатты зерттеу кезінде жалпыдан жалқыға принципіне сәйкес келетін. Әр халықтың ерекшелігі – олардың тарихи қалыптасқан тайпалық немесе ұлттық ерекшелігі. Адамзат мәдениетінің ортақтық критериін іздеу XVІ-XVІІІ ғасырлардағы ағартушылыр мен гуманистерден басталған еді. XІX ғасырдың алдыңғы қатарлы ғылымында бұл критерий ретінде “ақыл-ойдың түпкілікті теңдігі”, барлық жер шары халықтырының “біртекті психикалық бірлігі” алынып, ол “адамзаттың психикалық бірлігі туралы” тезисте көрініс тапты.

Мәдениет неғұрлым бай әрі толыққанды болған сайын мәдени байланыстар соғұрлым тығыз, қарама-қайшылықты бола түспек. Әртүрлі мәдени формалардың алмасуы қалай жүзеге асады? Алмасудың негізі болып байланысқа түскен халықтардың қоғамдық-мәдени деңгейі, қабылдаушы-мәдениетке қабылданушы сипаттардың сәйкестігі негіз бола алады. Бөтен затты қабылдаудың негізін қоғамның өзі дайындайды. Қоғам бөтен жетістіктерді не қабылдайды не оны кері итереді, себебі сол қоғамның дамуына сәйкес келмейтін жетістіктер қажеттілік тудыруы мүмкін емес. Бұл принципті XVІІІ ғасырдағы шотланд философ-ағартушысы Адам Фергюсон былайша тұжырымдаған еді: “Когда наций действительно делают займствования у свойх соседей, они возможно, заимствует лишь то, что сами почти в состоянии были изобрести. Поэтому характерная сторона жизни какой-либо страны редко переносится в другую страну до тех пор, пока почва для этого не будет подготовлено наличием сходных условий” [2, 101 б.].

Әлемдік мәдени байланыстар тұтас теориялық мәселе ретінде XX ғасырда әртүрлі саладағы ғалымдардың философтардың, социологтардың, тарихшылардың және этнографтардың зерттеу нысанына айналды. Батыс ғалымдарының ішінен ең танымалы ретінде А. Вебер мен А. Тойнбиді атауға болады. Вебер концепциясының негізінде идеалистік релятивизм жатыр. Оның концепциясында мәдениеттің жаны, оның идеологиясы, діні, көркемдік стилі өзіндік қайталанбас ерекше, ал мәдениет құбылысы “неповторимые, не стремящие к некой общечеловеческой цели, несравнимые между собой и полностью своеобразные символы, выражающие нечто духовное, “душу” тех исторических организмов, которые породили эти символы” [2. 102 б.].

Вебер мәдениеттер арасындағы байланыстар арқылы жат мәдени құндылықтарды қабылдаудың органикалық дәрежеге жетпейтіндігін жазады. Алайда, Шпенглермен салыстырғанда техника, жаратылыстану және нақты ғылымдар оның ойынша барлық мәдениеттерде бірдей және олардың дамуы әлемдік маштабта жүзеге асады. Вебер осы салада ғана қабылдау мен игеру мүмкіндігі бар деп есептейді. А. Вебер К. Ясперс еңбегіндегі остік уақыт деп аталатын кезеңдегі құбылыстың себебін түсіндіруде бірден-бір дәлелді пікір ұсынды. Яғни б.з. дейінгі 800-200 жылдары әлемнің түпкір түпкірінде бір-біріне тәуелсіз бірнеше көне өркениет ошақтары пайда болды. Осы құбылыстың негізгі себебін А. Вебер көшпелі халықтармен тікелей байланыстырады. Орталық Азия далаларынан шығып, жылқыны қолға үйретуді бірінші болып қолға алған көшпелілер әлемнің түпкір-түпкірін шарлады. Олар көне мемлекеттер мен өркениет ошақтарын жаулап алды. Қатерге толы жорықтар оларға әлемнің нәзіктігі мен өмірдің өткінші екендігін түсінуге көмектесті. Билеуші нәсіл ретінде олар әлемге батырлық-қасіретті танымды берді. Б.з. дейінгі үш мың жылдықтан бастап Еуропа мен Жерорта теңізі, кейінгі кезеңде Иран мен Үндістан, Қытай жерлеріне дейін жеткен көшпелілер томаға тұйық, жергілікті негізде дамып жатқан мәдениеттерге жаңа леп берді. Ендігі жерде тарих біртекті, тыныш, материалды отырықшы мәдениет пен қуатты, қозғалмалы, рухани көшпелілер мәдениеттері арасындағы күрес негізінде дамыды [3]. Тарих ғылымындағы әртүрлі методологиялық бағыт мәдени ұқсастық пен өзара мәдени байланыс проблемаларын әртүрлі көзқарас негізінде қарастыруға әкеліп соқты. Өзара мәдени байланыстар мәселесін талдау ғылымның, оның тәсілдері мен негіздерінің, түсініктерінің дамуымен біршама өзгерістерге ұшырады. Тарих ғылымында, әсіресе Батыс Еуропа мен АҚШ ғалымдары арасында мәдениеттің біртұтастығы туралы мәселеге қатысты бірнеше бағыт қалыптасты. Көрнекті батыс зерттеушісі О. Шпенглер еңбегінің методологиялық сипаты туралы зерттеушілер өз кезінде талай еңбектер жазды [4, 251-257 бб.]. Біз қысқаша түрде Шпенглер іліміндегі мәдениет пен мәдени байланыстар туралы мәселеге ғана тоқталмақпыз.

Мәдениет ұғымын шпенгерлік тұрғыда түсіндірудің ерекшелігі Нище, Кант ілімдерімен тығыз байланысты. Шпенглер тарихи мәдениеттердің “ішкі формасын” түсінуге ұмтылды. Ол әр мәдениеттің өзіне тән “алғашқы белгісін” анықтай отырып “мәдениеттер суретін” салуға ұмтылды. Әр мәдениеттің “алғашқы белгісі” оның өмірлік мәні, ол өз қарапайымдылығымен, анықтылығымен ерекшеленіп, мәдениеттің біртектілігін, құрылымдық бірлігін анықтайды. Мәдениеттердің қарапайымдылығы мен бірлігі туралы түсінік оларды тірі ағзаға теңестірумен бекітіле түсті. Міне осы түсініктен әрқайсысы өзінше ерекше, толық аяқталған сипаттағы мәдениеттердің бір-бірімен терең, органикалық байланысқа түсуінің мүмкін еместігі туралы ой туындайды. Мұндайда мәдениеттер бір-бірінен еш нәрсе қабылдауға немесе беруге де мүлде құлықсыз. Бөтен мәдениеттен тек материалдық жетістіктерді ғана қабылдауға болады, ал руханиат мәселелері қабылдау нысаны бола алмайды. Ал күштеу жолымен, жасанды түрде мәдениеттерді байланыстырса Шпенглер бойынша “псевдоморфоз” немесе мәдениетке бөтен элементтерді таңу процесі орын алады. Мұндайда бөтен элемент мәдениеттің өмірлік нәрімен біраз уақыт қана өмір сүруі мүмкін, бірақ ол нәтижелі болмайды [5].

Жиырмасыншы ғасырдың 50-70 жылдары Батыс Еуропа мен АҚШ-та, сәл кейінірек социалистік елдерде мәдениет мәселелері бойынша пікірталастар өрби түседі. Олар осы кезеңде орын алған оқиғалар негізінде отарлық езгіге қарсы күрес, экономикалық дағдарыс, адамның ғарышты игеруінің т.б. әсерімен күшейе түсті. Батыстық мәдениеттану ғылымында бірінші дүниежүзілік соғысқа дейінгі кезеңде мәдени томағатұйықтық туралы пікір үстем болса, ендігі жерде адамзаттың жалпы мәдени негізі, мәдени-тарихи процестердегі синтездің жолдары мен механизмдері және сабақтастығы туралы пікірлер айтыла бастады (А. Тойнби, Ф. Нортроп, П. Сорокин). Әртүрлі мәдениеттердегі ұқсас белгілерді анықтауға ұмтылу олардың әрқайсысының өзіндік қайталанбас ерекшелігін түсіндіру мен сақтап қалу мақсатынан туындайды. Осы кезден бастап мәдениеттану қоғамдық ғылымдардың бір саласы ретінде қалыптасып, нақты ғылымдардың мәдениет туралы зерттеулері тек қана интуиция мен адамгершілік сезімдерге ғана емес, этнография, археология, тарихи лингвистика және т.б. пәндердің жақсы негізделген фактілік немесе методологиялық базасы негізінде жүзеге асырылды.

Өткенге назар аударып, оның негіздеріне тереңірек ұмтылу үрдісі белең алады. Осы негізде әсіресе, индустрияландыруға дейінгі кезеңде орын алған өзара мәдени байланыстарға деген қызығушылық артып отыр. Өткен ғасырларда орын алған мәдени алмасулар мәдениеттің тұрақты белгілеріне айналды. Олар өз кезегінде бүгінгі мәдени байланыстарға өз әсерін тигізуде.

Батыстық мәдени-философиялық ойсана абстрактілі философия мәдениеті мен жекелеген халықтардың мәдениеті жайындағы ілімдердің өзіндік эмприкалық - эзотерикалық мәліметтерден бастап, теориялық тұрғыдан негізделген мәдениеттанулық концепцияларға дейінгі ұзақ қалыптасу жолынан өткендігін аңғарамыз. Осы тұрғыдан алып қарастырғанда батыстық мәдениеттанулық ақыл-ойдың қалыптасуының регионалдық бағыттарын ерекше атап өтуге болады. Мысалы XX ғасырдың 50-жылдарына дейін олар еуропалық емес елдерді зерттеп білуге ден қойса, ал ғасырдың екінші жартысынан бастап батыс мәдениетінің өз ерекшеліктері мен құндылықтарын мәдениеттанулық тұрғыдан зерттеп негіздеуді басты орынға қойып отыр. Осы жағдайда мәдениеттер мен өркениеттілікті “біз” және “оларға“ бөліп қарастыру батыстық философиялық-мәдениеттанымдық ақыл-ой жүйесінде ғылыми тұрғыдан негізделе бастады. 70-жылдардың ортасынан бастап “батыс және батыстық емес мәдениеттер сұхбаттастығы” проблемасына деген мәдени-философиялық пайымдаулардың сарыны сапалық өзгерістерге ұшырап, мүлде жаңа көзқарастар қалыптаса бастады. Бұл ғылыми көзқарастардың отаршылдық, нәсілдік және ұлтшылдық стереотиптерден арылуға, тіпті болмағанда оларды сынға алуға тырысушылығы сөзсіз құптарлық жағдайлар болды. Сөйтіп, экономика, саясатпен қатар мәдениеттің де мемлекттер арасындағы қарым-қатынастарды дамытудағы, сондай-ақ сол мемлекеттердің қоғамдық өмірінің сан-саласын қалыпқа келтіріп реттеуде маңызды факторлардың бірі екендігін мойындайды. Сондықтан да болар, өзара түсіністік, сұхбаттастық тақырыптары күн тәртібіндегі өзекті мәселеге айналады. Орын алған өзгерістер нәтижесінде батыс елдерінің көптеген ғылыми орталықтарында мәдени байланыстарды зерттеудің ғылыми негіздері жасалып, осы мәселеге байланысты арнайы курстар ашылды.

Батыстық мәдениеттану ғылымында жалпы көшпелі халықтар тарихына қатысты мәселелер “батыс пен шығыс” тақырыбы аясында өрбігенін көріп отырмыз. Ендігі жерде өзара мәдени байланыстар мәселесінің теориялық-методологиялық негізінен көшпелілер мәдениетімен олардың көрші халықтармен мәдени байланыстары туралы мәселенің қалай көтерілгеніне көшсек, мұнда да бұл мәселенің аталған тақырып аясында өрбігенін көреміз. Шығыс мәдениеті, соның ішінде көшпелі халықтар мәдениеті мен өркениеті жайында біржақты “еруроорталықтық” көзқарастар белең алып алып келді. Батыс ғалымдары көшпелі қоғамның жетілмегендігін, олардың тағылық сатысында өмір сүріп, адамзаттың арамтамағы болғандығы туралы пікірлерді басым айтып жүр. Олар көшпелілердің тарихтағы жағымды рөлін “көшпелілер әлем халықтарының қоян-қолтық араласуына дәнекер болды” деген пікірмен ғана шектеді. Кей жағдайларда бұл тарихи фактінің өзі де барынша бұрмаланып, жүрген жерін қанды қырғын мен бүліншілікке ұшырататын көшпелі-жаулаушылардың асқан жауыздық әрекеттерімен толықтырылып, “көшпелілер өркениетіне” қара күйе жағылды. Белгілі мәдениеттанушы-ғалым А. Тойнбидің өзі де бұл тарихи-мәдени процестердің заңдылықтарын объективті түрде көрсетумен қатар, түбірімен қате пайымдауларға жол берген. Бұл пікірімізге ғалымның “көшпелілер мен отырықшы халықтардың материалдық және рухани мүдделерінің мәңгілік қарама-қайшылығы мен олардың ымыраға келмейтіндігі” жайындағы атақты тезисі нақты дәлел бола алады. Ғалым көшпелілердің бүкіл әлеуметтік-экономикалық және рухани өмірін білгілі бір өмір сатысын қайталай беретін “кесірлі” шеңбер бойында өтетін қозғалыс ретінде қарастыра отырып, көшпелілердің тарихы да жоқ, оларда тіпті прогрессивті дамуға жол ашып беретіндей ішкі алғышарттар да қалыптаспаған деген қорытындыға келеді. Сондықтан да көшпелі халықтар “динамикалық даму үстіндегі әлемдік қоғамда тұйықталаған шеңбер бойымен жылдың маусымдық циклдары сияқты бірқалыпта, өзгермейтін даму жолын таңдап алған, экономикасы дамымаған бұл көшпелі одақтар әлемдік қоғамда өзіне лайық орнын да таба алмайды” [6].

Дегенмен батыстық философиялық-мәдениеттанудың ақыл-ой жүйесінде әлемдік мәдениеттер мен өркениеттер мәселесіне байланысты нақты ғылыми тұрғыдан дәлелденген ғылыми тұжырымдар аз болған жоқ. Солардың бірі – мәдениеттану ғылымының қалыптасуындағы ең қомақты идеялардың бірі -“адамзат мәдениетінің бірлігі мен жан-жақтылық принципі” болып табылады. К. Ясперс бұл жайында былай деп жазады: “Мәселе кез-келген адамның құшағына сиып кететін “адамзаттықты” абстрактілі ұғым деп қарстыруда емес. Керісінше, біз өзіміздің тарихи санамыздың қалауы бойынша абстрактілі ұғымнан бас тартып отырмыз. “Адамзаттық” идеясы тарихи-мәдени шындық шеңберінде ғана емес, оның тұтастығы жағдайында ғана жүзеге асып, көкжиектен көрінетін болады” [7].

Жоғарыда айтып өткен өзгерістер нәтижесінде өткен ғасырдың 60-70 жылдары шет ел әдебитінде Тойнби концепциясынан бас тарту басталды. Көшпелі түркі-монғол халықтарының өткен кезеңдегі әлеуметтік құрылымының жалпы мәселелері, көшпелі құрылымдағы қалалардың орны, көшпелі халықтардың шапқыншылықтарының тарихи рөлі туралы мәселерге арналған ірі зерттеу еңбектері мен ғылыми мақалалар көптеп жарық көре бастады. Жарық көрген еңбектердің көпшілігінде отырықшы халықтармен салыстырғанда көшпелі халықтардың тарихы мен мәдениетіне қатысты нақты әрі жаңа тұжырымдар бар.

Батыстық мәдениеттану ғылымы жалпы өркениет мәселелерін көтере отырып, көшпелі халықтарға ауыр үкім шығарды. Табиғаттың заңдарына тәуелді көшпелілер қоғамы прогрессивті даму жолына түсе алмайтын, “адамзаттың арамтамақтары” есебінде бағаланды. Сондықтан олар өзара мәдени байланыстардың тасасында қалды. Өздері ешнәрсе ойлап табуға құлықсыз көшпелілер, дамыған өркениет жетістіктерін де пайдалана алмайды. Себебі олардың қоғамында мұндай жетістіктерді пайдалануға сұраныс жоқ. Сұраныс болмаған жерде мәдени элементтердің ауысуы да, берілуі де мүмкін емес. Бұл пайымдаулардың терістігін отандық тарихымыз дәлелдеп берді.

Бүгінгі таңда ата тарихымызды таразылап жатқанда ең методикалық мәні бар проблемалар ішінде өзектісі ретінде өркениет проблемасын атай келе белгілі ғалым, академик М.Қ. Қозыбаев мәселені былайша қояды: “Басты ділгірліктеріміздің бірі - өркениет мәселесі. Біз қай өркениетке жатамыз? Көшпелі ме, отырықшы ма, орыс-сібір өркениеті ме, ортазиялық Тұран өркениеті ме? Әлде көшпелілік пен отырықшылықтың басын қосқан дала мен қаланың синтезі іспетті Ұлы дала өркениеті ме?” [8, 2 б.].

Ұлттық мәдениетімізді сипаттағанда әртүрлі атаулар қолданылып жүргендігіне (түркі өркениеті, көшпелі мәдениет, дала өркениеті т.б.) қарамастан біз соңғы қала мен даланың синтезі іспеттес Ұлы дала өркениетіне басымырақ ден қойып жүрміз. Өзара мәдени байланыстар мәселесі отандық тарихнамада жоғарыдағы ұғыммен талданғаны белгілі. Қазақ халқының көшпелі өркениеті кез-келген басқа әлемдік өркениеттер сияқты біртұтас, өзінше тұйық, сонымен қатар біртекті әрі жан-жақты.

Ендеше тарихымызбен мәдениетімізде ерекше із қалдырған қала мен дала мәдени синтезі немесе көшпелі мәдениет пен отырықшы өркениеттердің өзара байланысы мен өзара ықпалы мәселесінің тарихнамалық негіздерін талдай отырып, түркі дәуірінде орын алған өзара мәдени байланыстар мәселесінің зерттелуінің жалпы бағыттарын анықтай аламыз. Сондықтан мәселенің зерттелуін қарастыру барысында мына мәселелерге баса назар аударамыз:

- қала мен дала мәдени байланыстары мәселелерін зерттеудің басталуы мен қалалық мәдениет пен оның қалыптасуы мен дамуындағы көшпелі халықтардың рөлі туралы тарихи білімдердің жинақталуы, олардың сипаты мен тарихи тұжырымдар.

- көшпелі мәдениет пен отырықшы өркениет ошақтарының өзара байланыстары туралы тарихи ой-пікірлер эволюциясы мен көшпелі халықтардың рөліне жаңаша көзқарастардың қалыптасуы.

Қала мен дала мәдени байланыстарының мәселелері кең көлемде жүргізілген археологиялық зерттеулердің нәтижелеріне байланысты қойылды. Қала мен дала мәдени синтезінің ошағына айналған Жетісу өлкесін археологиялық жағынан зерттеу кешенді түрде XX ғасырдың 30-жылдарынан кейін басталды. 1933 жылы Шу, Талас өңірлерінің аңғарларын алдын-ала археологиялық жағынан барлау жұмысын А.Н. Бернштам басшылығымен Ғылым Академиясының Қазақ филиалымен бірлесе отырып, КСРО ҒА-ның материалдық мәдениет тарихы институты ұйымдастырған еді. Сондықтан да Жетісу өлкесінің археологиялық жағынан зерттелуінің көшбасшысы ретінде А.Н. Бернштам есімін атаймыз. Жоғарыда аталған алдын-ала барлау жұмысынан кейін аймақты кешенді түрде зерттеу 1936-1940 жылдары аралығында жүргізіліп, Қырғызстан мен Қазақстан аумағанда қола дәуірінен бастап XІX ғасырға дейінгі аралықты қамтитын кезең бойынша көшпелі және отырықшы тайпалар мәдениеттері зерттелді. Жетісу археологиялық экспедициясы бірқатар қалалардың орнына кең көлемде барлау және тұрақты қазба жұмыстарын жүргізді. Ортағасырлық Тараз қаласы орнында жүргізілген кең көлемді қазба жұмыстарының және оның округіндегі ескерткіштерді зерттеудің нәтижелері бойынша осы ауданның археологиялық материалдарын кезеңдерге бөлу ұсынылып, қала дамуының негізгі сатылары белгіленді, оның округінің қалыптасу жолдары анықталды. Қазақстан археологиясы үшін бұл ортағасырлық қаланы кешенді түрде тарихи-археологиялық тұрғыдан зерттеудің тұңғыш тәжиірбиесі болатын. Жетісу өлкесінде жүргізілген археологиялық зерттеулердің кейбір нәтижелері 1946 жылы жарияланды [9, 110-118 бб.].

1946 жылы Қазақстанда Ғылым академиясының құрылуына байланысты қазақ археология мектебі қалыптасты. Қазақстандық архелогтар біз қарастырып отырған мәселенің зерттелуіне зор үлес қосты. Ә.Х. Марғұлан бастаған ОҚАЭ неолит, энолит дәуірлері мен қола дәуірі ескерткіштерін ғана емес, ортағасырлық түркі ескерткіштерін де зерттеп, Орталық Қазақстан тек көшпелілер елі ғана емес, сонымен қатар отырықшы және қала мәдениеті орталықтарының бірі болғанын дәлелдеп берді [10].

Кең көлемде жүргізіле бастаған археологиялық зерттеулер күн тәртібіне қала мен дала мәдени байланыстарының жалпы заңдылықтары мен жолдарын анықтау мәселесін қойды. Сондай-ақ әртүрлі жазба деректердің ғылыми айналымға түсуіне байланысты көшпелі халықтар мен олардың отырықшы өркениеттер арасындағы байланыстары туралы мәселе қайта көтерілді. Адамзат тарихының даму кезеңдерінің соңғы ғасырларында жалпы дамуы жағынан көп артта қалған көшпелі халықтар тарихы көптеген зерттеушілер тарапынан “тарихы жоқ” халықтар есебінде бағаланып, назардан тыс қалдырылғаны белгілі. Қазақстан жеріндегі көшпелілік пен отырықшы өмір салтының дәстүрлері ұштасқан аудандарында аталған аймақтардың саяси, экономикалық, мәдени, этникалық қарым-қатынастары өзара байланыста дамыды. Алайда бұл қарым-қатынастардың сипаты мен мазмұнына зерттеушілердің көзқарастары бірдей емес. Алдыңғы тарауларымызда да атап өткеніміздей тарих ғылымында көшпелілер «адамзаттың арамтамақтары» ретінде қарастырылып, көшпелі және отырықшы әлемнің мәңгілік қарама-қайшылығы туралы пікір үстемдік алды. Бұл пікір бойынша көшпелі халықтар қоғамдық дамуы жағынан арта қалған, жабайы, кемшін мәдениет иелері есебінде сипатталып, мәдени байланыстар тұрғысынан алғанда өркениетке қосар үлестері жоқ, сондай-ақ өркениетті халықтардың жетістігін де шығармашылықпен игере алмайтын құлықсыздар қоғамы ретінде көрсетілді. Мәселен, XX ғасырдың бас кезінде көшпелілер туралы: “отырықшы егіншілермен тұрақты күрес жағдайында, олар өз жолындағының бәрін жайпап өтеді және гүлденген жазираны өлі шөл далаға айналдырады” деп жазылды [11, 400-405 бб.]. Шығыстың, соның ішінде Қазақстан мен Орта Азияның көшпелілері көбіне көнерген мәдениетті қиратушылар ретінде ал олардың өркениет дамуына ықпалы тек бүлдірушілік тұрғыда ғана болды, деп қарастырылды. Мысалы, Орта Азияның тарихы отырқшы Иран өркениетін көшпелі түркілердің бірте-бірте жаулап алып, күйретуінің тарихы деп саналды [12, 18-19 бб.]. Ал Орта Азияның қалалық мәдениетіндегі көшпелілер мәдениетінің анық ықпалын кей зерттеушілер қалалық мәдениеттің “жабайылануы” деп бағалай отырып, бірақ бұл процесс кең етек алмады, қалалық мәдениет өз дамуының бұрынғы дәстүрлерін сақтады деп қорытындылайды. Алайда бүгінгі таңда көшпелілер мен егіншілер арасында тығыз байланыстар орнатылғаны анықталып отыр. Ендігі тұста мәселе көшпелі халықтардың “егіншілік-жазиралы алқаптар мен қалалық мәдениет ошағын қиратушылар ретінде” ғана емес, керісінше егіншілік пен көшпеліліктің өзара әсері мен бірлігі тұрғысында қойыла бастады. Тарихи зерттеулердің бағытындағы бұл өзгерістер көшпелілік пен көшпелі өмір салтына деген жалпы ғылыми ойсананың өзгерістеріне тікелей байланысты болды.

ОҚАЭ-нан кешенді экспедициясын А.Н. Бернштам мен Е.И. Агеева басқарғаннан кейін, А.К. Акишев, қазіргі күндері К.М. Байпаков басқарып келеді. Экспедиция жұмысының нәтижесінде қала орындарын зерттеу мен керамиканы топтау, түйінді мәдени-тарихи кезеңдер туралы, қолөнер мен сауданың даму деңгейі туралы пікір айтуға мүмкіндік туды [13; 14]. Көшпелілік тақырыбы, егіншілік және көшпелі мәдениеттердің өзара әсері негізгі зерттеу тақырыптарының бірі болып аталды.

Белгілі ғалым Б.Г. Гафуров “егіншілік аудандардың көшпелі тайпалар әлемімен қатар өмір сүруі мен өзара байланыстары Орта Азия мен Шығыстың көптеген елдерінің бірнеше ғасырлар мен мыңжылдықтар барысындағы тарихи дамуына тән сипатты құбылыс болды”,- деп жазды [15, 11-12 бб.]. Бұдан әрі ғалым аталған екі әлемнің арасындағы диалектикалық қарама-қайшылықтарына қармастан, олардың бір-бірімен тығыз байланыссыз өмір сүруінің мүмкін еместігіне тоқталады [15, 11-12 бб.].

1969 жылы жарық көрген Қазақстан археолог ғалымдарының зерттеу еңбектері топтастырылған «Культура древних скотоводов и земледельцев Казахстана» атты жинақта біз қарастырып отырған мәселе бойынша отандық зерттеушілердің тың тұжырамдары берілген. Мәселен, Б.Нұрмұхамедов осы жинаққа енген «Новые данны по археологии тюркского времени Южного Казахстана» атты еңбегінде нақты археологиялық ескерткіштердің материалдары арқылы Қазақстан жерінде көшпелі және отырықшы мәдениеттердің ежелден қалыптасып, бірін-бір толықтыра өмір сүріп келе жатқанын айтады [16, 162-174 бб.]. Осы пікірді белгілі археолог-ғалым К. Ақышев былайша тұжырымдайды: «С глубокой древности на территории современного Казахстана сложилась две формы хозяйства –кочевое скотоводствао и богарное и поливное земледелие. Соответственно им у этнически родственных племен возникли и развивались две культуры – кочевническая и земледельческая. Общества, где развивались эти культуры, не противостояли друг другу как антогонист, хотя войны и столкновения были неизбежны, а сосуществовали в тесном контакте и во взаимной зависимости» [16, 3 б.]

Тарих ғылымында көшпелі халықтардың тарихи рөлі туралы баға бірте-бірте осылайша өзгере бастады. 1973 жылдың шілде айында ЮНЕСКО-ның Париж қаласындағы штаб-пәтерінде ғалымдардың бас қосуы өтіп, ол жаңа халықаралық ассоциоациясы ұйымын құру туралы шешімге келумен аяқталды. Бұл ұйымның құрылуы 1967 жылдан бастап жүзеге асырылып келе жатқан ЮНЕСКО-ның мәдени зерттеулер бағдарламасы шегінде Орталық Азия өркениетін халықаралық бірлестік жұмысының қорытындысы болуымен қатар, сондай-ақ оның жаңа кезеңін бастап берді деп бағаланды [17, 5 б.].

Орталық Азия өркениетін зерттеу бойынша жоба ЮНЕСКО бағдарламасына бұрынғы Кеңестер Одағының шығыстанушы ғалымдарының ұсынысымен енгізілген болатын. Сондай-ақ 1966 жылы өткен ЮНЕСКО-ның Бас конференциясының 14-ші сессиясы жұмысына қатысқан Ауғанстан, Үндістан, Иран, Пакистан елдерінің делегаттары да бұл ұсынысты қолдаған болатын. Бағдарламада жаңа жобаның мақсаты “Орталық Азия халықтарының мәдениетімен танысу, археологиялық жағынан зерттеу және олардың тарихын, ғылымы мен әдебиетін оқып үйрену негізінде жүзеге асырылуы тиіс”, деп атап көрсетілді [17, 5 б.]. Жағрапиялық түсінік бойынша Орталық Азия аумағы ретінде Ауғанстан, Шығыс Иран, Үндістан, Батыс Пакистан және бұрынғы Кеңестер Одағының Азиялық республикалары: Өзбекстан, Қырғызстан, Тәжікстан, Түрікменстан және Қазақстан аумағы белгіленді.

1974 жылы Улан-Батор қаласында “көшпелі халықтардың Орталық Азия өркениетіндегі рөлі” атты халықаралық конференция өтті. Конференция жұмысы барысында көшпелі халықтардың Орталық Азия өркениетіндегі маңызды рөлі туралы оң пікірлер айтылып, ғылыми ортада дұрыс бағаға ие болғанымен әлі де болса мұндай пікірлер академиялық ортадан шығып көшпшілік қауым назарына аса көп насихаттала бермеді. Сондай-ақ соңғы жылдары өткен конференция барысында да мәселені археологиялық және тарихи тұрғыдан терең зерттеу қажеттігі айқын сезілді.

Мерекелік 1985 жылы Алматыда өткен ЮНЕСКО шеңберінде “Ортағасырлардағы Орталық Азиядағы мәдени-тарихи үрдістер” деген халықаралық конференция өткізілді. Онда VІІІ-XVІІ ғасырларда Орталық Азияда болып өткен этно-мәдени үрдістерге, аймақтың көшпелі және отрықшы халқы өркениетінің әлеуметтік-экономикалық базасы мен олардың арасындағы өзара қатынастарға, мемлекеттік құрылыс сипатына, мәдениеттердің өзара байланысы мен ықпалына баса назар аударылды [18].

Алайда ғылыми пікірталастар ұзақ уақыттар бойы аталған екі әлемнің қарым-қатынастарының мәні жауластық немесе бейбіт сипатта болды деген қарама-қарсы пікірталастар негізінде болды. Осындай пікірталастар негізінде көшпелі халықтардың мәдени байланыстарының сипаты туралы мәселе де жоғарыдағы бағытпен таласты тұрғыда өрбіді. Дегенмен аталған екі әлем арасындағы нақты тарихи тепе-теңдіктің бұзылуы көшпелілердің де, отрықшы халықтардың да тарихында орны толмас зардаптарға алып келетіндігі туралы пікірлердің ең дәлелді әрі нақты ғылыми тұжырымдарын С.П. Толстов, Ә.Х. Марғұлан, Т.А. Жданко, С.А. Плетнева және басқалар ұсынды.

Ортағасырлар дәуіріндегі қала мен дала проблемасын шешуде аталған аймақтардың тарихи дамуының заңдылықтарын анықтау жөнінде ізденістер жүргізіле бастайды. Бірлескен авторлар А.М. Беленицкий, И.Б. Бентович, О.Г. Большаковтардың ортағасырлық Орта Азия қалалары тарихына арналған ірі монографиялық зерттеу еңбектерінде қала мен дала мәдени синтезінің аталған кезеңдегі қалалық өмірдің ажырамас бөлігі болғандығы атап өтіледі. Мәселен олар 999 жылы Қарахандар жаулапалушылығы мен түрік-селжүктердің қозғалысы Орта Азияның солтүстік-шығысында таза түркілік қалалардың пайда болуы мен бұрынғы иран, тәжік қалаларында түркі элементтерінің таралуына әсер етті деп жазады [19, 160 б.]. Ортағасырлар кезеңіндегі мәдени байланыстардың сипаты мен бағыттарын анықтауда нумизматикалық материалдардың рөлі ерекше екендігін атап өткен болатынбыз. Осы кезеңдегі көптеген ғалымдар нумизматикалық материалдар арқылы Қазақстан қалаларының басқа мемлекеттермен орнатқан сауда, экономикалық және мәдени байланыстарын талдайды. Мәселен, О.И.Смирнова VІІ-VІІІ ғасырларда батыстан шығысқа Тараз, Баласағұн одан әрі Қытайға; оңтүстігінде Соғды мен Нишапурға; батысында Русь пен Византияға кететін маңызды сауда жолының бойында орналасқан Отырар оазисінен табылған үш көнетүркі теңгелерінің мәліметтерін талдай келе, мынанадай қорытындылар жасаған. О.И. Смирнованың пікірінше бұл теңгелердің аверс жағы Кіші Азияның күміс теңгелерінің бет жағынан толық көшірілген [20, 78 б.]. Ал, әртүрлі құрамды қола теңгелерді құю өз кезінде Қытайдан қабылданған соғдылық теңге құю технологиясын көрсетеді [21, 65 б.]. Зерттеушілер мәдени, сауда байланыстары арқылы қабылдаған жат образдар мен символдарды жергілікті түркілер өз өнерінде қолданып, оны ары қарай дамыта отарып өзіндік мәдениеттерін қалыптастырғандарын атап айтады [20; 22, 65-81 бб.]. Мәселен арыстан бейнелі Отырар теңгелері Шашта (Ташкент) құйылған теңгелердің прототипі болған [22, 65-81 бб.]. Ю.Ф. Буряков ертефеодалдық Шаштың (Ташкент) ақша жүйесін зерттей отырып осы кезеңдегі соғды мәдени эталонының үлгісі ретінде Ташкент оазисінің Оңтүстік Қазақстан мен Жетісудың материалдық мәдениетінің дамуына ықпалы зор болды деп есептейді [23, 135 б.].

Қала мен дала немесе ортағасырлардағы (VІ-ІXғғ) отырықшы және көшпелі мәдениет мәселелерін зерттеп жүрген қазақстандық ірі ғалымдардың бірі, белгілі археолог К.М. Байпаков болып табылады. Қазақстанның кең-байтақ жерінде отырықшы қала мәдениеті дамуының ірі-ірі үш белгілі аудандарын атай келе, солардың бірі - бір жағынан Орта Азия, екінші жағынан Орталық Қазақстан, Сібір мен Орал аралығындағы аумақты алып жатқан Оңтүстік Қазақстан мен Жетісу аймағы бойынша өз зерттеулерін жүргізіп келе жатыр. Аймақ егіншілікті жазиралар мен көшпелілік арасының тоғысқан жерінде орналасқан. Мұндай жағдай мәдениеттің дамуына ежелден ерекшелік беріп келеді.

К.М. Байпаков ортағасырлар дәуіріндегі қала мен дала проблемасын Оңтүстік Қазақстан мен Жетісу материалдары бойынша талдаған. Көшпелілер мен отырықшылар арасындағы өзара байланыстардың маңызын түсіну үшін “таза көшпелілер” туралы фактінің жоққа шығарылуын, яғни көшпелі шаруашылықта әрқашан отырықшылық пен егіншаруашылығы элементтерінің болуын естен шығармауымыз керек,- деп атап көрсетті [24, 55 б.]. Оңтүстік Қазақстан мен Жетісу аумағындағы көшпелілер, егіншілер мен қала тұрғындары ортақ әлеуметтік-экономикалық құрылым шегінде интеграциялану процесіне тартылды. Отырықшы-егіншілік құрылымның әсері көшпелілер қоғамының дамуына әсер етті. Бұл қарым-қатынастардың мәдени астарларын автор алмасу, еліктеу, диффузия, интеграция құбылыстарынан көрінеді,- деп сипаттайды [24, 55 б.]. Мәдени әсерлер жағынан ең беделді мәдени үлгілер әуелі қоғамның бетке ұстар үстем тобы арасына таралғанын ескеруіміз керек дейді. Дегенмен өзгелердің өнегесін бұхаралық мәдениетке – керамикаға, қатардағы үй құрылысына енгізу де жүріп жатты дей келе, бұл жергілікті мәдениеттің тамыры тереңге кететін салттарын атап өтеді. Мәселен, халықтық, бұхаралық мәдениеттің негізі Қауыншы, Отырар-Қаратау, Жетіасар мәдениеті ретінде белгілі болған жергілікті мәдени қатпарлардан тұратын еді [24, 55-56 бб.]. Зерттеуші бұдан әрі қала мен даланың өзара байланыстарының кезеңдеріне байланысты өз ерекшеліктеріне тоқтала отырып, жалпы бұл екі жүйе ежелден бірін-бірі толықтырып отырған, өзара тығыз байланысты деген қорытындыға келеді.

Зерттеуші бұл қорытындыларын кейінгі жылдары жарық көрген еңбектерінде де нақтылай түседі. Мәселен, соңғы жылдары қайта жазылып, басылған көп томдық «Қазақстан тарихы» академиялық жинағының 1-томындағы К.М. Байпаков жазған «VI-IX ғғ. бірінші жартысындағы отырықшы және көшпелі мәдениет. Қала мен дала» атты тарауының «Көшпелі және отырықшы мәдениеттердің өзара әсері» бөлімінде мәселені былайша түйіндейді: «Отырықшы және қала тұрғындарының көшпелі және жартылай көшпелі тұрғындарымен өзара әсерінің түрлі жақтары болды. Алайда көшпелілердің, егіншілер мен қала тұрғындарының көбінесе біртұтас әлеуметтік-экономикалық құрылым шеңберінде бірігуін атап өткен жөн. Отырықшы егіншілер мен қала тұрғындарының ықпалымен бұрынғы көшпелілер тез арада отырықшылыққа, қала өміріне көшіп отырды. Отырықшылық-егіншілік тұрмыс-салтының ықпалы көшпелілердің де дамуын жеделдетті.

Мәдениет жөнінен бір-біріне ықпал ету қырлары ауыс-түйіс, еліктеу, үйрену, араласу сияқты құбылыстармен сипатталды. Мәселен, отырықшы тұрғындар көшпелілерден қару-жарақ түрлерін, сәндік заттарды, қымбат тұратын металдардан істелген ыдыстарды алған.

Алайда отырықшы тұрғындар қалай болса солай көшіріп алу жолымен жүрмей, қайта бұл бұйымдарға өздеріне тән өзгерістер енгізді. Бірақ алдыңғы ортағасырлық қоғамның әскери ақсүйектері құнды бұйымдармен алмаса отырып, көшпелілер бұл бұймдарға деген өз қажеттерін дамыған қала қолөнері болған жағдайда ғана толық қанағаттандыра алатын еді. Сонымен, көшпелілердің, малшылардың сұранымы қала қолөнерінің дамуын қажет етті, ал түрік қағандары қалалар салынуына мүдделі болды. Сонымен бірге, отырықшы өмірге көшкен көшпелілер отырықшы тұрғындардан құрылыс ісіннің, үй салудың дәстүрлерін үйренді, ал түрік шонжарлары, сірә, сарай кешендерін тұрғызу және оларды безендірі үшін отырықшы халық арсынан құрылысшылар шақырып алатын болса керек» [18, 348 б.].

Зерттеуші одан әрі материалдық мәдениет салсындағы өзара мәдени байланыстар мәселесіне тоқтала отырып, аймақта орын алған этникалық процестерді басты назарға алады. Этникалық сипаттағы өзара әсер миграцияның екі түрімен сипатталды: халықтың үлкен тобының қоныс аударуы (халықтардың ұлы қоныс аударуы, соғды отарлауы, түркі жаулапалушылығы) және халықтың аз ғана тобы: діни уағыздаушылар, саудагерлердің қоныс аударуымен сипатталатын микромиграция. Оңтүстік Қазақстан мен Жетісу материалдары бойынша монғол шапқыншылығына дейінгі қала мен дала мәселелерін қарастыра отырып автор бұл екі жүйенің бұрынғы ғылыми ортада қалыптасқан екі әлемнің қарама-қайшылығы туралы пікірге мүлде сай келмейтін өзара толықтыру мен тығыз байланыстар негізінде дамығаны туралы қорытындыға келеді [24; 18, 349 б.].

Жалпы алғанда IV ғасырдың екінші жартысынан XIII ғасырдың басына дейінгі аралық отырықшылық пен көшпеліліктің, егін шаруашылығы мен мал шаруашылығының біртекті әлеуметтік - экономикалық немесе бір жағынан алғанда этникалық құрылым негізінде органикалық байланыста болды. Бұл кезеңде отырықшылық аумағы кеңейе түсті. Бұның өзі қоғам дамуындағы прогресті көрсетті [24, 344-345 бб.].

1987 жылы Алматыда кеңес-француз симпозиумы болып өтті. Ол әлемдік тарихтың, оның ішінде отандық тарихымыздың өзекті проблемаларының бірі – көшпелі мәдениеттер мен отырықшы өркениеттердің өзара әсері мәселесіне арналды. Осы симпозиум материалдары 1987 жылы тезистер түрінде, ал 1989 жылы толық жарық көрді [25; 26]. Бұрынғы Кеңестер Одағы мен Францияның жас зерттеушілері және белгілі ғалымдарының көне өркениеттер ошағындағы көшпелілер мен егіншілер арасындағы байланыстарды зерттеудің жалпы тарихи заңдылықтарын зерттеу саласында жеткен жаңа жетістіктерін ортаға салды.

Отырықшы мәдениеттер мен көшпелілер әлемі әлемдік тарихи дамудың әртүрлілігін көрсетеді. Әрине әрқайсысы өзіндік ерекшелілігімен - әлеуметтік-саяси құрылымынан бастап тарихи даму жолына дейін көрінеді. Олардың өзара әсері туралы тезистің өзі біршама тривиалді. Алайда нақты ғылыми көзқарастардың қалыптасуының өзі тарихи болмысты қандай көзқарас негізінде бағалауымызға да байланыстылығын көрдік. Бұл жерде жоғарыда да айтып өткен көшпелі халықтардың тарихи процестегі рөліне берілген әртүрлі бағаларды, көзқарастарды мысалға алсақ болады. Симпозиум мүшелері аталған екі жүйе арасындағы өзара байланыстар мәселесін зерттеудегі ең тиімді тәсіл ретінде “екі тарихи-мәдени аумақтың перманентті өзара байланысы, бұл байланыстардың көп қырлылығы мен түрлері, дәуірлік өзгерістер және диалектикалық қарама-қайшылығы тұрғысынан да қарастыруды” ұсынды [26, 339 б.].

“Көшпелі мәдениеттер мен ежелгі өркениеттердің өзара әсері” мәселесі мұндай форум тақырыбы ретінде кездейсоқ алынбаса керек. Орталық Азияның ежелгі және ортағасырлар археологиясы мен тарихын мұндай көзқарас негізінде қарастыру тарих ғылымының даму заңдылықтарынан туындады. Ол аталған проблеманы ескірген стереотиптер негізінде қарастырудан бас тартты. Әртүрлі шаруашылық-мәдени аумақтарда өндірістік шаруашылықтың қалыптасу дәуірінде орын алған көшпелі және отырықшы мәдениеттер арасындағы өзара байланыстар мәселесін зерттеу адамзат қоғамы дамуының әртүрлі кезеңдеріндегі өзара мәдени байланыстардың жалпы негіздерін, бұл процестегі аймақтың ерекшеліктерін анықтауды талап етеді. Симпозиум жұмысы барысында өзара байланыстар мәселесін нақты тарихи талдау, теориялық негіздегі методологиялық ұстанымдармен, идеялармен алмасу, сондай-ақ осы саладағы зерттеулердің жаңалықтарымен танысуға мүмкіндік туды. Баяндамашылар қала мен дала байланыстарының сан қырларына (жалпы заңдылықтарына, әлеуметтік-экономикалық, мәдени процестер т.б.) тоқталды.

Л.Н. Гумилев осы симпозиум барысында жасаған баяндамасында көшпелілер мен отырықшы халықтардың мәдениеті мен этногенезінің даму заңдылықтарын бөлек қарастыру қалыптасқан,- дей келе, мәселені қарастыруда мұндай тұрғының дұрыс еместігін атап өтеді [27, 18 б.]. Мәдениеттер жекелеген халықтар мен олардың топтарының, нақтырақ айтсақ, жүйелердің (суперэтностардың) жеке қасиеттерін бейнелейді, ал этногенез дегеніміз - пассионарлықтың көтерілуі, пассионарлықтың қызуы және мәдениет ескерткіштерін қалдыратын соңғы кезеңі иннерциялық өшуін бастан өткеретін табиғи процесс. Суперэтникалық жүйелер мен мәдениет типтерінің өзара әсерлесуі комплиментарлықтың сипатымен, яғни, бөтен этнопсихологиялық құрылымды этникалық қабылдау немесе қабылдамаумен анықталады. Комплиментарлықтың сәйкессіздігі жағайында этностардың араласуы кері реакция береді. Ал, комплиментарлықтың сәйкестігі жағдайында “мәдениеттің гүлденуі” орын алып, гармониялық даму басталады,- деп атап өтеді [27, 18 б.].

Осы бас қосуда сөз алған тарихшы ғалым Г.Е. Аремян тарихи әдебиеттерде суармалы егіншілікке негізделген қала мәдениетімен салыстырғанда көшпелі малшылар қоғамын «жабайылар» қоғамы ретінде қарастыру кең етек алғанын атап өтті. Мұндай пікірдің қалыптасуына отырықшы-егінші тұрғындардың көшпелілерді қиратушылар мен жабайылар ретінде бағалауынан туындаған эгоцентристік көзқарастары әсер еткен. Осылайша екі әлемді бір өлшем негізінде бағалау орын алып, мәселенің зерттелуінде біржақтылыққа бой алдырған. Бяндамашы мың жылдықтарға созылған мәдени прогресті бақылай отырып, Еуразия өркениетінің дамуындағы көшпелілердің прогрессивті рөліне көз жеткіземіз деп атап өтеді [26, 21 б.]. Сондай-ақ баяндамашы көшпелілер қоғамының бір қатар артықшылықтарын санамалап шығады. «В некоторых сферах деятельности неоседлые скотоводы выработали более совершенные культурные средства по сравнению с земледельцами городских ирригационных цивилизации. Полуоседлые и кочевые скотоводы создали более совершенную систему культурной адаптации к экстремальным условиям природной среды. В эпохи аридизации климата, когда ирригационное земледелие переживало застой или упадок, различные типы хозяйства неоседлых скотоводов позволяли эффективно использовать ограничные природные ресурсы. Их общины были функционально более автономными по сравнению с общинами оседлых земледельцев и земледельцев – скотоводов» [26, 22 б.], - деп көшпелі мал шаруашылығының табиғат жағдайын бейімделе отырып, мәдени дамуда белгілі жетістіктерге жеткеніне назар аударады.

Автор көшпелі мал шаруашылығымен айналысқан халықтардағы әскери өнердің даму себептерін түсіндіре келе, олардың отырықшы халықтармен салыстырғанда қуатты армия құра білгеніне тоқтала отырып, көшпелілердің тағы бір жетістігін былай атап көрсетеді: «Известно также: общество неоседлых скотоводов создали системы коммуникации, которые по скорости и расстоянию передачи культурной информации были недосягаемы для всех земледельческих цивилизаций, предшествовавших образованию великих империй. Именно поэтому определенные категории культурных явлений очень быстро распространялись на огромных пространствах Евразии, населенных неоседлыми скотоводами» [26, 23 б.].

Аталған симпозиум қала мен даланың өзара байланыстары мәселелерін зерттеудің жаңа беттерін ашты. Мәселені зерттеудің алғашқы кезеңдеріндегі бағыттары мен кейінгі кезеңдердегі тарих, археология, тарихи лингвистика, этнография, нумизматика ғылымдарының қол жеткізген табыстарына сүйене отырып жаңа жолдары белгіленді. Ендігі жерде қала мен дала проблемасы өзара байланысты әрі біршама диалектикалық қайшылықтағы өзара біртұтас жүйе ретінде қарастырылуы керектігі мойындалды. Осы жағдайдың өзі түркі дәуіріндегі көрші халықтармен мәдени байланыстар тарихын зерттеудің де жаңа бағыттарға көшкенін көрсетеді. Себебі ортағасырлық қала мен дала синтезі дәл түркі дәуірінде өзінің даму, гүлдену процесін басынан өткерді. Мәселен осы кезеңде көшпелі тұрғындардың отырықшылыққа өтуі нәтижесінде ескі қалалардың ұлғаюы, жаңа қалалардың, отырықшылық пен урбанизацияның тұтас аудандарының қалыптасу процесі жүрді. Мәселен ІX-XІІ ғасырларда отырықшылық пен қалалық өмірдің жаңа ауданы солтүстік-шығыс Жетісу (Іле өңірі) қалыптасты [24, 342-344 бб.]. Қалалық мәдениет Ертіс өңірі аудандары [28, 20-128 бб.] мен Орталық Қазақстанға таралды [29, 3-27 бб.]. Байпаков көшпелі халық осы кезеңде С.А. Плетневаның сыныптауы бойынша [30, 77 б.] көшпеліліктің жартылай отырықшылық, феодализм, мемлекеттілік, мәдениеттің, жазу мен қалалардың дамуы тән болуымен сипатталатын үшінші кезеңіне аяқ басты деп есептейді [24, 342-344 бб]. Сондай-ақ дәл осы кезеңде тарих ғылымында түркі-соғды мәдени синтезі деп аталған, өз бойына қала мен дала мәдени үлгілерін қатар сіңірген мәдени кешен қалыптасқаны да белгілі.

Қазақстандық археологтар Е.И. Агеева, Т.Н. Сенигова, К.М. Байпаков, К.А. Ақышев, Б.Н. Нұрмұхамбетов және тағы басқалар мәселенің зерттелуі мен тарихнамалық ойдың жаңа бағыттарын қалыптастыру жолында үлкен еңбек етіп, өз еңбектері арқылы жоғарыдағы тұжырымдардың қалыптасуының көшбасында тұрды.

Ортағасырлық Қазақстан қалаларын зерттеудің үлкен мектебінің нәтижесінде, отандық зерттеушілер қала мен қала мәдениетінің қалыптасуына әсер еткен сыртқы мәдени байланыстар мәселелерін жеке зерттеу нысаны ретінде алып қарастыруда. Осы орайда, Т.А. Терновая ортағасырлық қала халқының қөзқарасы, дүниетанымының қалыптасуына әсер еткен сыртқы мәдени факторларды археологиялық материалдар негізінде зерттеп шықты [31]. Автор ортағасырлық қала халқының көзқарасы мен дүниетанымының қалыптасуына әсер еткен түрлі мәдени ағымдардың синтезі ретінде пайда болған ерекше мәдени кешен туралы қазақстандық археолог-ғалымдардың пікірлерін нақтылай түседі.

1991 жылы көшпелі және отырықшы мәдениеттер байланысының мәселелеріне арналған ЮНЕСКО-ның халықаралық семинары Алматы қаласында өтті. Бұл жолғы басқосудың өзіндік ерекшелігі біз қарастырып отырған мәселе енді жаңа қырынан, яғни Ұлы Жібек жолымен байланысты қарастырылды [32]. Ұлы өркениеттер әлемдік мәдени ағымдардың тоғысар жері – ірі халықаралық сауда жолдарының бойында қалыптасқанын ескерсек, бұл аталған проблеманы зерттеудің жаңа сатыларға көтерілгенін көрсетеді. Қала мен дала мәдени синтезі мәселелері отандық тарихымыздың маңызды беттерінің бірі. Аталған мәселенің зерттелу бағыттары мен деңгейін талдай отырып, былайша ой түюге болады: жалпы алғанда көшпелі және отырықшы мәдениеттердің өзара әсері мен байланысы туралы мәселеде көшпелілердің отырықшы өркениеттерге идеологиялық және мәдени жағынан да тәуелді болғандығына баса назар аударылған. Арнайы маманданған көшпелілер экономикасы отырықшы және қолөнер бұйымдарына қандай зәру болса, отырықшы мәдениетке де мәдени дамудың қайнар көзі, немесе салыстыру үлгісі ретінде, қабылдау, еліктеу, тіпті кері итерудің нысаны ретінде зәру болған деген қорытындылар жасалған. Көптеген зерттеушілер қалалықтар көшпелілерге өз тұрмыс-салты мен мәдениеті бойынша қаншалықты жат, бөтен болып көрінсе де оларға тигізген әсері орасан зор болғанын атап өтеді. Дегенмен бұл мәселелер проблеманың бір қыры ғана болып табылады. Мәселені екінші қырынан алып қарасақ, көшпелі мәдениеттің отырықшылар әлеміне тигізген әсерлерінің зерттелу деңгейі мен негізгі қорытындылары қандай? Егер қарастырып отырған мәселені тек мәдени әсерлер мен өзара мәдени байланыстар шегінде ғана алғанның өзінде осы тақырып бойынша зерттеулер жүргізген зерттеушілердің көпшілігі ең алдымен көшпелілердің әскери өнері және соған байланысты салт-дәстүрлерін атайды. Әрине, көшпелілермен байланысқа түскен Орталық Азия, Иран, Орта және Таяу Шығыс елдерінің бірқатарының әскери ісі мен қару-жарақ түрлерінің дамуына түркілердің әсері зор болды. Бірақ мәселені тек осы бір қырымен ғана шектеу тарихи шындыққа қаншалықты сай келетінін кесіп айту да қиын. Ортағасырларда әр халық белгілі бір салада жеткен жетістіктері арқылы аты шыққанын, сондай-ақ бұл жетістіктерді басқа халықтар ең жоғарғы мәдени үлгі ретінде қабылдағанын да ескеруіміз керек. Сол бір алыста қалған замандардың авторлары сонымен бірге, өз халқының өзгелер мәдениеттерінің қазыналарын қалай меңгергені туралы жазған, бүкіл дүние жүзілік мәдениеттің нақты бір түрінің негізгі мазмұны да міне осында болған еді [33, 30 б.].

Белгілі зерттеуші М.Қ. Қозыбаев жоғарыда айтып өткен «Қазақ тарихы – Дала өркениетінің құрамды бөлігі» деп аталатын көлемді мақаласында түркі дәуіріндегі дала мәдениетін: «Қорытып айтсақ, Үйсін мемлекеті пайда болып, өркендеп, шығанға шыға бастаған кезде көне түрік өркниеті – Дала өркениеті бой көтерді. Түрік қағанаты – империя құрылып, түркі нәсілі бір тудың астына жиналған сәтте өркениет өзін әлемга танытты. Сонымен Алтайдан Донға, кейде Дунайға серпілген бұл өркениет - 2000-2500 жылдың тарихы бар өркениет. Ендеше қазақ тарихы әлемдік тарихтың құрамды бөлігі, оның әлемдік дамуға қосқан үлесі, ол – адамзат баласының мақтанышы, болашақ даму, шарықтау басқышы» [34, 24 б.], - деп көтеріңкі рухта қорытындылайды.

М.Қ.Қозыбаев Дала өркениеті ұғымын, оның мәні мен сипатын және Дала өркениетің мәдени байланыстар тұрғысынан зерделеп, осы мәселенің соңғы жылдары қайта көтеріліп, жаңа бағытта зерттелуіне өзіндік үлес қосқан ғалым. Зерттеуші қарастырып отырған Дала өркениеті ұғымындағы «Дала» сөзінің мәнін ұғындыра кетеді: «Дала» деген ұғымды тек бір шөл деп ұғуға болмайды. Дешті Қыпшақ жерін басып не сан өзендер өтеді. Бір шеті Енесай, Онон мен Курулен, Ертіс, Тобыл, екінші шеті - Жайық, кәрі Каспий, Арал, Еділ (Дон) Ұлы сахараның сәні мен әні еді ғой. Бүгінгі Қазақ елінде 45 мың өзен, 85 мың көл атының болуы ойландырса екен! Ал Алтай, Ұлытау, Қаратау, Мұғаджар, Алатау, Орал таулары жер бедерін безендіріп тұрған жоқ па? Ендеше Алтайдан Дунайға дейінгі Дешті қыпшақ сахарасы әрі далалы, әрі таулы, әрі өзен-сулы, нулы өркениет емес пе? Осы ұланғайыр далада өркениет орнауға себеп болған факторлар қандай?

М.Қ. Қозыбаев осы ұланғайыр далада өркениет орнауға себеп болған факторларды санамалап шығады [34, 20 б.]. Автор Л.Н.Гумилев, т.б. зерттеушілер «көшпенділер»- деген ұғымды абсолюттандырады деп санайды. Ал, шын мәнінде ұлы сахарадағы халықтың негізгі кәсібі мал бағу болғаны рас. Сонымен бірге ол егін де екті, қолөнерін дамытты, қала да салды. Міне, осылай, Қытай, Иран, Византиялық өркениеттермен тоғысқан түркілер жаңа мәдениет типін қалыптастырды. Егер бірінші түркі қағанатында соғды тілі үстемдік етсе, екінші түркі қағанатында руналық жазу тарады. ҮІІ-ҮІІІ ғғ. Монғолия мен Алтайда, Хакасия мен Тувада, Шығыс Түркістан мен Жетісуда көне түркі алфавитімен жазылған 200-ден астам тас ескерткіштер қалды. Ал біздің ғасыр сануымыздан Ү ғ. өмір сүрген Есік жазуындағы 17 әріптің 13-көне түркі руникалық алфавиті екенін айтсақ, түркілердің жазу өнері тым ерте екендігін танытады.Д.Клеменцтің көне түркілерді "тамаша халық" деуі осыдан-, дей келе: Шын мәнінде дамудың эволюциялық барысында белгілі бір кеңістікте қоғамға тән мәдени- экономикалық, рухани ортақтық, өркениеттік тұтастық қалыптасады. Ол сол қауымның адам баласының дамуындағы қол жеткен деңгейін көрсетеді. Тағылық, тұрпайылық кезден өркениетке өту адам баласының тарихында біздің жыл санауымыздан 4000 жыл бұрын пайда болды, бізге көрші Қытай, Үндіде біздің жыл санауымыздан 2000 жыл, 2500 жыл бұрын, біздің ұлы сахарада өркениет 1500-2000 жыл бұрын пайда болды деп есептеуге дәлелдер баршылық, -деп қорытады [34, 21-23 бб.].

Одан әрі түркі қағанатының ғажабы - тайпалық томаға тұйықтық көзқарас орнына жалпы империялық, жалпы түркілік идеология орнағанында, -дей келе кейін империя құлаған кезде бұл тайпалардың мемлекеттігінде бір әдеби тіл, жазу, бірегей саяси-әлеуметтік жүйе, материалды мәдениеттің бірегей нормалары сақталып, сайын даладағы халықтар өздерінің бір мәдени ортаға қосылатынын білді, осының негізінде болашақ түркі тілдес халықтардың бірегейлілік Алтайдан Дунайға дейінгі қыпшақ даласында одан әрі жалғастығын тапты. Ұлы Жібек жолы-трансконтиненталды трасса сайын сахарада дала мәдениетіне қала мәдениетін қосқаны екендігін атап өтеді [34, 23 б.].

Сондай-ақ зерттеуші жалпы көшпелі мәдениетке берілген жағымсыз бағалардың объективті себептері туралы өз ойын қорыта келе: «Сайын даладағы өркениеттің тұтастығы Ресейдің қол астына кірген кезде бұзылды. Ол Сібір, Қазан, Қырым, Астрахань хандықтарын жаулап алудан басталды. 35 млн. Ресей мұсылмандарының ұлт-азаттық күресінің өркениеттік мәні бар еді. Олар ұлттық мемлекет үшін, түркі халықтарының біртұтас мәселелері үшін, діні үшін, тілі үшін күресті» [34, 24 б.], - деп әділ тұжырымдағанын көреміз. Себебі, кезінде ұлан-байтақ аумақты алып жатқан қуатты мемлекетерін құрған, өз мәдениеті мен салт-дәстүрін барлық көрші халықтарға мойындата білген түркі халықтарының бүгінгі мұрагерлері қазақ және т.б. түркі халықтарының негізінен көшпелі мал шаруашылығына негізделген өркениеті көптеген себептермен Ресей империясының отарына айналғаннан кейін патша үкіметінің отарлау саясатының салдарынан XIX-XX ғасыр басында терең дағдарысты күйге ұшырады. Сондықтан тарихи дамудың осы кезеңінде дамуы жағынан алға шыққан халықтардың өкілдері болып саналатын шет елдік зерттеушілер көшпелі түркі халықтарының жаңа замандағы жай-күйімен таныса келе, «өркениет» ұғымы мен «көшпелілік» ұғымдарының «мүлдем сиымсыздығы» туралы қорытындыларға келіп, өз зерттеулерін осы бағытта жазған.

Зерттеуші-ғалым У.Х Шәлекеновтың соңғы жылдары жарық көрген “Түркілердің отырықшы өркениеті” атты жинағына түріктердің, соның ішінде қазақтардың отырықшы тарихына арнап әр жылдарда жазылған ғылыми еңбектерінің кейбіреулері енген. Бұл ғылыми зерттеулер Орта Азияны мекендеген түріктердің, сондай-ақ қазақтардың отырықшы өркениетіне арналған. Мәселенің археологиялық, тарихнамалық, этнологиялық, әдеби және т.б. негіздері дәлелденген. Еңбектің жалпы мазмұнында түріктердің отырықшы мәдениетінің дамуына қосқан отырықшы, жартылай отырықшы, көшпелі халықтардың үлестері мен еңбектері туралы айтылады [35].

У.Х. Шалекенов: “Жер бетіндегі басқа халықтар сияқты, түріктер отырықшылыққа қолайлы жерлерде қалалар мен тұрақты мекендер салып, отырықшы мәдениеттің ірге тасын ежелден қалаған. Жартылай шөлейтті жерде, жартылай отырықшы болып, егіншілікпен және мал шаруашылығымен айналысқан. Гоби, Қызылқұм, Қарақұм, Бетпақдала, Үстірт сияқты жерлерде көшпенділік басым болған. Сөйтіп, барлық түріктер, оның ішінде қазақтар шетінен көшпенділік өмір сүрмеген” [35, 107 б],- дей келе, өз бастауын сонау қола дәуірінен алатын көшпенділік өмір салты түркілердің географиялық орналасу жағдайына байланысты екендігін баса айтады. Сондықтан, ежелгі заманннан даламызда отырықшылық және көшпелі өмір салты қатар, бірін-бірі толықтыра отырып, қатар өмір сүріп келе жатқандығын көреміз. Бірақ, мәселеге тарихнамалық талдау жасай отырып, зерттеушілердің пікір қайшылығы түркілер жеріндегі отырықшы өмір салты мен өркениетінің бастау көзі қай халықтарға тән деген мәселеге келгенде екі айырылып кететіндігін көріп отырмыз. Мәселе, тарих ғылымының алғашқы кезегінде түркілерге берілген жағымсыз пікірлер тұрғысынан біржақты белең алғанын да байқадық.

Көшпелі және отырықшы мәдениеттердің өзара байланыстары тарихнамасын қарастыра отырып, соңғы жылдары зерттетушілер аталған екі әлемнің өзрара тығыз байланыстылығы мен өзара әсері туралы пікірлерге басым ден қоя бастағанын байқадық. Дегенмен, мәселенің зерттелуінде бұл пікір барлық зерттеушілер тарапынан қолдау тапты деп айта алмаймыз. Мәселен, аталған мәселе бойынша тың зерттулерімен ғылыми ортада кеңінен таныс авторлардың бірі А.М. Хазанов «Кочевники и внешный мир» атты зерттеуінде өз еңбегінде өзегі көшпелі мал шаруашылығы болған қоғамның экономикалық және әлеуметтік-экономикалық жағынан отырықшы қоғамға тәуелділігі айқын мәселе екендігін айтады. Бұдан әрі автор, аталған мәселені неғұрлым терең зерттеген сайын соғұрлым көшпелі қоғамның отырықшы қоғамнан идеологиялық және мәдени тәуелділігінің де басым болғанын көз жеткізе түсеміз,- деп жазады [36, 464 б.]. Дегенмен автор, бұл мәселенің бір жағы ғана екендігін атап өтіп, мәселенің екінші жағы – көшпелілердің отырықшы әлемнің дамуына тигізген әсері әлі зерттелмей келе жатқандығына назар аударады. А. М. Хазанов бұл пікірдің дұрыстығын өзінің басшылығымен 1998 жылы Лейден қаласында өткен сипозиумға қатысушылардың бәрі мойындауға тура келгендігін айта келіп, мәселені тек мәдени әсерлесу мен алмасу тұрғысынан қарастырған күннің өзінде де шешілмей жатқан проблемалардың көп екендігіне тоқталады. Осы бағыттағы мәселелердің ішінен, көшпелілер туралы айтқанда бірінші ауызға оралатын салт ат және оның жабдықтарының пайдалануы мен шығу тегі туралы мәселенің өзі күмәнді деген ой білдіреді [36, 464-465 бб.].

Мәселенің зерттелу бағыттарын қарастыру кезінде көшпелі мәдениет туралы қалыптасқан теріс пікірлердің тууына және олардың ұзақ уақыт бойы сақталып қалуына мәселенің біржақты бағытта ғана, жеткіліксіз дәрежеде зерттелуі себеп болып отырғанын көреміз. Бұл пікірді соңғы жылдары қазақастандық жас ғалымдар да атап өтуде. Мәселен С.А. Узақбаева "Казахская культура часть мировой цивилизаций" деп аталатын мақаласында халықаралық мәдени байланыстар мәселелерін талдау кезінде ұлттық мәдениетіміздің даму дәрежесінің төмендігі туралы қалыптасқан пікірлердің басты себебі төл мәдениетіміздің толық зерттелмегендігінен деп әділ көрсетіп өтеді [37, 46 б.]. Автор, мәдениеттердің өзара әсері мен қарым - қатынасы тұрғысынан алғанда халқымыз (ғұндар, түркілер т.б. - М.Н.) ерте замандарда -ақ түрлі халықтармен мәдени байланыстар арнасына түскен. Бұған көшпелілердің геосаяси орналасуы да өз ықпалын тигізген. Сонымен қатар Жібек Жолы бойымен ағылып жатқан Еуропа мен Азия құрлығының түрлі халықтарының жолы қазақ жерінде түйіскенгі өз әсерін тигізген. Ал, түркілер түрлі халықтар мен олардың мәдениеттерімен танысып, тығыз қарым-қатынастар орнатқан Бұдан әрі автор белгілі мәдениет зерттеуші, батыс ғалымы О. Шпенглердің түрлі мәдениеттердің өзара әсерлесу процесін жоққа шығарған «Закат Европы» еңбегіндегі аталған мәселені талдай келе, қазақ мәдениетін: «Однако казахская – культура тот аргумент, который наглядно оповергает тезис великого ученного» [37, 46 б.], - деп жазды.

Көріп отырғанымыздай қала мен дала мәдени байланыстарының зерттелу бағыттарын қарастыра отырып, түркі дәуірі кезіндегі халықаралық мәдени байланыстарды талдаудың теориялық-методологиялық бағыттарын анықтай аламыз. Бұның нақты мысалы ретінде әуелгі ортағасырлар кезіндегі түркі-соғды мәдени синтезі мәселесінің зерттелу бағыттарын айтсақ болады. Салыстырмалы түрде алып қарасақ екі мәселе бір-бірімен тығыз байланысты болғандықтан екеуінің де зерттелу барысы бір бағытта даму жолын басынан өткізгенін көреміз. Мәселеге тарихнамалық талдауымызды мынанадай қорытындылармен аяқтаймыз.

- Қала мен дала мәдени байланыстары мәселелерін зерттеу кешенді түрде жүргізіле бастаған археологиялық зерттеулердің нәтижелеріне байланысты қойылды. Қазақстанның Жетісу және Оңтүстік Қазақстан аймағында жүргізілген археологиялық зерттеулердің нәтижелерін талдауда зерттеушілер бір жақтылыққа бой алдырды. Аталған аймақтағы отырықшы мәдениет ескерткіштеріндегі түркілер рөлі жоққа шығарылды.

- Дегенмен тарихи білімдердің жинақталуының нәтижесінде қалалық мәдениетің қалыптасуы мен дамуындағы көшпелі халықтардың рөліне берілген баға өзгерді. Көшпелі түркі халықтарының да өз заманының озық мәдени үлгілерін қабылдай отырып, әлемдік мәдениетке өзіндік үлес қосқаны мойындалып отыр.

**З. Майданали**

**Еуразияның көшпелі империялары: тарихи тұжырымдар және көзқарастар**

Тарих ғылымы және оның теориясының дамуы қазіргі кезеңін тарихи таным ретінде қабылдау үшін әртүрлі концептуалды мәселелерді алға қойып, сараптаудың өткір қажеттілігі туындайды. Өзінің жинақтлған мән мазмұнымен, тарихи шынайлықта қамтуы деңгейімен ой елегінен өткізілуі ерекшелігімен "көшпелі империя" туралы концептуалды байлам жасау аса күрделі мәселелер қатарына жатады.

Саяси және әлуметтік антропологияның заманауи методологиясы америкалық және еуропалық ғалымдардың тарихнамалық зерртеулерін бірінші планға шығарды. Америкалық зерттеушілердің пікірі бойынша империялардың жоғарлауы мен құлдырауының біртекті, ұқсас циклдарынан тұрады және эволюциялық өзгерістер байқалмайды. Осыған байланысты Еуропа мен АҚШ-тың антропологиялық мектептері көшпелі қоғамдарды бүтіндей тоқырауға ұшырыған өзіндік тарихи дамудан ада қоғам ретінде қарастырады. Американдық антропология мектебінің белгілі зерттеушілерінің бірі Т. Барфилд көшпелі қоғам болмысының заңдылықтары механизмін, сондай-ақ олардың отырықшы халықтармен өзара іс-әрекеттері кезіндегі орын алған трансформациялар мен өзгерістерді зерделеуді ұсынды. Автор көшпелі қоғамның (ең күрделі "көшпелі империя") тарихи эволюциясын ішкі дамудың нәтижелері ретінде емес, егінші - отырықшы халықтармен тікелей араласуы нәтижелері ретінде қарастыру қажеттілігіне назар аударды. Қытайдың орталықтандырылған империялардың билігі көшпелілермен шаруашылық қарым - қатынаста болып, олардың көмегіне жүгінді, мұның өзі қайсібір династияның өміршендік мерзімін ұзарта түсті, бірақ нәтижесінде мемлекеттің экономикалық ресурстары түбегейлі сарқылды. Т: Барфилд көшпелі мәдениеттің өзгерістері қоршаған табиғи орта мен әлеуметтік жағдайларға сәйкестену қажеттілігінен туындайтын ерекше жүйе ретінде қарастырды. Бұл тұжырымның қисынды салдары: Қытайдағы саяси—әлеуметтік үдерістер мен көшпелілердің әлеуметтік даму формалары арасында өзара байланыс болуы деген қорытынды. Билік циклы деп аталатын Орталық Азия аумағында орын алған үдерістерді типолагизациялау – Т.Дж. Барфилд теориясының негізін қалады [38].

Эволюциялық теория өкілдерінің пайымдауынша көшпелі империялар дамуының жоғарғы нүктесі және далалық мемлекеттіліктің классикалық үлгісі Моңғол империясы болып табылады. Эволюциялық номадизм теоретиктері көшпелі мемлекеттілік біртіндеп ішкі даму қорытындысы деп біледі және көшпелілер қытайдың саяси жүйесіне ұқсас жүйе құрды деген пікірлерді терістейді. Дж. Флетчер барлық теорияларға ортақ жеті сипатты анықтады: 1. далалықтардың ашкөздік және жыртқыштық табиғаты; 2. климаттық өзгерістер; 3. дала халқының санының артуы; 4. егіншілердің көшпелілерімен сауда-саттықтан бас тартуы; 5. өмір сүрү ұшін қосымша азық-түлік көздерінің қажеттілігі; 6. көшпелілердің тайпаүстілік бірлестіктерінің құру қажеттілігі; 7. көшпелілер психологиясының екі тұғырлығы – егіншілермен бірдей, қатар болу және бүкіл әлемдә жаулап алу туралы Тәнір түсірген сенім. Осындай тұжырымдар негізінде автор мынадай қорытындығы келеді: "Егер моңғол халқының басым бөлігі "көшпелілер өмір салтын жақтаушылар" қатарында қалғанда және егіншілерді қанауда мақсат тұтқан өздерінің дәстүрлі далалық моделіне сенім артқанда империяның өмірі үзағырақ болар еді [39, 221-222 б.].

Саяси сараптама тәсілдерін қолданудың жиынтық нәтижесінде Моңғол империясының мегаимперияға трансформациясы үдерісін түсінуге мүмкіндік пайда болды. Бұл империяның құрамында әртүрлі саяси, экономикалық, этникалық, діни және т.б. жүйелік топтар болған. (ұлыстар, "қанаттастар", ондық жүйенің сегменттері, ру – тайпалық құрылымдар, оазистер, қалалар мен егіншілік аумақтар, конфессиялық қауымдастықтар және т.с.с.) Аталған тарихи оқиғаны замануи зерттеушілер "көшпелі империялық ұйымдардың бағындырылған және жаулап алынған типтерінің ерекше симбиозы" ретінде де көрсетеді. [40, 271 б]. Ф. Роджерс ірі саяси құрылымдарға бірігудің бірнеше стратегиясын бөліп көрсетті. Бұндай интеграцияның әртүрлі нұсқалары келесідей: жаулап алынған тұрғындарды жаулаушы қоғам құрамына енгізу және сіңіру, ортақ мәдени символдар құрастыру арқылы байланыстарды нығайту, сыйлықтармен алмасу және некеге тұру, кепілдікке беру, аумақтарды басқаратын әкімшілік және идеологиялық институттар құру және т.б. [41, 166-169]. Н. Ди Космо өзінің ғылыми еңбегінде политогенез үшін тайпалық қоғамның өз ішіндегі құрылымдық дағдарысы түрткі болып табылады деп көрсетті. [42]. Мұның өзі көшпелі қоғамды әскерилендіруге, тұрақты әскери бөлімшелер мен арнайы жасақтардың құрылуына алып келеді. Көшпелі мемлекеттің эволюциясы мәселелері Тамура Дзицудо, Б.Энхтухшвин, Н.Шираси және т.б. еңбектерінде қарастырылады. Н. Ди Космоның жорамалы бойынша сыртқы әлемнен табыс алудың әдістері бойынша далалық империялар тарихында төрт кезең болған: 1. алым-салық алушы империялар кезеңі – хуннулардан жужандарға дейінгі кезең (б.э.д. 203ж – б.э.551ж); 2. түріктердің, хазарлар мен ұйғырлардың (551-907ж.ж.) сауда алым –салық империялары кезеңі; 3. дуалды –әкімшілік империялар кезеңі (907-1269ж.ж.); 4. дами түскен империялар кезеңі (1200-1796ж.ж.). Сондай - ақ ол “ далалық” империялардың құрылуына әсер етуші эндогенді (сыртқы) және экзогенді (ішкі) факторларды анықтайды. Эндогенді факторлар ішінен негізгісі ретінде харизматикалық "империя құрылысшыларының" рөлін ерекше атап көрсетеді. Олар далалық саясатта да, әскери іс – қимылдарда да, дипломатияда да өздерін суда жүзген балықтай сезінді, сондай – ақ тайпалық конфедерациялар, тіпті орталықтандырылған саяси билігі мен қарулы күштері бар империялар құруда да жетістікке жетті [42, 210-215б.].

Моңғол империясының саяси мәдениетіндегі себепті –салдарлы байланыстарды зерттеу нәтижесінде бағынышты болу идеясының таратылып, сіңірілуі және ұлы ханның ықпалы тек қана жеке беделінің негізінде емес, сонымен бірге оның өзі құрған әскери –мемлекеттік машинаның күш – қуаты негізінде күшейтілді. Хандардың Шыңғысханнан жеткен әулиелік рөлі тек көшпелілер ортасында ғана орнықты. Мұрагерлік жүйенің қарама –қайшылықтарына қарамастан тап билікті беру дәстүрі жалғасын тауып, оны рәсімдеу шаралары ақсүйектер кеңесі – құрылтайда жүзеге асты.

Моңғол және басқа да көшпелі империяларды "аса күрделі көсемдіктер" ретінде анықтау осы концепция жақтастарының логикалық құрылысында бірқатар қарама – қайшылықтар бар екендігін ашып көрсетеді. Көшпелілердің иерархиялық құрылымының генезисі тек қана соғыспен, тонаушылықпен, көршілерді, ең алдымен егіншілерді жаулап алумен байланыстырылады, көшпелі империяларда негізгі рөл қанаудың экзополитарлық формаларына беріледі, бұл империяларды жіктеуді отырықшы – егінші халықтармен өзара қарым – қатынастардың әртүрлі формасы негізінде жүзеге асырады. (типтік, алым – салықтық, жаулап алушылық) . Егер "көшпелі империялардың" басқару жүйесінің типтерін тереңдете сиапттайтын болсақ онда жоғарыда аталған факторлардың барлығы дерлік екінші планда калады да басты критерий ретінде көшпелі қоғамдастықтың өз шеңберіндегі биліктің мәні мен мазмұны алға шығады [40,273б.]. Ал ресей ғалымы Н.Н. Крадиннің зерттеу практикасына сәйкес билеушілерді қол астындағы көшпелілермен байланыстыратын механизм “ұтымды экономика” болып шығады. Сонымен, акцент көшпелі лидердің көшпелі тұрғындарға қатысты редистрибутивті функцияларына қойылады, өйткені империяны құруда көшпелілер шешуші рөл атқарған еді, ал империялның сыртқы әлемге бағытталған барлық ұйымдастырушылық бастамалары "мемлекет тәрізді" деп қана мойындалады. Мұндай келіс, толықтай алғанда көшпелі империялардағы биліктің екіжақты табиғаты туралы айтуға мүмкіндік береді (потестарлы және ертемемлекеттілік) [43,491 б.].

Методологиялық парадигмалардың ауысуы " көшпелі империяның" болмысы мен іс – әрекеті мәселелерін зерттеудің әртүрлі келістері мен қағидаларына өзгерістер алып келді. Замануи тарих ғылымы көшпелілердің империялық құрылымдарында ертемемлекеттілік элементтердің бар болғаның көрсетеді. Көшпелі мемлекеттілік мәселелерін зерделеуге алға басу үшін ежелгі әлеуметтік шынайлықтар туралы дүниетанымдық білімдерді кешенді зерттеу қажеттілігін ескерусіз қалдыру қателік болар еді. Соңғы онжылдықтардағы пікірталастар көшпелі империяларды бағалаудың екі тәсілін айқындап берді. Заманауи ресей тарих ғылымында көшпелі империялар аса күрделі биліктер болған деген тұжырым басымдық танытып тұр.(Н.Н. Крадин, В.В. Трепавалов, Т.Д. Скрынникова, Д. Бондаренко, В.Коротаев).

Т.Д. Скрынникова, Н.Н. Крадин секілді зерттеушілер бұл құрылымдарды "тайпалық конфедерациялар" ретінде сипаттады. Дегенмен американдық ғалым Т. Барфилд, С. Васютин, Л. Хазанов сияқты бірқатар зерттеушілер көшпелілердің аса зор саяси құрылымдарын (сюнну мемлекеті, түрік қағанаттары, Моңғол империясы) мемлекеттіліктің бастапқы (ерте) формалары ретінде қарастырады [44, 56 б.]. Зерттеу парадигмаларының салыстырмалы сипаттамасы көшпелілер билігінің нақты формаларын сипаттауда ортақ белгілері болғандығын көрсетеді, бірақ олар акценттерін ғана әртүрлі қояды. Зерттеушілердің бірі көшпелілердің тікелей басқару құрылымын бағалауды алға тартса басқалары тәуелді халықтарға үстемдік ету және олардың қосымша өнімінен үлес алуға бағытталған империяның әскери – иерархиялық ұйымның мәніне зер салады. Замануи тарих ғылымындағы даулы мәселелердің бірі көшпелілердің саяси құрылымының типологиясы болып табылады. Т.Дж. Барфилд төрт күрделі деңгейді анықтайды, олар: акефалды сипатталған тайпалық одақтар, тұрақты тайпадан үстем ұйымы жоқ, бірақ тұрақты көсемдері бар кландар, мықты көсемі бар тайпадан үстем құрылымдар, орталықтандырылған тайпалық империялар [38, 44 б.].. Көшпелі империялар туралы зерттеу парадигмалар мен тарихи құрастырулардың олардың табиғаты мен мән – мазмұнын анықтауға қажетті негізгі критерилерді талдап жасау қажеттілігін туындатты

Н.Н. Крадиннің зерттеу парадигмасы обьектінің мәнін қарастыра келе “көшпелі империяның” басты екі белгісін анықтайды: 1. Үлкен аумақтарының (территориялары) болуы; 2. Тәуелді немесе колониалды иеліктерінің болуы. Көшпелі империяны әскери – иерархиялық қағида бойынша ұйымдастырылған салыстырмалы үлкен аумақты иемденген және қанаудың сыртқы формалары арқылы (тонаушылық, соғыс және контрибуция “сыйлықтар” талап ету, бейэквиваленті сауда, алымдар және т.с.с) көрші территорияларда қанаушылар ретінде сипаттай келе, зерттеуші көшпелі империяның келесідей белгілерін атап көрсетеді: әлеуметтік ұйымдастырудың көп сатылы иерархиялық сипаты, империялық әкімшілік бөлінісінің екі немесе үш тұғырлы қағидасы, әскери – иерархиялық қоғамдық ұйым әкімшілік инфрақұлымды ұйымдастырудың арнайы әдісі ретінде аттылы қызметті пайдалану, билік мұрагерлерінің арнайы жүйесі және т.с.с. Бұдан әрі Н.Н. Крадин көшпелі жасалымдардың билік құрылымын моделдеу негізінде олардың үш деңгейін атап көрсетеді. 1. Көшпелі империяның билеушісі және оның ставкасы; 2. Империя құрамына кіретін тайпаларды басқару үшін тағайындалған империя өкілдері. 3. Жергілікті тайпалар көсемдері [45, 22 б.].

Бұдан басқа белгілі ресейлік автор С.А. Васютин көшпелі империяларда Н.Н. Крадин көрсеткен типтік, алым – салық алушы және жаулап алушы нұсқалардан гөрі ауқымды белгілері болған деп есептейді. С.А. Васютин көшпелі империялардағы биліктің күрделене және тұрақтана түсуінің прогрессивті үрдістерін байқайды. Автор жүргізген сараптамалық жұмыстардың көрсетуінше Жуань – Жуань, Түрік, Ұйғыр, Қырғыз қағанаттары мен Ляо империясының саяси институттарының трансформациялық үдерістері күшейе түсіп, олардың саяси құрылымдарында даму үрдістері басталған. Әлеуметтік эволюцияның көпқырлы теориясын қолдану қорытындысын шығара келіп, С.А.Васютин көшпелі бірлестіктердің сегіз типін таныстырады бұлардың әрқайсысы екі типтен тұратын билік ұйымдарының төрт деңгейлі күрделі құрылымы бар: сегменттелген және аксфалды қоғамдар, күрделенген көшпелі басқарулар, құрамында көшпелілермен қатар бағынышты отырықшы мемлекетте кіретін тұрақтылығы басым иерархиялық басқарулар, типтік және бағындырылған көшпелі империялар – аса күрделі басқарулар, көшпелілер орнатқан локалды (кішігірім) және империялық мемлекеттер) бұлар өзіндік мәні бар базалық моделдерді құрайды [44, 68 б.]. Тарихнамалық сараптаудан анғарсақ көшпелелердің саяси ұйымдастырылуының трансформациясы мен эволюциясы туралы, көшпелі мемлекетті толықтай жоққа шығарудан, түрік, моңғол көшпелі империяларының тарихи, генетикалық және мәдени жалғастығына дейінгі тұжырымдарды байқаған болар едік.

Замануи тарихшылар өздерінің назарын тағы бір проблемаға – көшпелі империяларды билік құрылымдары ретінде қарастыру мәселесіне назар аударды. Т. Дж. Барфилдтың пікірінше көшпелі империялар – бұл тайпалық “империялық конфедерациялар”. Көшпелі құрылымдардың құрамдас бөліктерін сараптай келе автор оларды сыртқы және әскери саясатты автократиялық және мемлекетке ұқсас бірлестік болды дегенмен, ішкі саясатта кеңесу мен федерализм қағидаларын ұстанған құрылымдар ретінде анықтайды. Экстрополяция және ретроспекция әдістерін қолданған ғалым үш деңгейлі әкімшілік иерархиясын анықтайды: 1. Империялық лидер және оның сарайы; 2. Империя құрылымындағы тайпаларды бақылауда ұстау үшін тағайындалған сенімді өкілдер; 3. Тайпалардың жергілікті көсемдері [38, 44 б.]. Мұндай саяси бірлестіктердің тұрақты өміршеңдігін сақтау мақсатындағы қаржылық ресурстар аумақтан тыс жаугершілікпен қамтамасыз етілген. Т.Дж. Барфилд биліктің циклдығы теориясын ұсынды, яғни Қытайдың мемлекеттік бюрократиялық организміндегі өзгерістер динамикасы мен далалық көшпелілердің әскери – саяси құрылымы өзгерістері динамикасының синхрондығы (бірмезгілдігі).

Тарихнамада кеңінен таралған ғылыми бағыттардың бірі Еуразия аумағындағы мемлекеттіктің бірдей белгілері мен ұқсастықтарын іздестіру болып табылады. Бұл зерттеу бағытының дамуына Л.Кватен, Э.Филлпс, Ф.Г. Савинов, С.В. Кисилев, Л.П. Потапов сияқты шетелдік және ресейлік ғалымдар өз үлестерін қосты. Тарихнама жетістіктерінің бірі көшпелілердің саяси ұйымдастырылуының жекелеген компенеттерінің хунндардың дәстүрімен ұқсастығын зерттеу еді.

Түркі бірлестіктерінің ежелгі “елі” ғунндар мемлекеттілігі дамуының жалғасы ретінде есептеледі. Бұл жалғастық зерттеушілердің пікірінше, ғунндардың билеуші триумвиратын (қаған, ябғу,шад) канаттар жүйесін әскердің ондықтарға бөлінісін, билеушінің Аспанмен әулиелік байланысын қайталауда болса керек. Дж. Флетчер басқаруды ұйымдастырудағы ұқсастықтармен қатар хан билігін абсолютизациялау мен қатан әскериленген құрылымдарды жасақтаудағы ұқсастықтарды атап көрсетеді. В.В. Трепавлов көшпелілер құрылымындағы потестарлық даму және мемлекеттілікті рәсімдеу секілді екі үрдісті ажыратады. Бірі - орталықтандырылған монархиялық билік үстемдігін орнықтыру болса екіншісі бірте – бірте ыдырай бастаған тайпаларды біріктіру арқылы ру – тайпалық институттарды тайпадан үстем билік құрылымына бағындыру болып табылады. В.В. Бартольд Түркі қағанатындағы билік формасын демократияның үстемдігі деп атады. Заманауи зерттеушілер көшпелі империялардың сипатты белгілеріне мыналарды жатқызады: 1. Таптық қоғам мен мемлекеттің деңгейіне сәйкес жаңа мазмұнмен толыққан ру- тайпалық институттар формасын сақтап қалу; 2. Аса ірі көшпелі империяларға тән әскери диктатура белгілері бар қатаң орталықтаңдырылған басқару; 3. Көршілермен тұрақты соғыс жағдайында болу; 4. Аса зор аумақ өлшемдері [46, 221-222 б.].

Белгілі зерттеуші Г.Е. Марков еуропашылдық келіс негізінде көшпелі қоғамдардағы қоғамдық және әскери құрылымдардың қалыптасуы мен дамуы проблемаларын зерттеді. Ол өзінің басты назарын мүліктік дифференциация үдерісі мен үстемдік етуші әскери және тайпалық басшыларды арнайы бөліп көрсетуге аударды [47]. Этносаяси және этномәдени өзара іс – әрекеттердің көпқабаттылығы мен көптүрлілігі көшпелі тайпалардың әскери бірлестігі негізіндегі "көшпелі империялардың" пайда болуына алып келді. Көшпелі империялар үшін басты мәселе - мықты экономикалық базистің болмауы бұл саяси құрылымдардың өміршеңдігіне кері әсер етті. Орталық биліктің әлсізденуі көшпелі империяның ыдырауын тездетеді, әскери – әкімшілік жүйе қызметі тоқтап, құлдырау мен күйреу басталады. Сондықтан Г.Е. Марковтың тұжырымына сәйкес көшпелі империялар сөздің толық мағынасындағы мемлекет емес, тек қана қатаң әскери ұйымдастырылған темірдей тәртіп негізіндегі көшпелілердің уақытша одақтасуы болып табылады [48, 81-83 б.]. Ұқсас көзқарастарды ғалым С.А. Плетнева да ұстанды. Оның пікірінше көшпелі қоғамдастықта мемлекеттің пайда болуының басты шарты – көшпелілердің отырықшы қоғамға айналуында болса керек. Бұл арада ескеретін бір мәселе мемлекеттің пайда болуы үдерісі қоғам дамуының ішкі себептеріне байланысты, ал бұл институтта сырттан алып келіп таңу үшін жергілікті халықты ассимиляцияға ұшыратып, мәдениетін “жұтып” жіберу қажет. Егер отырықшы халықтар үшін мемлекеттілік кретерийлерін қолданатын болсақ, онда көшпелілер мемлекеттілік деңгейіне жете алмайды [49].

Замануи зерттеушілердің бірі Н.Н. Крадиннің пікірі бойынша бастапқыда көшпелілер өзлерінің меншікті мемлекетін қажетсінген жоқ. Көшпелі қоғамдарда болған үдерістерді моделдеу арқылы Н.Н. Крадин көшпелі мемлекттіліктің туындауына олардың жоғары ұйымдастырылған егіншілік – қалалық қоғамдармен ұзақ және белсенді қарым – қатынастары әсер етті. (скифтер және ежелгі шығыс және антикалық мемлекеттер, Орталық Азия көшпелілері және қытай,ғұндар және Рим империясы, арабтар, хазарлар, түріктер және Византия және т.б.) Н.Н. Крадиннің негізгі концептуалды бағыты - көшпелі халықтардың мемлекеттілігінің пайда болуы отырықшы егінші өргениеттердің тікелей ықпалына байланысты жүзеге асты. Н.Н. Крадин өз кезегінде «көшпелі империялардың» келесідей белгілерін бөліп көрсетеді [45]:

1. Барлық деңгейлерде тайпалық, тайпаүстілік генеалогиялық байланыстармен өрілген әлеуметтік ұйымның көпсатылы иерархиялық сипаты;
2. Империяны әкімшілік бөлудің екі немесе үш тұғырлы (қанаттары және орталық) қағидасы;
3. «Ондық қағидасы» бойынша құрылған «метрополия» қоғамдық ұйымдастырылуының әскери-иерархиялық сипаты;
4. Әкімшілік инфрақұрылымын ұйымдастырудың ерекше әдісі ретіндегі аттылы (ямская) қызмет көрсету;
5. Мұрагерліктің өзіндік (арнайы) формасы;
6. Егіншілік әлемімен өзара қарым-қатынастың ерекше сипаты.

Көщпелі мемлекеттіліктің табиғатын зерделеуде әртүрлі келістермен үрдістерді қарастыра отырып зерттеуші келесідей қорытындыға келеді: тарихи зерттеулердің көпшілігі көшпелілердің өзіндік табиғатына сүйенеді және көшпелі қоғамдардың әлеуметтік-экономикалық ұйымдастырылуы әлсіз мамандандырылған және құрылымдық тұрғыдан шашыраңқы болған. Мемлекеттің пайда болуы және дамуы туралы еуропашылдық теориялар орталықтандырылған саяси билікті ғана алға тартады, олардың басқаруыды монополизациялуы және белгілі бір аумақ көлемінен тұрақты салық алуын ғана көрсетеді, ал Еуразия аумақтарындағы үдерістердің күрделі және біркелкі емес сипатын еуропашылдықтар ескере бермейді.

Е.И. Кычанов көшпелі қоғамдардың таптық сипаты туралы көзқарасты жақтайды да, көшпелі халықтардың мемлекеті болғаны фактісіне ешбір күмән келтірмейді. Өзінің зерттеу жұмысында Е.И.Кычанов көшпелі халықтардың дамуы деңгейінің проблемаларын көшпелілерде таптық қоғам болуы қағидаларымен, соның нәтижесінде бұл қоғамдарда мүліктік және таптық жіктеудің орын алуымен және содан көшпелі мемлекеттің туындауымен байланыстыра зерделейді. Автордың пікірінше көшпелі мемлекеттер, ең алдымен көшпелі қоғамдардың ішкі дамуының нәтижесі болып табылады. Көшпелі қаумдастықтарда орын алған..... таптық бөліністер мен әлеуметтік қайшылықтардың күшеюі көшпелі мемлекеттіліктің әртүрлі формаларының туындауына алып келді [50].

Көшпелі империялардың немесе «архаикалық империялардың» пайда болуы туралы зерттеу жұмыстарына «дихотомия» (екіжақтық) тән. Заманауи авторлар «дала империяларын» қайта құрастыру әрекеттері барысында империя құру үшін екі құралдың болуы маңызды деп есептейді. Олардың біріншісі - құрылымдық, екіншісі - идеологиялық құрылымдық құрал ондық әскери ұйым болып табылады. Бұл құрал қалалық билеушілердің қолындағы қуатты қаруы болды және аталған құрал олардың билігін күшейте түсті. Ханның бақылауын нығайтатын құрал – көшпелілердің Құдайы - Тәңірге құлдық ету, сену еді. Тарихшылардың ғылыми еңбектерінде бүкіләлемдік жоғары Құдай идеясы көрініс береді және ол жер бетіндегі біртұтас әмбебап сфераны өз уысында ұстайтын жеке дара билеушіні тағайындайды деген көзқарас басым болды. Ресейлік авторлар С.Г.Кляшторный, Т.И.Сұлтанов өздерінің тарихи зерттеулерінде ежелгі түрік өркениетінің қалыптасуына империялық дәстүрлердің ықпалын зерделейді. Аталған ғалымдардың пікірінше: бұл арада біз өркениетке тиесілі белгілердің (ең алдымен жеткілікті дамыған жазу және бұл жазуларда таңбаланған тарихи жад) нәтижесі Түрік елін құру болып табылады [51].

Заманауи ғылымның назарын өзіне ерекше аударатын мәселе көшпелі мемлекеттердегі дәстүрлер мен институттардың дамуы болып табылады. Формациялық және өркениеттік келістер шеңберіндегі тарихи көзқарастардың эволюциясы мен трансформациясы өте ұқсас. Олар көшпелілер қоғамының статикалық сипаты туралы пікірден бастап олардың даму бағыты ерекше және бұған отырықшы - егінші көрші халықтардың ықпалы болды деген теорияға дейінгі жолдан өтті. XX ғасырдың соңы мен XXI ғасырдың басындағы ресей тарихнамасында - далалық мәдениет пен өркениет дамуының баламасы деген мәселе қойылды, ал мұның өзі, әрине өркениетті әдіс-келісті мойындау еді. Адамзат туралы күрделі жүйелердің туындауы, одан әрі дамуы тіпті, жойылып кетуі туралы негізгі заңдарды әртүрлі түсіндіретін бірқатар теориялар пайда болды.

Сонымен, көшпелілердің басқару институттарының аса күрделі сипаты көшпелі империялардағы билік құрылымдарын сараптау үшін жүйеленген қағидаларды қолданудың перспективалы екендігін көрсетеді. Көшпелі құрылымдардағы саяси үдерістердің дипломатиялық жүйе бөлшектерінің тұрақсыздығы және жылжымалылығы, жүйе бөлшектерінің арақатысындағы өзгерістер жүйенің өзін толықтай трансформациялайды. Тарихи ой-сананың заманауи қозғалысынан және зерттеу парадигмаларынан шығатыны әскери - саяси қысым (Қытай мен бәсекелес көшпелі элита мүддлерінің бірігуі) мен билік басындағы кланның қарама-қайшылықтарының болуы және тайпалық топтар арасындағы текетірестер, экологиялық жағдайдың нашарлауы және соғыстағы жеңілістер көшпелі құрылымдардың құлдырауына немесе күйреуіне себеп болды. Еуразиядағы саяси үдерістердің циклдығын ескеретін болсақ, онда бір көшпелі империяның ақыры екінші империя тарихының бастауына жалғасқанын байқар едік. Мұндай үдерістер империяның үйымдық құрылымының толықтай жойылуына алып келеді және содан сегменттелген этносаяси кеңістіктің пайда болуы әбден мүмкін. Сонымен, аталған дереккөздердің құрамындағы ақпараттың интерактивті сипаты тарихшыға көшпелі саяси құрылымдардың мәні мен мазмұнын ашып көрсетеді.

Тарих ғылымның дамуы көрсеткендей ғылыми методология талаптарымен есептескен жағдайда ғана прогреске қол жеткізуге болады. Тарих ғылымының мақсаты да неше түрлі мифтерден құтылып, сыни, органикалық тарихты жасау болса керек. Тарихи ой-сана, нақты тарихи және ретроспективті сараптама, моделдеу мен қайта құрастыру әдістерінің тізбегі, сондай-ақ басқа да заманауи теориялық - методологиялық тәсілдерді қолдану көрсеткендей көшпелі халықтар ішіндегі туыстық құрылымдар мен генеологиялары көшпелі социумның "дисперстігі" (шашырауы) мен ортадан алшақтауы үдерістеріне жол ашты. Дегенмен көшпелі конфедерациялардағы саяси басқарудың, әскери-иерархиялық органдары ру-тайпалық сегменттермен араласты, бірақ, соның өзінде ру-тайпалардан жоғары тұрды, оларды бақылады, империялық биліктің мақсаттарына сәйкес ондай сегменттерді тиімді пайдалану іс-әрекеттерін ұйымдастырды. Заманауи тарих ғылымында көшпелі бірлестіктердегі "көшпелілердің империялық конфедерациясы", "көшпелі саяси жүйе", "саяси-құқықтық қатынастар" сияқты қыртыс-қабаттарды тереңдете зерттеу үшін жаңа тарихи әдістер негізінде қайта құрастыру жұмыстары көшпелі мемлекеттілік дамуының күрделі үдерістерін толыққанды модел ретінде қарастыруға мүмкіндіктер береді.

"Көшпелі империя" негізінде көшпелі саяси құрылымдардың дилектикалық дамуы мен өзекті мәселелерін зерделеуге қатысты баламалы (альтернативті) теориялық-методологиялық іргетастар жасау қажеттілігі жатыр. Тарих ғылымы ұзақ уақыттар бойына іргелі мәселелердің бірі - "трансконтиненталды көшпелі супер империялар" қалай және не үшін пайда болды деген сұраққа жауап іздестіру болып табылады. Орталық Азиядағы көшпелі құрылымдардың тарихы мен олардың саяси құрылымы күні бүгінге дейін аса маңызды зерделеу обьектісі болып келеді. Жаңа әдіс-тәсілдер мен жүйелі сараптау арқылы жүргізілетін зерттеу жұмыстарының барысы әртүрлі бағыттағы үдерістерді көрсетеді. Методологиялық тәсілдерді қайсыбір мағына мазмұнмен толтыру зерттеушінің өзіне, оның жұмысының нақты жағдайына, сондай-ақ басқа да көптеген факторларға тәуелді.

"Көшпелі империялардың" қалыптасуы кезеңін тоқтаусыз атқарған іс-қимылдар үдерісі әлеуметтік құрылымы өзгерістермен бірге дәстүрлі әлеуметтік институттарды қирату қатар жүрді. Көшпелі құрылымдардағы саяси ұдерістердің динамикалығын есепке алсақ, онда жүйе бөлшектерінің арақатынасы әрдайым қозғалыста және түрақсыз сипатта болуы да түсінікті. Көрнекті ғалым К. Иностранцев өзінің "Хунну и Гунны" еңбегінде былайша көрсетті: "Үш ұлы империялар Ғұн, Тюгю және Монғолдар империясы бір ғана ру басқарған әртүрлі ру-тайпалардың қоспасы болып табылады".

Қайсыбір көшпелі халықтың шығу тегін білу үшін бізге олардың қандай тайпалық топ өкілі немесе тіпті қандай нәсілден тарағанын, содан барып жалпы халықтың түп-тамыры қайдан шыққанын анықтау керек. Сондықтан Қытайға ежелден белгілі, уақыт өте келе күшейгені соншалықты аса қуатты көшпелі империя құрған тайпа немесе рудың шығу тегін анықтау өте қажет болды [52, 12б]. Зерттеуші көшпелі қоғамның этникалық, әлеуметтік, саяси және ішкі құрылымдарын қайта құрастыру үшін идентификациялық (ұқсастық) тәсілдің қажеттілігіне назар аудартады. Әлемдік империялар болмысын зерделеген Г.В. Вернадский "Орыс өркениеті мен мәдениеті византиялық өркениет пен мәдениетті бойына сіңірсе, екінші жағынан киімі мен қаруын, әні мен ертегісін, әскери тәртібі мен ойлау үлгісін далалық көшпелілердің өркениеті мен мәдениетінен алды" [53, 236б] деп көрсетті. Салыстырмалы сараптама жолымен және ұқсастықтарға зер салған, автор әлемде ізі қалған империялар тарихына сілтеме жасай отырып өзінің келесідей тұжырымын жасайды: “Рим және Византия батыс пен шығыстың мәдениеттерін, егіншілік, және теңіз мәдениеттерін, сонымен бірге далалық көшпелі мәдениетті біріктірді. Бұл рөлді XIII-ғасырда Византия империясы қирағаннан кейін моңғол империясы алды. Рим және, кейінірек Византия империясыда өркениеттің орта теңііз ошағы (егіншілік-теңіздік) мен көшпелілердің далалық мәдениеті негізінде құрылған болатын. Моңгол империясы өркениеттің екі ошағын жаулап алды, оның бірі егіншілік - теңіздік және Қытай болса, екіншісі Византия империясы құрылымындағы аумақтармен Кіші Азия, Капказ, Қырым болатын” [53, 237 б]. Осылайша, автор трансконтиненталды империялар жаулап алған геосаяси кеңістіке нұсқайды және империялардың жауланған территорияларға саяси және әлеуметтік-мәдени ықпалын моделдейді. “Көшпелі империялар” туралы ойларын Моңгол империясы мысыланда қорытындылаған Г.В. Вернадский былайша түйіндейді: "империяның орталығы, дінгегі Моңғол империясы негізінен ішкі коммуникациялар желілерін бақылауда ұстады, ал тұрақтылық –орнықталған империяның әрбір аймақтың өзіндік, дербес интеграциясына тәу елелді еді. Шын мәнінде ортаазиялық өңір моңгол феодалдық саясатының полигоны болды және мұның өзі империялық тұтастықты қиратудың алғышарты мен мүмкіндігіне айналды [54,137 б]".

Белгілі тарихшы және зерттеуші С.А. Плетнева көшпелі бірлестіктерді зерделеудің негізгі үш бағытын анықтады:

1. Саяси тарихты сипаттау;
2. Көшпелілер экономикасын, тұрмысы мен мәдениетін қарастыру;
3. Лингвистикалық және археологиялық негіздерде дәстүрлер мен мәдениеттер ерекшеліктерін зерттеу [55].

Автордың ғылыми ізденістері зерттеушілік тәжірибенің жалпы үрдістері мен методологиясын зерделеуді тереңдетуге ықпал етті. Ұзақ уақыттар бойына тарихшылардың бірнеще буыны үшін бұл бағыттар методологиялық келіс-тәсілдердің негізін құрады. Ресейлік заманауи көшпелітанушы Н.Н. Крадин өзінің тарихи парадигмасында, белгілі бір дәрежеде, өзінен бұрынғы авторлардың методологиялық еңбектеріне сүйенеді және обьектінің мәнін қарастыра отырып “Көшпелі империяның” басты екі белгісін анықтайды: 1. Үлкен аумақтарының болуы; 2. Тәуелді немесе колониалды иеліктерінің болуы [45, 21 б].

Көшпелі империяны әскери-иерархиялық қағида бойынша ұйымдастырылған салыстырмалы үлкен кеңістікті жайлаған және қанаудың сыртқы формалары арқылы көрші аумақтарды қанаушы көшпелі қоғам ретінде (тонаушылық, соғыс және контрибуция, салықтар талап ету, бейэквивалентті сауда) және т.с.с. сипаттай келе Н.Н. Крадин күрделілік деңгейі бойынша Еуразияның типтік көшпелі империялары көбінесе көсемдіктер (вождество) деңгейіне сәйкес келеді деген қорытынды жасайды.

Көшпелі құрылымдарды жүйелі зерттеудің тағы бір бағыты тарихи - географиялық бағыт, оны алғашқылардың бірі болып В.И. Егоров анықтады [56, 3-23 б]. Аталмыш зерттеу тәсілін пайдаланған автор Алтын Орданы ң мемлекеттік аумағын, оның ішкі мазмұнын нақтылайды, көшпелілер көші- қонның табиғат ерекшеліктерімен байланыстырылығын ғана емес, сонымен бірге қоғамның әлеуметтік ерекшеліктерімен де байланылыстығын дәлелдейді. Салыстырмалы және ретроспективті сараптау негізіндегі тарихи таным үдерісі бойынша ортағасырлық дәуірдің тарихи тәжірибесінде көшпелілердің әртүрлі деңгейдегі туыстық топтарында ішкі әлеуметтік-экономикалық, саяси және салт-сана байланыстарының шынайы элементтері болған. Сондықтан тарих ғылымының заманауи жетістіктері және оның тұжырымдық - дәлел базасы тұрғысынан бұл элементтердің бар болуынан ғана көшпелілердің қоғамдық жүйесі мемлекеттілікке дейінгі сипатта болды дейтін жалғыз аргументтің пайдасына шығару обьективті бола қоймас.

Зерттеуші А.М. Хазанов өзінің нақты зерттеулері арқылы Моңғол империясында басқарушыға билік көктен, көк аспаннан берілді концепциясының бірқатар даму жолдарынан өткендігін айнықтайды. Моңғол империясының бұрынғы - көшпелілер мемлекеттерінде көк аспан қағандарға өзінің халқын билеуді тапсырған болса, ал енді Моңғол империясына көк аспан бүкіл әлемді билеуді жүктеген. Автордың пікірінше “Түрік қағандары, мүмкін олардың алдындағы сюннулар халық пен патшалықты басқару құқығы көк аспаннан берілгендіктен өздерінің билігін халықтың қалауы ретінде насихаттады, бірақ олардың ойы мен ниеттерінде бүкіл әлемді билеу үшін көк аспанның мандаты қажет деген деген сенім ешқашан болған емес” [57, 387 б].

Моңғол қоғамындағы билік табиғатын зерттеген жоғарыдағы автордың пайымдауынша олар жариялаған жалғыз мақсат-бүкіл әлем Шыңғысханның алтын ұрпағына бағынуы тиіс. "Моңғол империясында және одан кейінгі Шыңғыс ұрпағы билеген барлық мемлекеттерде билік әрдайым көшпелілердің қолында болды. Олардың басым көпшілігі жаулап алынған елдерге қоныс аударып, көшпелі өмір салтын жалғастыра берді. Моңғолдың билеуші элитасы Шыңғысхан ұрпағы басқарған барлық мемлекеттерде өздерін отырықшыландыруды қаламады. Мұрагер мемлекеттердің өздерінде де, мысалы әмір Темір әулетініңде де әскери элитаны көшпелілер құрады және олар этникалық, тайпалық тұрғыдан әрдайым билеушілермен тығыз туыстық байланыста болды" деп қорытындылайды А.М. Хазанов [57, 397 б.] Т.Д. Скрынникова проблеманы екі жазықтықты қарастырады: 1. Біріншіден, моңғолдарда мемлекеттілік болды ма, жоқ па және екіншіден, моңғол империясындағы мемлекеттілік деңгейі туралы. Автордың екіншісі мәселесі мемлекеттілік белгілерін іздестіреді (белгіленген аумақ, салық жүйесі, билік және басқару функцияларын атқару үшін әкімшілік аппарат). Мұндағы билік экзополитарлық формасында болуы тиіс, себебі олар өздерінен гөрі дамыған қоғамдардың халқын қанауға арналған және бағытталған болатын. Зерттеушінің теориялық-методологиялық ұстанымдары бойынша үйымның сипатын қоғамның әлеуметтік құрылымы анықтайды. Әлеуметтік эволюция барысында жоғарғы билеуші обьективті түрде туыстас кландырдың қарсылығын басып тастауға мүмкіндігі болуы тиіс. Автор екі үрдісті атап көрсетеді: 1. жаңа лидердің орталықтандырылған билігіне қарсы тұрған көсемдердің көзін жою; 2. конфедерацияны басқару үшін қалыптасқан кландық (туыстық) жүйе мен механизмдерді жаңа лидердің тиімді пайдалануы. Әскери демократия, иерархия және жасақтардың қатысуымен әскери лидерлер билікке келетін бағыт - бұл билік қатынастарын орнатудың бірінші типі; екінші типі-аристократиялық, яғни билікті тайпалық көсемдер өз қолына шоғырландырады. Билік қатынастарының де-дәстүрлі және харизматикалық – екі типі де моңғол билеушілерін екі топқа бөлу барысында байқалды. Бірінші топты мұрагерлік аристократия өкілдері - бэхтер, эбугэн, эчигэ құраса, екінші топты жеке-дара сіңірген еңбегі үшін билікке келген лидерлер - хан, багатур, мэргэн, сэцэн және т.б. құрады, алайда бірақ екі топтың арасында қатаң шекара болған жоқ, себебі екі топтың өкілдері де харизматиқалық (жеке қасиеттері берген бедел) тұлғалар ретінде лидерлік мәртебеге лайықты болып табылады. Сонымен билікке құқықты негіздеу үшін "үстемдік және бағыныштылық" – дәстүрлі және харизматикалық екі типі де қолданылған [58].

Ғылыми – зерттеу жұмыстарындағы алғы буындар тәжиребесін жалғастырып және сыни сараптаудың жиынтық тәсілдерін қолдана отырып С.А. Васютин былайша көрсетеді: "Барлық көшпелі империялардың, соның ішінде Моңғол империясының ерекшелігі биліктің көсемдік және ертемемлекеттік компоненттерінің арақатысы тұрақты емес және жылжымалы. Мүндай ертемемлекеттік ұйымдық құрылымдар архаикалық басқару институттары деңгейіне дейін төмендеп кетіп өзінің ұйымдық құрылымына ыдырауға итермелейді" [44, 57 с.].

"Көшпелі империя" концептуалды қағидатының көпнұсқалығы және пікірталастығы көшпелі қоғамдардағы қоғамдық – саяси құрылымдар мен мемлекеттік институттарды қалыптастырудың типология мәселесі әлі де жеткіліксіз тарихи сараптау жасалғанын көрсетті. Мұның өзі зерттеушілер алдында көшпелі саяси құрылымдардың проблемасын зерделеу келіс, тәсілдерін әртараптандыру, оларды биліктің әртүрлі типті және моделді кешені ретінде жүйелеу мен қайта құрастыру негізінде біртұтас империялық құрылымға біріктіру арқылы аңықтау қажеттілігі туындап отыр. Көшпелі құрлымдармен байланысты нақты тарихи оқиғалар мен үдерістерді зерделеу концептуалды, методологиялық проблемаларды алға қойып сараптау үшін алғышарттар жасайды. Моңғол империясының саяси - басқару және жүйелі - құрлымдық моделін қайта құрастыру көшпелі қоғамдардың өзара байланыстары мен өзара іс-қимылдары мәселелерін тарихи білімнің заманауи көзғалысында зерттеп, зерделеуге, және ортақ үдерістері мен бағыттарын тереңдете түсінуге мүмкіндік береді.

Көшпелі қоғамдардағы саяси үдерістердің ұтқырлығы, динамикалығы бүкіл құрылымның тұрақсыздығы мен жылжымалығын туындатты ал түбегейлі өзгерістер жүйені толықтай трансформацияға ұшыратты. Заманауи тарих ғылымының алдында методологиялық тұрғыдан бірқатар маңызды мәселелер тұр:

1. Моңғол империясындағы билік пен билік жүргізу арақатынасы.
2. Саяси институттар қызметінің ерешеліктері.
3. Моңғол қоғамының әлеуметтік құрлымының қалыптасуы мен трансформациясы.

Ресей тарих ғылымы тарихи салыстырмалы сараптау және жүйелі келіс негізінде империялық ұйымдастыру типімен шартталған көшпелі империялардағы көсемдік немесе ертемемлекеттік компоненттердің басымдығын аңықтады. Типтік және алым – салықтық империяларда әскери - саяси ұйым құру мәдениетінде қанаудың экзополитарлық формаларының басым мәнге ие болды, себебі қанаудың бұл формасы егіншілерге мейлінше қысым көрсетіп, олардың ресурстарының бір бөлігін алудың тиімді жолы болған еді. Жаулап алушы көшпелі империяларда биліктің мақсатттары едәуір өзгерістерге ұшырады. Оның негізгілері бағынышты отырықшы халықты әсери – саяси бақылауды үйымдастыру және егіншілердің қосымша өнімінің бір бөлігін салық ретінде тұрақты түрде алып отыруды қамтамасыз ету үшін бюрократтық аппаратты жасақтау болатын. Алғашқы көшпелі империялардың бірі Ғұнндар империясын сипаттай келе заманауи зерттеуші Н.Н. Крадин былай деп көрсетеді: «Шын мәнінде Ғұнндар империясы тайпалық империя болды, ондағы жаңа әскери иерархиялық қатынастар көшпелілердің күрделі әлеуметтік – тайпалық генеологиясын өзгерте қойған жоқ, олармен қатар, арласа өмір сүрді». [59, 192 б].

Көшпелі қоғамдардың мемлекеттілігі және саяси дамуының шектері проблемалары бойынша пікірталастардың қазіргі кезеңі көшпелі басқару жүйесін бағалаудың жалпы, ортақ компоненттерін жасап, жіктеу жұмыстарын атқару қажеттілігін көрсетіп отыр. Көшпелі құрлымдардағы суперкүрделі көсемдік пен ертемемлекеттің айқын аражігін анықтаудың қайшылықтары жетерлік. Заманауи тарихи ой – сананың көрсетуі бойынша көшпелі империяларға қатысты биліктің екі жақты табиғаты жөнінде айтуға тура келеді: мемлекетке дейінгі билік ( күрделі, суперкүрделі көсемдіктер, тайпалық конфедерациялар, архаикалық империялар, квазиимпериялар) және ерте мемлекеттік ксенократтық билік. Соңғы онжылдықтағы тарихи ізденістердің аңықтауы бойынша Моңғол империясындағы шенеуніктердің саны мен басқару аппараттарының күрделілігі жаулап алынған аумақтар кеңістігіне тікелей тәуелді болған (империяның құрамына, әсіресе отырықшы және жартылай көшпелі тұрғындарды бар аумақтарды қосып алу ерекше маңызды болған.) Жаулап алынған жерлердегі саяси биліктің дәстүрлері де әрдайым есепке алынып отырған. Бертін келе бұл фактор басқа көшпелі империяларды саяси ұйымдастыруда едәуір маңызды рөл атқарған болатын. Зерттеу парадигмаларында бұл мәселені қарастыру едәуір қайшылықтар туғызуда, өйткені көшпелі империялардың барлығында биліктің мемлекеттілікке дейінгі және ерте мемлекеттік компоненттері тұрақсыз, әрі жылжымалы болған.

Көшпелілердің билік қатынастары және жоғарғы билік формаларының көріністері туралы зерттеулерінде В.В. Трепавлов өз кезегінде олардың басқару жүйесіндегі кейбір ортақ парадигмаларды бөліп көрсетеді [60, 72-86 б]. Олар:

1. Ханның құзырет - қарымы көк Тәңірі, жаратушыдан келген мейірім – шапағат нәтижесі мен жеке – дара қасиеттерімен бағаланады.
2. Тәңірдің мейірім шапағатына ханды руластарынан биік, ерекше мәртебелі тұлғаға айналдырды, сондай – ақ оның құзырына малдың иесі қызметі, халықты басқарушы, қорғаушы және соттаушы мүмкіндіктері берілді.
3. Бар билік туысқандардың, нағашы - жиендердің қолына жинақталады.
4. Хандық мәртебені және жоғары билік құқықтарын, әдетте ханның мұрагерлері – үлкен ұлдары иемденді.
5. Екі қанатты қағанатқа сәйкес ұлыс хан мен оның бауырларына және ұлына бөлініп берілді. Ұлыс басқарушыларының көпсатылы иерархиясына байланысты екі қаанаттың одан әрі бөлшектенуі мүмкіндіктері қарастырылды.
6. Ұлысты басқару бірнеше кезеңді қамтыды. Бастапқыда билік бір лидердің қолына шоғырланды, кейінрек ол өзінің прерогатівтерінің бір бөлігін ұлыс (айталық, әскери, шаруашылық, уағыздық) әкімшілігін құрайтын арнайы ұлыс магистраттарына беретін болды. Көшпелілердің саяси жүйесінің эволюциясы басқару механизмдерінің модификациясы мен идеологиялық, әлеуметтік, әскери тәсілдердің тобына негізделіп көрсетілді.

Бұл зерттеулердің методологиялық құндылығы моңғол қоғамының дамуын байланыстыра және тізбекті моделдеу арқылы беруінде болса керек. Тарихи ой - сананың дамуы көрсеткендей көшпелілердің басқару институттары мен отырықшы - егіншілердің мемлекеттік дәстүрлерінің симбиозы билік құрлымдарын сараптаудың жүйеленген қағидаларынн қолданудың жаңа перспективаларын ашады. Зерттеушілер тізбекті түрде ертемемлекеттік институттардың құрыла бастауы проблемаларын алға қояды және мұның өзі күрделі империя деңгейіне де, ұлыстардың күшейтілген билік орталықтарына да қатысты жүргізіледі. Моңғол империясында және оның жекелеген ұлыстарында жоғарғы билік иелері көшпелі құрлымдардың көсемі рөлін де, жоғарғы қолбасшы, сот пен әкім, ресурстары билеуші, әулиелік құқықтарды иеленуші фунцияларын да қатар атқарды. Мұның өзі моңғол империясындағы билік пен білік жүргізушілер сипаттамасының күрделі және әрқилы болғандығын көрсетеді.

Тарих ғылымның дамуы барысында империяның саяси жүйесіндегі теріс факторларды да көрсетті, бұл факторларды зерттеушілер қатарында көрнекті ғалым Г.В. Вернадский де болды, ол өз жазбаларында былай деді: «Моңғол империясының бүкіл құрылымына қатер төндірген көптеген және әртүрлі қарама – қайшылықтар болды. Ең алдымен империяны ұстап тұрған бірқатар базистік қағидалардың бір – біріне кереғарлығы байқалды: бірінші кезекте империялық жүйе мен моңғол қоғамының феодалдық табиғаты арасындағы үйлеспеушілік, екіншіден іс-қимылдар туралы келіспеушіліктер империя мен жергілікті хандар арасындағы жанжалдарға ұласты. Үшіншіден, сол уақыттағы коммуникациялар және тағы басқа технологиялардың нашарлығы империяның аса зор аумақтарын қамти алмады. Және мұның өзі билік басындағылар үшін тұрақты проблемаға айналды [54, 136 б.].

Бүкіл империя аумағындағы саяси басқару жүйесінде қарама – қарсы екі үрдіс - орталықтан қашу және орталыққа ұмтылу үрдісі қалыптасты. В.В. Бартольд, А.Ю. Якубовский, С.П. Толстов, Н.П. Петрушевский, Н.Ц. Мункуев және т.б. ғалымдардың еңбектерінде аталмыш үрдіске қатысты салыстырмалы тарихи және сараптамалық зерттеулер жүргізілді. Н.П. Петрушевскийдің анықтауы бойынша «бұл қарама-қайшылықтардың негізінде байырғы тұрғындарды қанау әдістері бойынша мәселелермен бірге бағындырылған елдердің феодалдық билігін қосып алу, олардың феодалдық мемлекеттелігін, идеологиясы мен мәдени дәстүрлерін қабылдау мәселелері тұрды [61, 32б.].

Заманауи методология билік иесінің кеңейе түскен функцияларын зерделеу үшін жаңа келіс, тәсілдерді анықтау арқылы моңғол қоғамындағы түрленіп, күрделенген бағыныштылық пен тәуелділік иерархиясын зерттеуді жалғастырды. Т.И. Сұлтановтың ғылыми тұжырымдамасына сәйкес ортағасырлық моңғолдардың жоғарғы билігі Шыңғысханның «алтын ұрпағының» кез келген өкілінің патшалық жүргізуі құқығына негізделді және бұл құқық тақ мұрагерлері мен жоғары аристократияның құрылтайында бекітілді. Сонымен бірге ұлыс- мемлекеттердегі билік мұрагерлігі саяси дәстүрлер мен нақты жағдайларға қатысты түзетіліп отырды [62, 228б.]. Ал С.А. Васютиннің пікірінше: көшпелі империялардың «екіжақты табиғаты» туралы соңғы онжылдықтарда жарияланған ғылыми концепциялар күмәнсіз позитивті, бірақ соның өзінде де мәселеге толыққанды жауап бере алмайды. Біздіңше, көшпелі империялардың басқару жүйелері күрделі және көпқырлы құбылыс болғандықтан оны сипаттайтын бірден - бір, жалғыз анықтауыш табу мүмкін емес... Көшпелі империялардағы басқару институттары мен саяси щараларды өз ішінен жіктеу нәтижелері көшпелілердің мемлекеттілікке дейінгі және ертемемлекеттілік саяси мәдениетінде әртүрлі қабаттардың болғандығын көрсетеді. [40, 270 б.].

Зерттеу парадигмаларының салыстырмалы-баламалы сараптау нәтижелері - көшпелілер билігінің нақты формаларын сипаттауда көптеген ұқсастықтарды көрсетеді, бірақ олардың акценттері ғана әртүрлі орналасқан. Зерттеушілердің бірі көшпелілердің тікелей басқару құрылымдарын талдап, бағалайтын болса, басқалары тәуелді халықтарды бағындыру және олардың қосымша өнімнің бір бөлігін мәжбүрлі түрде алуға бағытталған империяның бүкіл әскери- иерархиялық ұйымының мән-мазмұнына ерекше тоқталады. А.М. Хазановтың пайымдауы бойынша «көшпелі қоғамдардағы әлеуметтік стратификация (жіктелу) басқа көшпелілерді бағындыру кезінде күшейе түседі...Әлеуметтік-саяси тұрғыдан алып қарастырсақ мәселе мәжбүрлеу аппаратының әлсіздігіне барып тіреледі» [63, 429 б.].

Бүгінгі таңда көшпелі қоғамдардың саяси - әлеуметтік трансформациясының концептуалды мәселелерін зерделеу, саяси институттарының қалыптасуының мән-мазмұнын анықтау, көшпелілердің әлеуметтік құрылымның өзгерістері туралы ғылыми-зерттеулер қажеттілігі туындап отыр. Тарих ғылымыныі дамуы көрсеткендей көшпелі қоғамның трансформациясының мәні мен табиғатын түсіну үшін логикалық құрылымдардың жетіспеушілігі байқалады, өйткені бұл жүйе күрделі және ерекше, даребес құрылым болғандықтан зерттеушілер алдына күрделі өзара қарым-қатынастарды зерделеу және қайта құрастыру бойынша бірқатар мәселелер қояды. Бүл аспектілер тарихнамалық пайымдау қажеттілігін туындатады және келісідей талаптар қояды: біріншіден, заманауи тарихшылыр "көшпелілер бірлестігі", "империялық конфедерация", "көшпелі империя" ұғымдарының мәні мен мазмұнын тереңдете зерттеуі тиіс, екіншіден, көшпелі қоғамның саяси – әлеуметтік институттарын зерделеуге қажетті тарихи парадигмаларының ерекшеліктерін жан-жақты сараптау өзекті мәселе болып табылады.

**Н. Д. Нуртазина**

**Көшпелілер тұрмысындағы ислам (қазақ қоғамы мысалында)**

«Қазақ көшпенді қоғамындағы мұсылмандық дәстүр» тақырыбының ғылыми-танымдық және практикалық маңызы зор. XV-XVIII ғғ. басында көшпелі қазақтар арасында исламның таралуы мен қолданылуын түсіну үшін Орталық Азия аймағының тек шаруашылығының ғана емес, руханияты мен өркениеті тарихындағы Дала мен Қала арасындағы үйлесімді байланысты дұрыс танып, Шығыстың ислами орталықтарының өркендетуші рөлін мойындау қажет. Екінші жағынан, қазақ көшпелілерінің дербес мұсылмандық қауым ретінде қалыптасып даму заңдылықтарын ашып көрсету талабы туындайды. Осы мақсатта қазақтың дәстүрлі дереккөздерін, эпос үлгілерін, шежірелеріндегі мағлұматтарды толығымен пайдалалану қажет.

Сонымен, алдымен көшпелі емес аймақтардағы діни орталықтардың, халықаралық ұйымдардың рухани ықпалына тоқталу керек. Мәуараннаһр, Қазақстанның оңтүстігі, Жетісу, Шығыс Түркістан, Еділ бойы қалаларының әрқайсысы көшпелі қоғамды рухани жағынан оқытып-ағартуда маңызды стратегиялық рөл атқарды. XV-XIX ғғ. бүкіл аймақтың трансэтникалық діни-мәдени орталығы ретінде Бұхара қаласы теология ғылымдары мен ислами білім берудің негізгі орталығы мәртебесін иеленді. Ол мұсылман әлемінде «Бухаро-и шариф» (парсы тілінен: «қасиетті Бұхара») деп аталды. Мәуреннахрдың XVI ғ. бастап жаһандық контексте периферизацияға, яғни оқшауланған шеткері аймаққа ұшырауына қарамастан [64, 225-227 б.] аймақтың діни-мәдени өмірінде Самарқанд, Хиуа, Ташкент, Түркістан, Қашқар және т.б. орталықтардың орны маңызды болып қала берді. Бұхара мен Орталық Азияның басқа қалаларындағы үлкен медреселерде білім беріліп, ғалымдар өздерінің теология бойынша және жергілікті дінбасыларының өмірбаяндарына қатысты құнды мәліметтер қамтыған іргелі еңбектерін жазды [65, 181 б.].

Көшпенділердің өмірін «сыртқы әлем» аталатын отырықшы аймақтармен, қалалармен арадағы тығыз байланыссыз елестету мүмкін емес [36, 12-13 б.]. Қазақтар үшін әсіресе Сырдария бойындағы қалалар тұрақты түрде стратегиялық маңызы бар нысан болып қала берді. Киелі Түркістан шаһары мемлекеттің астанасына айналуы саясат, экономика және идеологияның өзара тығыз байланысын көрсетеді. Сол сияқты көшпелілер мен отырықшы түркілердің симбиозын бейнелейтін Ташкент екі жүз жыл бойы Қазақ Хандығының құрамына кіргені белгілі. Кейінгі орта ғасырларда Сығанақ, Отырар, Сауран, Жент, Баршынкент, Баласағұн және т.б. қалалары да исламдық үлгідегі түркі мәдениетінің орталықтары ретінде тұрақты өркендеді.

Діни дәстүрдің мазмұнына келсек, XV-XVIII ғғ. Орталық Азияның барлық мұсылман қауымдарының рухани-идеологиялық өмірінде сопылық (тасаууф, тариқат) теңдессіз рөл атқарып отырды. Бұл Йасауйа, Нақшбандийа, Құбрауийа мектептері болды. Олардың мәдени орталықтары да әдетте Бұхара, Хиуа, Герат, т.б. аймақтарда орналасты. Жалпы, исламның өзі жаһандық құбылыс болғандықтан Суфизм де әмбебап ілімдер сипатында дамыды. Тариқаттардың арасында халықаралық деңгейге көтерілген Нақшбандийа, Қадырийа сияқты ықпалды ағымдар болды. Сонымен қатар сопы-пірлердің басым көпшілігі жергілікті қожа әулеттерінен шықты, сол себепті қазақ қожаларының мәдени-ағартушылық қызметі өз деңгейінде жүргізілді. Тасаууфтың кейбір таласты сипаттарына қарамастан аталмыш дәуірде ислам заңгер-ғалымдары, әсіресе жергілікті ханафи мәзһабындағылар оған төзімділікпен қарағаны айқындалды. Кейінгі орта ғасырлар соңында Орталық Азиядағы Тасаввуф (суфизм) ислам шариғатына қарсы келмейтін барынша қатал формаға енгені осындай мәмілеге келуге жағдай туғызды (мысалы, жария зікір айтудан бас тарту және т.б.).

Қазақ көшпелілері арасында бұхарлық (Нақшбандийа) шейхтарының рухани қызметі жайындағы мәліметтер XVII ғ. басында жазылған агиографиялық дереккөз – Мұхаммад әл-Алауидің «Ламахат мин нафахат әл-қудс» еңбегінде беріледі [66, 83 б.]. Көшпелі қазақ қауымы, ең алдымен, сұлтандар мен хандар арасында ислам дінін таратуға үлес қосқан ортаазиялық дінбасылардың көрнекі өкілдері қатарында жазба дереккөздерде Жұйбари әулетіне жататын Хазірет Қожа Мұхаммед Ислам (1493-1563), Қожа Са`д (1531-1589), Тадж әд-Дин Хасан (1574-1646), Әбд әр-Рахим (1575-1628/29) және т.б. есімдері аталады; мәселен, Қожа Ислам қазақ ханы Қасым-ханның шақыруымен Хан Ордасының құрметті қонағы болып қайтқан [67, 6 б.].

Қазақ, қырғыз ауылдарында діни қызметте танылған Қожа Ысхақ немесе Хазірет Ишан (1598 ж. қайтыс болған) есімі белгілі. Қазақ даласында шейх Мәулана Лұтфолла Чусти (1571/1572 ж. қ.б.) де діни насихатпен айналысқан, оның шәкірттерінің қатарынан Мұхаммед Рабатегі есімді қазақ діни қайраткері шыққан [68, 61 б.]. Деректер бойынша, нақшбанди шайхы Қожа Таджәддиннің ықпалының зор болуына байланысты оған «Үндістан, Иран, Хиуа, Қашқар мемлекеттерінің билеушілері мен қазақ хандары тұрақты түрде өздерінің елшілері мен сыйлықтарын жіберіп тұрған» [69, 77 б.].

Діни дағуатшылар (насихатшылар) Қашқардан да келіп жатты. Мысалы, XVII ғ. Шығыс Түркістанда өмір сүрген атақты Әппақ қожа (шын есімі – шейх Хидайатолла), Нақшбандийа тариқатының ишқийа («ақ таулықтар») тармағының өкілі болған. Әппақ қожа, Ысхақ қожа, Даниал қожа және Қашқариядағы басқа рухани қайраткерлердің көпшенді қазақтар мен қырғыздарға ықпалы үлкен болды. Бүкіл Орталық Азия аумағындағы еш талассыз үлкен бедел иесі шейх Қожа Ахрар (Насираддин Ұбайдолла) еді, ол іс жүзінде 1469-1489 жж. Мәуараннаһрдағы Әмір Темір ұрпақтары мемлекетін билеп тұрды. Халықаралық байланыстар мәселесіне мұсылман ғұламасы Абдолла әл-Араби әл-Йамани Хадрамаути (Хазарамаути) XVI ғ. басында қазіргі Қазақстан аумағында Сауран, кейіннен Түркістан қалаларында тұрғаны, тегі алыстағы Йеменнен болған рухани ұстаздың құрметіне Бұхарадағы танымал «Мир-и Араб» медресесі аталғаны туралы тарихи факт қатысты [70, 74 б.].

Кейінгі орта ғасыр дәірінде қазақтарға ислами-сопылық әдепті дарытуға, тәрбилеуге әйгілі орта-азиялық діндарлар Махдум-и Ағзам Қасани (1542 ж. қ.б.), Диуана Машраб (1694 ж.қ.б.), Софы Аллаяр (1720-1721 ж.қ.б.) және басқа діни тұлғалар ықпал еткен. Мәселен, айтылған тарих деректері бойынша, Махдум Ағзам әйгілі Бәйдібек бидің ұстазы болған. Дереккөздерде шейх Әбу Рахим Қожаның есімі аталады, оның ықпалымен Мәуараннаһр билеушісі Ұбайдолла хан (1675-1711) да санасқан, себебі, қазақтар оны өздеріне ұстаз, пір тұтқан делінеді. XVIII ғ. 80-шы жылдары «бүкіл қазақ жұртының пірі» деген құрметті лақапқа ие болған Әбу-л-Жалил (қазақша Әбжәлел) есімді қожа діни насихат таратқан, яғни ол Қазақ даласының «шайх үл-исламы» саналған еді [71, 49 б.]. Қазақтың дәстүрлі деректері, шежірелік деректер бойынша, Әбжәлел пір атақты Сопы Әзиз Мүсірәлі қожаның ұрпағы (АДМ - автордың далалық этнографиялық материалдарынан, 2016).

Сонымен қатар, қазақ көшпелі мұсылман қауымының діни тұрғыдан дербестігі туралы екінші ғылыми тезисті де негіздеуге мүмкіндік бар. Яғни Мәуараннаһрдың жетекші рөлі жайлы тарихнамада бұрыннан орныққан ғылыми пікірмен, жалпы алғанда көшпелілерге діни білім беруде шетелдік білім орталықтарының атқарған қызметімен келіскенмен, қазақтардың сырттан келген насихатшыларға рухани тұрғыдан аса тәуелді болғанын асырып жіберуге болмайды. Сөзсіз, ертеде Қазақ даласына ислам діні Орталық Азия, Иран, араб елдерінің уағыздаушылары (дағуатшы) арқылы келді. Алайда тарихта жүздеген жылдар өтіп, мұсылман-түркілердің бірнеше ұрпағы ауысты, дін жергілікті топыраққа, халықтың санасына өзінің тамырын жайып терең бойлады, көшпелі халықтың өміріне тікелей сіңісті, күнделікті тұрмысқа, рәсімдерге өз үйлесімімен енді. Исламның түркілер, соның ішінде көшпелі қазақ халқы арасында сәтті бейімделіп, терең сіңуі дербес түркі-мұсылман дәстүрінің тууынан, олардың өзінің діни тұлғаларының, жергілікті сакральдық орталықтар мен теологиялық мұраларының қалыптасуынан көрінді.

Кемелденген көшпелі (қазақ) қоғамында (XV-XVIII ғғ.) ислам дербес және автономды сипатқа ие болды. Қазақ қоғамының өз арасында ұрпақтан ұрпаққа тұрақты түрде діни білімді жеткізу, ұлтты рухани тәрбиелеу механизмі лайықты қызмет етті. Бұл көшпелі қазақ қоғамының толыққанды рухани қызмет етуі үшін мұсылман Шығысындағы орталықтармен мәдени байланыс жасау мен ақпараттық алмасулар қажетті шарт болғанын мүлде жоққа шығармайды. Діни мамандар жетіспеген дағдарыс кезеңдерде Қазақ Даласы мезгіл-мезгіл Бұхара, Ұфа, Ыстамбұл және басқа қалалардан келген жаңа білім мен тәжірибені пайдаланып отырғаны заңды құбылыс болып табылады [72, 314 б.].

Қазақ қожалары туралы қазіргі заманғы зертттеулер мен тарихи-этнографиялық деректер көшпелі қоғамдағы мұсылман рухани дәстүрінің тарихи негіздерін аша түседі. Қазақстанның мемлекеттік тәуелсіздік жылдары ғана қол жеткізілген қазақ қожаларын зерттеу жұмыстары жаһандық үмбеттің бір бөлігі болып табылатын қазақ мұсылман қауымының өз алдына дербестігі жөнінде қорытынды жасауға толық мүмкіндік беріп отыр [73, 229-235 бб]. Қазақ ру-тайпаларының құрамына қожалардың тікелей ислами білім таратушылар ретінде еніп, жергілікті халықпен бірігуі және олардың көшпенділер арасында қол жеткізген жоғары беделі тұтастай алғанда қазақ қоғамында дінді тарату мен оған қолдау жасау үшін ықпалды фактор болды.

«Ақ сүйек» (қожа, төре) пен қазақтардың рулық-тайпалық (жүздер) жүйесі арасында мызғымас қамал болған жоқ: қазақ генеалогия-шежірелерінде ең арғы мифтік бабалардың бірқатарының есімі олардың сопылықпен немесе қожалармен байланысын көрсететін сөзалды не сөзсоңы қосымшалармен айтылады. Әдетте рубасының есімі «сопы», «қожа», «сыйық» сөздерімен тіркесіп күрделі есім құрайды. Мысалы, Қарақожа, Аққожа, Есімқожа, Қосымқожа, Мейрамсопы, Қарасопы, Сарысопы, Ақсопы, Сарықожа, Нысанқожа, Сұлтансыйық, Бақсыйық және т.б.

Қазақ мұсылман қауымының дербестігі мен толыққандылығы туралы тезисті ақын-жыраулардың, билердің мұрасы мен өмірбаянын және ауыз әдебиеті мен агиографияны зерттеудегі қазіргі заманғы объективті көзқарас та растайды. Мысалы, бүгін «жырау» тұлғасы анағұрлым синкретті және көпқырлы, әрі ислами діни дәстүрге барынша жақын болып танылады [74, 124 б.]. Мәліметтердің үзік-үзіктігі немесе аздығына қарамастан, көптеген билер мен жыраулардың мұсылмандық кітаби дәстүрмен, араб және парсы тілдеріндегі, әсіресе Құран лексикасымен жақсы таныс болғаны, қалалармен және діни ұйымдармен байланыс жасап отырғаны расталды. Мысалы, мәтіндер бойынша: Қазтуған жырау бір толғауында өзін-өзі «дінді ашқан» адам ретіндегі мадақтайды, әйгілі жорық жырауы Доспамбеттің өмірбаянынан оның қажылыққа барғаны, Меккені, Мәдинаны, Стамбұлды өз көзімен көргені байқалады, ал Үмбетей жыраудың шығармасында «Мен Пайғамбардан бастасам әңгімеге кетермін...» деген жолдар бар [75, 75 б.].

Шығыстанушы Ә.Дербісәлінің XVIII ғ. қатысты зерттеулерінде Қазақ даласынан шыққан туған жерін көрсететін Фараби, Түркістани, Баласағұни, Тарази, Сығнақи және рулық-тайпалық тегін көрсететін Кердери, Қыпшақи, Дулати, Жалаири, Наймани, Қоңыратли, Қазақи ныспылы ислам ғалымдарының көп болғаны, олардың өз еңбектерін араб тілінде жазғаны және туған жерінен алыс елдерде танылғаны жайлы ғылыми мәліметтердің мол болуы кездейсоқтық емес [76, 233 б].

Дәстүрлі көшпелі қазақ қоғамында ислами білімдердің таралу тәртібін (моделін) былайша жалпы сипаттауға болады. Ұлттық рухани элитаға жататын ханафи мәзһабын ұстанған жергілікті теолог-ғалымдар, далалық синкреттік Хикмет (Даналық) білімін таратушы жыраулар, әдет пен шариғат білгірлері- билер – барлығы түрлі жолдармен мұсылмандық білім беру жүйесі әрі сопылық тәжірибесімен байланысы бар тұлғалар болды. Тасаууф теориясында тіпті әулиелік пен рухани тазаруға өз бетімен, жалғыз, яғни пірдің көмегінсіз, ресми «жолды» (тариқат) жүріп өтпей-ақ, діни ұйымға және білім берудің рухани тізбегі – «силсилаға» мүше болмастан-ақ жеткендер болғанын атап өту қажет. Ондай сирек кездестетін әулие тұлғаларды «уайси» деп атаған.

Дала ұстаздары мұсылман шариғатын халықтың өзінің ана тілінде, үйреншікті ортаға бейімделген формада насихаттады, ол үшін көшпенділік мәдениеттің, ұлттық поэзияның, әуезді саздың көмегі мен бейнелерге жүгінді, сондай-ақ, түркі әнші-бақсыларының исламға дейінгі мұрасының қажет тәжірибесін де орнымен қолдана білді. Қазақ мұсылмандық дәстүрінің іргелі негізі Қожа Ахмет Ясауидің этикалық-философиялық және рухани-адамгершілік ілімімен байланысты болды. Яғни ата-бабалар дінде енжар рухани тұтынушы түрінде ғана қалып қоймады. Қазақ халқы жаһандық мұсылман қоғамдастығының теңқұқылы мүшесі ретінде ғасырлар бойы исламның теориясы мен практикасын жазуға айтулы үлесін қосумен қатар, бірнеше ғасыр «Дар әл-исламның» (Ислам әлемі) шеткі аймақтарын қорғау ісінде де аянбады.

Қазақ Хандығы дәуірінде рухани қызмет еткен хазіреттер, пірлерге қатысты мағлұмат тарихи-этнографиялық деректер, соның ішінде айтылған тарих үлгілерінде сақталған. Мәселен, Сопы Әзиз Мүсірәлі қожа (1639-1721), Қожа Әбжәлел (1805 ж. қайтыс болған), Марал-ишан Құрманұлы (1769-1841), Әнет Баба (1628-1723), Бекет Ата Мырзағұлұлы (1750-1813), Қожан Қожа Мәдиқожаұл (1595-1676), Махтұм Сейіт Баба (1590-1663), Базар қожа (Ибрахим) әулие (XVIII ғ. басы), Құлболды ишан Сұлтанұлы (1780-1860), Айтқожа ишан, т.б. тұлғалардың Бұхара, Самарқанд, Үргеніш қалаларда алған білімдерін Қазақ даласында тарату бағытындағы ағартушылық қызметін, олардың мемлекет идеологиясын нығайтуға қосқан [72, 269-270 б.].

Бұқаралық санада және ғалымдардың бірқатарының ойында ислам көшпелі өмір салтымен дұрыс үйлеспейді деген қалыптасқан қасаң пікір кең тараған. Шын мәнісінде бұл жаңсақ көзқарасқа қарама-қарсы ислам мен номадизмнің (көшпенділік) арасында қайшылық жоқтығын, Дала мұсылмандарының күнделікті діни тәжірибесінің нақты бейнесін айқын көрсетіп беру аса қажет. Шетелдіктердің жазбаларына, этнографиялық және фольклорлық деректерге сүйене отырып қазақтардың көшпелі тұрмыс жағдайында қалай таһарат («дәрет») алып, жұма намаздарын оқығаны, балалардың сауатын ашуы және т.б. жайлы жалпы мәліметтер ғылыми-зерттеу барысында жинақталып, жүйеленді.

«Қазақтың мұсылмандық дәстүрі» тұжырымдамасын негіздеу үшін байырғы қазақ қауымының ұжымдық ділі мен күнделікті өмірін реконструкциялауға нақты қадамдар жасалуы тиіс. Номадизм мен мұсылмандық шариғаттың өзара синтезденуі күнделікті өмірдегі рәсімдер мен ғұрыптарда көрініс берді. Исламның міндетті бес парызы бар екені белгілі, олар: иман, намаз, ораза, қажылық, зекет. Исламды қабылдау деген сөз – бұл алдымен «иман» келтіру, яғни сену. Дүниетанымның айрықша түрі болып табылатын рухани-психологиялық іс-қимыл (акт) ретінде «иманға» көшпелі тұрмыстың еш қатысының болмауы себепті оның жағымсыз ықпал етуі тіпті мүмкін емес еді. Керісінше, бұл жәйт оған тек жақсы жағынан ғана әсер етті. Исламды қабылдау үшін көшпенділердің даладан кетуі, басқа бір жаққа баруы, үйреншікті өмір салтын, мал шаруашылығын тастауы қажет болған жоқ. Діни білім берушілер алыс ауылдарға өздері лек-легімен келіп отырды: «көшпелі мектептерде» оқу-ағарту ісін ұйымдастыруға, шариғатты насихаттап түсіндіруге, оқу-әдістемелік әдебиетті, діни заттарды таратуға, т.с.с.

Діни жағынан сауатты, сондай-ақ қажылыққа барған адамдар қазақтардың өздерінің арасында да болды. Діннен хабары бар әрбір дала қазағы халық алдында үлкен беделге ие болды. Егер көшпенділердің табиғатынан ашық-жарқын, алыстағы жаңалықты «ұзын құлақ» арқылы дереу біліп отыратын ширақ, ауылдан ауылға қонаққа барып отыратын көпшіл халық екенін ескеретін болсақ, рухани білімі бар адамның беделі жекелеген жүз бен тайпаның аумағынан әлдеқайда алысқа тарағанын түсіну қиын емес. XV-XIX ғғ. Қазақ жеріне дін насихатшылары Мәуараннаһр, Ауғанстан, Еділ өңірі, Кавказ, Қашқардан толассыз келіп отырды. Ру басылары өз жағдайларына қарай балаларды оқытуға әр түрлі дәрежедегі ұстаздарды шақыруды өз міндеттері деп санады. Қазақ даласындағы діни уағыздың өткен замандардағы аумағы әлі лайықты бағаланған жоқ (немесе ол туралы жеткілікті айтылмай келеді). Алайда, орыс авторы жазғандай, Қазақ даласында дін насихатшыларының қатары «айтарлықтай көп» және қазақтар «олармен әр нәрсе жайында ақыл-кеңес сұрап отырады» [77, 160 б.].

1789 ж. мәлімет бойынша Орынбор генерал-губернаторына қазақтың 40 молдасы жолығып, ауылдарына қосымша татар молдаларын жіберуі туралы өтініш жасаған. И.Андреев қазақ сұлтандары мен старшиналарының өз тұрған жерлеріне сауатты татар, башқұрт, өзбектерді шақырып алдырып, оларға қалай құрмет көрсетілетінін көрген [78, 27 б.]. Жалпы, көшпенділердің мнемоникалық (ауызша тараған) мәдениеті мен кітаби мұсылман мәдениетін бір-біріне қарама-қарсы қоюдың қолдан жасалғандылығын Шоқан Уәлихановтың қазақтар арасындағы қожалардың рөлі жайлы: «Жалпы, қайсақтар (қазақтар - *авт*.) сауатты адамдарды өте сыйлайды» деген сөзінен байқауға болады [79, 198 б.].

Ұжымдық ділді (менталитет) зерттеу бізге дала адамының ашық аспан астындағы өмірі, айналасындағы табиғат оны үнемі Құдай, мәңгілік, өмірдің мәні жайлы ойға бағыттап тұрғанын дәлелдеуге мүмкіндік ашады (Құран-кәрим пенделерге Жаратушының жер бетіндегі аяттары, яғни құпия белгілері жайлы ойлануды көп бұйырылады). Көшпенді адамның физикалық жағынан мықтылығы, төзімділігі, сабырлығы дінді ұстануға, шариғат талаптары мен тариқат ережелерін орындауға қолайлы негіз тудырды. Ортағасырлық шығыстық шығармаларда кейде «жәннатқа ұқсас қалалар» мен «тозақ тәрізді далалар» сынды бейнелі тіркестер кездеседі ( мәселен, әйгілі «Тарих-и Рашиди» еңбегінде). Бұл, әрине, дала өмірінің белгілі ауыртпашылығын танытады.

Алайда дәл осындай қатал тұрмыстық-экологиялық жағдайда адамның мінезі шынығып, нағыз ер жігіт, жауынгер тұлғасының қалыптасқанын ұмытпау керек. Көшпелілердің этнопсихологиясы немесе ділі исламның мінез-құлық кодексін қабылдауға жақсы негіз болды, себебі, ХІ-ХІІІ ғғ. өзінде-ақ мұсылман тарихшылары әл-Жаһиз, Ибн Хассүл, әл-Омари, т.б. түркі-қыпшақтардың «қайсарлық, шапшаңдық, келбеттілік, еңселі бой, жорықтағы төзімділік және тектілік» тәрізді ерекше сипаттарын айрықша атады, түркілер бойындағы «батылдық, шыдамдылық, екіжүзділікке төзбеу, қастыққа бармау, жағымпаздыққа шыдамау» сияқты мақтаулы қасиеттерге тәнті болды [80, 60-69 б.].

Қазақ азаматы үшін өз ар-намысы мен жанын қорғау барлық материалдық құндылықтардан жоғары тұрды. Ол туралы халықтың өзі «Малым жанымның садағасы, жаным арымның садағасы» деген. Көшпендінің рухани бекзаттығы, биік мұраты, діндарлығы даланың осы нақылында анық және тұжырымды айтылған. Көшпенділердің (бәдәуилер, Еуразия номадтары) теңдесі жоқ еске жақтау қабілеті, сөзге шешендігі, суырып салма мнемоникалық өнері классикалық ғылымда мойындалған. Исламды жаппай қабылдау кезеңінде осы тәрізді қабілет пен әлеует жақсы оқу, Қасиетті Құран аяттарын жеңіл жаттап есте сақтау, т.с.с. жағдайлардан көрініс тауып, сәтті іске асырылып жатты. Сонда да, көшпенді немесе қыр баласы дінде ешқашан «кітапшіл» және сыртқы форманы ұстанушы болған емес, ол әр нәрсеге сыни көзқарас қарап, табиғи зеректігін танытты. Сондықтан ислам дінін қабылдаған қазақ қоғамының мүшесі ешуақытта дөрекі фанат немесе көзсіз сенуші болып кеткен жоқ, керісінше, діни сана мен әрекетті еркін, ақылмен орындауға бейім тұрды деген ғылыми қорытындының бүгінгі кезде діни экстремизм, әртүрлі менталдық ауытқулардың алдын алу үшін құндылығы сөзсіз.

Діл тұрғысынан қарағанда көшпенді қазақтың ұжымдық діліне «ақша мен материалдық пайда» түсінігі жат болды, керісінше, оған кейде ысырапқа апаратын жомарттық, аңғалдық тән еді. Осы тұрғыдан қарағанда ұлттың бойындағы аталған қасиеттер мұсылманның жақсы сипаттарын қалыптастыруға бастап тұрды. Көптеген зерттеушілер жекелеген жағдайда қазақтардың отырықшы мұсылмандарға қарағанда исламға адалдығы және таза ниетімен ерекшелетінін байқағанына назар аудару керек. Мысалы, саяхатшы фон Шварц: «Қазақтар маған кездескен халықтардың арасындағы өзінің діндарлығын сырт көзге көрсетуге мүлде тырыспайтын халық, бірақ этикаға келгенде Түркістанның отырықшы халықтарынан шексіз биік тұрады және өздерінің адалдығымен тіпті Түркістан халықтарының арасында ғана емес, жалпыға үлгі бола алады» деген сөз жазған [81, 56 б.].

Тарихи-этнографиялық деректер бойынша қазақтар дін уағызшыларын көздеріне жас алып отырып тыңдаған; яғни рухани ұстаздар үшін көшпендінің сәби сынды аңғал жанына әсер етіп, оны имандылыққа бағыттау аса қиын болған жоқ. Қазақтар басқа мұсылман халықтардан қонақжайлығымен, жомарттығымен, Құдай жолындағы мақсатқа бар малын сарп етуге дайындығымен бөлек тұрды, ал бұл әдет сопылық танымдағы «құдайы қонақ» Қыдыр атаға деген сеніммен ұштасып жатты. «Құрбан айт» кезінде құрбан шалу, қуанышты оқиғаға немесе пәле-жаладан құтылу үшін «ақсарбас» атау, діни парызбен «зекет» беру, т.с.с. ортағасырлық Қазақстанның күнделікті өмірінің маңызды қыры болып саналды.

Көшпелі ауылға діни мазмұндағы әндер мен нақыл өлеңдер айтатын ақынның немесе абыздың келуі айтулы оқиға саналды. Халық психологиясының қыр-сырын терең білу қазақ өнерінің иелеріне уағызды әсерлі жеткізуге мүмкіндік берді, олар нақыл сөз, аңыз-әңгіме, ертегі, поэма тәрізді көркем өнер туындысының мазмұнына діни ақпаратты шебер енгізе білді. Қазақ даласында Пайғамбар мен оның сахабалары – исламның каһармандары жайлы қиссалар, дастандар, фәлсапалық рухтағы әңгімелер осылайша пайда болып тарап жатты. Қазақтардың «исламға толығымен бойлап кеткенін», көшпелі ауылдарда балалар мен ересектер «сиқырлы жүзік иесі Сүлеймен, бағдадтық ханзада Сейфүлмәлік жайлы қиял-ғажайып ертегілерді» тыңдап тәрбиеленіп жатқанын, жастардың «түркі тілінің шағатай диалектісінде роман, повест, поэма және ертегілерді» қызыға оқитынын Ш.Уәлиханов ағартушы ретінде сынға да алған [82, 383 б.]. В.В.Радловтың айтуынша, бір ғана «Жұм-жұма» қиссасы «ислам жеңісіне даланы аралап жүрген жүздеген моллалалармен салыстыра қарағанда анағұрлым басым ықпал етті» [83, 21 б]. Тыңдалған қиссалар, ертегілер, діни аңыздар көшпендінің зерек жадында біржола сақталып, ауыздан ауызға тараған, толықтырылып, өзгеріп, қайта құрастырылып ары қарай жырлана берген.

Көшпелі өмір салты далалықтарға діннің моральдік қағидаларын және шариғат идеяларын меңгеруіне, имандылық жолына түсіп, өзін мұсылман сезінуіне ешқашан кедергі келтірген емес. Исламда дінді қабылдау үшін ниеттеніп оның: "Лә илләһа илла Аллаһ Мухаммад расулаллаһ" («Алладан басқа тәңір жоқ, Мұхаммед оның елшісі») формуласын дауыстап айту жеткілікті саналады. Әр қазақ баласы осы «кәлима-и шаһадатты» (парсы сөзі; арабша «кәлима әш-шаһада») айтуға жастайынан үйренді. Күнделікті өмірде ұстанған дінін ана тілінде де түрлі нұсқада айтып жеткізе алды: «Ұрқым мұсылман, дінім ислам, Алла бір, Құран шын, Пайғамбар хақ, құбылам Қағба" немесе «Алла бір, Құран шын, Пайғамбар хақ» [автордың далалық материалдарынан]. Қазақтардың мұсылмандығын тұрмыста, күнделікті өмірде "Бисмиллаһи-р-рахмани-р-рахим" ("Аса қайырымды, ерекше мейірімді Алланың атымен") тіркесінің кең тарағаны да танытады, мұны айтпай ешбір іс қолға алынбаған, халық фольклорында «Сөздің басы бісмілла, бісмілләсіз іс қылма» деген нақыл сөз сақталған.

Қазақ халқы өзінің киіз үйінде отырықшы мұсылмандардың атқаратын барлық ғибадаттарын: намаз оқу, неке қию, сүндетке отырғызу, жаназа оқу және т.б. еш кедергісіз орындай алды. Алтын Орда дәуірінен, көшпенділерді жаппай исламдандыру мәселесі қойылғаннан бастап-ақ, далалық тұрмыста балаларды оқыту үшін арнайы киіз үйлер тігілді [71, 240 б.]. Көп жағдайда оңашада құлшылық ету, намаз оқу және Алланы еске алу үшін жеке киіз үйлер болды, мысалы, дереккөздерде Берке хан тұсында «киіз үйдегі мешіттер» болғаны жайлы ақпарат бар [83, 151 б]. Сондықтан көшпендінің киіз үйі бірнеше мақсатта қолдануға ыңғайлы болды, себебі, жайлы тұрғын үй, жылжымалы мектеп, мешіт, кітапхана т.б. қызметтерін де атқара берді. Қазақ ақсүйектерінің көбінде тамаша безендірілген кітап сақтайтын сандықтар болған. Мысалы, Әлкей Марғұлан Ресейде тұтқынға түскен Ораз-Мұхаммед ханның әйгілі күміс сандығы жайлы жазды, алайда оның ханның өлімінен кейін орыс жерінде жоғалып кеткені белгілі [84]. Дала билеушілерінің он үш-он төрт қанатты киіз үйлерінің кеңдігі мен әсемдігі олардың өзінің сәні мен салтанаты жағынан отырықшы мұсылмандар салған мешіттер мен сарайлардан кем түспегені жайлы ой түюге мүмкіндік береді. Ислам қағидаларын, мешіттің қызметі мен қолданылу мақсатын дұрыс түсінбей, діннің нақты ұлттық ортада таралу ерекшелігін білмей тұрып, кезінде орыс-еуропалық зерттеушілер қазақ даласында оқу-ағарту ісі мен дінге қатысты жаңсақ пікірлер таратты.

Көшпелі қоғамның кәмелет жасындағы барлық мүшелері әлеуметтік дәрежесі мен жынысына қарамастан парыз етілген күнделікті құлшылықты орындады, яғни намаз оқыды. Әбілхайыр хан (XVIII ғ.) тұсында Кіші Жүз қазақтары туралы Джон Кэстль олардың өміріндегі исламның салмақты орны, нақты алғанда намаз оқу, дәрет алу жайлы деректер бере келіп, қазақтардың «оңнан солға қарай», яғни араб әріптерімен жазатынын баяндаған. Шариғат дін жолындағы кез келген адамнан Құранды толық жаттап, араб тілін жетік білуді немесе медресе бітіруді талап етпейтінін, алайда оның білім алуға талпынысын қолдайтынын есепке алған жөн. Мұсылман қауымының қатарына қосылу үшін белгілі тәпсірлерден, өзінің ана тіліндегі кітаптардан діни ілімнің мәнін түсініп, Құранның күнделікті намаз оқуға қажет бірнеше сүресін жатқа білу жеткілікті. Жалпы алғанда тәулік бойы белгілі («Фатиха», «Ықылас», «Фәлақ», «Нас») сүрелері қайталанып оқылады [85]. Ерекше есте сақтау қабілетіне ие табиғи дарынды көшпенді адам үшін Құран кәримнің бірнеше қысқа сүресін жаттап алу еш қиындық тудырмаған.

Қазақ мұсылман дәстүрінде Құран ұстап ант берілді, бұл мемлекеттік салтанатты рәсімдерде, хандар, қазылар мен билердің тәжірибесінде қолданылды [86, 268 б]. Жалпы ресейлік ресми құжаттарда XVIII-XIX ғғ. хан ордасындағы ғұрыптарға молланың қатысуы мен Құран оқылуы міндетті болғаны баяндалады. Қазақ батырлары Құран кітабын қастерлеп өздерімен бірге соғысқа алып шықты, киімнің ішкі қалтасына салып жүруге ыңғайлы болғандықтан Құран кітабінің шағын үлгілеріне («жорық Құрандары», көпшілігі – Ыстамбұлда жарық көрген) Қазақ даласында әрдайым үлкен сұраныс туды. Құран аяттары жазылған «бойтұмарлар» қазақтардың әскери киімінің міндетті қосымша элементі саналды: «Әскери киім билеушілердің ғана емес, қарапайым халықтың басым бөлігінің де күнделікті киімінен арқасында матадан немесе теріден қоса тігілген екі қалтасы болуымен ерекшеленеді, олардың біріне аурудан және жаудың қаруынан сақтайтын дұға жазылып тігіледі, екіншісінде осы сияқты оларды жігерлендіріп, қайсарлыққа шақыратын дұғалар болады» [87, 23 б.]. Бір сөзбен айтқанда, классикалық қазақ қоғамындағы Қасиетті Құранның беделі өте жоғары болды: «Қазақтар Құранды қатты құрметтейді» [86, 161 б.]. В. Радловтың айтуынша, «Қазақтар, әсіресе қария адамдар, Құрандағы ғибраты аяттарды айтып отырады» [82, 16 б.].

Рамазан айында ораза ұстау, зекет беру, қажылыққа бару сияқты діннің талаптарын орындауға да көшпелі өмір кедергі тудырған жоқ. Қасиетті Рамазан айында қазақ қоғамында үлкендер мен балалар топтасып Пайғамбар мен исламды мадақтауға арналған ғұрыптық әндер – «жарапазанды» орындады. «Жарапазан» сөзі араб тілінен «Жә`а Рамазан» яғни «Рамазан келді» деген мағынан білдіреді. Этнографиялық деректерге шолу бізге қазақ қоғамында шілдехана, қыз ұзату, келін түсіру, адамды соңғы сапарға шығарып салу және т.б. маңызды оқиғалар міндетті түрде «құдайы» ас беру, Құран сүрелерін оқу, дәстүрлі бата беру рәсімдерімен қатар орындалғанын көрсетеді. Нәрестеге ат қою кезінде молла «Аллаһу акбар!» айтып азан шақырып, оның оң құлағына азан айтып, үш рет атын дауыстап есімін жариялаған.

Жаратушыға мадақ ретінде айтылатын қасиетті «Аллаһу акбар» тіркесі қазақ әдетінде жиі қолданылатын сөзге айналған, намазға шақыру, яғни азанды бастайтын бұл сөзді қазақ ас ішкенде, атқа отырғанда, ұзақ сапарға шыққанда да міндетті түрде айтатын болды. «Ассалаумағалейкум!» (араб тілінде «ас-саламу алайкум», мағынасы «Сіз(дер)ге «бейбітшілік (тілеймін)» деген дәстүрлі сәлем берудің де негізі исламмен байланысты. Қазақтардың дәстүрлі әдебі араб- парсы тілдерінде «адаб» жанрындағы кітаптарда жазылып, жарияланған ислами үлгілермен үндесіп жатыр.

Бүгінгі күні мұсылман дінін ұстанатын Қазақстан азаматтары арасында Наурызға деген көзқарастар қайшылығы байқалады. Сондықтан «Наурыз және Ислам» мәселесі өзінің өзектілігін айқындайды. Ислам дініндегі Ханафи мәзһабының толеранттылығы қазақтар мен түркі/иран тілдес халықтардың көне мерекесі болып табылатын Наурыз мейрамын сақтап қалуына мүмкіндік бергені тамаша тарихи прецедент деп бағалау қажет. Ислами сана-сезімнің пайда болуымен Наурыз келе-келе монотеизмге (бірқұдайшылыққа) бейімделді [72, 128-129 б .].

Қазақ жерінде Наурыз мейрамы кезінде Құран оқылып, садақа таратылды, бір-бірімен араздасып, ренжіскен адамдар кешірім сұрасып, қайта татуласты. Мейрам күндері сопылық мифология мен «халықтық ислам» кейіпкері Қызыр Ата үйлерді аралайды деген берік сенім тарады. Сол сияқты түркі-ханафи ғалымдардың, аймақтық ислам білгірлерінің диалектикалық көзқарасының арқасында орта ғасырлардағы мұсылман қазақтар қоғамдастығында дәстүрлі халық музыкасы – ән мен күйге, көшпенділердің ұлттық ойындары мен жарыстарына, жылқы етін жеп, қымыз ішуге, сондай-ақ өзінің ұлттық киімін киюге тыйым салынған жоқ. Діни үгіт-насихаттың өзі, керісінше, өлең мен жыр түрінде айтылды.

Қазақ даласынан қажылыққа бару жайлы деректер негізінен ХІХ ғ. мен ХХ ғ. басына қатысты, дәл осы кезеңде бұл қозғалыс Ресейдің отарлық билігі тарапынан бақылауға алынып, олардың мұқият назарында болды. Бұл мәселеде орта ғасырларға қатысты тек жұтаң, үзік-үзік мәліметтер ғана кездеседі. Мысалы, Берке мен Өзбек хандар тұсындағы Дешті Қыпшақ аумағынан жасалған қажылық туралы деректер сақталған. Қазақтарды «Мұхаммед дініндегілер» деп атаған ағылшын саяхатшысы Дженкинсон (ХVI ғ.) өзімен бір керуенде Қазақ даласынан Меккеге қажылық сапарға шыққандардың болғанын жеткізген [88, 52 б.].

Қазақ халқының ауыз әдебиеті үлгілерін тарихилық принципі негізінде талдау дін туралы мағлұматтарды айғақтайды. Бүгінде қазақ қажылығының тарихи деректемелік негізі жасалуда [89]. Алайда, бұл тақырып бойынша әлі де «ақ таңдақтар» жеткілікті. Қажылық туралы жекелеген мәліметтер ауыз әдеби мұраларда, шежірелерде сақталған. Ақын-жыраулар Шалгез бен Ақтамбердінің толғауларында Меккеге қажылыққа барудың отбасы және қоғам алдындағы парыздарды орындауға өз зиянын тигізбеуін, әсіресе, мұны ел басына сыртқы жаудан қауіп төніп тұрған кезде ескертулері өзінің терең мәнімен бөлек назар аудартады. Жыраулардың ақындық мұрасы қазақ даласында қажылыққа бару тәжірибесінің кең тарағанына дәлел болады. Бұл жерде XV-XVI ғғ. Қазақ даласынан Меккеге қажылыққа барудың сол тұста әскери қақтығыстардың көбеюі, оба ауруының тарап кетуі және т.б. себептерге байланысты қауіпті болғанын айту қажет [90, 870 б.].

Тарихи құжаттарда көрініс тапқандай, ХІХ ғ. соңы мен ХХ ғ. басында Ресей мұсылмандарының қажылыққа баруы оба індеті, ауа-райының қолайсыздығына байланысты аса қауіпті сапар болып саналды. Белгілі саяхатшы және түрколог Вамбери (ХІХ ғ.) Орталық Азиядан қажылыққа барғандардың өлімге жиі ұшырағаны жайлы ауыр статистиканы келтіреді: қажылық парызды өтеуге барғандардың үштен бірі кері қайтпаған. Қазақтар қажылық кезінде дүниеден қайтқандарды шейіттер деп санаған. Басқа бір жағынан алғанда, Қазақ даласы көшпенділерінің қауіп-қатерге, үлкен қаржылай шығынға қарамастан, тайсалмай, ерікті түрде исламның соңғы (бесінші) парызын өтеуге аттануы биік дәрежедегі имандылықтың, ықыластың және жалпы алғанда діннің халықтың өмірінен берік орнын тапқанын көрсетеді.

ХІХ ғ. көлік қатынасы жақсарып, темір жолдың пайда болуымен Орталық Азиядан Меккеге қажылыққа аттану жандана түскен. Ерте дәуірлерде Орталық Азиялық басқа мұсылман түркі халықтары сияқты қазақтар да Меккеге айналма жолмен – Самарқанд, Бұхара, Ауғанстан арқылы, одан әрі Үндістанға жетіп, онда Бомбейден Арабия жеріне бағыт алған кемелерге отырып жететін болған. Кейінірек заманда Орталық Азия, Қазақ даласы, Еділ өңірі мұсылмандары (Ресей империясының бодандары) Меккеге қажылыққа үш түрлі жолмен баратын болған (патшалық Ресейдің шенеуніктерінің мәліметтеріне сәйкес): бірінші – Закавказье және Персияның солтүстік бөлігі арқылы Бағдад бағытымен – негізінен, Закавказье, сондай-ақ Түркмениялық шиіт-мұсылмандар барған жол, жолдың бұл бөлігін Ресейден қажылыққа баратындардың ең үлкен тобы – жылына 12-15 мың адам пайдаланған. Маңғыстау мен батыс аймақ қазақтары да көп жағдайда осы жолмен жүрген. Екінші – Орталық Азия арқылы Ауғанстанға, одан Мазар-и-шариф, Кабул және Пешавар арқылы Бомбейге, ол жерден – теңіз арқылы Жидда мен Мекке, Мәдина қалаларының порты Янбоға аттанған [91, 156 б.].

Пешавардан Бомбейге дейін темір жолмен жететін болған. Бұл ұзақ, әрі ауыр жол болғанына қарамастан, ол ертеден қалыптасқан жол ретінде дұрыс саналды, сонымен қатар ол паспорттық бақылау мен патша үкіметінің тарапынан таңылатын басқа да бюрократиялық кедергілерді айналып өтуге мүмкіндік беретін еді. Бұл жолмен жыл сайын 4 мыңнан 7 мыңға дейін қажылар жүріп өтетін болған. Үшінші – Қара теңіз порттарынан Константинополь (Стамбул) мен Суэц арқылы Жиддаға немесе Янбоға, ал одан Мекке мен Мәдинаға апаратын жол. Бұл жаңа бағыт барынша жеңіл және қысқа болып саналды. Ол жолды татарлар, кавказдық мұсылмандар, сондай-ақ қазақтар да пайдаланды. Ол арқылы жыл сайын 2-3 мың адам қажылыққа барды.

Қазақ даласында Меккеге тәуап етуші қажылар үлкен беделге ие болды. Қажылықтан қайтқандарды бүкіл ауыл болып қарсы алатын, жолдарын тосып, жылап көріскен. Қажылар арасында сирек те болса әйелдер де кездескен, бұл арқылы олардың беделі бірден көтеріліп отырған. Әр қазақ Меккеден жез құмыраларға құйылған қасиетті «зәм-зәм» суын, кептірілген жеміс, құрма, естелік ретінде Құран кітабын, Қағбаға жабылатын матаның жыртысын (қисуа) және құрма пальмасының ағашынан жасалған аса таяқ алып қайтатын болған. Әр қажы адам туған даласында дінді насихаттаушы, таратушы және оның сенімді қорғаушысына айналуы заңды еді.

Қазақ қоғамындағы ислам құқығының басымдылығын міндетті түрде атап өту қажет. Тәуке ханның «Жеті жарғысын» (XVII-XVIII ғғ.) ислами құқықтың ұлттық нұсқасы деп тану керек. Қазақ қоғамындағы шариғаттың жетекші рөлі жайлы көзқарас фиқһты, яғни мұсылман құқығы мен құқықтану ғылымын (юриспруденция) объективті түсінуден, исламдағы құқықтық мектептердің ерекшеліктері жайлы білімнен туындайды. Әлем тарихында жалпыға ортақ ислами құқық ешқашан болған жоқ, нақты этномәдени жағдайда үнемі жергілікті орталықтарда дайындалып шығарылған түрлі заң жинақтары қолданылып отырды. «(Бір) мұсылман қауымы көптеген мұсылман қауымдарына жол бергені сияқты, біртұтас ислам құқығы да бара-бара бірнеше ислами құқық дәстүрлеріне алмастырылды» [92, 11 б.].

Тәуке ханның «Жеті Жарғысын» ислам құқығының жергілікті нұсқасы, яғни ханафилік бағыттағы қазақ билерінің ұлттың әдет-ғұрпының ерекшелігін басшылыққа ала отырып шығарған заңдары, түркілердің заңнамалық қызметінің сәтті нәтижесі деп бағалауға болады. Қазақ билерінің ата-баба ұстанған әдет-ғұрыпты да, ислами шариғатты да терең білгендігі тарихтан белгілі. Араб тілінен аударғанда «адат» сөзі «әдет» мағынасын береді. Ханафи мәзһабы бойынша шариғат өзінің екінші қайнаркөзі ретінде халықтың исламға дейінгі әдет-ғұрпын қамти алады және қамтуы тиіс те.

«Жарғы» сөзінің өзі ислам термині «шарғ» сөзінің фонетикалық өзгеріске түскен түрі, ал «шарғ» араб тілінде «діни заң», «шариғат» мағыналарын беретіні белгілі [93, 400 б.]. Жеті Жарғының үзінділері бізге тек орыс комментаторлары арқылы ғана жеткені белгілі. «Жарғы» емес, «шарғы» сөзін (мұсылмандық шариғат мағынасында) Абай Құнанбайұлы өзінің «Отыз сегізінші» қара сөзінде қолданылған ( «Өнер – өзі де мал, өнерді үйренбек - өзі де ихсан. Бірақ ол өнер ғадаләттан шықпасын, шарғыға муафих болсын»). «Жеті Жарғының» исламмен тікелей байланысы, мәселен, діннен шығу мен исламға тіл тигізуді қатал жазалау тәрізді баптарынан көрінеді: «кімде кім христиан дінін қабылдайтын болса, оның бүкіл мал-мүлкі туыстары пайдасына тәркіленеді», «Құдайға тіл тизізуші жеті адам куәлік еткен жағдайда таспен атып өлтірілуі тиіс» және т.б. [94, 369 б.]. Сол сияқты қожаларға құқықтық артықшылықтар беру, зекет пен ұшырды заңдастыру және т.б. баптар мысал бола алады. Тұтастай алғанда мұның барлығы XIX ғ. ресейлік өлкетанушылардың берген бағасымен сәйкес келеді: «Қырғыз-қазақтардың заңы Мұхаммедтің заңы» [78, 27 б.]; «қазақтар барлығы Мұхаммед заңын ұстанушылар» [95, 14 б]. Шәкәрім өзінің «Шежіресінде» Ақжол би мен Қобыланды батыр арасындағы жанжалды баяндай отырып, Жәнібек ханның Ақжол би үшін қанды кек алуды шариғат бойынша (қысас) талап еткенін айтып өтеді.

Көшпелі қазақ қауымы исламның басқа да қағидалары мен ғұрыптарын, мысалы, сүндетке отырғызуды берік сақтаған. Дереккөздерде берілгендей, «қазақ даласын бірнеше сүндетке отырғызушы аралап жүреді. Сүнни-мұсылман үшін қажет саналатын ота жасаушыға тәуір ақы – бір қой беріледі, сондықтан ол адамдар өте бай» [96, 246 б.]. Дін ұстанудың аса маңызды көрсеткіші адамның өлімі мен жерлеуге қатысты орындалатын әрекеттер мен ғұрыптар екені белгілі. Бұл жөнінде Георги қазақтар туралы былай дейді: «Қайтыс болған адамдарына басқа мұсылмандар не істесе олар да соны істейді» [97, 249 б.]. Еуразия даласында мұсылмандық жерлеу рәсімі сонау XIX ғ. бастап абсолюттік басымдылыққа ие болған. Ислам дінін қабылдау арқылы көшпенділер дүниеден қайтқан ата-бабалары құрметіне мазарлар (кесенелер) сала бастады, кесенелер Құран аяттарымен, жарты аймен безендірілетін болды.

Тұрмыстағы және жеке бас тазалығы қағидаларына көп көңіл бөлінді. Діни салттарды орындау барысында жуыну үшін әдемі құман, құмыра пайдаланылды, қазақ даласында бұл бұйымдарға әрқашан сұраныс үлкен болды. Осы ретте Р.Карутцтың сөзін дәйек етуге болады, себебі ол қазақтар арасындағы «әлсіз ислам» жайлы пікірді жоққа шығарады: «Олар (қазақтар - *авт*.) шаштарын қырады, денесіндегі түкті алып тастайды, ауызына түспес үшін мұрттарын қысқартып отырады, сақалдарына тиіспей толығымен қалдырады, тек иек астын таза қояды. Олар енді бұрынғы замандағыдай сойылған малдың қанын асқа қолданбайды. Олар есіктерін Меккеге қаратады, өздеріне парыз етілген ғибадаттарды орындайды және тіпті кейбір ережелерді менің басқа жерлерден көргенімнен әлдеқайда қатаң ұстанады» [98, 123 б.].

Орыс-еуропалық саяхатшылары қазақтардың доңыз етін қолданудан мүлде бас тартатын халықтық әдеті жайлы жазады [99, 45 б]. Шариғат тыйымдарына сәйкес қазақтар ғасырлар бойы доңыз бен жыртқыш аңдар етін, өлексені, қанды, спиртті ішімдіктерді қолданбаған. Отаршылдық дәуірде дәстүрге тереңдей сіңген заңдылықтарды жою үшін империя шенеуніктері қазақтар арасында ислами сана-сезімді әлсіретуге күш салып Қазақ даласында арақ-шарап таратты [88, 415 б.].

Қазақ мұсылмандық дәстүрінің мазмұнын ашу үшін эпос үлгілерін осы ракурста қайта қарау талабы туындайды. Сонымен қатар, бірқатар сакральдық бейнелердің (мысалы, Қыдыр Ата) мазмұнын объективтік тұрғыда зерттеу қажет, себебі Кеңестік тәсілдеме бойынша Қорқыт Ата, Қыдыр ата, «аруақ», т.б. қазақ халқының рухани мәдениетіне тән образдар мен түсініктер шаманизмге телініп, әдейі исламнан ажыратылды. Фольклордың барлық жанрларының идеялық-дүниетанымдық және моральдық құндылықтар тұрғысынан Қасиетті Құранмен, Хадистермен, сондай-ақ түркі-мұсылман дәстүрімен аксиологиялық жағынан байланыстарын нақты мысалдар арқылы көрсету өте маңызды.

Ауыз әдебиеті мен орта ғасырларда өмір сүрген қазақ ақындарының әдеби мұрасына қазіргі заманғы ғылыми-объективті талдау ислам дінінің халықтың дүниетанымындағы сөзсіз басымдығын анықтайды. Эпоста батыр күш-қайратты ас пен ұйқыдан ғана жинамайды, ол тылсым сыртқы күш - Құдайдың қуатынан алады. "Бермесең, өзің қуат, Құдайым-ай, Мен жалғыз, өзің жалғыз, бұ қалмақ көп" [100, 144 б.]. Ер Тарғын қалмақ батырымен жекпе-жекте Алладан жарылқау тілеп, қасиетті бабаларының рухын еске алады: "Желігіп келген Ер Тарғын Алла дейді, ақырды, Аруағын судай сапырды, Иә, бабам, дей берді" [101, 196 б.].

Жалпы, күні бүгінге шейін ғылыми-көпшілік әдебиетте «аруақ» сөзі мен қазақ дәстүрінде аруақтарға сыйыну көп жағдайда дұрыс түсіндірілмей келеді. Түптеп келгенде бұл монотеизмнен адасу болмаса керек. Іс жүзінде, қазақ батыры алдымен Аллаға сыйынды, әрқашан Алла тағаланы жәрдемге шақырды. Ал аруақтың атын атау (мысалы «Абылай!») өзінен алдыңғыларды тағы да бір мәрте еске алып, олардың ерлігін қайталауға бел байлауды танытты; бұл өзінің жеке басы («эго») мен биологиялық тұрпатын оларға еліктеуге бағындыруды, осылайша, шешуші сағатта өзінің бойындағы бар күш-қуатын жинап, төтенше жағдайда рулық және ұлттық «жадын» іске қосу, генетикалық әлеуетін жұмылдыру технологиясын білдірген сияқты.

Қазақ эпосындағы мұсылмандық фатализм (жазмышқа - маңдайға жазылғанға сену) айрықша нақтыланады: зұлымдықты жеңу, әділдіктің салтанат құруы Алланың әмірімен болатын іс, ал күрестің жеңіспен, батырлардың басындағы жағдайлардың сәтті аяқталуы тек жоғары жақтың қалауымен ғана жүзеге асады. Мұсылман халықтарының ауыз әдебиетіндегі мифтік кейіпкерлердің ерекше рөлін атай келіп, Н.Ибрагимов іс жүзінде халықтың «шығармада «сираның» өмірде болған басты кейіпкері - батырмен бірге, одан да қайратты, батырдың басындағы оқиғалардың сәтті аяқталуына кепілдік жасаушы ерен күш иесін көрсетуге тырысқанын» жазды [102, 174 б.]. Шындығында, эпостағы қасиетті Қызыр, батырлар пірі Баба Түкті Шашты Әзиз, шілтен, аруақ – қазақ халық ауыз әдебиетіндегі Алпамыс, Қобыланды, Ер Тарғын және т.б. батырлардың өзінен асып түспесе кем түспейтін ірі кейіпкерлер. Бұл шығармаларды көшпелі қазақтардың өздері тура солай қабылдаған.

Ислами дүниетаным мен жоғарыдан бұйырылған тағдырға сену барлық танымал қазақ батырлар жырының өн бойында кездеседі. «Эпостың басында батырдың дүниеге келуі әдетте түрлі табиғаттың тылсым күштерінің қатысымен, күтпеген оқиғалармен қатар жүреді, сәбидің туатынын алдын-ала қариялар болжайды, табиғат апаттары көбейіп, дауыл соғады, аспаннан жауын орнына тас жауады, жер сілкініп, шілдеде жер бетін қар басып тастайды т.с.с. Бұл тәрізді гиперболада (үдету) маңызды рухани сәт жасырылған – батырдың тууына ғарыш, аспан мен жер қатысады. Осы ғарыштық мотивтер арқылы дәстүр бойынша Құдайдан аруақтар жебеуімен бала тілеу, ұзақ уақыт бойы ораза ұстау, қасиетті жерлерге барып түнеу және т.б. түсіндіріледі» [74, 39 б.] .

Барлық каһармандық эпос үлгілерінде болашақ батырдың ата-анасының ұзақ уақыт бойы баласыз болуы, Аллаға сыйынып, қасиетті бабалар рухына жалбарынып бала сұрауы, құрбандыққа мал шалуы, аш-жалаңаш, кедей-кепшікке садақа таратуы – бұрын түсіндіріліп келгендей мән-мағынасы жоқ қандай да бір «ертегі-сымақ» емес. Сөз етілген сюжеттер қазақтардың санасында ұлы оқиғалардың алдын-ала болжанатындығы, Алланың рахымы мен мейірімінің, руханият әлемінің көз алдындағы физикалық әлемнің бастапқы себебі екендігі, сонымен бірге кез келген тектілік пен жарқын бастаудың қиындық пен құрбандық арқылы ғана келетіні жайлы идеялардың берік орнағанына дәлел болады.

Әдетте бақытсыз әке-шешенің дұғасы мен жалбарынуына жауап ретінде олардың өңінде немесе түсінде Алланың қалауын орындаушылар– қасиетті Қызыр ата, сондай-ақ халық мифологиясы мен сопылық мистицизмге сай пір, машайық, шілтен, ғайыб-ерен, ғаус-ул-ғиас және т.с.с. түрлі әулиелер келеді. Олар дәстүрге сай «бата» береді – дұға жасайды. Өзінің мазмұны мен рухына қарай «бата» таза ислами сипатқа ие. Жырдағы оқиғаның сәтті аяқталуы қасиетті қариялар, батырдың ата-анасының батасының қабыл болуы – рухани күші арқасында орындалады. Мәселен, «Қыз Жібек» лиро-эпосындағы бата үлгісі [103]: "Бақытын ашқын баламның Жаратқан Алла бір Құдай. Патшасысың Құдая, Он сегіз мың ғаламның. Құрметі үшін кәламның Қызыр Ілияс, қырық шілтен Балама менің нәзір сал. Адасса жолдан жаңылып, Тура бастап жолға сал.…Ғауас-Ғияс әулие, Бахауддин, қолыңа ал.…Жүмла ғайып-иранлар Медеткер болғын балама!".

«Қамбар батыр», «Қобыланды батыр», «Алпамыс батыр», «Ер Сайын», «Ер Тарғын» және басқа эпос батырлары Қызыр-Баба, Баба Түкті Шашты Әзиз, «жеті пір», «кәміл пірлер», Мұхаммед пайғамбардың өзі, әділетті халифалар сияқты архетиптік сана иелерімен қарым-қатынас жасайды, соңғылары батырдың түсіне еніп, бата береді. Әйелдер пайғамбардың қызы Бибі Фатиманы өнеге тұтып ерекше ықыласпен еске алады. Әзірет Сұлтан - Йасауи, Зеңгі баба, Бахауддин есімдері жиі кездеседі. «Алланың досты Мұхаммед тек тапсырдым қолыңа», «Бибі Фатимаға тапсырдым», «алты ағамның соңына шахит кебінін киейін, Бибі Фатима піріміз Қосайды саған тапсырдым», «Алла көмек берген соң Пірлер қолмен сүйеді» тәрізді дұға-тілектер жиі айтылады. Ең қиын шешуші сәтте көмекке батырлардың пірі Баба түкті Шашты Әзиз келеді [104, 174 б.].

Қазақ эпосында, жалпы халық ауыз әдебиетінде жағымды кейіпкерлер «қырық шілтеннің», «ғайып-ереннің», «ғаусыл-ғиастың» қорғауында болады. Бұл құпия болмыс иелері жайлы түсініктер қазақтар санасына сопылықтың ықпалымен енген. Шілтенді кейде «ғайып ерен» деп те атаған, оның парсы тіліндегі мағынасы – «жасырын достар (жарандар)». Құпия адамдардың бұл тобының, «Құдайдың сүйіктілерінің» сопылық, кітаби атауы - «риджәл әл-ғаиб» (араб т.) – «жасырын қасиетті (адамдар)» [105]. «Алпамыс» эпосында қырық шілтеннің ғажайып көмегі жайлы былай делінеді: "Сол уақытта батырға Атса мылтық өтпеді, Шапса қылыш кеспеді, Ғайып-ерен қырық шілтен Қолтықтап сүйеп демеді" [103, 208 б.].

Қазақ ауыз әдебиетінде, соның ішінде батырлар жырында әулие Қызырдың (Хидр, Қыдыр, Қыдыр Ата, Қызыр пайғамбар) образы ерекше орын алады. «Хадир, Хидр, Хизр –ауызша аңыздар мен мұсылман кітаби дәстүрінің персонажы» [106, 58 б.]. Қызыр түркілік исламда және жалпы алғанда ортағасырлық мұсылман дәстүрінде Иса, Ілияс, және Ыдырыс пайғамбарлармен қоса «мәңгі» төрт пайғамбардың бірі саналды. Сонымен бірге кейде Ілияс пен Қызыр екеу емес бір (тұлға) болып та саналады. Сол кездегі мұсылмандардың түсінігі бойынша Қызыр «тірі суды» немесе «өмір суын» (Аб’у хайат) ішкен және Қиямет күнге дейін өмір сүре береді. Кейде оны пайғамбарларға теңестірген, сол себепті есіміне қоса «алейһиссаләм» тіркесін бірге айтқан. Тағы да бір түсінік бойынша, ол әулиелердің әулиесі, барлық сопылардың басшысы саналады. Түр-түске байланысты наным бойынша Қызыр жүріп өткен немесе отырған жерде бірден көк шөп шығатын болған, соған байланысты оны бала күнінен Қызыр (Қыдыр) атаған, ал «хидр» сөзі араб тілінде «жасыл» түсті атау үшін қолданылады.

Қалай болған күнде де Қызырға деген сенімнің барлық түркі-мұсылман халықтарының мәдениетіне, халықтың әдет-ғұрпына, салт-дәстүріне, дүниетанымына ықпалы өте зор болды [107]. Қызыр қазақ халқы үшін адамдарға Құдай жолдаған құтты, бақыт пен амандықты, ырыс пен байлықты жеткізуші болып табылды. Қызырды құрметтеу, қасиетті қарияға сену, оның келуін күту, жолаушының, қонақтың, пақырдың арасынан оны танымай өткізіп алудан қорқу – мұның барлығы халықтың мінез-құлқына аса жағымды әсер етті. Қазақ халқының қонақжай дәстүрінің идеялық астарында Қызырды, оның адамдардың жанын сынау үшін жаһанды аралап жүретіні жайлы көпшілікке тараған мұсылмандық сенім жатты.

Тасаууф әдебі халыққа әр адамның бойынан ықтимал, жасырын тұрған «Қызырды» көрудің қажеттігін үйретті, осыдан «Қырықтың бірі Қызыр», «Әркімді көрсең Қыдыр біл, әр кещені қадір біл», т.б. мақал-мәтелдер халық арасына кең тарап кеткен. Халықтың Қызырға деген сенімі мұсылмандық әдеп дәстүрлеріне аса үлкен ықпалын тигізді, исламның моральдық-адамгершілік қағидаларын дарытты. Қызыр жайлы қазақ ертегілерінде, эпоста, мақал-мәтелдерде, әндер мен айтыстарда жиі айтылады. Қызыр есімі дәстүрлі бата беру кезінде де міндетті түрде аталады: "Бақ қарасын, Қыдыр дарысын", "Жорытқанда жолың болсын, жолдасың Қыдыр болсын " және т.б. Қазақтар арасында қасиетті тұлғаның есімінің туынды түрлері жиі кездескен: Қыдырбай, Қыдырғали, Қыдыркелді және т.б. "Қырықтың бірі – Қыдыр" деген қазақ мәтелінің мағынасына келсек, ол тасаууф ілімі бойынша Қызыр «абдалдар» («шілтен») басында тұрады деген түсініктен туған, жоғарыда айтылғандай, олардың саны - қырық.

Қыдырдың негізгі «қызметі» – барлық жерде адамдарға жәрдемге келу: оларды тура жолға салу, қауіп-қатерден құтқару, адасқандарға жол нұсқау, бақыт пен сәттілік сыйлау. Басқа да «көзге көрінбейтін жарандар» (ғайып ерен) тәрізді Қыдыр әулиенің қолынан да түрлі ғажайыптар келеді-мыс: кез келген жерде – құрлықта да суда да пайда бола кетеді немесе ғайып болады, төніп тұрған ажалдан құтқарады, апаттың бетін қайтарады, өлілерге жан бітіріп, судың үстінде жүреді, т.с.с. Қыдыр Ата адамдарға әр түрлі: жануар, құс, сәби, бозбала немесе қария бейнесінде келуі мүмкін. Қазақтар мен басқа мұсылман халықтарының ауыз әдебиетінде Қызыр көп жағдайда ақбоз ат мінген сымбатты жігіт, тіпті батыр, ал кейде қария, сирек жағдайда үстінде ақ немесе жасыл түсті шапан, қолында қамшы не найзасы бар түйе мінген ақсақал бейнесінде келеді [АДМ - автордың далалық этнографиялық материалдарынан].

Қазақ халқының түсінігі бойынша Қыдыр да басқа адамдар сияқты ас-су ішіп, ұйықтайды, тіпті бірненше рет үйлі-баранды болған, адамдар арасына жиі қонаққа барып, олармен сұхбат құрып отырған. Әр бес жүз жылда оның дене мүшелері өзгеріп (жаңарып) отырады-мыс. Бір адамға ол кей жағдайда бір емес, екі немесе үш рет те келуі мүмкін, алайда ол әр жолы әр жағдайда, әр түрлі кейіпте көрінеді. Сондай-ақ Қызыр адамның түсіне де енуі мүмкін. Үйге Қызыр келіп кеткеннен кейін мал өсіп, байлық артады, көптен күткен нәресте дүниеге келіп, қайғының ізі суиды. Көпшілік Қызыр Ата адамдарға күш-қуат беріп, сұлулық, даналық дарытады деп сенді. Көп жағдайда ол адамдардың ислам дінін қабылдауына батасын береді. Қыдыр қиындық көріп жүрген, ауыртпалыққа тап болған, басына қайғы түскен, соғысып жатқан және т.б. жандарға жәрдемдеседі. Қызырдың дәл осы қыры қазақ ауыз әдебиетінде жан-жақты сипатталады.

Сакральдық бейне Қыдыр Атаның аса күрделілігіне, канондық ислами теология тұрғысынан қарағандағы қайшылығына қарамастан, қазақ халқының біртұтас сенімі мен түсінігі бойынша Қыдыр Ата түптеп келгенде (генетикалық тұрғыдан) исламмен байланысты, себебі, бұл мифтік кейіпкер Алланың бұйрығын жеткізуші болды, Жаратушының кез келген жерде, кез келген адамға көрсете алатын шексіз құдіреті мен рахымын танытып отырды. Қазақ халқының ауыз әдебиетінің мазмұнына мұқият және еш бұрмаламай, өз мәнінде талдау жасағанда Қорқыт Ата немесе Қыдыр Ата Алланың өзінің жаратқан құлдары (қызметшілері) екені жайындағы маңызды түсінік туады. Олар өз ойлары немесе шешімі бойынша емес, Алланың қалауына сай әрекет етеді. Тек кеңестік дәуірдегі фольклортанушылар басқа да сакральдық кейіпкерлер сияқты Қыдыр Атаның бейнесін адам танымастай өзгертіп, шаманизммен байланыстыруға тырысты.

Тағлымды халық аңызы бойынша Қызыр Ата әлдебір адамның үйіне «жіберіледі», ал үйдің иесі оның көңілен шықпайды, ол сонда да сабырлық танытып, «мен бұл адамның үйіне не үшін жіберілдім екен?» деп ойлаумен болады. Түптің түбінде ақиқат айқындалады: бұл өзі соншалықты оғаш, әрі тартымсыз адамның тек бір, алайда өте мықты артықшылығы бар екен – ол өзінің науқас кәрі анасын аса құрметтейтін болып шығады. Әлгі адам әдепті бұзып, қонақты – Қызырды күттіріп қояды, алдымен көрші бөлмеде төсек тартып жатқан зағип анасының халіне алаңдап, оның ас-суын беруді дұрыс деп санайды. Аздан соң Қызыр сол жақтан шыққан кейуананың даусын естиді: «Жарығым! Алла саған разы болсын! Бақ қарасын, Қыдыр дарысын!». Сонда қасиетті Қызыр Ата істің байыбына барады...[АДМ - автордың далалық этнографиялық материалдарынан]. Яғни, қалың бұқара санасы Қызыр Атаны өз бетімен дала кезіп жүрген сиқыршы біреу ретінде оның бейнесін белгілі дәрежеде бұрмалағанмен, классикалық теософиялық дәстүрде Қызыр Ата – о бастан «Алланың досы», Құдайдың адал қызметші және ол тәуелсіз (автономды) тұлға болған емес.

Жалпы, қазақ ауыз әдебиетінің барлық түрлеріне ислам дініне сай бір Құдайға табыну (монотеистік) рухындағы келесі сөз оралымдары тән: «Әуелі Алла бір Алла», «Әуелі Пәруардігар сені айтамын, Жаратқан иемді айтпай немді айтамын», «Сөздің басы бісмілла, Бісмілласыз іс қылма», «Сыйынып бір Құдайға сөз сөйлеймін, Тіліме жәрдем болғай бір Алладан», «Айтамын бісмілла деп сөздің басын, Бісмілла айтса көздің кетер жасы», «Айтамын Құдайдан соң Мұхаметті» және т.б. Ислам монотеизмі (тауһид) ықпалымен халық бақсылары шығарған поэтикалық тіркестердің мазмұны да қайта қаралды. Ислам қағидаларына қайшы келетін ештеңесі жоқ бақсы сарынының, зікірдің нақты мысалдары талданды. Мәселен, «Әуелі, Алла, Сен дедім, Сен демей мен кім едім. Сыйынып мықты өзіңе Қолымды көкке сермедім Адамзаттың дұшпаны Дию мен жынға көнбедім! [108, 172 б]. И. Кастанье жинаған материалдардағы қазақ импровизациясы – зікір үлгілері де осы рухта шығарылған: «Істің басы бісміллә, Құранның басы бісміллә, Оңдай көргей ісімді, Жаратқан Жаббар бір Алла, Айналайын ей, Алла, Сен қолдасаң мен мұнда» [109, 116 б.].

**Әдебиеттер тізімі:**

1. Ставиский Б.Я. О международных связах Средней Азии в V- сер. VІІІ вв // Проблемы востоковедения. - 1960. - № 5. - С. 108-118.
2. Артановский С.Н. Историческое единства человечества и взаимовлияние культур. - Л.: Просвещение, 1967. – 268 с.
3. Мүтәліпов Ж. Әлемдік мәдениеттер жайындағы батыстық прагдиманың қалыптасуы – мәдени-философиялық проблема ретінде // Қазақстан жоғары мектебі. - 2002. - № 3. - 80-85 бб.
4. Давыдов Ю.Н. Исскуство и элита. - М.: Искусство, 1966. – 344 с.
5. Ясперс К. Смысл и назначение истории. /Пер. с нем. -М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
6. Шпенглер О. Закат Европы. Пер. вступ. статья А.П. Дубалова. -Новосибирск: Наука, Сиб. изд. фирма 1993. – 584 с.
7. Маулина Н.Н. Культурно-историческая концепция П. Сорокина: Автореф.дис. канд. ист. наук. - Казань, 1991. – 19с.
8. Омарбеков Ш.Т. XX ғасырдың 20-30 жылдарында саяси қуғындалған қазақ зиялыларының тарихи көзқарастары. Тар. ғыл. канд. дис. - Алматы, 2001. – 168 б.
9. Бернштам А.Н. Некоторые итоги археологических работ в Семиречье // КСИИМК. - М.-Л., 1946. – Вып. 13. – 110-118.
10. Маргулан А.Х. Отчет о разведке Центрально-Казахстанской археологической экпедиции 1947 года // ИАН Каз ССР. Серия истории, археол. и этног. - 1948. - № 49. - С. 119-146.
11. Казахстан: Природные условия и ресурсы СССР. - М.,1969. - С.400-405.
12. Россия. Полное географическое описание нашего отечества. - СПб.: Изд-во А.Ф. Девриена, 1913. - Т. 19. Туркестанский край. - 600 с.
13. Акишев А.К. Археология Казахстана за советский период // Советская археология. - 1967. - № 7. – С. 3-12.
14. Байпаков К.М. Итоги и перспективы развития казахстанской археологии // Известия НАН РК. Серия общ. наук. - 1993. - № 5. - С. 3-7.
15. Гафуров Б.Г. Кушанская эпоха и мировая цивилизация. - М.: Наука, 1968. – 20 с.
16. Культура древних скотоводов и земледельцев Казахстана / Отв.ред. К.А. Акишев - Алма-Ата: Наука КазССР, 1969. - 196 с.
17. Гафуров Б.Г., Мирошников Л.И. Изучение цивилизации Центральной Азии. (Опыт междн. сотрудничествапо проекту ЮНЕСКО). - М.: Наука, 1976. – 127 с.
18. Қазақстан тарихы. Көне заманнан бүгінгі күнге дейін. 5-томдық. -Алматы: Атамұра, 1996. Т. 1. – 544 б.
19. Беленицкий А.М., Бентович И.Б., Большаков О.Г. Средневековый город Средней Азии. - М.: Наука, 1973. – 389 с.
20. Смирнова О. И. Сводный каталог Согдийских монет. Бронза. - М.: Наука, 1981. – 548 с.
21. Древности Казахстана. Сб. статьей / Под ред. К.А. Акишева. –Алма-Ата: Наука, 1975.-168.
22. Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана/ Под.ред. К.А. Акишева– Алма-Ата: Наука, 1980. – 204 с.
23. Буряков Ю.Ф. Генезис и этапы развития городской культуры Ташкентского оазиса. - Ташкент: Фан, 1982. – 212 с.
24. Байпаков К.М. Город и степь в эпоху средневековье (По материалам Южного Казахстана и Семиреяья) // В кн.: Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизации: Сб. ст./АН СССР, Ин-т археологии и др.; Редкол.: В.М. Массон. - Алма-Ата: Наука Каз ССР, 1989. – 356-361 с.
25. Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизации: Тезисы докладов советско-французцкого симпозиума по археологии Центральной Азии и соседних регионов, - Алма-Ата, 19-24 сентября 1987 г./ Редкол.: В.М. Массон и др. - Алма-Ата: Наука Наука, 1987. - 209 с.
26. Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизации: Сб.ст. / АН СССР, Ин-т археологии и др.; Редкол.: В.М. Массон. - Алма-Ата: Наука Каз ССР, 1989. – 463 с.
27. Гумилев Л.Н. Культрогенез и этногенез кочевых и оседлых цивилизаций в средние века. // В кн.: Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций: Тезисы докладов советско-французцкого симпозиума по археологии Центаральной Азии и соседних регионов, Алма-Ата, 19-24 сентября 1987 г./ Редкол.: В.М. Массон и др. - Алма-Ата: Гылым, 1987. – С. 21-23.
28. Сүлейменов О. АЗиЯ. Ізгі ниетті оқырман кітабы. /Ауд. С. Ақатаев. -Алматы: Еңбек, 1992. – 301 б.
29. Маргулан А.Х. Остатки оседлых поселений в Центральном Казахстане // Археологические памятники Казахстана / Ред. К.А. Акишев. -Алма-Ата: Наука, 1978. – 3-37.
30. Плетнева С.А. Кочевники средневековья. - М.: Наука, 1982. – 188 с.
31. Терновая Г.А. Образы искусства как источник по мировозрению населения Южного Казахстана и Семиречья: Афтореф. дис. кандид. ист. наук - Алматы, 1998. – 26 с.
32. По Великому Шелковому пути: Альбом. / Автор вводной статьи и консультант Байпаков К.М. – Алматы: Гылым, 1991. – 320 с.
33. Маршак Согдийское серебро. - М.: Наука, 1971. – 157 с.
34. Қозыбаев М.Қ. Қазақ тарихы – Дала өркениетінің құрамды бөлігі // Отан тарихы. - 1998. - №1. - 19-25 бб.
35. Шалекенов У.Х. Түріктердің отырықшы өркениеті. – Алматы: Алтын мұра, 2002. - 292 б.
36. Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. - Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 604 с.
37. Узакбаева С.А. Казахская культура как часть мировой цивилизаций // Казахская цивилизация. - 2003. - № 1. - С. 43-51.
38. Барфилд Т.Дж. Опасная граница: кочевые империи и Китай (221 г. до н.э. – 1757 н.э.). СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ; 2009. – 488 б.
39. Флетчер Дж. Средневековые монголы: экологические и социальные перспективы// Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2004. 546 б.
40. Васютин С.А. Монгольская империя как особая форма ранней государственности? (к дискуссии о политических системах кочевых империй) // Монгольская империя и кочевой мир. 1 том, 2004.
41. Роджерс Д. Причины формирования государств в восточной Внутренней Азии// Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2008. 498 б.
42. Космо Н. Ди. Образование государства и периодизация истории Внутренней Азии// Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2008. 498 б.
43. Крадин Н.Н. Кочевники, мир-империи и социальная эволюция// Раннее государство, его альтернативы и аналоги. Волгоград, 2006.
44. Васютин С.А. Лики власти (к вопросу о природе власти в кочевых империях)// Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2005.Т.2.
45. Крадин Н.Н. Кочевые империи: генезис, расцвет, упадок// Восток, 2001. №5.
46. Флетчер Дж. Средневековые монголы: экологические и социальные перспективы// Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004.
47. Марков Г.Е. Кочевники Азии. М., 1967.
48. Марков Г.Е. Скотоводческое хозяйство и кочевничество. Дефиниции и терминология // Советская этнография. – 1981, № 4.
49. Плетнева С.А. [Кочевники средневековья.](http://kronk.narod.ru/library/pletnyova-sa-1982.htm) Поиски исторических закономерностей. - М., 1982.
50. Кычанов Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. М., 1997.
51. Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы евразийских степей: от древности к новому времени. СПб, 2009.
52. Иностранцев К. Хунну и гунны. Ленинград, 1926.
53. Вернадский Г.В.Монгольское иго в русской истории //Опыт истории Евразии. Звенья русской культуры М. 2005.
54. Вернадский Г.В. Монголы и Русь. Тверь: ЛЕАН, Москва, 1997.
55. Плетнева С.А.Кочевники южно-русских степей IX-XIII вв//Автореф, дисс. М. 1952.
56. Егоров В. Л.Историческая география Золотой Орды. М. 1985.
57. Хазанов А. М. Мухаммед и Чингизхан в сравнении: роль религиозного фактора в создании мировых империй// Монгольская империя и кочевой мир. 1 том, 2004.546 б.
58. Скрынникова Т:Д. Харизма и власть в эпоху Чингисхана. СПб., 2013. 378 б.
59. Крадин Н.Н. Империя хунну. Влад-к., 1996.
60. Трепавлов В.В.Государственный строй Монгольской империи XIII в.: Проблема исторической преемственности. М., 1993.
61. Петрушевский И.П. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII-XIV вв. М; Л., 1970.
62. Султанов Т.И. Чингиз-хан и чингизиды. Судьбы и власть. А., 2008.
63. Хазанов А.М. Кочевники евразийских степей в исторической ретроспективе// Раннее государство, его альтернативы и аналоги: Сб. ст. Волгоград, 2006.
64. A study of History. Vol.8. Heroic Ages, Contacts between Civilizations in Space. –Oxford University Press, 1954. – 735 p.
65. Тулибаева Ж.М. Агиографические сочинения как источник по истории духовной культуры казахского народа //Персоязычные источники по истории казахов и Казахстана XIII-XIX вв. – Астана: ЕНУ им. Л. Гумилева, 2006- С. 181-211.
66. Абусеитова М.Х. Историко-культурные аспекты ислама в Центральной Азии //Ислам ынтымақ пен бірлік жолында. – Алматы, 2008. – с. 77-85.
67. Шейхи Джуйбари. Ходжа Ислам // В.В. Бартольду. Туркестанские друзья, ученики и почитатели. - Ташкент, 1927- с. 3-20.
68. Абусеитова М.Х. Казахстан и Центральная Азия в XV-XVII вв.: история, политика, дипломатия. Алматы: Дайк-пресс, 1998.-268 с.
69. Иванов П. Хозяйство джуйбарских шейхов. – М-Л.: Изд. Акад.наук, 1954. – 379 с.
70. Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма . – М.: Гл.ред.вост.лит., 1985. – 212 с.
71. Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Под ред.С.М. Прозорова. – Вып. 3. – М: «Восточная литература» РАН, 2001. – 184 с.
72. Нуртазина Н.Д. Распространение ислама и формирование казахской мусульманской традиции. – Алматы: Қазақ университеті, 2016- 354 c.
73. Муминов А.К. Казахские ходжи // Shygys (Восток). – 2004. – № 1. – С. 229-235.
74. Жаксылыков А.Ж. Сравнительная типология образов и мотивов с религиозной содержательностью в произведениях казахской литературы. Эстетика, генезис. – Алматы: Қазақ университеті, 2013. – 362 с.
75. Бес ғасыр жырлайды. 1 том. – Алматы: Жазушы, 1984. – 256 б.
76. Дербісәлі, Әбсаттар қажы. Исламның жауһарлары мен жәдігерліктері. – Алматы: Атамұра, 2008. – 488 б.
77. Казахско-русские отношения в XVIII–XIX вв. Сборник документов и материалов. – Алма-Ата: Изд. Акад.наук, 1964. – 575 с.
78. Андреев И.Г. Описание Средней Орды киргиз-кайсаков. – СПб., 1796. – 83 с.
79. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в 5-ти т. - Т. 1. - Алма- Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1984.-432 с.
80. Абу ал-Ала ибн Хассул. Книга о превосходстве тюрков над другими воинами //http:/ www.vostlit.info/texts/rus2/Ibn­\_Hassul/frameauthor.htm
81. История Казахстана в западных источниках. XII–XX вв. том V. Немецкие исследователи о Казахстане. – Алматы: Санат, 2006. – 408 с.
82. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в 5-ти т. - Т. 4. – Алма- Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985.-461 с.
83. Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен. – Ч.3. – СПб., 1870. – 712 с.
84. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. – Т.1. – Санкт-Петербург: Изд. на ижд. гр. Г. Строганова, 1884 – 563 с.
85. Марғұлан Ә. Күміс сандық құпиясы // Қазақ әдебиеті. – 1981. – № 1.
86. Исаұлы М., Жолдыбайұлы Қ. Ислам ғылымхалы (Ханафи мәзһабы бойынша). – Алматы: Дәуір, 2003. – 400 б.
87. Казахско-русские отношения в XVI–XVIII вв. Сборник документов и материалов. – Алма-Ата: Изд. Акад.наук, 1961. – 743 с.
88. Рычков П.И. История Оренбургская (1730–1750). – Оренбург: Изд. Оренб. Губ. стат. к-та, 1896. – 95 с.
89. Известия англичан о России XVІ в. – Москва: Университет. типография, 1884. – 105 с.
90. Қазақстандағы ислам діні: қажылық (XIX-XXғ басы): материалдар жинағы. –Алматы: Баспалар үйі, 2009-592 б.
91. Islam and the role Haji in the History of Kazakhstan Middle East Journal of Scientific Research 15(6)– Moscow, 2013. –p. 869-873.
92. Сборник материалов по мусульманству . Т 1. – Санкт-Петербург, 1899. – 156 с.
93. Шарль Р. Мусульманское право / Пер. с франц. – М: Изд. Иностр. Лит., 1959 – 142 с.
94. Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. – М.: Русский язык, 1977. – 944 с.
95. Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. – Алматы: Санат, 1996. – 656 с.
96. Из журнала путешествия Христофора Барданеса в Киргизскую степь 1771 года // История Казахстана в русских источниках XVI – XX вв. IV том. – Алматы: Дайк – Пресс, 2007. – С. 80-194.
97. Георги И.И. Описание всех в российском государстве обитающих народов, а также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. – СПб, 1776. – 112 с.
98. Карутц Р. Среди киргизов и туркмен на Мангышлаке. – СПб, 1910. – 136 с.
99. Гейнс А.Н. Собрание литературных трудов. – Спб.: Типогр. М.М. Стасюлевича, 1897 – 589 с.
100. Көпеев М.-Ж. Екі томдық. 2 т. – Алматы: Ғылым, 1992. – 224 б.
101. Ел қазынасы – ескі сөз (В.В. Радлов жинаған қазақ фольклорының үлгілері). – Алматы: Ғылым, 1994. – 615 б.
102. Ибрагимов Н. Культ святых в исламе по арабским источникам XII – XIV вв. // Ислам в истории народов Востока. – М.: Наука. 1981. – С. 170–176.
103. Кыз Жибек / Под ред. М.О. Ауэзова и Н.С. Смирновой. – Алма-Ата: АН КазССР. 1963. – 337 с.
104. Ақсауыт . Батырлар жыры. 1 том. – Алматы: Жазушы, 1977 – 365 б.
105. Андреев М.С. Чильтаны в среднеазиатских верованиях. – Ташкент: Изд. Об-ва для изучения Таджикистана, 1927. – 17 с.
106. Ал-Хадир // Ислам на территории бывшей Российской империи. – Вып. 2. – М.: Восточная литература РАН, 1999. – С. 91-93.
107. Ahmet Yasar Ösак. Islam – Türk inanclarinda Hisir Yahut Hisir-Ilias kültü. Ankara: Universitesi basimevi, 1985. – 229 s.
108. Телқоңыр (Қазақтың көне наным-сенімдеріне қатысты ғұрыптық фольклоры) / Құрастырған Б.Абылқасымов. – Алматы: Атамұра, 1993. – 175 б.
109. Кастанье И. Из области киргизских верований // Вестник Оренбургского учебного округа. – Уфа, 1912-1913. – С. 71-93, 201-218.