



**ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ХАЛЫҚАРАЛЫҚ  
ҚАЗАҚ-ТҮРІК УНИВЕРСИТЕТИ  
НОСА АНМЕТ YESEVİ ULUSLARARASI  
TÜRK-KAZAK ÜNİVERSİTESİ**



**ТҮРКОЛОГИЯ ҒЫЛЫМИ-ЗЕРТТЕУ ИНСТИТУТЫ  
TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMA MERKEZİ**

**ЖАЗ /YAZ - МАУСЫМ/HAZİRAN 2026 САН/SAYI: 126  
SUMMER / ЛЕТО – JUNE / ИЮНЬ 2026 ISSUE/ЧИСЛО: 126**



ТҮРКОЛОГИЯ ҒЫЛЫМИ-ЗЕРТТЕУ  
ИНСТИТУТЫ  
TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMA MERKEZİ

**Үіл:** 2026

**Үайын Түрү:** 3 Айлық, Ачық Еришimli,  
Улусларарасы

**Үайын Дили:** Түркче, Казакча, Русча,  
Їнгилizce

**ISSN:** 1727-060X

**e-ISSN:** 2664-3162

**Баш Editör**

Доç. Dr. Halil ÇETİN

**Editör Yardımcısı**

Bağdat YERTAYEVA

**Dil Editörleri**

Казакча: Karlygash KHAVAY

Түркче: Alpaslan KARABAĞ

Русча: Dr. Madina MOLDASHEVA

Їнгилizce: Prof. Dr. Servet ÇELİK

**Sekreteryа**

Gülнага Rahmatullayeva

**Телефон:** 8 (72533) 3-16-78; 6-36-  
36/1245

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ayt>

**E-mail:** [turkology.institute@ayu.edu.kz](mailto:turkology.institute@ayu.edu.kz)

**Baskı:** Ahmet Yesevi Üniversitesi

«Turan» Matbaası



ТҮРКОЛОГИЯ ҒЫЛЫМИ-ЗЕРТТЕУ  
ИНСТИТУТЫ  
TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMA MERKEZİ

**Жылы:** 2026

**Басылым түрі:** 3 айлық, Ашық  
Қолжетімділік, Халықаралық

**Басылым тілі:** Түрік, Казак, Орыс,  
Ағылшын

**ISSN:** 1727-060X

**e-ISSN:** 2664-3162

**Бас редактор**

Док. доц. Халил ЧЕТИН

**Редактордың Орынбасары**

Бағдат ЕРТАЕВА

**Тілдік редакторлар**

Казакша: Қарлығаш ХАВАЙ

Түрік тілі: Алпаслан ҚАРАБАҒ

Орыс тілі: Dr. Мадина МОЛДАШЕВА

Ағылшын тілі: Ф.ғ.д., проф. Сервет  
ЧЕЛИК

**Хатшылық**

Гульнага Рахматуллаева

**Телефон:** 8 (72533) 3-16-78; 6-36-  
36/1245

**Веб-сайт:**

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ayt>

**E-mail:** [turkology.institute@ayu.edu.kz](mailto:turkology.institute@ayu.edu.kz)

**Басылым:** Ахмет Ясауи университеті  
«Тұран» баспаханасы

**Year:** 2026  
**Publication Type:** 3 Months, Open Access, International

**Publication Language:** Turkish, Kazakh, Russian, English

**ISSN:** 1727-060X

**e-ISSN:** 2664-3162

**Editor-in-Chief**

Doç. Dr. Halil ÇETİN

**Assistant Editor**

Bagdat YERTAYEVA

**Language Editors**

Kazakh: Karlygash KHAVAY

Turkish: Alpaslan KARABAĞ

Russian: Dr. Madina MOLDAŞEVA

English: Prof. Dr. Servet ÇELİK

**Secretariat**

Gülnara RAHMATULLAYEVA

**Phone:** 8 (72533) 3-16-78; 6-36-36/1245

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ayt>

**E-mail:** [turkology.institute@ayu.edu.kz](mailto:turkology.institute@ayu.edu.kz)

**Print:** Ahmet Yesevi University  
«Turan» Press

**Год:** 2026

**Тип издания:** 3 месяца, открытый доступ, международный

**Язык публикации:** Турецкий, Казахский, Русский, Английский

**ISSN:** 1727-060X

**e-ISSN:** 2664-3162

**Главный редактор**

Док. доц. Халил ЧЕТИН

**Заместитель редактора**

Багдат ЕРТАЕВА

**Языковые редакторы**

Казахский: Карлыгаш ХАВАЙ

Турецкий: Алпаслан КАРАБАГ

Русский: Док. Мадина МОЛДАШЕВА

Английский: Ф.ғ.д., проф. Сервет ЧЕЛИК

**Секретариат**

Гульнара РАХМАТУЛЛАЕВА

**Телефон:** 8 (72533) 3-16-78; 6-36-36/1245

**Веб-сайт:**

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ayt>

**E-mail:** [turkology.institute@ayu.edu.kz](mailto:turkology.institute@ayu.edu.kz)

**Издание:** Университет Ахмета Есеви  
Типография «Туран»



## YAYIN KURULU

**Док., проф. Метин Экижи**

Эге университети, Туркия  
metin.ekici@ege.edu.tr

**Док., проф. Юнус Коç**

Хаджеттепе университети, Туркия  
yunusk@hacettepe.edu.tr

**Док., проф. Ахмет Канлидере**

Мармара университети, Туркия  
ahkanlidere@hotmail.com

**Док., проф. Шерубай Курманбайұлы**

Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық  
университети, Қазақстан  
sherubaykurmanbaiuly@gmail.com

**Док., проф. Нуреттин Демир**

Хаджеттепе университети, Туркия  
demirn@hacettepe.edu.tr

**Док., доц. Ильхаме Гесебова**

Әзәрбайжан ғылым академиясы, Әзәрбайжан  
ilhame92@mail.ru

**Док., доц. Феруза Джуманиязова**

Өзбекстан ғылым академиясы, Өзбекстан  
jumaniyazov84@gmail.com

**Док. Зухра Алтмышова**

Қырғыз-түрік Манас университети,  
Қырғызстан

**Док. Мұстафа Неркиз**

Ахмет Ясауи университети, Қазақстан  
mustafa.nerkiz@ayu.edu.kz

**Док., проф. Метин Экижи**

Эгейский университет, Турция  
metin.ekici@ege.edu.tr

**Док., проф. Юнус Коç**

Университет Хаджеттепе, Турция  
yunusk@hacettepe.edu.tr

**Док., проф. Ахмет Канлидере**

Университет Мармара, Турция  
ahkanlidere@hotmail.com

**Док., проф. Шерубай Курманбаюлы**

Евразийский национальный университет  
имени Л. Н. Гумилева, Казахстан  
sherubaykurmanbaiuly@gmail.com

**Док., проф. Нуреттин Демир**

Университет Хаджеттепе, Турция  
demirn@hacettepe.edu.tr

**Док., доц. Ильхаме Гесебова**

Азербайджанская Академия  
Наук, Азербайджан  
ilhame92@mail.ru

**Prof. Dr. Metin Ekici**

Ege Üniversitesi, Türkiye  
metin.ekici@ege.edu.tr

**Prof. Dr. Yunus Koç**

Hacettepe Üniversitesi, Türkiye  
yunusk@hacettepe.edu.tr

**Prof. Dr. Ahmet Kanlıdere**

Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan  
ahkanlidere@hotmail.com

**Prof. Dr. Şerubay Kurmanbayulu**

L. N. Gumilev Avrasya Devlet Üniversitesi,  
Kazakistan  
sherubaykurmanbaiuly@gmail.com

**Prof. Dr. Nurettin Demir**

Hacettepe Üniversitesi, Türkiye  
demirn@hacettepe.edu.tr

**Doç. Dr. İlhamе Gesebova**

Azerbaycan Bilimler Akademisi, Azerbaycan  
ilhame92@mail.ru

**Doç. Dr. Feruza Djumaniyazova**

Özbekistan Bilimler Akademisi, Özbekistan  
Jumaniyazov84@gmail.com

**Dr. Zukhra Altmyshova**

Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversite,  
Kırgızistan

**Dr. Mustafa Nerkiz**

Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan  
mustafa.nerkiz@ayu.edu.kz

**Prof. Dr. Metin Ekici**

Ege University, Turkey  
metin.ekici@ege.edu.tr

**Prof. Dr. Yunus Koç**

Hacettepe University, Turkey  
yunusk@hacettepe.edu.tr

**Prof. Dr. Ahmet Kanlıdere**

Marmara University, Turkey  
ahkanlidere@hotmail.com

**Prof. Dr. Şerubay Kurmanbayulu**

L. N. Gumilev Eurasian State University,  
Kazakhstan  
sherubaykurmanbaiuly@gmail.com

**Prof. Dr. Nurettin Demir**

Hacettepe University, Turkey  
demirn@hacettepe.edu.tr

**Assoc. Prof. Dr. İlhamе Gesebova**

Azerbaijan Academy of Sciences, Azerbaijan  
ilhame92@mail.ru

## YAYIN KURULU

**Док., доц. Феруза Джуманиязова**  
Академия наук Узбекистана, Узбекистан  
jumaniyazov84@gmail.com  
**Док. Зухра Альтмышова**  
Кыргызско-Тюркский университет  
«Манас», Кыргызстан  
**Док. Мустафа Неркиз**  
Университет Ахмета Есеви, Казахстан  
mustafa.nerkiz@ayu.edu.kz

**Assoc. Prof. Dr. Feruza Djumaniyazova**  
Uzbekistan Academy of Sciences, Uzbekistan  
jumaniyazov84@gmail.com  
**Dr. Zukhra Altmyshova**  
Kyrgyzstan-Türkiye Manas University,  
Kyrgyzstan  
**Dr. Mustafa Nerkiz**  
Ahmet Yesevi University, Kazakhstan  
mustafa.nerkiz@ayu.edu.kz

## BİLİM KURULU

**Док., проф. Юксел Челик**  
Мармара университети, Түркия  
yuksel.celik@marmara.edu.tr

**Док., проф. Өзкул Чобаноғлу**  
Хаджеттепе университети, Түркия  
ozkul@hacettepe.edu.tr

**Док., проф. Нергиз Бирай**  
Памуккале университети, Түркия  
nergisb@gmail.com

**Док., проф. Тәттігүл Қартаева,**  
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық  
университеті, Қазақстан  
kartaeva@mail.ru

**Док., проф. Дария Жигульская,**  
Ресей мемлекеттік гуманитарлық  
университеті, Ресей  
dvzhigulskaaya@gmail.com

**Док., проф. Г.Гонжа Гөкалп Алпаслан**  
Хаджеттепе университети, Түркия  
ggonca@hacettepe.edu.tr

**Док., проф. Гүлден Сағол Йүксеккая**  
Мармара университети, Түркия  
guldensagol@marmara.edu.tr

**Док., проф. Ибрахим Теллиоглу**  
Ондокуз Майыс университети, Түркия  
telliogluibrahim@gmail.com

**Док., проф. Илияс Кемалоглу**  
Мармара университети, Түркия  
ilyaskamal78@mail.ru

**Док., проф. Гузелие Гилазова**  
Казан мемлекеттік өнер институты, Ресей  
guzhaz@mail.ru

**Док., проф. Джулибой Елтазаров**  
Халықаралық «Жібек жолы» туризм және  
мәдени мұра университети, Өзбекстан  
juliboy2@gmail.com

**Док., проф. Орзигүл Хамроева**  
Ташкент мемлекеттік өзбек тілі мен  
әдебиеті университети, Өзбекстан  
hamroyeva@navoiy-uni.uz

**Док., проф. Гүлжанат Құрманғалиева**  
**Ержиласун**  
Анкара Хажы Байрам Вели университети,  
Түркия  
guljanatke@gmail.com

**Док., проф. Елчин Ибрахимов**  
Қарабақ университети, Әзірбайжан  
elchin.ibrahimov@karabakh.edu.az

**Док., доц. Тахир Аширов**  
Түркменстан ғылым академиясы,  
Түркменстан  
tahirashirov@gmail.com

**Prof. Dr. Yüksel Çelik**  
Marmara Üniversitesi, Türkiye  
yuksel.celik@marmara.edu.tr

**Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu**  
Hacettepe Üniversitesi, Türkiye  
ozkul@hacettepe.edu.tr

**Prof. Dr. Nergis Biray**  
Pamukkale Üniversitesi, Türkiye  
nergisb@gmail.com

**Prof. Dr. Tattigül Kartayeva,**  
Al Farabi Kazak Milli Üniversitesi,  
Kazakistan  
kartaeva@mail.ru

**Prof. Dr. Daria Zhigulskaaya,**  
Rusya Devlet Beşeri Bilimler Üniversitesi,  
Rusya  
dvzhigulskaaya@gmail.com

**Prof. Dr. G. Gonca Gökalp Alpaslan**  
Hacettepe Üniversitesi, Türkiye  
ggonca@hacettepe.edu.tr

**Prof. Dr. Gülden Sağol Yüksekkeya**  
Marmara Üniversitesi, Türkiye  
guldensagol@marmara.edu.tr

**Prof. Dr. İbrahim Tellioglu**  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye  
telliogluibrahim@gmail.com

**Prof. Dr. İlyas Kemaloglu**  
Marmara Üniversitesi, Türkiye  
ilyaskamal78@mail.ru

**Prof. Dr. Güzeliye Gilazova**  
Kazan Devlet Kültür Enstitüsü, Rusya  
guzhaz@mail.ru

**Prof. Dr. Juliboy Eltazarov**  
Uluslararası “İpek Yolu” Turizm ve Kültürel  
Miras Üniversitesi, Özbekistan  
juliboy2@gmail.com

**Prof. Dr. Orzigul Hamroyeva**  
Taşkent Devlet Özbek Dili Ve Edebiyatı  
Üniversitesi, Özbekistan  
hamroyeva@navoiy-uni.uz

**Prof. Dr. Güljanat Kurmangaliyeva**  
**Ercilasun**  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi,  
Türkiye  
guljanatke@gmail.com

**Prof. Dr. Elçin İbrahimov**  
Karabağ Üniversitesi, Azerbaycan  
elchin.ibrahimov@karabakh.edu.az

**Doç. Dr. Tahir Aşirov**  
Türkmenistan Bilimler Akademisi,  
Türkmenistan  
tahirashirov@gmail.com

## BİLİM KURULU

**Док., доц. Ақбота Ахметбекова**  
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық  
университеті, Қазақстан  
aaxbota@gmail.com  
**Док., доц. Миляуша Хабутдинова,**  
Казан федералды университеті, Татарстан  
mileuscha@mail.ru  
**Док., доц. Талғат Молдабай**  
Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық  
университеті, Қазақстан  
talgatmoldabay@mail.ru

**Prof. Dr. Yüksel Çelik**  
Marmara University, Turkey  
yuksel.celik@marmara.edu.tr  
**Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu**  
Hacettepe University, Turkey  
ozkul@hacettepe.edu.tr  
**Prof. Dr. Nergis Biray**  
Pamukkale University, Turkey  
nergisb@gmail.com  
**Prof. Dr. Tattgül Kartayeva,**  
El Farabi Kazakh State University,  
Kazakhstan  
kartaeva@mail.ru  
**Prof. Dr. Daria Zhigulskaya,**  
Russian State University for the Humanities,  
Russia  
dvzhigulskaya@gmail.com  
**Prof. Dr. G. Gonca Gökalp Alpaslan**  
Hacettepe University, Turkey  
ggonca@hacettepe.edu.tr  
**Prof. Dr. Gülden Sağol Yüksekkaya**  
Marmara University, Turkey  
guldensagol@marmara.edu.tr  
**Prof. Dr. İbrahim Tellioglu**  
Ondokuz Mayıs University, Turkey  
telliogluibrahim@gmail.com  
**Prof. Dr. İlyas Kemaloglu**  
Marmara University, Turkey  
ilyaskamal78@mail.ru  
**Prof. Dr. Güzeliye Gilazova**  
Kazan State Institute of Culture, Russia  
guzhaz@mail.ru  
**Prof. Dr. Juliboy Eltazarov**  
International “Silk Road” University of  
Tourism and Cultural Heritage, Uzbekistan  
juliboy2@gmail.com  
**Prof. Dr. Orzigul Hamroyeva**  
Tashkent State University of Uzbek

**Doç. Dr. Akbota Akhmetbekova**  
Al Farabi Kazak Milli Üniversitesi,  
Kazakistan  
aaxbota@gmail.com  
**Doç. Dr. Milyausha Khabutdinova,**  
Kazan Federal Üniversitesi, Tataristan  
mileuscha@mail.ru  
**Doç. Dr. Talgat Moldabay**  
L. N. Gumilev Avrasya Milli Üniversitesi,  
Kazakistan  
talgatmoldabay@mail.ru

**Док., проф. Юксел Челик**  
Университет Мармара, Турция  
yuksel.celik@marmara.edu.tr  
**Док., проф. Озкул Чобаноглу**  
Университет Хаджеттепе, Турция  
ozkul@hacettepe.edu.tr  
**Док., проф. Нергиз Бирай**  
Университет Памуккале, Турция  
nergisb@gmail.com  
**Док., проф. Таттигул Картаева**  
Казахский национальный университет  
имени Аль-Фараби, Казахстан  
kartaeva@mail.ru  
**Док., проф. Дария Жигульская,**  
Российский государственный  
гуманитарный университет, Россия  
dvzhigulskaya@gmail.com  
**Док., проф. Г.Гонжа Гокалп Алпаслан**  
Университет Хаджеттепе, Турция  
ggonca@hacettepe.edu.tr  
**Док., проф. Гулден Сагол Йуксеккая**  
Университет Мармара, Турция  
guldensagol@marmara.edu.tr  
**Док., проф. Ибрагим Теллиоглу**  
Университет Ондокуз Майис, Турция  
telliogluibrahim@gmail.com  
**Док., проф. Илияс Кемалоглу**  
Университет Мармара, Турция  
ilyaskamal78@mail.ru  
**Док., проф. Гузелие Гилагова**  
Казанский государственный институт  
культуры, Россия  
guzhaz@mail.ru  
**Док., проф. Джулибой Елтазаров**  
Международный университет туризма и  
культурного наследия «Шелковый путь»,  
Узбекистан  
juliboy2@gmail.com  
**Док., проф. Орзигуль Хамроева**  
Ташкентский государственный университет

## BİLİM KURULU

Language and Literature, Uzbekistan  
hamroyeva@navoiy-uni.uz

**Prof. Dr. Güljanat Kurmangaliyeva**  
**Ercilasun**

Ankara Hacı Bayram Veli University,  
Turkey

guljanatke@gmail.com

**Prof. Dr. Elçin İbrahimov**

Karabakh University, Azerbaijan

elchin.ibrahimov@karabakh.edu.az

**Assoc. Prof. Tahir Aşirov**

Turkmenistan Academy of Sciences,  
Turkmenistan

tahirashirov@gmail.com

**Assoc. Prof. Akbota Akhmetbekova**

Al Farabi Kazakh National University,  
Kazakhstan

aaxbota@gmail.com

**Assoc. Prof. Milyausha Khabutdinova,**

Kazan Federal University, Tatarstan

mileuscha@mail.ru

**Assoc. Prof. Talgat Moldabay**

L. N. Gumilev Eurasian State University,  
Kazakhstan

узбекского языка и литературы, Узбекистан  
hamroyeva@navoiy-uni.uz

**Док., проф. Гулжанат Курмангалиева**  
**Ерджиласун**

Университет Анкара Хаджи Байрам Вели,  
Турция

guljanatke@gmail.com

**Док., проф. Елчин Ибрагимов**

Карабахский университет, Азербайджан

elchin.ibrahimov@karabakh.edu.az

**Док., доц. Тахир Аширов**

Академия наук Туркменистана,  
Туркменистан

tahirashirov@gmail.com

**Док., доц. Акбота Ахметбекова**

Казахский национальный университет  
имени аль-Фараби, Казахстан

aaxbota@gmail.com

**Док., доц. Миляуша Хабутдинова,**

Казанский федеральный университет,  
Татарстан

mileuscha@mail.ru

**Док., доц. Талгат Молдабай**

Евразийский государственный  
университет имени Л. Н. Гумилева,  
Казахстан

## BİLİM KURULU

## DİZİN

## INDEX

Journal of Türkologia – халықаралық ғылыми журнал. Ол жылына төрт рет: желтоқсан, наурыз, маусым және қыркүйек айында шығады. Журнал халықаралық индекстер мен дерекқорларда индекстеледі. Журнал Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің Ғылым және жоғары білім саласындағы сапаны қамтамасыз ету Комитетінің 2025 жылдың 30 желтоқсандағы № 2169 бұйрығымен Филология ғылымдары бағыты бойынша Комитет ұсынатын басылымдар тізіміне енгізілді.

Türkoloji Dergisi, uluslararası hakemli bir dergidir. Aralık, Mart, Haziran, Eylül olmak üzere yılda dört defa yayımlanır. Uluslararası indeks ve veri tabanlarında taranmaktadır. Dergi, 30 Aralık 2025 tarihli ve 2169 sayılı karar ile Kazakistan Cumhuriyeti Bilim ve Yükseköğretim Bakanlığı Bilim ve Yükseköğretim Alanında Kalite Güvencesi Komitesi tarafından Filoloji Bilimleri alanında Komite tarafından önerilen bilimsel yayınlar listesine dâhil edilmiştir.

Журнал ҚР Инвестициялар және даму министрлігі Байланыс, ақпараттандыру және ақпарат комитетінің мерзімді баспасөз басылымы және ақпараттық агенттігінде тіркелген. Куәлік № 55-97-Ж 18.ІІ.2005ж. Халықаралық рецензияланатын журнал.

Dergi, Kazakistan Cumhuriyeti Yatırımlar ve Kalkınma Bakanlığı İletişim, Enformasyon ve Bilgi Komitesi'nin süreli yayın ve haber ajansında 55-97-J 18.02.2005 numaraya kayıtlıdır. Uluslararası hakemli bir dergidir.

Журнал тюркологии – международный рецензируемый журнал. Он выходит четыре раза в год: декабрь, март, июнь и сентябрь. Он сканируется в международных индексах и базах данных. Журнал был включен в список изданий, рекомендованных Комитетом в области филологических наук приказом № 2169 Комитета по обеспечению качества в науке и высшем образовании Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан от 30 декабря 2025 года.

Journal of Türkologia is an international peer-reviewed journal. It is published four times a year: in December, March, June, and September. It is scanned in international indexes and databases. The journal was included in the list of scientific publications recommended by the Committee in the field of Philological Sciences by Order No. 2169 dated 30 December 2025 of the Committee for Quality Assurance in Science and Higher Education under the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan.

Журнал зарегистрирован в Комитете связи, информатизации и информации Министерства инвестиций и развития РК как периодическое печатное издание и информационное агентство. Свидетельство № 55-97-Ж от 18.ІІ.2005 г. Международный рецензируемый журнал.

The journal is registered with the Communications, Informatization, and Information Committee of the Ministry of Investments and Development of the Republic of Kazakhstan as a periodic printed publication and news agency. Certificate No. 55-97-Ж from 18.II.2005 is an international peer-reviewed journal.



EBSCO

MODERN LANGUAGE ASSOCIATION

INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL

asos



ROOTINDEXING

Academic Resource Index



**МАЗМУНЫ / İÇİNDEKİLER  
CONTENTS / СОДЕРЖАНИЕ**

**МАҚАЛА / MAKALE  
ARTICLE / СТАТЬЯ**

**ҒҰМАР ҚАРАШ ЖӘНЕ XX ҒАСЫР БАСЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ӘДЕБИ ТІЛІ  
GUMAR KARASH AND THE KAZAKH LITERARY LANGUAGE AT THE  
BEGINNING OF THE TWENTIETH CENTURY .....1-38**

**ҚАЗІРГІ ҚАЗАҚ ПРОЗАСЫНДАҒЫ ҰЛТТЫҚ ИНТЕГРАЦИЯ ПОСТ-  
ПОСТМОДЕРНИЗМ АЯСЫНДА  
NATIONAL INTEGRATION IN MODERN KAZAKH PROSE IN THE  
CONTEXT OF POST-POSTMODERNISM.....39-62**

**ДЕКОЛОНИАЛЬНЫЙ ДИСКУРС В КНИГЕ НАЗИДАНИЙ АБАЯ  
DECOLONIAL DISCOURSE IN ABAI'S BOOK OF EDIFICATION.....63-94**

**CONTEMPORARY KAZAKH AND KYRGYZ LITERARY NARRATIVES:  
THE UTILITARIAN FUNCTION OF ETHNO-FOLKLORIC PLOTS  
ҚАЗІРГІ ЗАМАҢҒЫ ҚАЗАҚ ЖӘНЕ ҚЫРҒЫЗ ӘДЕБИ НАРРАТИВТЕРІ:  
ЭТНО-ФОЛЬКЛОРЛЫҚ СЮЖЕТТЕРДІҢ  
УТИЛИТАРЛЫҚ ҚЫЗМЕТІ .....95-116**

**ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ДҮНИЕТАНЫМЫНДАҒЫ НЕГІЗГІ  
СОПЫЛЫҚ ҰҒЫМДАР  
THE FUNDAMENTAL SUFI CONCEPTS IN THE WORLDVIEW OF KHOJA  
AKHMET YASSAWI.....117-152**

**KANI DEDIĞÜM ERENLER: “ATALAR SÖZİ”NİN DEDE KORKUT’U  
ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME  
WHERE NOW ARE THE NOBLE HEROES I KEPT PRAISING: REASSESSING  
THE IMAGE OF DEDE KORKUT IN “ATALAR SÖZİ”.....153-192**

**ERMENİ HARFLİ KIPÇAK TÜRKÇESİNDE DÜZ-DAR ÜNLÜ  
NÖBETLEŞMESİ ÜZERİNE  
ON THE ALTERNATION OF HIGH UNROUNDED VOWELS IN ARMENIAN-  
SCRIPT KIPCHAK TURKISH.....194-205**

## БАС РЕДАКТОРДАН

Құрметті түркітанушы ғалымдар, қадірлі оқырмандар!

Сіздердің назарларыңызға Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті жанындағы «Түркология» журналының 126-санын ұсынамыз. Бұл санға түркітану ғылымының өзекті мәселелерін қамтитын, тіл білімі, әдебиеттану, фольклортану, рухани мұра және мәдениеттану бағыттарындағы тың зерттеулер енгізілді. Жинаққа енген мақалалар тарихи тәжірибе мен заманауи ғылыми парадигмаларды ұштастыра отырып, түркі дүниесінің рухани және зияткерлік мұрасын жаңа қырынан пайымдауға мүмкіндік береді.

Санның алғашқы мақаласы – «**Ғұмар Қараш және XX ғасыр басындағы қазақ әдеби тілі**» зерттеуі XX ғасыр басындағы қазақ қоғамдық ойы мен ағартушылық қозғалысының көрнекті өкілі Ғұмар Қараштың шығармашылық мұрасын қазақ әдеби тілінің қалыптасуы мен даму үдерісі тұрғысынан қарастырады. Авторлар қайраткердің тілдік қолданысы мен әдеби-эстетикалық ұстанымдарын талдай отырып, ұлттық әдеби тілдің жаңғыру кезеңіндегі бағыт-бағдарын айқындайды. Мақала қазақ тілінің тарихи даму заңдылықтарын түсінуге және ұлттық тілдік сананың қалыптасу ерекшеліктерін зерделеуге маңызды үлес қосады.

«**Қазіргі қазақ прозасындағы ұлттық интеграция пост-постмодернизм аясында**» атты мақалада заманауи қазақ прозасындағы ұлттық бірегейлік пен қоғамдық тұтастық мәселелері пост-постмодернистік теориялық парадигма негізінде сараланады. Зерттеу қазіргі әдеби үдерістегі ұлттық интеграция феноменінің көркемдік бейнелену ерекшеліктерін талдап, жаһандану жағдайындағы мәдени сәйкестік пен қоғамдық құндылықтардың трансформациясын көрсетуімен ерекшеленеді. Мақала әдебиеттанудағы жаңа әдіснамалық ізденістерді тереңдете түсетін құнды еңбек болып табылады.

Келесі мақала – «**Деколониальный дискурс в книге назиданий Абая**» – Абайдың қара сөздерін деколониалдық теория тұрғысынан қарастырады. Зерттеуде ойшылдың адам, қоғам, білім және руханият туралы тұжырымдары отаршылдық тәжірибе мен мәдени тәуелділік мәселелері аясында талданады. Авторлар Абай мұрасының қазіргі гуманитарлық ғылымдардағы деколониалдық дискурсқа сәйкес келетін қырларын ашып көрсетіп, оның идеяларының бүгінгі қоғамдық-мәдени үдерістер үшін өзектілігін негіздейді.

**«Contemporary Kazakh and Kyrgyz Literary Narratives: The Utilitarian Function of Ethno-Folkloric Plots»** атты зерттеу қазіргі қазақ және қырғыз әдебиетіндегі этнофольклорлық сюжеттердің қызметін салыстырмалы тұрғыдан қарастырады. Мақалада дәстүрлі мәдени кодтардың, мифологиялық және фольклорлық мотивтердің заманауи көркем мәтіндегі трансформациясы талданып, олардың ұлттық жадыны сақтаудағы рөлі айқындалады. Бұл еңбек түркі халықтарының ортақ рухани мұрасын зерттеуде және салыстырмалы әдебиеттану бағытындағы ізденістерді дамытуда маңызды ғылыми мәнге ие.

**«Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымындағы негізгі сопылық ұғымдар»** мақаласы түркі-мұсылман өркениетінің көрнекті өкілі Қожа Ахмет Ясауидің рухани мұрасын оның негізгі сопылық категориялары арқылы зерделейді. Зерттеуде хикмет дәстүрінің өзегін құрайтын мағрифат, хақиқат, рухани кемелдену, нәпсі тәрбиесі секілді ұғымдардың мәні мен мазмұны жүйелі түрде талданған. Мақала Ясауи ілімінің дүниетанымдық негіздерін терең түсінуге мүмкіндік беріп, түркі сопылық ойының ерекшеліктерін айқындай түседі.

Санға енген **«Kanı Dedigüm Erenler: “Atalar Sözi”nin Dede Korkut’u Üzerine Bir Değerlendirme»** атты мақалада түркі халықтарының ортақ мәдени мұрасының маңызды тұлғасы Деде Қорқыт бейнесі «Аталар сөзі» мәтіні негізінде қайта пайымдалады. Автор тарихи-мәдени жадтың көркем мәтіндердегі көрінісін талдай отырып, Деде Қорқыт тұлғасының ұжымдық санадағы орны мен қызметін жаңа ғылыми тұрғыдан бағалайды. Зерттеу дәстүр мен мәдени сабақтастық мәселелерін түсіндіруге бағытталған маңызды ғылыми еңбек болып табылады.

Санның соңғы мақаласы – **«Ermeni Harfli Kıpçak Türkçesinde Düz-Dar Ünlü Nöbetleşmesi Üzerine»** – тарихи түркі тілдерінің фонетикалық жүйесін зерттеуге арналған. Ермені жазулы қыпшақ ескерткіштеріндегі дауысты дыбыстардың алмасу құбылыстарын талдау арқылы автор түркі тілдерінің тарихи даму ерекшеліктерін, олардың өзара байланысы мен эволюциялық заңдылықтарын анықтайды. Мақала тарихи тіл білімі мен түркітану саласындағы маңызды ғылыми мәселелерді нақты тілдік деректер негізінде қарастыруымен құнды.

Журналдың осы санында жарияланған мақалалар түркі дүниесінің тілдік, әдеби, мәдени және рухани мұрасын әртүрлі ғылыми қырынан зерделей отырып, заманауи гуманитарлық зерттеулердің өзекті бағыттарын қамтиды. Тарихи мұра мен қазіргі ғылыми ізденістердің сабақтастығын көрсететін бұл еңбектердің түркология ғылымының дамуына және халықаралық ғылыми қауымдастықтағы зерттеулердің тереңдеуіне өз үлесін қосатынына сенім білдіреміз.

Осы санның жарық көруіне үлес қосқан авторларға, рецензенттерге және редакциялық алқа мүшелеріне шынайы алғысымызды білдіреміз. Журналымыз алдағы уақытта да түркология ғылымының өзекті мәселелерін қамтып, ғылыми пікір алмасудың беделді алаңы болып қала береді деп сенеміз.

Құрметпен,

**Бас редактор**

**Док., доц. Халил ЧЕТИН**

## BAŞ EDİTÖRDEN

Değerli Türkoloji Araştırmacıları, Kıymetli Okuyucularımız,

Ahmet Yesevi Üniversitesi Türkoloji Dergisi'nin 126. sayısını sizlerle buluşturmaktan memnuniyet duyuyoruz. Bu sayımızda Türkoloji araştırmalarının farklı alanlarını kapsayan, tarihî ve çağdaş meseleleri disiplinlerarası bir bakış açısıyla ele alan yedi değerli çalışma yer almaktadır. Dil, edebiyat, düşünce tarihi, tasavvuf ve folklor araştırmalarını bir araya getiren bu çalışmalar, Türk dünyasının kültürel ve entelektüel mirasını yeni perspektiflerle değerlendirmektedir.

Sayımızın ilk makalesi olan **“Ғұмар Қараш және XX ғасыр басындағы қазақ әдеби тілі”**, XX. yüzyıl başı Kazak aydınlanmasının önemli temsilcilerinden Ғұмар Қараш'ın dil anlayışını ve eserlerinin Kazak edebî dilinin oluşum sürecindeki yerini incelemektedir. Kazak toplumunun modernleşme döneminde dilin üstlendiği kültürel ve toplumsal işlevleri ortaya koyan çalışma, bir yandan dönemin dil politikalarına ışık tutarken diğer yandan millî kimlik inşasında edebî dilin rolünü değerlendirmektedir. Tarihî dil araştırmaları açısından önemli veriler sunan makale, Kazak yazı dilinin gelişim çizgisini anlamak bakımından dikkate değer bir katkı niteliğindedir.

**“Қазіргі қазақ прозасындағы ұлттық интеграция пост-постмодернизм аясында”** başlıklı çalışma, çağdaş Kazak nesrini post-postmodernizm kuramı çerçevesinde ele alarak ulusal entegrasyon kavramını edebî metinler üzerinden tartışmaktadır. Küreselleşme, kimlik, aidiyet ve toplumsal bütünleşme gibi günümüzün temel meselelerini Kazak edebiyatındaki anlatı stratejileri üzerinden inceleyen araştırma, çağdaş edebiyatın toplumsal dönüşümleri yansıtma ve yönlendirme gücüne dikkat çekmektedir. Bu yönüyle makale, yalnızca edebiyat incelemelerine değil, kültürel çalışmalar ve sosyal bilimlerin alanındaki tartışmalara da katkı sunmaktadır.

Sayımızda yer alan **“Деколониальный дискурс в книге назиданий Абая”** adlı çalışma, Kazak düşünce tarihinin en önemli isimlerinden Abay'ın “Kara Sözlere”ni dekolonyal teori bağlamında yeniden değerlendirmektedir. Eserde yer alan ahlaki, toplumsal ve kültürel eleştirileri sömürgecilik sonrası düşünce perspektifiyle ele alan makale, Abay'ın fikir dünyasının günümüz entelektüel tartışmalarıyla nasıl ilişkilendirilebileceğini göstermektedir. Böylece klasik bir metin, çağdaş kuramsal yaklaşımlar aracılığıyla yeniden okunmakta ve yeni anlam katmanları kazanmaktadır.

**“Contemporary Kazakh and Kyrgyz Literary Narratives: The Utilitarian Function of Ethno-Folkloric Plots”** başlıklı makale, çağdaş Kazak ve Kırgız edebiyatlarında etno-folklorik anlatıların üstlendiği işlevleri karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Ortak kültürel hafızanın, sözlü gelenek unsurlarının ve folklorik motiflerin modern anlatılardaki dönüşümünü ele alan çalışma, Türk dünyası edebiyatları arasındaki kültürel sürekliliği ortaya koymaktadır. Geleneksel anlatı kalıplarının çağdaş edebî üretimde nasıl yeniden yorumlandığını göstermesi bakımından araştırma, karşılaştırmalı edebiyat ve folklor çalışmaları açısından önemli sonuçlar içermektedir.

**“Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымындағы негізгі сопылық ұғымдар”** adlı makale, Türk-İslam düşünce tarihinin en etkili şahsiyetlerinden biri olan Hoca Ahmet Yesevi’nin tasavvuf anlayışını temel kavramlar ekseninde incelemektedir. Hikmet geleneğinin şekillenmesinde belirleyici rol oynayan irfan, marifet, aşk, nefis terbiyesi ve insan-ı kâmil gibi kavramların sistematik biçimde ele alınması, Yesevi öğretisinin düşünsel temellerini daha iyi anlamamıza imkân vermektedir. Çalışma, yalnızca tasavvuf araştırmaları için değil, Türk kültür tarihinin manevi kaynaklarını inceleyen araştırmacılar için de önemli bir başvuru niteliğindedir.

Bu sayıda yer alan **“Kanı Dedigüm Erenler: ‘Atalar Sözi’nin Dede Korkut’u Üzerine Bir Değerlendirme”** başlıklı makale, Türk kültürünün en önemli anlatı kahramanlarından biri olan Dede Korkut’u farklı bir metinsel gelenek üzerinden yeniden değerlendirmektedir. “Atalar Sözi” metninde şekillenen Dede Korkut imgesini inceleyen çalışma, kültürel hafızanın farklı dönemlerde ve farklı metinlerde nasıl yeniden üretildiğini ortaya koymaktadır. Böylece Dede Korkut’un yalnızca tarihî bir figür değil, Türk dünyasının ortak kültürel bilincini temsil eden dinamik bir sembol olduğu vurgulanmaktadır.

Sayımızın son makalesi olan **“Ermeni Harfli Kıpçak Türkçesinde Düz-Dar Ünlü Nöbetleşmesi Üzerine”**, tarihî Türk lehçeleri araştırmalarına önemli katkılar sunmaktadır. Ermeni harfli Kıpçak Türkçesi metinlerinden hareketle ses değişimleri ve ünlü nöbetleşmeleri üzerinde duran çalışma, Türk dil tarihinin karanlıkta kalmış bazı yönlerini aydınlatmaktadır. Dil verilerine dayalı ayrıntılı incelemeler, tarihî lehçeler arasındaki ilişkilerin ve fonetik gelişim süreçlerinin daha iyi anlaşılmasına imkân sağlamaktadır.

Türkoloji Dergisi’nin 126. sayısında yer alan bu çalışmalar, Türk dünyasının dil, edebiyat, kültür ve düşünce mirasını farklı yönleriyle ele almakta; gelenek ile modernite arasında kurulan çok katmanlı ilişkileri görünür kılmaktadır. Tarihî metinlerden çağdaş anlatılara, dil araştırmalarından kültürel kuramlara uzanan geniş bir yelpazeyi kapsayan bu sayımızın, Türkoloji alanındaki bilimsel tartışmalara yeni açılımlar kazandıracağına inanıyoruz.

Bu sayının hazırlanmasına katkı sađlayan deđerli yazarlarımıza, hakemlerimize ve yayın kurulu üyelerimize teşekkür eder; dergimizin Türkoloji arařtırmalarına katkı sunmaya devam etmesini temenni ederiz.

Saygılarımızla,

**Baş Editör**  
**Doç. Dr. Halil ÇETİN**



**МАҚАЛА / ARTICLE**  
**MAKALE / СТАТЪЯ**

## ҒҰМАР ҚАРАШ ЖӘНЕ XX ҒАСЫР БАСЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ӘДЕБИ ТІЛІ

Sherubay KURMANBAIULY\*

**Андатпа:** Мақалада XX ғасыр басындағы өмірден өткен ақын, қоғам қайраткері, қазақ білімпазы Ғұмар Қараш шығармаларының тілі, сөз қолданыс ерекшеліктері қарастырылады. Ақын өлеңдері мен басқа да еңбектерінде кездесетін ерекше қолданыстағы зат есімдер, сын есімдер, етістіктер, үстеулер мен жергілікті сөздер қазіргі әдеби тілдегі нұсқаларымен салыстырыла талданады. Сонымен қатар автор қолданысындағы ерекше тіркестер, мақал-мәтелдер мен теңеулер де талданады. Ғұмар Қараш шығармаларындағы қазіргі тілде қолданылмайтын немесе өте сирек қолданылатын көне, өнімсіз қосымшалар анықталады. Ақын еңбектеріндегі үшбу, ләкін, халбұқи, уа, һәм, олар сияқты кітаби тіл элементтерінің қолданысы көрсетіліп, туысқан түрік тілдерінің әсері, лексикалық бірліктер мен грамматикалық тұлғалар туралы сөз болады. Қалам иесінің қолданған мақал-мәтелдері мен теңеулері, оның шығармаларындағы қазіргі әдеби тілде ұшыраса бермейтін ерекше тіркестер айқындалып, олардың мағыналары түсіндіріледі. XX ғасыр басындағы қазақ тілі дамуының кезеңдік келбеті, ақын тілінің ерекшеліктермен байланыстырыла сипатталады. Қарымды қаламгер, белгілі ақын Ғ.Қараш белсенді шығармашылық қызметі, әдеби мұрасы арқылы өткен ғасыр басындағы қазақ әдебиетінің, жазба әдеби тілінің дамуына үлес қосқан тұлға деген тұжырым жасалады.

**Кілт сөздер:** Ғұмар Қараш, Әдеби тіл, XX ғасыр басы, Кітаби тіл, Тілдік ерекшеліктер

---

Araştırma Makalesi / Künye: Kurmanbaiuly, S. “Ғұмар Қараш Және XX Ғасыр Басындағы Қазақ Әдеби Тілі”. Türkoloji, 126 (Haziran 2026), s. 1-38.

\* Prof. Dr., Абай атындағы Қазақ Ұлттық Педагогикалық Университеті, e-mail: sherubaykurmanbaiuly@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4587-4452

## **GUMAR KARASH AND THE KAZAKH LITERARY LANGUAGE AT THE BEGINNING OF THE TWENTIETH CENTURY**

**Abstract:** The article examines the language and stylistic features of the works of Gumar Karash, a poet, public figure, and prominent Kazakh intellectual of the early twentieth century. The study analyzes distinctive lexical usages in his poetry and other writings, including nouns, adjectives, verbs, adverbs, and regionalisms, comparing them with their counterparts in the contemporary Kazakh literary language. Special attention is devoted to the author's unique phraseological constructions, proverbs, and similes. The research identifies archaic and non-productive affixes occurring in Karash's works that are no longer used or are only rarely attested in modern usage. The employment of bookish language elements such as *ushbu*, *lakin*, *halbuki*, *ua*, *ham*, and similar forms is examined, and the influence of related Turkic languages is discussed with reference to both lexical items and grammatical forms. Furthermore, the proverbs, similes, and distinctive expressions found in the author's works—many of which are uncommon in present-day literary language—are identified and their semantic features explained. The developmental stage of the Kazakh language at the beginning of the twentieth century is characterized through an analysis of the linguistic features of Karash's texts. The study concludes that Gumar Karash, as a prolific writer and influential poet, made a significant contribution to the development of early twentieth-century Kazakh literature and the formation of the written literary language through his active creative work and rich literary legacy.

**Keywords:** Gumar Karash, Kazakh literary language, Early twentieth century, Bookish language, Linguistic features.

### **Kіріспе**

XX ғасыр басындағы тілдік ерекшеліктер мен Алаш қайраткерлерінің тілі ғылыми айналымға 1980 жылдардың аяғынан бастап жүйелі түрде ене бастады. Бұған дейін саяси-идеологиялық себептерге байланысты Алаш мұрасын жан-жақты зерттеу мүмкіндігі шектеулі болды. Тәуелсіздік қарсаңында және одан кейінгі жылдары Алаш қозғалысы өкілдерінің әдеби, тарихи және тілдік мұрасы қайта қарастырылып, ғылыми тұрғыдан зерделене бастады. Соған қарамастан, XX ғасыр басындағы жазба әдеби тілдің сипаты, оның стильдік тармақталуы мен жеке қаламгерлер тілінің ерекшеліктері толық әрі кешенді түрде зерттелді деу қиын.

Қазақ әдеби тілінің XV-XIX ғасырлардағы даму тарихы І. Кеңесбаев, С. Аманжолов, М. Балақаев, Т. Қордабаев, Р. Сыздық, Ә. Құрышжанұлы, Қ. Өмірәлиев, Ш. Сарыбаев, С. Исаев, Е. Жанпейісов, Б. Әбілқасымов және басқа да ғалымдардың еңбектерінде жан-жақты қарастырылды. 1960 жылдары жарық көрген «Қазақ тілі тарихы мен диалектологиясының мәселелері» атты жинақта да тіл тарихына қатысты құнды деректер берілді. Кейінгі кезеңде әдеби тіл тарихы мәселелері Е. Жұбанов, Б. Момынова, Ғ. Қалиев, Г. Боранбаева, Г. Хамзина еңбектерінде жалғасын тапты.

Ал XX ғасырдың басы мен 1930-жылдар аралығындағы әдеби тілдің дамуы, стильдік тармақтарының қалыптасуы Ә. Қайдар, Р. Сыздықова, С. Исаев, Ә. Айтбаев, Б. Әбілқасымов, Е. Жанпейісов еңбектерінде әр қырынан сөз болды. Терминологиялық жүйенің қалыптасуы мен алаш оқығандарының терминжасам ұстанымдары Ш. Құрманбайұлы зерттеулерінде арнайы талданды. Сонымен бірге Ж. Жақыпов, О. Жұбаева, М. Жүсіпов, Ш. Мәжітаева, Ш. Біләлов және басқа зерттеушілер алаш қайраткерлері шығармаларын лексикалық, грамматикалық, стильдік тұрғыдан қарастырды. Алаш басылымдарының тілі мен тарихи деректері Қ. Сақ, О. Жұбаева еңбектерінде жинақталып, ғылыми жобалар аясында жүйеленді. Сонымен қатар XX ғасыр басындағы қаламгерлер тіліне қатысты бірқатар кандидаттық және докторлық диссертациялар қорғалды. Дегенмен алаш қайраткерлерінің жеке тілдік ерекшеліктері мен олардың функционалдық стильдерді қалыптастырудағы рөлі арнайы, кешенді түрде толық ашылды деуге әлі ертелеу. Көп жағдайда жекелеген грамматикалық тұлғалар мен лексикалық ерекшеліктер аталып өткенімен, олардың тарихи негізі, көне түрік қабатымен сабақтастығы, аймақтық қолданыстармен байланысы жүйелі түрде талдана қойған жоқ.

XX ғасырдың алғашқы жартысындағы тілтанымдық зерттеулерде революцияға дейінгі жазба мұралардың тілі көбіне «қойыртпақ», «шұбар», «жалпы халықтық тілден алшақ» деген сипатта бағаланып, араб-парсы, шағатай дәстүріне тән элементтер әдеби тілдің табиғи даму арнасынан тыс құбылыс ретінде қарастырылды. Кітаби тіл дәстүрі «ескі жазба үлгі», «жаргондық қабат» ретінде танылып, оны әдеби тілдің ілгерілеуіне кедергі келтірген құбылыс деп түсіндіру басым болды (Сарыбаев, 1963, 7-б.). Мұндай көзқарас шағатай жазба дәстүрінің қазақ жазба тіліне ықпалын арнайы, жүйелі түрде зерттеуге мүмкіндік бермеді. Нәтижесінде XX ғасыр басындағы қаламгерлер тіліндегі кітаби элементтер көбіне «қалдық құбылыс», «идеологиялық

тұрғыдан ескірген қабат» ретінде сипатталып, олардың тарихи-лингвистикалық негізі, түркі жазба дәстүрімен сабақтастығы терең талданбады. Ал шын мәнінде, араб-парсы, шағатай әдеби тілі элементтері қазақ жазба тілінің белгілі бір кезеңдегі функционалдық-стильдік қабатын құрап, сол дәуірдегі ресми-діни, публицистикалық, эпистолярлық мәтіндердің тілдік нормасын айқындаған. Кеңестік кезеңде әдеби тілді «тазарту», «кітаби қоспалардан арылту» ұстанымы мемлекеттік деңгейде жүргізілген тіл саясатының құрамдас бөлігі болды. Соның салдарынан *һәм, ләкін, ұшбу, милләт, гамал, хауіф, тәржімә* тәрізді қолданыстар тілдік эволюцияның заңды кезеңдік көрінісі ретінде емес, нормадан тыс элементтер ретінде бағаланды. Бұл үрдіс жазба тілдің тарихи көпқабаттылығын тұтастай қарастыруға белгілі бір дәрежеде кедергі келтірді. Осы тұрғыдан алғанда, XX ғасыр басындағы қаламгерлер тілін, соның ішінде Ғұмар Қараш шығармаларын зерттеу тек жекелеген грамматикалық немесе лексикалық ерекшеліктерді сипаттаумен шектелмеуі тиіс. Олардың тіліндегі кітаби дәстүр элементтері, шағатайлық қабат, аймақтық қолданыстар мен көне түркілік тұлғалар қазақ әдеби тілінің қалыптасу тарихындағы сабақтастық пен көпарналы дамудың айғағы ретінде қарастырылуы қажет.

Кітаби тіл дәстүрінен толық арылған қазақтың ұлттық әдеби тілі XIX ғасырдың екінші жартысында біржола қалыптасты деу ғылыми тұрғыдан толық дәл бола бермейді. Өйткені XX ғасырдың басында да бірқатар қаламгерлер шығармаларында түркі жазба дәстүрінің, соның ішінде шағатайлық қабаттың жекелеген элементтері сақталып, функционалдық тұрғыдан қолданылып отырды. Бұл құбылыс жазба тілдің тарихи сабақтастығын және оның көпқабатты табиғатын аңғартады.

Жаңа жазба әдеби тілдің қалыптасуында әрі ұлттық әдеби тілдің жаңа сапалық деңгейге көтерілуінде Ахмет Байтұрсынұлы, Әлихан Бөкейхан, Міржақып Дулатұлы, Жүсіпбек Аймауытұлы бастаған алаш қайраткерлерінің еңбегі айрықша болды. Олар жалпыхалықтық тіл негізінде жазу принципін орнықтырып қана қоймай, публицистикалық, ғылыми және көркем стильдердің жіктелуіне жол ашып, әдеби тілдің нормалану үдерісін жеделдетті. Соның өзінде олардың тілінен кітаби тілдің ерекшеліктерін кездестіре аламыз. Солардың бірі – XX ғасыр басындағы көрнекті ақын, қоғам қайраткері, ағартушы Ғұмар Қараш. Оның шығармалары сол дәуірдегі қазақ тілінің даму деңгейін, стильдік қабаттарын, кітаби тіл элементтерінің қолданылуын, жергілікті тіл ерекшеліктерін және көне түркілік тұлғалардың сақталуын айқын

көрсететін маңызды тілдік дерек көзі болып табылады. Ғұмар Қараш тілінде халықтық сөйлеу дәстүрі, жазба әдеби нормалар мен түрік тілдеріне ортақ әдеби элементтер өзара ұштасып жатады.

Жан-жақты білім иесі, XX ғасыр басындағы қазақ әдебиетінің көрнекті өкілі Ғұмар Қараш шығармаларының тілін зерттеу – тек жеке қаламгердің тілдік ерекшелігін анықтау үшін ғана емес, ол өмір сүрген кезеңдегі ұлттық тілдің даму бағытын, нормалану үдерісін айқындау үшін де маңызды. Осы мақалада қаламгер мұрасы бойынша жиналған тілдік деректер тарихи-салыстырмалы әдіс негізінде талданып, оның сөз қолданысы мен грамматикалық ерекшеліктері қазіргі әдеби тіл нормаларымен салыстырыла қарастырылады. Сонымен бірге ақын тіліндегі құбылыстар арқылы XX ғасыр басындағы қазақ әдеби тілінің кезеңдік келбеті мен стильдік жіктелу алғышарттары айқындалады.

### **Зерттеу әдістері мен материалдар**

Зерттеудің негізгі материалы ретінде Ғұмар Қараштың 2018 жылы жарық көрген үш томдық шығармалар жинағы, сондай-ақ ақынның Қазан, Уфа қалаларында басылған еңбектері мен кейінгі жылдары жарияланған толықтырылған басылымдары алынды. Сонымен қатар қаламгердің публицистикалық мақалалары, өлеңдері мен прозалық мәтіндері тұтас қамтылып, олардан тілдік деректер іріктеу әдісі арқылы жинақталды. Зерттеу барысында мәтіндерден көне тұлғалар, кітаби тіл элементтері, шағатай жазба дәстүріне тән грамматикалық көрсеткіштер, жергілікті (батыс аймаққа тән) қолданыстар, өнімсіз жұрнақтар мен ерекше тіркестер жүйелі түрде сұрыпталып, картотекалық негізде топтастырылды.

Негізгі әдістер ретінде: тарихи-салыстырмалы әдіс – Ғ. Қараш қолданысындағы тұлғаларды көне түркі жазба ескерткіштері, орта ғасыр мұралары, XIX ғасыр әдеби тілі (Абай, Шәкәрім, ақын-жыраулар тілі) және қазіргі әдеби тіл нормаларымен салыстыру үшін; диахрондық талдау әдісі – XX ғасыр басындағы тілдік құбылыстардың тарихи сабақтастығын, эволюциялық өзгерісін айқындау үшін; сипаттамалы (дескриптивтік) әдіс – ақын шығармаларындағы лексикалық, грамматикалық, стильдік ерекшеліктерді жүйелі сипаттау үшін; құрылымдық-морфологиялық талдау – көне және өнімсіз қосымшалардың (-дүр, -тұғын, -ашак/-ешек, -улы/-улі, -лар/-лер т.б.) қызметін анықтау үшін; лингвостилистикалық талдау – ерекше тіркестер, мақал-мәтелдер, теңеулер мен фразеологиялық қолданыстардың стильдік жүктемесін ашу үшін қолданылды.

Зерттеу барысында Ғ. Қараш тіліндегі құбылыстар Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі, Қазақ тілінің аймақтық сөздігі, тарихи грамматикалар мен әдеби тіл тарихына қатысты еңбектердегі деректермен салыстырылды. Сондай-ақ XX ғасырдың 20-30 жылдарындағы мерзімді баспасөз материалдары мен сол кезеңдегі тілдік нормалану үдерісіне қатысты зерттеулер ескерілді. Материалдарды талдау нәтижесінде ақын тіліндегі кітаби дәстүр элементтері, шағатайлық қабат, жергілікті аймақтық ерекшеліктер мен жалпыхалықтық тіл негізіндегі қолданыстардың өзара ұштасуы анықталып, олардың XX ғасыр басындағы қазақ жазба әдеби тілінің кезеңдік келбетін сипаттаудағы маңызы айқындалды.

### Талдау мен нәтижелер

#### Етістіктер қолданысы

Гұмар Қараш шығармаларындағы етістіктер қолданысының ерекшеліктеріне де тоқталмай өтуге болмайды.

*Есім-* Бүгінгі әдеби тілде «есті» тұлғасында қолданылатын етістік Ғ. Қарашта «есіт» түрінде қолданылады. Мысалы: «*Есіткеніменен, жасағысы келгеніменен, қалай етіп жасаудың мәнісін білмейтін қара халық қалай жасасын?*» «Әр жерде азаматың бас көтерсін, *Есімін* бостандықтың үнін, қазақ!» (Қараш, 2018, 170-б.).

Көне түрік жазба ескерткіштерінде *ешид-/ешит-*; орта ғасыр жазба мұраларында *ешит-/ишит-/ишид-* формаларында қолданылған. Бірқатар түрік тілдерінде осы нұсқада кездеседі. Абай да *есім-* деп қолданады:

Жамандық тұрмас күттіріп, Ел *есітті*, қыз білді» (Асқа, тойға баратұғын).

«Мен дағы көп *есіттім* жастың назын, Қол жетпеске қол созар бар ма ылажың?» (Ғабидоллаға).

Абайға дейін жеткен, кейбір оңтүстік говорларда сақталған етістіктің осы көне формасын Ғ.Қараш та қолданған.

*Есім-* формасы XX ғасыр басындағы әдеби тілге тән ерекшеліктердің бірі, оны келесі мысалдардан көреміз:

Тырна *есімін* мына сөзді, жаман састы / Етпес деп Қасқыр олай, ойламас-ты. (Ахмет, Қасқыр мен тырна).

Тыңдасаң, *есітесің* жаныңменен / Сар дала күңіренеді сарынменен (Мағжан, Қорқыт).

Қазақ емлесінің негізі дыбыс жүйесінше болу керек де, дыбыс-дыбыстың бәрі де айтылған, *есітілген* күйінде жазылу керек... Бірнеше түбірдің біріккенінен бір мағыналы сөздер де *есітілген* күйінде тұтас жазылады (Жұбаева, 2013, 29-б).

Етістіктің осы көне тұлғасының метатезаға ұшырауының нәтижесінде қазіргі әдеби тілдегі *есіті-* қалыптасқан.

*Қыл-* Көне түрік тілінде, орта ғасыр ескерткіштерінде негізінен қыпшақ тілдерінде, XVIII-XIX ғасырларда ақын-жыраулар мен Абай тілінде «қыл-» етістігі жиі қолданылды (Құрманбайұлы, 2020, 80-б.). XX ғасыр басында «қыл-» етістігінің қолданысы сиреп, «ет-» көмекші етістігі белсенді қолданыла бастағанына қарамастан, Ғ. Қарашта «қыл-» жиі қолданылады. Мысалы: Бір нөмірде мәшһүр философ Жамалидин Әл-Афғани хазіреттің Мысырда оқыған бір хұтбасын мұталаға *қылдым* (2018, 76-б.). Не *қылмақ* керек, қиындықсыз рахат табылмайды (2018, 141-б.). Әдебиетін олардың ана тілі орнына таратуға ыждаһат *қылды* (2018, 187-б.). Мединеде болған қазақ шәкірттері жиналып, бұл туралы бірнеше мәрте кеңес *қылды* (2018, 195-б.). Бұлар комиссия мен халық арасында алыпсатарлық *қылды* (2018, 217-б.).

Мысалдар көрсетіп отырғанындай, «қыл-» етістігі ақын тілінде *қылды*, *қылдым*, *қылмақ*, *қылысты* сияқты бірнеше формада қолданылады. Көне түріктер тілінде, одан кейін орта ғасыр ескерткіштерінде, беріде қазақтың ақын-жыраулары тілінде қолданып келген «есіт-» және «қыл» етістіктерін XIX ғасырдың аяғына қарай Қазақстанның шығысында Абайдың, батысында Ғұмардың қолданылуы тілдегі ғасырлар бойы жалғасып келе жатқан сабақтастықтың бір көрінісі.

*Мұт.* Қазіргі әдеби тілдегі «ұмыт» етістігі Ғ. Қарашта «мұт» түрінде қолданылады. Мысалдар: «Адаммен адам күні» деген сөздің Мәнісін есте тұтып, *мұтпағаның* (2018, 27-б.), «Бір күні Қауысбай қалаға келіп, шәй-су алып, қаладан шығып бара жатқанда есіне түседі: бір керек заттың бірін алуға *мұтқан* екен. «Бұл әншейін екеуміздің арамздағы есеб-хисабды *мұтылмас* үшін осы бір қағазға иазыб едім», – дейді (2018, 128-129-б.).

Бұған дейін бұл етістіктің Шәкәрімде қолданылғаны және оның көне нұсқа екені айтылған еді (Құрманбайұлы & Әділов, 2024, 54-б.).

Шәкәрім:

Өлген соң елім мұтсын деп,

Атымды қойдым – «Мұтылған» (Шәкәрім, Мұтылғанның өмірі).

Шәкірімде бұл етістіктің *мұтпай*, *мұтсын*, *мұтылған*, *мұтылтқан* сияқты бірнеше формалары кездесе, Гұмар Қарашта – *мұтқан*, *мұтпаған*, *мұтылмас* формалары қолданылады. XX ғасыр басына дейін жеткен көне форма Шәкәрім мен Ғ.Қараштан кейінгі әдебиет өкілдерінен ұшыраса беремейді.

*Жұмыстану*. Ол айтады: «игілік деген – бәрінен бегірек әдет, сол үшін де оны *жұмыстану*, жаттығу жолыменен меңгертуге болады» дейді (2018, 279-б.). Автор бұл етістікті жалпы әдеби тілдегі «жұмыс істеу» орнына қолданады. «Жұмыстану» етістігі қазіргі уақытта да елімізді батыс өңірлерінде Батыс Қазақстан, Атырау, Маңғыстау облыстарында жиі қолданылатын жергілікті ерекшелік. Мысалы: «Біздің міндет сол заңдарды, өзгерісті халыққа түсіндіру, рухани деңгейінің көтерілуіне *жұмыстану*, білім беру саласындағы жаңа инновацияларды жетілдіру» (Иманғалиев, 2016).

Қазақ тілінің аймақтық сөздігінде етістіктің «жұмыстау» формасы көрсетіледі. *Жұмыстау* (Гур., Маңғ.; Көкш.: Руз., Зер., Қ.ту; МХР) жұмыс істеу. Ол пекарнайда жұмыстайды (Гур., Маңғ.). Бекішев жолдас 1945 жылы 2000 га жерді трактормен *жұмыстауға* міндеттеме алып отыр (Көкш., Руз.). Аймағымыз көлемінде дайындалып отырған әр түрлі шикізаттың сапасын жақсарту үшін төмендегі жайлар ды еске алып *жұмыстасақ* тиімді болар еді (Ж. өмір). Комиссия белгілі жоспармен *жұмыстай* бастады (Ж.өмір). Біз 3 айдың 25-інен адам дәрігер бөлімшесін осында жұмыстатамыз (Ж. өмір) (Қалиев жб., 2005, 273-б.).

Осы қолданыстардағы жұмыс+та, жұмыс+та+й, жұмыс+та+й+ды, жұмыс+та+у, жұмыс+та+са+қ формалары сияқты, «жұмыстану» да жұмыс-та+n+у түрінде туындаған. Яғни говорларда қолданылатын «жұмыс» зат есімінен туындаған «жұмыста» етістігінен өрбіп отыр.

*Шалттау*. «Кей мезгілде адам фікірі көпке дейін бір ананы, бір мынаны істеуге кірісіп жүрсе де, біріне де көңіл тоқтап, бақырай алмайды, ақырында бір жұмысқа тірелгенде көңілі жай тауып, *шалттап*, «Менім іздеп жүргенім осы еді» дейтін шекке келеді (2018, 281-б.).

Қазақ тілінің аймақтық сөздігінде «шалт», «шалтты» сын есімнің Атырау, Маңғыстау Ресейдің Саратов облыстарында қолданылатыны көрсетіледі: *Шалт* (Гур., Тең.; Рес., Саратов) шат, қуаныш, көңілі

көтеріңкі. Ол бүгін көп алып, көңілі шалт көрінеді (Гур., Тең.). Бастыққа барсам шалт екен жақсы қарсы алды (Рес, Саратов.). *Шалтты* (Гур., Маңғ.) көңілді, шат, қуанышты. Шалтты сайлау (Гур., Маңғ.) (Қалиев жб., 2005, 731). Ғұмар Қараш қолданысындағы «шалттау» етістігі осы сын есімнен (*шалт+та+у*) туындаған.

*Орнас-*. Қаламгер еңбектерінде кездесетін ерекше қолданыстың бірі «орнас-» етістігі.

«Неге сол жақсы хәм кең жерлерге *орнасып* қалуға талап етпейді. Енді қазақ жеріне *орнасам* десе, оған әр екі тарафында обшестуасынан рұхсат керек. Онан басқа *орнаса* алмайды. Қазақ қазақтан жер қызғану жол емес, аның үшін бәрібір кететін жер, онан да қазақ елі *орнасып* қалсын (2018, 173-б.). Кейбір замандарда кейбір себептермен ондай орынсыз *орнасулар* көп болған: қағыба Алланың төрінде пұт сенімдердің де бірнеше замандар *орнасып* тұрғандығы есіңізде бар шығар (2018, 209-б.).

Автор шығармаларында кездесетін «орнасу» қазіргі «орнығу», «орналасу» мағынасында қолданылған. Бұл «орна-» етістігіне -с ортақ етіс жұрнағы (орна+с) тіке жалғану арқылы жасалған етістік. Ал жоғарыдағы мысалдардағы *орнасып*, *орнаса*, *орнасу*, *орнасам* тұлғаларындағы етістік формаларының барлығы да осы жергілікті «орнас» қолданысынынан туындағаны көрініп тұр.

*Жеттігу*. «...Адамшылықтың *жеттігуіне*, мінездің тазалығына ұлығ себеп» (2018, 281-б.). Түсіндірме сөздікте: «Жеттік= ет. сөйл. Жетіл» (Уәли жб., 2013, 508-б.) деп көрсетіліп, сөйлеу тіліне тән қолданыс деген стильдік белгі қойылады. Солай дегенмен Ғ. Қараш қолданысы бұл етістіктің батыс аймағында қолданғанынан хабардар етеді.

*Қайғырту*. «Бұлай болғанда, не де болса, қазақ өз жеріне өзі ие болып, мужикті келтірмеу жолын *қайғырту* керек» (2018, 182-б.). Бұл сөйлемде автор «қайғырту» етістігін «қайтару» (жолынан қайтару), «бөгеу» (*жолын бөгеу*), «тайдыру» (*жолынан тайдыру*) мағынасында қолданған.

*Өрші*. Ғ. Қараш шығармаларындағы «өрші» етістігінің қолданысы да назар аудартады. «Әдебиеті жоқ ұлттың өнері өршімейді» (2018, 273-б.). «Біз ана тілімізді оқып білсек, соның арқасында ұлтымыздың білім-өнерін алға жібереміз, өршітеміз» (2018, 274-б.) – деп жазады, қалам иесі.

Қазіргі тілде «өнері өршімейді» немесе «білім-өнерді өршітеміз» түрінде қолданылмайды. Контексте қарасақ, бұл сөзді автор «даму», «дамыту» мағынасында қолданғаны аңғарылады. Бүгінгі уақытта өмір сүріп жатқан жазушы немесе кез келген тіл тұтынушысы «өнері өркендемейді», «өнері дамымайды», «өнер-білімді дамытамыз» немесе «өнер-білімді өркендетеміз» деп жазған, айтқан болар еді. Әдеби тіл сөздігінде бұл сөздің бірнеше мағынасы көрсетіледі: ӨРШІ ет. 1. Қалыпты жағдайдан қарқыны арту, үдей түсу, күшею. 2. Өріс алып, жан-жаққа жайылу, қаулай түсу. 3. хим. Химиялық реакция жылдамдығының өзгеруі. 4. ауыс. Алға басу, шарықтау. 5. ауыс. Асқыну, ушығу (Уәли жб., 2013, 1038-б.).

«Өршінің» Ғ. Қараштағы қолданысы төртінші «алға басу, шарықтату» деген ауыспалы мағынасына біршама жақын келеді.

*Жылаулап.* Болмаса күнде бір ел қырғын тауып, *Жылаулап* бастан-аяқ жүреміз бе? (Алашқа).

Ақынның бұл өлеңіндегі «жылау» сөзі «жоқтау», «жоқтау айту» мағынасында қолданылған. Олай дейтініміз «жылау» сөзі Түрікменстан мен еліміздің батыс өңірінің бірқатар облыстарында «жоқтау» мағынасында жұмсалады. *Жылау* (Гур., Маңғ.; Қ.орда, Арал; Түрікм.: Ашх., Таш., Мары, Тедж., Байр.) «жоқтау». Беріште Абыл деген өлгенде оған *жылау* шығарыпты (Гу., Маңғ.). (Қалиев жб., 2005, 278-б.).

«Жоқтау» мағынасында жұмсалып тұрғанын өлеңнің бірінші жолы да растайды. Өлеңнің бірінші жолында күнде бір ел (ауыл, ру) қырылғаны туралы айтылса, екінші тармақта «Бәріміз жоқтау айтып жүреміз бе?» деп тұр.

*Қытпа.*

«Жомарттық» ашық жүзді шытпағаның, Мұқтаждан қол қайырың *қытпағаның*. (Жомарттық).

Ақын өлеңдерінде ұшырасатын «қытпа» етістігі де қазіргі әдеби тілде қолданыла бермейді, жекелеген авторларда ғана кездеседі. Қазақ тілінің аймақтық сөздігінде: «*Қыту* (Қ.орда, Арал) қысу, шамалау, мөлшерлеу. Малға шөп аз жылы шөпті *қытып* бермесе болмайды (Қ.орда, Арал). Ат жалын *қытып* ұстаған жұмырығы да балғадай (Т. Ахт., Дала.). Өзіне айтқызсаң аузын қу шөппен сүрткенмен құдай оны бақтан да көп *қыта* қоймаған (Ө. Кекіл., Үркер). Дұғайды сыйламағаны, тындамағаны алдына астан, шөміштеп *қытатын* болды (Ж. Нәжім., Кішк.) – деген мысалдар беріледі. Аймақтық сөздікте өлеңнің екінші тармағындағы «қытпа» етістігі Түрікменстанның

бірқатар облыстары мен Қазақстанның батыс өңірінде қолданылатыны тіркелген болса, әдеби тіл сөздігінде «қысу, сығу» мағыналарында жергілікті жерде қолданылатын етістік» (Уәли жб, 2013, 876-б.) – деген түсіндірме беріледі. Аймақтық сөздіктегі түсіндірме де, мысалдар да етістіктің «қысу, шамалау, мөлшерлеу, шектеу» мағынасында қолданатынын дәлелдейді. Онымен қоса мысалдар көсемше (қыт+ып, қыт+а) және есімше (қыт+атын) тұлғалы етістіктер «қыт» түбір етістігінен өрбігенін көрсетеді.

*Қарсылау.* «Қарсылау» Атырау, Маңғыстау облыстары аймағында негізінен «қарсы алу, қабылдау» мағынасында қолданылатын жергілікті ерекшелік екені белгілі. Мысалы: «Есентайды ақасы пойыздан түсісімен *қарсылапты* (Гур., Есб.). Қыз бен күйеу баланы аналар былай қарсылады» (Ж. Нәжім., Кішк.). (Қалиев жб, 2005, 396-б.).

Алайда Ғ. Қараштын: *Қарсылаған* дұспан жауын қуған ел,

Емес пе едің, жұртым, саған не болды!? (Саған не болды?) – деген өлеңіндегі «қарсылаған» етістігі «қарсыласқан», «қасарысқан» мағынасында қолданылғаны байқалады. Оған аймақтық сөздікте Атырау облысының Есбол ауданында «қарсыласу» мағынасында да қолданылады деп көрсетілуі де дәлел бола алады. *Қарсыланған жоқ* (Гур., Есб.) қарсыласқан жоқ. Мен не десем де ол *қарсыланған жоқ* (Гур., Есб.). (Қалиев жб., 2005, 396-б.).

### Сын есімдер қолданысы

*Ойтаң.* Көлеңке *ойтаң* көп еді, Белдең қалың шөп еді, Ақ ордалар қондырып, Отыруға дөп еді. (Әлай ма, алаш).

Ақын өлеңіндегі «ойтаң» сөзі де жергілікті ерекшелік. Еліміздің батыс өңірі мен Түрікменстан облыстарында әдеби тілдегі «ойпаң» сын есімі мағынасында қолданылады. Ойтаң (Гур., Маңғ.; Түрікм.: Байр., Таи., Көнеур., Тахта, Тедж., Мары; Орал) *ойпаң жер*. Шағыл (қ.) арасындағы *ойтаң-ойтаң* жерлерде түлейлік (қ.) кездесіп қалып отырады (Түрікм., Байр.). (Қалиев жб., 2005, 534).

*Биасыл.* Мақсатымды етем деп, Мұратыма жетем деп, *Биасылға* бас ұрды (Замананың адамы).

Білгенімді жасырман, *Биасылға* бас ұрман (2018, 222-б.);

*Биасылдар* паңсынып, Сөйлер сөзі пұл болды (Елдің жайын қозғасақ).

Ақын өлеңдерінде біршама жиі кездесетін «биасыл» сөзі бір қарағанда *би* + *асыл* сөздерінің қосылуынан жасалып, «асыл текті

билер» деген мағынада қолданылғандай көрінуі мүмкін. Алайда «биасыл» сөзі керісінше, «асыл текті емес», «тегі асылға жатпайды», «тексіз» мағынасында қолданылған деп пайымдауға болады. Оған себеп, бірінші – сөздің контекстегі мағынасы, екінші – «би» сөзалды қосымшасының, әдеби тілдегі және батыс говорларындағы қолданысы. Мәтіннен «тегі нашарға, қасиетсізге бас ұрмаймын», «тегі нашарлар паң сияктанып, солардың сөзі пұл болды» (Мөңке бидің: «Сибр пұл болады» дегені сияқты) деген мағына аңғарылып тұр. Сонымен қатар диалектологиялық сөздікте парсы тілінен енген кірме қосымша (префикс) саналатын *бей-* Атырау, Маңғыстау облыстары мен Қарақалпақстанда *би-* түрінде қолданылатыны көрсетеді: *биқұт* (Гур., Маңғ.) бейқам, қаннен қаперсіз. *Биқұт* отыған елміз (Гур, Маңғ.). *биабырай* (Қарақ.) абыройсыз. Жалқау адамға *биабырай* болайын десе лезде гой! (Қарақ.). *бижағдай* (Қарақ.) жағдайсыз. Бір *бижағдай* іс болыпты (Қарақ.). (Қалиев жб., 2005, 144).

*Нән.* Тайдай тулап секірген, Балықтары *нән* еді (Әлай ма, алаш?). «Үлкен, әрі, дәу» және «мықты, күшті» деген ауыспалы мағына беретін «нән» сөзі де негізінен батыс говорларында қолданылады. *Нән* (Түрікм.: Қрасн., Бекд., Қиян., Таш., Ашх., Тедж.; Жамб., Тал.; Гур.; Орал, Жән.; Қарақ.; Ақт., Ойыл; Қ.орда: Сыр., Жал., Қарм., Арал) үлкен, көлемді. Тонау *нән* түйетауықты қарашы (Түрікм., Таш.). Қажымұқан *нән* кісі деседі (Қ.орда, Жал.). Кешегі күреске түскен жігіт *нән* екен (Орал, Жән.). Қарсы алдынан *нән* сүңгуір (қ.) кездесе кетті, қос ауызды ала сала басып салғанымда ұшып түсті (Ақт., Ойыл). Былтырлары біздің колхозда бір *нән* өгіз бар еді (Қарақ.). Құж-құж болып өңкиген тастардың бірінен бірі *нән*... (Ғ. Сл., Домб.). Сол төске білектей жуан темірді жастап қойып, шеберлеп *нән* балтамен ыңқ-ыңқ соғады (Ө. Нұрп., Курл.). Суда жүзгеи *нән* балық, Шағала құсқа жем болар (Махамбет, Өленд.). (Қалиев жб., 2005, 527-б.).

Осы деректерді есепке ала келгенде «биасыл» сөзінің құрамындағы «би» (дауды дәстүрге сай шешетін қазы, сот, шешен) дербес мағыналы сөз емес, «Сөздің басында қолданылатын, дербестігі жоқ, «емес» немесе сыз/-сіз тұлғаларымен мәндес сөз бөлшегі, *бей-* қосымшасының бір нұсқасы» (Уәли жб., 2013, 232-б.) деген тоқтам жасауға болады.

### Үстеулер қолданысы

*Оқтасында.* Асыл сөзді күңіреніп, *Оқтасында* толғасаң, Жел шайқаған теңіздей, Толқып жүрек қозғалар (Замана жайынан).

Мәтіндегі мағынасына қарап, бұл өлең жолындағы «оқтасында» сөзі жалпы әдеби тілдегі «анда-санда, кейде» (Уәли жб., 2013, 84). мағынасында жұмсалатын «оқта-текте» қос сөзімен мәндес үстеу деп пайымдауға болады. Бұл үстеудің батыспен іргелес Қармақшы аумағында қолданылатын нұсқасы Ғ.Қараштағы «оқтасында»-ға дыбысталу жағынан өте жақын екені байқалады. «оқта-санда (Қ.орда, Қарм.) оқта текте. Оқта-санда болмаса қасқыр әзір білінбейді ғой». (Қалиев жб., 2005, 536-б.).

*Кештігұрым.* Келемін *кештігұрым* елге қарап, Қалмайды бір қарлығаш алдымды орап. (Қарлығашпен сөйлескенім). Бұл әдеби тілдегі «кешқұрым» (кешкітұрым) үстеуінің жергілікті қолданысы. Маңғыстауда туған қазақтың көрнекті қаламгері Ә.Кекілбаев «Бәсеке» повестінде: «*Кешкіқұрым* бала мінгізіп, ауылдың алдыдағы қоныр жалға алып кетеді» (1989, 235-б.) – деп жазады. Бұл үстеудің Батыс Қазақстан облысында қолданылатын тағы бір жергілікті нұсқасы анықталған: *кешкітұрғым* (Орал, Қазт.) *кешке таман. Кешкітұрғым* мына жаққа шығып келейік (Қалиев жб., 2005, 326).

Сонда бір ғана «кешқұрым» үстеуінің Батыс өңірінде қолданылатын *кештігұрым//кешкіқұрым//кешкітұрғым* сияқты үш түрлі жергілікті нұсқасы анықталып отыр.

### Ерекше тіркестер қолданысы

Ғ. Қараш еңбектерінде қазіргі әдеби тілде қолданыла бермейтін ерекше тіркестер бар. Олардың көпшілігінің мағынасы бүгінгі оқырманға түсініксіз болуы мүмкін. Енді бірқатарының мағынасын контекст арқылы түсінуге болғанмен қазіргі қолданыста кездесе бермейді. Олардың қатарына: *алқаға салу, аудара қарап, ақтара сұрау, бақырай алмау, болуға отыр, ғұмыр сүру, елек етпеу, жар шақыру, иглан ету//иглан қылу, отырақ ел, отырақ болу, орыстыққа айналдыру, өрнек алу, сымшып шыға келу, сымшып құру, тесе тексеру, тұрыстық ету, түптеп тексеру, уақ ұлттар, үстеріне алу, халық соғысы, шашық отыру* сияқты тіркестер кіреді. Төменде осы тіркестердің қазіргі қолданыстағы мағынасы жақша ішінде, ал ХХ ғасыр басындағы қолданысы Ғ. Қараш еңбектерінен алынған мысалдар арқылы беріліп отыр.

*Алқаға салу (талқыға салу).* Бұ туралы аз ғана үмітімен де *алқаға салып*, оқушылардың ортасына тастаймын (2018, 179-б.).

*Аудара қарап, ақтара сұрау* (жақсы біліп, жетік меңгеру). Адам істейтін жұмысын *аудара қарап, ақтара сұрамай*, көз жұмып істегендіктен, көбінесе өзіне, ия басқаларға зиян етеді (2018, 281-б.).

*Бойын ұсынар* (бойсұну, бойсұнар). Бұ сөзге мойын қояр, *бойын ұсынар*, Ақтарып тарихтың жүзін көрген. (2018, 216-б.)

*Болуға отыр* (болғалы отыр). Енді үшіншісі туралы сөз *болуға отыр* (2018, 277-б.).

Ғұмыр сүру (өмір сүру). Жарымен жақсы тату *ғұмыр сүріп*, Басында бар дәулеті бұлдыларға; Иттейін ырылдасып *ғұмыр сүріп*, Не қайыр табатыны құдай білсін?; Бұлайша әйел алып *ғұмыр сүру*, аюандық, адамиға лайық емес; Білуге өнері артық болғаннан соң, Дүнияда рахатлықпен *ғұмыр сүрген*. (Тумыш).

*Елек етпеу* (елемеу, ескермеу). Көп кісі бұны баста *елек етілмейтін* кішкене ғана жұбаныш іс деп ойлайды... ...Жалғаса-жалғаса ажарсыз түске кіретінін *елек етпейді* (2018, 281-б.).

*Жар шақыру* (*жар салу*). Білім жарысына бәйге тігемін деп *жар шақырарлық* кісі қазақта да бар екен-ау дедік (2018, 200-б.).

*Иглан ету*//*Иглан қылу* (жариялау, мәлімдеу, хабарлау). Қазандағы 2-ші жалпымұсылман сиезінде Досмұхамедов пен Танашев қазақтардың уақытша Орынбор мүфтилігіне қосылғанын ресми түрде *иглан қылған*. Татар қарындастарымыз топырақты мұхарет *иглан етіп*, шектерін созып отыр (2018, 220-241-б.).

*Кіндік комитет* (орталық комитет). Мәскеудегі қазақ комиссариаты арқылы *кіндік комитеттің* көзі жетті (2018, 250-б.).

ХХ ғасыр басында *кіндік* сөзі белсенді термин ретінде қолданылған:

Былтыр өткен латыншылардың тұңғыш кәңперенсесінде емле әңгіме болды, шешуі білім ордасы мен *кіндік* жаңа әліп кәмитетіне тапсырылды (Елдес, Емле кеңесінің қортындысы).

Қазақ жаңа әліп *кіндік* кімійтеті «Учительская газете» басқармасы мен білім басқармасы жанындағы кәмесійлермен білім қатынас жасауға айналды (Телжан, Орыс емлесі мен әліппесін өзгерту мәселесі) (Жұбаева, 2013, 197-б.).

Жұмыс бір, тек мидағы түсінетін *кіндік* басқа (Аймауытұлы, Ана тілінің оқыту әдісі) (Жұбаева, 2013, 487-б.).

*Кіндік* сөзінің ығысып, орнына *орталықтың* белсенді сөзге айналғаны жөнінде Ш. Сарыбаев былай деп жазады:

1920 жылдары «орталық» пен «кіндік» сөздері орыстың «центр» деген сөзінің баламасы ретінде екеуі жарысып,

қатар қолданылып жүрді. Мысалы: Наркомхоз жанындағы кіндік өрт сөндіру басқармасы; кітапкіндік (книгоцентр) т. б. 30 жылдардан бастап орталық сөзі «кіндікті» ығыстырып тастап, өзі әдеби тілде норма болып қалыптасты (Сарыбаев, 1963, 9-б.).

*Қайырлы сағат.* «Көш жүре түзелер», қайырлы сағат! Хайырлы сағат! (2018, 276-б.). Әдеби тілде, ақын-жазушылар тілінде *қайырлы таң, қайырлы күн, қайырлы кеш* тіркестері жиі қолданылғанымен *қайырлы сағат* тіркесі ұшыраса бермейді. Бұл сирек қолданыс, автор тіліне тән ерекшеліктердің бірі.

*Қиындық шегу* (азап шегу). Бұлардан құтылып, теңдікті ел болуға тек бір ғана жол бар – *қиындық шегіп* болса да, со жолға түспей, қазақтың көзі ашылмайды (2018, 180-б.).

*Құлағына асу* (құлақ қою, тыңдау, құлақ асу). Осындай дұрыс сөздерді де *құлағына асып*, басқа таршылық келіп, жер-судан айырылып жатқанның өзінде-ақ ұға алмай тұрғандық – өзі бір қыры кеткендік белгісі (2018, 183-б.).

*Мойын қою* (мойын бұру, көңіл бөлу). Әдепке осы күннен *мойын қойып*, Адамдық жақсылықты бастандар да; Бұ сөзге *мойын қояр, бойын ұсынар, Ақтарып тарихтың жүзін көрген* (2018, 18-б.)

*Ойкешті адам* (ойшыл, ой еңбегімен айналысатын). Бірқатар адамдар Отан, ұлт мәселесімен тек жоғары лауазымды және *ойкешті адамдар* айналысса болар деседі (2018, 45-б.).

*Отан тұту* (мекен ету, мекендеу). Бір жерді *отан тұтумен* адам баласы ғылым-өнер үйреніп, таусылмайтын азық табады (2018, 151-б.).

*Отырақ ел* (отырықшы ел). Осы күндегі орыс-татар секілді *отырақ елдердің* бәрі де әуелде көшпелі, мал бағып күнелткен халық болған...» (2018, 182-б.).

*Отырақ болу* (отырықшы болу). Бәлкі, *отырақ болып*, медресе-мектептер салып, тәртіп-тағылым көру арқасында тапқан, болған тарих турашы (2018, 183-б.).

*Орыстыққа айналдыру* (орыстандыру). ...Діндерін жойып, бүтіндей *орыстыққа айналдыру* сықылды ең нашар ғамалдары да болды (2018, 271-б.).

*Өрнек алу* (үлгі алу). Көз алдымызда тұрған башқұрт қарындастарымыздан *өрнек алуға* болады ғой дейді (2018, 184-б.).

А.Байтұрсынұлы тілінде бұл үлгі-өрнек қос сөзі түрінде қолданылады:

Ел аузындағы тіл дегенде нені *үлгі-өрнек* етіп аламыз? Әрине, осындай жоқтауларды, мақалдарды, жұмбақтарды, өлеңдерді, тағы-тағы осындайларды» (23 жоқтау).

*Сымшып шыға келу* (сымпып шыға келу, дымсыз қалу). Адам атаның таяғын қолына ұстап, *сымшып шыға келуі* қазекемнің басындағы бөркіндей анық (2018, 182-б.).

*Сымшып құру* (сымпып құру, сиреп, сұйылып барып, жоқ болу). ...Ақыры діни күнінен бірдей айырылып, *сымшып құру*, жоқ болудан басқа нәрсе тимейді (2018, 179-б.).

*Тесе тексеру* (*жете тексеру*). Терең ойлап, *тесе тексегенде* әр нәрседе болған секілді-ақ шарифаттың да рәсімі бар және рухы, мақсаты бар (2018, 202-б.).

*Тұрыстық ету* (сөзінде тұру, айтқанынан таймау). Ишанғали тура мінезді, айтқанына *тұрыстық етуші* бір адам еді (2018, 264-б.).

*Түптеп тексеру* (мұқият, жан-жақты тексеру). ...*Түптеп тексеруді* қосу керек. ...Бегіректе тіке әсер бермейінше түрлі өткелдер арқылы беруді туралы *түптеп тексеру* (2018, 283-б.).

*Уақ ұлттар* (аз ұлттар). Мінеки, залым патша үкіметі қолында айырма *уақ ұлттар* осылайша ойыншық болып жүрді (2018, 272-б.).

*Уақ* сөзі сол кезеңде «шағын, кішірек» деген мағынада жиі қолданылғаны байқалады:

Мұндай деректер оқу кітаптарынан, көркем әдебиеттен, балалар әдебиетінен, журналдан, *уақ кітапшалардан* табылады (Аймауытұлы, Ана тілінің оқыту әдісі) (Жұбаева, 2013, 488-б.).

1-басқышты бітірген бала тұрмысқа керек жерінде іркілмей оқи-жаза білу керек... *Уақ қат*, куалықтар, әдірстер жаза алсын (Телжан, Білім кеңесінің пұрағырамы және 1-басқышта ана тілі) (Жұбаева, 2013, 536-б.).

*Үстеріне алу* (мойнына алу, міндетіне алу). ... Жазушы, кеңсе расходтарын өз үстеріне алып келсе, мүфти қарамағында өз алдына қазақ бөлімін ашып, іске кірісуге болады (2018, 220-б.).

*Халық соғысы* (азамат соғысы). Енді соғыс Русияның өз арасына келіп орнап, *халық соғысы* (гр. война) деген соғыс болып отыр (2018, 242-б.).

*Хасыл ету* (алу, нәтижесін көру, орындау, мақсатына жету). Адам баласы қай жолға кірсе де, о жолда ұшырауы мүмкін болған пайда, зияндарға біліп, көзі жетіп кірсе, зияннан сақтанып, пайданы *хасыл етуге* артығырақ болады... (2018, 184-б.),

*Шашық отыру* (шашыраңқы отыру, бытыраңқы орналасу). ...Сонда ортақ ұстаған бір моллаға ауылдағы барлық бала оқып, тағлим алады, енді қазіргі халде, яғни *шашық отырғанда* үй басына бір молла керек. Әгар бұрынғысынша *шашық отырыб* қаламыз десе, ол күнде еркек-әйелге бірдей жан басына 12 десятинадан жер беріледі (2018, 126-б.).

*Ысбат етілді* (дәлелденді). ...Шешек екендей ектіріп, піскен адамға жұқпайтыны да *ысбат етілді* (2018, 69-б.).

*Ыспаттау, ыспат ету* XX ғасыр басындағы қаламгерлер тіліне тән негізгі ерекшеліктерге жатады:

Хасыл кәләм, менің ойым сөз жазылу керек айтылатұғын түрінше, яғни сөз ішінде қай дыбыс естілсе, сол дыбыстың әріпін жазу естілген дыбыстың әріпі жазылмай басқа әріп жазу керек болса, не үшін ол керекті ғылым наху я ғылым сарф жолыменен *ыспат етілсін* (Байтұрсынұлы, Жазу тәртібі).

Сөзіңізді *ыспаттау* үшін журнал деген сөзді көрсетесіз, бұл сөз қазақ сөзі емес, француз сөзі ғой (Байтұрсынұлы, Шаһзаман мырзаға) (Әбілқасымов, 1993).

Жау, сау, бау, мүйіз деген сөздер өзге түрік жұрттарында тағ, сағ, бағ, мүгіз болып айтылады. Сондықтан «у» мен «и»-дың асылы дауыссыз дыбыс екені *ыспатталады* дейді (Аймауытұлы, Емле, әріп жайынан) (Жұбаева, 2013, 123-б.).

Қазақша әліпбидің басқа әліпбилердің бәрінен де артық екенін түрікшілдер сиезінде әліпби жағынан ілім патуесі түрінде баяндама жасаған Жақыпұлы пұрапесір әлжебір өрнегі мен сексіз қылып ақ *ыспаттап* еді (Елдес, Қазақша әліпби мен латынша әліпби) (Жұбаева, 2013, 209-б.).

Жоғарыда талданған тіркестер бір жағынан автордың өзіндік сөз қолдану ерекшеліктерін көрсетсе, екінші жағынан XX ғасыр басындағы тілдің қалпынан хабардар етеді. Өткен ғасыр басындағы қолданыстарды олардың қазіргі нұсқаларымен салыстыру арқылы қалыптану, нормалану үдерісін көруге болады.

XX ғасыр басы (Ғ. Қараш)	XXI ғасырдың бірінші ширегі
<i>алқаға салу</i>	<i>талқылау, талқыға салу</i>
<i>иглан ету//иглан қылу,</i>	<i>жариялау, мәлімдеу, хабарлау</i>
<i>өрнек алу</i>	<i>үлгі алу</i>
<i>мойын қою, мойын қойдыру (140)</i>	<i>мойын бұру, көңіл бөлу</i>
<i>орыстыққа айналдыру</i>	<i>орыстандыру</i>
<i>уақ ұлттар</i>	<i>аз ұлттар</i>
<i>үстеріне алу,</i>	<i>міндетіне алу, мойнына алу</i>
<i>халық соғысы</i>	<i>азамат соғысы</i>

Бұлардан бөлек *фида қылу* – пида қылу, *ғарыз беру* – арыз беру, *хүкім салды* – үкім шығарды, *шеніменен шырылдау*, *шенімен шұрқырау* – шенінен, лауазымынан айрылам деп аянбау, елге қызмет ету сияқты қазіргіден өзгешелеу тіркестер де ұшырасып отырады.

Қаламгер шығармаларында: «... ғамал болып табылмайды», «..Ол адамға иман келтіріп, оның әміріне бой ұсыну болып табылмайды» (2018, 65-б.) деген қолданыстардың кездесуі, қазіргі тілде де бар бұл тіркестің XX ғасыр басында пайда болғанын көрсетеді.

### Тенеулер қолданысы

Ақын өлеңдерінде негізінен *-дай/дей -тай/тей және -дайын/-дейін* жұрнақтары арқылы жасалған. Мысалы: *Жортуылдай* жорытып, *Ор қояндай* орытып, *Жібектей* жалын тарарға (2018, 174-б.), *Кер маралдай* керілер, Қынама белі бұралып. Тұла бойын хош тұтар, Тоты құстай сыланып (Хан дегенді, қазағым). *Ағытқан қойдай* шулап ерген елді, Бұлтармай оң бағытқа бастар күнің; (Алаш азаматтарына),

Күмістей таза сулары Өзен, сала бар еді. Тайдай тулап секірген, Балықтары нән еді. (Әлай ма, алаш?). Атқан оқтай сөзі өткір, Жүрекке барып жетеді. Айнадай жаны жарқырап, Дат қонып, кір жұкпаған. Ақсақ қойдай шүмендеп Жүре алмай жұртта қалыппыз. Бас алдырмас қайтадан Енген нұрдай кебеден (Елдің жайын қозғасақ). Мұздай болат киініп, Аруаққа сиынып, (Ғ...-ға) және т.б.

Ғ. Қараштың өлеңдерінде бұлардан өзге де *ағаштай өсіп, ақсақ қойдай, ағытқан қойдай, бәйшешектей шоқтанып, газезілдей залым, жұрдай болып, жүйріктей жаратылған, қояндай орытып, кер маралдай керілер, киіктей тағы, қойдай шұбап артынан, ноқаттай орын алмайды, омырауы даладай, тоты құстай сыланып, түлкідей құйрық атып, тышқандай түртіп, жапырақтай сілкінген, жас қамыстай бой тартып, тағы құстай, хан ұлындай, шағаладай шаңқан боз, шиеттей қатын-бала, шыбындай жан, кірпігін қаққандай, мәңгі суын тапқандай, қопарып түптеп атқандай, екі пұлға сатқандай, олжаға батқандай, тойын жасап жатқандай, табақ тартқандай, құша жатқандай, мақпалдайын көгеріп, үркердейін тортанып* сияқты теңеулер қолданылады. Бұларды басым бөлігі халық тілінде, ақын-жыраулар шығармаларында жиі кездесетін дәстүрлі теңеулер.

#### Мақалдар қолданысы

Гұмар Қараш еңбектерінде мақал-мәтел тым жиі кездесе бермейді. Соған қарамастан олардың қолданысында кейбір ерекшеліктер бар. Оны төмендегі салыстырмалы кестеден көруге болады:

Гұмар Қараштағы қолданысы	Қазіргі қолданысы
Алтау ала болғанда Ауыздан жемін кетіреді. Төртеу түгел болғанда, Төбеден жерге келтіреді	Алтау ала болса, Ауыздағы кетеді; Төртеу түгел болса, Төбедегі келеді.
Көш жүре бара түзеледі	Көш жүре түзеледі
Тойдың болғанынан болады дегені қызық	Тойдың болғанынан, Боладысы қызық

Бірінші бағандағы XX ғасыр басында қолданылған мақал-мәтелдер бүгінгіден біршама ерекшеленеді. Олардың құрамында бүгінгі нұсқаларымен салыстырғанда бірқатар өзгешеліктер бар. Мақал-мәтел сыңарларында *жемін, жерге, бара, дегені* сияқты кейінгі нұсқасында кездеспейтін, бүгінгі уақыт тұрғысынан қарағанда басы артық сөздер сақталған. Етістік формалары да басқа. Ал екінші бағандағы қазіргі нұсқалары едәуір ықшамдалғаны, айтуға, қолдануға барынша икемделіп, қырналғаны байқалып тұр. Бұл деректер мақал-мәтелдердің де әдеби дамуымен бірге жетіліп, нормалану үдерісінен өтетінін көрсетеді. Етістіктер *бол+ған+да → бол+са, кет+ір+ер → кет+е+ді, кел+тір+ер → кел+е+ді, жүз+ер → жүз+е+ді, бол+а+ды → бол+а+ды+сы* түрінде өзгеріске ұшыраған. Соның нәтижесінде мақал-мәтелдер айтуға мейлінше икемделіп, жұмырлана түскен.

Ал XX ғасыр басында Ғұмар Қараш еңбектерінде қолданылған «Адам күні адаммен», «Талаптыға нұр жауар», Өтіріктің құйрығы бір-ақ тұтам» мақал-мәтелдері қазір де сол қалпында өзгеріссіз қолданылады. Сондай-ақ Ғұмар Қараш қолданысында «Жатып өлгенше, атып өл» («Жатып өлгенше, атып өл» деген қазақтың мақалы бар (2018, 142-б.) сияқты өте сирек кездесетін мақал да ұшырасады.

### Қосымшалар қолданысы

Ғ. Қараш шығармаларында қазіргі әдеби тілде қолданыла бермейтін бірқатар көне қосымшалар, өнімсіз жұрнақтар кездеседі.

*-ажақ/-ежек/-ашақ/-ешек.* Ғ. Қараш еңбектерінде осы формамен келетін етістіктер кездеседі. Мысалы: Оның керектігі турасында *жазылашақ* сөздердің бәрін де бұл орында жазып бітіру мүмкін емес. «Дұрыстық жолы» жаңа тұрмыстың қазақ үшін пайдалы екендігі туралы һәр уақыт өзінің дұрыстығын айтып, халықты адастырмай түсіндіріп *тұражақ.* «Дұрыстық жолы» қазақ ішінде өнер-білімнің таралуына, шаруашылықтың жаңа негізге құрылып, ілгерілеуіне жәрдем *етежақ.* ...Ол кезде адам баласы адамша *тұражақ...* 12-13 йанурада Орман школасында «Бірінші қазақ полкі» хұрметіне қазақ тілінде спектакль *қойылашақ.* Соңында музыка һәм әдебиет бөлімі де *болажақ.* ...Қашан халықтың ұлы-қызы бірдей оқып, мағрифат хасыл етсе, бұл надандықтан келген гадеттер өз-өзінен *бітешек.* Ойыннан түскен бүтін кірім қазақ жастарының халық ағарту ұйымы – «жігерге» *берілесек.* ...Оқушыларға *ұқтырашақмыз.* ...жауап *болашақ* (2018, 61-253-б.).

Есімшенің қалдық формасы ретінде сақталған бұл жұрнақтың Батыс Қазақстанның көп жерлерінде осы шақ мағынасында қазірдің өзінде жиі қолданылатынын, бұлардың шығу төркіні *-шақ/-шек* болуға тиіс екендігін қазақ ғалымдары өткен ғасырдың 60-жылдарында атап көрсеткен (Қазақ тілінің грамматикасы, 1967, 180-б.). Одан бері де жарты ғасыр уақыт өтті. Бұл форма батыс өңірінде әлі қолданыста бар.

Бұл жерде бір ғана мәселе күмән туғызады. Ол – осы форма арқылы беріліп тұрған шақтық мағына. Ғ. Қараш еңбектерінен жинақталған жоғарыдағы тілдік деректерге қарасақ бұл форма келер шақтық (ауыспалы немесе мақсатты келер шақ) мағына беріп тұрғанға ұқсайды. Осындағы *жазылашақ (жазылмақшы, жазылуға тиіс), тұражақ (тұрмақ, тұрады), етежақ (етпек, етеді), қойылашақ (қойылмақ, қойылады), болажақ (болмақ, болады), бітешек (бітпек, бітер, бітеді), берілешек (берілмек, беріледі), ұқтырашақмыз (ұқтырмақпыз, ұқтырамыз)* есімшелері кәдімгі мақсатты келер шақтың *-мақ/-мек (-бақ/-бек, -пақ/-пек)* жұрнақтары арқылы берілетін мағынасына жуықтап тұрғандай көрінеді.

Сондай-ақ тек жергілікті ауқымда емес, қазіргі әдеби тілде қолданылатын етістіктен осы *-ашақ/-ешек (-шақ/-шек)*, формасы арқылы туындаған *берешек, келешек, көрешек, болашақ* іспетті зат есімдер де «берілуге тиіс қарыз», «алдағы, келер уақыт», «көресі, алда көретін қиындық», «алдағы өмір» деген мағына беретіні де осындай ойға жетелейді. «Мұндай өнерсіз, жалқау халықтар ақырында *көрешегі* өз алдына, дүниеде-ақ бек ащы жаза тартады» (2018, 65-б.).

Э. Тенишев: «*-ажақ* келер шақ есімшесінің оғыз тілдер тобына және құмық тіліне тән, қыпшақ тілдерінде ол негізінен Орта Азияның оңтүстік бөлігіндегі өзбек, қарақалпақ және қазақ тілінің батыс диалектілері мен ноғай, башқұрт, татар тілдеріне тараған» (Тенишев, 1988, 465-б.), дейді. Ғалым бұл есімше формасының қазақ тілінің батыс диалектілерінде қолданатынын да, келер шақ мағынасын беретінін де дұрыс атап көрсеткен деп білеміз.

Ғұмар Қараштың: «Дүниеде не арзан?» деп сұраушыға «біздің қазақ жігіттерінің ғұмыры» деп жауап берілсе, бек дұрыс жауап *болашық* (2018, 66-б.) деген сөйлемінде *-ашық* формасы да кездеседі. Егер бұл баспадан кеткен қате болмаса, сөйлеу тілінде мұндай форманың да болғанынан хабардар етеді.

Бұндай жұрнақ XX ғасыр басындағы қаламгерлерге тән (әсіресе Батыс өңірінен), сол кезеңдегі БАҚ беттерінен бірнеше мысал келтірсек:

Бұлай болмаған дәйекші дәйекші емес, таяқша *болашақ*. Һәм де осы күнде дыбыстарымыздың қай бірісінің қалыңдық, жіңішкелік белгілері бек жақсы ретке салынған... Жоқ мырза «вау» еш уақытта «у» болмас. Белгі әр заман «в» орнына тұрып, волыс, Варшау, вагон сықылды сөздерде *жазылашақ*.

А.Б. мырзаға *айташақ* сөзімді осы жерде тоқтаттым. Мен бұ жолы өзімнің қабыл еткен жаңағы хәріптерім, белгілерімменен жазбадым (Әбілқасымов, 1993).

Онан соң қазақтың төл сөзі мен шеттен кірген жаңа *кірешек* сөздерге бір ақ түрлі емле ұсталады: шет сөздер де дыбыс жүйесі мен қазақ тілінің заңына көндіріліп жазылатын болды (Жұбаева, 2013, 26-б.).

-*дур*. Көне түрік тілінен бері қолданылып келген бұл қосымша XX ғасыр басына дейін белсенді қолданылды. Ескі жазба тілде жазылған шығармаларда жиі ұшырасады. Абай тіліне де тән ерекшелік. Ғ.Қарашта да бар. Мысалы: Бұл әлек болу, мәнқарсыз болу деген нәрселер – Алла тағала тарапынан әуелден бері жолыменен жүрмеген миләттерге (халықтарға) беріліп келе жатқан ғәділ бір *жаза-дур*». Тіл, әдебиет бір миләттың жаны Һәм *рухы-дур*. ...еш айырмасы *жоқ-дур*. Тіл, әдебиет – дүниедегі барлық бақыт, шаттықтың, ғылым-өнердің, дін уа мәдениеттің асылы, *ауырлығы-дур* (2018, 186-б.).

-*дур* қосымшасы негізінен XIX ғасырда аяғынан бастап азырақ қолданылып, XX ғасыр басына қарай азая бастағанға ұқсайды (өйткені 1920 жылдан кейінгі БАҚ-та сирек кездеседі):

Жаз Һәм ғайры өзге өлеңдерінің ішінде бөтен халықтың сөздері араласпаған, басқа да бұл өлеңдерінің ішіндегі сөздері қазақша тілдердің, өлеңдердің Һәм жырлардың үлгісі *дур*... Қазақтың тілі жыл жыл сайын төмендеп бара жатыр, бұл қазақтың тілін көтеріп, молайтып, ілгері бастырмаққа *хажет дур*.

Бұл да аз болсын, көп болсын оқуға қиындық келтіргендіктен усул тағлымға (педагогика) оншама қолайлы болып жетпейді. Өйткені, біздің қаріп түзетуден бірінші мақсатымыз үйрену, үйрету жолын *жеңілейту дур*... Бұл емленің түзік болуы үшін ең керекті бір *қағида дур*... (Әбілқасымов, 1993).

-*тұғын*. Жоғарыда айтылған тіршілік таласының ғылым-өнерден құр қалғандарға *көрсететұғыны* осы. *Айтатұғыным* Ахмет Жанталин сөзіне қарсы, әуелі бір жолы тойдың соңынан иірім-иірім жуыптап жауап *болашақ*. ...Халқын аяп, шеніменен *шырылдайтұғын*

азаматтардың шырылдап, шырқырап *түсіндіретұғын* міндеттері осындай. Жатып *оқитұғын* медресе жоқ... Алыс жерден келген, оңды тәрбие жүрмеген, жөн-жосық білмеуін, таныс адамы жоқ, тіл *білмейтұғын* қазақтың баласы бір жылғадейін *тұратұғын* орын таба алмай, тентіреп *жүретұғын* болды (2018, 194-б.).

«Тұғын» жұрнақты дағдылы есімше Ғ.Қарашта тым жиі кездеспесе де қолданылады. Оған жоғарыдағы мысалдар дәлел. Бірақ -тын/-тін формасы әлдеқайда басым. XIX ғасырдың екінші жартысында Абай есімшенің -тұғын формасын жиі қолданса (Құрманбайұлы & Әділов, 2020, 22-б.). Ғ. Қараш мұрасынан XX ғасырдың жиырмасыншы жылдарына қарай -тын/-тін формалы есімшенің белсенді қолданысқа көшкенін көруге болады.

Бірақ осы күнгі «-тын»-ға дейін XX ғасыр басында 1920 жылдарға дейін «тұғын»нан өзгерген «тұн» формасы қолданылғаны аңғарылады, оған сол кезеңде жазылған мақалалардан алынған үзінділер дәлел бола алады:

Тіл құрал ережесінде *баратұн*, *алатұн* деп жазу керек, үйткені бұл етістіктердің түбірі тұғыннан өзгерген деп арғы шыққан заузатын қазып барып дәлелдеуші еді. Ал осы күнде «тұн»ды бастап, «*тын*» деп жазып барады. Тегінде осы соңғысы мақұл (Жұбаева, 2013, 92-б.).

«Тын» жұрнағы естілуінше «тын» болып жазылады, мысал *баратын* (*баратұн* емес) (Жұбаева, 2013, 139-б.).

«Тұн»ды «тұғұн»нан шығарып, *баратұн*, *алатұн* қып жазу дұрыс емес, естілуінше *баратын*, *алатын* боп жазылу керек (Жұбаева, 2013, 149-б.).

Келесі мақаладағы үзіндіден «тұғын» жұрнақты форманың 1920 жылдардың аяғында мүлдем жойылып бара жатқаны анық жазылады:

Осы күнде тілімізде «оқитұғұн, баратұғұн» деген сөз түрлері жоғалып бара жатыр десек де болғандай, қай жерлерде мүлде айтылмайды да, сондақтан сөздің өзі спайланып, жұмырланып, соңғы буынын қысқартып келе жатқанда, ұзыннан айырылмай жазамыз деудің мәнісі де жоқ еді. Ұзынын тастап, қысқасын алғанда сөздің түбірі де, мағынасы да өзгермейді. Осы қысқа көрсеткен таяныштарымызға сүйеніп «тұн»ның «тын» болып жазылуын қуаттаймыз (Жұбаева, 2013, 157-б.).

*Аның үшін* (*оның үшін*). Көне түрік жазба ескерткіштеріндегі *онуң ичин*, *аның ичин* тұлғасы Ғұмар Қарашта да дәл Абайдағыдай «аның үшін» түрінде қолданылады. Ертеден келе жатқан ескі форма XIX

ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасыр басында өмір сүрген әдебиет өкілдерінің тілінен көрініс тауып, беріге дейін жеткен. Мысалы, Ғ.Қарашта мынадай сөйлемдер бар: «...Әр халықта түрлі ғылымдарды өз тіліне тәржіме етіп, өзінше оқуға тырысады, *аның үшін* ол балаларға жеңіл түсінімдірек келеді». *Аның үшін* бұ халықтар жоғарыдағы айтылған гөнерлерден қашпай, пайдаланды. «Енді бізге бұрынғы күн жоқ, бұрынғыша мал бағып ұзақ жасай алмаймыз, *аның үшін* бұрынғыдай жер де жоқ». ... *Аның үшін* шәй-су үйде бар еді. *Аның үшін* мұндай болады деген Қауысбайдың ойында жоқ еді. «*Аның үшін* писерім үйде жоқ еді» – дейді. ... *Аның үшін* бұлар өздері болды да өтті. *Аның үшін* олардың заманы басқа. *Аның үшін* әлгі жерге орналастыратын мәктемелердің қолдары тие қоймайтын көрінеді. *Аның үшін* надандық пен сәбилік екеуі бір дәрежеде (2018, 119-170-б.).

XX ғасыр басында «аның үшін»нен өзгерген «оның үшін» тұлғасы да қолданылды:

*Оның үшін* ұзын «и» дауысты дыбыстардың соңынан (шолақ) жарты дауысты болып оқылады деген ереже болмақ... (Жұбаева, 2013, 222-б.).

Сөз айыратын күндердегі уақыт босқа кетпес үшін, оқушылардың қолын қарындаш ұштап жазып сызуға дағдыландыра беру керек. *Оның үшін* еркінше әркім тілеген сүретін сала берсін (Шонанұлы Т., Ересектерді сауаттандыру әдісі) (Жұбаева, 2013, 400-б.).

Бала әңгімені тек оқытушыға айтқан сыйақтанбай, барлық кіласқа тіреп айтсын. *Оның үшін* бала ортаға шығып, кіласқа қарап тұрып айтқаны дұрыс, баланың көңілін көтеру үшін азырақ қостап қойуға да болады (Жұбаева, 2013, 540-б.).

Қазір бұл форма қолданыстан шығып, оны «ол үшін» алмастырды.

Тағы бір назар аударатын нәрсе Ғ. Қарашта дәл осы «аның үшін» үлгісіндегі *сенің үшін*, *сіздің үшін*, *бізің үшін*, *бұның үшін* формалары да кездеседі. Мысалы: «Біз *сенің үшін* айтамыз... Мәселе тек осы ғана болғанда, *бұның үшін* сөз жасыру керек емес. *Бұның үшін* шөлдемелік. Ұлтымыздың қалам иелеріне, жігерлі азаматтарға өте мұқтаж бір заманда Меңдіхановтың арамыздан жоқ болуы – *бізің үшін* зор қайғылы іс (2018, 256-б.). Білемісіз қазағым, *Сіздің үшін* жерлердің Неше күндік нәсіп дүр (2018, 246-б.) және т.б.

Бұдан Ғ. Қараш тілінде жіктеу, сілтеу есімдіктері мен *үшін* шылауының тіркесуі арқылы жасалған бұл құрылымның бірнеше

нұсқасының қолданатынын көруге болады. Қазіргі тілде бұл форма қолданылмайды немесе жекелеген авторлар тілінде өте сирек кездесуі мүмкін. Мәселен, Мұқағали Мақатаев өлеңінде: «Бақыт, байлық – барлығы *менің үшін*, Сенің бір кеп мойныма асылғаның» (М. Мақатаев. Бесік басында) – деген жолдар бар. Осындағы «менің үшін» сол сирек қолданыс қатарына жатады. Мұны ақын 11 буынды өлең құрылымын сақтау үшін қолдануы да, ескі үлгіні мақсатты түрде пайдалануы да мүмкін.

*улы//улі*. Сөйтіп, бес миллион жер қазақ пайдасынан *шығулы*. Сол заман бізге де көптен *келулі*... Басшылардан үлгі көрмеген соң қара халық бағытынан *адасулы*.... (2018, 110-б.). Бұл жақтағы алдын алып, өзіміз отырықшы боламыз деген қазақтар араларына орыс кіргізбей, тәуір жерлерін өздері алып *қалулы*. Енді бұрынша отырамыз деген қазақтар тәуір жерлерінен айрылып *қалулы* (2018, 164-б.). Ақ малтасын езіп ішіп, алаңсыз отырған біздің қазақ жұртын революция тасқыны келіп басқанда неш нәрсеге әзірленбеген, қартаң тарихтың қалай аяқ салатынын болжамаған сорлы қалай етерін, қайда кетерін білмей, сасқалақтап *қалулы*. ...Көбісі қосақ арасында бос кетіп, құр далада құрбан *болулы*...деген бағытқа *түсулі*. ...Көп жәрдемін *тигізулі* (2018, 257-б.).

*улы/-улі* тұлғалы етістік Батыс говорларында қолданылатынын Н. Ильминскийден бастап, Ғ. Қалиев, С. Омарбеков, Ә. Нұрмағамбетов сияқты диалектолог ғалымдардың барлығы атап көрсеткен. Мәселен, Ә. Нұрмағамбетов: «-Улы/-улі тұлғалы етістік, батыс диалектіндегі говорларда, әдеби тілдегі өткен шақ көсемше тұлғалары -ған/-ген және үнемді көсемше -ып/-іп пен тиісті жіктік жалғауы арқылы жасалатын ашық райдың ежелгі өткен шағы орнына жұмсалады (Нұрмағамбетов, 1986, 92-б.), – деп жазады. Сондықтан Батыс Қазақстан облысы Жәнібек ауданының тумасы Ғ. Қараш тілінде бұл тұлғаның жиі ұшырасуы табиғи нәрсе.

Батыс Қазақстанның тағы бір тумасы Сарыбайұлы Шамғали тілінде де -улі жұрнағы қолданылады:

Қазақ бұрынғы уақытта орыс тілін бір керексініп оқыған болса, бұл күнде онанда көрі *керексініңкіреулі*. Өйткені орыс тілі «октебр тілі болып қадыры артып бара жатыр (Жұбаева, 2013, 419-б.).

*-лар/-лер*. ...Адебиетсіз халық басқа (мәдени) *халықлармен* тізе қосып, қатар жасай алмайтынына *көзлері* жетіп, дердке дәрмен ізлеуге *кіріскенлерінің* бірінші белгісі. ...*Кітабларды* оқыған халықтың.... «Өнерлі өрге жүзер» деп *қартларымыз* да осындайды айтқан (2018,

112-б.). Бұл 55 үйде 491 еркек жанлары бар екен. «...Шәкірлерге сауал беріп көріңіз, қазақтар!» деп еске салуы бойынша бірнеше сауалдарды беріп көрдік. Бұнда шәкірд қызларға бұлайша сауал бердік. Бұлардың хызметтері бек көп көрінеді (2018, 164-б.).

Ғ. Қараштың осы сөйлемдеріндегі халықлар, көзлер, кіріскенлер, кітаблар, қартлар, жанлар, шәкірлер, қызлар, хызметлер сөздеріне көптің жалғауының тек -лар/-лер нұсқасы ғана жалғанған. Қазір III жақ көпше түрде жіктелген етістікке көптік жалғауы жалғанбайды. Көптік мағына нөлдік форма арқылы беріледі. Мысалы: *Олар іздеді, олар тапты*. Ал Ғ. Қараштың: «...Сол аурудан нешік сақланудың ғылажын да таптылар – шешек екендей ектіріп, піскен адамға жұқпайтыны да ысбат етілді» (2018, 69-б.) – деген сөйлемінде көптік жалғауы жалғанған. Автор «тапты» емес, «таптылар» деп жазып отыр. Бұл түрік жазба ескерткіштері мен тілдеріне, шағатай әдеби тіліне тән үлгі. Көптік жалғауының бір ғана -лар(-лер) нұсқасының қолданылуы да шағатай тіліне тән сипаттың бірі. Түрік халықтарының ортақ жазба әдеби тілі қызметін атқарған шағатай тілінің әсері XIX ғасыр әдебиетінің ең ірі өкілі Абайдан да байқалады. Ал мұсылманша білім алып, ескі әдеби тілді жақсы меңгерген, іргелес жатқан татар, башқұрт халықтарының діни, әдеби қауымымен тығыз араласқан, «Қарлығаш» (Қазан, 1911), «Бала тұлпар» (Уфа, 1911), «Тумыш» (Уфа, 1911) «Тұрымтай» (Уфа, 1918) сияқты бірнеше кітабы Қазан мен Уфада басылған Гұмар Қараш еңбектерінде кітаби тіл элементтерінің болмауы мүмкін емес еді. Ғ. Қараштың кейінгі жылдары жарық көрген еңбектерін жинақтаушылар мен шығарушылар автордың түпнұсқасын қазіргі жазуға бейімдеп, көптеген өзгерістер енгізген. Түпнұсқа бастапқы қалпында жарияланса, шағатай жазба әдеби тілінің элементтері онда бұдан да көбірек көрініс береріне күмән келтірмеуге болады.

### Септік жалғауларының қолданысы

*Барыс септік: -ға/-ге*. Қазіргі әдеби тілде есімшенің -галы/-гелі жұрнағы жалғанатын жерде барыс септіктің -ға (-ге) жұрнағы жалғанады. Мысалы: *Өзіңізге мағлұм, қазақ жері өлшеніб, артығы алынуга жатыр* (2018, 126-б.). Енді үшіншісі туралы сөз *болуға отыр* (2018, 279-б.). Бүгінгі тілде *болуға отыр – болғалы отыр, алынуга жатыр – алынғалы жатыр* деп жұмсалады. Сол сияқты «Әлі көп халық орналасқан жоқ, сөйлесуге енді уақыт» деген сөйлемде есімшенің -атын/-етін жұрнағы орнына да барыс септіктің -ға/-ге жұрнағы жалғанады. Одан өзге де: «Керек заттың бірін *алуға\_мұтқан* екен». Кируанштайн хош алып, етпен *шайға* тағы сыйлады» (2018, 129-б.)

сияқты сөйлемдерде барыс жалғауы табыс, көмектес септік жалғауы орнына жұмсалады.

*Бізін.* Жіктеу есімдігінің I жақ көпше түріне (біз-ге) ілік септік жалғауы қазіргіше «біздің» емес «бізін» түрінде жалғанғанады. Мысалы: «*Бізін* қазақтың қарттары да тіршілік етудің қиын екенін сезген». «Сөйтіп, халық *бізін* дүниаға келуімізге себеп болды» (2018, 133-б.). Ақ малтасын езіп ішіп, алаңсыз отырған *бізін* қазақ жұртын революция тасқыны келіп басқанда һеш нәрсеге әзірленбеген, қартаң тарихтың қалай аяқ салатынын болжамаған сорлы қалай етерін, қайда кетерін білмей, сасқалақтап қалулы (2018, 257-б.). Дәл осы форма *бізін тарафымыздан, бізін еліміз, бізін келешек, бізін қазақ* түрінде мәтінде жиі кездесіп отырады.

Мұндай қолданыс XX ғасыр басындағы қаламгерлер (Батыс Қазақстан-Орал) тіліне тән:

*Бізін* ат күшті болғанмен шабан. Ахмет бай кісі, ләкин сараң (Әбілқасымов, 1993, 151-б.).

Сондай-ақ жіктеу есімдігінің I жақ көпше түрі *бізнің, бізім, бізікі* сияқты формалары кездеседі. Мысалы: «Кедейліктің бір тума-аданастары – қорлық-зорлық, ауру-науқас – бұлар да *бізнің* қазақ ішіне мекен етті: шума (чума) – кезік сықылды аурулар қазақ ішіне жайылды». «...*Бізнің* қара халық түгіл, ғылым иесі жасларымыздың да көбісі төрт жағы құбыла болып, заманымыздың түрінен бейхабар, ғұмырын ойын-күлкімен өткізіп жүр» (2018, 110-б.). «Бұ айырмалар *бізім* фікірімізше керексіз һәм заралы...». *Бізікі*, әйтеуір, күш келгенше артынан қалмай, осының соңына түсе беру (2018, 174-б.).

Сондай-ақ бірінші мысалдағы «тума-аданас» қос сөзінің құрамындағы «аданас» сөзі де батыс говорларында «бауыр, ағайынды, туыстас» мағынасында қолданылады. Аданас (Орал: Орда, Жән., Казт.; Рес, Волг.) туысқан. Қалада менің екі *аданасым* жұмыс жасайды (Орал, Казт.). Санатай, Сағындық дейтін адамдар *аданас* екен. Екеуі бір әкеден туыпты (Орал, Орда). (Қалиев жб., 2005, 20).

*Табыс септік: -ны/-ні.* Қазіргі әдеби тілде табыс септіктің -ды/-ді, -н жұрнағы жалғанатын тұстарда -ны/-ні жалғанады. Мысалы: Сен бұлай қор болғанша жер болсаңшы, «Қазақстанға» *фікірлеріңізні* жаза көріңіз. Өздерінен соңғы болашақ *ұрфақтарыны* қайғыртып, ғылым-өнер жолына салмады. Бұл жақтағы алдын алып, өзіміз отырықшы боламыз деген қазақтар араларына орыс кіргізбей, тәуір *жерлеріні* айрылып қалулы (2018, 164-б.).

Екінші сөйлемдегі «ұрфактарыны» сөзінде табыс септік жалғауы -н емес, -ны жалғанып тұр. Сонымен қатар Ғ. Қарашта осы сөздің және *фікір, фақыр, фида* сияқты өзге де сөздердің «ф» арқылы жазылуы да ескі жазба тілге тән сипат. Бірақ мұнда шағатай әдеби тілдегі кейбір түркі сөздерінің *йафрақ, йіфек, тофрақ* секілді жазылғанындай кітаби тіл дәстүріне сәйкес ұрфақ деп берілгені аңғарылады.

*Шығыс септік: -дан/-ден.* Амандасып, айрылар жерде «қазақ баласына менден сәлем – дәулет менікі емес, миллатікі» деген сөзін айтып, көзіне жас алды (2018, 158-б.). Бала ананың құрсағында әуелі қан болады, *андан соң* тән болады, *андан соң* барып жан болады (2018, 133-б.). Бұл сөйлемдерде қазіргідей *-нан/-нен* емес, *-дан/-ден* қолданылады. Ғ. Қараштағы *менден сәлем – менен сәлем, андан соң – онан соң, онан кейін* түрінде әдеби нормаға айналды.

*Көмектес септік: -бенен/-менен.* Барғанда беретін ет *бенен* шәй – ол қақпанның тіліне байланған қызыл жем (2018, 172-б.). ...*мәденилікменен* құдаласып...(2018, 180-б.). Қазір *етбенен – ет пен*, ал *мәденилікменен – мәденилікпен* түрінде қолданылған болар еді.

### Жазба тіл элементтері, түрік тілдері әсері

XX ғасыр басындағы әдеби тілді арнайы зерттеген ғалымдар «Араб, парсы, түрік, татар, өзбек тілдерінің лексикалық элементтері XX ғасырдың басындағы ақын-жазушылардың шығармаларында біраз кездеседі» және «Кітаби тілдің лексикасынан сақталып, жиі қолданылатын грамматикалық тұлғаларға *һәм, илән, ләкін, хақында* шылауларын, *үшбу* (бұл) есімдігін жатқызуға болады» (Әбілқасымов, 2000, 115-б.) деген пікір айтады.

Ғұмар Қарашта ғалымдар атап көрсеткен тілдердің лексикалық элементтері мен грамматикалық тұлғалардың барлығы да бар. Оған қазақ білімпазының еңбектерінен алынған төмендегі мысалдар дәлел бола алады:

*Үшбу.* Қазақ әдеби тілінде «осы», «бұл» түрінде жұмсалатын есімдікті Ғұмар *үшбу* формасында қолданған: *Үшбу* 1912 жылы жузада шыққан «Айқапта» Ахмет Жанталин деген азаматтың «Күнелтуіміз турасында» деп бастап жазған бір сөзін оқыдық (2018, 179-б.).

Ғ. Қараштағы «үшбу» шағатай әдеби тілінің элементі. Бұл сөз көне ұйғыр жазулы ескерткіші Оғыз қаған дастанында *ошбу* «осы, бұл»: йолда *ошбу* айғыр ат көзден йітү қачты кетті «жолда бұл айғыр көзден ғайып болды» кездеседі. Қазіргі түрік, өзбек, қарайым тілдерінде *міне, осы, бұл, мынау* мағынасында қолданылады. Шағатай жазба

ескерткіштерінде *ушбу/ушбу* «міне, осы» мағынасында қолданылғаны белгілі.

*Ләкин. Ләкин* арасында жаңа сөздер де көп. *Ләкин* ескі сөздерді жазған жазуы, сіздің біраз низами бітісуі бізді көңілге ұнап бітпейді (2018, 177-б.).

*Уа.* Сол сияқты әдебиеті болмаған миллатта өзінің басына келген қайғы, қасіреттеріңді шаттық *уа* қуаныштарды бір-біріне айтып, ұқтыру ғазиз болар. Басқа сүйектес *уа* жыныастарды өзінің қайғы *уа* шаттықтарыңды ортақтастыруға күші жетпес. ...Екі миллатты бір миллат жайына келтірген себептердің ең зорысы да тіл *уа* әдебиеттер (2018, 187-б.). Шағатай жазба әдеби тілінде, XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасыр басындағы кейбір авторлар тілінде «және» мағынасында қолданылған.

*Һәм. Һәм* бұлардың бұ күнде жаз уақытында көшіп барып, бұрынғыдай жайлайтын жерлері де жоқ, «Көксілдер», иаки бұрынғы мырза ауылы һәм ноғайлы батырлары *уа* ғейри мағыналы жырлар. Тіл, әдебиет бір миллат үшін әліпте керек (2018, 186-б.). «Һәм» ескі кітаби тіл элементі және, немесе мағыналарында қолданылған. Қазір көбінесе көркем әдебиет тілінде сирек те болса қолданылады.

*Олар.* Әдебиеті болмаған бір миллат арасында таралып, тамыр жаюы асыл мүмкін көгілдір әдебиетсіз миллат құқығы діннен хамда, ғылым, мағарифтан мақұрым *олар*. (2018, 187-б.).

Көне түрік жазба ескерткіштерінде *бол-* етістігі орта ғасырлардан бастап негізінен оғыз тілдерінде *ол-* түрінде қолданылған. Қазір де оғыз тілерінде және қырым татарлары тілінде *ол-* етістігі қолданылады. Б. Әбілқасымов XVIII-XIX ғасырдағы қазақша кеңсе қағаздары тілінде «ол-» етістігі оғыз тілдеріндегі формада *хайран олдым, кіріфтар олынмыш* түрінде қолданылғанын айтады (Әбілқасымов, 1988, 19-б.).

Сонымен қатар алаш оқымыстысының тілінде мына сөйлемдер де назар аудартады: *Хұрмәтлу* басқарушы төмендегі *язғанымызға* газетіміздан орын өтінеміз. *Құрметлі* бауырым Хамидолла! Машақаттанып, шығынданып газет *йазып* жатқан. Дін *қардашымыз* ноғай тілінде 20-дан артығырақ газет бар...». Міне, мағлұматты патшалардың алты-жеті миллион қазақ есімі дін *қардашларының* бар екенін білмеушілігі ғайып болса, біздің өзімізді бұл уақытқа шейін бірқатар жұрт екенімізді білдіре алмауымыз онан жаман қорлық, айып болса керек (2018, 194-б.).

Ғ. Қараш тіліндегі *хұрмәтлу (құрметті), йазып, язган (жазып, жазган), қардаш (бауыр, туған)* сөздерінің қолданысы да түрік халықтарына ортақ жазба әдеби тілдің, туысқан халықтар тілдерінің бір-біріне әсерін көрсетеді.

Сол сияқты сөйлем басында үтірмен ажыратылатын *халбұки, бәлкі, бәлки, мінекей, мәгер, шүңки, натаки* сияқты қазіргі тілде қолданылмайтын (*халбұки, натаки*) немесе өзгеше (*егер, бәлкім*) нұсқада қолданылатын қыстырма сөздер де ұшырасып отырады. Бұл да қаламгер тіліне тән ерекшеліктер.

### Қорытынды

Белгілі әдебиетші ғалым Есмағамбет Ысмайылов: «Ғұмар Қараш – Абайдан кейінгі дәуірдегі XX ғасырдың басындағы қазақ әдебиетінде іргелі орын алатын ірі классик ақын, қазақтың жазба, көркем әдебиетін дамытуда, әдебиет, тілін қалыптастыруда Ғұмардың тарихи еңбегі ерекше. Ғұмар – үлкен суретші, шебер, көркемсөздің ұстасы» (Алматы ақшамы, 1990) – деп ақын мұрасы мен оның ұлт әдебиеті мен тілін дамытуға қосқан үлесіне жоғары баға береді.

Ғұмар Қараштың соңына қалдырған әдеби мұрасы, публицистикалық еңбектері оның XX ғасыр басындағы қазақ әдебиетінің көрнекті өкілі, көсемсөз шебері екенін айғақтайды. Қазақ білімпазының тіл байлығын, сөз қолданысын, стильдік ерекшеліктерін зерттеу, қаламгер мұрасына тілдік талдау жасау ғана емес, XX ғасыр басындағы қазақ әдеби тілінің кезеңдік келбетін, осыдан жүз жыл бұрынғы қалпын, одан бергі уақыттағы дамуы мен өзгерістерін анықтау тұрғысынан да маңызды. Мәселен, Ғ. Қарашта: *халықлар, көзлер, кітаблар, қартлар, шәкірділер, қызлар, хызметлер* сөздеріне көптің жалғауының тек *-лар/-лер* нұсқасы ғана жалғануы, көне түрік тілінен бері қолданылып келген *-дүр (жаза-дүр, жоқ-дүр рухы-дүр)* қосымшасының, *үшбу, уа, һәм, ләкин* шағатай жазба әдеби тіліне тән элементтердің қолданылуы бір жағынан автордың тіл ерекшелігі болса, екінші жағынан XX ғасыр басындағы ескі жазба әдеби тіл мен туысқан түрік тілдерінің өзара байланысының да тілдегі көрінісі. *Бол-* етістігінің оғыз тілдеріндегі *ол- олар* (мақұрым *олар*) формасында қолданылу да сол қатарға жатады.

Ал *шалттау, орнасу, жеттігу, қайғырту, қарсылау, жылаулау, жұмыстану, өрші, қытпа* етістіктері мен *ойтаң, биасыл, нән* сын есімдері, *бізнің, бізім, бізікі* есімдіктері мен *оқтасында, кеіттігұрым* үстеулері, *шашық отыру* тіркесі іспетті батыс говорларына тән сөздер

мен сөз тіркестерінің қолданылуы автордың тіл ерекшелігін айқындай түседі.

*Хасыл ету, ыспаттау, ыспат ету, иглан ету//иглан қылу* тіркестері де XX ғасыр басындағы әдеби тілге тән сипат.

Ғұмар Қараштың өлеңдері мен көсемсөзі бойынша жинақталып, талданып отырған тіл деректері қалам иесінің ғасыр басындағы қазақ әдеби тілінің қалыптасуына елеулі үлес қосқан өрнекті тұлғалар бірі екенін танытумен қатар, қаламгер шығармалары тілдің осыдан жүз жыл бұрынғы қалпын, одан бергі нормалану, өзгеру үрдісін де айқайтындайтын деректерге толы құнды әдеби мұра екенін де көрсетеді.

### Әдебиеттер

Әбілқасымов, Б. (1988). *XVIII-XIX ғасырлардағы қазақ әдеби тілінің жазба нұсқалары*. Алматы: Ғылым баспасы.

Әбілқасымов, Б. (ред.). (1993). *Қазақ тілі жөніндегі революциядан бұрынғы зерттеулер*. Алматы: Ғылым баспасы.

Әбілқасымов, Б. (ред.). (2000). *XX ғасырдағы қазақ әдеби тілі*. Астана: Елорда.

Жұбаева, О. (кұраст.). (2013). *XX ғасыр басындағы қазақ тілі жөніндегі зерттеулер*. Алматы: Қазығұрт баспасы.

Иманғалиев, А. (27 шілде, 2016 жыл). *Елдігімізді шыңдай түсетін кезең* <https://anatili.kazgazeta.kz/news/38235>

Кекілбаев, Ә. (1989). *Екі томдық таңдамалы шығармалар, 2-том*. Алматы: Жазушы.

Қалиев, Ғ., Нақысбеков, О., Сарыбаев, Ш., Үдербаев, А. және т.б. (2005). *Қазақ тілінің аймақтық сөздігі*. Алматы: Арыс баспасы.

Қараш, Ғ. (2018). *Поэзиялық шығармалары, I том*. Орал.

Қараш, Ғ. (2018). *Ойтолғамдар, мақалалар, II-III том*. Орал.

Құрманбайұлы, Ш. (2020). *Абай шығармаларындағы «қыл» етістігінің қолданысы*, ҚазҰУ Хабаршысы, Филология сериясы, 3 (179), 74-85 б.

Құрманбайұлы, Ш., Әділов, М. (2020). *Абай шығармаларындағы «тұғын» жұрнақты есімше қолданысы*, Абай атындағы Қазақ ұлттық

педагогикалық университетінің хабаршысы, Филология сериясы 2 (72), 21-33 б.

Құрманбайұлы, Ш., Әділов, М. (2024). *Абай тілі: көне сөздер мен сирек қолданыстар*. Алматы: Сардар баспасы.

Нұрмағамбетов, Ә. (1986). *Қазақ говорларының грамматикасы*. Алматы: Ғылым баспасы.

Сарыбаев, Ш. (1963). *1920-1930 жылдардағы әдеби тілдің тарихына қатысты кейбір мәселелер (мерзімді баспасөз материалдары негізінде)*. Қазақ тілі тарихы мен диалектологиясының мәселелері, бесінші шығуы (б. 5-18). Алматы: Ғылым баспасы.

Тіл білімі институты (1967). *Қазақ тілінің грамматикасы I Морфология*. Алматы: Ғылым баспасы.

Уәли, Н., Құрманбайұлы, Ш., Малбақов, М. және т.б. (2013). *Қазақ сөздігі*. Алматы: Дәуір баспасы.

Тенишев, Э. (ред.) (1988). *Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков, Морфология*. Москва: Наука.

Бсмайылов, Е. (1990, 30 қаңтар). *Омар Қарашев*. Алматы ақшамы.

## References

Abilkasymov, B. (1988). *XVIII-XIX gasyrlardagy kazak adebi tilinin jazba nuskaalary*. (Written monuments of the Kazakh literary language of the 18th–19th centuries). Almaty: Gylym.

Abilkasymov, B. (Ed.). (1993). *Kazak tili jonindegi revolyuciyadan buryngy zertteuler*. (Pre-revolutionary studies on the Kazakh language). Almaty: Gylym.

Abilkasymov, B. (Ed.). (2000). *XX gasyrdagy kazak adebi tili*. (The Kazakh literary language of the 20th century). Astana: Elorda.

Zhubaeva, O. (Comp.). (2013). *XX gasyr basyndagy kazak tili jonindegi zertteuler*. (Studies on the Kazakh language at the beginning of the 20th century). Almaty: Qazygurt.

Imangaliev, A. (2016, July 27). *Eldigimizdi shyndai tusetin kezen*. (A period that strengthens our statehood). Retrieved from <https://anatili.kazgazeta.kz/news/38235>

Kekilbaev, A. (1989). *Eki tomdyk tandamaly shygarmalar, 2-tom*. (Selected works in two volumes, Vol. 2). Almaty: Zhazushy.

Kaliev, G., Nakysbekov, O., Sarybaev, Sh., Uderbaev, A., et al. (2005). *Kazak tilinin aimaktyk sozdigi*. (Regional dictionary of the Kazakh language). Almaty: Arys.

Karash, G. (2018). *Poeziyalyq shygarmalary, I tom*. (Poetical works, Vol. 1). Oral.

Karash, G. (2018). *Oitolgamdar, makalalar, II–III tom*. (Reflections and articles, Vols. 2–3). Oral.

Kurmanbaiuly, Sh. (2020). *Abai shygarmalaryndagy “qyl-” etistiginin koldanysy*. (The use of the verb “qyl” in Abai’s works). QazUU Khabarshysy. Philology series, 3(179), 74–85.

Kurmanbaiuly, Sh., & Adilov, M. (2020). *Abai shygarmalaryndagy “tugyn” zhurnakty esimshe koldanysy*. (The use of participles with the suffix “-tugyn” in Abai’s works). Abai Kazakh National Pedagogical University Bulletin. Philology series, 2(72), 21–33.

Kurmanbaiuly, Sh., & Adilov, M. (2024). *Abai tili: kone sozder men sirek koldanystar*. (The language of Abai: archaic and rare words). Almaty: Sardar.

Nurmagambetov, A. (1986). *Kazak govorlarynyn grammatikasy*. (Grammar of Kazakh dialects). Almaty: Gylym.

Sarybaev, Sh. (1963). *1920–1930 zhyldardagy adebi tildin tarihynda katysty keibir maseleler (merzimdi baspasoz materialdary negizinde)*. (Some issues related to the history of the literary language in the 1920–1930s based on periodical press materials). Kazak tili tarihy men dialektologiyasynyn maseleleri, Vol. 5, pp. 5–18. Almaty: Gylym.

Til bilimi instituty. (1967). *Kazak tilinin grammatikasy I. Morfologiya*. (Grammar of the Kazakh language I: Morphology). Almaty: Gylym.

Uali, N., Kurmanbaiuly, Sh., Malbakov, M., et al. (2013). *Kazak sozdigi*. (Kazakh dictionary). Almaty: Daur.

Tenishev, E. (Ed.). (1988). *Sravnitelno-istoricheskaya grammatika tyurkskikh yazykov. Morfologiya*. (Comparative-historical grammar of the Turkic languages: Morphology). Moscow: Nauka.

Ysmaiyllov, E. (1990, January 30). *Omar Qarashev*. Almaty aqshamy.

## GUMAR KARASH VE XX. YÜZYIL BAŞINDAKİ KAZAK EDEBİ DİLİ

**Öz:** Bu makalede XX. yüzyılın başlarında yaşamış olan şair, toplum adamı ve Kazak aydını Gumar Karash'ın eserlerinin dili ve söz kullanımını özellikleri incelenmektedir. Şairin şiirleri ve diğer eserlerinde geçen özel kullanımdaki isimler, sıfatlar, fiiller, zarflar ile yerel söz varlığı unsurları, günümüz Kazak edebî dilindeki karşılıklarıyla karşılaştırmalı olarak analiz edilmektedir. Bununla birlikte yazarın kullandığı özgün söz öbekleri, atasözleri ve benzetmeler de değerlendirilmiştir. Gumar Karash'ın eserlerinde günümüz dilinde kullanılmayan ya da çok nadir kullanılan eski ve verimsiz ekler de tespit edilmektedir. Şairin eserlerinde yer alan üşbu, lâkin, halbuki, ua, hem gibi Çağatayca dil unsurlarının yanı sıra, şairin dilinde rastlayan çağdaş Türk dillerine ait leksik birimler ve gramatikal yapılar, tarihî-karşılaştırmalı yöntem çerçevesinde incelenmektedir. Yazarın kullandığı atasözleri ve deyimler ile eserlerinde günümüz edebî dilinde nadiren rastlanan özgün ifadeler belirlenerek bunların anlamları açıklanmaktadır. XX. yüzyılın başındaki Kazak dilinin gelişim süreci, şairin dil özellikleriyle ilişkilendirilerek ortaya konmaktadır. Sonuç olarak üretken bir kalem sahibi ve tanınmış bir şair olan Gumar Karash'ın aktif edebî faaliyetleri ve bıraktığı miras aracılığıyla geçen yüzyılın başlarında Kazak edebiyatının ve yazı dilinin gelişimine önemli katkılar sağladığı sonucuna varılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Gumar Karash, Edebî dil, XX. Yüzyıl başı, Kitâbî dil, Dil özellikleri.

## ГУМАР КАРАШ И КАЗАХСКИЙ ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЯЗЫК НАЧАЛА XX ВЕКА

**Аннотация:** В статье рассматриваются язык и особенности словоупотребления в произведениях поэта, общественного деятеля и казахского просветителя начала XX века Гумара Караша. Особое внимание уделяется существительным, прилагательным, глаголам, наречиям и местным словам, встречающимся в стихотворениях и других произведениях автора, которые анализируются в сравнении с их современными литературными вариантами. Наряду с этим исследуются своеобразные словосочетания, пословицы и сравнения, используемые автором. В произведениях Гумара Караша выявляются устаревшие и малопродуктивные аффиксы, которые в современном языке либо не употребляются, либо используются

крайне редко. Показано употребление элементов книжного языка, таких как ұшбу, ләкин, халбұқи, уа, һәм, а также рассматривается влияние родственных тюркских языков на лексические единицы и грамматические формы. Определяются пословицы и сравнения, использованные автором, а также своеобразные выражения, редко встречающиеся в современном литературном языке, и раскрывается их значение. Этапные особенности развития казахского языка начала ХХ века рассматриваются в связи с языковыми особенностями поэта. В результате делается вывод о том, что известный поэт и деятель культуры Г. Караш своей активной творческой деятельностью и литературным наследием внес значительный вклад в развитие казахской литературы и письменного литературного языка начала прошлого века.

**Ключевые слова:** Гумар Караш, Литературный язык, Начало ХХ века, Книжный язык, Языковые особенности.

### Extended Summary

This article examines the linguistic features of the works of Gumar Karash, a prominent Kazakh poet, public figure, and intellectual of the early twentieth century, and analyzes their role in the development of the Kazakh literary language during a transitional historical period. The beginning of the twentieth century represents a crucial stage in the formation and normalization of the Kazakh written literary language, characterized by the interaction of traditional written norms, spoken language elements, and external linguistic influences. In this context, the study of individual authors' language provides valuable insights into the processes of language development, standardization, and stylistic differentiation.

The main purpose of the study is to identify and describe the lexical, grammatical, and stylistic features of Gumar Karash's language and to determine their place within the broader evolution of the Kazakh literary language. The research focuses on specific linguistic phenomena found in the author's works, including archaic forms, bookish language elements, regional usages, and non-productive affixes. Through this analysis, the study aims to demonstrate that Karash's language reflects the continuity between earlier Turkic written traditions and the emerging norms of the modern Kazakh literary language.

The research material consists of Gumar Karash's collected works published in recent editions, as well as his earlier texts printed in Kazan and Ufa. These sources include poetry, prose, and publicistic writings, which together provide a comprehensive corpus for linguistic analysis. The study

employs a combination of methods, including the historical-comparative method, diachronic analysis, descriptive analysis, and structural-morphological analysis. These methods enable the identification of linguistic units, their comparison with earlier and modern forms, and the interpretation of their functional and stylistic roles.

The findings of the study reveal that Gumar Karash's language is characterized by a complex interaction of different linguistic layers. One of the most prominent features is the presence of archaic verb forms such as *esit-* (instead of the modern *esti-*), *qyl-* (instead of *et-*), and *mut-* (instead of *umyt-*). These forms demonstrate continuity with Old Turkic and medieval written traditions and were still actively used in the early twentieth century. In addition, the study identifies regionally marked forms, particularly those associated with the western dialects of the Kazakh language, such as *jumystanu*, *shaltau*, and *ornas-*, which reflect the influence of spoken language on written texts.

Another important aspect is the use of bookish language elements derived from Arabic, Persian, and Chagatai literary traditions. Words and particles such as *ushbu*, *lakin*, *halbuki*, *ua*, and *ham* are frequently encountered in Karash's texts, indicating the persistence of the traditional written language model. These elements were later reduced or eliminated during the process of language standardization in the Soviet period, when efforts were made to simplify and "purify" the literary language. However, in Karash's works, they function as integral components of the stylistic system and reflect the norms of his time.

The analysis also highlights the use of non-productive and archaic affixes, such as *-ashaq/-eshek*, which in Karash's texts often express future or modal meanings. These forms, while no longer productive in modern Kazakh, provide important evidence of historical morphological variation and the transitional nature of the language at that time. Furthermore, the study examines a range of phraseological units, proverbs, and similes used by the author. Many of these expressions differ from their modern equivalents in form and structure, demonstrating the ongoing process of linguistic normalization and simplification.

The comparative analysis of Karash's language with contemporary Kazakh literary norms shows that many of the forms used in the early twentieth century were later replaced, standardized, or eliminated. Nevertheless, these forms should not be regarded as deviations or anomalies but rather as natural elements of a dynamic linguistic system undergoing change. The presence of multiple variants, including archaic, regional, and

bookish forms, reflects the richness and diversity of the language during this formative period.

In conclusion, the study demonstrates that Gumar Karash's linguistic legacy represents an important stage in the development of the Kazakh literary language. His works embody the interaction between traditional and modern linguistic elements and provide valuable material for understanding the historical evolution of the language. The analysis confirms that the early twentieth century was a period of active linguistic transformation, during which the foundations of the modern Kazakh literary language were being established. Therefore, the study of Karash's language contributes not only to the understanding of an individual author's style but also to the broader field of historical linguistics and the history of the Kazakh literary language.

In this regard, further comprehensive studies of early twentieth-century Kazakh texts and individual authors' linguistic practices will contribute to a deeper understanding of the mechanisms of language change, standardization, and the preservation of historical linguistic layers within the modern Kazakh literary language.

---

**Yazar Katkı Oranı (Author Contributions):** Sherubay KURMANBAIULY (%100)

**Yazarların Etik Sorumlulukları (Ethical Responsibilities of Authors):** Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

**Çıkar Çatışması (Conflicts of Interest):** Çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

**İntihal Denetimi (Plagiarism Checking):** Bu çalışma intihal tarama programı kullanılarak intihal taramasından geçirilmiştir.

**УДК 801.73 МҒТАР 16.21.33**

## ҚАЗІРГІ ҚАЗАҚ ПРОЗАСЫНДАҒЫ ҰЛТТЫҚ ИНТЕГРАЦИЯ ПОСТ-ПОСТМОДЕРНИЗМ АЯСЫНДА

Anar ABDULLİNA \*

**Андатпа:** А. Кемелбаеваның шығармашылығы қазіргі қазақ прозасындағы постмодернизмнен кейінгі (пост-постмодернизм) кезеңнің айқын үлгісі болып танылады. Кейіпкерлердің экзистенциалды ізденістері, сонымен бірге фольклорлық, мифтік элементтердің суреттелуі символдық образдардың заманауи контексте жаңа мағынаға ие болуын көрсетеді. Бұл мақалада қазіргі қазақ прозасындағы «пост-постмодернизм» жаңа әдеби тенденция ретінде талданған. Мақаланың негізгі бағыттары қазіргі қазақ прозасындағы жаңашылдықты көрсету, әдеби үдерістегі Айгүл Кемелбаева прозасының маңыздылығын айқындаумен байланысты. Қаламгер А. Кемелбаева туындыларында ғаламдық контексті, атап айтар болсақ, урбанизм мен технологиялық даму, виртуализм сынды тақырыптарды ұлттық дүниетаным аясында интеграциялайды. Зерттеудің ғылыми маңызы қазіргі қазақ прозасындағы пост-постмодернизм құбылысын А. Кемелбаева прозасында талдап, әдеби таным аясында жаңа көзқарас қарастыру. Ал практикалық маңызы А. Кемелбаева прозасындағы жаһандық контекстегі ұлттық дүниетаным көріністерінің берілу ерекшеліктерін айқындауда көрінеді. Зерттеу әдістемесі ретінде интермәтінділік талдау, интерпретациялық талдау, салыстыру, жинақтау әдістері қолданылды. Зерттеу барысында А. Кемелбаева прозасындағы пост-постмодернизм белгілері: мәтін деконструкциясы, глокализация құбылысы, нарратор тақырыбы сынды ұғымдар анықталды. Негізгі нәтижелер ретінде қазіргі қазақ прозасындағы негізгі әдеби тенденцияның жаһандық контекстпен тікелей байланысы айқындалып, көркем прозаны кешенді талдау мүмкіндіктері беріледі. Мақала пост-постмодернизм теориясы мен практикасын А. Кемелбаева прозасы арқылы қарастыра отырып, қазіргі қазақ прозасындағы жаңа зерттеу арнасын қалыптастырады. Жүргізілген зерттеу қазіргі қазақ прозасындағы жаңашылдықты, жаһандану дәуіріндегі ұлттық дүниетанымның

---

Araştırma Makalesi / Kūnye: Abdullina, A. “Қазіргі Қазақ Прозасындағы Ұлттық Интеграция Пост-Постмодернизм Аясында”. Türkoloji, 126 (Haziran 2026), s. 39-62.

\*Dr., Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе Өңірлік Университеті, e-mail: anar.abdullina@rambler.ru, ORCID: 0000-0001-8695-7417

— Қазіргі Қазақ Прозасындағы Ұлттық Интеграция Пост-Постмодернизм Аясында)

маңызын, көркем прозада суреттелу ерекшеліктерін сипаттап, қазіргі қазақ прозасындағы тенденциялардың зерттелуіне теориялық, практикалық үлесін қосуды мақсат тұтады.

**Кілт сөздер:** Проза, Ұлттық интеграция, Пост-постмодернизм, Интермәтінділік, Глокализация

## NATIONAL INTEGRATION IN MODERN KAZAKH PROSE IN THE CONTEXT OF POST-POSTMODERNISM

**Abstract:** A. Kemelbayeva's work is recognized as a vivid example of the post-postmodern period in contemporary Kazakh prose. The existential quests of the characters, alongside the depiction of folklore and mythical elements, demonstrate how symbolic images acquire new meaning in a contemporary context. In this article, "post-postmodernism" is analyzed as a new literary trend in contemporary Kazakh prose. The main objectives of the article are to showcase the innovative features in modern Kazakh prose and to determine the significance of Aigul Kemelbayeva's prose. The writer A. Kemelbayeva integrates global contexts, specifically themes such as urbanism, technological development, and virtualism, within the framework of the national worldview in her works. The significance of the study lies in the analysis of post-postmodernism in contemporary Kazakh prose through a selection of A. Kemelbayeva's work with a new approach to our literary appreciation. The practical significance can be expressed as identifying the peculiarities in the manifestations of the national worldview in A. Kemelbayeva's prose. Intertextual analysis, interpretive analysis, comparison, and synthesis were used as research methods. The study identified the characteristics of post-postmodernism in A. Kemelbayeva's prose: textual deconstruction, the phenomenon of glocalization, and the author's thematic particularity. The main results establish a direct connection between the primary literary trend in modern Kazakh prose and the global context, and present opportunities for comprehensive analysis. The examination of post-postmodernism through A. Kemelbayeva's prose opens a new avenue for appreciating contemporary Kazakh prose. The article demonstrates the ingenuity of contemporary Kazakh prose, the significance of the national worldview in the era of globalization, and its specific features, thereby making a theoretical and practical contribution to the study of contemporary Kazakh literature.

**Keywords:** Prose, National Integration, Post-Postmodernism, Intertextuality, Glocalization

## Кіріспе

XXI ғасырдағы қазақ әдебиетінде постмодернизм жайлы зерттеулер тұрақталды. Алғашында жат болып естілетін постмодернизм қазақ прозасына еніп, бағыт ретінде өз алдына анықталады. Тәуелсіздіктен кейінгі кезеңдегі қазақ әдебиетінде постмодернизм бағытында жазылған туындылар жарыққа шықты. Г. Сәулембек постмодернизм белгілері ретінде автор «менінің» жойылуы, аласапыран әлемнен мән іздеуден бас тарту, туындыдағы ойын элементі, интермәтінділік, ирония сынды ерекшеліктерді ажыратады (Сәулембек, 2025, 177-б.). Әдебиетте постмодернизмнің қалыптасуы XX ғасырдың екінші жартысында белең алған. Зерттеуші М. Эпштейннің постмодернизмнің қалыптасуы жайлы пікірі құнды (Эпштейн, 1996, 171-б.). Себебі ол атап өткендей, постмодернизм қазақ прозасында модернизмнен кейін емес, кеңестік реализмнен кейін қалыптасты. XX ғасырдың II жартысында қазақ әдебиетінде кеңестік реализмнің жанданған уақытымен тұспа-тұс келді. XX ғасырдың соңғы ширегінде, XXI ғасырдың басында қазақ прозасында А. Жаксылыков, Д. Амантай, Т. Әсемқұлов, Ж. Қорғасбек, А. Алтай шығармалары жарық көрді. А. Кемелбаева туындылары қалың оқырман үшін өзінің жаңашылдығымен, батыл тақырыптарымен ерекшеленеді. Осы тұста қаламгердің шығармашылығындағы ерекшеліктерді ажырата отырып, *пост-постмодернизм* аясында қарастыру қажеттігі анықталады.

Пост-постмодернизм – шындық пен қиялдың тұтасқанын, гипершындықты негіздейтін бағыт. Мәтін теориясының, семиотиканың, философияның қарыштап дамуы постмодерндік бағыттың динамикасына алып келді. Пост-постмодернизм қалыптасуына мынадай ғылыми тұжырымдар әсер етті, анығырақ айтатын болсақ, В. Курицын еңбектеріндегі мәтін мағыналарының үнемі үздіксіз байланыста болуы (Курицын, 1994), У. Эко зерттеулеріндегі көркем шығармадағы «екіұдайлық» мағыналардың берілуі (Эко, 1976), Р. Барт көзқарастарындағы автордың көркем шығармада өлімі, скриптор аталуы (Барт, 1994), Ж. Деррида тұжырымдарындағы мәтін теориясының децентриясы (Деррида, 1992). Пост-постмодернизмнің XXI ғасырдағы белгілері ретінде Е. Чемезова кандидаттық диссертациясында атап өтеді, олар: виртуализм, технообраз, глокализация, транссентиментализм (Чемезова, 2017). Осылайша глокализация – пост-постмодернизмде анықталатын көркем прозаның басты белгілерінің бірі.

А. Кемелбаева – қазақтың ұлттық дүниетанымын, ата дәстүрін терең білетін әрі шығармашылығының өзегінде ұлттық кодты шебер орайластыра білетін қаламгер. Қаламгердің шығармашылық әлеміне назар аударатын болсақ, желілік байланысты кейіпкерлерінен көреміз. Биғайша, Тарбақ, Оразхан, Түсіпхан сынды кейіпкерлері «Әулиебұлақ», «Мұнара», «Әуе шарларына қонған көбелек», «Тұлпарбасқан», «Көкқия», «Ғибадат» шығармаларында кездеседі. «Мұнара» романында қаламгердің бүкіл шығармашылық әлемінің қуатына айналған кейіпкерлердің прототипі барын көреміз. Балалық естелікке құрылған туындыларында ұлттық бояу пост-постмодернизмнің элементтерімен сабақтасқан. Зерттеуші С. Алтыбаева қазақ прозасындағы жаңашылдықты эстетикалық-концептуалды қасиеті деп анықтап, көпқұрылымды психологизм, идеяны анықтаудағы философиялық аспект, тақырып аясының кеңеюі деген белгілермен ажыратады (Алтыбаева, 2018, 58-б.). Осы тұста А. Кемелбаеваның пост-постмодернизм элементтері кездесетін шығармаларына талдау жүргізіп, басты үш ерекшелігін ажыратамыз. Біріншіден, қаламгер шығармаларында шынайы оқиғалар желісі жатыр. Қарапайым ауыл тұрғындары, пейілі таза туыстар сынды кейіпкерлер қатары шынайы оқиғалық желіні құрайды. Дегенмен туындыларындағы ретроспекция шынайы оқиғалар желісін күрделендіріп, негізгі пост-постмодернизм белгісін көрсетеді. Сюжеттік-композициялық деңгейде оқиғалар желісінің хронологиясы біріздікпен емес, ретроспекциялық құрылымда баяндалады. Осылайша ретроспекциялық құрылым шындық пен қиялдың тоғысуы ғана емес, автор тарапынан қолданыс табатын көркемдік сипат түрінде көрініс табады. Екіншіден, символдық-мифологиялық ерекшелік кейіпкердің түс көруімен, сонымен бірге авторлық миф, мифологиялық арналар арқылы анықталады. Үшіншіден, философиялық-аксиологиялық ерекшелік қаламгер шығармаларының өзегі. Өмірдің тылсым құбылыстарын жеке адамның болмысында ашып көрсетуі автор-нарратор басымдығы болса керек.

### **Зерттеу әдістері мен материалдар**

Мақаланың зерттеу материалы ретінде қаламгердің «Есім», «Ангулоя», «Тырнақ», «Түтін», «Айдаһар», «Тырнарар», «Интуиция», «Мұнара» шығармалары пост-постмодернизм аясында қарастырылды. Себебі аталған туындыларда А. Кемелбаева мәтін деконструкциясы, глокализация, нарратор сынды пост-постмодернизм сипаттары қолданып, көркем прозада ұлттық интеграцияны айқындайды.

Зерттеуде қаламгердің ұлттық дүниетаным көріністерінің әдеби процестегі тенденциялармен тоғысуы пост-постмодернизм ұғымы аясында анықталады. Мақаланың мақсаты А. Кемелбаева прозасындағы ұлттық дүниетаным көріністерінің жаңа әдеби тенденцияда интеграциялануын көрсету. Пост-постмодернизмнің әлем әдебиетінде қалыптасуы және қазақ прозасындағы маңызын түсіну зерттеудің өзектілігін танытады.

Зерттеуде қолданыс тапқан әдіснамалық негіз – пост-постмодернизм теориясы мен интермәтінділік талдау. Бұл арқылы көркем мәтіндегі ұлттық дүниетаным көріністері (салт-дәстүр, әдет-ғұрып, наным-сенім және т.б.) прозалық шығармаға енуі, ықпал етуі интеграция аясында жаңа қырынан танылады. Сонымен бірге А. Кемелбаева шығармаларында фольклорлық және мифологиялық элементтер, діни ұғымдар интертекстуалды бірігуі анықталады. Қазақтың ұлттық дүниетанымында сақталған салт пен дәстүрлер көркемдік аспектіде талданады. Сонымен бірге пост-постмодернизмнің қалыптасуы, постмодернизмнен айырмашылығын салыстыру, жинақтау, А. Кемелбаева прозасын талдау интерпретациялық әдістер негізінде жүзеге асты.

### Талдау мен нәтижелер

Пост-постмодернизмге тән басты белгілердің бірі – *глокализация*. Бұл дегеніміз көркем шығармада ұлттық бірегейлік пен дәстүрді сомдауға деген ұмтылысты білдіреді. Виртуалды шындықтың дамыған кезеңінде көркем прозадағы ұлттық дәстүрлердің интеграциялануы глокализация ұғымымен байланыстырамыз. «Есім» әңгімесінде білместікпен қатерге тап болған жас ұрпақ пен көпті көрген дана ұрпақтың арасындағы қайшылықтар көрінеді. Жасы 25-ке толған Ернияз егізді болып, есімдерін анасы Фатима «Фатима, Зухра» деп қояды. Ернияз болса анасының қойған есімдерін ескіліктің ізі деп, заманына лайық деп Эльмира, Гүлмира деп өзгертеді. Есімдерін өзгерткен соң сәбилердің маңдайына жазылған тағдыр да әп сәтте өзгеріп, Гүлмирасы шетінеп кетеді. Егіздер бір жұмыртқадан жаралған, екеуін былайғы жұрт ажырата да алмайтын. Дәрігерлер де ендігі Эльмираның оңалып кетуінің, адам болып кетуінің неғайбыл екенін айтып, дүрліктерді. Осы тұста көрінетін философиялық-аксиологиялық ерекшелік өткеннің салт-дәстүрін, ырымын «қалдық» көрмеу. Азан шақырылып ат қойғанда маңдайына жазылған тағдыр жазылып қояды деген діни түсінік бар. Бұны аяқ асты еткен Ернияз егіздерінің есімдерін өзгертіп жібердім дегенмен, олардың маңдайына жазылған

тағдырды өзгертіп жібергенін анық түсінбейді. Десе де Фатима ана қауіптен сақтану үшін қамданып, амалын тауып, рәсім жасаудың қамын істейді. Қазы молданы ертіп келіп, сатып алған қуыршағын Эльмираның жөргеніне бөлеп, бейіт басына аттанды. Бұндағы негізгі діни философиялық мотив – «Жамандық адамнан өтпей, құдайға жетпесін ол анық түсінді» (Кемелбаева, 2023), - деген Ернияздың ішкі диалогынан көрінеді. Молданың «Сенің сыңарың осы. Енді оны іздеме. Бауырың жұбы жазылмай өзіңмен бірге кетті» (Кемелбаева, 2023), - деуінен Фатима ананың рәсімді не үшін атқарғаны белгілі болады. Шетінеген Гүлмираның бір кіндіктен жаралған егізін өзіне шақырып, Эльмирадан да айырылып қалмау үшін жасалған еді. Әңгімеде ислам діні мен бақсылық, сөз магиясы байланысып жатыр. Молданың сөзі мен құраннан аят келтіру қазақтың мыңдаған жылдар бойы қалыптасқан ұлттық дүниетанымының даму кезеңін көрсетсе керек. Рәсімнің негізінде ислам дінінің, бақсылықтың, магияның Эльмираны аман сақтап қалу үшін жасалғаны белгілі. Осылайша әжесі Фатиманың отбасы тұтастығын, атасы Диханның әпкесінің білместігінен соқыр болғанына қарамастан туыстық қатынасын сақтауы қазақтың дархан мінезінің көрінісі. Қазақтың ұлттық дүниетанымында әженің қызметі жас отбасының шаңырағының биік болуын қамтамасыз ету. Фатима әже осылайша жас отбасын құлдыраудан сақтап қалды. Фатима образы – жиынтық бейне, өйткені қазақтың әр шаңырағында бес намазын қаза қылмайтын, абыройлы, адуын әже бар. Қазақ әжесінің басты функциясы – отбасы тұтастығын, татулығын сақтап, салт-дәстүр мен ырым-тыйымды берік ұстану. Әңгімедегі сюжеттік желі, тақырып аясы отбасының татулығына, туыстық қатынастардың берік сақталуына негізделген.

«Ангулоя» әңгімесінде пост-постмодернизмге тән басты белгілердің бірі – мәтіндегі *деконструкция*. Бұл дегеніміз туындыдағы негізгі ойдан бөлек, басқа да мағыналардың, ойлардың болуын білдіреді. Әңгімеде екі бөлімді композиция бар. Бірінші бөлімде әңгіменің басталуы мен аяқталуындағы қосалқы сюжет, екінші бөлімде оқиғалардың дамуы мен кульминациясы бар негізгі сюжет. Екінші бөлімдегі оқиғалар бастапқы да қосалқы сюжет тәрізді көрінгенімен, әңгімедегі негізгі арна, сюжеттік негіз аталған бөлімде баяндалады. Бірінші бөлімде Ташкент – Иркутск бағытындағы пойызда орын алған таныстық беріледі. Баспаға материал тапсыруы үшін бара жатқан кейіпкеріміздің жолы болып, жанына орналасқан сапарласы үзік ойдың шетін тартқан. Жолдағы серігі Үржар балалар үйінің жетекшісі, екі баланы Стамбулға шығарып салуға келе жатқан Иманбек боп шықты. Осылайша екінші бөлімде көрінетін негізгі сюжет Иманбектің

әңгімесімен баяндалады. Кеңес одағы ыдыраған соң Мәскеудегі балалар үйі Қазақстанға хабарласып, тастанды балаларды алып кету керектігін хабарлап, оған Иманбек жолға аттанған. Балалар үйіндегі Айна деген баланың әкесі нашақор, кейіннен сотталып кеткен, анасы болса есінен адасып, баласын вокзалға тастап, қаңғып кеткен екен. Әңгімедегі балалар үйінің суреттелуі ауыр мұңға толы эпизодтар. Олардың жасқанған көзқарастары, ұялы көздеріндегі мұң ересек Иманбекті бейжай қалдырмады. «Ана сүтін ембеген, уызынан жарымаған жетім балалар еркелік пен қыңырлықты есте білмейді» (Кемелбаева, 2023), - деп жетім балалардың ішкі күйін дәл суреттегенін көреміз. Дегенмен Иманбек мемлекеттің жетім балаларға осылай қамқорлық қылғанын дұрыс көреді. Осы тұста мынадай параллель бар. Мәскеулік әріптесі Иманбектен тастанды балалардың көптігін сұраған. Иманбек болса қазақта жетім бала болса, оларды туыстары бауырына салып өсіретінін айтты. Бұндағы шағын деталь қазақтың жетімін жатқа бермейтінін, бөтеннің есігінде жауаңдатпайтынын білдіреді. Жанашырлық, бауырын өзінен алыстатпау қазақтың бауырмалдығын көрсетсе керек. Дегенмен Иманбектің келер күннен үміті зор. Өзі Қазақстанға алып келген Айнаның есейіп үлкен азамат боларына, болмаса әкесі түрмеден босап, анасы емханадан жазылса артынан іздеп келеріне сенеді. Әңгімедегі бұл деталь қазақтың мейірімділігін көрсетуге бағытталған. Иманбекпен қош айтысқан соң, автор Иманбектің оқиғасына әсерленуінен түсінде ангулоя өсімдігін көреді. Қауызында шақалақ нәресте сыйып кеткендей көрінетін ангулоя өсімдігі әңгіменің символдық астарын шегелей түсетіндей. Алматы сапарынан оралған сәт бейнелетін бөлік қосалқы сюжеттің жалғасы. Қосалқы сюжет десек те, әңгіменің негізгі бастауы болғандықтан бұл бөлік те маңызды деталь. Автордың Мерғали ақынмен диалогы өзбектерді кемсіту емес, олардың ашкөздігін сынаған. Дана, көпті көргені бар Мерғали ақын өзі танитын өзбектердің ойы биік сұңғыла екенін айтты. Арада бір ай өтпей Мерғали ақынның дүниеден өтуі де әңгіменің сюжеттік дамуында маңызды. Осылайша бірнеше ойдың ағыны шағын әңгіме жанрына сыйып кеткенін көреміз. Дегенмен әңгімедегі глокализацияны да атап өткеніміз жөн. Қазақтың жетімді бауырына салу дәстүрі аталып, дүниеден өтер жанның алдын ала арыздасу Мерғали ақынның Алматыдан ақындарын қайта-қайта сұрау беруінен көрініс тапқан. Сонымен бірге ұлт жайлы біртұтас ойды бірден шығаруға болмайтыны «Мен сол мезет бірен-саран кісі озбырлық қылғаны үшін туыс халықты жазғыра сөйлегендей, бекер қаралағандай қатты ұялдым» (Кемелбаева, 2023), - деген үзіндіден түсінікті.

Деконструкцияға құрылған әңгімелер қатарында «Тырнақ», «Түтін» әңгімелері бар. Жалпы аталған туындылар бірнеше жанрлық белгілер де кездеседі. Детективтік, постмодерндік бағыттардың сомдалуы, симулякр образдар әңгіменің жанрын күрделендіре түседі. Зерттеуші Ұ. Сәменқызы докторлық диссертациясында «Тырнақ» әңгімесін талдау келе, тұлға концепциясының негізінде түп дүниетанымды мансұқтамау деген ұстаным жатқанын анықтайды (Сәменқызы, 2018). Зерттеушінің пікірін негізге ала отырып, А. Кемелбаева шығармаларында ұлттық менталитетті, оның белгілерін суреттеуі жас ұрпақтың өз негізін ұмытпауы керек деген ұстанымы жатқанын көреміз. Шығармасының барлығында дерлік ұлттық болмыс көріністері кездесіп, қазіргі қазақ прозасында қайта жаңғыруы сомдалған. «Тырнақ» әңгімесінде негізгі ой «Жазмыштан озмыш» жоқ болса да, қарама-қарсы ойлар да, жаңашыл көзқарастар да кездеседі. Сонымен бірге тырнақтың символдық мәнге болуы діни-мистикалық астарда анықталып, детективтік жанрға ұласқан. Дегенмен әңгіменің негізгі мәні – ұлттық жадты ұмытпау. Тырнақ жайлы діни-мистикалық пікірлердің әңгімедегі негізгі функциясы ұлттық жадта мындаған жылдар бойы қалыптасқан көзқарастарды беру. Студент деген бөлімде жаңашылдықтың лебі сезіліп, тырнақ жайлы ғылыми пікірлер молынан берілген. «Түтін» әңгімесінде «Тырнақ» әңгімесіне қарама-қарсы көзқарас бар. «Тырнақ» әңгімесінде үлкендер жағы ұлттық танымға қанық, үлкенді сыйлап, кішіге ізет көрсететін кейіпкерлерден құралса, «Түтін» әңгімесінде «Жұтқыншақ» атанған кейіпкеріміз ашкөздікке тойынған Жексеннің образы қайшылыққа толы. «Түтінде» суреттелген оқиға баланың жоғалып кетуімен басталады. Отбасындағы мүшелері де, достары да ештеңе білмейтін боп шықты. Әңгімедегі ұлттық дүниетаным көріністері жатсынудан көрінеді. Өйткені Жексеннің бірінші әйелінен баласы болмай, қайтыс болған соң екінші рет баласы бар әйелге үйленген, балалары да, немерелері де туған емес. Әңгімеде: «Қасқыр өз күшігін өзі жемейді. Қаны бөтен екенін көрсетті» (Кемелбаева, 2023), - деген үзінді Жексеннің жаттығын айқын көрсетеді. Жалпы әңгімедегі туыстық қатынас Еркеш пен Жексен, Арлан мен Жексен арасында көрінеді. Еркеш те, Арлан да Жексенді құрмет тұтып, қадірлесе де, Жексеннің іші жылымайтыны көрінді. Жалпы әңгімедегі тақырып қазақ прозасындағы А. Алтайдың «Киллер-сауысқан» әңгімесімен тақырыптас, сарындас. Өйткені А. Алтай шығармасында ашкөздіктің салдары соқыр немересінің туылуымен берілген. Осылайша А. Кемелбаева ашкөздік, тойымсыздық сынды жағымсыз қасиеттер ұрпағына кесірін тигізбей қоймайтынын жеткізеді. Суреткер шығармашылығында кейіпкерлерінің болмыс-бітіміне,

табиғатына тереңдей еніп, ішкі психологиялық күйін беруі жиі кездеседі. Өйткені қаламгер туындыларында күрделі тақырыптарды негіздеп, кейіпкерлері арқылы жеткізеді. Мәселен «Түтін» әңгімесіндегі Жексен қазіргі замандағы ашкөздіктің, пайдакүнемдіктің көрінісін беріп тұрған образ. Философиялық-эстетикалық мәнге ие кейіпкерлер әлемі қоғамдағы әлеуметтік мәселелерді айқындауда үлкен қызмет атқарады. Адамдар арасындағы күрделі қатынастың бір көрінісі туыстардың жатқа айналуы «Түтінде» сомдалған. Тіпті Жексеннің өз жақынынан жаттанған болмысы адам жанының тереңдігін сомдаудың талпынысы болмақ. Қаламгер қоғамдағы әлеуметтік өзгерістерді бейжай қалдырмайтыны белгілі, сол себептен Жексен образының бойындағы қарама-қайшылықтарда қоғамдағы өзекті мәселелердің ықпалы жатыр. Туындыда орын алған жаға ұстатарлық сұмдық оқиға қоғамдағы әлеуметтік мәселелердің тереңдегенін көрсетеді. Қазақтың атасының немересіне деген ыстық ықыласы, қайырымдылығы, қамқорлығы сынды қасиеттері ашкөздікпен, пайдакүнемдікпен ауысып кеткендей. Мәселен А. Кемелбаева «Көкқия», «Тұлпарбасқан», «Әулиебұлақ», «Мұнара» шығармаларында сомдайтын Тарбақ образы соның дәлелі. Тарбақтың қайырымдылығы, Баялыш кемпірге қамқорлығы, немерелеріне деген ыстық ықыласы әр шығармасында өзекті саналады. Суреткер «Айдаһар» әңгімесін деконструкция тәртібінде жазғанын бірнеше ойлардың тоғысынан көреміз. Сюжеттік-композициялық жағынан қарағанда әңгімеде ретроспекциялық құрылым қолданыс тапқан. Дегенмен бұндағы әңгіменің ерекшелігі қазіргі заман мен өткен заманның тұтастыққа суреттелуі. Сайлаудың Марқакөлге арнайылап келуі Мергел әйелдің айдаһарды өлтіру оқиғасына ұласады. Осылайша пост-постмодернизмге тән ерекшелік әңгімедегі оқиғалар желісіне, құрылымына әсер етіп отыр. Әңгіме екі бөлікте құралған. Біріншісі Сайлаудың Марқакөлге арнайылап келуі мен айдаһар жайлы ақпараттарды жинастыруы, Сағдолла қартпен (Мергелдің немересі) кездесуі – әңгіменің басталуы мен аяқталуы. Екінші бөлік Марқакөлде болған Мергелдің айдаһарды өлтірген оқиғасы суреттеледі. Әңгімеде фольклорлық кейіпкерлер тәрізді қаһармандар жоқ, оның орнына балаларын қорғауға ұмтылған жанкешті ана образы бар. Әңгіме ана архетипі бойынша бірінші бөлімде талданды. Сюжеттік желі, оқиғалардың даму тенденциясы Мерген бөлімінде жүзеге асқан. Қазақтың саяқ болмыста тұрмыста да көрінеді. Мергел отбасымен Қойтүбек қыстағында жалғыз қос тігіп, баласы жаяу жеті шақырымдық ауылдағы мектепке жаяу қатынайды. Қамқор ана баласының сөмкесіне қамшы салып, дұға жаттатып қоюы, аталған детальдар берілуі кездейсоқтық емес. Бұл арқылы қаламгер

оқырманды алдын ала қауіптің барын сездіргендей әсер қалдырады. Әңгімеде «ана айбаты» (Кемелбаева, 2023) тіркесі қауіпті жаудан балалары үшін қорғанған Мергелдің жанкештілігін анық суреттейді. Әңгімедегі салт-дәстүрлердің бірі ат қою. Мергелдің есімін елде жоқ қылып қою жалпы қазақ дәстүріндегі азан шақырып ат қою дәстүрін көрсетеді. Қаламгердің Мергел образын беруде фольклорлық образды қайталаудан ада, керісінше ту жыланды өлтіру деталін қосу арқылы қазақ әйелінің батырлығын жеткізіп отыр. Оқиғаның кеңес заманында болғаны әңгіме басынан белгілі. Кеңестік әдебиет өкілдерінде қазақ әйелінің болмысы көбіне бұлдыр, нақтылық ада боп суреттеледі. Осы тұста қаламгерлік суреткерлік шеберлігін қолдана отырып қазақ әйелінің батылдығын, батырлығын, сонымен бірге оның еркіндігін бейнелейді. Бұрынғы кезеңдерде ерлермен бірге жаумен қатар шайқасқан Ботагөз, Ақбота батырлардың соңғы тұяғындай. Осы арқылы қазақ әйелінің ештеңеден қаймықпайтын батыр бейнесі алдыға шығады. М. Оразбек зерттеуінде кейіпкерден бөлек, «қаһарман» терминін қолданып, автордың идеялық мақсатын жүзеге асыратын көркем тұлға екенін анықтайды (Оразбек, 2003). Әңгімедегі терең философиялық ой-толғамдар Мергелдің батылдығын дәріптеу арқылы қаһарманға жан бітіре суреттеуде тиімді қолданыс тапқан. Кейіпкердің ұлттық сипаты әңгімеде аталған салт-дәстүрлер, тарихи оқиғалар, өңірдегі жер-су атауларымен тығыз байланысты. Аталған детальдарсыз кейіпкердің, жалпы шығарманың ұлттық сипаты көрінбейді. Жазушы шеберлігі қаламгерлік шеберханасынан, идеялық ізденісінен, образ жасау ерекшелігінен тұрады. Осы тұста Мергел образы еркін әрі батыл қазақ әйелінің көрінісі ретінде көрінеді.

Қаламгер шындық пен қиялдың тұтасуын «Жер кіндігі» әңгімесінде, түс ішіндегі түс сипатында анық суреттейді. Басты кейіпкер Қазбектің жер асты әлеміне түсуі фольклорлық негізбен байланысты. Әңгіме «Елес қала» туралы баяндайды. Қазбек түсінде көрген қаладан, ұйқыда көрген қаладан бөлек. Арман әлемінде болып жатқан оқиғалар артқы жағындағы оқиғалармен бірдей. Қазбектің сатып алған тауарының ақысын төлей алатынына және жүз жылдан кейін қаланы сақтап қалу мүмкіндігіне жергілікті тұрғындардың қуанышы әңгіменің мифологиялық желісін күшейте түседі. Бір қызығы, «Елес қалашық» жер астында орналасқан. Бұған үш жүз жыл бұрын болған оқиға себеп болды. Құтты қала жер астына батып, қарғысқа ұшырады. Уақыты келгенде құдай таңдаған «таңдаулы» осы жердің тұрғыны екі затты сатып алып, үшіншісіне ақша таппай, қала елес болып кеткен. Бірнеше жылдар бойы қала тұрғындары қайғы мен қайғыдан арыла алмады. Жүз жылдан кейін қарғыс атқан қаланың

сиқырдан құтылуға мүмкіндігі бар. Жүз жылдан кейін қала толық ай кезінде жер бетіне шығады. Осы уақыт ішінде осы жердің тұрғыны дүкеннен үш тауар сатып алса, қарғыс атқан қала бірнеше жыл бойы оның сиқырынан құтылады. Аруақтар тыныштық тауып, жер асты патшалығының кейінгі ұрпағына жер бетінде бақытты ел болу, ұлы ел болу жазылды. Алайда шығармадағы басты элемент – шытырман оқиғаның түсте орын алуы. Ұлттық түсініктер қатарында түс, белдік, жайлау бар. Жайлау жер астына баруға мүмкіндік беретін өткел қызметін атқарып тұр. Қазбектің образы көп нәрсені білуге құштар, ізденімпаз баланың жиынтық бейнесі. Әңгімеде автордың әлем туралы түсініктері де көрініс тапқан. Шығарма Түнгі мезет, Елес шаһар деген екі бөлімнен тұрады. Бірінші бөлімде күнделікті тұрмыс, туыстар жайлы сөз етілсе, екінші бөлімде түс ішіндегі түс баяндалады. Әңгімедегі тағы бір ерекшелік эпистолярлық жанр кездеседі. Өйткені Қазбектің басынан өткенін күнделігіне жазып, баян етеді. Осылайша Қазбектің басынан өткен оқиғалар желісі хат түрінде көрініс тапқан. Бастапқыда түсіне бір баба кіріп, белгі береді. Тіпті Қазбектің жайлауға баруына да осы көрген түс себеп. Енді бір жағынан әңгімеде мынадай деталь бар: «...Қарғыс атты. Мыңжылдықтар өтіп барады. Үш жүз жыл бұрын болған трагедия жадтан өшер емес» (Кемелбаева, 2024) - дегенде астарлы мән көрінеді. Тарихи контекст тұрғысынан отаршылдықтың қамыты киіліп, тәуелсіздігін алғанда толықтай үш жүз отар болғаны аян. Осы тұстағы ертегілік мотив арқылы суреттелген оқиғалардың барлығы, ондағы Қазбектің елес шаһарды құтқаруы автордың ішкі интенциясын көрсетеді. Болашақ үміттің жастарда екенін Қазбек образы арқылы, ата-баба аруағының қолдауы Қазбектің атасынан мирас болған күміс белдік арқылы символдық суреттеуден анық белгілі. Бұл әңгімеде Қазбек жер астына саяхат жасайды. Мифологиялық ұғымдар бойынша жер асты әлемі айдаһарлар, жыландар, тікенді бұталар, тіпті өлілер әлемі болып саналады. Осылайша, Қазбек дүниенің кеңістік үлгісіне сәйкес бір әлемнен екінші әлемге өтеді. Қауіп пен қатерге толы жер асты әлемінде атасынан қалған күміс белбеудің арқасында үш заттың да ақысын төлеп үлгерді. Осылайша Қазбек жер асты сынынан аман өтеді. Бұл бір жағынан Қазбекті елең еткізген, жер астына қамалған ата-баба рухына байланысты еді. Бір дүниеден екінші дүниеге өтіп бара жатқан Қазбек өзі таңдаған үш дүниенің ақысын төлей алмай қалса, ол да түс патшалығының құрсауында қалар еді. Сондықтан жоғары дүниенің өкілдері саналатын рухтар Қазбекті қауіп-қатерден қорғап, дұрыс таңдау жасауға мүмкіндік берді. Екінші жағынан, Қазбектің арманы да мифтік желіні білдіреді. Оның түсінде көрінген діни қызметкердің соңынан еріп, шалғында оның орнын алуы мифтік

желінің бейнесін айқын көрсетеді. Аянның дәл түстегідей болуы және оның діни қызметкерден қолжазба алуы бұл өлкенің тұрғындарының ішінде Қазбектің «таңдаулы» екенін, ескі қаланы құтқару миссиясын өз мойнына алғанын анық көрсетеді. Бұл ретте әңгімеде айтылған оң аяқпен қадам басу, оң қолмен қасық ұстау сияқты қағидалардың іске асуы да мәнді. Неге десеңіз, халқымыз игілікке игі бастама болсын деп, оң жақта болып жатқан жағдайға мән беріп, оңнан бастағанды жөн көреді. Әйтсе де автор мифтік желі арқылы үш жүз жыл бойы отаршылдық саясаттың езгісінде болған еліміздің болашағы жастарда деп болжайды. Қарғыс пен сиқырлы елес қала метафора ретінде қабылданып, өткенді айтады. Әңгімедегі пост-постмодернизмнің көрінісі мәтін мен шынайылық арасындағы шекараның болмауы. Бұл жөнінде Н. Маньковская атап өтіп (Маньковская, 2000), әңгімедегі шындық пен қиял арасы эпистолярлық жанрда көрініс тапқанын анықтаймыз.

«Тырналар» әңгімесінде глокализация айқын сомдалған. Қазақтың киік мінезді болуы «...жетімек лақтарын ана киіктер бауырына басып, жатырқамай емізе береді» (Кемелбаева, 2024), - деп қазақтың кең пейіл дархандығын, жетімін далаға тастамай бауырына басатынымен байланысты. Балаға ырымдап ат қою, ата-баба аруағының қолдауы, баланы қырқынан шығарғанда қарын шашын алмау тәрізді детальдар әңгімедегі ұлттық код элементтерінің көркем мәтінмен интеграцияланғанын көрсетеді. Әңгімедегі Ақұштап, Қатира, Ақзила кейіпкерлері ана, келін, бала үштігінде анықталады. Ақзиланың енесіне қарсылық танытпай, үнемі сыйлауы, Қатираның келінін қадірлеп отыруы қазақтың келін мен ене арасындағы керемет сыйластықтың үлгісі. Әлеуметтік-адамгершілік байланыс Қатира мен Ақзила арасындағы қатынастың тереңде екенін көрсетеді. Қаламгердің эстетикалық идеалы отбасындағы татулық, бауырлар арасындағы ауызбіршілік, әулет арасындағы бірлікке құрылған. Бұл арқылы экзистенциалды дағдарысқа, адамның жалғыздығы жайлы ойларына қарсы шығатыны әңгімелер желісіндегі оқиғалардан көрініс табады. Қаламгерде жалғыздық тақырыбы Майяның құлықсыздығы, Айжанның киноға әуестігімен көрінсе де, отбасы және ұрпақ құндылығын бірінші орынға қояды. Суреткердің өзін-өзі танытуы «Әуе шарларына қонған көбелек» повесіндегі Айжан, «Майя» повесіндегі студент қыз, «Мұнара» романындағы Айжан кейіпкерлерінің болмысында жатыр. Ф. Кафка, Ж.П. Сартр, А. Камю сынды қаламгердің экзистенциалды көзқарастарына А. Кемелбаева шежірелік дәстүрді қарсы қояды. Аталған қаламгерлер адамның жалғыздығын шығармаларына желеу етіп, адамзаттың саяқ болмысын паш етеді. А. Кемелбаева болса өзінің

аксиологиялық, діни, философиялық құндылықтарын рулық байланыс, отбасындағы татулықпен Түсіпхан, Тарбақ, Нұрғаным образдарымен келтіреді. Қоғамдағы рулық байланыстың үзілуін, әулет арасындағы салқындықтың әлеуметтік астарларын анықтауға талпыныс жасайды. Өйткені автор үшін әулет арасындағы салқындық тіпті болмауы тиіс құбылыс тәрізді. Тарбақ (Әбдіхамит) атасының образы арқылы, оның әр шығармадағы сомдалу ерекшеліктері әулет татулығындағы рөлін көрсетеді. Мәселен аңшылықпен айналысуы, әулет, ру ішіндегі қазада бас көрсетіп, жақынынан айырылған туысына демеу болуы, тірегі жоқ Баялыш кемпірге қамқорлық танытуы қазақтың ұмытылып бара жатқан дархан мінезін көрсетеді. Осылайша қаламгер батыс философиясындағы экзистенциализмге прозасындағы глокализация арқылы қарсылық танытады.

Пост-постмодернизмдегі автор-нарратор көркем туындыдағы негізгі баяндау инстанциясында анықталады. Автор-нарратордың көркем шығармада көрінуі «көзқарастардың», «бірнеше ой ағыны» ұғымымен байланысты. Ж. Женет ғылыми қолданысқа енгізген фокализация автор-нарратордың бас кейіпкермен қатынасына негізделген. Фокализацияның үш деңгейі бар: 1) нөлдік – баяндау жалпы түрде, нарратор тарапынан жүзеге асады; 2) ішкі фокализация – нарратор кейіпкерден аса алмайтын образда; 3) сыртқы фокализация – кейіпкердің санасынан тыс, объективті нарратор (Васинева, 2015). Нарративті инстанция баяндау концепциясына жаңашыл көзқараспен қарауға мүмкіндік береді. Автор-нарратор басты кейіпкердің ішкі әлемін танытуда маңызды рөл атқарады. А. Кемелбаева шығармаларында автор-нарратор нөлдік деңгей мен ішкі деңгейде сомдалған. Нөлдік баяндау «Майя» повесінде жүзеге асуы көркем өнер туындыларын жіктеуден, мүсіншімен арадағы диалогтан айқын көрінеді. Автордың білімі басты кейіпкердің монолог, диалогтарында ажыратылады. «Мұнара» романында автор-нарратор бірінші бөлімде жазушы болуды армандайтын студент болса, екінші бөлімде ойы толысқаны көрінеді. Романда автор-нарратор өзінің өмірлік тәжірибесі бүкіл шығармашылығына арқау болғанын жеткізеді. Бұл бір жағынан авторлық рефлексия болып көрінсе де, автордың басты кейіпкерден үстемдігін айқындай түседі. «Әуе шарлары қонған көбелек» повесінде де автор-нарратор Айжаннан үстемдік танытып, киносюжеттердің автордың танымымен байланысты анықталады. Керісінше «Тұлпарбасқан», «Әулиебұлақ» шығармаларында ішкі фокализатор ретінде көрініс табады. Осылайша А.Кемелбаева шығармаларындағы автор-нарратор жүйесі, берілуі постпостмодернистік тенденцияны көрсетеді. Нарратордың оқиғалар жүйесінде бой көрсетіп, кейіпкерден

бірде басым түсіп, кейде аса алмауы А. Кемелбаева прозасының ерекшелігі болса керек.

Мәтіндегі деконструкция «Интуиция» әңгімесінде көрінеді. Әңгімедегі шытырман оқиғалардың легі қоғамның өзекті мәселелерін қамтудан туған. Өйткені әңгіме басында сөз болатын ХХ ғасыр соңындағы орган ұрлау мәселесін, ұяттан безген, барлығын ақшаға сатып алуға болады деген көр соқыр сенім көрінеді. Әңгіме басында Ұлданайдың құрбысымен диалогы, Адина, Гүлниса образдары ертегілердегі жезтырнақтың қазіргі көрінісі тәрізді. Адамды алдап, арбап, ақша буына мастанған Гүлниса қазіргі заманның «жезтырнағы» тәрізді әсер қалдырады. Өйткені Гүлнисаның автор-нарраторды алдап жігітпен таныстыруға апаруының түп негізі алдау мен арбау. Әңгіме Маңдайдағы көз, Қабылан, Кесіртке, Бастырық, Татировка, Официант, Түйреуіш бөлімдерінен тұрады. Әңгімедегі сюжеттік арна Ұлданайдың інісінің қатерге ұрынуынан басталып, інісінің нендей бәлеге тап болған табуымен көркем шығармадағы динамика көрінеді.

Автор-нарратор Гүлнисаның өзінің қайда алып келгенін досының көзінен ұқты. Жалпы «Көз – адамның айнасы» екені белгілі. Қазақтың ұлттық дүниетанымында көз арқылы адамның ішкі жан дүниесі ақтарылып, пейілі мен ниеті көрінеді. Адам өзінің ішіндегісін қанша жасырам десе де, көзінен бәрі білініп қояды. Бұндай деталь «Мұнара» романында Лиляның ашкөздігі көзінің бір орында қозғалмай үнемі жан-жаққа алақтауынан анық болады. Гүлнисаның да ойлағаны тек ақша болуы, ашкөздік болмысы көз жанарының ақиқатынан белгілі. Автор-нарратордың қауіптен құтылуы да адам жанарындағы шындықты лезде біліп қоюынан. Десек те, әңгімедегі берілген қысқа диалог негізгі оқиғаға кіріспе. Негізгі оқиға желісі Ұлданайдың інісі жайлы сыбыстан басталады. Шығармада детективтік сарын бар, Ұлданай өзінің інісі жайлы сыбыстың анық-қанығын тексеруге Қабыланнан сұрайды. Қабылан образы өзге шығармаларындағы Айбек, Қазбек, Биғайша тәрізді жаңа нәрсені білуге құштар. Автор-нарратор аталған шығармада ішкі фокализацияда көрінеді. Қабыланның жаңашыл ойлары әңгіменің негізгі қазығы тәрізді. Аңдудың нәтижесінде Бектайдың өзінен үлкен әйелдің жанында жүретіні белгілі болды. Ұлданай жек көріп кеткен әйелді «кесіртке» деп атап, бауырының басын шыр айналдырып жүргенінен қорықты. Өйткені эзотерика гүлденген дәуірде адамның пейілі де өзгерді. Әңгімеде виртуализм аталады. Әлеуметтік желінің дамыған заманында әр адамның пікірлерін жариялауы таңсық емес. Десе де жанрлық, құрылымдық жағынан әңгіме виртуалды шындыққа негізделгенін

көреміз. «Өлімнен соң бір емес, қос энергия қалады, оның бірі рух, бұл адамның энергетикалық егізі, дәлірегі, өзінен аумайтын көшірмесі, құдды өзі, міне ол мәңгілік сақталатын сұлба, ал екіншісі оның жаны, жан өлмейді, тән өлген соң жаңа денеге барып енеді» (Кемелбаева, 2023), - деген жазба осы түрінде берілсе де, әңгімеде фотокошірме деп аталады. Қоғамдағы өзекті мәселелердің бірі суицид екені, оның кесепат деп анықталуы автордың әлеуметтік мәселеден алшақ еместігін көрсетеді. Әңгімедегі сәуегейлік дәстүр Гүлшаттың (Бекарыстың анасы) құмалақ аштыртуынан, балгерлерге баруын анықталады. Шығарманың негізінде интуиция (ішкі дауыс) жатыр. Ұлданаидың рухани көзі алмайтынына сенеді, бауыры адалдықтан айнымайтын азамат. Десе де әңгіменің астарында қазіргі заманның өзекті тақырыбы – материалистік бәсекелестік. Жастардың тез табысқа кенелуге құмартуы, материалды заттарға тәуелді болуы ХХІ ғасырдағы өзекті тақырып еді. Автор-нарратор интенциясынан, Бекарысқа қатысты оқиғалардан осы материалдық бәсекелестік анық көрініс тапқан. «Үйге таксилетіп келе жатқанда түнгі қаланың жарқ-жүрқ еткен неон оттарынан сырты сұлу, сыры жұмбақ қым-қуат өмірде не болмайды деп ойладым» (Кемелбаева, 2023), - дегенде автор-нарратордың басым түскенін, басты кейіпкердің өмір жайлы топшылауынан көреміз. Интуицияның күші, адамның ішіндегі дауыстың ешқашан алдамайтыны әңгіменің өзегі болғанымен, глокализация элементтері де аз ұшыраспайды. Сәуегейлік, тұзбен аластау, жаман энергия (эзотерика) мұның бәрі де ұлттық дүниетанымның көріністері. Дегенмен автор қоғамдағы өзекті мәселелерді қалыс қалдырмаған. Жастар арасындағы суицид, материалистік бәсекелестікті тап басып көрсетеді. Осыдан қаламгердің авторлық ұстанымы азаматтық ұстанымымен байланысып, қоғамдағы өзекті мәселелерді шығармасына өзек етеді. Пост-постмодернизм теориясы тұрғысынан қарағанда әңгімеде бірнеше ой ағыны: Ұлданаидың досымен диалогы; Бекарыстың қауіпке ұшырап, оны құтқаруы; қоғамдағы жастардың мәселелері. Жан-жақты мәселелердің барлығы дерлік шағын әңгіме жанрында үйлесім табуы қаламгердің шеберлігін көрсетеді. Ұлттық дүниетаным элементтерін тиімді әрі ұтымды қолдану автордың ұлттық жадыдағы сақталған негізгі ақпараттарды нанымды суреттеу нәтижесі. Автор үшін қазақтың ұлттық түсінігі, танымы басты арна. Сонымен қатар Ұлданаидың образы арқылы материалистік қоғамда ұмыт болып бара жатқан қамқорлық, мейірімділіктің маңыздылығын түсіндіреді. Отбасының әр мүшесінің амандығын тілеп, қауіпке ұшыраған бауырын құтқарудың басты мақсаты санау – бүгінгі қоғамда аз кездесетін қасиет. Автор әр шығармасында туыстық татулықты басшылыққа алу арқылы

экзистенциалды дағдарысты және материалистік қоғамдағы бәсекелестіктің түкке тұрмайтынын жеткізгісі келетіндей. Қаламгер шығармашылығын талқылай келе, пост-постмодернизм бағытында ұлттық кодты интеграциялауда асқан шеберлік көрсетеді. Сюжеттік құрылым, оқиғалардың мазмұндық ерекшелігі әр кейіпкерінің болмысынан көрінеді. Автор ретінде кейіпкерінің ішкі әлемін танытып, бірде басты кейіпкерді көлеңкесінде, енді бірде басым түсіп, сапалы қазақ прозасының дамуына үлес қосуда. Айгүл Кемелбаеваның ұлттық дүниетанымды терең білуі, отбасылық құндылықтарды басшылыққа алуы қазақы болмысты жоғары деңгейде суреттеуінен де аңғарылады. Сонымен бірге қаламгер шетелдік әдебиет өкілдерінің шығармаларымен жете таныс екені бірден біледі. Оларға еліктеуден гөрі, өзіндік стиль, бағытты қалыптастыра білгені әр кейіпкерінің болмысынан айқын көрінеді. Оразхан, Тарбақ, Түсіпхан, Биғайша образдарын беру арқылы ұлттық негізден айырылмау қажеттігін, мистикалық-детективтік, мифологиялық-философиялық бағыттағы шығармаларында ұлттық код элементтерін айқара қолданған. Көркем прозада тың көзқарасымен танылмал А.Кемелбаева терең философиялық шешімге, оқырманға берер тың байламы этнографиялық деректермен толығып отырады. Зерттеуші Ұ. Сәменқызы А.Кемелбаеваның «Тырнақ», «Шашты», «Көкқия», «Қоңырқаз» әңгімелерін талдай келе, ауыз әдебиеті үлгілерін қайта жаңғыртуын жоғары бағалайды (Сәменқызы, 2025). Осылайша қазақ әдебиетінде өзіндік бағыт-бағдарымен, стильдік, философиялық-эстетикалық ерекшеліктерімен Айгүл Кемелбаева шығармашылығы жоғары бағаға ие. Қаламгер халқымыздың игі салт-дәстүрлерін, фольклорлық кейіпкерлерін, ұлттық дүниетанымдағы сенімдерді, ұлттық ұғымдарын көркем прозасының негізі етіп, ұлттық код ретінде үйлестіре білген.

### Қорытынды

Қорытындылай келе, Айгүл Кемелбаева прозасындағы пост-постмодернизмнің берілуі ұлттық дүниетанымның интеграциялануынан көрінеді. Қазіргі қазақ әдебиетінің, прозасының элем әдебиетімен үндестік табуы аталған ұғыммен тікелей байланысты. Зерттеуімізде жаһандық контекстегі ұлттық дүниетанымның көркем прозада суреттелуіне назар аударып, маңызын айқындауға талпыныс жасалды. Постмодернизмнен кейін қалыптасқан бағыттың белгілері, атап айтар болсақ, мәтін деконструкциясы, глокализация, нарратор бейнесі дәлел бола алады.

— Қазіргі Қазақ Прозасындағы Ұлттық Интеграция Пост-Постмодернизм Аясында)

«Есім», «Интуиция» әңгімелеріндегі ұлттық дәстүрлер, танымдар асқан шынайылықпен суреттеліп, кейіпкерлердің ішкі әлемдері берілген. «Айдаһар», «Тырналар» шығармаларында халыққа жете таныс мифтерді жаңа заманауи контексте символдық образдарды суреттейді. Терең философиялық мәселелерді қамтыған «Тырнақ», «Түтін» туындыларында мистикалық сипат басым. Постмодерндік ойын элементінен гөрі символдық әлемнің прагматикалық қырын суреттей отырып, екі туындыдағы «тырнақ», «түтін» адам жанының тереңдігін берудің элементі ретінде жүзеге асады. Осылайша, Айгүл Кемелбаева прозасында жаһандық контекстегі маңызды тақырыптарды қамтып, ұлттық дүниетаныммен ұштастыра жаңа әдеби ағымды ұтымды қолдана білгенін көреміз.

#### Әдебиеттер тізімі

- Алтыбаева, С. М. (2018). *Казахская проза периода независимости: традиция, новаторство, перспективы*: монография (2-е изд., доп. и изм.). Алматы.
- Барт, Р. (1994). *Смерть автора*. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. Москва.
- Васинева, П.А. (2015). Проблема одиночества в духовном измерении романтизма. *Гуманитарные и общественные науки*, 4(232), 93–97.
- Деррида, Ж. (1992). Письмо японскому другу. *Вопросы философии*, (4), 53–58.
- Кемелбаева, А. (2023). *Мұнара*. Астана.
- Кемелбаева, А. (2024). *Таңдамалы: әңгімелер, повестер*. Астана..
- Кемелбаева, А. (2023). *Интуиция*. URL: <https://zanmedia.kz/интуиция/109223/> (01.11.2025 күні алынды)
- Курицын, В. (1994). К ситуации постмодернизма. *Новое литературное обозрение*, (11), 216–218.
- Маньковская, Н. Б. (2000). *Эстетика постмодернизма*. СПб.
- Оразбек, М. (2003). *Автор және шығармашылық процесс*: монография. Алматы.

— Қазіргі Қазақ Прозасындағы Ұлттық Интеграция Пост-Постмодернизм Аясында

- Сәменқызы, Ұ. (2025). Көркем шығармадағы тұлға концепциясы (қаламгер және кейіпкер) [Философия докторы (PhD) диссертациясы, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті].
- Чемезова, Е.Р. (2017). Антиномия «мир/антимир» в художественном дискурсе (на материале произведений Ч.Паланика) [Кандидат филологических наук диссертациясы, Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского].
- XXI ғасыр әдебиеттануы: терминдер сөздігі. (2024). Алматы.
- Эко, У. (1976). *Открытость произведения искусства*. Некоторые проблемы современной зарубежной эстетики: Сб. переводов и рефератов. (Ч. 2, С. 26). ИНИОН.
- Эпштейн, М. Н. (1996). Истоки и смысл русского постмодернизма. *Звезда*, (8), 166–188.

## References

- Altybaeva, S. M. (2018). *Kazakhskaya proza perioda nezavisimosti: traditsiya, novatorstvo, perspektivy: monografiya* (Kazakh prose of the period of independence: tradition, innovation, prospects: monograph) (2-e izd., dop. i izm.) [2nd ed., rev. and enl.]. Almaty: Gylym.
- Barthes, R. (1994). *Smert avtora* (The death of the author). In *Izbrannye raboty: Semiotika. Poetika* (Selected works: Semiotics. Poetics). Moscow: Progress.
- Vasineva, P. A. (2015). Problema odinochestva v dukhovnom izmerenii romantizma (The problem of loneliness in the spiritual dimension of romanticism). *SPbGPU. Gumanitarnye i obshchestvennye nauki*, 4(232), 93–97.
- Derrida, J. (1992). Pismo yaponskomu drugu (Letter to a Japanese friend). *Voprosy filosofii*, (4), 53–58.
- Kemelbaeva, A. (2023). *Munara* (The Tower). Astana.
- Kemelbaeva, A. (2024). *Tandamaly: aңgimeler, povester* (Selected works: short stories, novellas). Astana.
- Kemelbaeva, A. (2023). *Intuitsiya* (Intuition). URL: <https://zanmedia.kz/интуиция/109223/> (01.11.2025)

— Қазіргі Қазақ Прозасындағы Ұлттық Интеграция Пост-Постмодернизм Аясында

- Kuritsyn, V. (1994). K situatsii postmodernizma (On the situation of postmodernism). *Novoe literaturnoe obozrenie*, (11), 216–218.
- Mankovskaya, N. B. (2000). *Estetika postmodernizma* (Aesthetics of postmodernism). SPb.
- Orazbek, M. (2003). *Avtor jane shygharmashylyk protsess: monografiya* (Author and the creative process: monograph). Almaty.
- Samenkyzy, U. (2025). Korkem shygharmadaghy tulga kontseptsiyasy (kalamger jane keiipker) (The concept of personality in a work of art (writer and character)) (Doctor of Philosophy (PhD) dissertation, L.N. Gumilyov Eurasian National University).
- Chemezova, E. R. (2017). Antinomiya «mir/antimir» v khudozhestvennom diskurse (na materiale proizvedeniy Ch.Palanika) (Antinomy "world/anti-world" in artistic discourse (based on the works of C. Palahniuk)) (PhD dissertation, V.I. Vernadsky Crimean Federal University).
- XXI gasyr adebiettanuy: terminder sozdigi (21st century literary studies: dictionary of terms). (2024). Almaty.
- Eco, U. (1976). *Otkrytost proizvedeniya iskusstva* (The Openness of an Artwork). *Nekotorye problemy sovremennoy zarubezhnoy estetiki: Sb. perevodov i referatov* (Pt. 2, p. 26).
- Epshtein, M. N. (1996). Istoki i smysl russkogo postmodernizma (Origins and meaning of Russian postmodernism). *Zvezda* [The Star], (8), 166–188.

## POST-POSTMODERNİZM BAĞLAMINDA MODERN KAZAK NESRİNDE MİLLÎ ENTEGRASYON

**Öz:** A. Kemelbayeva'nın eserleri, çağdaş Kazak nesrinde post-postmodernizm döneminin çarpıcı bir örneği olarak kabul edilmektedir. Karakterlerin varoluşsal arayışları ile folklorik ve mitolojik unsurların betimlenmesi, sembolik imgelerin modern bağlamda nasıl yeni anlamlar kazandığını göstermektedir. Bu makalede “post-postmodernizm”, günümüz Kazak nesrinde yeni bir edebî akım olarak analiz edilmektedir. Çalışmanın temel amaçları, modern Kazak nesrindeki yenilikçi özellikleri ortaya koymak ve Aigul Kemelbayeva'nın edebî süreçteki önemini belirlemektir. Yazar, eserlerinde şehircilik, teknolojik gelişme ve sanallık gibi küresel temaları millî dünya görüşü çerçevesinde bütünlüştirmektedir. Araştırmanın bilimsel önemi, post-postmodernizm fenomeninin A.

Kemelbayeva'nın eserleri üzerinden incelenmesine ve edebî çözümlemede yeni bir yaklaşımın ele alınmasına dayanmaktadır. Uygulama açısından önemi ise, geleneksel dünya görüşünün küresel bağlamda ifade edilme biçimlerinin belirlenmesine dayanmaktadır. Araştırma yöntemi olarak metinler arası analiz, yorumbilimsel analiz, karşılaştırma ve sentez yöntemleri kullanılmıştır. Çalışma sonucunda, A. Kemelbayeva'nın nesrinde metinsel dekonstrüksiyon, glokalizasyon fenomeni ve anlatıcı izleği gibi post-postmodernist özellikler tespit edilmiştir. Elde edilen bulgular, modern Kazak nesrindeki temel edebî eğilimler ile küresel bağlam arasında doğrudan bir bağ kurmaktadır ve sanatsal nesrin kapsamlı analizi için yeni olanaklar sunmaktadır. Post-postmodernizm teorisinin uygulamalı olarak incelenmesi, çağdaş Kazak edebiyatı araştırmalarında yeni bir mecra oluşturmaktadır. Bu araştırma, küreselleşme çağındaki geleneksel dünya görüşünün önemi ve edebî eserlerdeki biçimleri ile güncel edebî eğilimlerin incelenmesine teorik ve pratik bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Nesir, Milli Entegrasyon, Post-Postmodernizm, Metinlerarasılık, Glokalizasyon

## НАЦИОНАЛЬНАЯ ИНТЕГРАЦИЯ В СОВРЕМЕННОЙ КАЗАХСКОЙ ПРОЗЕ В КОНТЕКСТЕ ПОСТ- ПОСТМОДЕРНИЗМА

**Аннотация:** Творчество А.Кемельбаевой признано ярким примером периода пост-постмодернизма в современной казахской прозе. Экзистенциальные поиски героев наряду с использованием фольклорных и мифологических элементов демонстрируют, как символические образы обретают новые смыслы в современном контексте. В данной статье пост-постмодернизм анализируется как новое литературное течение в современной казахской прозе. Основными задачами работы являются выявление новаторских черт в современной прозе Казахстана и определение значимости творчества Айгуль Кемельбаевой в литературном процессе. Писательница интегрирует глобальные контексты, в частности темы урбанизма, технологического развития и виртуализма, в рамки национального мировоззрения. Научная значимость исследования основана на анализе феномена постпостмодернизма в современной казахской прозе сквозь призму творчества А. Кемельбаевой и рассмотрении нового подхода к литературоведческому осмыслению. Практическая значимость выражается в выявлении особенностей передачи проявлений национального миропонимания в глобальном контексте. В качестве методов исследования использовались

интертекстуальный анализ, интерпретативный метод, сравнение и синтез. В ходе исследования были определены такие характеристики пост-постмодернизма в прозе А. Кемельбаевой, как текстовая деконструкция, феномен глокализации и субъектная организация повествования. Основные результаты устанавливают прямую связь между ведущим литературным направлением в современной казахской прозе и глобальным контекстом, открывая возможности для комплексного анализа художественной прозы. Изучение теории и практики пост-постмодернизма на примере творчества А. Кемельбаевой формирует новый исследовательский вектор. Работа описывает инновации в современной казахской прозе и специфику репрезентации национального мировоззрения в эпоху глобализации, внося теоретический и практический вклад в изучение актуальных литературных тенденций.

**Ключевые слова:** Проза, Национальная Интеграция, Постпостмодернизм, Интертекстуальность, Глокализация

### Extended Summary

21st-century Kazakh literature is undergoing a significant paradigm shift. While postmodernism has already established its roots in national prose, a new literary trend post-postmodernism – is emerging. This trend seeks a synthesis between global artistic innovations and the preservation of the national code. To examine this phenomenon, the study focuses on the prose of Aigul Kemelbayeva, whose work serves as a bridge between traditional Kazakh worldviews and modern existential quests.

The theoretical foundation of this study is built upon the works of both international and local scholars. The research references M. Epstein's theory on the formation of postmodernism in the post-Soviet space, noting that Kazakh postmodernism emerged directly after socialist realism rather than modernism. The study incorporates the ideas of U. Eco, R. Barthes (death of the author/scriptor), and J. Derrida (deconstruction). In the Kazakh context, the works of G. Saulembek, S. Altybaeva, and U. Samenkyzy are analyzed to identify the specific features of postmodernism and the evolution of the "national code" in modern prose. The article fills a gap in the literature by shifting the scholarly focus from purely postmodern interpretations of Kemelbayeva's work to a post-postmodern framework, emphasizing glocalization and ethical reconstruction.

This is a conceptual and analytical study focused on literary theory and textual analysis. Intertextual Analysis is used to identify the dialogue between folklore, mythical elements, and modern narrative structures. An

Interpretive Method is used to decode symbolic meanings in stories such as *Esim*, *Antiguoya*, and *Munara*. Comparative Analysis is employed to contrast postmodernism with post-postmodernism, specifically regarding the role of the narrator and the treatment of truth. Furthermore, Focalization Theory (G. Genette) is used to analyze the author-narrator system in Kemelbayeva's works. The primary materials consist of A. Kemelbayeva's short stories and novels, including *Esim*, *Antiguoya*, *Tirnak*, *Tutin*, and *Munara*.

The analytical core of this study reveals that the post-postmodern paradigm in Kemelbayeva's prose is not merely an artistic technique but a strategic tool for maintaining national identity in the era of globalization. Unlike the absolute skepticism and "death of the author" in postmodernism, Kemelbayeva's work demonstrates a "metamodern oscillation" accompanied by a "new sincerity".

The primary logical thread is the phenomenon of glocalization. The author does not reject the urban culture and technological progress of the West; instead, she filters them through the lens of the national code, including traditions, beliefs, and genealogy. In works such as *Esim* and *Antiguoya*, the process of deconstruction is used not to fragment meaning, but to revive forgotten archetypes. For instance, while Western existentialism often condemns the individual to a state of permanent loneliness and vacuum, Kemelbayeva's characters fill this void through tribal connectivity and the "spirit of the ancestors." This represents a dialogue between national worldview and global culture on equal terms.

Moreover, the author-narrator system, examined through the prism of Genette's theory, serves as the theoretical backbone of the research. In the post-postmodern text, the author regains the role of a "spiritual compass." The narrator in Kemelbayeva's prose does not merely observe the character's inner world; they act as a guide for national values. The "mother archetype" in the story *Aidahar* is not just a mythical plot point but a force that restores the broken continuity of history. The findings suggest that the writer's mastery lies in resolving existential crises through national integration, positioning her prose as a foundational element for a new scholarly direction in Kazakh literary studies.

The study found that Kemelbayeva successfully employs glocalization by integrating universal themes (urbanism, technological change) with deeply rooted Kazakh traditions. The transition to post-postmodernism is marked by the return of a "strong narrator" who seeks spiritual truth. The analysis confirms that Aigul Kemelbayeva's prose represents a high point of post-postmodern development in Kazakhstan. Her

— *Қазіргі Қазақ Прозасындағы Ұлттық Интеграция Пост-Постмодернизм Аясында*

work does not merely imitate Western trends but adapts them to serve the national interest, offering a new theoretical lens into contemporary Kazakh fiction in the era of globalization.

---

**Yazar Katkı Oranı (Author Contributions):** Anar ABDULLİNA (%100)

**Yazarların Etik Sorumlulukları (Ethical Responsibilities of Authors):** Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

**Çıkar Çatışması (Conflicts of Interest):** Çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

**İntihal Denetimi (Plagiarism Checking):** Bu çalışma intihal tarama programı kullanılarak intihal taramasından geçirilmiştir.

**УДК 82:801.6 82-1/-9 МҒТАР 1707.41**

## ДЕКОЛОНИАЛЬНЫЙ ДИСКУРС В КНИГЕ НАЗИДАНИЙ АБАЯ\*

**Baktiyar BUTEYEV\*\***

**Аннотация:** В статье впервые предпринят анализ репрезентации образа «русского мира» с точки зрения деколониального дискурса. Материалом исследования послужили 1-я, 27-я и 28-я главы Книги назиданий на основе рукописи Тугрула (известные соответственно под 3, 2 и 25-м словами), в которых в рамках данного концепта выявлено 15 словосочетаний. В работе анализируются переводческие версии произведения, представленные Виктором Шкловским, Кларой Серикбаевой и Ролланом Сейсенбаевым, Сатимжаном Санбаевым, Ерболом Жумагулом, после чего предлагается авторский перевод на основе рукописи Тугрула, существенно отличающийся от распространённых интерпретаций. Сопоставительный подход позволяет уточнить содержание ключевых понятий таких, как русский язык, русское образование, русская власть, а также выявить их подлинное смысловое наполнение в контексте авторской позиции.

Показано, что обращение Абая к теме изучения русской грамоты было обусловлено осознанием неизбежности масштабных исторических перемен. Кочевая цивилизация утрачивала своё значение, традиционные институты казахской власти разрушались, а Казахское ханство окончательно оказалось в колониальной зависимости от Российской империи. В этих условиях назидания Абая можно рассматривать как попытку побудить современников к осмыслению новой исторической реальности и необходимости адаптации к изменяющемуся миру. Таким образом проведенный анализ на основе рукописи Тугрула введённой в научный оборот относительно недавно позволил по-

---

Araştırma Makalesi / Künye: Buteyev, B. “Деколониальный дискурс в Книге назиданий Абая”. *Türkoloji*, 126 (Haziran 2026), s. 63-94.

\* Bu çalışma, Kazakistan Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığı Bilim Komitesi tarafından 2024-2026 yılları için “Cas Galım” (Genç Bilim İnsanı) programı kapsamında sağlanan hibe desteğiyle yürütülen “Abay’ın Ğakliya Kitabı’nın Çağdaş Yorumu ve Rusçaya Çevirisi” (İRN AP22688129) adlı proje çerçevesinde hazırlanmıştır.

\*\* Dr., Abay Kazak Millî Pedagoji Üniversitesi, e-mail: bateu.astana@yandex.kz, ORCID: 0000-0001-8945-3740

новому взглянуть на исконные мировоззренческие установки Абая.

**Ключевые слова:** Абай, кочевая цивилизация, казахская литература, деколонизация, национальное сознание

## **DECOLONIAL DISCOURSE IN ABAI'S BOOK OF EDIFICATION**

**Abstract:** This article is the first attempt to analyze the representation of the "Russian world" from the perspective of decolonial discourse. The research material consists of Articles 1, 27, and 28 of the Book of Edification based on Tugrul's manuscript (known respectively as Words 3, 2, and 25), in which 15 phraseological units are identified within the framework of this concept. The study analyzes the translations by Viktor Shklovsky, Klara Serikbaeva and Rollan Seisenbaev, Satimzhan Sanbaev, and Yerbol Zhumagul, after which the author proposes an alternative translation based on Tugrul's manuscript that differs significantly from common interpretations. A comparative approach allows us to clarify the content of key concepts such as the Russian language, Russian education, and Russian authority, and to reveal their true meaning in the context of the author's position.

It is shown that Abai's appeal to the study of Russian literacy was conditioned by his awareness of the inevitability of large-scale historical change. The nomadic civilization was losing its significance, the traditional institutions of Kazakh power were being destroyed, and the Kazakh Khanate finally found itself in colonial dependence on the Russian Empire. In these circumstances, Abay's edification can be seen as an attempt to encourage his contemporaries to comprehend the new historical reality and the need to adapt to a changing world. Thus, the analysis based on Tugrul's manuscript, which was recently introduced to scientific circulation, has allowed us to take a fresh look at Abay's original worldview.

**Keywords:** Abai, Nomadic civilization, Kazakh literature, Decolonization, National consciousness

### **Введение**

Абаеведение как самостоятельное научное направление в казахском литературоведении в настоящее время переживает серьёзный методологический кризис. На фоне роста национального самосознания образ Абая для части общества становится всё более сложным и дискуссионным; его тексты нередко воспринимаются как

трудные для понимания и интерпретации. Значительный общественный резонанс вызвали высказывания казахстанского филолога и культуролога Зауре Батаевой, поставившей под сомнение авторство «Слов назиданий» (Батаева, 2023). Ряд положений, зафиксированных в «Книге назиданий», действительно вызывает вопросы и требует более глубокого текстологического и историко-литературного анализа. Однако подобные дискуссии, скорее, свидетельствуют о необходимости всестороннего и объективного изучения источников, чем о возможности однозначного пересмотра авторства.

В этой связи показательно наблюдение профессора Мекемтаса Мырзахметулы, приведённое в его книге *«Тайны русификации казахов»*: «Делая текстологическую ревизию произведений поэтов и писателей различных эпох и времен, сравнивая их с первоисточниками, чтобы дополнить и переиздать, всякий раз сталкиваешься с таким явлением, как автоцензура. И пока не докопаешься до сокровенных мыслей, которые завуалированы посредством автоцензуры, пока всесторонне не изучишь глубоко затаенные секреты, трудно понять, что хотел сказать автор, какую цель ставил, рисуя то или иное явление» (Мырзахметулы, 2015, с. 4).

Как следует признать, именно в подобного рода текстологической ревизии нуждается наследие прославленного Абая. В настоящее время корпус его произведений практически полностью опирается на рукописи Мурсейта и продолжает рассматриваться как основанный преимущественно на этом источнике (Абай, 2020). Образ Абая во многом сформировался благодаря писателю Мухтару Ауэзову, чьи работы о мыслителе создали общепринятые представления о его жизни и творчестве. Вышедшая в советский период многотысячная «Книга слов» закрепила в общественном сознании портрет Абая как некоего поборника и проводника русского языка и образования. Введенная в научный оборот относительно недавно рукопись Тугрула позволила взглянуть на тексты Абая с иной точки зрения (Көмеков, 2020). В рамках сравнительно-сопоставительного анализа рукописей Мурсейта и Тугрула (на материале «Книги назиданий») нами было выявлено порядка 200 текстологических ошибок и разночтений (Бутеев, 2025a, 2025b; Kunanbayuli, 2025). Эти результаты позволяют наглядно продемонстрировать масштаб проделанной работы и важность её для текстологического анализа наследия Абая.

На сегодняшний день в литературе и исследовательской практике имя сына Абая фиксируется преимущественно в форме «Турагул». В казахоязычных источниках встречаются два основных варианта

правописания: «Тұрағұл» и «Турағұл». Возникает закономерный вопрос: каким образом изначальная форма «Тугрул» трансформировалась в современное написание «Турагул»? Вместе с тем в ряде источников обнаруживается и форма «Турул», что свидетельствует о вариативности в передаче имени. Особое значение имеет тот факт, что сам Тугрул в собственных рукописях подписывался как «Тұғрұл», «Тұураұл Абайұлы». Дополнительным аргументом в пользу того, что исходной формой имени является именно «Тугрул», служат свидетельства Шакерима хаджи: в дарственной надписи на фотографии он обращается к «любезному брату Тугрулу», что подтверждает сохранение аутентичного варианта имени в их время (Bateu, 2024). Семантический аспект также представляется важным: слово «тугрул» в древнетюркском языке обозначает «сокол» и символизировало высокий социальный статус. Исторические источники фиксируют ряд выдающихся личностей, носивших это имя. Важно отметить, что для казахского языка характерно выпадение или ослабление отдельных согласных, в частности буквы «ғ». Именно этот фонетический процесс мог способствовать постепенной трансформации формы имени: *Тугрул* → *Турул* → *Туураул* → *Турагул*. С учётом приведённых данных, более корректным и научно обоснованным представляется использование формы «Тугрул», поскольку она восходит к первоначальной традиции и имеет подтверждение в письменных источниках современников.

Необходимо отметить, что в последнее десятилетие казахская литература все чаще становится объектом исследований в рамках деколонизального и постколониального дискурса. К числу таковых исследований можно отнести работы Айнаш Мустояповой (Мустояпова, 2022), Алимы Бисеновой (Бисенова, 2023), Орал Арукеновой (Арукенова, 2023), Айгуль Исмаковой (Исмакова, 2024), Айнура Ахметовой (Ахметова, 2024) и других ученых, проявляющих устойчивый научный интерес к данной проблематике.

В данной статье мы поставили перед собой цель проанализировать произведение казахской литературы с точки зрения деколонизального дискурса. В этом контексте в качестве объекта исследования была выбрана «Книга назиданий» Абая Кунанбаева как релевантное произведение для деколонизального дискурсивного анализа.

### Методика и методы исследования

Первые сведения о существовании рукописи Тугрула мы встречаем в энциклопедии «Абай». Автор статьи, Бейсенбай Байғалиев,

отмечает: «Особо следует отметить рукопись, переданную в 1927 году в Комиссариат просвещения Казахской АССР, которая представляет собой источник высокой научной значимости. Рукопись Турагула в настоящее время хранится в Государственном центральном музее Республики Казахстан. В процессе собирания и подготовки к изданию наследия Абая Турагул зафиксировал ценные сведения, имеющие важное текстологическое значение. Данная работа способна внести существенный вклад в развитие абаеведения, в частности в реконструкцию первоначальных вариантов произведений поэта и уточнение их текстологической основы» (Нұрғалиев, 1995: 555). Данная рукопись по всей вероятности была написана с 1925 по 1927 годы, по просьбе Мухтара Ауэзова на встрече в декабре 1924 г. в г. Семипалатинске по случаю 20-летней годовщины смерти Абая (Құнанбаев, 1993, с. 4-5).

Согласно классификации исследований творчества Абая, предложенной Бейсенбаем Байғалиевым, выделяются три этапа:

- Первый этап охватывает 1905-1932 годы, когда были написаны первые краткие биографии выдающегося поэта.

- Второй этап относится к 1933-1961 годам, в течение которых были опубликованы его полные научные биографии.

- Третий этап включает научные исследования, проводимые с 1962 года по настоящее время (Байғалиев, 2001, с. 7-8).

С точки зрения временной классификации рукопись Тугрула следует отнести к первому этапу формирования текстовой традиции. В этой связи на наш взгляд представляется необходимым выделение нового периода, т.е. четвёртого, который может быть обозначен как этап реанимации и легитимизации творчества Абая на основе рукописи Тугрула.

### **Обсуждение и наблюдения**

Прежде чем перейти к анализу, необходимо остановиться на очень важной составляющей, порядковой нумерации глав назиданий. На сегодняшний день существуют два вида нумераций. Условно их можно обозначить как традиционную, т.е. на основе рукописей Тугрула и Мурсейта и смешанную представленной Мухтаром Ауэзовым.

Впервые 23-я глава, известная под своим первым словом, была опубликована поэтом Саматом Абишулы в Оренбургском издательстве «Дін уа мағишат» («Религия и быт») в 1916 году в стихотворном сборнике «Абай термесі» в виде предисловия (Абишулы, 1916).

Опираясь на опубликованный в арабизированной версии данный фрагмент, Заркын Тайшыбай провёл сравнительный текстологический анализ с распространённой версией текста, выявив существенные различия (Тайшыбай, 2024). Далее последовала публикация отдельных глав в журнале «Абай», и лишь в 1933 году впервые была опубликована латинизированная версия полной книги назиданий – за исключением первого слова, которое по технической ошибке не вошло в сборник.

Необходимо признать, что скованный в идеологических рамках Мухтар Ауэзов не имел другого шанса как все смешать. Его главной задачей было сохранить главный труд Абая *kitāb-ы тасдиқ*, известным нам под 38-м словом. Публикация его отдельной книгой автоматическим образом гарантировала смертную казнь писателю. Поэтому данный прецедент необходимо воспринимать как героический поступок в отношении сохранности наследия Абая.

Одним из немногих учёных-исследователей, который в своих работах опирается на традиционную порядковую нумерацию «*Книги назиданий*», является Асан Омаров. В своих исследованиях он анализирует хронологическую последовательность произведений Абая, выделяя три основных этапа в процессе их написания. Первый этап охватывает период с 1891 по 1893 годы и включает главы с 1 по 14. Данный этап соотносится с периодом размышлений и внутреннего поиска, когда автор находится в состоянии склонности к философскому осмыслению действительности. Второй этап относится к 1894-1895 годам и охватывает слова с 15 по 25. Этот период, проведённый Абаем в Жидебае, стал временем глубоких духовных исканий, когда вокруг него сформировалась молодая поэтическая среда. Заключительный, третий этап включает слова с 26 по 41 и отражает период зрелости Абая, когда он смотрел на мир как мудрец, обобщая накопленный жизненный и философский опыт (Омаров, 2017, с. 79-89).

В данной статье на материале 1-й, 27-й, 28-й глав *Книги назиданий* известных под 3, 2, 25 словами соответственно был проведён анализ репрезентации образа русского мира в которых в рамках данного концепта зафиксировано 15 словосочетаний. Одно из них встречается в 1-й главе, тогда как основная их часть приходится на 27-ю и 28-ю главы, где данные словосочетания употребляются в равной степени. Такое распределение позволяет говорить о смысловой концентрации и особой концептуальной значимости образа русского мира именно в указанных главах.

### «Русский мир» в наследии Абая

*Там русский дух... там Русью пахнет!* Пожалуй всем известна данная строка из поэмы Руслан и Людмила Александра Сергеевича Пушкина. Принято считать, что Абай считал *русский язык ключом к высокой культуре, науке и прогрессу*, призывая казахский народ изучать его для просвещения. Поэт активно переводил русских классиков, через которых знакомил казахов с европейской культурой. Без всяких сомнений, приобретенное наследие это духовное богатство современного Казахстана. Никто не умоляет значение русского языка и культуры в целом. Однако, введенная в научный оборот рукопись Тугрула понудила усомниться научное сообщество в истинности укоренившихся назиданий Абая по поводу роли и статуса великого и могучего в идеологическом ракурсе. Возникает резонный вопрос. Каков же настоящий «русский мир» в глазах Абая? В своей книге назиданий Абай часто употребляет словосочетания, связанные с «русским миром», такие как *русский язык, русское образование, русская власть*. Прodelанный анализ будет сопровождаться с различными версиями переводов на русский язык в лице Виктора Шкловского, перевод Клары Серикбаевой и Роллана Сейсенбаева, перевод Сатимжана Санбаева, а также перевод Ербола Жумагула. А затем будет представлен наш перевод на основе рукописи Тугрула, который существенно отличается от распространенных версий. Этот приём помогает глубже понять рассматриваемый вопрос.

### 3-е слово

#### Перевод Виктора Шкловского:

...Хоть бы мы тех людей избирали, которые получили образование на русском языке. В этом был бы хоть какой-нибудь смысл. Во первых, это побудило бы казахов обучать большее количество детей. Во-вторых, такой человек на зависел бы от степных управителей, а был бы зависим от закона... (Кунанбаев, 2006: 16).

#### Перевод Клары Серикбаевой и Роллана Сейсенбаева:

...Наблюдая, как народ, чем дальше, тем больше погрязает в распрях, я пришел к выводу: в волостные нужно избирать людей, которые получили пусть небольшое, но *русское образование*. Если таковых нет или есть, но их не хотят выдвигать, пусть волостные назначаются уездным начальством и военным губернатором. Это было бы полезно во многих отношениях. Во-первых, тщеславные казахи стали бы отдавать детей на обучение; во-вторых, волостные не зависели бы от прихоти местной знати, а подчинялись бы только высшему начальству... (Абай, 2016: 120).

**Перевод Сатимжана Санбаева:**

...Я вижу, как в этой сутолоке мой народ мельчает с каждым годом и становится все более безнравственным. Тяжело смотреть на него. Мне представляется, что волостных следует избирать из числа людей, получивших *образование на русском языке*. Если же таковых нет или по каким-то причинам их не хотят выдвигать, то пусть волостные назначаются уездным начальником или даже самим военным губернатором. Меньше стало бы брожений, а делу польза. Во-первых, у казахов, тяготеющих к государственной службе, появилось бы стремление дать своим детям образование; во-вторых, волостные были бы свободны от обязательств, взятых на себя всенародно, и отвечали бы за проделанную работу перед высшим начальством... (Кунанбаев, 2013, с. 22-23).

**Перевод Ербола Жумагула:**

...Глядя, как это затягивает в такие распри, видя, как год от года мельчают казахи, прихожу к выводу: пусть человек, которого народ пожелает избрать волостным, имеет хоть какое-то *русское образование*. Если же среди них не окажется такового, или не выберут, даже буде таковой, и скажут, что волостного назначат уездный начальник и военный губернатор, это принесло бы народу огромную пользу. По причине того, что, во-первых, давать образование властолюбивым казахским мальчикам – тоже полезное занятие. Во-вторых, назначенные волостные не имели бы обязательств перед людьми, они бы отчитывались перед высшим руководством... (Кунанбай-улы, 2023, с. 5).

**1-я глава**

**Согласно рукописи Тугрула:**

...(47) осы казак халқының осундай джылдан джылға төмэндэб бұзұқшылыққа (48) тартыб бара джатқандығын көргэн соң, мэнiң ойэма келэди, халық (49) болұсдыққа сайлаймын дэсэ сайлаған кісісі пэлэн қадарлы *орұша* (50) *абразауаниа* алған кісі болсын, эгэр ондай кісісі джоқ болса (51) йаки бар болса да сайламасалар уйэзный нэшэлнік бэнен губернатордың (52) назнашениэсі бірлен болады дэсэ бұл халыққа бэк пайдалы болар эди (53) дэб ойлаймын, аның үшүн сэбэби, эуелі хызмэт құмар казак балаларына (54) *абразауаниэ* бэругэ ол да пайдалы іс, экинші назна бэнен болған болұсдар (55) халыққа мэндэтди болмас эди, ұлықдарға мэндэтди болар эди,... (Kunanbayuli, 2025, с. 36-38).

### Перевод Бактияра Бутеева:

...Когда я вижу, как казахский народ с годами всё больше погружается в пороки и деградацию, мне приходит мысль: если народ выбирает волостных, то пусть выбирают тех, кто получил хотя бы базовое образование на русском языке. Если таких людей нет, или даже если есть, но их не выбирают, было бы лучше, если бы волостные назначались уездным начальником или губернатором. Я думаю, это было бы очень полезно для народа. Вот почему: во-первых, это стало бы стимулом для молодых казахов, жаждущих должностей, получать образование. Во-вторых, назначаемые волостные не были бы обязаны народу, а отвечали бы перед сановником...

**Анализ.** Если проводить аналогии с современным материалом, можно отметить, что, несмотря на языковые особенности текста, его основная мысль сохраняется. Главная причина, по которой Абай призывал своё окружение получать *хотя бы базовое образование на русском языке*, заключалась в глубинных исторических преобразованиях, переживаемых казахским обществом. Лишившись традиционного кочевого уклада жизни и оказавшись в условиях окончательно утвердившегося колониального статуса в составе Российской империи, казахское общество столкнулось с необходимостью выработки новых форм сосуществования с изменившейся социальной и политической реальностью.

Конно-кочевая цивилизация с её сложной социальной структурой и богатым культурным многообразием постепенно уходила в прошлое, словно закрывая за собой двери. Свободолюбивый казахский народ к этому времени уже утратил ключевые институты традиционной государственности: институт ханской власти (*последним ханом Казахского ханства был Кенесары*), институт батырства и институт бийства. Несмотря на это, общество ещё пыталось жить по-старому – сохранялся своеобразный «шлейф» прежней вольной жизни. Продолжал ещё существовать институт байства, к которому принадлежал сам Абай. Однако сокращение пастбищ и разрушение привычной экономической основы кочевников привели к обострению межродовой борьбы за территории. Эта борьба перерастала во вражду и взаимную ненависть, о чём Абай говорит уже в начале первой главы. В таких условиях старые нормы и обычаи переставали работать. Наступало время нового закона, которому волей-неволей необходимо было подчиниться.

Абай, находясь на службе у Царской России, изнутри наблюдал как произвол и несправедливость имперской административной

системы, так и неизбежность её присутствия. С этой властью приходилось считаться. Казахский народ уже не мог жить по-старому, но к новым условиям существования оказался не готов – ни социально, ни образовательно, ни политически. Продолжение прежнего образа жизни в изменившихся обстоятельствах вело общество в тупик.

Именно поэтому Абай видел выход в образовании, прежде всего в овладении русским языком как инструментом понимания новых законов, управления и защиты интересов народа. Его позиция была не отказом от национальной идентичности, а попыткой адаптации к новой исторической реальности, без которой дальнейшее развитие казахского общества было невозможно.

#### **2-е слово**

##### **Перевод Виктора Шкловского:**

...Если встречались *с русским*, то смеялись над ним за спиной: их мы считали людьми *необузданными*, людьми *доверчивыми*... (Кунанбаев, 2006: 12).

##### **Перевод Клары Серикбаевой и Роллана Сейсенбаева:**

...«*Рыжеголовый урус*, этому стоит завидеть аул, как скачет к нему сломя голову, позволяет себе все, что на ум взбредет, требуют «узун-кулака» (узун-кулак – длинное ухо, т.е. быстрое распространение слухов) показать, верит всему, что ни скажут», - говорили они *о русских*... (Абай, 2016, с. 116).

##### **Перевод Сатимжана Санбаева:**

...Смеялись и *над русскими*: «*Рыжеголовые* делают все, что им взбредет на ум. Увидев в бескрайней степи юрты, спешат к ним, сломя голову, и верят всему, что им скажут. Просили даже показать «узун-кулак», а попробуй увидеть глазами, как о тебе узнали на другом конце степи...»... (Кунанбаев, 2013, с. 16).

##### **Перевод Ербола Жумагула:**

...И *над русскими* смеялись, приговаривая: «Скачущий на каждый аул *русский* хвастун, с желтой, как ферула, (ферула (лат. Ferula) – травянистое растение с желтыми цветками) головой». Говорили: «Слышали, *русские* творят все, что в голову взбредет. Что ни скажешь – всему верят. Все «узун-кулака» найти требуют»... (Кунанбай-улы, 2023, с. 3).

## 27-я глава

### Согласно рукописи Тугрула:

...орұсқа да күлүүшәді, ауылды көрсә шабқан джаман сасыр бас орұс. (226) (9) дэб орұс ойына кэлгэнін қылады дэгэн. нэ айтса соған нанады. (10) үзүн құлақды тауыб бэр дэбді дэб... (Kunanbayulı, 2025, с. 114).

### Перевод Бактияра Бутеева:

...И русским, бывало, доставалось не меньше: “Только покажется аул – несётся, как ошалелый! Русский нечестивец, иноземец – что в голову взбрѣдет, то и делает. Русский слово услышит – сразу верит, не раздумывая. Скажи ему: “Поищи-ка осла с длинными ушами” – и он, глядишь, пошёл искать, всерьёз, с глазами по ветру! Не понимает, что “узун кулак” – это у нас не осёл и не человек, а просто слух, молва, шепот за спиной. А он думает – живой где-то ходит, с ушами по плечи!”...

**Анализ.** 27-я глава, закрепившаяся за вторым словом, на протяжении длительного времени выполняла функцию своеобразной идеологической ширмы, использовавшейся для пропаганды представлений о «никчёмности» и «бездарности» казахов. Следует подчеркнуть, что ни один из существующих переводов не передаёт в полной мере мировоззренческое восприятие пришлого русского в сознании казахов. Данный период соотносится со временем, предшествовавшим массовому переселению русских крестьян в казахскую степь. Речь идёт не просто об образе *необузданного, доверчивого, рыжеголового хвастуна с жёлтой, «как ферула», головой*. Разговорное словосочетание «сасыр бас» в этом контексте функционирует в коннотативно-сниженном значении, как обозначение *простака, недотёпы, лопуха*, то есть человека пришлого, не понимающего уклада и реалий местной жизни. В сознании вольного и гордого казаха пришлый русский прежде всего ассоциируется с иноверием, с представителем иной религиозной традиции. Отношение к нему не носит враждебного характера: *над ним смеются, подшучивают*, воспринимая его скорее как объект иронии, чем неприязни.

Далее во второй части следует:

### Перевод Виктора Шкловского:

...Прежде только от них и приходила к нам, живым, одежда, а мертвым саван. Голыми мы остались бы без сартов, если бы не

покупали всего у них, отдавая им свой скот, выращенный с такими заботами. И теперь, *при русских*, быстрее переняли сарты *русские знания и русское мастерство*. Обходительность, чистота, вежливость – все у сартов... (Кунанбаев, 2006, с. 13).

**Перевод Клары Серикбаевой и Роллана Сейсенбаева:**

...Пока не было *русских* купцов, сарты доставляли казахам одежду для живых и саван для умерших, скупали гуртами скот, который отец с сыном между собой поделить не могли. Теперь, *при русских*, сарты раньше других переняли новшества. И знатные баи, и грамотные муллы, и мастерство, и роскошь, и учтивость – все есть у сартов... (Абай, 2016, с. 116).

**Перевод Сатимжана Санбаева:**

...Раньше ведь сарты и одевали казахов, даже саваны для покойников брали у них, щедро расплачиваясь скотом, которым иной отец жалел делиться с родным сыном. Когда же пришли *русские*, сарты опять же опередили нас, переняв у *русских* их ремесла. И несметное богатство, и истинная набожность, и сноровка, и учтивость – все можно найти у таджиков... (Кунанбаев, 2013, с. 17).

**Перевод Ербола Жумагула:**

...Они одевали нас, пока мы не стали зависимы *от русских*: и мертвых – в саваны, и живых – в повседневные одежды. Покупали у нас скот: перегоняли ведь в таком количестве, которое и отец сыну пожалеет. И, став зависимы *от русских*, больше нашего переняли их умения. И сказочные богачи, и мудрейшие муллы, и сноровка, и лучший красный шелк, и учтивость – все у них!...(Кунанбай-улы, 2023, с. 3).

**Согласно рукописи Тугрула:**

...*орұсқа* қарамай тұрғанда да қазақдың өлісінің ахрәтін (17) тірісінің кийімін сол джәткізіб тұрды. экә балаға қыймайтұғұн малынды (18) кірәлэб сол айдаб кәтіб тұрды ғой. *орұсқа* қараған соң да *орұсдың* (19) өнәрләрін бізден олар көб үйрәніб кәтді... (Kunanbayuli, 2025, с. 114).

**Перевод Бактияра Бутеева:**

...Ещё тогда, когда казахи не были подвластны *русским*, именно они приносили нам саван для покойника, одежду для живого. Они скопом угоняли скот, который отец жалел и не решался отдать даже родному сыну. После того как мы попали под власть *русских*, они

первые усвоили их ремёсла и умения. У них – знатные баи, почтенные муллы, ловкие и тонкие на ум, обходительные в слове и поступке. Всё, чем мы прежде гордились – давно уже перешло к ним...

Во всех приведённых выше переводах, за исключением версии Ербола Жумагула, момент вхождения казахов под власть русских передаётся лишь косвенно, эвфемистически, через временные и обстоятельственные формулы: «прежде только от них», «и теперь, при русских», «пока не было русских купцов», «теперь, при русских», «когда же пришли русские». В переводе Сатимжана Санбаева это смысловое напряжение ещё более ослаблено и сведено к единственной нейтральной конструкции – «когда же пришли русские», лишённой указания на зависимость и подчинение. Между тем в оригинальном тексте именно противопоставление поры неподвластности и времени после признания чужой власти проходит рефреном, формируя образ утраченной свободы как завершившейся исторической эпохи и задавая ключевой колониальный подтекст всей главы.

В заключительной части 27-й главы Абай даёт предельно жёсткую оценку сложившемуся положению. Ирония и насмешка, которыми ранее окрашено повествование, здесь утрачивают внешнюю лёгкость и оборачиваются беспощадным саморазоблачением. Итог сформулирован однозначно: в глазах русских казахи не представляют никакой ценности. Сравнение проводится не с представителями власти или образованными слоями, а с самой низшей социальной ступенью – прислугой, рабами, невольниками. Тем самым Абай фиксирует не просто социальное неравенство, а состояние полной утраты субъектности, когда народ оказывается выведен за пределы любой иерархии достоинства. В этом контексте насмешка перестаёт быть оружием превосходства и превращается в симптом внутренней слабости и исторического поражения.

**Перевод Виктора Шкловского:**

...О русских нечего и говорить. Мы не можем сравниться с их прислугой... (Кунанбаев, 2006, с. 13).

**Перевод Клары Серикбаевой и Роллана Сейсенбаева:**

...О просвещенных и знатных русских и речи нет. Нам не сравниться с их прислугой... (Абай, 2016, с. 117).

**Перевод Сатимжана Санбаева:**

...*О русских* же и говорить нечего. Мы не то что стоять рядом со знатными, не можем сравниться даже с их прислугой... (Кунанбаев, 2013, с. 17).

**Перевод Ербола Жумагула:**

...*О русских* и сказать нечего, мы не стоим и их слуг, невольников... (Кунанбай-улы, 2023, с. 3).

**Согласно рукописи Тугрула:**

...*орұсқа* айтар сөз дә джоқ біз құлы күңі кадарлы дә (29) джоқбыз,... (Кунанбайулі, 2025, с. 114).

**Перевод Бактияра Бутеева:**

...*А про русского* и сказать нечего. Мы для него не только не рабы – мы даже не стоим столько, сколько рабы...

Кульминационным и завершающим сюжетом овладения русской грамотой является 28-я глава, которая непосредственным образом имеет прямую связь с 27-й главой. Особое внимание в тексте заслуживает формулировка, которая на первый взгляд выглядит безобидной: Орысша оку керек, *хикмет* те, мал да, өнер де, ғылым да – бәрі орыста тұр... Аның үшін *олар* дүниенің тілін білді, мұндай болды... *Орыстың* ғылымы, өнері – дүниенің кілті, оны білгенге дүние арзанырақ түседі...

**25-е слово**

**Перевод Виктора Шкловского:**

...Главное – научиться русской науке. *Наука, знание*, достаток, искусство – все это у русских. Для того чтобы избежать пороков и достичь добра, необходимо знать русский язык и русскую культуру. *Русские видят мир*. Если ты будешь знать их язык, то на мир откроются и твои глаза. Человек, изучивший культуру и язык иного народа, становится с ним равноправным и не будет жить позорно. Надеяться на то, что проживешь только хитростью, значит быть жертвой невежества. Невежественный человек способен продать отца, мать, всех родных и близких первому русскому чиновнику, который похлопает его по плечу. *Изучай культуру и искусство русских. Это ключ к жизни. Если ты получил его, жизнь твоя станет легче...* (Кунанбаев, 2006, с. 57-58).

...Говорю тебе правду: не торопись женить сына, обучай его *русской науке*, хотя бы пришлось тебе для этого заложить все свое

имущество. Если хочешь, чтобы сын твой стал человеком, учи его и сделаешь тем благо ему и своему народу... (Кунанбаев, 2006, с. 59).

#### **Перевод Клары Серикбаевой и Роллана Сейсенбаева:**

...Нужно учиться русской грамоте. *Духовные богатства, знания, искусство и другие несметные тайны хранит в себе русский язык. Чтобы избежать пороков русских, перенять их достижения, надо изучить их язык, постичь их науку. Потому что русские, узнав иные языки, приобщаясь к мировой культуре стали такими, какие они есть. Русский язык открывает нам глаза на мир. Изучив язык и культуру других народов, человек становится равным среди них, не унижается ничемными просьбами. Просвещение полезно и для религии. Тот, кто живет раболепствуя, готов продать мать с отцом, родных и близких, веру и совесть ради милостивого похлопывания по плечу. Иной не смотрит на то, что зад оголился, ему лишь бы заслужить одобрительную улыбку чиновника. Русская наука, культура – ключ к мировым сокровищам. Владеющему этим ключом все другое достанется без особых усилий...* (Абай, 2016, с. 147-148).

...Мой тебе совет, можешь не женить сына, не оставлять ему богатых сокровищ, но обязательно дай ему *русское образование*, если даже придется расстаться тебе со всем нажитым добром. Этот путь стоит любых жертв. Бога почитай, людей стыдись! Если хочешь, чтобы сын твой стал человеком, отдай его в учение! Не жалея добра! Останется он необразованным негодяем, кому от этого польза? Станет ли он утешением для тебя? Будет ли счастлив сам? Облагодетельствует ли свой народ?... (Абай, 2016, с. 148).

#### **Перевод Сатимжана Санбаева:**

...Нужно овладевать русским языком. *У русского народа разум и богатство, развитая наука и высокая культура. Изучение русского языка, учеба в русских школах, овладение русской наукой помогут нам перенять все лучшие качества этого народа и избежать его пороков, ибо он раньше других разгадал тайны природы (Абай вкладывает в это понятие широкий смысл. Не только собственно природа в ее современном понимании, но и природа взаимоотношений людей, смысл жизни, тайна вещей). (Прим. переводчика). Знать русский язык – значит открыть глаза на мир. Знание чужого языка и культуры делает человека равноправным с этим народом, он чувствует себя вольно, и если заботы и борьба этого народа ему по сердцу, то он никогда не сможет остаться в стороне. Такова природа человека. Но не мало у нас людей, которые стараются добиться милости сильных и знающих,*

раболепствуя и пресмыкаясь перед ними. Эти невежды способны продать отца и мать, родных и близких, веру и честь, лишь бы их благосклонно похлопали по плечу. Ради того, чтобы вызвать одобрительный смех майора (Подразумевается царский военный чиновник). (Прим. переводчика), любой из них готов оголить свой з... Такова природа невежды. *Русская наука и культура – ключ к осмыслению мира, и, приобретя его, можно было намного облегчить жизнь нашего народа...* (Кунанбаев, 2013, с. 102-103).

...Путь, который я предлагаю, исключает любовь к богатству. Не торопись женить и выделить сына в отдельную семью, а обучи его сперва в *русской школе*. Пожертвуй всем своим имуществом, если это требуется для учебы. Ничего нельзя жалеть ради того, чтобы из сына вышел образованный человек. Не будет успокоения в тебе, если сын останется невеждой, не будет счастлив он сам, и не будет от него блага народу. Вечный страх перед Всевышним и вечный стыд перед людьми тебе за такого сына... (Кунанбаев, 2013, с. 105).

#### **Перевод Ербола Жумагула:**

...Необходимо учиться на русском. *И знания*, и богатства – все есть у русских. Следует владеть их языком, знаниями, науками – дабы быть дальше от их вреда, и причастными к их выгодам. Причина этого в том, что *они* познали язык мира, стали такими. Если ты будешь знать их язык, на многое откроются глаза. Знающий язык и ремесла любого, поднимается на его уровень, не упрашивает, шибко унижаясь. Широкие познания необходимы и для веры. Невежда, намеренный угодить красной лестью, продаст за похлопывание по плечу – и родителей, и родню, веру, человечность. Думая: «Нужно только, чтобы майор улыбнулся», не заботятся, даже если срамно оголится зад. *Наука русских, их знания – ключи к сокровищам мира; владеющему ими, мир откроется менее затратно...* (Кунанбай-улы, 2023, с. 22-23).

...По правде говоря, не жени сына, не выделяй долю имущества, дай ему *русское образование*, даже если вложишь все, что имеешь. Этот путь, о котором я сказал – не место, где жалеют деньги. Бойся Бога, стыдись смертного, обучай, не скупись – если хочешь, чтобы сын стал сыном. Иначе тебе ли он принесет удовольствие, сам ли насладиться, или же осчастливит народ, оставшись каким-нибудь несчастным, как пёс, казахом?... (Кунанбай-улы, 2023, с. 23).

#### **Согласно рукописи Тугрула:**

...орұсша оқу кэрэк хукүмэт дэ, мал да өнөр дэ ғылым да бәрі орұста тұр... аның (10) үшүн *олар* дүниэнің тілін білді мұндай болды...

осүрүүнің (16) ғылымэ өнэрі дүнийэнің кілті оны білгэнгэ дүниэ арзанырақ түсэді... (Қунапбайұлы, 2025, с. 116).

### Перевод Бактияра Бутеева:

...Нужно учиться по-русски. *И власть*, и богатство, и умения с навыками – всё сосредоточено у русских. Необходимо учиться, чтобы быть вдали от вредного и разделять пользу, познавать обучение и знания через язык. Так *они* научились наживать добро и стали богатыми. Если ты овладеешь его языком, твоё понимание углубится. Человек, знающий язык и умения каждого народа, вступает с ним в борьбу за равенство; он не умоляет наглых и бессовестных людей. Знание языков полезно и для религии. Невежественный человек, который хочет завоевать внимание людей пустыми словами, способен продать своих родителей, родной край, религию и человеческие качества ради пустой лести. Главное для него – чтобы «сановник улыбнулся», даже если ему самому плохо, он не переживает. *Умения и навыки этого человека – ключ к миру; кто их постигнет, для того богатство становится доступнее...*

...Но если говорить правду: не спеши женить сына, не торопись делить наследство – лучше отдай всё, что имеешь, на его обучение. Обучи детей *русской грамоте!* Вот путь, который я указываю. Это не путь скупости и не путь утраты, а путь будущего. Бойся Бога, стыдись людей. Хочешь, чтобы твой сын стал человеком – не жалея имущества. Иначе, оставшись жалким и ничтожным, принесёт ли он тебе утешение, обретёт ли покой сам, даст ли покой другим?...

### Анализ

Принято считать, что основной причиной необходимости изучения русского языка была так называемая «*мудрость*», «*знание*», якобы сосредоточенные у русских. В подобную интерпретацию до сих пор продолжают верить миллионы казахов и представителей других народов, воспринимая её как неоспоримую историческую данность. Однако обращение к рукописи Тугрула позволяет усомниться в такой трактовке. Вместо укоренившегося слова «хикмет» («мудрость») в тексте употребляется форма «хүкүмет». Лексема «хүкүмет», функционирующая в современной активной лексике в форме «үкімет», переводится как «исполнительный, руководящий орган», «власть», «господство». Данное слово широко представлено в казахском фольклоре и поэтических текстах, что подтверждается материалами словаря заимствованных слов казахского языка (Құрманбайұлы и др., 2019, с. 515).

В действительности Абай констатирует факт утраты политического суверенитета. Оказавшись в положении колонии, казахский народ, стремясь сохранить жизнеспособность и конкурентоспособность в условиях зависимости от метрополии, был вынужден изучать её язык. Это стало насущной исторической необходимостью, поскольку в руках метрополии сосредоточивались ключевые рычаги власти. Именно поэтому Абай побуждал своих сородичей к изучению русского языка. Не как к признанию чьего-то интеллектуального превосходства, а как к прагматичному шагу, продиктованному политической реальностью своего времени.

Абай, призывая своё окружение к овладению русским языком, отмечает и обратную сторону происходящего. По его наблюдениям, даже среди получивших русское образование не оказалось тех, кто сумел бы стать по-настоящему выдающейся личностью. В развитие обозначенной проблематики обратимся к мнению Алимь Бисеновой и Асель Мукашевой, которые указывают на следующее: «Культурное давление со стороны метрополии и навязанная обязанность «переводить» её культуру, инструкции и политические инновации на местный язык могли стать неподъемной ношей для колониальных интеллектуалов и часто мешали воплощению их собственных лидерских амбиций, как в случае с Валихановым. По большому счету перед интеллектуалами стояла задача преодоления «колониальной мимикрии», постоянной раздвоенности и становления в качестве «органических» интеллектуалов, которые связаны больше с собственным народом, чем с колониальной системой. На примере Алихана Букейханова можно проследить, как его опыт чиновника переселенческого управления в Омске и участника экспедиции (1886-1901) под руководством статистика и в последующем члена-корреспондента Российской академии наук Фёдора Щербины (1849-1936), с одной стороны, сделал его «главным экспертом» по земельной проблеме (*жер мәселесі*), а с другой стороны, привел к большим ожиданиям, которые невозможно было оправдать, и, как следствие, к критике и недопониманию» (Бисенова, Мукашева, 2020).

Далее следует: «*Необходимо учиться, чтобы быть вдали от вредного и разделять пользу, познавать обучение и знания через язык. Так они научились наживать добро и стали богатыми*». Возникает закономерный вопрос. К кому же относится это «они»? Поскольку данные фрагменты представлены как 2-е и 25-е слова соответственно и долгое время воспринимались раздельно, вне их внутренней связи, это не позволило увидеть авторский замысел в целостности. Нарушенная

последовательность «Книги назиданий» привела к тому, что местоимение «они» стало автоматически соотноситься с русскими, а смысл – сводиться к идее их врождённого превосходства.

Однако в действительности автор косвенным образом отсылает нас к 27-й главе, где говорится: *«...Ещё тогда, когда казахи не были подвластны русским, именно они приносили нам саван для покойника, одежду для живого. Они скопом угоняли скот, который отец жалел и не решался отдать даже родному сыну. После того как мы попали под власть русских, они первые усвоили их ремёсла и умения. У них – знатные баи, почтенные муллы, ловкие и тонкие на ум, обходительные в слове и поступке. Всё, чем мы прежде гордились – давно уже перешло к ним...* Из этого контекста следует, что речь идёт не о русских, а о сартах и ногаях (*ногаями казахи называли татар*). Именно они, после вхождения в состав Российской империи, быстрее других адаптировались к новым условиям: овладели русским языком, освоили административные и хозяйственные механизмы, сумели встроиться в экономическую систему империи. Благодаря этому они укрепили своё материальное положение и социальный статус.

Какие же преимущества получает общество, овладевая языком другого народа? *«Если ты овладеешь его языком, твоё понимание углубится. Человек, знающий язык и умения каждого народа, вступает с ним в борьбу за равенство; он не умоляет наглых и бессовестных людей. Знание языков полезно и для религии»*. Абай подчеркивает очень важный аспект. Овладение языком устраняет зависимость и чувство неполноценности. Причем речь идет не только о русском языке, но о языке любого народа. Знание языка делает людей равноправными в общении, в экономических отношениях, в правовой сфере. Это средство не подчинения, а самоутверждения. Язык становится инструментом защиты собственных интересов и прав, поскольку позволяет понимать законы, вести переговоры, отстаивать свою позицию.

Продолжая повествование мыслей Абая, необходимо остановиться на ключевом слове *«осүрүуниң»*, которое сегодня интерпретируется как *«орыстың»*. Несмотря на то, что данная языковая единица не зафиксирована ни в одном словаре, жители Восточного Казахстана до сих пор употребляют в разговорной речи такие формы, как *осүрүуниң, мінүрүуниң* в значении *осы біреуінің, мына біреуінің*. Эти слова используются в коннотативно-сниженной окраске в значении «этот». Принципиально важная мысль: *«Умения и навыки этого человека – ключ к миру; кто их постигнет, для того богатство*

*становится доступнее». Здесь речь идёт не о восхвалении **русской науки и культуры...**, а о том, что умения и навыки **этого человека** это ключ к миру; кто их постигнет, для того богатство становится доступнее. В данном фрагменте Абай создает яркий образ нравственно опустившегося человека – невежды (надан), стремящегося привлечь внимание пустыми словами и лестью. Ради одобрения власти он готов пожертвовать всем: родителями, родной землёй, верой, совестью. Для него главное – чтобы «сановник улыбнулся», даже если это достигается ценой унижения собственного достоинства.*

Окончательным выводом и наставлением в пользу освоения русской грамоты своим сородичам является последний абзац 28-й главы.

**Перевод Виктора Шкловского:**

...Говорю тебе правду: не торопись женить сына, обучай его *русской науке*, хотя бы пришлось тебе для этого заложить все свое имущество. Если хочешь, чтобы сын твой стал человеком, учи его и сделаешь тем благо ему и своему народу... (Кунанбаев, 2006, с. 59).

**Перевод Клары Серикбаевой и Роллана Сейсенбаева:**

...Мой тебе совет, можешь не женить сына, не оставлять ему богатых сокровищ, но обязательно дай ему *русское образование*, если даже придется расстаться тебе со всем нажитым добром. Этот путь стоит любых жертв. Бога почитай, людей стыдись! Если хочешь, чтобы сын твой стал человеком, отдай его в учение! Не жалея добра! Останется он необразованным негодяем, кому от этого польза? Станет ли он утешением для тебя? Будет ли счастлив сам? Облагодетельствует ли свой народ?... (Абай, 2016, с. 148).

**Перевод Сатимжана Санбаева:**

...Путь, который я предлагаю, исключает любовь к богатству. Не торопись женить и выделить сына в отдельную семью, а обучи его сперва в *русской школе*. Пожертвуй всем своим имуществом, если это требуется для учебы. Ничего нельзя жалеть ради того, чтобы из сына вышел образованный человек. Не будет успокоения в тебе, если сын останется невеждой, не будет счастлив он сам, и не будет от него блага народу. Вечный страх перед Всевышним и вечный стыд перед людьми тебе за такого сына... (Кунанбаев, 2013, с. 105).

**Перевод Ербола Жумагула:**

...По правде говоря, не жени сына, не выделяй долю имущества, дай ему *русское образование*, даже если вложишь все, что имеешь. Этот путь, о котором я сказал – не место, где жалеют деньги. Бойся Бога, стыдись смертного, обучай, не скупись – если хочешь, чтобы сын стал сыном. Иначе тебе ли он принесет удовольствие, сам ли насладиться, или же осчастливит народ, оставшись каким-нибудь несчастным, как пёс, казахом?... (Кунанбай-улы, 2023, с. 23).

#### **Согласно рукописи Тугрула:**

...тұурасын ойлағанда қатын әпермә энші бәрмә (35) барларынды салсаң да балаларыңа *орұсдың ғылымын* үйрәт мына мән айтқан джол (36) мал айар джол эмәс құдайдан қорқ бәндәден ұйал балаң бала болсұн (37) дәсәң мал айма. әйтбәсә бір ийт қазақ болыб қалған соң саған рахат (38) көрсәтә мә, өзі рахат көрә мә, джұртқа рахат көрсәте мә... (Kunanbayuli, 2025, с. 118).

#### **Перевод Бактияра Бутеева:**

...Если говорить прямо, то не спеши женить сына, не торопись делить наследство – лучше отдай всё, что имеешь, на его обучение. Обучи детей *русской грамоте!* Вот путь, который я указываю. Это не путь скупости, а путь будущего. Бойся Бога, стыдись людей. Хочешь, чтобы твой сын стал человеком – не жалея имущества. Иначе, оставшись жалким и ничтожным, принесёт ли он тебе утешение, обретёт ли покой сам, даст ли покой другим?...

#### **Заключение**

В результате проведённого исследования была осуществлена комплексная реконструкция текстологической и смысловой структуры отдельных фрагментов «Книги назиданий» Абая на основе рукописи Тугрула в сопоставлении с традиционными переводческими версиями и устоявшимися редакциями текста. Анализ показал, что существующая в научном обороте нумерация и сегментация глав во многом носит искусственный и поздний характер, сформированный под влиянием редакторских решений и историко-издательских обстоятельств, что привело к смещению внутренней логики текста и разрыву смысловых связей между отдельными «главами».

Одним из ключевых результатов исследования стало уточнение семантики ряда базовых понятий, традиционно интерпретируемых в абаеведении. В частности, установлено, что в ряде случаев устойчиво закреплённое в переводческой традиции слово «хикмет» («мудрость», «знание») в действительности в рукописной традиции соотносится с

лексемой «хүкімет», функционирующей в значении «власть», «господство», «административное управление». Данная замена принципиально меняет интерпретационную рамку соответствующих фрагментов: речь у Абая идёт не о сакрализации знания как такового, а о фиксации реальности политической зависимости и сосредоточения властных ресурсов в руках колониальной администрации.

Тем самым переосмысливается традиционное понимание мотивации Абая в вопросе изучения русского языка. Если в устоявшейся интерпретации он трактуется как проводник идеи приоритета «мудрости» и «науки» русских, то в реконструированном текстологическом контексте акцент смещается в сторону прагматической необходимости освоения языка как инструмента взаимодействия с «хүкімет» – системой внешнего политического управления. Таким образом, изучение языка в данном случае выступает не как культурное подражание, а как адаптивная стратегия выживания и функционирования в условиях утраты политического суверенитета.

Отдельно установлено, что нарушение последовательности глав и смешение различных редакционных традиций (*включая так называемую «смешанную» нумерацию, восходящую к редакторским решениям Мухтара Ауэзова*) привели к смещению интерпретационных акцентов, в результате чего отдельные фрагменты текста стали восприниматься вне их исходного контекстуального окружения. Это, в свою очередь, повлияло на формирование устойчивых идеологических прочтений образа «русского мира» в наследии Абая.

Проведённый анализ также показал, что так называемый «русский мир» в тексте Абая не является монолитной идеологической конструкцией, а представляет собой многослойное и ситуативно обусловленное явление, включающее как элементы восприятия культурного влияния, так и фиксацию конкретных социально-политических трансформаций колониального периода.

В целом можно заключить, что рукопись Тугрула обладает значительным потенциалом для уточнения текстологической базы абаеведения и пересмотра ряда устоявшихся интерпретационных моделей. Её введение в научный оборот позволяет не только восстановить отдельные смысловые элементы оригинального текста, но и переосмыслить соотношение категорий «язык», «власть» и «знание» в философско-политическом контексте наследия Абая.

## Литература

Абай (2020). *Шығармаларының академиялық толық жинағы*. Үш томдық. 3-том / Томды құрастырып, баспаға дайындағандар: Матыжанов К.І., Қорабай С.С., Қыдыр Т.Е., Әуесбаева П.Т., Жұматаева А.Н. Алматы: Жазушы.

Абай. (2016). *Қара сөз. Книга слов*. Пер. Клары Серикбаевой, Роллана Сейсенбаева. Алматы: Атамұра.

Арукенова, О. (2023). *Колониальный и постколониальный дискурс в дебютном тексте писателя (Ч. Айтматов, Т. Абдик, Л. Калаус и др.)*. Алматы: Диссертация на соискание ученой степени доктора философии (PhD).

Ахметова, А. (бас ред.) (2024). *Орталық Азия әдебиеті: постотарлық эстетика және әдеби байланыстар*. Алматы: Арыс.

Байғалиев, Б. (2001). *Абай өмірбаяны архив деректерінде*. Алматы: Арыс.

Батаева, З. (2023). «Слова назидания» в конечном итоге казахов презирали себя, своих предков, язык и культуру. <https://www.zaurebatayeva.blog/%D0%B0%D0%B1%D0%B0%D0%B9> (дата обращения: 10.01.2024 г.).

Bateu, B. (2024). *Kazak Halkını Tefekküre Çağırın Adam Şâhkerîm Hüdâyberdi Oğlı*. Ankara: Bengü.

Бисенова, А. (2023). *Казахстан, лабиринты современного постколониального дискурса*. Под ред. А. Бисеновой. Алматы: Целинный.

Бисенова, А.; Мукашева, А. (2020). *Колониальные интеллектуалы: между просвещенческой и представительской ролью*. [https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe\\_literaturnoe\\_obozrenie/166\\_nlo\\_6\\_2020/article/22963/](https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/166_nlo_6_2020/article/22963/) (дата обращения: 15.02.2026 г.).

Бутеев, Б. (2025). Перевод и анализ первого слова Книги назиданий Абая. *Вестник Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева. Серия Филология*, 152(3), 287-304. <https://doi.org/10.32523/2616-678X-2025-152-3-287-304>

Бутеев, Б. (2025). Смех между Востоком и Западом: Абай Кунанбайулы и Анри Бергсон. *Вестник Евразийского гуманитарного института*. №4 (2025), 200-207. <https://doi.org/10.55808/1999-4214.2025-4.18>

Көмеков, Б. (бас ред.) (2020). *Абайдың өмірбаяны мен шығармашылығы туралы тунұсқа қолжазбалар*. Алматы: Интеллсервис.

Кунанбаев, А. (2006). *Избранное*. Сост. Сауле Мансурова. Москва: Русский мир.

Кунанбаев, А. (2013). *Слова назидания*. Пер. Сатимжана Санбаева. Алматы: Алматыкітап.

Кунанбай-улы, А. (2023). *Гаклия*. Пер. Ербола Жумагула. Алматы: Издательство Тек.

Kunanbayulı, A. (2025). *Akil Yolu*. Naz. İbrahim Şahin, Baktiyar Buteyev. İstanbul: Ötüken.

Қунанбай ұлы, А. (1933). *Толық сьйнақ* (Өвез ұлы Мұқтар, жин.; Қансыгур ұлы Ыїїас, сөз басын жазған). Қзыл-Орда: Гостипография №1; Qazaqstan.

Құнанбаев, Т. (1993). *Әкем Абай туралы*. Алматы: Ана тілі.

Құрманбайұлы, Ш.; Исақова, С.; Мизамхан, Б. және т.б. (2019). *Қазақ тілінің кірме сөздер сөздігі*. Алматы: Ұлттық аударма бюросы.

Мустояпова, А. (2022). *Декolonизация Казахстана*. Алматы: AmalBooks.

Мырзахметұлы, М. (2015). *Тайны русификации казахов*. Алматы: ТОО Қазығұрт.

Нұрғалиев, Р. (бас ред.) (1995). *Абай. Энциклопедия*. Алматы: Атамұра.

Нұржанов, С. (1916). *Абай термесі*. Орынбор: Дін уа мағишат.

Омаров, А. (2017). *Абай шығармаларының хронологиясы*. Семей: Зияткер.

Тайшыбай, З. (2024). *Самат Нұржановтың «Абай термесі» жинағы*. <https://ortalyq.kz/samat-n-rzhanovty-abaj-termesi-zhina-y/> (дата обращения: 10.11.2025 г.).

Тайшыбай, З. (2024). *Самат Нұржановтың «Абай термесі» жинағы*. <https://ortalyq.kz/samat-n-rzhanovty-abaj-termesi-zhina-y-2/> (дата обращения: 10.11.2025 г.).

Ісімақова, А. (2024). *Қазіргі әдебиеттану: деколониялық диcкypc*. Алматы: Мемлекеттік тілді дамыту институты.

## References

- Abay. (2020). *Shygharmalarynyn akademiyaq tolyq zhinagy* [Complete academic edition of works] (Vol. 3). K. I. Matyzhanov, S. S. Qorabay, T. E. Qydyr, P. T. Auesbayeva & A. N. Zhumatayeva (Eds.). Almaty: Zhazushy.
- Abay. (2016). *Qara soz. Kniga slov* [Book of Words]. (K. Serikbayeva & R. Seisenbayev, Trans.). Almaty: Atamura.
- Arukenova, O. (2023). *Kolonial'nyi i postkolonial'nyi diskurs v debyutnom tekste pisatelya (Ch. Aitmatov, T. Abdik, L. Kalas i dr.)* [Colonial and postcolonial discourse in the debut text of a writer]. PhD dissertation. Almaty.
- Akhmetova, A. (Ed.) (2024). *Ortalyq Aziya adebieti: postotarlyq estetika jane adebi bailanystar* [Central Asian literature: Postcolonial aesthetics and literary relations]. Almaty: Arys.
- Baigaliev, B. (2001). *Abay omirbayany arkhiv derekterinde* [Abay's biography in archival documents]. Almaty: Arys.
- Bataeva, Z. (2023). "Slova nazidaniya" v konechnom itoge kazakhov prezrali sebya, svoikh predkov, yazyk i kul'turu ["The Book of Words" ultimately made Kazakhs despise themselves, their ancestors, language and culture]. Retrieved January 10, 2024, from <https://www.zaurebatayeva.blog/abay>
- Bateu, B. (2024). *Kazak Halkını Tefekküre Çağırان Adam Şâhkerîm Hudâyberdi Oğlı* [The man who called the Kazakh people to contemplation: Shakarim Khudayberdiuly]. Ankara: Bengü.
- Bissenova, A. (Ed.). (2023). *Kazakhstan: Labirinty sovremennogo postkolonial'nogo diskursa* [Kazakhstan: Labyrinths of contemporary postcolonial discourse]. Almaty: Tselinny.
- Bissenova, A., & Mukasheva, A. (2020). Kolonial'nye intellektualy: mezhdru prosveshchencheskoi i predstavitel'skoi rol'yu [Colonial intellectuals: Between enlightenment and representative roles]. Retrieved February 15, 2026, from [https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe\\_literaturnoe\\_obozrenie/166\\_nlo\\_6\\_2020/article/22963/](https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/166_nlo_6_2020/article/22963/)
- Buteyev, B. (2025). Translation and Analysis of the First Word of Abai's Book of Edification. *Bulletin of L.N. Gumilyov Eurasian National*

*University. PHILOLOGY Series, 152(3), 287-304.*  
<https://doi.org/10.32523/2616-678X-2025-152-3-287-304>

Buteyev, B. (2025). Laughter Between East and West: Abai Kunanbaiuly and Henri Bergson. *Bulletin of the Eurasian Humanities Institute. №4 (2025), 200-207.* <https://doi.org/10.55808/1999-4214.2025-4.18>

Komekov, B. (Ed.). (2020). *Abaydyn omirbayany men shygharmashylygy turaly tupnusqa qolzhazbalar* [Original manuscripts on Abay's biography and works]. Almaty: Intellservice.

Kunanbaev, A. (2006). *Izbrannoe* [Selected works]. S. Mansurova (Ed.). Moscow: Russian World.

Kunanbaev, A. (2013). *Slova nazidaniya* [The Book of Words]. (S. Sanbaev, Trans.). Almaty: Almatykitap.

Kunanbay-uly, A. (2023). *Gakliya*. (E. Zhumagul, Trans.). Almaty: Tek.

Kunanbayulı, A. (2025). *Akil Yolu*. I. Şahin & B. Buteyev (Eds.). Istanbul: Ötüken.

Qunanbai uly, A. (1933). *Tolyq zhinaq* [Complete collection]. M. Auezov (Ed.), I. Zhansugurov (Preface). Kyzyl-Orda: State Printing House No. 1; Qazaqstan.

Qunanbaev, T. (1993). *Akem Abay turaly* [About my father Abay]. Almaty: Ana Tili.

Qurmanbaiuly, Sh., Isakova, S., Mizamkhan, B., et al. (2019). *Qazaq tilinin kirme sozder sozdigi* [Dictionary of loanwords in the Kazakh language]. Almaty: National Translation Bureau.

Mustoyapova, A. (2022). *Dekolonizatsiya Kazakhstana* [Decolonization of Kazakhstan]. Almaty: AmalBooks.

Myrzakhmetuly, M. (2015). *Tainy rusifikatsii kazakhov* [Secrets of the Russification of Kazakhs]. Almaty: Qazyghurt.

Nurgaliev, R. (Ed.). (1995). *Abay. Entsiklopediya* [Abay: Encyclopedia]. Almaty: Atamura.

Nurzhanov, S. (1916). *Abay termesi* [Abay's didactic verses]. Orenburg: Din ua Magishat.

Omarov, A. (2017). *Abai shyǵarmalarynyń khronologiuasy* [Chronology of Abai's works]. Semey: Ziyatker.

Taishybai, Z. (2024). Samat Nurzhanovtyn “Abay termesi” zhinagy [Samat Nurzhanov’s “Abay Termesi” collection]. Retrieved November 10, 2025, from <https://ortalyq.kz/samat-n-rzhanovty-abaj-termesi-zhina-y/>

Taishybai, Z. (2024). Samat Nurzhanovtyn “Abay termesi” zhinagy. Retrieved November 10, 2025, from <https://ortalyq.kz/samat-n-rzhanovty-abaj-termesi-zhina-y-2/>

Ismakova, A. (2024). *Qazirgi adabiettanu: dekoloniyalyq diskurs* [Contemporary literary studies: Decolonial discourse]. Almaty: Institute for the Development of the State Language.

### АБАЙДЫҢ ҒАҚЛИЯ КІТАБЫНДАҒЫ ДЕКОЛОНИАЛЫҚ ДИСКУРС

**Аңдатпа:** Мақалада алғаш рет «орыс әлемі» бейнесінің репрезентациясы деколониялық дискурс тұрғысынан талданады. Зерттеу материалы ретінде Тұғрұл қолжазбасы негізіндегі Ғақлия кітабының 1, 27 және 28 баптары (тиісінше 3, 2 және 25-сөздер ретінде белгілі) алынып, аталған мән-мәтін аясында 15 сөз тіркесі айқындалды. Жұмыста қара сөздердің Виктор Шкловский, Клара Серікбаева, Роллан Сейсенбаев, Сәтімжан Санбаев және Ербол Жұмағұл ұсынған аударма нұсқалары талданып, одан кейін Тұғрұл қолжазбасына негізделген, кең таралған интерпретациялардан едәуір ерекшеленетін авторлық аударма ұсынылады. Салыстырмалы тәсіл *орыс тілі, орыс білімі, орыс үкіметі* секілді түйінді ұғымдардың мазмұнын нақтылауға, сондай-ақ олардың авторлық ұстаным контексіндегі шынайы семантикалық мәнін ашуға мүмкіндік береді.

Абайдың орысша сауат ашу мәселесіне назар аударуы ауқымды тарихи өзгерістердің орын алатынын терең пайымдауымен байланысты болғаны көрсетіледі. Көшпелі өркениет өзінің тарихи маңызын жоғалтып, қазақ билігінің дәстүрлі институттары ыдырады, ал Қазақ хандығы біржола Ресей империясының отарлығына түсті. Осыған байланысты Абайдың Ғақлиясын замандастарын жаңа тарихи шындықты ұғынуға және өзгермелі әлемге бейімделу қажеттігін түсінуге бағытталған зияткерлік үндеу ретінде қарастыруға болады. Тұғрұл қолжазбасы негізінде, ғылыми айналымға салыстырмалы түрде жуырда енгізілген дереккөзге сүйене отырып жүргізілген талдау Абайдың іргелі дүниетанымдық ұстанымдарына жаңаша көзқарас қалыптастыруға мүмкіндік береді.

**Түйін сөздер:** Абай, көшпелі өркениет, қазақ әдебиеті, отарсыздандыру, ұлттық сана

## ABAY'IN GAKLIYA KİTABI'NDA SÖMÜRGESİZLEŞTİRME SÖYLEMİNİN ANALİZİ

**Öz:** Bu makalede, Abay Kunanbayulı'nın Gakliya Kitabı çerçevesinde sömürGESİZLEŞTİRME söylemi incelenmekte ve bu bağlamda "Rus dünyası" imgesi ilk kez eleştirel bir perspektifle analiz edilmektedir. Çalışmanın temelini, Tuğrul'a ait el yazmasına dayanan eserin 1., 27. ve 28. Bölümleri (sırasıyla 3., 2. ve 25. Sözler olarak biliniyor) oluşturmaktadır. Bu bölümlerde, sömürGESEL söylemle ilişkili 15 kelime öbeği tespit edilmiştir. Araştırmada, eserin Viktor Şklovski, Klara Serikbaeva, Rollan Seisenbaev, Satimjan Sanbaev ve Yerbol Jumagul tarafından hazırlanan çeviri ve yorumları karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Bu inceleme sonucunda, yaygın yorumlardan ayrılan ve Tuğrul'un el yazmasına dayanan özgün bir çeviri ve yorum önerisi geliştirilmiştir. Karşılaştırmalı analiz yöntemi sayesinde "Rus dili", "Rus eğitimi" ve "Rus iktidarı" gibi temel kavramların içerikleri yeniden değerlendirilmiş ve bu kavramların, Abay'ın düşünce dünyasındaki anlamları daha açık bir biçimde ortaya konmuştur.

Abay'ın Rusça öğrenmeye verdiği önem, onun dönemin büyük tarihsel dönüşümlerinin farkında olmasından kaynaklanmaktadır. Bu süreçte göçebe yaşam tarzı gerilemekte, geleneksel Kazak yönetim yapıları çözülmekte ve Kazak toplumu Rus İmparatorluğu'nun sömürGESEL etkisi altına girmektedir. Bu tarihsel bağlamda Abay'ın önerileri, çağdaşlarını değişen dünyaya anlamaya ve yeni toplumsal gerçekliklere uyum sağlamaya yönlendiren bir bilinç oluşturma çabası olarak değerlendirilebilir. Tuğrul'un el yazmasına dayanan bu çalışma, Abay'ın düşünce sistemine sömürGESİZLEŞTİRME perspektifinden yeni bir bakış açısı kazandırarak literatüre katkı sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Abay, Göçebe medeniyeti, Kazak edebiyatı, SömürGESİZLEŞTİRME, Millî bilinç

### Extended Summary

#### Introduction

This article offers a decolonial reading of Abai Kunanbayev's *Book of Edification* by foregrounding a source-critical problem that has long structured Abai studies: the near-total dependence of the canonical corpus on the Murseyit manuscript and the consequent stabilization of ideologically

convenient interpretations. Against this backdrop, the author positions the recently introduced Tugrul's manuscript as a decisive intervention into the textual history of the *Book of Edification*, allowing a reassessment of how Abai conceptualizes the "Russian world" (Russian language, education and governmental authority) under conditions of colonial subordination. While keeping the analytical focus on manuscript variance and translation-mediated meaning, the study further situates its inquiry within contemporary Kazakhstani decolonial discourse, referencing the work of regional scholars such as Ainash Mustoyapova, Alima Bissenova, Oral Arukenova, and Aigul Ismakova.

### Materials and Methods

The empirical foundation of the study is established on the basis of Tugrul's version of the text of the *Book of Edification*, corresponding to Articles 1, 27, and 28 (commonly known as Words 3, 2, and 25, respectively), wherein the author identifies 15 phraseological units clustered around the conceptual field of the "Russian world". The methodology combines, first, textual criticism through systematic comparison of Tugrul's version with the mainstream texts associated with Murseyit; and second, comparative analysis across four influential Russian-language translations done by Viktor Shklovsky, Klara Serikbayeva and Rollan Seisenbayev; Satimzhan Sanbayev, and Yerbol Zhumagul. Proposing an alternative translation based on Tugrul's text, instead of providing another secondary retelling, the author treats the translation as a methodological tool that exposes mechanisms of semantic shift, euphemization, and ideological neutralization. The analysis also deals with sequencing and numeration issues in the *Book of Edification*, arguing that disrupted internal linkages across chapters can misassign referents (notably pronouns) and thereby reconfigure the argumentative logic of Abai's counsel.

### Results

Three crucial results are identified.

First, the Tugrul manuscript substantiates extensive divergence from the canonized textual tradition, with the author reporting numerous variant readings and errors in widely known translations, thereby demonstrating that interpretive certainty often rests on a fragile textual base. In the studied chapters, the distribution of the 15 phraseological units shows a marked

concentration in Articles 27 and 28, indicating a deliberate conceptual density around the colonial contact zone where “Russian” signifiers operate.

Second, the translation comparison reveals recurrent strategies that soften the colonial predicate in Abai’s statements. Where Tugrul frames a clear opposition between a time “before” Kazakhs were under Russian authority and the period “after” the recognition of foreign power, several translations transmit this shift indirectly through neutral temporal formulas (“when the Russians came”, “now, under the Russians”), reducing the visibility of dependency and structural subordination. In Tugrul, by contrast, the transition into subjection is a refraining motif that organizes the article’s political subtext and reframes Abai’s evaluative language, including the culminating verdict that Kazakhs are not valued even at the level of servants/slaves within the Russian social horizon – an extreme register of lost subjectivity rather than a moralizing cliché.

Third –and most consequentially– Tugrul’s reading in Article 28 documents a decisive semantic pivot: the conventional formula “hikmet” (wisdom) is replaced by “hükümet” (authority/government). This single lexical substitution reorients the entire passage. Under this reading, Abai’s insistence that “one must study in Russian” is not grounded in civilizational admiration for Russian “wisdom” but in the recognition that authority, administrative power, and the practical levers of rule have been concentrated in the metropolitan language. The exhortation thus becomes an argument for pragmatic political realism: language acquisition as an instrument for understanding law, navigating governance, and protecting communal interests amid colonial rule.

A further clarification arises from restoring the structural connections between the chapters. In Article 28, the pronoun “they” is often automatically read as referring to Russians, reinforcing narratives of innate Russian superiority. The author demonstrates that, when Article 28 is read in continuity with Article 27, the referent is instead the “sarts,” depicted as having earlier and more effectively adapted to the imperial system by acquiring Russian linguistic and administrative competencies, thereby consolidating material and social advantage. This restores Abai’s point as a comparative lesson about adaptive capacity under asymmetrical conditions rather than an essentialist hierarchy of peoples.

## **Discussion**

These findings reshape the dominant interpretive framework through which Abai’s discourse on the “Russian world” has traditionally been

understood. In the conventional tradition, Abai's call to learn Russian is frequently assimilated to a progressivist narrative in which Russian language and culture embody "wisdom" and universal advancement. Whereas the Tugrul-based revision displaces that narrative by situating Abai's counsel within a colonial political economy of language: learning Russian appears as a survival-oriented strategy in an asymmetrical contact zone where power is externally located and mediated through metropolitan institutions.

This shift also illuminates how translation functions as a site of epistemic dependency. By smoothing explicit markers of subjection and by normalizing "hikmet" as the anchor of Abai's argument, mainstream translations can unintentionally reproduce ideological neutralization, transforming an argument about authority and constraint into an uplifting discourse of enlightenment. The author's translation, based on Tugrul's manuscript, in contrast, treats lexical precision ("hükümet") and referential coherence ("they" as "sarts" in continuity with Article 27) as necessary conditions for recovering Abai's political realism and the implicit logic of adaptive resistance.

Finally, the article aligns this philological intervention with contemporary decolonial studies in Kazakhstan (Mustoyapova; Bissenova; Arukenova; Ismakova) by showing how colonial modernity is not merely a thematic background but is materially inscribed in textual transmission, editorial decisions, and translation conventions that shape what Abai can be made to "say" in later ideological conjunctures.

### **Conclusion**

By combining textual criticism of the Tugrul's manuscript with comparative translation analysis of Articles 1, 27, and 28, the study reconstructs Abai's "Russian world" not as an object of civilizational admiration, but as a field of authority whose linguistic regime compels pragmatic adaptation. The core contribution is the demonstrated semantic shift from "hikmet" to "hükümet," which reframes Abai's advocacy of learning Russian as politically grounded realism and adaptive resistance under colonial rule rather than a celebratory endorsement of Russian "wisdom". Establishing the evidentiary weight of Tugrul's manuscript and exposing how translation preferences can obscure colonial dependency, the article argues for a renewed phase of Abai studies centered on initial source recovery, philological accountability, and interpretive de-ideologization.

---

**Yazar Katkı Oranı (Author Contributions):** Baktiyar BUTEYEV (%100)

**Yazarların Etik Sorumlulukları (Ethical Responsibilities of Authors):** Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

**Çıkar Çatışması (Conflicts of Interest):** Çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

**İntihal Denetimi (Plagiarism Checking):** Bu çalışma intihal tarama programı kullanılarak intihal taramasından geçirilmiştir.

---

**УДК 82.0. МҒТАР 17.01**

## CONTEMPORARY KAZAKH AND KYRGYZ LITERARY NARRATIVES: THE UTILITARIAN FUNCTION OF ETHNO- FOLKLORIC PLOTS\*

**Gulnar AKHMETOVA\*\***

**Ainur AKHMETOVA\*\*\***

**Abstract:** This article examines the utilitarian function, cultural-historical continuity of ethno-folkloric plots in contemporary Kazakh and Kyrgyz stories. The semantic core of these ethno-plots, deliberately employed by the authors, originates in ritual practices that played a decisive role in ancient communities' life, including religious motifs, mythological consciousness, magical-ritual actions. Such traditions once performed an essential spiritual function in shaping the worldview of early societies. Today, they contribute to the cultural foundations of a society grounded in national values. The study aims to identify both shared, distinctive features of ethno-folkloric plots in Kazakh and Kyrgyz prose and to examine their transformation within contemporary national consciousness, acquiring new semantic layers.

---

Araştırma Makalesi / Künye: Akhmetova G. & Akhmetova, A. "Contemporary Kazakh and Kyrgyz Literary Narratives: The Utilitarian Function of Ethno-Folkloric Plots". *Türkoloji*, 126 (Haziran 2026), s. 95-116.

\*This research is funded by the Science Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan (Grant No. BR31715839, «Fundamental Research in Literary and Art Studies: Academic Continuity and New Paradigms»).

Bu çalışma, Kazakistan Cumhuriyeti Bilim ve Yükseköğretim Bakanlığı Bilim Komitesi tarafından finanse edilen №BR31715839 nolu («Fundamental Research in Literary and Art Studies: Academic Continuity and New Paradigms») projesi kapsamında desteklenmiştir.

\*\*PhD Student, Al-Farabi Kazakh National University, e-mail: gulnar1993akhmetova@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-1049-0691

\*\*\* PhD, M. O. Auezov Institute of Literature and Art, Turkology Research Institute of Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, e-mail: qazakhmetova@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0990-1182

The analysis demonstrates that magical motifs such as curse, sorcery, deliverance from an evil spirit in Kazakh writers' stories—"Boytumar" by Lira Konys, "Kargys", "Kyzyl Saka" by Esbolat Aidabosyn—undergo functional transformation within the narrative structure. By contrast, archetypal sacred motifs—such as attending a funeral, the forty-day funeral repast, and the ancestral guardian spirit (aruaq)—preserve their traditional configuration in the works of Kyrgyz writers, including Sultan Raev's "Tuman", Argen Mazhitov's "Omirden otsem suyegimdi kim koyady?!", and Nurzhigit Kadyrbekov's "Kalpak syry." Rather than undergoing semantic change, these motifs shift toward a poetic dominant that reinforces the authors' conceptual intentions.

**Keywords:** Ethno-folklore plots, Magic, Ritual folklore, Curse, National code

### **ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ ҚАЗАҚ ЖӘНЕ ҚЫРҒЫЗ ӘДЕБИ НАРРАТИВТЕРІ: ЭТНО-ФОЛЬКЛОРЛЫҚ СЮЖЕТТЕРДІҢ УТИЛИТАРЛЫҚ ҚЫЗМЕТІ**

**Андатпа:** Мақала заманауи қазақ және қырғыз әңгімелеріндегі этно-фольклорлық сюжеттердің утилитарлық қызметі мен мәдени-тарихи байланысын талдауға бағытталған. Авторлар мақсатты түрде қолданатын этно-сюжеттердің түпкі мәні ертедегі халықтар өмірінде маңызды орын алған ырымдар мен ғұрыптардан, діни мотивтер мен мифтік санадан, магиялық күштердің әрекетіне негізделген рәсімдерден бастау алды. Бұл аталған дәстүрлер алғашқы қауым адамының әлемді танып-білуінде ерекше рухани қызмет атқарса, қазіргі кезде ұлттық құндылықтарға негізделген қоғам құрудың мәдени алғышарттарын қалыптастыруға үлес қосады. Зерттеудің мақсаты – қазақ және қырғыз әңгімелеріндегі этно-фольклорлық сюжеттердің жалпылай және бірегей аспектілерін анықтап, олардың ұлттық санада қаншалықты өзгеріске ұшырағаны мен жаңа мағыналық қабаттарға ие болғанын қарастыру. Қазақ қаламгерлері Лира Қоныстың «Бойтұмар», Есболат Айдабосынның «Қарғыс» және «Қызыл сақа» әңгімелеріндегі қарғыс → балгерлік → зиянкес рухтан құтылу сынды магиялық элементтердің функциялық өзгеріске ұшырағаны байқалса, қырғыз жазушылары Султан Раевтың «Тұман», Арген Мажитовтің «Көзүм өтсе, сөөгүмді кім қоёт?» («Өмірден озсам сүйегімді кім қояды?!») және Нұржігіт Қадырбековтің «Қалпақ сыры» («Қалпақ сыры») шығармаларындағы топырақ салу →

қырық күндік ас → рух-ие → әруак сынды сакральды ұғымдардың архетиптік нұсқасы өзгеріске ұшырамағаны, тек жазушының түпкі ойын жеткізуде поэтикалық доминантқа ауысқаны айқындалды.

**Кілт сөздер:** Этно-фольклорлық сюжеттер, Магия, Ғұрыптық фольклор, Қарғыс, Ұлттық код.

### **Introduction**

The kindred Turkic-speaking Kazakh and Kyrgyz peoples devote increasing attention to reviving their traditional Turkic worldview and cultural heritage through literary works, while simultaneously enhancing the presence and potential of Turkic culture within the contemporary spiritual space. Such a literary tendency provides an important opportunity to safeguard national values from external ideas and knowledge that increasingly penetrate the lived experience of modern society, as well as its literature and culture, within the conditions of a borderless global environment. In this context, the introduction of ethno-folkloric plots in the works of modern Kazakh and Kyrgyz writers serves primarily to preserve and protect national cultural traditions and values. Elements such as curses, divination, alchik games, amulets, beliefs in the magical properties of hair, and ritual practices associated with death within the nomadic lifestyle of the Turkic peoples constitute a significant source of spiritual heritage accumulated in the collective memory of the nation over centuries. In the present study, concepts and artistic attributes derived from these magical beliefs are considered fundamental components shaping ethno-folkloric plots. The images, motifs, and narrative structures observed in contemporary Kazakh and Kyrgyz literary works appear as syncretic artistic formations closely intertwined with Turkic folklore, aimed at shaping a vision of a society that preserves national values, stimulates the reader's intellectual engagement with national literary traditions, and contributes to the revival of cultural memory.

Folklorist Seit Kaskabasov defines ethno-folkloric plots as “recurrent narrative patterns arising from the system of mythological thinking and the ethnic consciousness of different peoples” (2014, p.64–93). Auelbek Konyratbayev argues that “they originate from the principal manifestations of the historical experience of the people” (1987, p.235–265), while Alua Tanzharykova notes that “ethno-folklore has become an integral component in the historical development of literature, playing a significant role in shaping plot structures, character representation, artistic techniques, and the

narrative core of literary works” (2013, p.54). Thus, narrative patterns that determine the manifestation of ethnographic elements in folklore function as a cultural code that enables a deeper understanding of national identity, social conditions, and the mythological thinking of particular peoples. Such folklore-based structures therefore represent not merely structural elements of narrative composition but also expressive forms of the worldview of a specific ethnic community. For example, the mythological structures, fairy-tale narratives, ritual motifs, magical characters, and attempts to reinterpret the mysteries of natural phenomena within artistic texts demonstrate the close connection between literary creativity and folklore culture. The transformation of these ethno-folkloric elements within literary texts and their presentation in diverse artistic variations reveal the tendency of Kazakh and Kyrgyz writers to engage in mythopoetic experimentation. Moreover, folklorisms that reveal the deep layers of each people’s worldview are often based on motifs shared across Turkic folklore traditions. This common motif system reflects not only historical and typological ties among Turkic peoples but also similar cognitive and psychological patterns.

### **Research methods and materials**

The empirical material for this study consists of short stories by contemporary Kazakh and Kyrgyz authors: “Kargys” and “Kyzyl Saka” by Esbolat Aidabosyn and “Boytumar” by Lira Konys, as well as “Tuman” by Sultan Raev, “Omirden otsem suyegimdi kim koyady?!” by Argen Mazhitov, and “Kalpak syry” by Nurzhigit Kadyrbekov. These narratives demonstrate that ethno-folkloric plots are constructed on the basis of ancient magical beliefs and traditional worldviews characteristic of Turkic ethnic communities, while the cultural significance of such ritual practices continues to be preserved at a high level in contemporary consciousness. During the research process, comparative and mythopoetic methods were employed to examine the transformation of ethno-folkloric plots, motifs, and images—such as faith healers and religious figures (mullahs, imams)—within modern Kazakh and Kyrgyz narratives, including their gradual transition into passive forms or their reinterpretation under new conceptual designations. In addition, the method of contextual analysis was applied to determine the individual authorial intentions underlying the incorporation of national folklore into literary texts. The examination of ethnographic-folkloric traditions and magical beliefs embedded in the narrative structures, as well as their influence on collective consciousness, was conducted using the historical-ethnographic method. The integrated application of these

folklore-oriented and literary-analytical approaches made it possible to carry out a comprehensive analysis of the semantic and worldview (cognitive) functions of ethno-folkloric plots in contemporary Kazakh and Kyrgyz prose.

### **Analysis and results**

A substantial component of the ethno-folkloric narrative system is constituted by concepts such as curses, ritual practices, and taboos associated with magical actions. Scholarly reflections on magic (sorcery) can be traced back to the philosophical traditions of ancient thinkers such as Plato and Democritus. Later, during the era of Aurelius Augustine, practitioners of magic were classified as pagans and frequently interpreted within a demonological framework. It was within this historical context that the notion of “black magic” gradually emerged. This dual perception is also observed in Turkic folk beliefs, where both the performance of magical acts and their reversal are regarded as complex and ambiguous phenomena. Instead of the direct designation “magic,” Slavic linguistic traditions often employed terms referring to acts such as “action,” “creation,” “knowledge,” or “speech,” while the term “magician” corresponded to the meaning “one who bewitches through magical power.” Foreign anthropologists likewise emphasize that a universally accepted definition of magic has yet to be established. As noted in anthropological scholarship, “there are as many definitions as there are studies on magic” (Middleton, 1987, p.82), which indicates the absence of a single conceptual framework for determining the essence of magical phenomena. According to the anthropologist Marcel Mauss, “magic is an act, a form of doing or performing; its fundamental unit is power—a mystical force that operates while preserving a certain substance” (2001, p.175). Other researchers interpret magic as a ritualized and often enigmatic practice grounded in mystical forces that historically emerged in close connection with religious beliefs and ethno-folkloric traditions. Within this conceptual framework, the story “Kargys” by the Kazakh writer Esbolat Aidabosyn demonstrates how the motif of the curse, rooted in magical action, functions as an important narrative element in the lives of characters. In literary discourse, the concept of a curse frequently serves as a catalyst for the development of events, generating plot dynamics, revealing the psychological and moral behavior of the protagonist, and facilitating the resolution of socially significant conflicts.

In Esbolat Aidabosyn’s story “Kargys” (“A curse”), particular attention is devoted to depicting the condition of the Kazakh village during

the years of the Second World War, when most men had departed for the front, as well as to the reflection of collective experiences embedded in the social unconscious and the inner psychological struggle of the elderly protagonist. At the same time, the author reinterprets the ethno-folkloric proverb “a good word is half a blessing, a bad word is half a curse,” skillfully employing the semantic structures associated with the concept of the curse. “Shynar apa died. She lived exactly 99 years and 9 months. The whole village was saddened. Yet no one said: ‘A pure-hearted person lived almost a century; this should be a celebration’” (Qazaq adabiyeti, 2018). In the narrative, Shynar apa appears as a symbolic figure—a village postwoman who delivers tragic news from the front about men who have died in the war. Known among the villagers as the “Black Crow,” she spends a significant part of her life conveying the sorrowful messages of wartime losses. From the perspective of folklore semantics, the nickname “Black Crow” may be interpreted in two ways: first, as a metaphor for a bearer of ominous news, and second, as a reference to longevity, since the crow in folk symbolism is often associated with long life. Thus, Shynar’s existence during the war years is marked by hardship and social condemnation. Having lived with her husband Kozhageldy and given birth to thirteen children, she endured profound personal tragedy: most of her children died in infancy during the years of repression, and the remaining three passed away in adulthood. The narrator reconstructs Shynar’s life through reminiscence, shifting between past events and the perspective of the present. The symbolic chronology of 99 years and 9 months also carries folkloric significance. Nevertheless, the concept of the curse in the story should not be interpreted as a literal magical force determining Shynar’s fate. Instead, the curse functions symbolically and indirectly, manifesting primarily at the spiritual and social level. The villagers—particularly the women who had lost their husbands and relatives in the war—unconsciously redirect their grief and anger toward Shynar, the bearer of tragic news. In this sense, she becomes a symbolic intermediary rather than the cause of their suffering. Despite hearing numerous curses from the villagers, Shynar herself remains kind and dutiful. Although she once considered abandoning her work as a postwoman because she feared the destructive power of people’s curses, she continues her service after the chairman of the collective farm advises her to deliver tragic news with caution and sensitivity. Thus, the narrative suggests that Shynar, though innocent, inevitably becomes the target of the village’s collective curse simply for fulfilling her duty. Whenever she opens the rectangular letters and reads them aloud, the villagers utter the following words filled with curses: “Let her receive her due—how many more has she swallowed, – said one. – Let on your head be it—why is your voice so shrill?, – said the others. – You

would devour us all—oh God, protect my sons and daughters! – everyone prayed. The cry “Oybai, bauryym!” (“Oh, my dear brother!”) gradually became louder and closer to the village. As the sound approached, the villagers’ patience began to falter (Qazaq adebiyeti, 2018). In this episode, the author emphasizes the semantic power of curses and the role of verbal magic in human social experience. Within the narrative, the concept of the curse is revealed through the villagers’ emotionally charged perceptions of the tragic fate of the elderly woman Shynar and the circumstances surrounding her death.

Although definitions of curses in world folklore vary, their underlying semantic intention remains largely similar. In the worldview of European peoples, particularly in Polish folklore, the phenomenon of curse magic is described by Anna Engelking as follows:

“Curse magic is an optative expression (a verbal form conveying wish or intention) pronounced by a speaker angered by the listener’s actions—such as ‘let there be death,’ ‘let there be misfortune,’ or ‘let there be harm’—and grounded in the belief in a mystical executing force (God, spirits, ghosts, or magical agents)” (Engelking, 2017, p.221–224).

In Aidabosyn’s story, the curse does not have a clearly designated recipient; rather, it appears as a spontaneous and unsystematic expression uttered by village women in a state of emotional distress. Within the narrative structure, the curse operates through three interrelated elements: the speaker wishes misfortune or evil upon someone; the executing force (often understood as divine punishment for causing someone suffering); and the magical command itself (expressed in phrases such as “may it fall upon your head,” “stay forever alone,” or “die without descendants”). At the same time, the protagonist repeatedly recalls the proverb that “coherent curses cohere the system, Janus-faced curses returns to its owner”. In this sense, the curse is not directed at Shynar herself but symbolically toward the war. The families received the tragic news, had lost their loved ones at the front, and Shynar’s only role was to deliver the list of the fallen to their relatives. Over time, collective remembrance within the village came to associate Shynar with the tragic symbols of bad news, death, and curse—as the bearer of messages announcing the loss of life.

Another important component of the narrative structure of the work is the ritual-folkloric motif of divination. In the Kazakh ethnocultural tradition, divination is generally interpreted as a practice intended to reveal favorable or spiritually comforting news about the future. Various forms of divination exist within the traditional belief system, including visceral divination, card

divination, palmistry (chiromancy), the pulling of a strand from a horse's mane, and divination performed using a sheep's shoulder blade. In E. Aidabosyn's story "Kargys," the future of the protagonist Shynar apa is foretold by a gypsy woman who reads her palm. Although divination in folk tradition is usually associated with positive or reassuring predictions, in this episode it becomes a source of ominous prophecy:

"Oh, little girl, you will live long, very long," she said, holding her hand and spitting twice over her shoulders. – But your children... The gypsy woman's expression suddenly changed. – What about my children" she asked sharply. – Bring more money if you want me to tell you about your children, – the fortune-teller replied capriciously. – Go away, Shynar said, pulling her hand free and walking off (Qazaq adabiyeti, 2018).

The narrative later confirms the ominous implication of this divination: Shynar indeed lived a long life, yet all of her children died before her. Ultimately, she reaches a point where she begins to pray to God for her own death, thereby revealing the tragic fulfillment of the prophecy.

The tradition of divination in national folklore may be regarded as one of the earliest cognitive systems through which human beings sought to interpret the unknown. It reflects a fundamental human response to uncertainty—namely, the desire to foresee and symbolically regulate the course of future events. In this episode, the gypsy woman's prophecy intensifies Shynar apa's anxiety about the unknown future. The old woman's doubts regarding her destiny increase as she conscientiously follows the fortune-teller's instructions and restricts certain aspects of her behavior. At the same time, she derives a certain consolation from the prediction that she would live a long life. The American ethnographer

Charles Leland, who was among the first scholars to investigate the historical origins of divination practices among the Romani people, observes that "the gypsies do not possess a written literary tradition; their system of knowledge is transmitted orally. For them, divination functions as a means of livelihood, often taking the form of a conversational practice akin to psychotherapy, through which the fortune-teller persuades the individual of their intuitive insight and seeks to provide emotional relief to those they encounter" (1891, p.188–190).

Within the narrative, the divination ritual therefore emerges not merely as a folkloric motif but also as a manifestation of humanity's cognitive need to interpret the future and regulate psychological states within

social relations. In this sense, it represents one of the cultural mechanisms through which individuals attempt to comprehend the uncertain world ahead.

At the conclusion of the story, when the elderly Shynar apa is struck by a car and taken to the hospital, she asks the doctors not to administer treatment and peacefully passes away. Had she chosen to continue living, she might have reached the age of one hundred. However, the author's carefully constructed narrative logic reveals that shortly after her death her grandson and great-grandson—the last representatives of her lineage—also die. This conclusion is directly substantiated by the following passage from the text:

“Two or three years later, news reached the village that Shynar apa's grandson and great-grandson in Almaty had died. Many remarked that it was perhaps fortunate that the poor old woman had not lived to witness the collapse of Tuzelbay's shanyrak and the extinguishing of its hearth” (Qazaq adabiyeti, 2018).

From this perspective, Shynar's death at the age of ninety-nine may be interpreted as a form of “merciful resolution” sparing her the anguish of witnessing the complete destruction of her lineage. This tragic sequence of events underscores the profound influence of ancestral fate, extending beyond the individual to encompass broader manifestations of metaphysical or supernatural forces. From this perspective, Shynar's death at the age of ninety-nine may be interpreted as a merciful resolution that spares her from witnessing the extinction of her final descendants. In summary, the narrative confirms that the concept of the curse functions as a symbolic magical force that affects not the speaker but the recipient. At the same time, the curse operates through the performative power of words and the factor of belief, representing a cultural phenomenon manifested in human actions and collective consciousness.

One of the central types of ethno-folkloric concepts represented in literary narratives is the funeral ritual associated with the death of a person. The significance of this concept within the Islamic cultural context is reflected in the story “Tuman” (The fog) by the Kyrgyz writer Sultan Raev. In the concluding lines of the narrative—“Today is the fortieth day... the day my grandmother's soul left her body...”—the author articulates a distinctive religious-existential philosophy and psychological reflection that is deeply integrated into the textual context. Here, the writer associates the traditional belief that the soul of the deceased departs from the body on the fortieth day after death with an individual authorial interpretation concerning the liberation of a person from inner captivity, symbolically expressed

through the metaphor of “fog” (tuman). This parallel between a religious belief and the metaphorical image of psychological liberation represents a powerful imaginative device within the narrative structure. The story offers an interpretation of the human spirit’s release from an internal state of confinement. Several episodes illustrate this symbolic liberation: the scientist Bermet’s emotional release after a nocturnal encounter with Musa, Musa’s temporary escape from the conflict with his wife, and his eventual liberation from the “fog” that had enveloped his inner world. In this sense, the metaphor of fog signifies a psychological state of emotional repression. In the story, the recurring conflicts between Musa and his wife deepen the sense of psychological confinement symbolized by the “fog” within his mental world. The narrative also recounts the circumstances surrounding Musa’s inability to attend the forty-day memorial feast for his grandmother, who had cared for him since childhood, and his inability to mourn her death properly. “They kept the body at home without burial, waiting for Musa to arrive. His father delayed the funeral so that Musa could see his grandmother one last time, and his mother hoped he would attend the ceremony and accompany her on her final journey” (I want to see the sunlight, 2025, p.76). According to Kyrgyz tradition, delaying the burial for a short time is considered a gesture of respect, allowing relatives and the deceased to bid farewell to one another. For the Kyrgyz people, the inability to say goodbye and accompany the deceased on the final journey has long been perceived as a profound sorrow (Murzakhmetov, 2020, p.96). Although Musa attempts to travel two days before the fortieth-day memorial, his flight is delayed due to adverse weather conditions. That evening, troubled by the growing estrangement between himself and his wife, he visits the home of his former beloved, Bermet. On that same night, his grandmother appears to him in a dream, repeating a question she had once asked him during his childhood:

“Will you cry when I die?” Seeing his grandmother in the dream, Musa begins to weep uncontrollably. At that moment, a mysterious event occurs. In a state between wakefulness and sleep, Musa sees his grandmother standing silently at the foot of his bed. “Today I am setting out on a long journey. I wanted to see you before I leave. Farewell, my dear!” she says before disappearing into the darkness (I want to see the sunlight, 2025, p.85).

After this mystical encounter, Musa fails to arrive in time for the forty-day memorial feast, missing his flight by half an hour. The tears he had been unable to shed at the time of his grandmother’s death now flow uncontrollably. Confronted with the apparition of the grandmother who had devoted herself entirely to him, he struggles to accept that her soul has departed forever. Through this narrative episode, the author revives an

ethnographic belief common among Turkic peoples: that the soul of the deceased finally leaves the body on the fortieth day after death. Musa's regret at missing the fortieth-day memorial feast is therefore associated with the lost opportunity to bid farewell to his grandmother's spirit. More broadly, the collective tradition of holding memorial feasts on the seventh day, the fortieth day, and the anniversary of death reflects the ancient belief in symbolically nourishing and honoring the soul of the deceased. This ritual practice is regarded as an enduring cultural tradition that can be traced back to the ancient Saka–Scythian era.

In the ritual folklore of the Kazakh and Kyrgyz peoples, death is not perceived as the complete annihilation of a person but rather as the transition of the soul into another realm of existence. As noted in ethnographic research, “death signifies a person's departure to another world and a return to an original state; thus people believed in the continuity and eternity of existence beyond death” (Kaskabasov, 1990, p.81). Within this traditional worldview, it was also believed that the soul of the deceased remained connected to the living for up to forty days after death. During this period, the soul required particular attention and reverence from the relatives of the deceased. It was widely believed that if the spirit of the departed were neglected or offended by close relatives, misfortune could follow. Consequently, acts of remembrance—such as reciting passages from the Qur'an and organizing a commemorative feast on the fortieth day—were regarded as important moral and ritual obligations. In the ritual folklore of the Kazakh and Kyrgyz peoples, death is not perceived as the complete annihilation of a person but rather as the transition of the soul into another realm of existence. As noted in ethnographic research, “death signifies a person's departure to another world and a return to an original state; thus people believed in the continuity and eternity of existence beyond death” (Kaskabasov, 1990, p.81). Within this traditional worldview, it was also believed that the soul of the deceased remained connected to the living for up to forty days after death. During this period, the soul required particular attention and reverence from the relatives of the deceased. It was widely believed that if the spirit of the departed were neglected or offended by close relatives, misfortune could follow. Consequently, acts of remembrance—such as reciting passages from the Qur'an and organizing a commemorative feast on the fortieth day—were regarded as important moral and ritual obligations. Although these rituals are widely observed within Kazakh and Kyrgyz Muslim communities, their performance is not uniform; in practice, they vary considerably depending on regional traditions and local interpretations of Islamic funerary practices. In Sultan Raev's

aforementioned story, these beliefs are interpreted within a broader philosophical framework. The narrative reflects the idea that the well-being of the living is closely linked to the peace of the deceased, as expressed in the traditional maxim that “the living will not prosper if the dead are not at peace.” This invisible and mystical bond between the dead and the living reflects the ethical foundations of social relations and demonstrates the profound respect that societies maintain for their national customs and ritual traditions.

Sultan Raev’s aforementioned story, these beliefs are interpreted within a broader philosophical framework. The narrative reflects the idea that the well-being of the living is closely linked to the peace of the deceased, as expressed in the traditional maxim that “the living will not prosper if the dead are not at peace.” This invisible and mystical bond between the dead and the living reflects the ethical foundations of social relations and demonstrates the profound respect that societies maintain for their national customs and ritual traditions.

The reverence for ancestral spirits characteristic of Turkic peoples—together with the belief that the spirit of the deceased may accompany the living, assist them in righteous deeds, or, if neglected, bring misfortune—can be clearly observed in the short story “Omirden otsem suyegimdi kim koyady?!” (Who will bury me when I die?!) by the Kyrgyz writer Argen Mazhitov. The central ethnographic plot of the work revolves around the interpretation of a single sentence that encapsulates a profound religious and philosophical question: “Who will bury me when I die?!” According to the narrative, the three sons of an ordinary rural family leave their village to seek employment abroad. When their father dies, however, they are unable to return in time to accompany him on his final journey. Anticipating that his sons might become estranged from their native land, the father had earlier expressed his concern: “Who will bury me when I die?! None of my sons should go far away!” (Murzakhmetov, 2020, p. 242). Despite his objections, the sons ultimately depart for foreign countries, while their mother—hoping to improve the family’s material well-being—supports the decision for all three to seek work abroad. The father’s death soon after their departure becomes a profound tragedy for the family, as the sons are unable to attend the funeral rites. During the ceremony, a close relative assumes responsibility for settling the deceased’s debts. Through this narrative, the author critically reflects on the situation of young people who, absorbed in the demanding realities of labor migration, fail to fulfill their traditional obligations to their ancestors. The story thus suggests that international labor migration has begun to erode elements of the traditional Kyrgyz worldview.

At the same time, the work incorporates several ethno-folkloric ritual motifs related to the philosophy of death: the practice of keeping the deceased at home for up to three days in anticipation of the arrival of distant relatives; the sons' participation in washing the father's body; the son standing before the gathered community while holding the coffin and responding to the imam's questions; the assumption of the deceased's debts by relatives; the requirement that the heirs have reached maturity and belong to the Muslim community; and the symbolic act of relatives placing soil on the grave. These ethnographic elements function as important narrative devices that indirectly convey the author's ideological and moral position.

Another significant ethnographic concept presented in the story is the symbolic meaning attributed to the soil of the deceased. In the sentence, (doğrudan çeviri kokan bölümler var, bunların İngilizce karşılığı verilmelidir.) "The soil was fine, not completely frozen, and grass had begun to grow" (I want to see the sunlight, 2025, p. 243), the fertile earth covering the grave symbolically indicates the moral goodness of the deceased. This mode of representation suggests a narrative correlation between the physical condition of the earth and the spiritual essence of the individual; in this context, the warmth and fertility of the soil function as a metaphorical index of the character's moral integrity. According to folk beliefs, soil functions as a ritual element of profound symbolic significance, and it is therefore often revered as a sacred space (Archaeological Perspectives on Burial Practices and Societal Change: Death in Transition, 2024, p.60). Within the worldview of the Turkic peoples, funeral rites are commonly understood as reflections of social relations as well as expressions of national customs and collective consciousness. In other parts of the world, certain elements of burial ceremonies have historically served to indicate the material status of the deceased. For instance, during the Scythian period, valuable objects belonging to the deceased were buried together with the body. Particular attention was also given to the external form of the grave, including its size and the materials used in its construction. Even in contemporary Turkic societies, the material status of the deceased may sometimes be inferred from the architectural features of the tomb or from the composition of the memorial stone placed at the head of the grave. However, considering the deep synthesis of Turkic ethno-folkloric traditions with Islamic religious principles, it must be emphasized that the true significance lies not in the worldly status of the deceased, but in his or her spiritual standing in the afterlife. Above all, the proper performance of funeral rites has traditionally been regarded as a moral duty of the living. In this worldview, the spirit of the deceased functions as a symbolic bridge between

heaven and earth, while the earth itself acts as a sacred intermediary conveying the blessing of the Blue God to the human world. Consequently, the concept of the spirit occupies a sacred place within the cosmological knowledge of the Turkic peoples.

The game of alchik (alshee) has existed in Kazakh ethnographic tradition since ancient times. Alchik represents a traditional steppe game closely associated with the nomadic cultural heritage of the Kazakh people. As defined in ethnographic sources, “alchik is the head of the thigh bone, a joint bone located in the middle part of the body of livestock and other hoofed animals” (Dauletkeldiuly, 2023, p.292). The ethno-folkloric and mythopoetic significance of alchik, which became an integral element of the nomadic lifestyle of the Kazakhs, is reflected in the story “Kyzyl Saka” (The red alchik) by Esbolat Aidabosyn. In the author’s interpretation, the saka (the principal alchik used in the game) functions as a symbolic detail rooted in the magical belief that the alchiks cast in a person’s future will fall in the most favorable position. The central character of the story is Uzyntura Okiresh, who lives alone with his grandmother. His real name is Samat. Although tall individuals are often stereotypically perceived as clumsy or awkward, Okiresh in the narrative is portrayed as an exceptionally agile and precise player, a true master of shooting and throwing alchiks despite his height. The narrator, who is also Okiresh’s childhood friend, describes in detail the psychological state of the character during the game, particularly when he throws the red saka:

“Okiresh prepares to shoot. His nostrils flare like those of a hunting greyhound, and his eyes widen. The red saka spins between his thumb and forefinger like a falcon in flight. Then, like a gathering storm cloud, he hurls the red saka at the alchiks as if launching a stone from a sling. The red saka, like a golden eagle, always strikes its intended target” (Aidabosyn, 2017, p.43).

If the lucky player’s alchik lands alchy—the most advantageous position in the game—it is considered a collective victory for his friends. Okiresh never keeps more than four alchiks for himself; instead, he generously distributes the alchiks he wins among his companions. In the narrative, the red saka functions as a symbolic element reflected as:

Friendship (text fragment illustrating friendship: “When Okiresh wins, it is like a gift from God to us, his fans. He returns one alchik as two. One of us collects the alchiks that fall outside the circle. Okiresh never keeps more than four alchiks for himself: Luck (text fragment illustrating luck: “There is a red saka which is worth a hundred alchiks. However you spin it, it will

always land alchy, the most advantageous position”; A symbol of attachment to one’s homeland (relevant text fragment: “I was going to move to my uncles’ village (my mother’s relatives). They live in the city; there are probably no children there who play alchik...” (Aidabosyn, 2017, p.48).

In the work, the alchik serves as an ethnographic detail, while the magical belief that a player whose alchik lands alchy—the most favorable position in the game—will successfully overcome life’s difficulties and achieve great success represents a manifestation of the magical belief system embedded in ritual folklore. The exceptional value of the red saka, which alone is said to equal a hundred alchiks, does not extend to Okireshe’s other friends. Its symbolic power accompanies Okireshe when he moves to the city. The hero preserves it as a sign of enduring friendship and ultimately passes it on to the next generation. Thus, the red saka becomes a repository of childhood memories and shared experiences. The narrator recalls that he has not encountered Okireshe again since childhood, yet his own children now play with the red saka. The story concludes with a hopeful wish that, like Okireshe, their alchiks will always fall alchy—the most advantageous position.

Turning to another story in which ethno-folkloric elements perform a poetic function, the short story “Kalpak syry” (The secret of the hat) by Nurzhigit Kadyrbekov, a representative of contemporary Kyrgyz literature, employs the Kyrgyz national felt hat (kalpak) as a literary device that contributes to the narrative resolution of the plot. As the literary composition of the work demonstrates, the author seeks to portray the role of the father within the family, emphasizing his loyalty, responsibility, and deep compassion toward his children and wife. In the narrative, the father leaves his three children and chooses to live alone in the village. The family, however, cannot understand the reason for his decision. The truth becomes known only when the eldest son grows up, graduates from school, and sets out to find his father. It is revealed that the father suffers from a contagious lung disease and deliberately isolates himself in order to protect his wife and children from infection. Although he later explains the situation to his wife during their meeting, she decides not to disclose the truth to their son. Consequently, the true reason for the father’s distance remains hidden until the son eventually learns about the illness and becomes deeply moved by his mother’s patience and quiet endurance. Sensing that his death is approaching, the father addresses his recently graduated son:

“If you want to take me with you, take me to Chui. If I go to your apartments, which are like a prison for the qabilan, I can barely breathe.

Perhaps a change of place will help me recover completely” (I want to see the sunlight, 2025, p.169). With these words he gives his son hope, while at the same time gently distancing himself once more, unwilling to allow his son to witness the moment of his death and suffering. The father asks to keep his son’s hat as a memento so that he may preserve its scent and memory. The son immediately senses his father’s attachment to the hat and leaves it to him as a gift. “You are the one who wears the white hat, my descendant, my confidant, my only support” (I want to see the sunlight, 2025, p.170), the father declares, expressing his trust in his son as the heir who will continue the family lineage. In order to convey the emotional depth of the father–son relationship, the author pays particular attention to the symbolic role of the Kyrgyz national hat in everyday life. The narrative suggests that only a son who has reached maturity and assumed his social responsibilities may wear the traditional Kyrgyz hat. The father’s gesture, made in the face of approaching death and accompanied by his hopes for his son’s future, evokes a profound emotional response in the reader. Through ethno-folkloric motifs, the author once again reminds us that death is an inevitable reality for all living beings.

As the story goes, the son comes to an agreement with his father and returns to Bishkek. He decides to do everything he can to bring his father back to him and build a big house. While he is struggling to receive the land to build a house, he receives cold news from the village of Ilaydala. His father has passed away. The son comes to the village to bury his father. The work incorporates ethno-folkloric funerary rituals—symbolic practices such as the ritual cleansing (washing) of the body, participation in bearing the coffin, traditional interment, and the placing of earth upon the grave—as integral components of its narrative structure. The national hat placed next to the coffin is a symbol of the closeness between father and son. Also, one of the conditions of the funeral ceremony of this deceased person is that his descendants swear to fulfill the dream or wish of the deceased person that he could not fulfill in this life.

One of the significant ethno-folkloric elements in contemporary Kazakh prose appears in the short story “Boytumar” (An amulet) by the Kazakh writer Lira Konys. By introducing the amulet (boytumar) into the literary text and making it the central motif of the narrative, the author creates a multilayered semantic structure that encourages the reader to engage in deeper intellectual reflection. Through the narrative resolution of the story, it becomes evident that ethno-folkloric concepts remain deeply rooted in cultural consciousness. In general, within Kazakh folklore the amulet, originating from ancient magical beliefs, is traditionally associated

with positive functions—protection against evil spirits and the evil eye, safeguarding the individual, healing, and maintaining a symbolic connection with spiritual forces. Amulets are often made from materials such as animal skin, teeth, or bird feathers, while their perceived power is commonly believed to reside in Qur’anic verses, sacred soil, the names of saints, or specially charmed words. However, in Lira Konys’s story the amulet is depicted through its negative symbolic potential, functioning as an object capable of bringing misfortune and obstructing a person’s path in life. According to the narrative, the narrator-protagonist loses an amulet that once belonged to his sister and subsequently consults a gypsy fortune teller. The fortune teller explains that the lost amulet was in fact a cursed object and that losing it was beneficial. After the disappearance of the amulet, the protagonist’s life path becomes clearer, and he frees himself from the individuals who had previously brought misfortune into his life (Qonys, 2013, p.173). An important feature of the amulet in the story is its snake-like appearance, as well as the tragic fate of the sister who originally gave it to the narrator and who died at a young age from a severe illness. At the same time, the origin of the amulet remains unknown, leaving unresolved the question of who initially gave this ominous object to the sister. In this context, the author presents the amulet as a symbolic detail endowed with destructive magical power capable of causing illness and death. It is also important to consider both the internal and external forms of the amulet as represented in the narrative. In early historical periods, particularly during the Saka era, amulets typically contained sacred elements such as soil or ritual herbs. Later, with the spread of Islam in the Kazakh steppe during the medieval period, Qur’anic verses and prayers praising Allah were placed inside amulets. In contemporary contexts, however, both the form and symbolic meaning of the amulet have undergone partial transformation. For instance, in the story the amulet is described as a piece of jewelry: “Have you seen an amulet with a golden strap, diamond eyes, and a snake image on it?” (Qonys, 2013, p.172). The image of the snake in relation to the amulet also recalls mythological motifs found in the Kazakh fairy tale “Yer Tostik,” where “the wife of the snake king heals Yer Tostik’s wound with snake venom” (Kazakh Folk Tales, 1988, p.52–53), symbolizing a healing function associated with illness and recovery. In the present story, however, this symbolism undergoes a transformation: rather than representing healing, the snake motif acquires an ambivalent meaning, bringing disease and misfortune to the protagonist’s sister.

If we examine the origins of contemporary amulets decorated with snake-like stones and images, it becomes evident that they are rooted in the

traditional Kazakh concept of the evil eye. This belief is based on the idea that a person who wears a necklace bearing the image of a snake is protected from the malevolent gaze of others; the snake's sharp eyes and tongue symbolically repel harmful intentions directed toward the wearer. Within this worldview, the evil eye is considered capable of causing serious harm, and in extreme cases it is believed that a person struck by it may even die. In the Kazakh cultural tradition, the influence of the evil eye is not limited to human beings alone; it is also believed to affect material objects that attract the attention or envy of others. For example, when acquiring a new car, people often place an amulet inside it in order to protect it from the evil eye and malicious speech. Similarly, animal teeth, bones, and bird feathers are sometimes placed on the roof or walls of newly built houses as protective amulets. These practices demonstrate that even today the tradition of wearing or displaying amulets continues to exist, albeit in modified forms, while its fundamental protective function remains unchanged. The story also illustrates the role of the balger—a traditional healer, fortune teller, or successor to earlier shamanic practices. In the narrative, the balger employs a strand of hair as a ritual tool in order to locate a lost object belonging to the protagonist. As the text states: “He pulled out a strand of my hair and began to tell me about it” (Qonys, 2013, p.173). The use of hair in divination constitutes a well-known element of folk tradition. For the balger, hair is believed to contain the energetic code of the individual who seeks assistance. It functions as a material medium connecting the practitioner with the spiritual realm and revealing not only the physical but also the inner, spiritual dimension of the person. The inclusion of this ritual practice in the narrative revives the traditional belief that hair itself possesses a form of vitality or spirit. Historically, shamans and balgers often wore their hair long, since long hair was thought to accumulate and strengthen a person's spiritual energy.

The author reinforces the central plot of the work by attributing a sacred power to the amulet. In many cases, Kazakh writers incorporate ethno-folkloric elements such as amulets into their literary works for several reasons: to revive and preserve the folklore traditions of the Kazakh people; because such beliefs remain part of their lived cultural experience; to warn against destructive phenomena such as the evil eye and malicious speech; to demonstrate that if sacred objects or concepts—such as amulets, hair, or soil—are violated or misused, their magical power may transform in a negative direction depending on a person's actions, intentions, and manner of use. In this regard, Lira Konys encourages the reader to pay close attention to the etymology and symbolic meaning of the amulet.

In Konys's short story "Boytumar" the ritual practice of wearing an amulet is represented not as a purely protective element but rather as a magical attribute capable of causing harm. This representation reveals the ambivalent and multifunctional nature of the amulet within the cultural tradition. Through the motif of the amulet, the author explores the hidden meanings of destructive concepts within Kazakh culture—particularly the evil eye and malicious speech influence—and reflects on possible ways of protecting individuals from such forces. Drawing upon the beliefs and ritual practices associated with amulets, the author ultimately seeks to emphasize the importance of moral and spiritual purity within society. In doing so, the narrative calls for a community in which individuals refrain from harming one another through evil eye and malicious speech.

### **Conclusion**

In conclusion, the analysis demonstrates that ethno-folkloric attributes, motifs, and plots employed as archetypal narrative elements in modern Kazakh and Kyrgyz prose belong to the domain of magical and ritual folklore. The findings reveal significant differences in their functional deployment: in the works of Kazakh writers Esbolat Aidabosyn and Lira Konys, such magical concepts as the curse and divination undergo substantive transformation, shifting from traditional mythological beliefs toward psychologically and socially mediated instruments embedded in contemporary practical experience. Within this literary framework, Turkic national folklorisms acquire renewed semantic depth and socio-cultural relevance. By contrast, the analysis of works by Kyrgyz writers Sultan Raev, Argen Mazhitov, and Nurzhigit Kadyrbekov indicates that funerary rites function not merely as elements of everyday practice, but as a complex symbolic system mediating between the world of the living and the metaphysical realm. Furthermore, although such symbols as the amulet and the national headdress derive from a shared Turkic cultural heritage, their literary representation reveals a syncretic interplay between ritual belief systems and modern narrative forms. This study contributes to scholarship by offering a comparative analytical framework that elucidates the nuanced processes through which folklore is reactivated and reinterpreted in contemporary prose. At the same time, the findings are limited to a selected corpus of modern literary texts; further research extending the scope to other Turkic literary traditions—particularly within Kazakh and Kyrgyz prose—would serve to substantiate and refine these conclusions. Ultimately, the ethno-folkloric plots examined here expand the semantic field of modern literature and establish an intrinsic connection between magical-ritual belief systems and contemporary creative expression.

## References

- Aidabosyn, E. (2017). *Qyzyl saqa* [Red Saqa (or Red Shooter)]. Almaty: Tolganai T.
- Aidabosyn, E. (2018, June 22). *Curse* <https://qazaqadebieti.kz/15122/ar-ys>
- Archaeological Perspectives on Burial Practices and Societal Change: Death in Transition. (2024). London: Routledge (Taylor & Francis Group).
- Dauletkeldiuly, N. (2023). *Qazaq folklorynyn tabigaty* [The Essence of Kazakh Folklore]. Almaty: Balausa.
- Engelking, A. (2017). *The Curse: On Folk Magic of the Word*. Polish: Institute of Slavic Studies.
- Kaskabasov, S. (1990). *Kazahskaja nesказochnaja proza* [Kazakh non-fabulous prose]. Almaty: Nauka.
- Kaskabasov, S. (2014). *Tandamaly* [Selected]. Astana: Foliant.
- Konyratbayev, A. (1987). *Qazaq eposy jane turkologija* [Kazakh Epic and Turkology]. Almaty: Gylym, 1987.
- Kunnun kozin korgim keledi [I want to see the sunlight]. (2025). *Collection of Kyrgyz Short Stories*. Compiled by: Sayat Kamshiger. Shymkent: Shyn.
- Leland, Ch. (1891). *Gypsy Sorcery and Fortune-Telling*. London: T. Fisher Unwin.
- Middleton, J. (1987). *Magic. Theories of magic*, in: *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Vol.9. New York–London: Macmillan Publishing Company.
- Mauss, M. (2001). *A General Theory of Magic*. London – New York: Routledge.
- Murzakhmetov, A. (2020). *Kyrgyz-uzbek etnomadani zhalpylyktary* [Common Ethno-cultural Patterns of Kyrgyz and Uzbeks]. Bishkek: Borborduk Azija Universiteti.
- Qonys, L. (2013). *Shakharbanudyn synsuyu* [Shaharbanu's Farewell Lament]. Almaty: Zhaly, 2013.
- Qazaq ertegileri* [Kazakh Folk Tales]. (1988). Vol.1. Almaty: Zhazushy

Tanzharykova, A. (2013). Korkem prozadagy etno-folklorlyq ugymdar [Ethno-folkloric concepts in artistic prose]. Bulletin of the Kazakh National Pedagogical University. Philology Series. (3:45), 96.

### MODERN KAZAK VE KIRGIZ EDEBÎ ANLATILARI: ETNO-FOLKLORİK UNSURLARIN FAYDACI İŞLEVİ

**Öz:** Makale, modern Kazak ve Kırgız hikâyelerinde etno-folklorik motiflerin faydacı işlevsel kullanımı ile kültürel-tarihî bağlarını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Yazarlar tarafından bilinçli olarak kullanılan etno-motiflerin temelinde, eski toplumların yaşamında önemli yer tutan inançlar ve ritüeller, dinî motifler ve mitik bilinç ile büyüsel güçlerin etkisine dayalı uygulamalar yer almaktadır. Söz konusu gelenek ve uygulamalar, ilkel dönem insanının dünyayı algılayıp anlamlandırmasında önemli bir ruhsal işlev üstlenmiş; günümüzde ise ulusal değerlere dayalı bir toplum inşasının kültürel ön koşullarının oluşmasına katkı sağlamaktadır. Araştırmanın amacı, Kazak ve Kırgız hikâyelerindeki etno-folklorik motiflerin ortak ve farklı yönlerini belirlemek; bunların ulusal bilinçte ne ölçüde dönüşüme uğradığını ve yeni anlam katmanları kazandığını ortaya koymaktır.

Kazak yazarlar Lira Qonis'in "Boytumar", Esbolat Aydabosın'ın "Qargıs" ve "Qızıl Saqa" adlı hikâyelerindeki beddua → şifacılık (halk hekimliği) → zararlı ruhtan arınma gibi büyüsel unsurların işlevsel bir dönüşüme uğradığı gözlemlenirken; Kırgız yazarlar Sultan Raev'in "Tuman", Argen Majitov'un "Ömirden Ozsam Süyegimdi Kim Koyadı?!" ve Nurjigit Kadırbekov'un "Qalpaq Sırı" adlı eserlerinde yer alan defin ritüeli → kırkıncı gün yemeği → koruyucu ata ruhları (aruaq) gibi sakral kavramların geleneksel yapılarını koruduğu; bununla birlikte yazarın temel düşüncesini aktarmada poetik birer dominant unsur olarak işlev gördüğü tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Etno-folklorik motifler, Büyü, Ritüel folkloru, Beddua, Ulusal kod

### СОВРЕМЕННЫЕ КАЗАХСКИЕ И КЫРГЫЗСКИЕ ЛИТЕРАТУРНЫЕ НАРРАТИВЫ: УТИЛИТАРНАЯ ФУНКЦИЯ ЭТНОФОЛЬКЛОРНЫХ СЮЖЕТОВ

**Аннотация:** Статья посвящена анализу утилитарной функции и культурно-исторических связей этнофольклорных сюжетов в современных казахских и кыргызских литературных произведениях. Смысловое содержание этносюжетов, целенаправленно используемых авторами, восходит к обрядам и

ритуалам, игравшим важную роль в жизни древних народов, а также к религиозным представлениям, мифологическому сознанию и ритуальным практикам, основанным на вере в действие магических сил. Эти обычаи и традиции занимали особое место в духовном мировоззрении древних обществ и в современных условиях продолжают способствовать формированию культурных предпосылок для становления общества, основанного на национальных ценностях. Цель исследования — выявить аспекты общности и своеобразия этнофольклорных сюжетов в казахской и кыргызской литературе, а также определить, в какой степени они трансформировались в контексте национального самосознания и приобрели новые смысловые пласты.

Было установлено, что магические элементы, такие как проклятие, колдовство (гадание), избавление от злого духа, в рассказах казахских писателей Лиры Коныс «Бойтумар», Есболата Айдабосына «Каргыс» и «Кызыл сака» претерпевают функциональные изменения. В то же время архетипическая модель сакральных представлений, включающая такие элементы, как предание земле (бросание земли в могилу), сорокадневные поминки, а также почитание духов-покровителей и предков (аруак), дух-покровитель, духи предков, в произведениях кыргызских писателей Султана Раева «Туман», Аргена Мажитова «Өмүрдөн өтсөм сүйөгүмдү ким коёт?!» и Нуржигита Кадырбекова «Тайна калпака» не подвергается существенным трансформациям, а лишь смещается в сторону поэтической доминанты при передаче авторского замысла.

**Ключевые слова:** Этнофольклорные сюжеты, Магия, Ритуальный фольклор, Проклятие, Национальный код.

---

**Yazar Katkı Oranı (Author Contributions):** Gulnar, AKHMETOVA (%50), Ainur AKHMETOVA (%50)

**Yazarların Etik Sorumlulukları (Ethical Responsibilities of Authors):** Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

**Çıkar Çatışması (Conflicts of Interest):** Çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

**İntihal Denetimi (Plagiarism Checking):** Bu çalışma intihal tarama programı kullanılarak intihal taramasından geçirilmiştir.

**UDC: 1751:82; 83-3; 82-32**

## ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ДҮНИЕТАНЫМЫНДАҒЫ НЕГІЗГІ СОПЫЛЫҚ ҰҒЫМДАР

Nurzhan PARPIYEV\*

Gulgul KANSEİTOVA\*\*

**Аңдатпа:** Қожа Ахмет Ясауи XII ғасырда Орталық Азияда өмір сүрген әйгілі түркі сопысы. Ол араб және парсы тілдерін меңгергеніне қарамастан, исламды жаңа ғана қабылдаған, өзінің ана тілінде сөйлейтін көшпелі түркі қауымына дінді қарапайым әрі түсінікті тілде жеткізуді мақсат етті. Сол себепті оның хикметтері көркемдікке емес, исламның сенім, ғибадат және адамгершілік принциптерін халыққа түсіндіруге арналған. Бұл хикметтер ғасырлар бойы ауыздан-ауызға жетіп, Орталық Азия мен түркі әлеміндегі діни-сопылық дәстүрдің маңызды деректері ретінде бағаланады. Ясауи өзінің көздеген мақсатына жету үшін шәкірттерін Бұхара, Хорасан және Анадолы аймақтарына жіберіп, жаңадан мұсылман болған түркілерге ислам дінінің сенім, ғибадат және моральдық-этикалық тұжырымдарын үйретуге атсалысқан. Оның қарапайым хикметтері халық арасында тез таралып, оны кеңінен танымал еткен. Бүгінде Ясауи Орталық Азия, Анадолы және Балқан өңірлерінде тарихи-мәдени тұлға ретінде құрметпен еске алынып, оның философиялық және діни көзқарастары жаңа ұрпақтың рухани тәрбиесінде айқындаушы ықпалға ие болып отыр.

**Түйін сөздер:** Қожа Ахмет Ясауи, Сопылық ілім, Тарикат, Рухани кемелдену

---

Araştırma Makalesi / Künye: Parpiyev, N. & Kanseyitova, G. “Қожа Ахмет Ясауи Дүниетанымындағы Негізгі Сопылық Ұғымдар”. *Türkoloji*, 126 (Haziran 2026), s. 117-152.

\* Dr. Hazret Sultan Milli Tarihi ve Kültürel Müzesi ve Yesevi Bilimsel Araştırma Merkezi, e-mail: nurzhanparpiyev20@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9651-2809

\*\*Dr. Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, e-mail: gulgulkanseitova79@gmail.com, ORCID: 0009-0009-0882-7321

## **THE FUNDAMENTAL SUFI CONCEPTS IN THE WORLDVIEW OF KHOJA AKHMET YASSAWI**

**Abstract:** Khoja Akhmet Yassawi was a renowned Turkic Sufi who lived in Central Asia in the 12th century. Although he mastered Arabic and Persian, he aimed to convey Islam in simple, accessible language to the nomadic Turkic communities who had only recently embraced the religion and still spoke their native tongues. Therefore, his hikmets were not intended for literary ornamentation but rather to explain the principles of Islamic belief, worship, and morality to the people. These hikmets were transmitted orally for centuries and are regarded as significant sources of the religious and Sufi tradition in Central Asia and the wider Turkic world.

In order to achieve his goal, Yassawi sent his disciples to regions as Bukhara, Khorasan and Anatolia where they contributed to teaching the newly converted Turkic tribes the principles of Islamic belief, worship and moral-ethical values. His simple hikmets spread rapidly among the people and made him widely known. Today, Yassawi is respectfully remembered as a historical and cultural figure in Central Asia, Anatolia and the Balkans, and his philosophical and religious views continue to have a defining influence on the spiritual education of new generations.

**Keywords:** Khoja Akhmed Yassawi, Sufi doctrine, Tariqa (tariqat), Spiritual perfection, Monotheism (oneness of God).

### **Kіріспе**

Ахмет Ясауи есімі ғасырлар бойы уақыттың сындарынан өтіп, бүгінгі күнге дейін өз маңызын жоймаған рухани феномен. Оның рухани мұрасы Орталық Азиядағы тарихи-мәдени процестерге ықпал етіп қана қоймай, Яссы өңірінен бастап күллі түркі дүниесіне таралып, кең ауқымды рухани кеңістікті қамтыған іргелі мұралардың бірі саналады. XX ғасырдың соңғы кезеңінде әлемдік саяси құрылымда елеулі өзгерістер, жаһадану үдерісі және коммуникациялық технологиялардың қарқынды дамуы түрлі өркениеттер мен мәдениеттердің өзара ықпалдастығын күшейтті. Мұндай жағдайда әрбір халық өзінің тарихи тамырын, рухани бастауларын және дүниетанымдық болмысын жаңаша пайымдауға ұмтылды. Осы тұрғыдан алағанда түркі халықтарының ортақ рухани ұстазы, «Түркістан пірі» атанған Ясауидің мұрасына деген қызығушылықтың артуы заңды құбылыс. Ясауи мен Ясауи тариқатын тек тар мағынадағы сопылық ағым ретінде бағалау, тарихи әрі әлеуметтік шындықты толық

ашып бере алмайды. Шын мәнінде Ясауи ілімі дәстүрлі сопылық шеңберінен әлдеқайда кең ауқымды қамтып, түркі қоғамының мәдени, рухани және әлеуметтік өміріне жан-жақты ықпал еткен кешендік жүйе ретінде қалыптасты. Орталық Азияда VII-VIII ғасырлардан бастау алатын рухани-сопылық қозғалыстардың ықпалымен жетілген Ясауи дәстүрін зерттеу қазіргі түркі әлемінің мәдениетінің тарихи тамырларын анықтауда негізгі факторлардың бірі. Бүгінде ұзақ уақыт бойы назардан тыс қалып келген бұл рухани мұраның қайта жаңғырып, ғылыми және мәдени зерттеудің объектісіне айналуы Түркістан мен Орталық Азия аймағының тарихи маңыздылығын жаңаша бағалауға мүмкіндік беретін, өркениеттік тұрғыдан аса құнды құбылыс. Ясауи мұрасын жүйелі түрде зерделеу қазіргі заман руханиятының қайнар көздерін түсінуде ғана емес, сонымен қатар бауырлас түркі халықтарының тарихи-мәдени бірегейлігін қайта тануда да зор рөл атқарады. Ислам діні хижраның екінші ғасырынан бастап қоғамда маңызды өзгерістерге ұшырай бастады. Бұл өзгерістердің негізгі себептерінің бірі сопылық ілімінің қалыптасуы мен кеңінен таралуы еді. Сол кезеңде сопылық ілімінде рухани даму байқалып, көрнекті ойшылдар мен сопылық жетекшілер қалыптасты. Солардың ішінде Хасан Басри, Ибраһим Әдһам, Рабиа Әдәуийя, Абдулла ибн Мұбарак, Фудәйл ибн Ияз, Шәкік Бәлһи сынды тұлғалар маңызды рөл атқарған. Олардың ілімдері мен тәжірибелері исламдық руханияттың қалыптасуына, моральдық және этикалық құндылықтардың дамуына ерекше үлес қосқан (Аудар, 2022, 21-6).

Одан кейінгі кезеңде Харис Мухасибі, Сәри Сақати, Жунайид Бағдади, Әбу Хусейн Нури, Сүфиян Саури, Баязид Бистами, Халлаж Мансұр сияқты ойшылдар өздерінің жаңашыл көзқарастары мен ілімдері арқылы дараланды. Осы тұста айта кетсек, Ясауи Халлаж Мансұрды ислам әулиелерінің пірі ретінде таныған. Өйткені Мансұр Халлаж ілімінің негізгі ерекшеліктерін Құдаймен бір болып (фана фи Аллах), Құдайға ғашықтық (мухаббатуллаһ), Құдайдан басқаны тәрк ету (тарк-и дүния), даналық (хикмет), ғашықтық (ашқ), өзіне сын көзбен қарау (мурақаба), жүректі арылту (тасфийа-қалб) сияқты сопылық дүниетанымдық категориялар айқындайды. Осыдан Ясауи ілімінің Халлаж ілімімен мазмұндас екендігін көруге болады. (Кенжетәев, 2018, 78-6). Жоғарыда аталған есімдерден кейін бұл дәстүрді Зүнүн Мысри, Қушайри, Ғазали, Сухраварди, Жәйлани, Ясауи сынды көрнекті ғұламалар жалғастырып, сопылық ілімнің дамуына үлкен септігін тигізді (Öngören, 2011, 119-6).

Ясауи өмір сүрген дәуір түркі әлемінде сопылық ілімнің кеңінен таралып, рухани өмірдің өзегіне айналған кезең еді. Сол уақытта әулие-ишандар мен дәруіштердің хикметтері мен кереметтері тек қалалық орталықтарда ғана емес, көшпелі қауымдар арасында да ерекше ықыласпен қабылданды. Осындай ортада Ясауи өз ілімін халыққа түсінікті тілмен насихаттап, түркі жұртының дүниетанымына исламның рухани мәнін терең сіңіре білді (Körürlü, 1976, 14-б).

Ясауи ғасырлар бойы халық жадында «пір» атауымен ұлықталып келе жатқан әйгілі тұлға. Бұл ұғым, негізінен сопылық дәстүрде қолданылғанымен, түркі дүниесі үшін әлдеқайда кең әрі терең мағынаға ие. Түркі халқы үшін «пір» сөзі адамзатты Алла жолында Пайғамбарлардың ізімен ақиқатқа, махаббатқа бастаушы кемеңгердің бейнесін білдіреді. Ясауи ілім алып, жетіліп, үгіт насихатын бастаған уақыт, Түркістанда, әсіресе Жетісу өңірінде, ислам діні кеңінен тараған әрі сопылық ілімнің өркен жайған уақыты еді. Бұл кезеңде медреселермен қатар ашылған сопылық орталықтар рухани тәрбиенің басты ошақтарына айналды. Араб және парсы тілдерін жетік білген, ислам ілімінің негіздерін терең игерген Ясауи өз айналасына шәкірттер мен ізбасарлар жинап, оларға шарифат қағидаларын, сопылық әдебін және тәртібін үйретті. Осы тұста ескерте кетсек, хикметтердің мазмұнында Ясауидің өмір жолына қатысты бірқатар деректер кездеседі. Алайда олардың тарихи шындыққа қаншалықты сәйкес келетінін анықтау қиын. Бірақ Ясауидің шығармаларында кездесетін басқа деректер, оның өмірі, алған білімі, рухани тәрбиесі, сонымен қатар рухани дәрежелері жөнінде бірқатар мәліметтер береді (Erarslan, 1989, 161-б).

Мысалы, мына бір қарастырылған мәліметтерде, Ясауидің он екі мыңдай шәкірті өз өңірінде, ал тоқсан тоғыз мыңнан астамы алыстағы елдерде болғаны көрсетілген (Özköze, 2006, 293-б). Ясауи ислам дінін түркі даласына жаю тұсында да діни және әлеуметтік тұрақсыздықтар орын алған. Ол дәуірде де әртүрлі сенімдер мен дүниетанымдар өз ықпалын жүргізуге тырысқан. Осындай алмағайып заманда Ясауи рухани тұтастық пен ізгілік идеясын алға тартып, қоғамды бірлікке, мейірімге және имандылыққа үндеген. Мұндағы ескеретін бір ерекшелік, Ясауи исламды жазу-сызу білмейтін көшпелі түркілерге насихаттау үшін, дінді олардың ұғатын тілімен және дәстүрлі поэзиялық құрылымымен үйлестірген. Ол өз хикметтерін қарапайым түркі тілінде, халыққа таныс өлеңдер өлшемі арқылы жазған. Осы арқылы діннің сенім мен ғибадатқа қатысты негізгі қағидаларын

халыққа тікелей, жеңіл түсінікті әрі әсерлі түрде жеткізген (Körpürlü, 1976, 147-148-б).

Ясауидің шығармаларында жақсылық жасау, шындыққа ұмтылу және адамгершілік құндылықтарын сақтау ұстанымдары негізгі рухани бағдар ретінде көрініс табады. Осы тұрғыдан Ясауи тек сопылық педагог немесе діни теолог ретінде ғана емес, сонымен қатар түркі халықтарының рухани мәдениетінің қалыптасуына және қоғымдағы этикалық нормалардың орнығуына қомақты үлес қосқан ойшыл ретінде қарастырылса болады. Оның қарапайым әрі түсінікті тілмен жеткізген хикметтері, сондай-ақ исламды насихаттау тәсілдері нәсілден нәсілге беріліп отырған тұрақты рухани мұра ретінде бағаланады (Genç, 1993, 565-566-б).

Ясауи тариқатына назар аударсақ, онда барлық сопылық дәстүрлердегідей шәкірттерге міндетті тәртіп пен әдеп нормалары жан-жақты қарастырылған. Бұл қағидалар негізінен басқа сопылық мектептерімен ұқсас болса да, олардың нақты орындалу ерекшеліктеріне ерекше мән берілген. Олардың тәртіп нормаларында да шәкірт ешкімді өз шейхінен биік санауға болмайды және оған толық сенім мен бағынушылық көрсетуі қажет. Сонымен қатар шәкірт зерек, ақылды және сақ болуға тиісті; ол шейхтің барлық ишараттарын түсініп, оның сөздері мен әрекеттеріне ризашылық танытуы шарт.

Шәкірт шейхтің берген тапсырмаларын жауапкершілікпен және ынтымақпен орындап, немқұрайлылыққа жол бермеуі және шейхтің кереметі мен қасиеттеріне күмәнданбауы, оның жеке сырларын сақтап, қоғам алдында жария етпеуі аса маңызды. Себебі бұл әрекеттердің басты мақсаты шәкірттердің шейхқа бағынуын қамтамасыз ету (Körpürlü, 1976, 98-б). Ясауи тариқатында жалғыздық тәжірибесі (қылуатке отыру) маңызды рөл атқарады. Бұл процесс барысында шәкірттің жан дүниесі яғни нәпсінің қалауынан және оғаш мінез-құлықтардан арылып, рухани кемелденуге жету арқылы жүзеге асады. Осы тұрғыдан, Ясауи шәкірттері үшін әдеп пен тәртіп тек формальды нормалар емес, рухани даму, шейхқа бағыну және жанды тазарту бағытындағы өмірлік принциптер болып саналады. Ясауидің хикметтері осы бағыттағы негізгі ұстанымдар мен практикалық нұсқаулар ретінде қалыптасып, ғасырлар бойы түркі халықтарының рухани мәдениетінде тұрақты құндылық ретінде сақталған (Körpürlü, 1976, 102-103-б).

### **Тақырыптың өзектілігі:**

Ахмет Ясауи шығармашылығы мен Ясауи тариқаты түркі халықтарының рухани мәдениеті мен исламдық философиясының қалыптасуына елеулі үлес қосқан. XX-XXI ғасырдағы жаһандану мен мәдениетаралық қарым-қатынастың өркендеуі түркі әлемінің тарихи және рухани мұраларын қайта зерделеуді талап етеді. Ясауи тағлымын тек сопылық мектеп тарапынан емес, қоғамның мәдени, моральдық және әлеуметтік құрылымына ықпал ететін тұтас жүйе ретінде қарастыруға болады. Сонымен қатар Ясауидің еңбектері қазіргі заманғы рухани тәрбие, этика және адамгершілік мәселелерін зерттеуде маңызды дереккөз. Осы тұрғыдан қарағанда, оның шығармашылығын кешенді талдау қазіргі мәдениеттану, дінтану және философиялық зерттеулер үшін маңызды.

#### **Зерттеу мақсаты:**

Ахмет Ясауи мұрасын философиялық, діни және этикалық қырларынан тұтас талдау арқылы оның ілімінің тарихи-мәдени контекстін, рухани-танымдық мазмұнын және өркениеттік маңызын ғылыми негізде айқындау. Осыған орай Ясауи ілімінің сопылық дүниетаным жүйесіндегі өзіндік ерекшеліктері, оның түркілік рухани дәстүрімен тарихи және мәдени сабақтастығы, сондай-ақ исламдық мораль философиясымен идеялық үндестігі жан-жақты ғылыми тұрғыдан зерттеледі.

Зерттеу барысында Ясауидің дүниетанымдық тұғырлары, адам кемелдігі (инсан-и камил) концепциясы, рухани тазару мен нәпсіні тәрбиелеу қағидалары теориялық-методологиялық негізде талданады. Оның негізгі шығармасы “Диуани хикмет” мәтіндік және тарихи-философиялық әдістер арқылы зерделеніп, ондағы этикалық ұстанымдардың мазмұны айқындалады.

Сонымен қатар Ясауи ілімінің қоғамның рухани өміріне ықпалы, тұлғаның моральдық-этикалық тәрбиесіндегі рөлі және түркі мәдениетінің қалыптасуы мен дамуына қосқан үлесі ғылыми тұрғыдан негізделеді. Қорыта айтқанда, Ахмет Ясауи тағлымы түркі өркениетінің рухани-мәдени дамуына негіз болған тұтас философиялық-этикалық жүйе ретінде қарастырылады.

#### **Зерттеу әдістері:**

Бұл зерттеуде философиялық-этикалық талдау тәсілдері қолданылады. Яғни Ясауидің нәпсі, ықылас, рия, таухид сияқты рухани ұғымдарындағы тәжірибесі мен моральдық қағидалары жан-жақты зерттелді. Бұл зерттеу барысында әрбір ұғымның – адамның ішкі дүниесі мен сыртқы әрекетіне әсері және рухани даму процесіндегі рөлі

терең талданды. Осы әдіс арқылы Ясауи тағлымы тек жеке адамның адамгершілік қасиеттерін қалыптастыруда ғана емес, сонымен бірге рухани кемелдену жолында және қоғамдағы этикалық нормаларды сақтау мен нығайтуға тигізген ықпалын нақты көрсетуге мүмкіндік береді.

#### **Ғылыми жаңалығы:**

Зерттеу жұмысының ғылыми жаңалығы Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымындағы негізгі сопылық ұғымдарды (таухид, рия, тәубе, ықылас, нәпсі, иршад, Аллаға махаббат) философия аясында онтологиялық, гносеологиялық және аксиологиялық қырлардан кешенді түрде қайта пайымдаумен айқындалады. Бұл ұғымдар алғаш рет тек діни-тәжірибелік категориялар ретінде емес, адам болмысы, танымы мен құндылықтық бағдарын айқындайтын тұтас философиялық-антропологиялық жүйе ретінде негізделді. Зерттеу барысында сопылық ілім бомыс пен сана бірлігін жүзеге асыратын рухани трансформация формасы ретінде қарастырылып, нәпсіні тәрбиелеу мен иләһи махаббатқа ұмтылу үдерісі экзистенциалдық кемелденудің жалпыадамзаттық үлгісі ретінде тұжырымдалды. Сонымен қатар рухани сатылар жүйесі негізінде кемел адам концепциясы қайта интерпретацияланып, адам еркіндігі, жауапкершілігі және мән іздеу мәселелерімен байланыстырылған философиялық тұжырымдама ретінде ұсынылды. Осылай Ясауи мұрасы сопылық дәстүр шеңбері аясында қазіргі философия мен философиялық антропология, сондай-ақ рухани-этикалық ілімдер контекстінде де жалпыадамзаттық теориялық мәнге ие ілім ретінде негізделді.

#### **Ясауи дүниетанымында таухид мәселесі**

Алланы бірлеу ұғымы-исламдық дүниетанымдағы ең басты, негізгі теологиялық қағида. Бұл ұғым Жаратушыны бір, дара және абсолюттік шындық иесі ретінде тануды білдіреді. Басқаша айтқанда, Алланы бірлеу-барша жаратылыстың түптөркіні мен мәнін біртұтас жүйе ретінде қабылдап, бүкіл болмысты Жаратушыға қатысты түсіндіруді талап ететін рухани-метафизикалық басты ереже. Алла Тағала Құранда бұл жөнінде былай баяндайды: «Сендердің Жаратушыларың тек бір ғана Алла. Одан басқа Жаратушы жоқ. Ол Мейрімді, Рақымды.» (وَاللَّهُمَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ) (Бақара сүресі, 163-аят) Ясауи осындай аят-хадистерді қағида етіп ұстанып, хикметтерінде Алланы бірлеу идеясы тек сенімдік деңгейде ғана емес, рухани тәжірибе мен жүректік хәлді қалыптастыратын негізгі өзек ретінде көрсетеді. Ол Алланы бір деп тануды, Оның есімдерін зікір

арқылы жүректе жаңғыртуды, Жаратушымен рухани байланыс орнатуды сопылық кемелденудің басты шарты ретінде қарастырады. Ясауи жырларындағы Алланы бірлеу идеясы адамның ішкі дүниесін тазартып, жүректі хақиқат нұрына бағыттауға негізделген. Осы жолдың түпкі мұраты ретінде ол Бір Жаратушының дидарын (дидарға қауышу) көруді, яғни рухани кемелдіктің соңғы сатысына жетуді аңсағанын былайша өрнектейді:

Құлһу Аллах, Субхан Аллах айта берсем,

Бір уа Барым дидарынды көрермін бе?

Бастан-аяқ қасіретінде еңіреп жүрсем,

Бір уа Барым дидарынды көрермін бе? (Кенжетай & Бөкебаев, 2010, 242 -б).

Бұл өлең жолдары Ясауидің «бірлік» ұғымына тән дүниетанымдық өзегін айқын көрсетеді. Ясауи үшін рухани кемелдікке жетудің аса маңызды шарты Алланы бір деп тану, Оның құдіретін мадақтау және адамның бүкіл болмысын Хаққа деген сағынышпен тазарту арқылы Жаратушының дидарына қауышуға талпыну. Мұндағы «бірлік» ұғымы қарапайым сенімдік декларация ғана емес, рухани тәжірбие мен жүрек күйін қамтитын тұтас метафизикалық тұғыр ретінде көрініс табады.

Ясауи хикметтерінде өзінің өмір жолында жіберген күнә, қателік және нәпсілік әлсіздіктеріне терең өкініш білдіреді. Бұл өкінішпенденің рухани сергектігін арттыратын, жүректі тазартуға бағытталған ішкі есеп-қисап жағдайы. Ясауи үшін тәубе мен тақуалық -Хаққа жақындаудың қажетті баспалдақтары. Ол күнәдан арылуды тек этикалық ұстаным ретінде емес, рухани жаңғыру мен Алла дидарына ұмтылудың негізгі шарты ретінде түсіндіреді. Ясауидің хикметтерінде оның Жаратушыға деген терең сағынышын, рухани күйін және хақиқатқа жетуге деген ыстық ықыласын мына жолдарда айқын бейнеленгенін көре аламыз:

Көз жұмып-ашқанымша жетті алпыс,

Белім байлап мен қылмадым бір тәуір іс.

Күндіз түні қамсыз жүрдім жаз бенен қыс,

Бір уа Барым дидарынды көрермін бе?

Алпыс бірде шермендемін күнәһымнан,

Ей, достар, көп қорқамын Илаһымнан,

Жаннан кешіп, пана тілейін Құдайымнан,

Бір уа Барым дидарынды көрермін бе? (Кенжетаев & Бөкебаев, 2010, 243-б).

Өмірінің соңғы кезеңінде Ясауи өз хикметтерінде терең тәубе мен рухани тазару жолына толық бет бұрғанын баяндайды. Ол қалған ғұмырын құлшылыққа, зікір салуға және ізгі амалдарды орындауға арнап, нәпсіні тәрбиелеудің сопылық қағидаларына сай өмір сүргенін көрсетеді. Бұл рухани бағыт оның ішкі әлеміндегі өзгерісті пенделік күйден Хаққа жақындау жолындағы кемелдікке ұмтылуды айқын аңғартады. Сонымен қатар оның тәубесі, тұрақты зікірі мен тақуалық өмірі сопылық тәжірибенің шыңы болып табылатын «рухани кемелдік» деңгейіне жеткенінің айғағы ретінде көрініс табады.

Елу бесте дидар үшін тіленші болдым,

Жанып, күйіп, күл болғандай жоқтыққа жеттім.

Аллаға шүкір, дидар іздеп кемелдендім,

Жалғыз Иемнің дидарын көрер ме екем? (Вісе, 2019, 54-б).

Ясауидің хикметтерінен оның рухани жолының негізгі кезеңдері айқын көрінеді. Алғашқы саты күнәдан арылу және ішкі нәпсіні тәрбиелеу; одан кейінгі кезең шынайы тәубе ету, яғни өткен қателіктерге өкіну арқылы рухани тазару. Бұдан әрі Ясауи өз өмірін толық құлшылыққа, зікірге және ізгі амалдарға арнауды басшылыққа алады. Рухани тәжірибенің соңғы сатысы «дидарға қауышу», яғни Жаратушының ілтипатына бөлену және Оның шексіз мейірімін сезіну. Сондай-ақ Ясауидің хикметтері рухани кемелдікке жетудің логикалық және моральдық құрылымын бейнелейді, әрі ол адамгершілік пен діни жетілуге арналған сабақтар ретінде қарастырылады.

### **Ясауи дүниетанымындағы рия мәселесі**

Ислам теологиясы мен этикасында рия ұғымы адамның сөзінде немесе іс-әрекетінде шынайылықтан айрылып, құлшылық пен ізгі амалдарды Алланың разылығы үшін емес, адамдардың мақтауын, қошеметін немесе қоғамдағы беделін арттыруды мақсат етіп орындауы ретінде түсіндіріледі. Мұндай ниет исламның негізгі құндылықтарына қайшы келеді және діни ілімде қатаң түрде айыпталады. Шынайы иман иесі үшін құлшылықтың мәні тек Алланың разылығына ұмтылу, ал адамдардың бағасы, мақтауы немесе кез келген дүниелік мүдде маңызы көрінбеу тиіс.

Пайғамбарымыз Мұхаммедтің (с.а.у.) хадистерінде рияның рухани тұрғыдан аса қауіпті екендігі бірнеше рет ескертілген. Мәселен, Ибн Аббастан риуаят етілген мына хадисте Пайғамбарымыз (с.а.у.) былай деген: « مَنْ سَمِعَ سَمِعَ اللَّهُ بِهِ، وَمَنْ رَأَى رَأَى اللَّهُ بِهِ » яғни, « Кімде-кім жасаған ізгі амалын даңққа ие болу үшін халыққа жария етсе, Алла оның жасырын істерін әшкерелейді. Ал кім жасаған жақсылығын адамдардың мақтауын алу үшін өзгелерге көрсетсе, Алла оның риякерлігін жұртшылыққа жария етеді.» (Muslim, 2013, 539-б).

Сонымен қатар өзге де хадистерде ақырет күні кейбір адамдардың сырттай ізгі амалға ұқсаған әрекеттері, мысалы, «батыр атасын» деп соғысуы, «жомарт атасын» деп садақа беруі, «ғалым атасын» деп білім үйретуі немесе «әдемі оқиды» деген мақтау алу үшін Құран оқу ниетінің бұзылғандығына байланысты қабыл болмайтыны баяндалады. Мұндай амалдар ақыреттегі қатаң жазаның себебі болатыны да айтылады. Бұл рияның ең ауыр рухани зардаптарының бірі екенін көрсететін маңызды пайым. Ясауи шығармаларында да рия мәселесі ерекше мәнге ие. Ол Алланың аяттарына және Пайғамбарымыздың (с.а.у.) хадистеріне сүйене отырып, рияның кез келген түрі адамды рухани азғындауға жетелейтінін, ал құлшылықтағы жасандылық иманның әлсіреуіне, тіпті одан айырылуға дейін апаратын аса қауіпті рухани дерт екенін қатаң түрде ескертеді. Ясауи хикметтерінде рияны жүректің кірленуіне, яғни Хаққа жақындауға кедергі болатын ең үлкен рухани тосқауылдардың бірі ретінде сипаттайды. Оның мына бір өлең жолдарында, рия үшін жасалған кез-келген амал, Алла тарапынан жазаландырылатыны жайында айтылған:

Ораза ұстап, халыққа рия қылғандарды,

Шейхпін деп өзгені пана қылғандарды

Нәпсі хауаменен дайым жүргендерді,

Ахир демде иманынан жұда қылдым (Нұрахметұлы, 2016, 102-б).

Бұл шумақтарында рияның тек материалдық ғана емес, адамның ішкі рухани дүниесіне де тікелей әсер ететіндігін көрсетеді, яғни, рия тек материалдық тұрғыда ғана емес, рухани тұрғыда да адамға зиян тудыратындығы сипатталған. Сондай-ақ Аллаға шынайы ықыласпен бағытталмаған кез-келген ізгі амал, яғни олардың формасы сақталғанымен, ішкі мәні мен ниеті ауытқыған жағдайда, адамның құлшылыққа деген ықыласын төмендетіп, ақыретте рухани зиянға ұшыратуы мүмкін. Мұндай түсінік ислам этикасы мен сопылық философияда рияның қауіптілігін және оның адам өміріндегі

кемелдікке жету жолындағы тосқауыл ретіндегі маңызын айқын көрсетеді. Ясауи өзінің хикметтерінде құлшылықтың шынайылығы мен ниет тазалығына ерекше мән береді. Ол орын мен жағдайдың маңызды еместігін атап көрсетіп, адамның рухани іс-әрекетінің түпкі мәні мен мәнділігі оның ниетіне тәуелді екенін дәлелдейді. Ясауи ұғымында, шынайы ықыласпен ибадат ететін адам қай жерде болса да, Алла оның әрбір іс-әрекетіне куә болып, оларды қабыл ететініне сенімі кәміл. Бұл тұжырым адамды сырқы көрініске, мақтынышқа және рияға берілмеуге, ішкі тазалық пен шынайылыққа бейімделуге бағытталған рухани және этикалық бағдар ретінде сипаттайды. Сондай-ақ ол мына бір өлең шумағында адамды риядан сақтануға шақырады:

Дәруіш болсаң сыйынғын қылма рия,

Қайда болса тағат қылсаң Құдайым куә.

Жалған дәруіш дертіне таппас дауа,

Әділ Патша тағатын асырып қылар.

Уа Хақ, сондай бір дәруіштерден сақтай көргін,

Олардан ұзақ жайда ажал бергін (Оспанұлы & Айнабекұлы, 2001, 121-б).

Ясауи еңбектерінде риядан сақтануды ерекше насихаттайды. Ол өлең жолдары арқылы рия батпағында жүрген адамдардан Алланың қаһарынан қорғануды ескертеді, тіпті рияқор адамдармен бірге болудан гөрі, өз өмірін, жанын құрбан етуге дайын екенін білдіреді. Сонымен қатар рияқор адамдардың психологиялық және моральдық ерекшеліктерін нақты суреттеп, олардың сыртқы бейнесі әсем, бірақ ішкі дүниесінің бұзылғандығын, қиямет күнінен қорықпайтындығын, күнелардан сақтанбайтындығын айқын бейнелейді. Оның көзқарасында мұндай рияқорлар, дұға құралдарын немесе тасбихты өздерін көрсету үшін ұстаса да, шынайы жүректің тазалығы мен тәубеге келу сезімін көрсете алмайды. Ол осы ойларын мына шумақтарында білдіреді:

Сұраттары пәк көрініп, қияметтен қорықпайды,

Күнә жасап, бұзақылықтан жаны шошып үрікпейді,

Тасбих ұстап, рия қылып, көзден жас та төкпейді,

Арыстан Бадам, сөздерін естісеңіз берекет! (Үілмаз, 1999, 69-б).

Ясауи еңбектерінде рияқорлық қатты сыналған. Оның тағы бір хикметінде махаббатты саудаға айналдырып, өзін көрнекті етіп көрсетпекші болғандарды сынға алған. Мұндай әрекеттерді Ясауи

рухани тұрғыдан опасыздық және иманнан алыстау деп бағалаған. Себебі, олар жүректің тазалығын жойып, шынайы құлшылық пен ізгілікке кедергі жасайды. Ол мына шумақтарында рияқорлықтың моральдық және рухани зардаптарын көрсеткен:

Рия тасбихы қолдарында, белде белбеу білсеңіз,  
Хақ разылығы осы деп махаббат саудасын қылсаңыз  
Махшарда сол махаббат, нұр боп бірге жүрсеңіз,  
Арыстан Бабам, сөздерін естісеңіз берекет (Abul, 2017, 155-

б).

Тағы да ол мына хикметінде рияқор адам мен шынайы дәруіш арасындағы нәзік, бірақ мәнді айырмашылықты бейнелейді. Осы арқылы шынайы жүректің тазалығы мен ықыластың, сыртқы көрінісі мен адамның ниетінің арасындағы алшақтықты көрсетеді:

Дәруішпін деп момақансыр ел алдында,  
Рия жасап шапқылайда анда-мұнда  
Алла үшін тағат қылған дәруіш қайда?

Шын ғашықтар тау мен шөлді мекен қылар  
(Мұхаммеджанұлы, 2007, 95-б).

Бұл өлең жолдары арқылы Ясауи шынайы дәруіштің құлшылығын сыртқы көрінісі арқылы емес, жүректің тазалығы мен Алла алдындағы шынайы ниеті арқылы бағалайтынын сипаттайды. Сонымен қатар рияқорлық рухани кемелдікке елеулі кедергі келтіретінін, ал шынайы ғибадат пен рухани өмірдің табиғи ортасы тыныштық пен жалғыздық екенін ғылыми тұрғыдан көрсетеді. Бұл тұжырым Ясауи түсінігіне тән рухани тәжірибе мен моральдық қағидалардың үйлесімін, адамның ішкі жан дүниесінің тазалығы мен иман беріктігін, басты өлшем ретінде қарастыратынын дәлелдейді.

### **Ясауидің түсінігінде ықылас мәселесі**

Жалпы «ықылас» сөзіне тоқталатын болсақ, ол жүректің кіршіксіз адалдығы мен ниеттің түзулігін көрсететін айна іспетті. Бір сөзбен айтқанда ықылас ең әуелі адамзатты жоқтан бар еткен, құдіреті күшті, мейрімді Алла Тағалаға деген шынайылық. Ықыластың ең маңыздысы адамға деген қарым-қатынаста адал, ниетінің риясыз болуы және пенденің Жаратушы Алла Тағалаға деген ықыласының бекем болуы.

Ислам шариғатында ықылас ұғымының мағынасы: Алла Тағала ешбір мақлұқатты ортақ етпей, әрбір ісінде жалғыз Оған ғана шынайы берілуімен құлшылық ету деген сөз. Алла Тағала Құранда былай бейнелейді:

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِ اللَّهُ  
الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا

«Алайда шынымен тәубеге келіп, Аллаға бет бұрып, толық түзеліп, Алланың дінін шынайы ықыласпен ұстағандардың жөні бөлек. Міне, солар мүміндермен бірге. Алла күндердің күнінде мүміндерді үлкен сый-сияпатқа бөлейді.» (Ниса сүресі, 146-аят)

Имам Табари бұл аятты өзінің тәфсир кітабында «Аллаға берген иман уәделеріне шын беріліп, оған бекем түрде жабысқан, әрі діннің талаптарын адамдарға көрсету үшін емес, тек Алланың разылығы үшін орындайтындар ғана (бұл ескертуден) тыс қалады» деп түсіндірген (Taberі, 1996, 154-б).

Ал, Әбу Умәmə Бәһили (р.а.) жеткізген хадисте Алла Елшісі(с.а.с.) былай деп бұйырған:  
عَنْ أَبِي أُمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ قَالَ: ... فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَقْبَلُ مِنَ الْعَمَلِ إِلَّا مَا كَانَ لَهُ خَالِصًا وَابْتِغَى بِهِ وَجْهَهُ

«Алла Тағала, тек шынайы ықыласпен, оның разылығы үшін жасалған амалды ғана қабыл етеді.» (URL-1)

Ясауиде осы аят-хадистерді негізге ала отырып ықылас ұғымын жүректің тазалығы мен шынайылықтың басты өлшемі ретінде қарастырады. Ол үшін ықылас дегеніміз адамның іс-әрекеті мен ғибадатында рия мен көрініске жол бермеу, жүректегі тазалыққа кедергі келтіретін ойлар мен алаңдаушылықтардан аулақ болу. Бұл қасиет пенденің рухани беріктігі мен иман тазалығының нақты көрсеткіші болып саналады. Ол ықылассыздықтың рухани қауіптілігін айқын бейнелейді. Сондай-ақ ықылассыздық, адамның құлшылықтарында шынайы ықыласқа мән бермеуіне және оның ақыретте зардаптарға әкелетінін қатаң ескерткен. Мұндай тұжырымдар Ясауи шығармаларында жүректің тазалығы мен ықыластың рухани кемелдікке жетудегі рөлін ғылыми тұрғыдан негіздейді. Ол ықылассыздықтың қауіптілігін өлеңдерінде былай суреттейді:

Махаббат терең теңіз, түбі беймәлім, сыр жасырын,

Жанынан кешіп, сол сырды тапқандар ғана шын ғашық.

Ғашықпын деп күпінген көп жол үстінде адасып,

Діндерін құнсыз ақшаға сатады достар (Çetinkaya, 2017, 157-б).

Ясауи бұл өлең жолдарында жүректегі шынайылық пен ықыластың болмауын, адамның рухани дамуындағы негізгі кедергі ретінде сипаттайды. Ол шынайы сезім мен таза ниетсіз амалдардың адамды рухани жолдан тайдыруға, иман мен ғибадаттың мәнін жоғалтуға жетелейтінін көрсетеді. Ясауи өзінің өмірлік тәжірибесінде ықыластың мәнін және шынайы жүрекпен өмір сүру жолын терең философиялық-психологиялық тұрғыдан талдайды. Ол ықыласқа жетуді, сыртқы көріністер мен адамдардың пікірінен тәуелсіз, тек Алланың разылығы мен жүректің шынайы ниеті арқылы жүзеге асатын процесс ретінде сипаттайды.

Қырық бірінде ықылас қылдым, жол табу үшін,

Әулиелерден көрген құпияның бәрін жасыру үшін;

Пір-Муған ізін алып сүйейін деп,

Сыйынып, патша Құдай, келдім саған

Қырық екімде ізденуші болып жолға шықтым,

Жүрегімді ықыласпен тек Хаққа арнадым

Аршы, Күрсі, Лаухтан өтіп, Ғаласды кездім,

Сыйынып, патша Құдай, келдім саған (Жармұхаммедұлы & Дәуітұлы, 1998, 50-б).

Бұл өлең жолдары Ясауидің рухани тәжірибесінде ықылас ұғымының орталық рөлін айқындайды. Ықылас бұл жүректің тазалығы, тек Аллаға бағытталған шынайы махаббат және рухани кемелдікке жетудің негізгі жолы ретінде қарастырылады. Ясауи көзқарасында ықылас адамды сыртқы көрініске тәуелділіктен арылтып, оның ішкі дүниесін тазалыққа бағыттайды. Сол арқылы шынайы дәруіштің ең маңызды сипаты жүректің шынайылығы мен ықыласқа берілуі тұрғысынан сипатталады.

### Ясауидің түсінігіндегі «нәпсі» мәселесі

Ислам философиясында нәпсі ұғымы адамның тек биологиялық немесе тәндік болмысын ғана білдірмейді сонымен қатар ол адамның көзге көрінбейтін рухани табиғатын, ішкі психологиялық құрлымын қамтитын көпқабатты категория ретінде қарастырылады. Нәпсі адамның жақсылық пен жамандыққа бірдей бейім, ерік-жігері мен

құмарлықтары тоғысқан ішкі әлеуетінің көрінісі. Құран Кәрімде нәпсіге қатысты көптеген аяттар бар, олар адамның ішкі әлеміндегі арман, құштарлық, талап және ерік тетіктерінің шешуші рөл атқаратынын айқындайды. Мәселен, Жүсіп пайғамбардың (а.с.) «Юсуф» сүресінде: وَمَا أَرَىٰ نَفْسِي إِلَّا النَّفْسَ لَأْمَازَةً بِالسُّوءِ «Нәпсімді ақтамаймын. Расында нәпсі жамандыққа бұйырады.» деген (Юсуф сүресі, 53-аят) Бұл аятта нәпсінің адамды зұлымдыққа итермелейтін, өз қалауы мен нәпсілік құмары жолында Құдайдың бұйрықтарына қарсы әрекет жасауға бейімдейтін күш екендігі атап өтіледі. Ясауида Құран мен хадис жолын ұстанып хикметінде нәпсі туралы көзқарастарын дәл осы мағынада түсіндіреді. Яғни нәпсі адамды адастыруға, рухани кемелдік жолынан тайдыруға ұмтылатын, жүрекке азғыру салатын ішкі күш. Сондай-ақ оны пенденің рухани жетілуіне кедергі келтіретін басты тосқауыл ретінде былай сипаттайды:

Нәпсім мені жолдан бұрып қор етеді,

Телміртіп халайыққа зар етеді.

Зікір салдырмай, шайтанға жар етеді,

Дайынмын деп нәпсі басын жаныштым міне (Әлібекұлы & Дәуітұлы, 2008, 12-б).

Бұл өлең жолдары арқылы Ясауи нәпсінің адамға төндіретін қауіпін, оның ішкі жан дүниеге әсерін және рухани тазалыққа кедергі келтіретінін көрсетеді. Сонымен қатар нәпсімен күресу адамның рухани дамуы мен кемелдікке жетудегі негізі міндеттердің бірі ретінде сипатталады. Ол нәпсімен күресті өз өмірінде күнделікті тәжірибемен дәлелдеп, оны нақты әрі көрнекті түрде бейнелейді. Сондай-ақ бұл күресті тек жеке ішкі талпыныс емес, Аллаға жақындау жолындағы міндет ретінде қарастырады. Ясауи нәпсімен күрестің ең күрделі сәттерінде оңашалықты таңдап, Хаққа сиынудың бір жолы ретінде жеткізеді:

Елуімде ермін дедім іс дәрменсіз

Қан төкпедім көздерімнен бауырымды езіп

Нәпсім үшін жүрер едім иттей кезіп

Заты лық ием, сиынып келдім саған (Сәрсенбеков, 2021, 46-б).

Ясауи шығармаларында нәпсімен күрес кейде сыртқы, нақты қарсыласпен шайқасқа түсу образы арқылы метафоралық тұрғыда сипатталады. Мұндай бейнелеу тәсілі нәпсінің адам үшін тек ішкі психологиялық құбылыс қана емес, сонымен қатар шынайы қауіп

төндіретін күш ретінде қабылданғанын көрсетеді. Осы метафоралық ұқсастық арқылы Ясауи нәпсімен күрестің күрделі екендігін анықтап, оған қарсы сабырлық танытып, табандылық пен тік тұру керектігін айқындайды. Бұл тәсіл «үлкен жиһад» түсінігімен де сабақтас. Адамның өз ішкі дүниесіндегі құмарлықтар мен бейімділіктерге қарсы тұруы рухани жетілудің ең жоғарғы деңгейдегі күресі ретінде талданады. Ясауидің нәпсіні «нақты жау» бейнесінде көрсетуі рухани күрестің маңызын күшейтіп, оның антропологиялық және этикалық мазмұнын тереңдете түседі.

Отыз үште шәкірт болып шарап тараттым,

Кесемді алып Хақ нұрынан ләззат таптым.

Әскер жинап шайтанмен талай арпаластым

Аллаға шүкір, екі нәпсімді жеңдім достар (Öksüz, 2018, 34-б).

Ясауи нәпсімен күресті Алланың әмірі деп есептейді, сонымен бірге рухани жеңісін Жаратушының көмегіне сеніп, дұға арқылы іздейді:

Елу сегіз жасқа кірдім, мен бейхабар,

Қаһар Ием қу нәпсімнің құлқын доғар.

Пейіл берсең сұм нәпсіме ұрсам томар,

Жалғыз Ием дидарын көрермін бе (Мұхаммеджанұлы, 2007, 169-б).

Өмірінің соңғы кезеңінде Ясауи нәпсімен күресті жалғастыру мақсатында қоғам өмірінен алыстап, аскетизмге бет бұрады. Ол дүниелік құндылықтардан ерте бас тарту арқылы өзін ізгілік пен рухани тазалыққа арнап, зікір, дұға және құлшылыққа негізделген өмір салтын ұстанады. Бұл кезеңде Ясауи нәпсімен күресті тек сыртқы әрекеттер арқылы емес, ішкі жан дүниесін тәртіпке келтіріп, рухани кемелдікке жетудің маңызды жолы ретінде нақтылайды. Оны мына хикмет шумақтарынан көре аламыз:

Алпыс үште хабар келді, құл жерге кір,

Һәм жаныңмен, жананыңа көңліңді бер.

Семсерді қолға алып нәпсінді қыр,

Пәруэр жарым, дидарыңды көрермін бе? (Нұрахметұлы, 2016, 26-б).

Нәпсім мені көп жүргізді Хаққа бой бұрмай,

Күндіз-түні жүрдім мен қайғырмай.

Құмар, нәпсі, менмендік оты сөнбей,

Қайғыға толып, жер астына кірдім бойсұнған құлдай (Tatci, 2016, 78-б).

Айтылған өлең жолдары арқылы Ясауи нәпсімен күресті тек адамның ішкі психологиялық қақтығысы ретінде емес, рухани жолдағы міндетті әрі жүйелі тәжірибе ретінде ескергені аңғарылады. Оның түсінігінде бұл күрес Аллаға жақындаудың басты шарты, ал оны жеңудің негізгі тетігі шынайы ықылас, түзу ниет және тұрақты құлшылық. Мұндай рухани тәжірибе Ясауи өмірінде дербес жан тазалығымен ғана шектелмей, адамды кемелдікке жеткізетін іргелі қағида деңгейіне айналған.

### Ясауидің түсінігіндегі иршад (рухани жетекшілік ету, тура жолға бағыттау) мәселесі

Ислам дәстүрінде «иршад» сөзі – адамдарды тура жолға бағыттау, дұрыс іс-әрекет жасауға шақыру және рухани жетекшілік ету дегенді білдіретін маңызды ұғым. Құран Кәрімде Пайғамбарлардың міндеті халыққа тура жол көрсету, Алла разылығын табу арқылы олардың рухани кемелдігіне ықпал ету екені айқын баяндалады. Мысалы, «Шура» сүресінің 52-аятында:

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا  
«Міне, Біз саған Өз әмірімізден бір рухты уахи еттік. Әлбетте, сен адамдарды тура жолға бастайсың», - деп Пайғамбарымыздың с.а.с. адамдарға тура жолды көрсетуі, яғни иршад қызметі көрініс табады.

Бұл ұғым Ясауи еңбектерінде де маңызды рөл атқарған. Ол жоғарғыдағы аятқа сүйеніп, өзінің білімін және рухани тәжірибесін тек жеке өмірінде сақтап қалмай, оны қоғамға жеткізу арқылы халықты ағартуға және дұрыс жолға шақыруға қызмет еткен. Ол қарапайым да түсінікті түркі тілін пайдаланып, білім деңгейі төмен қауымның сезімдері мен түсінік дүниесін өзімен бірдей қабылдап, олармен ортақ тіл табыса білген. Мұндай тәсілі арқылы Ясауи дәстүрі ғасырлар бойы ұрпақтан ұрпаққа, елден елге ауысып, кең әлеуметтік, мәдени және рухани ықпалын сақтап қалған.

Сонымен қатар Ясауи уағыздарында кішіпейілділікті басты қағида ретінде қолданады. Иршад пен алғашқы ескерту алдымен өзіне бағыттталып, ол өзінің рухани тәртібі мен жауапкершілігін алдымен өзінен бастайтынын көрсетеді. Бұл қағида Ясауидің діни-этикалық философиясында адамның өзін-өзі тәрбиелуі мен рухани кемелденудің орталық элементі. Ол бұл туралы мына шумағында былай дейді:

Құл Қожа Ахмет, қырыққа келдің нәпсіңді тый,

Жылап қазір, ақыретте есіңді жый.

Иман діннің тірегі, тариқат түсін негізін,

Тариқатқа кірген Хақтан үлесін алар достар  
(Жармұхаммедұлы & Дәуітұлы, 1998, 50-б).

Ясауи көзқарасында шарифат, тариқаттың негізін құрайтын басты компонент. Ол үшін шарифатсыз тариқат өзінің мақсатына жетпейтін, бағытынан ауытқитын, рухани мәні жоқ жолға айналады. Бұл жөнінде Ясауи былай дейді:

Тариқатқа шарифатсыз кіргендерді

Шайтан келіп, иманын алады екен (Saifunov, 2025, 241-б).

деген қағидасы арқылы Ясауи тариқат жолының негізінде дінді дұрыс түсіну мен жетекші ұстаздың маңыздылығын ерекше атап көрсетеді. Ясауи шарифатқа берік, Құдайға деген махаббатына сенген мистик ретінде ерекшеленеді. Ол сыртқы сән-салтанатқа немесе өнерге алаңдамай, өзіне жиналған қауымға Исламның мәнін түсінікті, қарапайым тілмен жеткізіп, рухани жетекші ретінде рөл атқарады. Мұндай таза жүректі сопылық жолдағы адамның өз замандастарына иршад көрсетуі табиғи құбылыс. Ясауидің хикметтерінде бұл туралы былай делінеді:

Шарифатта дүниеден бойды аулақ ұстау қажет

Хақты сүйу үшін дүниені тастау қажет

Тариқатта жан мен тәнді таза ұстау қажет

Жан мен тәнді таза ұстамай тежрид болдым демесін

Хақиқатта Хақтан басқа бәрі харам,

Олай етпей ғашық жүрек, дидарға құмар болмау қажет (Tosun & Eraslan, 2019, 251-б).

Ясауи көзқарасы бойынша, тариқат жолы - әдебі мен тәртібі арқылы жүзеге асады. Ол оны мына шумақтарда сипаттап көрсетеді:

Мұхаммедтің болмысы араб екенін біл

Тариқаттың жолы әдеп екенін біл (Татси, 2016, 114-б).

Сонымен қатар, Ясауидің түсінігінде адамның тариқат жолына өз бетінше емес, белгілі бір рухани тәртіп пен жетекшілік арқылы енуі талқыланады. Ол рухани кемелдікке апаратын бұл жолдың табиғатынан күрделі, сынаққа толы екенін және дұрыс бағыт таппайынша түрлі адасуларға тап болатынын ерекше ескертеді. Ол бұл туралы шумақтарында былай ескертеді:

Дидар үшін жанды құрбан қылмайынша,

Ысмайылдай дидар іздеп тұрмаңдар достар,

Жаннан кешіп тариқатқа кірмейінше,

Ғашықпын деп жалған сөзді айтпаңдар достар (Eraslan, 1991, 47-б).

Бұл тұжырымдар арқылы Ясауи тариқат жолының негізінде тәлім, тәртіп және ұстаздың жетекшілігінің маңыздылығын көрсетеді. Тариқатқа тек сыртқы тәжірибе үшін емес, жанның толық берілуі арқылы ғана кіру қажет екендігін ерекше атап өтеді. Ол хикметтерінде тариқат жолына пірсіз кірудің қауіптілігін және жолдың сәтті өтуі үшін белгілі бір тәртіптің сақталуы керектігін баса айтады:

Менменсіп, тариқатқа кірмеді олар,

Жаннан кешпей, жолға аяқ ілмеді олар.

Нәпсісін жеңбей, фәнаға ермеді олар,

Арам тілекпен жолға түспеңдер достар (Dermirci, 1994, 70-б).

Оның тағы бір хикметінде рухани жолдың күрделілігі мен құрылымдық талаптары терең ашылып, мүршиттің жетекшілігінсіз рухани мақсатына жету мүмкін еместігі баяндалады. Ясауи бұл тұжырым арқылы сопылық тәжірибенің жүйелі рухани иерархияға сүйенетінін, ал мүршиттің осы иерархиядағы шешуші рөлін айқындайды. Мүршит жолды дұрыс түсіндіретін, рухани тәрбие мен ішкі бақылауды қамтамасыз ететін, адасулардан сақтайтын негізгі көшбасшы ретінде сипатталады. Сондықтан Ясауи еңбектерінде мүршитсіз жүргізілетін рухани ізденіс толыққанды нәтижеге

жеткізбейтін, әдістемелік негізі жоқ және қауіп-қатерге толы әрекет ретінде ескеріледі. Ол туралы мына өлең жолдарында былай делінеді:

Мүршитсіз олар мұратқа жетпес,  
Қызмет қылмай, Хақ дидарын көрмес.

Түн жылаумен көзін ілмес,

Көп жыламай, Хақ дидарын көрмес достар (Dermirci, 1994, 69-б).

Ясауи мүршит пен мүридтің болмысын сипаттағанда, олардың сопылық жолдағы орны мен өзара байланысын нақты әдіснамалық негізде түсіндіреді. Оның көзқарасы бойынша, мүршит рухани тәрбиенің негізгі субъектісі, хақиқатқа жетелейтін жолбасшы, шариғат пен тариқат талаптарын тәжірибеде көрсететін тұлға. Ал мүрид осы жолды саналы түрде таңдаған, рухани тәрбиеге мойынсұнып, ішкі өзгеріске ұмтылған ізденуші. Ясауи бұл қатынасты тек жеке тұлғалық байланыс емес, сопылық институттың ішкі құрылымына тән қажетті тетік ретінде нақтылайды. Оның пайымдауынша, мүршиттің жетекшілігі рухани білімнің дұрыс берілуін, нәпсімен күресу тәжірибесінің реттелуін және адасушылықтан сақтандыруды қамтамасыз ететін негізгі шарт. Сондықтан Ясауи тұжырымында мүршит пен мүрид қатынасы сопылық жолдың іргетасы әрі рухани кемелдікке жеткізетін жүйелі тәрбие моделі ретінде сипатталады. Ол шариғатты толық білмей тариқат жолына кіргендерді былай сынайды:

Тариқатқа шариғатсыз кіргендерді,

Шайтан келіп, иманын алады екен.

Бұл жолды пірсіз дағуа қылғандарды,

Сарсаң болып орта жолда қалады екен (Кенжетай & Бөкебаев, 2010, 164-б).

Ясауидің түсінігінде пірдің шәкіртке разы болуын рухани дамудың негізгі шарты ретінде атап көрсетеді. Оның пікірі бойынша, мүридтің пірге қызмет етуі және оның нұсқауларын орындауы арқылы ғана пенде Хаққа жақындай алады. Пірдің разы болуын тікелей Құдайдың разылығының көрінісі ретінде талқылайды. Бұл рухани тәлім мен тәрбие процесінде шешуші рөл атқарады. Осы байланыс арқылы мүридтің ішкі тазалығы мен нәпсіге қарсы күресі кәміл мәнін тауып, Хақтың рақымына қол жеткізуі мүмкін болады. Ясауи тұжырымында пір мен мүрид арасындағы осындай этикалық-рухани тәуелділік,

сопылық жолдағы кемелдікке апаратын негізгі механизм болып саналады. Бұл жөнінде оның хикметтерінде былай делінеді:

Пір разылығы Хақ разылығы болар достар,  
Хақ Тағала рақымына алар достар,  
Риязатта сырлы сөзден білер достар,  
Сондай құлдар Хаққа жақын болар екен.

Ей бауырым бұл жолға пірсіз кірме,  
Хақты еске алмай, бір сәт бейғам жүрме  
Ақылың болса, дүниеге көңіл берме,  
Лағнеті шайтан өз жолына ертер екен (Tosun & Eraslan, 2019, 285-б).

Берілген хикмет шумағы сопылық ілімнің негізгі ұстанымдарын, яғни пірге мойынсұну, нәпсіні тәрбиелеу және рухани ояну күйін терең мазмұнда бейнелейді. Алғашқы жолдарда пір разылығының Хақ разылығымен сабақтастығы көрсетіледі. Бұл сопылық дүниетанымдағы мүршиттің ерекше мәртебесін айқындайды, сондай-ақ пір – мүридті рухани кемелдікке жетелейтін жетекші. Осы тұрғыдан пірге адалдық таныту, Хаққа жақындаудың бір жолы ретінде қарастырылады. Сонымен қатар «Хақ Тағала рақымына алар» деген тұжырым мүридтің рухани жетістігі илаһи мейіріммен тікелей байланысты екенін білдіреді. «Риязатта сырлы сөзден білер» тармағы нәпсіні тыю мен рухани жаттығулар арқылы ішкі танымның ашылатынын меңзейді. Бұл сопылықтағы тәжірибелік таным (тәжірибеге негізделген рухани білім) қағидасының көрінісі. Яғни мүрид тек теориялық біліммен шектелмей, ішкі тәжірибе арқылы ақиқатқа жақындайды. Екінші шумақта «бұл жолға пірсіз кірме» деген ой сопылық жолдың міндетті шарты ретінде мүршиттің қажеттілігін айқындайды. Себебі мүршит – рухани бағдар беруші, ал онсыз адам нәпсі мен шайтанның ықпалына түсуі мүмкін. «Хақты еске алмай, бір сәт бейғам жүрме» тіркесі Аллаға зікір етудің үздіксіз жалғасуын талап етеді, бұл рухани сергектіктің басты шарты. Соңғы жолдар дүниеге шектен тыс берілудің қауіптілігін ескертіп, адамның рухани әлсіреуіне әкелетін факторларды көрсетеді. Яғни шайтанның азғыруы арқылы адам тура жолдан тайып кетуі мүмкін екені атап өтіледі. Қысқасы бұл шумақтар сопылықтағы мүршит пен мүрид қатынасын, риязат пен зікірдің маңызын, сондай-ақ рухани

тәртіп пен сергектіктің қажеттілігін ғылыми тұрғыда тұжырымдайтын мазмұнға ие.

### Ясауидің “Аллаға деген махаббат” түсінігі

Аллаға деген махаббат Құран Кәрімдегі Бақара сүресінің 165-ші аятында «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» яғни «Шынайы имандылардың Аллаға деген махаббаты бәрінен мықты және берік болады», - деп иман еткендердің Аллаға деген махаббатының тереңдігі мен маңыздылығын атап көрсетеді. Бұл махаббат тек сезімдік сүйіспеншілік емес, ол адамның жүрегін, ниетін, іс-әрекетін және өмірлік таңдауларын толық Аллаға арнау арқылы көрсетеді. Имандылар үшін Аллаға деген махаббат барлық дүниелік құмарлықтан, нәпсіге берілуден, өзге адамдарға немесе заттарға тым қатты бағынудан жоғары тұратын сезім. Ол жүректің тазалығы мен рухани кемелдіктің өлшемі. Аллаға шынайы махаббат адамның тек Құдайға берілген адалдығы мен берілгендігінің айқын көрінісі. Сопылық дәстүрде махаббат адамның бүкіл болмысын қалыптастыратын және бағыттайтын негізгі күш ретінде талданады. Мұнда махаббат ол эмоциялық сезім емес, рухани кемелдікке апаратын құрал, жаратылыстың түпкі себебі және болмыстың мәнін айқындайтын ұстаным. Алланы тану мен білу процесі тек махаббат арқылы жүзеге асады. Шынайы Алланың махаббатына ие адам, Оның жаратқан барлық болмысын да сүйіп, қамқорлық көрсетуге ұмтылады. Сонымен қатар махаббат сопылық тәжірибеде рухани кемелдікке, ішкі тазалыққа және әлемдік үйлесімге қол жеткізудің басты философиялық және этикалық негізі болып бағаланады. Бұл жөнінде Ясауи былай дейді:

Бисмиллә деп баян еттім хикмет айтып,

Шәкірттерге дүр мен гәуһар шаштым, міне.

Жанды жалдап, қайғы шегіп, қандар жұтып,

Мен дәптер сәни сөзін аштым міне (Өлібекұлы & Дәуітұлы, 2008, 10-б).

Ясауи өзінің рухани жолда қалай жетілгенін үнемі баяндайды. Ол жиі зікір арқылы Алланы еске алып, Раббысынан келген әрбір нығметке шүкіршілік етеді және дүниелік құндылықтар алдында өзін төмен қойып, ішкі болмысын шамасы келгенше тәрбиелейді. Бұл тәжірибе арқылы Ясауи өз-өзін түзей отырып, рухани тазалыққа жетуге және Аллаға жақын болуға ұмтылады. Ол бұл туралы мына шумақтарында былай келтіреді:

Зікір етіп, шүкір етіп Хақты таптым,  
Дүниені харам санап, таптап өттім  
Диуана болып, қор болып жаннан қаштым,  
Уайымсыз болып жер қойнына кірдім ақыр (URL-2).

Ясауи хикметінде «риязет» ұғымы бұл Аллаға жақындау мақсатында жасалатын жүйелі өзіндік құрбандықтар жиынтығы болып саналады. Осы тәжірибе барысында адам барлық құмарлықтарынан, мақсаттарынан, нәпсінің қалауларынан бас тартады. Егер адамның жүрегінде Алладан басқа нәрсе қалса, онда шынайы махаббат пайда болмайды. Алладан басқаға құмар болған, дүниеқұмарлыққа берілген пенде шынайы ғашық бола алмайды. Ясауи осындай жалған ғашықтарға, яғни шынайы махаббаты сезіне алмайтын адамдарға назар аударады. Ол жөнінде төмендегі шумақтарында былай айтады:

Ғашықтықты маған айтып, дауға салма, жалған ғашық,  
Шын ғашықтың жүрегінде қан жылау анық.  
Махаббатың шерімен жанын қимаса егер,  
Өмірі өтіп бос кетеді өтірік жоқ анық.

Мехнат шегіп, махаббаттың бағын өсірмесен  
Нәпсінді қор көріп, оны жеңіп, өлтірмесен,  
Алланы айтып, жүрек түбін нұрға толтырмасаң,

Уаллаһи, биллаһи сенде ғашықтықтың белгісі жоқ (Eraslan, 1991, 110-111-б).

Ясауи осы мәтіндер арқылы махаббат жолында ішкі тазалықтың, нәпсіні бағындыру мен шынайы жан берудің маңыздылығын анық көрсетеді. Оның тұжырымында шынайы махаббат тек Аллаға берілу және Одан басқа барлық дүниелік байланыстардан толық айырылу арқылы туындайды.

Исламдық мистикалық дәстүрде махаббат жолы, жан мен рухтың тексерілуі, сүйгенге адалдық пен беріктіктің сынақтан өту жолы ретінде түсіндіріледі. Бұл жағдайда ғашық пенде барлық қиындықтар мен сынақтарға төтеп беруі тиіс, себебі Құдай сүйгеніне азаптар мен қиындықтар, бәле-жалаларды жіберу арқылы оның шынайы

махаббатын тексереді. Махаббат жолындағы бұл сынақтар ғашықтың махаббатының адалдығы мен беріктігін айқындау үшін қажет.

Осынған орай Ясауида өмірінде осындай рухани және ішкі сынақтарды бастан өткергені және сабырлық сақтап, шағымданбағаны мына өлеңдерінен байқалады:

Ғашық дертін дертсіздерге деуге болмас,

Бұл жолдардың қиындығы көп, оңай өтуге болмас.

Ғашықтықтың асыл сырын әр наданға сатуға болмас

Хабары жоқтың ғашық қадірін біле қоймас (Ögke, 2016, 104-б).

Алайда сопыдық дәстүрде рухани сынақтардың өзі кейде ғашықтықтың шынайылығын толық айқындауға жеткіліксіз болуы мүмкін. Құдай, абсолюттік махаббат иесі ретінде, сүйген құлын одан да ауыр талаптарға жанын құрбан етуге немесе отқа түсу іспетті символдық әрі экзистенциялық сынақтарға шақыруы мүмкін. Мұндай ауыр сынақтар шынайы ғашықтың жүрегінде қорқыныш немесе әлсіздік тудырмайды, өйткені ол үшін махаббат бүкіл болмысты анықтайтын түпкі мән.

Сопылық дүниетанымда махаббат адам өмірін өзгеше түспен өрнектеп, әлемді жаңа мағыналық қабатта танытады. Махаббаттың ізі ғашықтың әр қадамынан, әр құбылысты қабылдауынан көрініс табады. Ол жүректе жалындап жанып, Алладан басқа барлық пендешілік байланыстарды күйрететін ішкі рухани от. Ясауи шығармаларында бұл от адамды толық тазартып, рухани кемелдікке бастайтын трансформациялық күш ретінде сипатталады. Ясауи бұл шынайы махаббатты былай сипаттайды:

Ғашық болып, отқа түсіп жанып күйдін,

Ғашық болып жаннан өтіп, нұрға айналдың

Мұңға баттың, ғамға толдың, ақылдан бездің,

Ғашық дертіне дауа сұрасаң, ешқандай ем жоқ (URL-3).

Ясауи шынайы махаббат құпиясын түсіндіру барысында, нағыз ғашықтың рухани беріктігін ерекше атап өтеді. Оның пайымдауынша, Аллаға шексіз берілген пенде Хазіреті Ибраһимнің сынағы сияқты ең ауыр әрі асқан ерлік талап еткен жағдайлардан да тайсалмайды. Сопылық дәстүрде Ибраһим пайғамбардың отқа түсу оқиғасы Құдайға толық тәуекел мен шынайы махаббаттың көзі. Ясауи осы оқиғаны алға

тарта отырып, рухани жолдың ең биік шыңына жеткен ғашықтың жүрегінде қорқынышқа орын қалмайтынын меңзейді. Өйткені махаббатқа берілген жан үшін Алла разылығын табу, бүкіл болмыстың мәні, ал басқа барлық нәрсе өткінші.

Құмарлық, ләззәт махаббаттан айқын қыл сен,

Ғашықтарға ғашық отынан жария қыл сен,

Қайғы, зар мен машақатты нышан қыл сен,

Шын ғашықтар оттан не үшін қорықсын (Eraslan, 1983, 150-б).

Осы мәтіндерге сүйене отырып, Ясауи махаббат жолын рухани кемелденудің ең биік сатысы ретінде түсіндіреді. Оның пайымдануынша, бұл жолға тек толық берілу, жанның шынайы ықыласы және Хаққа деген терең сүйіспеншілік арқылы ғана қол жеткізуге болады. Ясауи үшін махаббат жай ғана сезімдік немесе эмоциялық хал емес, керісінше, адам болмысының ішкі құрылымын түбегейлі өзгертетін, нәпсіні тәрбиелеп, рухты тазалыққа жетелейтін күшті эволюциялық құбылыс болып саналады. Сопылық ілім шеңберінде махаббат ұғымы жан мен рухтың тазалығының, рухани төзімділіктің және ішкі тұрақтылықтың негізі өлшеміне айналады. Осы тұрғыдан алғанда, махаббат Ясауи дүниетанымында адамды кемелдікке жеткізетін, рухани жолдың өзегін құрайтын басты қағида ретінде көрініс табады.

Махаббатқа негізделген өмір, адам болмысының мәнін тереңдетіп, оны жоғары рухани деңгейге көтеретін құндылықтық жағдай ретінде сипатталады. Мұндай дәрежеге жеткен шынайы ғашықтар өмір жолындағы қиындықтар мен сынақтарды кемшілік немесе кедергі деп емес, рухани жетілудің заңды әрі табиғи құрамдас бөлігі ретінде қабылдайды. Осы тұрғыдан қарағанда, махаббат адам өмірінің негізі өзегі, ал иман сол махаббат арқылы өзінің ішкі мәнін ашып, шынайы рухани мазмұнға ие болады. Ахмет Ясауи бұл тұжырымын хикметінде былай жеткізеді:

Құл қожа Ахмет, махаббаттан ауыр сынақ болмас,

Мәрһәм жағу, махаббат дертіне дауа болмас,

Жылаудан басқа ешкім куә болмас,

Не істесең де, өзіңе ғашық қыл, Уа Раббым!» (Ögke, 2016, 93-б).

Сонымен қатар Ясауи махаббат жолын іздеу мен оны табуға деген үмітін үнемі білдіреді. Ол рухани жолды іздеу барысында Жаратушыдан өзіне дұрыс бағыт көрсетуін сұрайды. Яғни ол Алладан шынайы махаббатқа, рухани кемелдікке жетелейтін тура жолды нәсіп етуін тілеп, шын жүрекпен берілуге дайын тұрады.

Шибли сияқты ғашық болып сама соқсам,

Баязидше күн-түн тынбай Қағбаға жол тартсам,

Қағбаға бетті сүйкеп, жылап зар қылсам

Осы амалмен, Уа Раббым, Сені көрермін бе?» (Eraslan, 1991, 15-б).

Ясауи өзінің өсиеттері арқылы махаббат өмірін тек азап пен сынақ жолы ретінде емес, рухани жетілу мен Құдайға жақындаудың ерекше, қуанышты және татымды жолы ретінде сипаттайды. Махаббат арқылы адам иманның терең мәнін түсініп, өмірдің шынайы мәнін сезіне бастайды. Осы рухани жолда шынайы ғашық тек Аллаға берілу арқылы өз жанын толық тазартып, ішкі кемелдікке қол жеткізеді. Ясауидің түсінігінде махаббат рухани дамудың басты өлшемі. Ол адамды біртіндеп өзгертіп, жүрегін, нәпсісін және ішкі әлемін толықтай Аллаға қарай бұратын терең рухани жаңару үдерісі болып нақтыланады.

### Қорытынды

Ясауи тұлғасы түркі мәдениеті мен исламдық сопылық дәстүрде ерекше орын алады. Оның рухани мұрасы ғасырлар бойы сақталып, кейінгі зерттеулерде және мәдени тәжірибеде маңызды рөл атқарған. Ясауидің үгіт насихаты, құрған жолы Түркістаннан басталып, бүкіл түркі әлемінде таралған және сопылық тәжірибенің негізін қалаған. Ол қоғамдағы рухани тәртіп, шәкірт пен шейх арасындағы этикалық өзара байланыстар мен моральдық - адамгершілік құндылықтарды қалыптастыруға үлес қосқан. Ясауи тарикаты қарапайым дәруиштік топтан әлдеқайда кең, ол қоғамның рухани және мәдени өміріне айтарлықтай ықпал еткен. Сопылық дәстүрдің қалыптасу кезеңіндегі ұлы ойшылдар мен хазіреттердің тәжірибесі Ясауи дәстүріне негіз болған. Бұл дәстүрде шәкірттің шейхке сенімі, оның өсиеттерін орындауы, сондай-ақ ішкі тәртіп пен рухани әдепті сақтау басты назарда болған. Ясауи дәстүрі шәкірттердің тәртібі мен әдебін басты принцип ретінде қарастырады. Шәкірт шейхке толық сенім білдіріп, оның ишараттарын (меңзеу, белгі) түсініп, жауапкершілікпен орындауы тиіс. Жалғыздық тәжірибесі (қылуette отыру) зікір және құлшылық

арқылы нәпсі мен жанның тазалануы, рухани кемелдікке жету жолындағы негізгі әдістер ретінде ұсынылған.

Ясауи еңбектерінде таухид ұғымы Алланың бірлігін терең танып-білуге, Оның есімін жүрекпен зікір етуге және адам рухының тұтастығына жетуге бағытталған негізгі қағида ретінде түсіндіріледі. Рухани кемелдікке қол жеткізу үшін адам нәпсісін тазартып, күнәдан арылуы, шынайы тәубе жасап, ықыласпен құлшылыққа бет бұруы тиіс. Ал рия, яғни амалдарды Алла разылығы үшін емес, адамдардың мақтауын көздеп жасау рухани жолдағы ең қауіпті кедергілердің бірі саналады. Өйткені мұндай ниет адамның ішкі әлемін әлсіретіп, оны шынайы рухани дамудан алыстатады.

Ал ықылас адамның іс-әрекеті мен құлшылығында риядан арылып, шынайы ниетпен, таза жүрекпен Аллаға бағытталуын білдіретін негізгі рухани қағида. Ясауи түсінігінде ықыласқа жету адамның бар болмысымен Аллаға берілуі, амалдарының тек Оның разылығын көздеуі арқылы жүзеге асады. Бұл жолда нәпсімен күрес айрықша мәнге ие, өйткені ол адамның ішкі әлсіздіктері мен жамаң әдеттерін жеңуге бағытталған рухани тәрбие үдерісі. Ясауи түсінігінде мұндай рухани күрес жалғыздыққа бойсұну, үздіксіз зікір айту және тұрақты құлшылық ету арқылы іске асады.

Ясауи дәстүрінде шарифат пен тариқат бір-бірінен бөлек қарастырылмайды, керісінше өзара тығыз байланысты, тұтас рухани жүйе ретінде түсіндіріледі. Тариқат жолының нәтижелі болуы шынайы тәлімге, қатаң рухани тәртіпке және пірдің жетекшілігіне байланысты. Мүридтің пірге бағынуы Аллаға жақындаудың маңызды шарты деп есептеледі. Сонымен қатар махаббат Ясауи шығармаларында рухани өмірдің өзегі саналады. Ол Аллаға деген сүйіспеншіліктің ең жоғары көрінісі ретінде бағаланады. Алайда бұл ғашықтық тек шынайы ықыласқа негізделуі тиіс. Рияға сыртқы көрініске немесе жалған сезімге құрылған махаббат адамды рухани кемелдікке жеткізбейді. Ясауи үшін нағыз махаббат жүректің тазалығы мен Аллаға толық берілуінен туындайтын рухани хәл. Ясауи сопылық ілімін өкілі ғана емес, түркі халықтарының рухани дүниетанымын қалыптастыруда ерекше орын алған ірі ойшыл тұлға болып саналады. Оның хикметтерінде жүрек тазалығы, риядан сақтану, нәпсімен күрес, тариқат тәртібін сақтау және Аллаға деген махаббат секілді негізгі рухани ұстанымдар жүйелі түрде насихатталады. Бұл қағидалар өте келе түркі дүниесінің рухани мәдениетінде берік орнығып, ұрпақтан-ұрпаққа жалғасқан тұрақты мұраға айналды.

## Әдебиеттер

- Abul, L. (2017). Ahmed Yesevi'nin Divani Hikmet'inde sembolik dil. *Diyanet İlmî Dergi*. Cilt-53. Sayı 1, 155-177.
- Aydar H. (2022). *Hicri ikinci asırda islami ilimler*. Ankara: İksad Uluslar Arası Yayınevi.
- Әлібекұлы, А, Дәуітұлы, С & Сағындықұлы, Б. (2008). *Әдеби жәдігерлер (20 томдық, 6-шы том. Қожа Ахмет Ясауи. Даналық кітабы)*. Алматы: Таймас баспасы.
- Bice, H. (2019). *Divan Hikmet'ten seçmeler. Hoca Ahmed Yesevi*. Ankara: MEB Yayınevi.
- Çetinkaya, B. (2017). Hoca Ahmed irfanında aşk yolunda/kapısında aşk. *Akademiar Dergisi*. (Haziran), Sayı 2, 157-225.
- Dermirci, M. (1994). Ahmed Yesevi'nin Yunus Emre'ye tesiri olmuş mudur? *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı VIII, 61-84
- et-Taberî, Ebu.C. (1996). *Taberî Tefsiri*, çev. Kerim Aytekin – Hasan Karakaya. İstanbul: Hisar Yayınları
- Erarslan, K. (1989). *İslam Ansiklopedisi Cilt. 2*. İstanbul: T.D.V. Yayınları.
- Eraslan, K. (1983). *Ahmed Yesevî, Divan-ı Hikmet'ten seçmeler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınevi.
- Eraslan, K. (1991). *Ahmed Yesevî, Divân-ı Hikmet'ten seçmeler*. II. Baskı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınevi.
- Genç, R. (1993) Türklerde dini tolerans ve Hoca Ahmed Yesevî. *Türk Dili Aylık Dil Dergisi.TDV.Yayınları*. Hoca Ahmed Yesevî Özel Sayısı. Sayı 504/Aralık. 563-566
- Жармұхаммедұлы, М. Дәуітұлы & С. Шафиғи, М. (1998). *Қожа Ахмет Ясауи. Диуани хикмет (Даналық кітабы)*. Алматы: Жалын баспасы.
- Кенжетәев, Д. (2018) Қазақ мұсылмандығы және оның қалыптасу алғы шарттары: Монография-Астана: «Рухани құндылықтары қолдау қоры» КҚ.
- Кенжетай, Д. & Бөкебаев, А. (2010) *Диуани Хикмет*. Алматы: Нұрлы әсем баспасы
- Köprülü, F. (1976). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını.

- Құран Кәрім: қазақша мағынасы және сөзбе-сөз аудармасы.(2023). Алматы: Дәуір баспасы.
- Muslim, Ebu.H. (2013). *el-Cam'a es-Sahih (Sahih Muslim), Cilt.8.* Çevirmen. Mehmet Sofaoğlu. İstanbul: İrfan Yayım ve Ticaret.
- Мұхаммеджанұлы, Ә. (2007). *Дуяни хикмет.* Астана: Фолиант баспасы.
- Нұрахметұлы, И. (2016). *Қожа Ахмет Ясауи /Дуяни Хикмет.* Астана: Регист-СТ Полиграф баспасы.
- Оспанұлы, Ә. & Айнабекұлы, Т. (2001). *Дуяни хикмет - даналық кітабы.* Шымкент: Ғасыр – III баспасы.
- Ögke, A. (2016). Ahmed-i Yesevi'de ilahi aşk. *Diyanet İlmî Dergi, Cilt-52, Sayı 4,* 93-111.
- Öksüz, Y. (2018). *Pir-i Türkistan.* İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Öngören, R. *İslam ansiklopedisi. Cilt.40.* TDV. s.119-123.
- Özköze, K. (2006). Ahmed Yesevi ve Divân-ı Hikmet. *İlmi ve Akademik dergisi.* Sayı 16, 293-312.
- Saifunov, B. (2025). *Türkistan'da Ehl-i Sünnet ve Yesevi öğretisi.* İstanbul: Mirac Yayınları.
- Сәрсенбеков, Н. (2021). Ахмет Ясауи хикметтерінің экзистенциялық сипаты. *Адам әлемі журналы.* No. 4 (90). 43-52.
- Tatcı, M. (2016). *Divân-ı Hikmet, Hoca Ahmed Yesevi.* Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Ankara: Merkez Repro Basım Yayın Ltd. Şti
- Tosun, N. & Eraslan, K. (2019). *Hoca Ahmed Yesevi külliyâtı.* Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı.
- Yılmaz, A. (1999). Ahmed-i Yesevi, Yunus Emre ve Hacı Bektaşî Veli'nin İslam çizgisindeki bütünlük. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 9, Bahar,* 65-85.

#### Интернеттен Пайдаланылғандар

- URL-1. *Нәсәи хадистер жинағы. Шынайы БҚылас Қ.М.Д.Б.* ресми сайты. www.muftyat.kz 08.01.2020-(Erişim Tarihi: 18.12.2025).
- URL-2. Bice, H. (1993). *Hoca Ahmed Yesevi, Divani Hikmet.* T.D.V. Yayınları. hayatibice@yahoo.com , www.yeseviyiz.biz (Erişim Tarihi: 10.12.2025).

URL-3. Bice, H. (2008). *Hoca Ahmed Yesevi Divani Hikmet*. T.D.V. Yayınları. divanihikmet.net <https://islambahcesi.de> (Erişim Tarihi: 02.12.2025).

## References

- Abul, L. (2017). Ahmed Yesevi'nin Divani Hikmet'inde sembolik dil. *Diyanet Ilmi Dergi*. Cilt-53. Sayı 1, 155-177.
- Aydar H. (2022). *Hicri ikinci asirda islami ilimler*. Ankara: İksad Uluslar Arası Yayınevi.
- Alibekuly, A., Dautuly, S., Sagyndykuly, B. (2008). *Adebi zadigerler (20 tomdyk, 6-shy tom. Kozha Ahmet Iasau. Danalyk kitaby)*. Almaty: Taimas baspasy.
- Bice, H. (2019). *Divan hikmetten seçmeler. Hoca Ahmed Yesevi*. Ankara: MEB Yayınevi.
- Cetinkaya, B. (2017). Hoca Ahmed ırfanında ask yolunda/kapisında ask. *Akademiar Dergisi*. (Haziran), Sayı 2, 157-225.
- Demirci, M. (1994). Ahmed Yesevi'nin Yunus Emre'ye tesiri olmus mudur? D.E.U. *İlahiyat Fakultesi Dergisi*, Sayı VIII, 61-84.
- et-Taberi, Ebu C. (1996). *Taberi tefsiri*, cev. Kerim Aytekin – Hasan Karakaya. İstanbul: Hisar Yayinlari.
- Erarlan, K. (1989). *Islam Ansiklopedisi* Cilt. 2. İstanbul: T.D.V. Yayinlari. 159-161.
- Eraslan, K. (1983). *Ahmed Yesevi, Divan-i Hikmet'ten secmeler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınevi.
- Eraslan, K. (1991). *Ahmed Yesevi, Divan-i Hikmet'ten secmeler*. II. Baski. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınevi.
- Genc, R. (1993). Türklerde Dini Tolerans ve Hoca Ahmed Yesevi. *Türk Dili Aylık Dil Dergisi*. TDV Yayınları. Hoca Ahmed Yesevi Özel Sayısı. Sayı 504/Aralık. 563-566.
- Kenzhetaev, D. (2018) *Qazaq musulmandygy zhane onyn qalyptasu algy sharttary: Monografiya – Astana: «Rukhani qundylyqtary qoldau qory» KQ.*
- Kenzhetai, D. Bokebaev, A. (2010) *Diuni Hikmet*. Almaty: Nurly asem baspasy.
- Köpürülü, F. (1976). *Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını.

- Zharmukhammeduly, M., Dautuly, S., Shafiqi, M. (1998). *Kozha Ahmet Yasaui. Diuani Hikmet (Danalyk kitaby)*. Almaty: Zhalyn baspasy.
- Muslim, Ebu H. (2013). *el-Cam'a es-Sahih (Sahih Muslim)*, Cilt. 8. Çevirmen: Mehmet Sofaoglu. Istanbul: Irfan Yayim ve Ticaret.
- Muhammedzhanuly, A. (2007). *Diuani hikmet*. Astana: Foliant baspasy.
- Nurakhmetuly, I. (2016). *Qozha Akhmet Yasaui / Diuani hikmet*. Astana: Regis-ST Poligraf baspasy.
- Ospanuly, A. Ainabekuly, T. (2001). *Diuani hikmet – danalyq kitaby*. Shymkent: Gasyr – Sh baspasy.
- Ogke, A. (2016). Ahmed-i Yesevi'de Ilahi Ask. *Diyanet Ilmi Dergi*, Cilt-52, Sayı-4, 93-111.
- Oksuz, Y. (2018). *Pir-i Turkistan*. Istanbul: Ketebe Yayinlari.
- Ongoren, R. *Islam Ansiklopedisi*. Cilt. 40. TDV. 119-123.
- Ozkoze, K. (2006). Ahmed Yesevi ve Divani Hikmet. *Ilmi ve Akademik Dergisi*. Sayı 16. 293-312.
- Saifunov, B. (2025). *Turkistan'da Ehl-i Sunnet ve Yesevi ogretisi*. Istanbul: Mirac Yayinlari.
- Sarsenbekov, N. (2021). Akhmet Yasaui hikmetlerinin ekzistentsialyq sipaty. *Adam Alemi zhurnaly*. No. 4 (90). s. 43–52.
- Tatci, M. (2016). *Divan-i Hikmet, Hoca Ahmed Yesevi*. Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Turk-Kazak Universitesi, Ankara: Merkez Repro Basim Yayin Ltd. Sti.
- Tosun, N., Eraslan, K. (2019). *Hoca Ahmed Yesevi külliyati*. Ankara: Ahmet Yesevi Universitesi Mutevelli Heyet Baskanligi.
- Yılmaz, A. (1999). Ahmed-i Yesevi, Yunus Emre ve Hacı Bektaşî Veli'nin İslam Çizgisindeki Bütünlük. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 9, Bahar, 65-85
- Kuran Karim: kazaksha magynasy zhane sozbe-soz audarmasy*. (2023). Almaty: Dauir baspasy.

#### Internet Sources

- URL-1. *Nasai hadisler zhinagy*. Shynai Ykylas K.M.D.B. resmi saity. [www.muftyat.kz](http://www.muftyat.kz), 08.01.2020 – (18.12.2025).

- URL-2. Bice, H. (1993). *Hoca Ahmed Yesevi, Divani Hikmet*. T.D.V. Yayınları. hayatibice@yahoo.com, www.yeseviyiz.biz, 10.12.2025
- URL-3. Bice, H. (2008). *Hoca Ahmed Yesevi Divani Hikmet*. T.D.V. Yayınları. divanihakmet.net, <https://islambahcesi.de>, 02.12.2025.

### HOCA AHMET YESEVİ'NİN DÜNYA GÖRÜŞÜNDEKİ TEMEL TASAVVUFİ KAVRAMLAR

**Öz:** Hoca Ahmet Yesevî XII. yüzyılda Orta Asya'da yaşamış meşhur Türk Halk sûfisidir. O, Arapça ve Farsçayı bilmesine rağmen, İslam'ı yeni kabul etmiş ve ana dili Türkçe olan göçebe Türk topluluklarına dini sade ve anlaşılır bir dille ulaştırmayı amaçlamıştır. Bu nedenle onun hikmetleri edebî süsten ziyade, İslam'ın inanç, ibadet ve ahlâk ilkelerini halka öğretmeye yöneliktir. Bu hikmetler yüzyıllar boyunca sözlü olarak aktarılmış ve Orta Asya ile Türk dünyasındaki dinî-tasavvufî geleneğin önemli kaynakları arasında yer almıştır.

Yesevî hedeflerine ulaşmak için müridlerini Buhara, Horasan ve Anadolu bölgelerine göndermiş, yeni Müslüman olan Türk boylarına İslam dininin inanç esaslarını, ibadetlerini ve ahlâkî-etik prensiplerini öğretmeye katkıda bulunmuştur. Onun sade hikmetleri halk arasında hızla yayılmış ve kendisinin geniş ölçüde tanınmasını sağlamıştır. Günümüzde Yesevî Orta Asya, Anadolu ve Balkan coğrafyasında tarihsel ve kültürel bir şahsiyet olarak saygıyla anılmakta, felsefî ve dinî görüşleri yeni nesillerin manevî eğitiminde merkezi bir konum arz etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hoca Ahmed Yesevî, Tasavvuf öğretisi, Tarikat, Manevî olgunlaşma, Tevhid

### ОСНОВНЫЕ СУФИЙСКИЕ ПОНЯТИЯ В МИРОВОЗЗРЕНИИ ХОДЖИ АХМЕДА ЯСАВИ

**Аннотация:** Ходжа Ахмад Ясави – известный тюркский суфий, живший в Центральной Азии в XII веке. Несмотря на то, что он владел арабским и персидским языками, его целью было донести ислам в простой и доступной форме до кочевых тюркских общин, которые лишь недавно приняли эту религию и говорили на родном языке. Поэтому его хикметы были направлены не на художественную выразительность, а на разъяснение народу основ исламской веры, богослужения и нравственных принципов. Эти хикметы на протяжении веков передавались из уст в уста и оцениваются как важнейшие источники религиозно-суфийской традиции Центральной Азии и тюркского мира.

Для достижения своей цели Ясави направлял учеников в Бухару, Хорасан и Анатолию, где они участвовали в обучении недавно обращённых тюркских племён основам исламской веры, обрядовой практики и морально-этических ценностей. Его простые и понятные хикметы быстро распространялись среди народа и принесли ему широкую известность. Сегодня Ясави с глубоким уважением почитается как историко-культурная личность в Центральной Азии, Анатолии и на Балканах, а его философские и религиозные взгляды продолжают оказывать значительное влияние на духовное воспитание нового поколения.

**Ключевые слова:** Этнофольклорные сюжеты, Магия, Ритуальный фольклор, Проклятие, Национальный код.

### Extended Summary

Khoja Akhmet Yassawi was a major Sufi thinker, theologian, and educator who profoundly influenced the evolution of religious and philosophical thought in 12th-century Central Asia and laid the spiritual and cultural foundations of Turkic-Islamic civilization. His worldview and intellectual legacy elevated the process of the adoption of Islam by Turkic peoples to a new qualitative level, defining not only confessional transformations but also complex social, cultural, and civilizational changes. The essence of Yassawi's teaching lies in developing a holistic model of spiritual synthesis by adapting universal Islamic principles to the local ethno-cultural environment. This model presents Islam not merely as a dogmatic system, but as a comprehensive worldview grounded in inner spiritual perfection, moral self-improvement, and social responsibility. The formation of Yassawi's worldview was shaped not only by classical Islamic sciences *fiqh* (Islamic jurisprudence), *kalam* (Islamic theology), *tafsir* (Quranic exegesis), and *hadith* (the sayings of Prophet Muhammed) but also by the deep mystical and existential traditions of Sufism. However, his distinctive feature lies in his ability to convey this complex religious and philosophical system in a simple and accessible form at the popular level. Despite his complete mastery of Arabic and Persian scholarly traditions, he chose to disseminate his teachings in the Turkic language, thereby making religious knowledge accessible to broad social groups. This phenomenon can be regarded as an effective model of social inclusion and cultural adaptation of religious knowledge. Yassawi's teachings corresponded to the worldview of nomadic and semi-nomadic societies and facilitated the organic integration of Islam with local cultural traditions.

Yassawi's principal work, the «Divan-i Hikmet», constitutes a unique textual corpus that embodies the syncretic unity of Sufi poetry and religious-philosophical reflection. In this work, the fundamental concepts of Sufism tawhid (the unity of God), iman (faith), ibadah (worship), ihsan (spiritual excellence), piety, patience, gratitude, dhikr (remembrance of God), faqr (spiritual poverty), divine love, self-discipline, and obedience to a spiritual guide are systematically analyzed, while the stages of spiritual development sharia (islamic law), tariqa (sufi path), ma'rifa (heart-based awareness) and haqiqa (is the state of spiritual closeness God) are substantiated both theoretically and practically. The content of the hikmets, while didactic in nature, reveals at a deep philosophical and existential level the inner contradictions of the human being, the struggle with the ego, the spiritual quest, and the aspiration toward God. In this regard, Yassawi's poetry should be considered not only as a form of literary art but also as a comprehensive system that forms the methodological and axiological foundation of Sufi practice.

The institutionalization of Yassawi's teachings was realized through the Sufi order he founded, the Yassawiyya Order. This order became an important institution of spiritual education, social integration, and religious enlightenment in medieval Turkic society. Yassawi's disciples and followers actively conducted missionary activities in regions such as Bukhara, Khorasan, and Anatolia, widely promoting the ethical, humanistic, and spiritual principles of Islam. As a result, the Sufi worldview became an integral component of the religious consciousness of Turkic peoples and contributed to the formation of a culturally adapted and popular form of Islam.

The geographical scope and historical influence of Yassawi's legacy demonstrate the universal nature of his teachings. His ideas spread beyond Central Asia to Anatolia and the Balkans, significantly contributing to the development of Sufi culture, literary traditions, and spiritual values. The Yassawi tradition provided the foundation for numerous subsequent Sufi schools and movements, shaping their intellectual paradigms and guiding their spiritual practices. In this sense, Yassawi's teachings constitute the core of spiritual continuity and cultural succession within Turkic-Islamic civilization. In contemporary academic discourse, the legacy of Khoja Akhmed Yassawi is examined through interdisciplinary approaches, with its historical, philosophical, theological, literary, and cultural dimensions analyzed comprehensively. He is regarded not only as a representative of Sufism but also as a catalyst of cultural transformation, a builder of spiritual identity, and a symbol of civilizational integration. The axiological potential

of Yassawi's teachings is particularly relevant in the context of globalization, serving as an important theoretical framework for addressing complex social phenomena such as spiritual crisis, the erosion of value orientations, religious radicalism, and secularization.

Therefore, the Sufi legacy of Khoja Akhmed Yassawi represents a fundamental component of Turkic-Islamic civilization and a complex, multidimensional phenomenon that has shaped its spiritual, cultural, and social development. This legacy should be understood not only as a historical and cultural monument but also as a universal theoretical and methodological system that requires reinterpretation within the framework of modern scientific paradigms and retains exceptional scholarly value.

---

**Yazar Katkı Oranı (Author Contributions):** Nurzhan PARPIYEV (%50), Gulgul, KANSEYİTOVA (%50)

**Yazarların Etik Sorumlulukları (Ethical Responsibilities of Authors):** Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

**Çıkar Çatışması (Conflicts of Interest):** Çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

**İntihal Denetimi (Plagiarism Checking):** Bu çalışma intihal tarama programı kullanılarak intihal taramasından geçirilmiştir.

**УДК 82:316.3 МҒТАР 17.07.21**

## KANI DEDIĞÜM ERENLER: “ATALAR SÖZİ”NİN DEDE KORKUT’U ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Aslıhan HAZNEDAROĞLU\*

**Öz:** Orta Asya’dan Anadolu ve Rumeli’ndeki yazılı geleneğe uzanan süreçte Dede Korkut’un efsanevi kimliği bir dönüşüm geçirmiş, farklı sosyal zeminlerde farklı ihtiyaçlara göre yeniden yorumlanmıştır. Dede Korkut adı, “Oğuzname” adıyla anılan tevarih, destan ve özlü sözler ihtiva eden eserlerin ortak bir referansıdır. Türkçenin en eski atasözü derlemelerinde Dede Korkut’a atfedilen sözler bulunur. Bu çalışmada Berlin Devlet Kütüphanesinde kayıtlı Atalar Sözi metni, Dede Korkut imajının değişimi açısından değerlendirilecektir. İlk defa Heinrich F. von Diez tarafından tanıtılan Hâzihi’r-Risâlet-i min Kelimât-ı Oğuznâme el-Meşhûr bi-Atalar Sözi adlı yazma, Dede Korkut adının modern literatüre girmesini sağlayan özel bir metindir. Bu çalışmada elimizdeki bu *Atalar Sözi* yazmasının 1v-4r aralığında yer alan metinden yola çıkılarak Dede Korkut imajının aldığı biçimler tartışmaya açılmaktadır. Gündelik hayatla irtibatlı bir metin olan Atalar Sözi’nde Dede Korkut, yer yer destanlar çağına ait bir sözcü olmaktan ziyade görgü ve zevk eleştirisi getiren bir nüktedan olmaya yaklaşır. Osmanlı toplumunun çok katmanlı ve renkli bir manzarasını sunan Atalar Sözi’nde Dede Korkut’un değişen çehresini gözlemleyebileceğimiz birkaç husus; “ahir zaman yorumu”, “görgü ve beğenilere yönelik eleştiriler”, “Türk ve Türkmen kavramlarının kullanımı” ve “galiz sözler” alt başlıklarında ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Dede Korkut, Atalar Sözi, Diez, Hiciv, Osmanlı edebiyatı.

## WHERE NOW ARE THE NOBLE HEROES I KEPT PRAISING: REASSESSING THE IMAGE OF DEDE KORKUT IN “ATALAR SÖZİ”

**Abstract:** In the process spanning from Central Asian legends to the written tradition in Anatolia and Rumelia, the legendary identity of Dede Korkut has undergone a transformation, undergoing

---

Araştırma Makalesi / Künye: Haznedaroğlu, A. “Kanı Dediğüm Erenler: “Atalar Sözi”nin Dede Korkut’u Üzerine Bir Değerlendirme”. *Türkoloji*, 126 (Haziran 2026), s. 153-192.

\*Dr., Düzce Üniversitesi, e-mail:aslihankaragoz@duzce.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0778-6101

reinterpretation according to different needs across diverse social contexts. The fundamental characteristic of Dede Korkut within the entirety of oral and written tradition is his status as an authority figure. The name Dede Korkut serves as a common reference for works containing chronicles, epics, and aphorisms known by the title 'Oğuzname.' The oldest proverb collections in the Turkish language contain sayings attributed to Dede Korkut. This study will evaluate the text titled *Atalar Sözi* (Words of the Ancestors), registered in the Berlin State Library, in terms of the transformation of the Dede Korkut image. Introduced for the first time by Heinrich F. von Diez, the manuscript titled *Hâzihi'r-Risâlet-i min Kelimât-ı Oğuznâme el-Meşhûr bi-Atalar Sözi* is a significant text that facilitated the introduction of the name Dede Korkut into modern literature. Based specifically on the text located between folios 1v-4r of the *Atalar Sözi* manuscript, this study initiates a discussion on the new forms assumed by the image of Dede Korkut. In *Atalar Sözi*, a text deeply connected to daily life, Dede Korkut approaches the persona of an urban scholar offering critiques of etiquette and taste, rather than merely being a spokesperson for the age of epics. Presenting a multi-layered and colorful landscape of Ottoman society, *Atalar Sözi* allows us to observe the changing face of Dede Korkut through several aspects, which will be addressed under the subheadings of eschatological interpretations (akhir zaman), critiques of etiquette and tastes, the usage of the concepts of “Turk” and “Turkmen” and obscene language.

**Keywords:** Dede Korkut, *Atalar Sözi*, Diez, Satir, Ottoman Literature.

## Giriş

Bir topluluk tarafından sahiplenilen ve yücelik atfedilen bir kişilik, kolektif hafıza içinde kaçınılmaz olarak efsanevi bir kimliğe bürünür. Elimizdeki efsanevi kişilik, dönemin kendi ihtiyaçları doğrultusunda yeniden yorumlanıp dönüşüm geçirebilir, farklı zaman ve mekânlarda yeniden üretilebilir. Orta Asya’dan Anadolu’daki yazılı geleneğe uzanan süreçte Dede Korkut kimliği de bir dönüşüm geçirmiştir. Elimizdeki metinler ve sözlü kültürden yapılan derlemeler, Dede Korkut’un çok katmanlı ve dinamik kişiliğini değerlendirebilmek için önemli bir imkân alanı açar.

*Dede Korkut Kitabı*’nın keşfedilmesinden bugüne Dede Korkut’un tarihsel kişiliğini aydınlatma yolunda birçok çalışma yapılmıştır (Kırzioğlu, 2000; Gökyay, 2016). Fazlullah Reşideddin’in (Togan, 1982) metni başta

olmak üzere Oğuznamelerde, menakıpname gibi farklı türde eserlerde<sup>1</sup> Dede Korkut hakkında bazı bilgiler bulunur. Bazen birbiriyle çelişebilen bu bilgiler, Korkut Ata’nın tarihte Türkler arasında hürmet gören önemli bir bilge ve ozan olduğu hakkında bir kanaate varmamız için yeterli veriyi sunar. Seyyahların Dede Korkut’un mezarı hakkında bilgi veren notları da<sup>2</sup> Dede Korkut adı henüz modern Türk edebiyatı literatüründe yer almazken tarihe düşülmüş önemli kayıtlardır. Bu notlardan hareketle Dede Korkut’un Sir Derya ve Aral Gölü çevresinde yaşamış olduğu düşünülmektedir. Ali Şir Nevayî’nin (2021, s. 408), Korkut Ata hakkında fazla sözden sakınarak verdiği birkaç satırlık bilginin onun zaten “herkesçe malum olduğu” güvenenine dayandığı düşünülebilir. Anlatı geleneğine çok önemli izler düşürmüş olan bu şahsiyetin efsanevi kimliği, tarihî kimliğinden bağımsız olarak toplumsal bir işleve sahiptir. Bu işlev, ona atfedilen kutsallıkla birlikte şekillenmiştir.

Dede Korkut üzerine yapılan çalışmalar, genellikle onu destan çağlarına ait bir bilge tipi ekseninde yorumlar. Bu tip, gaipten haber söyleyen bir bilge, Oğuz beylerinin danıştığı, müşkülleri çözücü bir danışman ve bey oğullarına ad veren, onların kahramanlıklarını vafederek destan söyleyen ozandır.<sup>3</sup> Bilgelik ve ozanlık, Dede Korkut tipinin en önemli bileşenleridir. Oğuz beyleri kopuza Dede Korkut’tan dolayı hürmet ederler.<sup>4</sup> Bu yönüyle Dede Korkut anlatıları mitik ekseninde birçok defa yorumlanmıştır. Dede Korkut’un Türkistan merkezli imajını değerlendirme hususunda Türkmen, Kazak ve Kırgız rivayetleri büyük bir önem taşır. Bir Kırgız söylencesine göre o, rüyasında işittiği “Korkut’un kabri kazıldı” sözünün ardından ölümden kaçmaya başlamış ve Sir Derya Nehri’nin kenarında kopuz ezgileri çalarak can vermiştir. Amerikalı diplomat Schuyler’in da (1877, s. 62) seyahat notlarında not ettiği bu anlatı, ayrıca Dede Korkut’un kopuzu perilerden öğrendiği (bk. Aça, 2000) şeklindeki anlatıların Dede Korkut’un Türk dünyasında tanınan imajına önemli katkıları

<sup>1</sup> Birkaç örnek metin olarak: Bakır, 2008, s. 24; Yılmaz Önder, 2019, s. 79; Gölpınarlı, 1958, s. 73, Güler, 2022, s. 246; Ölmez, 2020.

<sup>2</sup> Jirmunsky, 1962, s. 120. Bu konuda özellikle Olearius (1669) adı anılmalıdır. Dede Korkut’un mezarına dair Olearius ve Schuyler’in notlarını değerlendiren bir çalışmamız Söylem 5. Uluslararası Filoloji Sempozyumu’nda sunulmuş ancak henüz yayımlanmamıştır.

<sup>3</sup> Alp ozan hakkında bk. (Yıldırım, 2000, s. 336)

<sup>4</sup> Egrek boyundan şu sahne hatırlanabilir: Oğlan sermürdi, örü tırdı. Kılıcınuñ balçağına yapışdı kim bunı çarpa. Gördikim elinde kopuz var, eydür: “Mere kâfir Dedem Korqud kopuzı hürmetine çalmadum” dedi. “Eger elüñde kopuz olmasaydı ağam başıyçün seni iki päre kılurdum” dedi. Çekdi kopuzı elinden aldı. Oğlan burada şoylamış, görelüm hñnum, ne soylamış (135b/13-136a/4; Tezcan-Boeschoten, 2001).

— Kanı Dediğim Erenler: “Atalar Sözi”nin Dede Korkut’u Üzerine Bir Değerlendirme

olduğu kuşkusuzdur. Bununla birlikte bu anlatıların *Dede Korkut Kitabı*’nda izi bulunmaz.

Elimizdeki *Dede Korkut Kitabı* nüshaları (Dresden, Vatikan, Ankara ve Bursa) Osmanlı coğrafyasında ve Osmanlı döneminde yazıya geçirilmiş metinlerdir. Yüksek ihtimalle bir Osmanlı müellifi tarafından<sup>5</sup> Dede Korkut adını kullanarak aktarılan *Dede Korkut Kitabı*, destan geleneğinin geç dönemdeki bir yansıması olmakla birlikte şehirli, kozmopolit ve çok katmanlı bir toplumsal zeminde üretilmiş olarak karşımıza çıkmıştır. Metinleri yeniden şekillendiren ve onları adlandıran bu Osmanlı bağlamını göz ardı etmek, Dede Korkut tipinin geçirdiği değişimi perdeleyebilir. Dede Korkut adına atıfta bulunan birbirinden farklı metinler, farklı toplumsal ve kültürel zemini tanımamız için önemli fırsatlar sunmaktadır.

*Dede Korkut Kitabı*’nda ortaya konan “Korkut Ata/Dede Korkut/Dede Sultan” tipi, sözlü gelenekteki destansı anlatılarla uyuşur. Ancak Dede Korkut tipi, Dede Korkut’la ilgili metinler evreninde her zaman tek biçimli değildir. Bu çalışmada ele alacağımız üzere *Atalar Sözi* metni farklı bir Dede Korkut imajını da önümüze koymaktadır. *Atalar Sözi* yazması, sadece Dede Korkut hakkında değil “Oğuzname” hakkında da farklı bir tanımlama yapmamızı gerektirir. Bu çalışmada ilk defa von Diez tarafından tanıtilen ve büyük kısmı yayımlanan *Atalar Sözi* metnini merkeze alarak Osmanlı bağlamı içinde “Dede Korkut”un değişen çehresini ve “Oğuzname” kavramını değerlendirmeye çalışacağız. Bu çalışma *Atalar Sözi* metninin Dede Korkut metinleri arasındaki yerinin konumlandırılmasını da amaçlar.

## 1. Oğuznameler ve Dede Korkut

Dede Korkut hakkındaki çalışmalar, öncelikle “Kitab-ı Dede Korkut” veya “Dede Korkut Kitabı” adıyla anılan bir yazmanın ve bu yazmaya paralel nüshaların merkezde olduğu bir metinler evrenini esas alır. Dede Korkut’un “boyları” hakkında elimizde öncelikle Dresden, Vatikan, Ankara ve Bursa yazmaları vardır. *Dede Korkut Kitabı*’nda “boy” adı verilen anlatıların sonunda Dede Korkut’un “boy boylayıp soy soyladığı ve bu Oğuznameyi düzdüğü” ifade edilir. Art arda kullanılan, bazen birbirlerinin de yerine geçebilen bu iki sözün benzer bir anlam alanına sahip olduğunu düşünebiliriz. Nitekim *Dede Korkut Kitabı*’nın Türkiye’de ilk defa

<sup>5</sup> Boratav (1958: 62), Kayı vurgusundan hareketle *Dede Korkut Kitabı* müellifinin eserini Osmanlı padişahı Fatih ile Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan’ın devletinin sınırları henüz kesinleşmediği bir bölgede ve tarihte yazmış olmasının, bu şekilde her iki hükümdarı aynı anda hoşnut etmek istemesinin de ihtimal dâhilinde bulunduğunu söyler

çalışılmaya başlandığı dönemde bu kitap bir Oğuzname olarak görülmüş, bu şekilde tanıtılmıştır. *Dede Korkut Kitabı*’nın “Oğuzname”den çıkarılmış bir parça olduğunu düşünen Köprülü, Oğuznamelerin tarihten ziyade menkıbeler mecmuası olduğu düşüncesini dile getirmiştir (1976, s. 26). Ercilasun (2019a, s. 7), *Dede Korkut Kitabı*’nı Oğuznamelerin bir parçası olarak kabul ederken ayrıca Oğuznamelerin en temelde üç parçadan oluştuğunu ilave eder: “Türklerin ve Oğuzların efsanevi tarihi, Dede Korkut boyları ve Dede Korkut’un söylediği güzel sözler”. Ercilasun’un “nehir destan” olarak betimlediği ve “Oğuz Bitig” adını verdiği eserinde otuz yakın Oğuzname metni değerlendirilmiştir. Bütün Oğuzname metinlerini bir parça-bütün ilişkisi içinde değerlendirme önerisi, Oğuzname adını geçiren metinlerin alanda birlikte ele alınmasını, bu metinlerin bir külliyat içinde değerlendirilmesini getirmiştir.<sup>6</sup> Oğuzname’nin üç ayrı anlam alanı olduğu tespitini elimizdeki metinler evreninde değerlendirmek gerekir:

**Tarih olarak Oğuzname:** Oğuznamenin “Türk-Oğuz tarihlerine verilmekte olan umumi bir isim” (Köprülü, 1976, s. 250) olduğu, Oğuznameler hakkındaki en temel kanaattir. Türklerin soy ağacını ve tarihini anlatan ve “Oğuzname” adıyla anılan metinlere sahibiz. Bu metinlerden “Oğuzların tarihi” olarak da bahsedilmektedir. Defterdar Seyfi Çelebi (2020, s. 83), Uzun Hasan’ın şeceresinden bahsederken “Oğuz tarihi” adındaki bir kitaba atıfta bulunur Ebulgazi Bahadır Han, Türkmenlerin şeceresini ve tarihini anlattığı eserini bir “Oğuzname” olarak sunar. Bunun gibi Oğuzname’nin bir tevarih metni olarak değerlendirildiği birçok kayıt bulabiliriz. Oğuznameyi “tarih” olarak değerlendirirken bu tarihin inanılan, kutsal kabul edilen anlatılar olduğu gözden kaçmamalıdır. Bugün “sözlü tarih” olarak da değerlendirilen bu metinler “inanç” alanının temel unsurlarındandır. İnanç unsuru tarihle destan arasındaki sınırı da belirsiz kılmaktadır.

**Oğuz gazalarını anlatan destanlar, destansı anlatılar:** Oğuznamelerin Oğuzların destansı anlatıları olduğu, özellikle *Dede korkut Kitabı*’na göre yapılan bir değerlendirmedir. *Dede Korkut Kitabı*’nda boy’lar, Dede Korkut’un “boy boylayıp soy soylama”sı ve “bu Oğuznameyi düzmesi” ile nihayetlendirir. Bazı anlatıların sonunda anlatıyı bağlayan söz,

<sup>6</sup> Oğuzname adının geçmediği fakat Oğuz adını, Oğuz Han’ın oğullarını ve tamgalarını anan metinler de Oğuzname ön kabulüyle değerlendirilmektedir. Kaçalın, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi’nde bulunduğu yazmanın ilk sayfalarını “Oğuzname” diye başlıklandırır (2017, s. 207). Ayrıca Demir, “Oğuz Name” üst başlığını taşıyan serisinin 3. cildinde Kaşgarlı Mahmud’un Oğuz tamgalarına dair bilgi verdiği kısmı da Oğuzname olarak takdim etmektedir (2025, s. 19-22). Demir’in aynı isimde başka bir serisi daha vardır.

“ğāzī erenler başına ne geldigün eydi vèrdi” (D.147b/1, D. 153b/7) şeklindedir. Metnin kuruluşunda Dede Korkut’un son sözleri, olayların kayda geçirilmiş bir kahramanlık anlatısına dönüşmesine hizmet eder. Bu noktada Oğuzname’nin “boy boylamak”la benzer bir anlam alanına sahip olduğu açıktır.

Oğuzname için destansı anlatılar demek, Oğuzname kavramının en eski tanıklarından biri olan Ebubekir Abdullah Aybeke’ d-Devâdârî’nin *Dürerü’ t-Ticân* eserinde yaptığı tanımlama ile de uyumludur. Bu metinde ed-Devâdârî “muahhar” Türklerin kutsal bilip saydıkları *Oğuzname* adlı kitaptan söz eder. Buna göre Oğuzname, ilk Türk hükümdarlarının ve kahramanlarının hikâyelerini, destanlarını ihtiva eden bir metindir<sup>7</sup> ve bu Oğuznameyi ezberleyip okuma hünerine sahip kimseler vardır. *Dede Korkut Kitabı*’nda icranın Dede Korkut tarafından gerçekleştirildiğini okumaktayız. İnanç unsurunun tarihle destan arasındaki sınırı belirsiz kıldığını burada da hatırlamalıyız.

**Özlü sözler:** Oğuznamelerin üçüncü parçası olan “Dede Korkut’un güzel sözleri”, bizim bu yazıda ele alacağımız metni de içine alan kategoridir. Dilimizdeki en eski “atalar sözü” mecmuaları Oğuzname kaydıyla takdim edilmiştir. St. Petersburg (Санкт-Петербург) yazması<sup>8</sup> gibi Dede Korkut adının anılmadığı “Oğuzname” nüshası da vardır. Bizim bu çalışmada konu edindiğimiz Berlin yazması özel olarak Dede Korkut’u anarak başlar; Dede Korkut, eserde kaydedilen özlü sözlerin bir referansı olur. *Dede Korkut Kitabı*’nın girişindeki özlü sözler de Dede Korkut’a atfedilmiştir. Bu özlü sözler, alanda daha çok “soylama” olarak anılır.

Ankara yazmasında “soylama-yı Dede Korkut” ve “söyleme-yi Dede Korkut” şeklinde takdimlerin bulunması da (Kaçalın, 2017: s. 10, 11) önemlidir. Büyük ölçüde bir soylamalar seçkisi şeklinde ilerleyen Günbed

<sup>7</sup> Ercilasun adı geçen kısmı şekilde çevirmiştir: “Muahhar (sonraki, diğer) Türklerin de saygı gösterdikleri ve aralarında elden ele dolaştırdıkları Oğuz-nâme adında bir kitapları vardır. Bu kitapta onların ilk faaliyetleri ve ilk hükümdarları hakkında bilgi bulunmaktadır. O hükümdarlardan büyüğünün adı Oğuz’dur. Oğuzname’de Tepegöz diye isimlendirilen bir şahsın hikâyeleri anlatılır (...) Bu kitapta, Oğuzların aralarında günümüze kadar anlatageldikleri meşhur hikâyeleri ve meselleri vardır. Onlardan zekâ sahibi ve soy soylama ilmine vâkif olanlar bunları ezberleyip anlatırlar” (Ercilasun, 2019, s. 24).

<sup>8</sup> Bu yazma Petersburg Devlet Üniversitesi Şarkiyat Fakültesi El Yazmaları Bölümü no. 121/58 yer numarasında kayıtlıdır. 36 varaktan oluşan yazma eserin tıpkıbasımı Türk Tarih Kütüphanesi arşivine Demir tarafından eklenmiştir. Bu yazmaya dair metinler için Alizade 1987; Ercilasun, 2019a, s. 309-315.

yazmasının ilk sayfalarında “Dede’nin soyları” kırmızı mürekkeple başlıklandırılmıştır:

Bu soyda Dedenün müdde‘ası budur ki her kim, belki her neste, öz haddinde ve kemâlinde olsa yahşıdır, ehl-i isti‘dâdı kemâl tahşiline terğib edüp mev‘îza eîler (G.2/5-6)

Dedenün bu soyda maîlabı budur ki her mümkün muhtâcdur öz zâtında, pes insân ki ekmel-i mümkünâtdur, muhtâcrâkdur; pes her kim dünyâ ve âhîret refâhı-y-çün her neye muhtâc-durur; hikmet-i bâliğa muhtâcdan ilerimuhtâcun ileyhi halk edübdür (G.4/6-7; Azmun, 2024: 18, 20).

Sık sık Dede Korkut adını geçiren Günbed yazmasında “Dedem soyı” ifadesinin özel bir terim olarak kullanıldığı fark edilecektir (G.13/14, G.37/13, G.45/3). Bu tablo bize Dede Korkut’un; özlü, şiirsel söz söylemede önemli bir kaynak olduğunu, güzel sözlerin atfedildiği kurucu bir değer olduğunu gösterir. Bu hususu “kültürel kahraman” (cultural hero) kavramıyla değerlendirmek mümkündür (Çobanoğlu, 2003, s. 6). Kutsallık vurgusuyla ortaya konan atasözleri, bu kutlu bilgeye atfedilmiştir. Bu açıdan Dede Korkut, diğer iki Oğuzname türünden daha fazla “özlü söz” anlamındaki Oğuznamelerle ilgili görülebilir.

“Tevarih” olarak sunulmuş olan Oğuznamelerde Dede Korkut adına tarihî bir kişilik olarak yer verilmektedir.<sup>9</sup> Bu durumda Dede Korkut adının Oğuznameler hakkında kilit bir öneme sahip olduğunu görürüz. Oğuznameler neredeyse efsanevi Türk hükümdarı Oğuz Han’dan daha güçlü bir şekilde Dede Korkut’un manevi kişiliğiyle ilişkilendirilmiştir. Oğuzname adıyla anılan metinler, Dede Korkut hakkında yapılan araştırmaları yakından ilgilendirir.

Bütün bu metinler evreninde Dede Korkut’un öne çıkan bazı özellikleri değişmez. Ancak farklı dönemlerde farklı bağlamlarda üretilmiş metinlerde Dede Korkut tipinin güncellendiğini veya başka bir tiplerle etkileşime girerek değişime uğradığını da görürüz. Toplum sabit bir karakterde var olmadığı gibi bu toplumun ürettiği kahramanlar da tek boyutlu değildir, değişme/dönüşme kabiliyetindedir. Dede Korkut, bazı bağlamlarda “Boz atlı Hızır”, “Lokman Hekim”, “Davut Peygamber”, “Nuh

<sup>9</sup> Birbirine paralel metinler olan *Şecere-i Terakime*, *Kazan Oğuznamesi* ve *Salar Baba Oğuznamesi*’nde Korkut, İnal Han’ın veya İnal Yavku’nun kendisine danıştığı bilge kişidir. Ölen hükümdarın dünyada kalan oğluna Dede Korkut’un *Tuman* (Ölmez, 2020, s. 163) veya *Karaman* (Güler, 2022, s. 194) adını vermesi, bu metinlerde tekrar eden bir anlatıdır. Aynı konu *Reşideddin Oğuznamesi*’nde de (Togan, 1982) geçmektedir.

Peygamber” gibi farklı kişiliklerle özdeşleşebilir.<sup>10</sup> Kültürel işlev, Dede Korkut’u farklı sosyal zeminlerde farklı bir kimliğin taşıyıcısı olarak dönüştürür, ona yeni katmanlar ilave eder. Ortak kültürel bir değer, sözlü kültürde toplumsal eleştiriyi dile getirmenin de bir formülü olarak kullanılabilir. İcra ortamı, metinlerin üzerine olduğu gibi efsanevi kimliklerin üzerine de yeni katmanlar ilave eder. Andrews’in (2012, s. 214-215) Osmanlı şiiri için sıklıkla vurguladığı gibi, bu metinler dış dünyadan yalıtılmış, kapalı bir meclisin soyut ve durağan bir edebiyatı değildir. Karagöz ve Hacivat oyunlarında, Nasreddin Hoca fıkralarında, hezeliyat türündeki metinlerde, şairlerin ağır taşlamalarında ortaya çıkan eleştiri, *Atalar Sözi*’nde Dede Korkut öznesi üzerinden ifade edilir.

Oğuzname adıyla anılan ve Dede Korkut’la ilişkili metinler içinde, diğerlerine nazaran daha farklı bir Dede Korkut imajı yansıtan metinlerin, “atalar sözü” ihtiva eden metinler olduğunu söylemek mümkündür. Ercilasun bu metinlerin “Dede Korkut’un güzel sözleri”ni ihtiva ettiğini söyler. Bu açıdan atasözü içeren metinlerde Dede Korkut’un “atalar”ı temsil eden bir referans isim olduğunu söyleyebiliriz.

*Atalar Sözü* yazmaları arasında Berlin’de bulunan bir yazma ayrıca özel bir yere sahiptir. Bu çalışmada Dede Korkut’un farklı çehrelerini takip etmek için değerlendireceğimiz yazma, *Hâzihi’r-Risâletü min Kelimâtî Oğuznâme El-Meşhûr bi-Atalar Sözi* başlığını taşıyan yazmadır. Bu çalışmada bu yazmadan kısaca *Atalar Sözi* adıyla bahsedeceğiz.

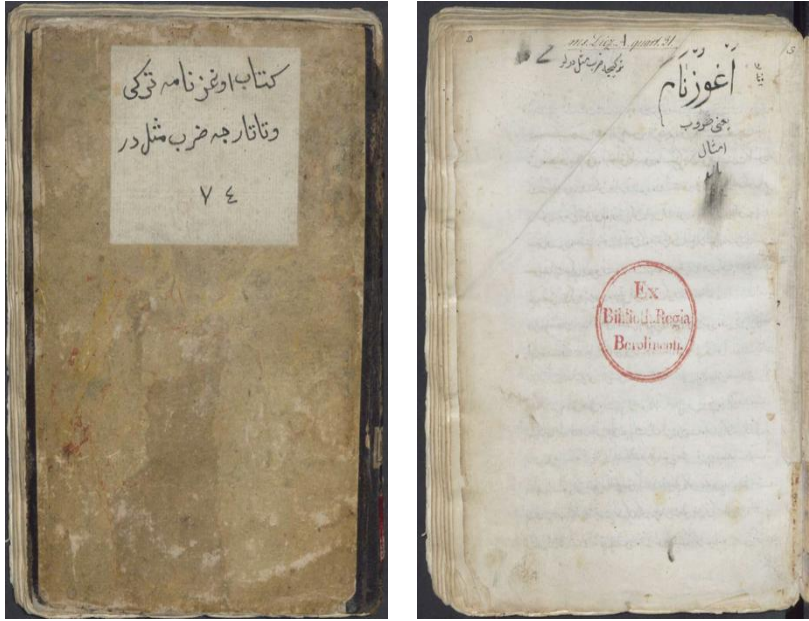
## **2. Hâzihi’r-Risâletü min Kelimâtî Oğuznâme El-Meşhûr bi-Atalar Sözi veya Kitâb-ı Oğuznâme-i Türkî ve Tatarca Darb-ı Meseldür Adlı Yazma**

Bu yazma Berlin Devlet Kütüphanesi’nin Yazmalar Cetveli’ne cilt IV, Nu. 34-18891 ile kayıtlıdır.<sup>11</sup> Yazmanın bir kopyasının bulunduğu Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi’ndeki eser tanıtım yazısında şu bilgiler yer alır:

<sup>10</sup> Barthold, Korkut Ata ile Hızır miti arasında benzerlik bulur (2021, s. 23); Kaçalin ise *Atalar Sözi* ile Kâbusnâme arasında ilgi kurarak Nuşirevan’ı anar; ayrıca Lokman Hekim’in, oğlu Süleyman’a nasihat veren Hz. Davut’un Korkut Ata’nın bilgece sözleri konusunda bir arketip olduğunu ima eder (2017, s. 11). Bu konuda ayrıca bk. Haznedaroğlu, 2025, s. 156-159).

<sup>11</sup> Yazmanın Berlin Devlet Kütüphanesi’ndeki (Staatsbibliothek zu Berlin) dijital kopyasına ulaşmak için [https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN1772212091&PHYSID=PHYS\\_0001&DMDID=](https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN1772212091&PHYSID=PHYS_0001&DMDID=).

Eser adı dış kapakta “Kitâb-ı Oğuznâme-i Türkî ve Tatarca Darb-ı Meseldür” olarak geçmektedir. “Türkçe darb-ı meseldürler”. İç kapak. “Hâzihi’r-Risâlet-i min Kelimât-ı Oğuznâme el-Meşhûr bi-Atalar Sözü; Berlin Kral Kütüphanesi Yazmalar Cetveli, c. IV, nu. 34, Berlin 18891 kaydı yer almaktadır. 86 varaktır. Kapağında Kitâb-ı Oğuzname-i Türkî ve Tatarca Darb-ı Meseldür” kaydı bulunmaktadır. İç kapakta “Oğuzname” yazmaktadır. Oğuzname, el yazması eserin 1-41 varakları arasındadır. Her sayfada 17 satır bulunmaktadır. Hakkında Berlin Devlet Kütüphanesi Pertsh katalogunda kısa bir bilgi bulunmaktadır. Yazarı ve yazılış tarihi belli değildir. Eserin cilt kapağında sonraki ilk sayfanın sağ köşesinde “Oğuz-name ya’ni zurub-ı emsal” sol köşede ise latin harfli diez yazısının altında Türkçe “Türkçe zarbı meseldürler” kaydı yer almaktadır.



Resim 1: Hâzihi’r-Risâletü min Kelimâtî Oğuznâme El-Meşhûr bi-Atalar Sözi yazmasının dış ve iç kapağı.



Resim 2: Hâzihi’r-Risâletü min Kelimâtü Oğuznâme El-Meşhûr bi-Atalar Sözi yazmasının ilk sayfası.

Bu yazma üzerinde çalışan ilk kişi Heinrich Friedrich von Diez’dir (1811; 1815). Von Diez’in Dede Korkut araştırmalarındaki öncülüğü *Atalar Sözi* üzerine çalışmasıyla başlar. Doğu’ya ait el yazmalarını değerlendiren araştırmacı, *Denkwürdigkeiten von Asien (Asya Anıtları)* üst başlığını taşıyan, başlangıçta birkaç ciltlik olarak düşündüğü iki ciltlik serinin ilk cildini 1811’de, ikinci cildini 1815’te yayımlamıştır. Aslında von Diez, ilk çalışmasında Dede Korkut’u tam olarak teşhis edememiştir. “Korkut Ata” adını kork- eylemiyle ilişkili olarak “korkunç/kızgın baba” ve “korkunç/kızgın derviş” şeklinde düşünmüştür.<sup>12</sup>

Diez’in Doğu yazmalarına dair kitabının ikinci cildinde de *Kitab-ı Dede Korkut* adını taşıyan Dede Korkut yazması yer alır. Bugün Dede Korkut araştırmaları konusunda en temel üç kaynaktan ilki olan bu yazma, Dresden yazması olarak bilinir. Tezcan bu yazmanın eski nüshadan “Diez için oluşturulmuş bir kopya” olduğu görüşünü dile getirmiştir (Tezcan, 2020a, s. 9; 2020b, s. 297-306). Buna göre asıl Dresden yazması kayıp olmalıdır.

<sup>12</sup> Bu konuda açıklama için Bayat, 2021, s. 15-16.

Diez’in *Atalar Sözi* yazması metnini değerlendirdiği kısım, ilk cildin 166-205; ikinci cildin 293-331 sayfalarında yer alır. Şarkiyat çalışmalarının önemli bir parçası olan bu seride Diez, atasözlerinin tamamını aktarmayıp toplamda 400 atasözü seçmiş ve bu sözleri istinsah ederek Almanca olarak açıklamıştır.<sup>13</sup> Yazarın “bizden sonra nadir de olsa bundan faydalanmak isteyecek ve bize teşekkür edecek kişilerin olması ihtimaliyle” diyerek (Güneş, 2015, s. 173) Tepegöz anlatısıyla ilgili çalışmasını da içine alarak yayımladığı ilk kitap, edebiyat tarihimiz için bir dönüm noktasıdır. İlk defa von Diez’in bu çalışmalarıyla Oğuzlar arasında hürmet edilen Dede Korkut adlı efsanevi kişilik, modern literatürde kendisine yer bulmuştur. Türkiye’deki Dede Korkut çalışmalarıysa bu çalışmadan bir yüzyıl sonra başlayacaktır (Muallim Rif’at, 1332 [1916]).

Dede Korkut hakkındaki ilk çalışmanın konusu olan *Atalar Sözi* yazmasının günümüzdeki Dede Korkut araştırmalarında biraz ihmal edildiğini söyleyebiliriz. Eser Ahmet Caferoğlu tarafından istinsah edilmiş, bu kopya Gökyay’ın çalışmasına da (1938) kaynak olmuştur (Sertkaya, 2022, s. 18). Gökyay’ın çalışması ışığında Ergin (1989), Kaplan (2001, s. 21-23, 43) gibi araştırmacılar eser hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Ercilasun (2019a, s. 302-309), Bayat (2020; 2021), Sertkaya (2020a, s. 12-23) ve Özkan (2014, s. 343-350) *Atalar Sözi* yazması üzerine çalışmalar yapmıştır.<sup>14</sup> Bahsedilen bu çalışmalara rağmen *Atalar Sözi* yazmasının Dede Korkut çalışmalarında kullanılması, tartışılması sınırlı kalmıştır. Dede Korkut hakkında yapılagelen çalışmaların birçoğu bu yazmayı dikkate almamaktadır. Bizim temelde *Atalar Sözi* yazmasının 1v-4r sayfa aralığını esas alan bu çalışmamız, Dede Korkut tipinin bu metindeki görünümünü ele almayı ve bu efsanevi kişiliğin değerlendirilmesi hakkında yeni bir pencere açmayı amaçlamaktadır. Elimizdeki metinler evreninde Dede Korkut’un tek boyutlu bir tipe karşılık gelmediğini tartışmak için bu yazma verimli bir düşünce zemini açmaktadır.

### 3. *Atalar Sözi*’nin Dede Korkut’u

*Atalar Sözi*’nde Dede Korkut’u başlangıçta kutlu kişiler arasında anılan bir kişi, sonrasındaysa gelecek zamana dair öngörülerin (veya zamanın eleştirisinin) ağızından aktarıldığı kişi olarak görürüz. Özlü sözler

<sup>13</sup> Diez’in çalışmalarının Dede Korkut’la ilgili kısmı, *Oğuz Tepegözü* üst başlığıyla Hasan Güneş tarafından dilimize aktarılmıştır (Diez, 2018).

<sup>14</sup> Yazmaya dair ayrıca Yıldız Çınar (1996), İsa Özkan danışmanlığında yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Necati Demir de çeşitli kitaplarında bu yazmadan bahsetmiş ve metinden bölümler yayımlamıştır (2020, s. 42-47; 2025, s. 38).

— Kanı Dediğim Erenler: “Atalar Sözi”nin Dede Korkut’u Üzerine Bir Değerlendirme

veya soylama, dua gibi parçalar içeren *Atalar Sözi* yazması, yaşanan zamanı güçlü şekilde yansıtan bir metindir.

*Atalar Sözi* mecmuası besmeleden sonra uzun bir dua faslı ile açılmaktadır:

Evvel sağlığa çalalum sağluk gelsün, esenlige çalalum esenlik  
gelsün, devlete çalalum devletünüz kâim olsun... (AS.1r/2-3).<sup>15</sup>

Ardından “Hağdan şunu isteriz ki” diye başlayan kısımla kutlu kişiler anılır. Burada “Bay Bilec” (?), “Okçu Kozan”, daha sonra “Selman Sultan”, “Hızır Peygamber” ve “Korkut Ata” anılmıştır.<sup>16</sup> Buradaki dua metni, *Topkapı Sarayı Oğuznamesi* metni ile büyük bir paralelliler içerir.<sup>17</sup> Dede Korkut adının Oğuzların en kutlu kişileriyle anılması önemli bir husustur. Her durumda Dede Korkut hem metnin hem duanın önemli bir referansıdır.

Atasözlerinin büyük bir kutsallık zırhıyla sunulması önemli bir husustur:

Atalarñ sözi Qur’an’a girmez, [ol] Kur’an yanınca yalñ yalñ  
yalışur.<sup>18</sup> Atalar sözini tutmayan yabana atılır, aħretde >aħretde<  
tāmü ehline katılır (4r/5-6).

Hemen ilk satırlarda geçen bu sözlerdeki “yabana atılmak” ifadesi, toplumun dışına sürülmek veya cezalandırılmak anlamında değerlendirilebilir.<sup>19</sup> Bu kişi dünyada yabana atıldığı gibi ahirette de tamu (cehennem) ehline

<sup>15</sup> Bu çalışmada söz konusu yazma, kaynak olarak kullanılmaktadır.

<sup>16</sup> Selman Sultan’ın Oğuz Han’a karşılık geldiği de düşünülür. Bu konuda bk. Boratav, 1958: 62. Enverî’nin *Düsturname* eserinde şu mısralar vardır: çün süleymân doğuban buldı vücüd/ çağırıp Allāh didi kıldı sücüd / pes veliye anlar iderdi oğuz / didiler biz aña oğuz ayduruz [...] anı aydurlar oğuz ismiyle yād / aña olmışdur süleymân aşı ad (Ademler, 2007, s. 164).

<sup>17</sup> *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*’nde benzer dua şu şekildedir: Dede Korkut biliglü-y-idi bilüsün vërsün, Emir Süleymân uğurlu-y-ıdı uğurun vër-sün, Salır Kazan sa’adetlü-y-ıdı sa’adetin vërsün, Bayındur Hân devletlü-y-ıdı devletin vërsün, Alp Arız ...-y-di ... vërsün, Bıyığı kanlu Bügdüz Emen heybetlü-y-ıdı heybetin vërsün (Kaçalın, 2017, s. 784-785). Bu metnin Tezcan (2020, s. 117) tarafından okuması farklı yapılmıştır ve Sertkaya (2020b, s. 750-763) bu okumayı düzeltmiştir

<sup>18</sup> Tuncay Böler’in yayımladığı *Kitab-ı Atalar*’da bu sözün benzeri *Ulularñ sözi Qur’an’a girmez, illā yanınca yeler* şeklinde geçer (Böler, 2022, s. 349).

<sup>19</sup> Başka atasözü derlemelerindeki benzer ifadelere dikkat çeken Çobanoğlu, bu ifadeyi “atalar sözünü tutmayanın cezalandırılacağı” bağlamında değerlendirir (2003, s. 6). Kanaatimizce Yazıcıoğlu Ali Oğuznamesi’nde konargöçerliği terk edenler için kullanılan “suya girip çıkamayan köpek” ve “sazlık yere atılıp kaybolup yiten ok” benzetmesi (Yılmaz Önder, 2019, s. 80) burada hatırlanabilir. Atalar sözünü tutmayan da “yurdunda oturup kalan” kişi gibi töreyi bozan kişi olmuştur, bu yüzden “yabana atılır”.

katılacaktır. Eser böylece en değerli metinlerden bir metin olarak sunulmuştur.

Eserde yer alan özlü sözler (atasözleri) gerek *Dede Korkut Kitabı*’nın girişindeki soylamalarla gerekse Günbed yazmasındaki soylamalarla üslup olarak çok benzeşir. *Atalar Sözi*’ndeki bazı sözlerin benzerini veya çok yakınına Dede Korkut’la ilintili diğer metinlerde bulabiliriz. Örnek olarak hemen ikinci sayfada bulunan “yeg” redifli kısma bakılabilir. Özlü söz maksadına uygun olan bu kalıp ifade, “yahşı”, “görlü” (Bursa yazmasında “görükü”) gibi rediflerle bağlanan soylamaların tınısını taşır. Bu redifler, kural koyma veya düzeni hatırlatmanın etkili bir ifadesi olarak çok defa kullanılmıştır. “-Ar” kiplik ekinin kullanıldığı cümleler de bu türdendir.

Dede Korkut adının metinde, duadan sonra ilk geçtiği yer şu cümledir: “Dede Korkut sıyarı dervişlerle söyleşenüñ cānı ile hānumānı yiter” (Dede Korkut gibi dervişlerle söyleşenin canı ve malı elden gider). Bu söze Dede Korkut’u öven bir söz olarak bakılabilir mi? “Da vācuñ dānişmend ise yarıcuñ Allāh olsun” ve “Acile ecellü söyleşir” gibi sözler<sup>20</sup>, bu sözün arka planında hatırlanabilir. Bu sözle birlikte Dede Korkut imajı farklı bir bağlamla karşımıza çıkmaktadır. Bu sözün ardından başlayan “ahir zaman” hakkında haberlerin verildiği kısım, eleştiri ve hiciv içeren bir metindir. Burada artık tarihî zamanı sabitlemiş, destan çağına ait bir tip olan Dede Korkut’tan uzaklaşırız. Karşımızda yer yer argoya, sert eleştiri diyebileceğimiz yorumlara da müracaat edebilen, taklide yer veren, güncel olanla irtibatlı bir Dede Korkut bulunur. Ahir zamanla ilgili kısmın sonlarında “Ap alaca çiçekden öndüm, ben Dede Korkut. Bir katre murdār menī-den döndüm, ben Dede Korkut” şeklinde başlayan bir pasaj bulunur. Bu pasajda Dede Korkut, “ala gözlü dev kızından doğmuş olan” bir kutlu kişidir, “Karımış”ın oğludur ve Oğuzların başına ne geleceğini önceden bilmiştir. Aynı metin içinde bir tipin farklı görünümünü izleyebilme fırsatı, elimizdeki metnin önemli bir özelliğidir. Dualı kısımlarda çok eski bir tarihe, Oğuz milletinin var oluş zamanına ait olan Dede Korkut, bazı bölümlerde açıkça metnin tarihsel zamanına göç etmektedir.

Dede Korkut’un *Atalar Sözi* metnindeki değişimini takip için üzerinde duracağımız başlıca hususlar, onun “**ahir zaman**” **üzerinden toplumun görgülerini ve beğenilerini eleştirmesi, gündelik hayattan aktardığı sahneler, Türk-Türkmen adlarını küçümseyici şekilde kullanması ve galiz diyebileceğimiz bir dil kullanması** hususlarıdır.

<sup>20</sup> Bu sözlerin benzerleri *Kitab-ı Atalar*’da da bulunur (Böler, 2022, s. 287)

### ***Ahir Zaman Yorumu veya Zamanın Eleştirisi***

Bilge kişiliklerin temel vasıflarından olan “geleceği bilme”, Dede Korkut’un da temel vasfıdır. *Dede Korkut Kitabı*’nın girişindeki sözlerde Dede Korkut, “Oğuzların bilicisi”, “gaipten dürlü haberler söyler idi”, “her ne der ise olur idi” ifadeleriyle tanımlanır. Dede Korkut’un “Peygamber zamanına yakın” yaşamış biri olarak takdim edilmesi, onun adıyla verilen sözlerin eski ve güçlü bir nakil olarak algılanmasına katkı sunar. Bu noktada özellikle “ne der ise olur idi” ifadesi mühimdir. Böylece gelecek zaman bir gerçekleşmişliğe göre, olasılıklara kapalı bir şekilde kurulmuş olur. *Dede Korkut Kitabı*’nda Dede Korkut, metnin yazıya geçirildiği zamandaki hâli yani metnin “şimdi”sini bilmiştir: “Hanlık girü Kayıya” geçmiştir; Kayı boyuna mensup âl-i Osman’dan bu hanlığı kimse alamayacaktır. *Yazıcıoğlu Oğuznamesi*’nde de (Yılmaz Önder, 2019, s. 79) tekrar eden bu söz, geçmişten gelen bir müjdedir. Ancak Dede Korkut’un ahir zaman hakkındaki yorumlarının soylama olarak karşımıza çıktığı iki metinde “ahir zaman”, müjdesi verilmiş olan değil eleştirisi yapılan bir “şimdi”dir.

“Ahir zaman”, gerek kıyamet gerekse gelecekte haber verme bahsinde merkezî bir kavram olarak belirir. Burada “son” anlamına gelen “ahir” kelimesi, ahir zamanı her durumda gelecekte bir zamana sabitlemez. Birçok metinde “ahir zaman”, şimdiki zamanı, hâlde olanı ifade eder. Şimdiki zaman, “kıyamet öncesindeki çok olumsuz zaman” olarak kodlanır. Anlatı kişisi -A kiplik ekinin kullanıldığı cümlelerle, bir geniş zaman veya gelecek zaman formu içinde bulunduğu zamanın hâllerini betimler. Ahir zaman, yaşanan zamanla ilgili şikayetlerin sunulduğu bir çerçevede olarak iş görür.<sup>21</sup> Bugün de *Ne zorsun ahir zaman*, dilimizde yaygın kullanılan bir deyimdir. Bu deyim bir benzeri *Ne günlere kaldık*’tır. Dede Korkut’un bu türden bir zaman eleştirisi getirdiği iki metinden biri Günbed yazmasının 40-

<sup>21</sup> Dede Korkut’un veya onun adını ödünç almış anlatıcının ahir zamanda ne olacağına ilişkin sözlerini, araştırma nesnesine duygusal bir mesafe koymaksızın bir “kahinlik” bağlamında değerlendirmek, onu bir inanç alanı hâline getirmek demektir. Konuyu bu şekilde değerlendirmeyi tercih eden bir yazar, Dede Korkut’un bazı “kehanetleri”ne taraftar olarak onların gerçekleştiğini ifade etmiştir: “... Yaşanmış olan iki büyük dünya savaşı ve dünyanın farklı coğrafyalarında yaşanan/yaşanmakta olan savaşlar bunun göstergeleridir. (...) Söz konusu cümlelerdeki yazı kışı belirsiz yıllar ile yaylak ve kışlakların birbirinin yerine kullanılmasını mevsimlerde yaşanacak kaymaların, dağ otlarının tükenip yerlerine dikenlerin kalmasını da yaşanacak kuraklıkların işaretleri olarak görmek mümkündür. (...) Mevsimlerde yaşanan kaymalar soylamadaki ‘Yazı, kışı belirsiz yıllar ola.’ ifadesini haklı çıkaracak mahiyettedir” (Demirtaş, 2024, s. 148-150).

— Kanı Dediğim Erenler: “Atalar Sözi”nin Dede Korkut’u Üzerine Bir Değerlendirme

43. sayfalarında, bir diğeri de ele aldığımız metinde bulunur.<sup>22</sup> Her iki metinde tekrar sözleri birbirine yakındır:

**Günbed yazması:** *Ol günleri görmemişem, men Dede Korkut, görmüş gibi söylerem.*<sup>23</sup>

**Atalar Sözi:** *Ol günleri görmeden söyledim, ben Dede Korkut, görmüşçe inanın bana.*

Henüz yaşanmamış zamana dair konuşulduğunu gösteren “**görmeden-görmüşçe**” söz kalıbı, metnin yazıldığı zamanın gerçeklerini geçmişte haber verilmiş ahir zaman durumu olarak yansıtır. Ahir zaman betimlemelerinde birinci referans Dede Korkut adı ise ikinci referans da “yaşanan, tecrübe edilen zaman” olmalıdır.

İki metin arasındaki paralellik, metnin bazı unsurlarında açık şekilde görülür. Soylamalar ahir zaman tarifine doğadaki değişimi anarak girer, devamında düzenin bozulmasına, tarımın yaygınlaşmasına yönelik endişeler diler getirilir:

<sup>22</sup> İki metnin karşılaştırıldığı çalışmalar olarak Sertkaya, 2020a, s. 12-22; Nağısoylu, 2021, s. 62-65; Sertkaya-Uzuntaş 2020, s. 87-99.

<sup>23</sup> Günbed yazması naşirleri (Özçelik 2021, Azmun, 2024 vs.) bu parçayı okurken virgüli “ben” kelimesinden sonra koyarlar. Bu şekilde ortaya çıkan cümle “O günleri görmedim ben, dedem görmüş gibi söylerim.” veya “Dede Korkut görmüş gibi söylerim.” şeklini almakta. Dahası, “Dedem” sözünü Korkut Ata’yla arasında kan bağı olan birisinin yazımı gibi yorumlayan vardır (Yıldırım, 2022, s. 166). Kanaatimiz “Dedem”in bir adlandırış olduğu yönündedir. Burada virgülin, ozanın bir mahlas geçirişi gibi “ben Dede Korkut” veya “ben Dedem” şeklinde bir ara cümleyi ortaya çıkaracak şekilde yerleştirilmesini daha doğru buluyoruz. *Atalar Sözi*’ndeki metnin sonundaki “Apalaca çiçekten öndim, ben Dede Korkut” diye başlayan kısım da bu ifadenin paralelidir. Anlatıcı, sözünün vurgusunu bu şekilde arttırmaktadır. Bu üslubun bir benzeri, *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*’nde “ben Kazan” redifli soylamada görülür: “Koba koba tağlar-ıdum er buğaldırdum buşkunumda, ben Kazan. Kayın-akar kara deniz-ıdum er buğaldırdum çevligümde, ben Kazan...” (TSO.3/55- 57; Tezcan, 2020a).

### Atalar Sözi

Dağ otları dükene, Oğuz,  
geven<sup>24</sup> kıla.  
Ulu ulu şular şoğula, ancak  
eğren<sup>25</sup> kıla.  
Yılanlar ve çıryanlar, kelürler,  
‘akrebler, böyler kırıla, hemân  
üremez kıla.  
Tatlı dirlik, gökçek düzenlik  
kesile, d[a]vî kıla.  
Dünyenüñ âdemi kişisi azala,  
hemîn cādı-sıyla devi kıla.  
Hakkâ kılluğ itmek gide,  
hemân sevi<sup>26</sup> kıla.  
Kõşu kõşu evine varmağdan  
egri hayâl ala. (2r/9-13)

### Günbed yazması

Dedem dêr, ay öte, yıl dolana,  
zamâneler kópü gele,  
Dağ otları tükene, tikan kıla.  
Dadlı dirilük tükene, da‘vâ-y-ilen  
savaş kıla.  
Aşl bêgler tükene, ‘avâm kıla.  
Silintiler yıkıla bir yerde oba ola.  
Derintiler yıkıla bir yerde kentli ola  
(G.43/1-4)<sup>27</sup>

Aynı köke bağılı olmakla birlikte bu metinlerde ile getirilen ahir zaman kaygısı farklılaşmıştır. *Atalar Sözi*’nde tarıma ve kuraklığa ilişkin sözler, metnin eski katmanından kalan sönük bir iz gibidir. Dağ otlarının tükendiği, yalnızca dikenlerin kaldığı yerde başlayan ahir zaman tablosu, daha sonra şehre yönelir ve şehir mekânını terk etmez. Tarımın yaygınlaşacağı hakkında, sebebi belirtilmemiş olan endişe, şehir kültürünü tehdit ettiği ölçüde bir anlam taşıyor gibidir. Bu metinde, Günbed metnindeki ahir zaman tablosunda geçen sahnelerin daha çok tarımla ilgili olanları mevcuttur. Ancak tarıma bakılan açı aynı değildir. Günbed metninde tarımın, kahramanca, “merd igid”lere yakışır şekilde bir yaşama göre aşağıda bulunduğu için hedefe konduğu görülür. Bütün geçimini tarıma bağlamak,

<sup>24</sup> Naşirler genellikle bu kelimeyi “gün” olarak okumuştur (Diez, 2018, s. 43; Sertkaya, 2020a, s. 14; Ercilasun 2019, s. 303; Bayat 2020, s. 80). Demir “Oğuz gün kıla” diye aktarmıştır (2020, s. 44). Kelime ötesizdir. Hem anlam hem de paralel metinle uyum açısından doğru okuyuşun *geven* olduğunu düşünüyorum. Anadolu ağızlarında yaygın olarak kullanılan *geven*, dikenli bir çalı türünün adıdır (bk TS).

<sup>25</sup> Yağmur suları birikmiş çukur (TS).

<sup>26</sup> Sertkaya kelimeyi “{devi} <da‘vâ-y-ilen savaş> Δala” şeklinde düzelterek verir (2020a, s. 14). Diğer naşirler de “sevi” sözcüğünü farklı şekillerde (soy, savaş...) okumuştur. Demir, “evi” diye almıştır (2020, s. 44). Önceki iki cümleyle uyak oluşturan “sevi”, doğru okuyuş olmalıdır. Burada anlatılmak istenen “Hakk’a kulluk etmenin gitmesi, yerini geçici sevgilerin alması” olabilir. Veya insanlar Tanrı’ya sadece mistik anlamda sevgi duymakta ama ibadet etmemektedir.

<sup>27</sup> Silinti, “selin sürüklediği çer çöp”; derinti de “sağdan soldan toplanma” anlamındadır. Bu ifadeler, belli bir geçmişi olmayan, gelenek ve düzenden yoksun olan anlamında kullanılmıştır.

Oğuzlar için küçültücüdür. *Atalar Sözi* metni ise alplığı yüksek bir değer olarak almamaktadır. Bu yüzden buradaki tarım eleştirisi, aynı bakış açısını yansıtmaz. “Çadır” ve “oba” gibi konargöçer yaşamı güçlü şekilde çağrıştıran ifadeler bu metinde bulunmaz. Metnin devamında zenginlik ve görgüsüzleşme temelinde eleştiriler vardır: “Frengi kemha, ağır atlas” gibi pahalı kumaşlar herkesçe erişilir olmuş, tuhaf giyim modaları ortaya çıkmıştır.

*Günbed* metni ahir zamanı “kıtlık, yoksullaşma, törenin yitimi, geniş ailenin çözülüşü” gibi unsurlar üzerinden kodlarken *Atalar Sözi* zenginleşmeyle gelen bir görgüsüzlük, bayağılaşmak üzerinden kodlar. Bir tarafta töreyi hatırlatan bir Türkistan bilgisi vardır, diğer yanda ise bir zevk ve görgü eleştirisi getiren ve bu dile getirmede sözünü beğendirme kaygısı daha etkili olan şehirli bir edip bulunmaktadır. *Atalar Sözi* metninin özellikle Osmanlı edebiyatıyla bağını daha net ortaya koyması bakımından hezeliyat, hiciv türünde yazılmış metinler burada önemli bir karşılaştırma unsuru olabilir. “Ahir zaman” çerçevesinin yaşanan zamanı mizahi bir dille eleştirmenin bir yolu olarak kullanılması, *Atalar Sözi*’nde daha baskın olan bir husustur.

### ***Gündelik Hayat, Görgü ve Zevk Eleştirisi***

Atasözleri doğal olarak toplumun gündelik hayatından sahneler yansıtmaya potansiyeline sahiptir. *Atalar Sözi*’nde bu sahnelerden bazıları Dede Korkut dilinden ifade edilmiştir. Dede Korkut toplumdaki bozulmayı “ahir zaman” söylemini kullanarak dile getirirken “şeyh”, “imam” “pabuççı”, “yaşamakçı”, “seğmen”, “kul”, “kullukçı” gibi farklı toplumsal figürleri değerlendirir. Giyimdeki abartı veya görgüsüzleşme, kadınsı davranan oğlanlar, sakalsız ve tüysüz erkekler, süslenip dışarı çıkan kızlar, Dede Korkut’un eleştiri nazarına takılmıştır. Burada Dede Korkut Oğuz beylerine ad veren, onların destanlarını dizip söyleyen alp ozan bir kişi olmaktan uzaklaşır. Toplumsal eleştirilerde kullanılan ton, Karagöz ve Hacivat oyunları, nefsü’l-emr metinleri, meddah hikâyeleri veya hiciv metinlerinin tonuyla benzeşir. Anlatıcı bazen bir mukallit gibi taklide de başvurur:

Gönlin çeken taşra çıgağan kızlar ola ve anlarun her >u< va’zına vakârına  
imrenüp bağağan hizler<sup>28</sup> ola.

<sup>28</sup> Sertkaya (2020a, s. 14), Bayat (2020, s. 183) ve Ercilasun (2019a, s. 303; 2019b, s. 9) kelimeyi “biz” olarak vermiş, von Diez’in metnini çeviren Güneş de eklimeyi “hezler? (bizler)” diye okumuştur (Diez, 2018, s. 46). Kelime, yazıldığı gibi “hiz” olarak okunmalıdır.

Begler paşalar önünde söylenen yalan yanlış sözler ola.  
Ulular ekâbirler meclisinde söyletmeg-üçün kezzâbları, kallaşları [kallâşları] özler ola. (...)  
Hâdim hâim bezden kaftânlar varken, kepelerden kepeneklerden geyecek bulunurken, ağır atlâslar frengî kemhâlar hâş bay borkler geyeler. Şunun gibi fâhir libâsını<sup>29</sup> begenmeyip nolur bunlardan diyeler.  
Libâsda erle ‘avret seçilmeye. Fil hortümü gibi yenler çıka, s.k va‘zında biz gibi, sivri sivri müzevveceler ve takyeler düriyedür. İmâmlarla mü‘ezzinlerüñ ve dahı şeyhler birle mürîdlerüñ inen pâbüçcü yaşmakçı<sup>30</sup> cevâba ayıdalar.<sup>31</sup> Mülhe ridalar<sup>32</sup> takınalar.  
Tar billü, sıkma tavırlu geyesiler te’lif olına, adına göt gösteren diyeler.  
Biri birine bühtânlar ve iftiralâr çoğ ideler.  
Bir yoldaş bir yoldaşına <bir yoldaş bir yoldaşına> yanlışsa, râzın dise, aña yüz ol denlü hâşiyeler katup müft zift dellâl olalar.<sup>33</sup>  
kıymetlüce kız oğlanlar bulunurken üç eniklü altı keçelü karı ‘avratlar gece.  
şoĥbet idüp yiyüp içmege, koç yigitler çoğiken, söz kelecı bilmez, biñ bir sözle gelmez alp toñuzlar, kalbi murdarlar kığırıla, söz kelecı anların ola.  
Şaff-ı ni’âl<sup>34</sup> birle ĥorluk bunlaruñ ola.  
Ol günleri görmeden söyledim, ben Dede Korkut, görmişçe inanıñ başa Oğuz kavmi derler, ol günlere komağıl benim canım alğıl Kâdir Tanrıım (AS. 2v/5-3r/10, 3r/10-3v/7).

(Dışarıya çıkan, gönül çeken kızlar olacak ve onların her tavrına sözüne imrenip bakan hizler (yumuşak erkekler) olacak.  
Beyler, paşalar huzurunda yalan yanlış sözler söylenecek.  
Yüksek kimseler, seçkinler, kendi meclislerinde söyletmek için yalancıları, kalleşleri arayacaklar.  
Hadim ham bezden kaftanlar, kaba kumaştan, kepeneklerden giyecek bulunurken pahalı atlaslar, Fransız ipeği, zengin işi has borkler giyecekler, (bir de) bu gibi şaşaalı giyimleri beğenmeyip “bunlardan n’olur” diyecekler.

*Hiz*’in “eşcinsel oğlan” anlamı için Mütercim Âsım Efendi, 2009, s. 364; Tietze 2016, s. 495; metin örnekleri için Develi 2001, s. 27, 37. *Hiz*’in “kahpe” anlamı için ise Ekici 2001, s. 58, 81. Bu metinde sözcüğün “yumuşak erkek” anlamı da uygundur.

<sup>29</sup> Fahir libas: “Gösterişli, gurur verici kıyafet” (Şentürk, 2020b, s. 307).

<sup>30</sup> Nâşirler kelimeyi “başmakçı” okumaktadır.

<sup>31</sup> Açıkça anlaşılamayan bu cümleyi Ercilasun şu şekilde vermektedir: “İmâmlarla mü‘ezzinlerüñ ve dahı şeyhler birle mürîdlerüñ pâbüçcü başmakçı cevâna molla eyideler” (2019a, s. 304). Güneş’in çevirisine göre bu sözü von Diez, “İmamlar, müezzinler, şeyhler ve tekke görevlileri varken kunduracılar ve terlikçiler konuşacak” anlamında düşünmüştür (Diez, 2018, s. 57).

<sup>32</sup> Bu söz de tam anlaşılamamıştır.

<sup>33</sup> “Her yere duyurmak” anlamındaki bu deyimde “müft” bedava anlamındadır.

<sup>34</sup> Meclislerde düşük bir yerde oturmak anlamındadır. Ni’âl, ayakkabının çoğuludur. Ayakkabıların konulduğu yer, meclisin en geride kalan, itibarı düşük bir safıdır. Zatî, bir mecliste değerli bir kimsenin yerine geçip oturan kişi için şu mısraları söylemiştir: “Yere geçse yeridür döne döne çark-ı felek / Eyledi ehl-i kemâlün yerini saff-ı ni’âl” (Çavuşoğlu, 1970, s. 10).

Giyimde erkek kadın ayırt edilemeyecek.  
Fil hortumu gibi yenler çıkacak, erkeklik organı duruşunda biz (şiş) gibi sivri sivri mücevveze sarıklar<sup>35</sup> ve başlıklar türeyecek.  
İmamlarla müezzinlerin ve de şeyhler ile müridlerin (yerine) ayakkabıcı ile başmakçı cevap verecekler. Çulha elbiseler giyecekler.  
Dar belli, sıkı duruşlu giysiler imal edilecek, adına “göt gösteren” diyecekler.  
Birbirlerine çok bütanlar, iftiralar edecekler.  
Bir yoldaş, bir yoldaşına, yanılıp da sırrını söylese o sırrı, yüz misli ilaveler ekleyip her yere duyuracaklar.  
Kıymetli bakire kızlar bulunurken üç enikli (?) altı keçili(?) yaşlı kadınlar revaç görecek.  
Sohbet edip yiyip içmek için koç yiğitler çok olduğu halde söz laf bilmez, bir söze gelmez alp domuzlar, kalbi murdarlar çağırılacak. Diğerlerine düşük bir yer ile hor görülme kalacak.  
O günleri görmeden söyledim, ben Dede Korkut, görmüşçesine, inanın bana, Oğuz kavmi derler, o günlere bırakma, benim canımı al Kadir Tanrım.)

“Niteliksiz kişilerin makam mevki elde etmesi, değerli kişilerin meclislerde hor görülmesi, evlatların ana babaya hürmet etmemesi, kişinin komşusuna bile güvenememesi, kadınların süslenip dışarı çıkması” gibi eleştiriler, dönem dönem benzer şekilde dile getirileduran “zamanın bozulması” motifleridir. Ancak *Atalar Sözi*’nde açık şekilde bir görgü ve zevk eleştirisi de vardır. Dede Korkut, zamanın giyim modasını, zevklerini, protokol kıyafetlerini de bir aykırılışma olarak eleştirir. Sivri ve “mücevveze” sarıkların alaya alınması, ulema eleştirisiyle birlikte dikkat çekicidir. Bu türden sarıkların 15. yy.dan sonra yaygınlaştığı düşünülürse bu ayrıntı metinlerin tarihine dair önemli bir veri ortaya koyar. Önceki sarıklara nispetle daha uzun ve ağır olan mücevveze sarıklar, ayrıca bu sarıkların uzun dolamaları halk kültürünün bir tepkisi olarak bu metne yansımıştır. Giyim kuşamdaki yeniliğin eleştirisini Osmanlı şiirinde ve nesrinde bolca görmek mümkündür.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Gelibolulu Mustafa Ali, bu sarıkların kullanımına dair şu ayrıntıyı verir: “Eşrâfa mücevvezeleri ve eşnâfa üsküfleri pâdişâhlarına mülâzemetleri zamânına mahşûş kisvetleridür ki mülûkûñ şânını ta’zîmen ve kendülerüñ mertebelerini ta’yînen giyürürler (2024, s. 1160).

<sup>36</sup> Gelibolulu Mustafa Âli, sarıklardaki değişimi şu şekilde anlatır: “Ba’de-mâ bunlaruñ zamânına gelince Âl-i ‘Odmân zer-keşî külâh-ı Mevlevî üzere destâr-ı perîşân şarınurlardı. Bunlar üsküf-i zerrîni huddâma ta’yîn idüp hill ü hürmeti kaşdına ve ‘ulemâya teşebbüh niyyetine şûf u mücevveze resminde mevşûf bir güne tâc giydiler. Ba’dehu ‘asker-i İslâm’uñ şevket ü zîneti çoğaldı. Ve herkes fâhîr libâsa ve zer ü zînet ve ser-â-ser ü kemhâ vü atlâsa meyl üzere kaldı” (2024, s. 590).

*Atalar Sözi*’nin Dede Korkut’u, görgü ve zevk eleştirisi getiren nüktedan bir kişidir. Bu bölümde ahir zaman söyleminin “*Ne günlere kaldık*” üslubuyla okunabileceği sahneler özellikle dikkat çeker: *Cahillerle sohbet ediliyor. Bakire kız yerine yaşlı kadınlarla evleniliyor. Cahil köylü şehre geliyor da yine köylü kalıyor; onca şeyin satıldığı pazardan kendisine ala ala anca bir kaval alabiliyor. Başlardaki bu sivri sarıklar da nereden çıktı? Şu insanı komik gösteren dar giysiler moda oldu. Bunca pahalı ipekler bulup bir de bunları beğenmemek ne oluyor?*

Korkut’un adını ödünç alan anlatıcı; beğenmediklerini veya gülünç bulduklarını, “zamanın bozulması” söylemine katmıştır. Art arda sıralanan bu bozulma sahneleri; biraz takılmak, işi eğlenceye vurmak isteyen bir mizah ustasının da kullanabileceği sahnelerdir. *Atalar Sözi* metninin ve bu metindeki ahir zaman betimlemelerinin *nefsülemr-nâme*<sup>37</sup>, *mizahlı ahkâm takvimleri*, *Risale-i Garibe*<sup>38</sup> türündeki metinlere, dahası Karagöz metinlerine yaklaştığı bir yer burasıdır. Bu türden metinlerde “adab-ı muaşeret”e uymayan çeşitli sınıftan kişilerin eleştirisiyle birlikte toplumda ortaya çıkan bazı temayüllerin, gündeme gelen yeni unsurların, yeni âdetlerin de eleştirisi yapılagelir. Bu türden metinlerde “zamanenin” eleştirisi içinde bazı ortak noktalar hemen fark edilebilir. Bu ortak eleştirilerden bazıları, benzer şekilde abartılı bir üslupla *Atalar Sözi*’nde tekrar edilmiştir. Söz gelimi, *Risale-i Garibe*’de acı şekilde kınanıp hakkında beddua edilenler arasında “yigirmi otuz yaşında olup kırk elli yaşında avrat alan dünyasından bezmişler” (Develi, 2001, s. 31) de bulunur. Ayrıca *Risale-i Garibe*’nin muzip yazarı, kadını alıp gezdiren, alışverişe götüren, hatta dışarı çıkarken hanesini kilitlemediği için karısının başka kadınları eve almasına izin veren kişileri de ağır şekilde eleştirir (Develi, 2001, s. 24, 28). Ayrıca 16. yy. şairlerinden Lâmi’î Çelebi’ye isnat edilen bir “nefsülemr” metninde<sup>39</sup> de kadının gezdirilmesi konusunda benzer eleştiriler vardır. “Avâmuñ azğunlarına, dânişmendüñ kuzğunlarına” beddua eden bu metinde

<sup>37</sup> Turan, 2023, s. 139-156.

<sup>38</sup> Hayati Develi, 17. yüzyılın sosyal yaşamı üzerine bir görgü ve zevk risalesi olan bir metni kısaca bu şekilde adlandırılıp yayımlamıştır (2001).

<sup>39</sup> Metni yayımlayan Hasan Ali Esir’in verdiği bilgiye göre yazmanın üç nüshası bulunur: “Bunlardan İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY. 3182 numarada kayıtlı yazmanın içerisinde sayfa numarası verilmeden ve yedi sayfadan müteşekkil nüshada başlık İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY. 3182 numarada kayıtlı yazmanın içerisinde *Risâle-i Nefsü'l-Emr-i Lâmi'î*; Ali Emirî Efendi (Manzum) 665/6'da kayıtlı yazmanın 57. sayfasında yer alan nüshada *Nefsü'l-Emr-i Lâmi'î Efendi Rahmetullahı (Aleyhi)*; İstanbul Belediyesi (Taksim Atatürk Kitaplığı) Muallim Cevdet No: k. 144'te (...) yazmanın 153., 154. ve 155. sayfalarında yer alan nüshada *Hazâ Nefsü'l-Emr-i Lâmi'î Çelebi Rahmetullahi Aleyhi* şeklindedir. Risale'nin adı, kaynaklarda *Münâzara-i Nefs ü Rûh*, *Münâzara-i İns ü Can*, *Nefsü'l-Emr-nâme* şekillerinde de geçmektedir (Esir, 2001, s. 111).

— Kanı Dediğim Erenler: “Atalar Sözi”nin Dede Korkut’u Üzerine Bir Değerlendirme

“hātunını öñine düşürüp seyre giden deyyūslar”, “avretin sadāsın illere işitdüren ‘arsız ve ğayretsüz sâz teg kodoşlar” (Esir, 2001, s. 118) anılmıştır.

“Hiz”leri, “dışarı çıkağan kızlar”ı eleştiren *Atalar Sözi*’nin söz varlığı bu tür metinler ile karşılaştırılabilir. *Atalar Sözi*’ndeki “alp domuz” ifadesi gibi Lami’î Çelebi’nin risalesinde de “eşek bahadır” ifadesi yer alır (Esir, 2001, s. 118). Zamanın sarıkları hakkında *Atalar Sözi*’nde Dede Korkut adıyla yapılan müstehcen yakıştırmanın benzeri, *Risale-i Garibe*’de “beygir büzügi kavuk üzerine yanbegi sarık” şeklinde geçer (Develi, 2002, s. 32). Birçok metinde bu eleştirilerin paralellerini bulabiliriz.

Evliya Çelebi’nin “mukallid”, “heccav”, “nedîmân-ı mukallidân”, “nüktedân-ı zarîf herif” gibi adlarla andığı, meclislerde hikâyeler anlatarak kişileri güldüren, ince şakalar yapan meddah benzeri tip (2002, s. 340-353), bu metinde yer yer karşımıza çıkan Dede Korkut ile benzeşir. Dede Korkut’un bu bölümde *Dede Korkut Kitabı* metninin dünyasına uzaklaşan; “alplık” değerleriyle ilgisi olmayan (alp’ın “domuz”la birlikte anıldığı) böyle bir toplum tasavvurunu sunması, *Atalar Sözi*’nin kültürel atmosferinin, sosyal zeminin farklılığını duyuran önemli işaretlerdendir.

### ***Türk’e ve Türkmen’e Bakış***

Türk kelimesi *Atalar Sözi*’nin metninin bütününde “köylü, çiftçi, cahil” anlamlarında kullanılmıştır. Bazı sözler bu konuda özellikle galizdir, ağır hakaret içerir:

S...yim Türki ferişte-yise, her bir kılı bir işte-yise (Diez, 1815, s. 198).

Türk şehirlinüñ kılıdır demişler (AS.14v/1)

‘İlim cehli giderür yohsa Türkligi gidermez (AS. 16v/7)

Eger bin Türki bir turba satun alsañ hayıf turba (Diez, 1815, s. 305).

Kölenüñ şofısından Türküñ ‘avânından kırkmaq gerekdür (Diez, 1815, s. 314).

Dede Korkut’un ve Oğuznamelerin “Türk kültürü”ne ait değerler olduğunu düşündüğümüzde bir Oğuzname içinde bu sözleri okumamız şaşırtıcı gelebilir. Metinde anlatıcı kendisini, Dede Korkut’u ve saydığı bütün kutlu kişileri Türklük dışında mı görmektedir? Veya Evliya Çelebi’nin

işaret ettiği gibi Oğuz, Türk demenin hüsn-i tabiri mi olmuştur?<sup>40</sup> Doğrusu Oğuz adının da Türk adına yüklendiği gibi olumsuz anlamları vardır. Oğuz, Türk ve Türkmen, benzer bir anlam dünyasına sahiptir.<sup>41</sup> Ancak elimizdeki metnin bir “Oğuzname” olması, bunu başlığında da ifade etmesi, Türk ile Oğuz arasında bir ayırım yapıyor olabilir. *Atalar Sözi*’nde Dede Korkut’un “görmeden görmüşçesine” bilip aktardığı haberlerin muhatabı “Oğuz kavmi”dir. Bunun yanı sıra Oğuz Ata adı da Dede Korkut şahsiyetini andırır şekilde, hikemi sözler söyleyen bir kişi olarak karşımıza çıkar: ***Oğuz Ata’ya aymışlar ‘âlemde ne bilmedin*** (Diez, 1815, s. 186). Metnin tamamında Oğuzluk düşüncesi vardır. Ancak Oğuzluk ile konargöçerlik arasında kurulan sıkı ilişkinin bu eserde sönükleştiği söylenebilir.

Oğuzlar, ilk *Tevârih-i Âl-i Osman*’lardan birinde geçen ifadeyle “göçmel yürükler”dir.<sup>42</sup> Konargöçerliğin sürdürülmesi, *Yazıcıoğlu Oğuznamesi*’ne<sup>43</sup> göre Oğuz Han’ın oğullarına vasiyetidir.

Ve dâim göç edeler oturak olmayalar. Yazın yazlada ve yayın yaylak yerlerde yürüyeler ve güzün güzle ve kışın kışlak ve sâhil yerlerde yürüyeler ve kıtlık görmiyeler. Ve tavarları aruqlamaya ve kımız ve kımran ve süd yoğurt eksük olmaya (Yılmaz Önder, 2019, s. 80).

*Atalar Sözi*’nde konargöçerliğe dair bir vurgunun, bir özlemin bulunduğunu söylemek zordur. Bu metinde tarım da konargöçerliğin değil şehirliliğin karşısında yer almıştır.<sup>44</sup> Oğuz Han’ın vasiyetinde “beglik Türkmânlık ve yürüklük edenlerde kalur” (Yılmaz Önder, 2019, s. 80) denilir. Ancak *Atalar Sözi* metninde beylik de Türkmenlik de arzu edilen, olumlanan bir durum olmamıştır. Dahası bu metinde “alp” sözünün “toğuz”

<sup>40</sup> “Etrak şehirlerinden olmağıla ekseriyya halkı Oğuz tayifesidir, ya’ni Türk kavmi dimenin hüsn-i ta’biridir” (Sağol, 2002, s. 209’dan; Topkapı Sarayı Bağdat 304, 2. kitap, 367a. Oğuzluk ve köylülük ifadelerinin birlikte geçtiği örnekler olarak “Oğuzane ve kühiyâne” ifadesi için bk. Latifi, 2018, s. 196, 311.

<sup>41</sup> Bu konuda bk. TS. Oğuzluk ve köylülük ifadelerinin birlikte geçtiği örnekler olarak “Oğuzane ve kühiyâne” ifadesi için bk. Latifi, 2018, s. 196, 311.

<sup>42</sup> Muhyiddin Mehmed Cemâlî, 2021, s. 40.

<sup>43</sup> Yazmanın Berlin Devlet Kütüphanesi’ndeki (Staatsbibliothek zu Berlin) dijital kopyasına ulaşmak için “Yazıcıoğlu Ali Oğuzname” 14XX. [https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN74633155X&PHYSID=PHYS\\_0013&DMDID=](https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN74633155X&PHYSID=PHYS_0013&DMDID=)

<sup>44</sup> Mehmet Kaplan, Oğuzların konargöçerliği hakkında (2001, s. 21-23, 43). “Göçebe hayatını yücelten bir yazıda bir göçebe, ekincilikten duyduğu dehşeti çok canlı bir şekilde ifade eder” (2001, s. 23) diyerek *Atalar Sözi*’ndeki ilgili pasajdan alıntı yapmıştır. Yazarın tespitleri çok değerlidir ancak bizim kanaatimizce *Atalar Sözi*’nde “ekinciliğe duyulan dehşet”, göçebe hayatını yüceltmek için değil, ekincilikle uğraşanların şehir hayatına bayağılık kattığı düşüncesiyledir.

(domuz) ile, bir aşağılayıcı ifade olarak kullanıldığı görülür.<sup>45</sup> “Söz kelecı bilmez, biş bir sözle gelmez alp çoñuzlar” ifadesi, destanlarda yüce bir değer olan “alp”lığın da Türklük gibi kabalıkla özdeşleştirildiğini gösterir. Bir Oğuzname olarak *Atalar Sözi*’nin farklı bir sosyal kültürel zeminde farklı bir hayat görüşünü yansıtan metin olduğunu düşündüren önemli bir nokta da burasıdır.

Türk ve Türkmenlik hakkındaki sözlerde ağırlıklı olarak “cahillik, kabalık, zevksizlik” eleştirileri vardır. Kelimenin bu dönemde leksik (sözlüksel) olarak yıpranmış olduğu, Türk sözünün sınıfsal bir adlandırma hâline geldiği söylenebilir. Bir Doğu bilimci olan von Diez’in çeviride Türk’ü bu cümlelerde “köylü, çiftçi” anlamıyla alması, metinlere olan aşinalığını göstermesi bakımından önemli bir dikkattir. Klasik şiirimizde Türk adının “güzel, sevgili” anlamlarından “cahil, kaba, köylü” gibi anlamlara evrilişinin izini süren birçok çalışma yapılmıştır.<sup>46</sup> Türk şiirinde Türk sözünün olumsuz anlam kazanması daha çok 15. yüzyıl sonrasıyla ilişkilendirilmektedir.<sup>47</sup> Geleneksel halk tiyatrosu olarak kabul edilen orta oyununda da “Türk”, Anadolu’lu bir tipin adıdır.<sup>48</sup> Bu tipin başlıca özelliği de kaba ve saf olmasıdır.

Türk sözünün “köylü, çiftçi, cahil” anlamı hakkında, elimizdeki metnin dışındaki başka *Atalar Sözi* mecmualarında da bolca örnek bulunur. Sözgelimi Petersburg yazmasında, 15. yüzyıla ait olduğu bilinen *Kitab-ı Atalar*’da, 15-16. yüzyıllara ait başka bir *Atalar Sözü* kitabında, Türk hakkında çok benzer vurgular vardır:

Şehirli akça balsa evler yapar, Türk akça balsa davara virür  
(Ercilasun, 2019a: 314).

On türk<sup>49</sup> bir turp, hayf ol turba (Böler, 2022, s. 319).

<sup>45</sup> Domuz’un “önüne gelene saldıran, kötü kimse” anlamındaki kullanımını için bk. Şentürk, 2020a, s. 276, 277). Alp sözcüğü, “levend”in şehirde kargaşa yaratan, eşkıyalık eden bir tipi niteler şeklinde kullanılmasına benzer şekilde “serseri, kaba” anlamı kazandığı söylenebilir (bk. İlgürel, 2003, s. 149).

<sup>46</sup> Köksal 2006. Taşlıcalı Yahyâ ile Nef’î’den aldığımız iki beyit örneği de bu makalede bulunmaktadır.

<sup>47</sup> Sonraki dönemlerde Türkmen kimliği, Şah İsmail dolayısıyla Osmanlı karşısında konumlanmıştır. Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü’l-Ahbâr*’da Türkmen adından çok defa “Türkmân-ı bed-güman”, “Türkmân-ı bed-hilkât” şeklinde söz eder (2024).

<sup>48</sup> Bu tipin diğer adı, bugün için argo bir söz olan “Hırbo”dur. Bu tiplerin mesleği genellikle yufkacılık, ayakkabıcı tamirciliği ve gözlemciliktir (And, 1970, s. 57).

<sup>49</sup> Böler, metinde bu kelimeyi hep küçük harfle yazmıştır.

— Kanı Dediğim Erenler: “Atalar Sözi”nin Dede Korkut’u Üzerine Bir Değerlendirme

Sipāhīyi suf, türki bābic cimrī eyler (Böler, 2022, s. 31).

Türk iti şehre gelicek Farsice ürer (Böler, 2022, s. 346).

Vay ol eve ki türk düşe.  
Vay ol kürke ki bit üşe (Böler, 2022, s. 353).

Türk ata binicek kendüyi beg oldum saşur.  
Türk olana şehriñ içi zindān olur demişler.  
Türk şehirlerüñ kuldır demişler (Özer, 2021, s. 63).

Türk ‘aklı sonradan gelür demişler (Özer, 2021, s. 63).

Türk’e beglik verilmiş ibtidā babasın öldirmiş.<sup>50</sup>  
Her zaman Türkligin bildürirsın.  
‘İlim cehli giderür, Türkligi gidermez (Özer, 2021, s. 91).

Bazı atasözlerinde “Türk” yerine “yörük, çoban,” gibi sözcükler de kullanılır. Nitekim yukarıdaki örneklerden ilkinin bizim ele aldığımız *Atalar Sözi*’ndeki paraleli “Şerlünüñ aqçesi divāre gider, yörügünü aqçesi tavara gider” şeklindedir. Bu kullanım bize Türk’ün özel ad olarak değil bir cins ad olarak kullanıldığını gösterir. *Atalar Sözi*’nde benzer bir anlam çerçevesinde *Osmanlı* sözü de kullanılmıştır. Ahmet Talāt Onay, *Mazmunlar*’da “Osmanlı”nın “Türk” karşılığında kullanıldığını örnekler vermişti. “Zeki, güzel, kahraman, cesur, sözünü çekmez, gözünü kırpmaz, iyi ata biner” ayrıca “kıssahan, masalcı”, Onay’ın bu sözcük için verdiği anlamlardır.<sup>51</sup> Bu anlam alanı, Osmanlı adıyla yapılan olumsuzlamanın Türk adıyla yapılandırılan çok da farklı olmadığını gösterir. Her iki kullanımda da köylülük, yerleşik düzene uyumsuzluk çağrışımları sezilir.

*Atalar Sözi* metninin Türk ve Türkmen sözünü kullandığı bağlam, Dede Korkut’un ahir zaman bozulmalarından bahsettiği kısımda bir çarşı tablosu içinde belirmiştir. Bu satırlarda eline kaval alan Türk, hor görülen bir sınıfın temsilcisi konumundadır:

Şara bāzara seyr itmege gelen Türkler, Türkmenler, oranı bir nesne  
begenmeyeler, belki gāh gāh çalmağa gönjünü melālet tutduqça eline  
almağa bir eyü kaval ala (AS.2/14-15)

<sup>50</sup> Bu atasözünün benzeri *Kitāb-ı Atalar*’da Cuha hakkında geçer (Böler, 2022, s. 218). Cuha, Arapların ahmaklığıyla ünlü fikra kahramanıdır.

<sup>51</sup> Onay ayrıca hükümete itimat etmeme anlamında İzmir ahalisinde efeler arasında kullanılan bir söz nakleder ki bu söz *Atalar Sözi*’ndeki ifadeye çok benzer: “Osmanlı’ya inan olmaz” (2000, s. 359a).

— *Kanı Dediğim Erenler: “Atalar Sözi”nin Dede Korkut’u Üzerine Bir Değerlendirme*

(Şehre çarşıya dolaşmaya giden Türkler, Türkmenler, (düzgün) bir nesne beğenemeyecek, belki anca vakit vakit çalmak, gönlünü hüznün kapladığında eline almak için iyi bir kaval alacak.)

Bu satırlar, Taşlıcalı Yahyâ’nın cahil bir debbağın tezek kokusuyla kendine geldiğini anlattığı hikâyenin giriş sözlerini andırır:

Bir yoğurdu kara Türk-i ebter  
Şehri seyr itmege meyl itdi meğer (Çınar, 1995, s. 201)

Türk sözünü anlayışsız, akli kıt gibi anlamlarda kullanan Nef’î de Türk’ün eline ancak bir kavalın yakışacağını söylemiştir:

Öyle Türk’ün kasabu’s-sebk-ı belâgat yerine  
Kef-i destinde ya ser-deste<sup>52</sup> gerekir ya kaval<sup>53</sup>

“Etrak-ı bî-idrâk” sözü sınıfsal bir etiketleme olarak görgü ve zevk konulu metinlerde yer almaktadır. Lâmi’î Çelebi’ye atfedilen “nefsü’l-emr” metninde bir “Türk” ile birlikte kahvehane, meyhane ve çarşı gibi kamusal alanlarda bulunmak bir “zevksizlik” olarak işaretlenir: “Etrak dânişmendi ile kahve-hâne ve büze-hâne ve mey-hâne ve çârsüya ma’an giden bî-mezâk hayvânlarâ” (Esir, 2001, s. 118). Bu örnekler, “şara pazara seyretmeye gelip eline bir kaval alan köylü” imajının yaygın bir mazmun olduğunu düşündürür.

Önemli bir soru, *Türk* sözünün “köylü, çiftçi” anlamının Dede Korkut’la ilişkili başka metinlerde kullanılıp kullanılmadığıdır. Günbed yazmasında aslanın, kaplanın ve kurdun korkusuzluğu, yırtıcılığı övülürken “boynu yokun Türk oğlu”nun kurdun arkasından çaresizce haykırdığı sahneler vardır.<sup>54</sup> Günbed yazmasında Türk, ekincilik konusunda olduğu gibi, “kahramanca olmayan, edilgen bir yaşama biçiminde” olmakla etiketlenirken *Atalar Sözi*’nde Türk, “görgüsüzlük” dolayısıyla etiketlenmektedir. Bir başka deyişle Türk; bir tarafta aslan, kaplan gibi yırtıcıların ve “mert yiğit”lerin karşıtı; diğer tarafta görgülü, anlayışlı şehir insanının karşıtı olarak yer almıştır. İki metin arasında temel odağın “savaş

<sup>52</sup> “Kasabu’s-sebk-ı belâgat” (Akkuş, 1998, s. 186; akt. Köksal, 2006, s. 237), Kubbealtı Lugat’te (2026) “kasabu’s-sabak-ı belâgat” yazılışıyla verilir ve tanımı “belâgat konusunda benzerlerine üstün olma”dır.

<sup>53</sup> Dil içi çeviri: “Öyle bir Türk’ün belâgat yarışında öne geçmesi için eline ya bir değnek ya bir kaval alması gerektir.” Şair; kasab, ser-deste ve kaval sözcükleriyle tenâsüb yapmaktadır.

<sup>54</sup> Bu sahne üç defa tekrar etmiştir: “boynu yokun Türk oğlını dün haykırtsa” (G.8/14-9/1), “boynu yokun Türk oğlını dün haykırdur” (G.16/1, G.20/6).

kabiliyetinden yoksun olmak” ve “medeni bilgi ve görgüden yoksun olmak” şeklinde ayrıştığını söyleyebiliriz.

15. yüzyıla ait *Kitāb-ı Atalar*’da “Atalar dedüğümüz Türk, Türkmen kocası degül, enbiyâ ve evliyâdur, andan gayrı degül. Sözlerini âyât ve hadisden aldılar” (Böler, 2022, s. 168) sözünü, ataların Türk ve Türkmen olarak bilindiğine yorabiliriz. Metnin yazarı, “Atalar” sözüne tevîl getirme ihtiyacı duymuştur. Türk ve Türkmen sözünün en azından okumuşlar nezdinde kesin olarak olumsuz bir anlam taşıması, bu türden bir tevîl ihtiyacını doğurur. Türk’ün bu sakımlı kullanımı hakkında Evliya Çelebi’de de benzer örnekler bulunabilir<sup>55</sup>. Ele aldığımız metin kısmında Türk’ün kültürel göstergesi “*kaval çalmak*”tır. Bununla birlikte atasözü mecmuasının adındaki “Türk” sözü metinden çıkarılmamıştır.

### Galiz ve Müstehcen Sözler

*Atalar Sözi* metni, “Oğuzname” adıyla anılan diğer metinlere nispetle galiz sözlere yer veren bir metindir. Bu husus aslında bu metnin atasözü derlemeleri içindeki bir farklılığı değildir. Atasözleri toplumsal hayatın çeşitli manzaralarını daha filtresiz şekilde sunabilir. Bu filtresizlik, atasözü derlemelerinin “Oğuzname” adıyla anılmasına da bir mania oluşturmaz. Nitekim “Sank Peterburg nüshası” olarak da anılan, Petersburg Devlet Üniversitesi Şarkiyat Fakültesi El Yazmaları Bölümü no. 121/58 yer numarasında kayıtlı olan yazma da “Hâzâ Kitāb-ı Oğuznâme” başlığıyla yazılmıştır. Birçok kısmı sansürlenerek yayımlanan bu atasözü kitabının (bk. Alizade, 1987; 1992) hâlen elimizde tam bir yayını mevcut değildir.<sup>56</sup> Rahatsız edici bulunan sözler, *Atalar Sözi* üzerine çalışma yapanları kısıtlayabilmektedir.<sup>57</sup> “Oğuzname”nin kavram olarak Türkler arasında üstün görülen bir metin olması, bu meseleyi önemli kılar.

İcra ortamının metnin söz içeriğini etkilediği malumdur. Bu metinlerin erkeklerden oluşan bir mecliste okunmak üzere veya sadece erkek okuyucuları nazara alarak hazırlanmışlığı bu noktada belki düşünülebilir. Ancak galiz sözlerin, neredeyse Kur’an-ı Kerim’le karşılaştırılan bir metinde geçmesinin bu konuyu günümüz için daha ilgi çekici hâle getirdiğini

<sup>55</sup> Temizkan, Evliya Çelebi’nin “iktidarın belirlediği bir kimlikle kendisini ifade ettiğini” dile getiren makalesinde (2011, s.1-12) şu örnekleri kullanır: Tosya’dan bahisle: “Gerçi halkı Türk’tür ammâ gâyetü’l-ğâye ğarib dostlardır.”

Manisa’dan bahisle: “Gerçi Etrâk diyarıdır ammâ taht-ı kadîm ve şehri-i ‘azîm olmağile halkı ğayet söz anlar mir-i kelâmerbâb-ı maârif şu’araları çokdur.”

<sup>56</sup> Sertkaya’nın bu metnin tam bir yayınına hazırladığı bilinmektedir.

<sup>57</sup> Eserin bir bütün olarak yayımlanmamış olmasında bunun payı vardır.

söyleyebiliriz. Kutlu kişilerin adlarının anıldığı uzun bir duayla başlayan metinde, bu kitaptaki sözlere uymayanların “yaban”a, ahirette de “tamu”ya atılacağı söylenmiştir. Diğer atalar sözü mecmualarına benzer şekilde bir kutluluk vaadinde bulunan bu metin, argoyu yansıtmada da cömert bir metindir.

*Atalar Sözi*’nde bir örtmecesini olmayan, bugün “müstehcen” kabul ettiğimiz sözler, derin hikemi sözlerle aynı satırlarda bulunabilmektedir. Söz gelimi cinsel ilişki üzerinden nasihat veren atasözleri metinde yer alır. Türk sözüyle ilgili ağır bir söz örneği de yukarıda verilmişti. Toplumsal eleştiri olarak da yer yer ölçülülüğü önemsemeyen sözler mevcuttur. Burada siyasî eleştiri ve müstehcenliğin, elimizdeki metni Karagöz metinlerine (And, 1992, s. 34-35) ve hezeliyata bir parça daha yaklaştırdığını söyleyebiliriz. *Atalar Sözi* metninin bu özelliği, Oğuznameleri ve Dede Korkut’u değerlendirme konusunda önemli bir kapı açmaktadır. Dede Korkut bu metinde yerleşik kültürün, şehirdeki toplumsal hayatın capcanlı bir unsurudur; halkın muhayyilesinin bir sözcüsü konumundadır. Mitik yorumlamalara elverişli bazı sözler “soylamalar” ihtiva etmekle birlikte elimizdeki metnin bu dünyevi, yerli ve canlı doğasını gözden kaçırmamak gerekir.

### Sonuç

Destansı anlatılar, efsanevi tarih ve özlü söz ihtiva eden metinlerin ortak adı olan Oğuznameler dünyasında; tek tip, değişmez bir “bilge Dede Korkut” imajı yerine, farklı bağlamlarda dönüşebilen bir Dede Korkut imajını aramak, bu çalışmanın öncelendiği yorumlama biçimidir. Bu yorumlama, Dede Korkut’u yalnızca mitik anlatılar ekseninde yorumlamanın kısıtlılığını da ortaya koyar. Oğuzname kavramının birbirinden ayrı anlamları olduğu gibi Dede Korkut’un da farklı cepheleri, yüzleri vardır. Metnin tarihselliği içinde ayrıca değerlendirilmeyi beklemektedir.

Ele aldığımız *Atalar Sözi* mecmuası, yer yer *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*, *Dede Korkut Kitabı* nüshaları ve *Günbed* yazmasıyla ortak parçalar içeren bir metindir. Bütün bu metinlerden yola çıkarak Dede Korkut’un kişiliğini “ozan, derviş, evliya, gaipden haber söyleyen kutlu kişi” gibi başlıklarda ayrı ayrı değerlendirmek mümkündür. Bazı çalışmalarda Dede Korkut’un bir “şaman” olarak değerlendirildiği de görülebilmektedir. Ele aldığımız *Atalar Sözi* metninde Dede Korkut, belli bir tarihsellik içinde sözünü söyleyen, eleştirilerini dile getiren bir tanık konumundadır. Ataları temsil eden bir referans olurken aynı zamanda toplumunun “bugün”üne ayna tutar. Zamanın toplumsal gerilimlerini ortaya koyar, belli bazı sınıfları

eleştirir. Dua eder ama beddua da eder. Bu açıdan Dede Korkut, canlı bir toplumsal figürdür, “buralı”dır, Osmanlı “zürefa”sının görgü ve beğenilerini yansıtmakla birlikte popüler kültürü de temsil eder.

Dede Korkut’un özellikle herkesin söylemekten kaçındığı bazı konuları söyleyen olması özelliği, metinlerin belli ortamların ihtiyacı doğrultusunda şekillenmesinin bir sonucudur. Bu noktada metnin hitap kitlelerini, kıraat edilip tartışıldığı ortamları da düşünmek gerekir. Toplumsal eleştiri, edebî çevreler ve halk nezdinde alıcısı olan kültürel bir işleve sahiptir. Bu toplumsal eleştiri Karagöz ve Hacivat oyunlarında, Nasreddin Hoca fıkralarında, hezeliyat türündeki metinlerde, şairlerin ağır taşlamalarında ortaya çıkar. Gündelik hayatın renklerini dünyevi bir zeminde yansıtır. Ele aldığımız *Atalar Sözi* metni, andığımız bu metinlerle karşılaştırılabilir. Metinlerin birbiriyle yakınlığı veya belki irtibatı; söz varlığı, dünya görüşü, üslup gibi farklı unsurlar bakımından ayrı ayrı incelenebilir.

Metinlerin toplumsal hayatla iç içeliği bu çalışmada *Hâzihi’r-Risâlet-i min Kelimât-ı Oğuznâme el-Meşhûr bi-Atalar Sözi* yazmasının Dede Korkut’un ahir zamanla ilgili sözlerinin de bulunduğu 1v-4r sayfa aralığındaki metni odağında ele alındı. Bu metindeki sahnelerin, eleştirilerin Osmanlı edebiyatının farklı kollarındaki benzerlerini bulup karşılaştırmak, Dede Korkut’un Orta Asya’dan Anadolu ve Balkanlara kadar olan geniş coğrafyada geçirdiği dönüşümleri takip etmek açısından önemli bir katkı olacaktır.

### Kaynakça

Aça, M. (2000). Kültür-medeniyet kahramanları ve Türk müzik âletlerinin ortaya çıkışı hakkında teşekkür etmiş bazı efsaneler. *Millî Folklor*, 45: 43-51.

Ademler, B. (2007). *Düstûrnâme-i Enverî (dil özellikleri-metin)*. (basılmamış yüksek lisans tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Akkuş, M. (1998). *Nef’î ve Sihâm-ı Kazâ*. Ankara: Akçağ.

Ali Şir Nevâyî (2021). *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimü'l-Fütüvve / Yiğitlik kokularından sevgi esintileri: tasavvuf ve mutasavvıflar*. haz. Vahit Türk. İstanbul: Ötüken.

— Kanı Dediğim Erenler: “Atalar Sözi”nin Dede Korkut’u Üzerine Bir Değerlendirme

Alizade, S. [haz.] (1987). *Oğuzname*. Bakı: Yazıcı.

Alizade, S. [haz.] (1992). *Oğuzname (Emsal-i Mehmedali): XVI. yüzyılda yazılmış Türk atasözleri kitabı*. çev. Ali Haydar Bayat. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

And, M. (1970). *100 soruda Türk tiyatrosu tarihi*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

And, M. (1992). *Türk tiyatro tarihi*. İstanbul: İletişim.

Andrews, W.G. (2012). *Şiirin sesi, toplumun şarkısı*. Çev. Tansel Güney. İstanbul: İletişim.

Azmun, Y. (2024). *Dede Korkut'un Kümmet yazması: inceleme, metin, çeviri, sözlükçe, dizin*. Diyarbakır: İnsan Okur.

Bakır, A. (2008). Yazıcızade'nin Selçuk-Name isimli eserinin edisyon kritiği. Basılmamış doktora tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Barthold, V. V. (2021). Türk destanı ve Kafkaslar. çev. Gülcihan Pehlivan. *Korkut Bitig: Dünyada Dede Korkut araştırmaları*. haz. Fikret Türkmen, Gürol Pehlivan. İstanbul: Ötüken.

Bayat, F. (2020). *Korkut Ata: Türk dünyasının velayet sahibi bilgisi*. İstanbul: Ötüken.

Bayat, F. (2021). *Mitten tarihe, sözden yazıya Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Ötüken.

Boratav, P. N. (1958). Dede Korkut hikâyelerindeki tarihi olaylar ve kitabın telif tarihi. *Türkiyat Mecmuası*, 13, 31-62.

Böler, T. (2022). *Kitāb-ı Atalar [Sözi]/15. yüzyıla ait bir atasözü derlemesi: giriş, dil incelemesi, metin, bağlamli dizin, tıpkıbasım*. İstanbul: Kesit.

— Kanı Dediğim Erenler: "Atalar Sözi"nin Dede Korkut'u Üzerine Bir Değerlendirme

Çavuşoğlu, M. (1970). Zâtî'nin Letâyifi I. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 18, 25-51.

Çınar, B. (1995). *Taşlıcalı Yahya Gencîne-i Râz: inceleme, metin, indeks*. (basılmamış yüksek lisans tezi) Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çınar, Y. (1996). *Hazihi'r-Risâlet-i min kelimât-ı Oğuznâme el-meşhûr bi-Atalar sözü*. (basılmamış yüksek lisans tezi) Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çobanoğlu, Ö. (2003). Karşılaştırmalı atasözleri bağlamında Türk dünyası atasözlerinde sosyo-kültürel süreklilik ve değişme üzerine tespitler. *Türkbilig*, 5, 3-12.

Defterdâr Seyfi Çelebi (2020). *Türkistan ve Uzak Doğu seyahatnamesi*. Haz. Serkan Acar. İstanbul: Selenge.

Demirtaş, S. (2024). Gelecektek haber veren Oğuz bilgisi: Dede Korkut. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (63), 137-154.

Develi, H. (2001). *XVIII. yy İstanbul'a dair Risale-i Garibe*. İstanbul: Kitabevi.

Diez, Heinrich Friedrich von (1811). *Denkwürdigkeiten von Asien*, In Commission der Nicolaischen Buchhandlung. Berlin: und Halle.

Diez, Heinrich Friedrich von (1815). *Denkwürdigkeiten von Asien*, In Commission der Halleschen Waisenhaus-Buchhandlung. Berlin: und Halle.

Digitalisierte Sammlungen der Staatsbibliothek zu Berlin (2026). "Yazıcıoğlu Ali Oguzname" 14XX. [https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN74633155X&PHYSID=PHYS\\_0013&DMDID=](https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN74633155X&PHYSID=PHYS_0013&DMDID=)

Digitalisierte Sammlungen der Staatsbibliothek zu Berlin (2026). "Sammelhandschrift 1500". [https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN1772212091&PHYSID=PHYS\\_0001&DMDID=](https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN1772212091&PHYSID=PHYS_0001&DMDID=)

- *Kanı Dediğim Erenler: "Atalar Sözi"nin Dede Korkut'u Üzerine Bir Değerlendirme*
- Ebulgazi Bahadır Han (2020). *Şecere-i Terākime*. haz. Zuhâl Ölmez. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ekici, H. [haz.] (2021). *Eşref Feyzî Lügat-i Hoş-edâ (Arapça-Farsça-Türkçe manzum sözlük)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ercilasun, A. B. (2019a). *Nehir destan Oğuzname (Oguz Bitig)*. İstanbul: Dergâh.
- Ercilasun, A. B. (2019b). Dede Korkut Kitabı'nın yeni nüshası ve üzerindeki yayımlar. *Millî Folklor*, 123 (Güz 2019): 5-22.
- Ergin, M. (1989). *Dede Korkut kitabı I (giriş-metin-faksimile)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Esir, H. A. (2001). Lâmi'î Çelebi'ye isnat edilen bir eser: Risale-i Nefsü'l-Emr-i Lami'i. *İlmî Araştırmalar*, 11, 111–120.
- Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî (2006a). *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*. C. 1, Kitap 1. hzl. Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı. ed. M. Sabri Koz. İstanbul: YKY.
- Gelibolulu Mustafa Âlî (2024). *Künhü'l-Ahbâr 4. rükün*. haz. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Gökyay, O. Ş. (1938). *Dede Korkut*. İstanbul: Arkadaş Basımevi.
- Gölpınarlı, A. (1958). *Manakab-ı Hacı Bektâş-ı Velî "Vilâyet-nâme"*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Güler, M. (2022). *Salar Baba Oğuznâmesi (inceleme, metin, tercüme, dizin)*. Ankara: Dün Bugün Yarın.
- Güneş, H. (2015). Heinrich Friedrich von Diez'in Tepegöz tercümesinde yaptığı yanlışlar. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 15(2), 171-180.
- Haznedaroğlu, A. (2025). *Dede Korkut anlatıları üzerine çatışma odaklı bir inceleme* (basılmamış doktora tezi). İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi.

- *Kanı Dediğim Erenler: "Atalar Sözi"nin Dede Korkut'u Üzerine Bir Değerlendirme*
- İlgürel, M. (2003). Levent. *TDVİA*, Ankara, 27, 149-151.
- Kaçalin, M. (2017). *Oğuzların diliyle Dedem Korkudun kitabı*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Kaplan, M. (2001). *Tip tahlilleri 3*. İstanbul: Dergâh.
- Kırzioğlu, M. F. (2000). *Dede Korkut Oğuznâmeleri*. Atatürk Kültür Merkezi.
- Köksal, M. F. (2006). Divan şiirinde "Türk". *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, XXX (2) [Orhan Okay Armağanı II = Festschrift in Honor of Orhan Okay II], 231-269.
- Köprülü, M. F. (1976). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet.
- Jirmunsky, V. M. (1962). *Kniga moego deda Korkuta: oguzskii geroicheski epos*. Moskva-Leningrad.
- Latîfi (2018). *Tezkiretü's-Şuarâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ*. haz. Rıdvan Canım. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Muallim Rif'at [Kilisli Muallim Rifat Bilge] (1332) [1916]. *Kitâb-ı Dede Korkud, alâ lisâni tâife-i Oğuzân*. Müstensih ve Musahhihi: Muallim Rif'at. İstanbul: Âsâr-ı İslâmiyye ve Milliyye Encümeni.
- Muhyiddîn Mehmed Cemalî (2021). *Osmanoğullarının tarihi: Tevârih-i Âl-i Osmân*. haz. Hasan Hüseyin Adaloğlu. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Mütercim Âsım Efendi (2009). *Burhan-ı Katt*. haz. Mürsel Öztürk, Derya Örs. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Nağisoğlu, M. (2021). *Kitabi-Dədə Qorqud'un Günbəd əlyazması: tekstoloji-filoloji araşdırma, tənqidi mətn, sözlük*. Bakü: Elm və təhsil.
- Onay, A. T. (2000). *Açıklamalı divan şiiri sözlüğü: eski Türk edebiyatında mazmunlar ve izahı*. Ankara: Akçağ.

— Kanı Dediğim Erenler: “Atalar Sözi”nin Dede Korkut’u Üzerine Bir Değerlendirme

- Özçelik, S. (2021). *Dede Korkut -Günbed yazması- Kazan Bey Oğuznamesi (giriş-inceleme-notlar -metin-dil içi çeviri-dizinler)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Özer, Ş. (2021). *15.-16. yüzyıla ait anonim bir atalar sözü kitabı (Berlin nüshası): dil özellikleri-metin-sözlük-açıklamalı alfabetik dizin-tıpkıbasım*. Çanakkale: Paradigma.
- Özkan, İ. (2014). Hazihî'r-Risâlet-i min kelimât-ı Oğuznâme el-meşhûr bi-Atalar sözü. *Oğuzlar: dilleri, tarihleri ve kültürleri: 5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu bildirileri, 21-23 Mayıs 2014*. Ed. Tufan Gündüz ve Mikail Cengiz. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. 343-350.
- Sağol, G. (2002). Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nden hareketle Oğuz kelimesi. *Evliya Çelebi ve Seyahatname*. haz. Nuran Tezcan ve Kadir Atlansoy. Kıbrıs: Doğu Akdeniz Üniversitesi, 209-229.
- Schuyler, E. (1877). *Turkistan: notes of a journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*. New York: Scribner, Armstrong & Co.
- Sertkaya, O. F. (2020a). Dədə Qorqud "gaibdən dürlü xəbər söylər"dimi? *Dədə Qorqud*, 1, 12-23.
- Sertkaya, O. F. ve Uzuntaş, H. (2020). *Dede Korkut'un Günbed yazması üzerine araştırmalar ve incelemeler*. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat.
- Sertkaya, O. F. (2020b). Tezcan, S. Topkapı Sarayı Oğuznâmesi, inceleme, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2020, ss. 308, ISBN: 978-975-08-4699-1. *Journal of Old Turkic Studies*, 4(2), 750-763.
- Sertkaya, O. F. (2022). Dede Korkut kitabı üzerinde Ahmet Caferoğlu ile Reşid Rahmeti Arat'ın çalışmaları. *Türk Dili*, 71(842), 14–22.
- Şentürk, A. A. (2020a). *Osmanlı şiiri kılavuzu* 3. cilt. İstanbul: OSEDAM.
- Şentürk, A. A. (2020b). *Osmanlı şiiri kılavuzu* 4. cilt. İstanbul: OSEDAM.

— Kanı Dediğim Erenler: “Atalar Sözi”nin Dede Korkut’u Üzerine Bir Değerlendirme

Temizkan, A. (2011). Evliya Çelebi'nin kimlik algısı. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 11(2), 1-12.

Tezcan, S. (2020a). *Topkapı Sarayı Oğuznâmesi, inceleme*. İstanbul: YKY.

Tezcan, S. (2020b). Gedanken und Bemerkungen zu zwei türkischen Handschriften: Dresd. Ea 86 Kitâb-ı Dedem Korkud und Ms. Diez A quart. 31 Kitâbı Oğuznâme-i Türkî ve Tatarca Zarb-ı Mesel. *Heinrich Friedrich von Diez (1751–1817): Freidenker – Diplomat – Orientkenner*. Edited by Christoph Rauch and Gideon Stiening, Berlin, Boston: De Gruyter. pp. 297-306.

Tezcan, S.- Boeschoten, H. (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tietze, A. (2016). *Tarihî ve etimolojik Türkiye Türkçesi lugati I-VIII*. Ankara: TÜBA.

Togan, Z. V. (1982). *Oğuz destanı: Reşideddin Oğuznâmesi tercüme ve tahlili*. İstanbul: Enderun.

Turan, F. (2023). Osmanlı edebî kültüründe popüler sosyal eleştiri türü olarak nefsülemler-nâme metinleri: dil, tema ve üslup özellikleri. *TUDED*, 63(1), 139–156.

Yıldırım, D. (2000). Tarihî süreç içinde iletişim odakları, ağları ve işlevleri [XIII.-XX. yüzyıllar aralığı Türkiye]. *Türk Dünyası*, 10 (Güz 2000), 327-353.

Yıldırım, D. (2022). Dede Korkut'un yeni kolaj tarzı yazması Hocalı Molla'nın mıdır? *Journal of Old Turkic Studies*, 6(1), 158-208.

Yılmaz Önder, S. (2019). *Yazıcızade Ali'nin Oğuznamesi: metin-tercüme-sözlük-tıpkıbasım*. İstanbul: Dergâh.

### «АТАЛАР СӨЗİNДЕГІ» ҚОРҚЫТ АТА БЕЙНЕСІН ПАЙЫМДАУ

**Аңдатпа:** Орталық Азиядан Анатолия мен Румелиядағы жазба дәстүрге дейін созылған үдерісте Деде Қорқыттың аңыздық бейнесі өзгеріске ұшырап, әртүрлі әлеуметтік негіздерде түрлі қажеттіліктерге сәйкес қайта түсіндірілді. Деде Қорқыт аты “Оғызнама” деген атпен белгілі тарих, жыр және нақыл сөздер қамтылған шығармалардың ортақ анықтамасы болып табылады. Түркі тіліндегі ең ежелгі мақал-мәтел жинақтарында Деде Қорқытқа жатқызылған сөздер бар. Бұл зерттеуде Берлин мемлекеттік кітапханасында тіркелген Аталар сөзі мәтіні Деде Қорқыт бейнесінің өзгеруі тұрғысынан бағаланатын болады. Алғаш рет Генрих Ф. фон Диц таныстырған “Хазихир-Рисалет-и мин Келимат-ы Оғызнаме әл-Машхур би-Аталар сөзі” деп аталатын қолжазба Деде Қорқыт атының қазіргі заманғы әдебиетке енуін қамтамасыз еткен ерекше мәтін болып табылады. Бұл зерттеуде әсіресе Аталар сөзі қолжазбасының Іv-4г аралығында орналасқан мәтіннен жола шыға отырып, Деде Қорқыт бейнесінің қабылдаған жаңа нысандары талқылауға ұсынылады. Күнделікті өмірмен байланысты мәтін болып табылатын Аталар сөзінде Деде Қорқыт кейде жырлар дәуіріне тән жаршы болудан гөрі әдеп пен талғам сынын ұсынатын тапқыр сөзшіге жақындайды. Осман қоғамының көп қабатты және түрлі-түсті көрінісін ұсынатын Аталар сөзінде Деде Қорқыттың өзгермелі бет-бейнесін байқай алатын бірнеше мәселе: ахир заман түсіндірмесі, әдеп пен талғамға бағытталған сын, түрік және түрікмен ұғымдарының қолданылуы және дөрекі сөздер деген кіші тақырыптарда қарастырылатын болады

**Түйін сөздер:** Қорқыт Ата, «Аталар сөзі», Диц, Сатира, Осман әдебиеті.

### ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ОБРАЗА ДЕДЕ КОРКУТА В ПАМЯТНИКЕ «АТАЛАР СЕЗИ»

**Аннотация:** В процессе, охватывающем период от Центральной Азии до письменной традиции в Анатолии и Румелии, легендарная идентичность Деде Коркута претерпела трансформацию, будучи переосмыслена в соответствии с различными потребностями на разных социальных основаниях. Имя Деде Коркут является общей отсылкой для произведений, содержащих хроники, эпосы и афоризмы, известных под названием "Огузнаме". В древнейших сборниках пословиц тюркского языка содержатся высказывания, приписываемые Деде Коркуту. В данном исследовании текст Аталар сёзи (Слова предков), зарегистрированный в Берлинской государственной библиотеке, будет рассмотрен с точки зрения трансформации образа Деде Коркута. Рукопись под названием Хазихир-Рисалет-и мин Келимат-ы Огузнаме эль-Машхур би-Аталар сёзи (*Hâzihi'r-Risâlet-i min Kelimât-ı Oğuznâme el-Meşhûr bi-Atalar Sözi*), впервые представленная Генрихом Ф. фон Дицем, является особым текстом, способствовавшим вхождению имени Деде Коркута в современную литературу. В данном исследовании, исходя из текста, расположенного в интервале между листами 1v-4r рукописи Аталар сёзи, выносятся на обсуждение новые формы, принимаемые образом Деде Коркута. В Аталар сёзи, тексте, связанном с повседневной жизнью, Деде Коркут порой приближается к остроумцу, предлагающему критику этикета и вкуса, нежели к глашатаю эпохи эпосов. В Аталар сёзи, представляющем многослойную и красочную картину османского общества, несколько вопросов, по которым мы можем наблюдать меняющийся облик Деде Коркута, будут рассмотрены в следующих подразделах: эсхатологическая интерпретация (ахир заман), критика этикета и вкусов, использование понятий "турок" и "туркмен" и непристойная лексика.

**Ключевые слова:** Деде Коркут, «Аталар сёзи», Диц, Сатира, Османская литература

### **Extended Summary**

A persona embraced by a community and endowed with sublimity inevitably assumes a legendary identity within the collective memory; reinterpreted in line with the needs of the period, this persona is reproduced across different times and spaces. In the process extending from Central Asia to the written tradition in Anatolia, the identity of Dede Korkut underwent such a transformation. The extant texts and compilations from oral culture open a significant horizon of opportunity for evaluating the multi-layered and fluid nature of this legendary persona.

Studies on Dede Korkut generally interpret him within the axis of a sage type belonging to the epic ages. While the attributes of the Dede Korkut archetype—such as “bard, dervish, saint, and blessed individual who foretells the unknown”—are frequently evaluated, we also observe that this persona is updated in texts produced in different periods and contexts, or undergoes alteration by interacting with another archetype. Just as society does not exist in a static character, the heroes produced by this society are not single-dimensional either; they possess the capacity for change and transformation. Cultural function transforms Dede Korkut into the carrier of a distinct identity across varying social terrains, appending new layers to his persona. A shared cultural value can also be utilized in oral culture as a formula to articulate social critique. The performance environment adds new layers to legendary identities, just as it does to the texts themselves.

The extant manuscripts of the Book of Dede Korkut (the Dresden, Vatican, Ankara, and Bursa manuscripts) are texts transcribed within the Ottoman geography and during the Ottoman period. Although these manuscripts are late reflections of the epic tradition, they emerged as products of an urban, cosmopolitan, and multi-layered social milieu. Disregarding this Ottoman context, which reshaped and designated these texts, may impede our ability to trace the evolution of the Dede Korkut archetype. Diverse texts referencing the name of Dede Korkut offer crucial opportunities to recognize different social and cultural terrains.

The Oghuzname is a pivotal concept regarding Dede Korkut. In the world of the Oghuzname texts—the collective name for texts containing epic narratives, legendary history, and aphorisms—the name of Dede Korkut stands out as a common reference. The oldest compendiums of proverbs (atalar sözü) in Turkish language were presented under the designation of Oghuzname. Among the proverbs manuscripts, a particular copy located in Berlin holds a distinct position.

Our study focuses on the folios 1v-4r of the Atalar Sözi manuscript, which bears the title *Hâzihi’r-Risâtü min Kelimâtî Oğuznâme El-Meşhûr bi-Atalar Sözi*. Registered in the Manuscript Catalogue of the Berlin State Library under Volume IV, No. 34-18891, this manuscript was first studied by von Diez. The first volume of the series titled *Denkwürdigkeiten von Asien* was published in 1811, and the second volume in 1815. Through this book, the legendary persona named Dede Korkut, who was revered among the Oghuz, found its place in modern literature. Therefore, the Atalar Sözi book constitutes a major turning point for the field.

The primary aspects we will emphasize to trace the manifestation of Dede Korkut in the Atalar Sözi text include his critique of societal manners and tastes through the concept of the “ahir zaman” (the end of times), the scenes he conveys from daily life, his derogatory usage of the names “Turk” and “Turkmen,” and his employment of what can be described as scurrilous language. In Atalar Sözi, the “end of times” serves as a framework through which grievances regarding the contemporary period are presented. Dede Korkut's views on the end of times are also found on pages 40-43 of the Gonbad manuscript. The transitional phrases linking these two texts are also remarkably close:

The Gonbad manuscript states: “Ol günleri görmemişem, men Dede Korkut, görmüş gibi söylerem” [I have not seen those days, I, Dede Korkut, speak as if I have seen them].

The Atalar Sözi states: “Ol günleri görmeden söyledim, ben Dede Korkut, görmüşçe inanın bana” [I spoke without seeing those days, I, Dede Korkut, believe me as if I have seen them].

However, the interpretation of the end of times in these two texts, which reflect distinct social terrains, differs: Reflecting the anxieties of a social structure in transition from a nomadic to an agrarian life, the Gonbad text codes the end of times particularly through themes such as impoverishment, loss of health, and the degeneration of customary law (*töre*). Conversely, the Atalar Sözi, reflecting a more stratified social structure, evaluates the end of times through the vulgarity that accompanies enrichment. In both text agriculture is deemed “undesirable.” Yet, while agriculture is viewed negatively in the Gonbad manuscript because it is unheroic, it is disapproved of in the Atalar Sözi because it threatens urban life. A similar evaluation applies to the concepts of “Turk” and “Turkmen.”

In Atalar Sözi, Turk and Turkmen are used in the sense of “farmer, peasant, crude, and ignorant”; they represent the antithesis of the refined, polite urbanite. In the Atalar Sözi text, neither the status of lordship (*beylik*)

nor Turkmenness is a desired or approved condition. Furthermore, in this text, the word alp [warrior/hero] is used alongside toğuz [swine] as a derogatory expression. Here, Dede Korkut diverges significantly from being the warrior-bard (alp ozan) who bestows names upon Oghuz lords and composes their epics. Dede Korkut criticizes the clothing trends of the period, protocol attire, lack of taste, effeminate young men, clean-shaven and hairless men, and young women who adorn themselves and go out. The style employed in these social critiques resembles the style found in Karagöz and Hacivat shadow plays, nefsü’l-emr text types, meddah (storyteller) narratives, or satirical works. The narrator occasionally resorts to mimicry, much like an impersonator (mukallit). In *Atalar Sözi*, Dede Korkut is an elite individual representing high refinement. He functions as a witness who articulates his words and voices his criticisms within a specific historicity. He reveals the social tensions of the period and criticizes certain classes. In this respect, Dede Korkut is a vibrant social figure, reflecting the manners and tastes of the Ottoman elite.

We can compare the *Atalar Sözi* text with genres of Ottoman literature such as hezeliyat, hiciv [satire], and nefsülemr-name. The storyteller-like archetype whom Evliya Çelebi refers to by names such as mukallid [mimic], heccav [satirist], nedîmân-ı mukallidân [royal jester], and nüktedân-ı zarîf herif [witty, elegant fellow]-who made people laugh by telling stories in gatherings and making subtle jokes-bears a strong resemblance to Dede Korkut.

Another characteristic of *Atalar Sözi* is that it is a text incorporating scurrilous language. In this book, which bears an emphasis on sanctity and is mentioned alongside the Holy Qur'an, offensive remarks can be found on the very same line as sagacious aphorisms. The presence of scurrilous content is a feature that also draws attention in the St. Petersburg manuscript. Dede Korkut, who blesses the Oghuz lords and is deemed “auspicious” (hayr yümnli) in the Book of Dede Korkut, occasionally employs slang and obscene language in this work. In this text, Dede Korkut is a living element of settled culture and urban social life; he is worldly and vernacular, reflecting the imagination of the public without any filters. At this juncture, it is also necessary to consider the target audience of the text and the environments where it was recited and debated.

Social critique possesses a cultural function that finds a receptive audience both within literary circles and among the public. This social critique manifests itself in Karagöz and Hacivat plays, Nasreddin Hodja anecdotes, texts in the hezeliyat genre, and the severe lampoons of poets. It reflects the colors of daily life on a secular ground. The proximity, and

— *Kanı Dediğim Erenler: “Atalar Sözi”nin Dede Korkut’u Üzerine Bir Değerlendirme*

perhaps the connection, of the Atalar Sözi under study to these texts can be analyzed separately in terms of various elements such as vocabulary, worldview, and style.

In the world of the Oghuzname texts-the collective name for texts containing epic narratives, legendary history, and aphorisms-seeking an image of Dede Korkut that can transform in different contexts, rather than a monolithic, immutable “sage Dede Korkut” image, is the mode of interpretation prioritized by this study. This interpretation also exposes the limitations of analyzing Dede Korkut solely within the axis of mythical narratives. Just as the concept of Oghuzname possesses distinct meanings, Dede Korkut also has different facets and countenances. Finding and comparing the counterparts of the scenes and critiques in this text across different branches of Ottoman literature could provide a significant contribution to tracing the transformations Dede Korkut underwent across the vast geography spanning from Central Asia to Anatolia and the Balkans.

---

**Yazar Katkı Oranı (Author Contributions):** Aslihan HAZNEDAROĞLU (%100)

**Yazarların Etik Sorumlulukları (Ethical Responsibilities of Authors):** Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

**Çıkar Çatışması (Conflicts of Interest):** Çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

**İntihal Denetimi (Plagiarism Checking):** Bu çalışma intihal tarama programı kullanılarak intihal taramasından geçirilmiştir.

**УДК 821 (091) МҒТАР 17.09.91**

## ERMENİ HARFLİ KIPÇAK TÜRKÇESİNDE DÜZ-DAR ÜNLÜ NÖBETLEŞMESİ ÜZERİNE

Erdinç YEŞİLKAŞ\*

**Öz:** Kendine özgü nitelikleriyle Türk dili tarihinde önemli bir yer tutan Ermeni harfli Kıpçak Türkçesi dönemi, iki farklı kültürün yoğun etkileşiminin açık bir yansımasıdır. Kıpçak Türklerinin Ermeni harflerini kullanarak oluşturdukları bu yazılı gelenek; yalnızca yazı sistemi bakımından değil, ses ve şekil özellikleri açısından da bu temasın izlerini taşımaktadır.

Bu çalışmada da Ermeni harfli Kıpçak Türkçesi metinlerinde yer alan farklı bir ünlü düşmesi türü incelenecektir. Çalışmada bu dönemde bazı eklerde ve kelime gövdelerinde düz-dar ünlülü ya da ünlüsüz yazımın aynı zamanda görülebileceği üzerinde durulmuştur. Elde edilen bulgular, ilgili metinlerden örneklerle desteklenerek somut biçimde gösterilmiş; ayrıca söz konusu kelime ve eklerin diğer tarihî Türk lehçelerindeki karşılıklarıyla karşılaştırılması yapılarak dilin tarihsel sürekliliği ve değişim yönü değerlendirilmiştir. Bu karşılaştırmalar, incelenen ünlü düşmesi konusunun yalnızca belirli bir yazı geleneğine özgü, sınırlı bir özellik olmadığını; Ermeni harfli Kıpçak Türkçesi metinleri içerisinde farklı biçimlerde sistemli bir görünüm sergilediğini ortaya koymaktadır. Söz konusu durum, bu yazı geleneği içerisindeki ses değişimlerinin rastlantısal değil, belirli fonolojik süreçlerle ilişkili olabileceğine işaret etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Ermeni harfli Kıpçak Türkçesi, Ünlü düşmesi, Nöbetleşme, Dil etkileşimi, Yazım.

### ON THE ALTERNATION OF HIGH UNROUNDED VOWELS IN ARMENIAN-SCRIPT KIPCHAK TURKISH

**Abstract:** The Kipchak Turkish period, written in Armenian script, holding a significant place in the history of the Turkish language for its unique characteristics, is a clear reflection of the intense interaction

---

Araştırma Makalesi / Künye: Yeşilkaş, E. “Ermeni Harfli Kıpçak Türkçesinde Düz-Dar Ünlü Nöbetleşmesi Üzerine”. *Türkoloji*, 126 (Haziran 2026), s. 193-205.

\*Arş. Gör., Ordu Üniversitesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, e-mail: erdincyesilkas52@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8771-6885

between two distinct cultures. This written tradition, created by the Kipchak Turks using Armenian script, bears traces of this contact not only in its writing system but also in its phonetic and morphological features.

This study will examine a different type of vowel dropping found in Kipchak Turkish texts written in Armenian script. The study emphasizes that in this period, the simultaneous occurrence of writing with flat-narrow vowels or without vowels can be observed in some suffixes and word stems. The findings are concretely demonstrated with examples from the relevant texts; furthermore, the historical continuity and direction of change of the language are evaluated by comparing these words and suffixes with their counterparts in other historical Turkic dialects. These comparisons reveal that the vowel dropping examined is not a limited feature specific to a particular writing tradition; rather, it appears systematically in different forms across Kipchak Turkish texts written in Armenian script. This suggests that the sound changes within this writing tradition may not be coincidental, but rather related to specific phonological processes.

**Keywords:** Armenian-script Kipchak Turkish, Vowel elision, Alternation, Language interaction, Orthography.

## Giriş

Türk dilinin tarihî dönemleri arasında, kendine has özellikleriyle dikkat çeken sahalardan biri de Ermeni harfleri kullanılarak yazılan “Ermeni harfli Kıpçak Türkçesi”dir. 13. ve 14. yüzyıllarda Ermeniler ile Kıpçak Türkleri arasındaki temaslar sonucunda gelişen bu dil, 15. yüzyılım sonlarına kadar varlığını sürdürmüştür; 16. ve 17. yüzyıllarda ise Doğu Avrupa’da yazılı eserler verecek düzeye ulaşmıştır (Kasapoğlu Çengel, 2012, s. 23). Anadolu topraklarında yaklaşık bin yıldır iç içe yaşayan bu iki millet arasında güçlü bir kültürel etkileşim oluşmuştur (Öztürk, 2011, s. 86). Bu etkileşimin bir sonucu olarak ortaya çıkan dil, sosyal temasın dil üzerindeki etkisini açıkça gösterdiğinden literatürde “Ermeni Kıpçak dili” olarak adlandırılmıştır. Sözlü dil dönemi (13–15. yüzyıllar), yazı dili dönemi (16–17. yüzyıllar) ve kaybolma dönemi (18. yüzyıl) olmak üzere üç evrede incelenen bu dil, en parlak dönemini 16. ve 17. yüzyıllarda Ukrayna’da yaşamıştır (Kasapoğlu Çengel, 2012, s. 23).

Ermeni Kıpçaklardan günümüze ulaşan eserler oldukça çeşitlidir. Bu eserler konu bakımından tasnif edildiğinde altı grupta toplanmaktadır: kronikler, hukuk belgeleri ve mahkeme tutanakları, dinî eserler, filolojik

eserler, edebî eserler ve doğa bilimlerine ilişkin çalışmalar (Kasapoğlu Çengel, 2012, 25). Arıkan'da bu metinlerin dünya kütüphanelerindeki dağılımını on madde hâlinde ortaya koyarak Kiev, Lvov, Erivan, St. Petersburg, Viyana, Venedik, Krakov, Paris, Romanya ve Leiden'de Ermeni harfli Kıpçakça metinlerin bulunduğunu belirtir (Arıkan, 2006, s. 136). Bu metinler üzerine yapılan yayınlar sınırlı olmakla birlikte, Türkoloji sahasında Ermeni harfli Kıpçak Türkçesine dair en kapsamlı kitap çalışmaları Garkavets'e aittir (1987, 2001, 2003, 2002). Bunun yanında Tryjarski'nin hazırladığı sözlük de bu alana önemli katkılar sağlamıştır (1968–1972). Ayrıca özellikle Chirli (2005) ve Kasapoğlu Çengel'in (2012) makaleleri, Ermeni harfli Kıpçak Türkçesinin gramerine ilişkin değerli veriler sunmaktadır. Son olarak, 2025 yılında Akbulut tarafından hazırlanan "Ermeni harfli Kıpçak Türkçesi grameri" başlıklı doktora tezi, alandaki önemli bir eksikliği gidermiştir. Bununla birlikte, mevcut eserlerin tek tek incelenmesi ve dikkat çeken hususlara odaklanan yeni çalışmaların yapılması, sahaya yeni veriler kazandırma potansiyelini hâlâ barındırmaktadır. Bu çalışmada da Ermeni harfli Kıpçak Türkçesi metinlerinde tespit edilen farklı bir ünlü düşmesi türü incelenecektir. Bu yönüyle çalışma, daha önce imla özelliği olarak değerlendirilen düz-dar ünlü düşmesi konusunu nöbetleşme bağlamında ele alarak literatüre katkı sunmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın esas kısmına geçilmeden önce kısaca ünlü düşmesinden ve bu ses olayının Ermeni harfli Kıpçak Türkçesi özelindeki durumundan söz edilecektir.

'Bir dil biriminin ortadan kalkması' olarak tanımlanan düşme ile ilgili olarak Karaağaç, komşu seslerin de bu olayda önemli olduğuna dikkat çeker (Karaağaç, 2022, s. 342). Düşmeye, Türk dilinin her döneminde rastlanmakla birlikte Ermeni harfli Kıpçak Türkçesinde de bulunduğu görülür. Chirli, iki heceli kelimelerde sözcük ünlüyle başlayan bir ek aldığımda, ikinci hecede yer alan vurgusuz dar ünlülerin düştüğünü belirtmiştir. Ayrıca Ermeni harfli Kıpçak Türkçesinde bazı kelimelerde +lıh ile +nız, +rıız ve +mız eklerinde düz dar ünlünün de düştüğünü ifade etmiştir. Chirli, bu eklerin hem yazılmış hem de yazılmamış biçimlerinin tanıklandığına dikkat çekmiş; bunun da araştırmacılar tarafından bir imla özelliği olarak değerlendirildiğini vurgulamıştır (Chirli, 2005, s. 79-80). Akbulut da bu dönemde ünlü düşmesinin kelime başında, ortasında ve sonunda bulunduğuna dikkat çekmiş, bunlar arasında en yaygın olanın vurgusuz orta hece düşmesi olduğunu dile getirmiştir fakat daha önce Chirli'nin söz ettiği eklere bağlı duruma değinmemiştir (Akbulut, 2025, s. 38).

## Yöntem

Bu çalışmada, Chirli'nin değındığı nöbetleşme durumuna ilişkin farklı türdeki veriler de ortaya konulacaktır. Bu doğrultuda, öncelikle Garkavets'in sözlüğünde yer alan düz-dar ünlüsü düşmüş biçimler taranmış; ardından bu ünlülerin düşmeden kullanıldığı örneklerin bulunup bulunmadığı incelenmiştir. Yapılan inceleme sonucunda, 15 kelimedede düz-dar ünlünün hem düştüğü hem de düşmediğı biçimlerin metinlerde birlikte tanıklandığı tespit edilmiştir. Elde edilen veriler doğrultusunda, örnek cümlelere ulaşılabilen durumlarda metin içi kullanımlara yer verilmiş; örnek cümle tespit edilemeyen durumlarda ise yalnızca kelime düzeyindeki verilerle yetinilmiştir. Ayrıca çalışmada belirlenen bu 15 örneğin, diğeri tarihî Türk lehçelerinde de benzer bir ikili kullanım sergileyip sergilemediğı, Clauson (1972) üzerinden incelenmiştir.

## Bulgular ve Tartışma

Çalışmada, Ermeni harfli Kıpçak sahasında ender rastlanan bir ses düşmesi/nöbetleşmesi tespit edilmiştir. Bu ses olayının farklı ünsüzler arasında gerçekleştiğı görülmüştür. Elde edilen veriler, ünsüzlerin niteliğine göre yedi kategori altında tasnif edilmiştir. Söz konusu sınıflandırma; /l/ ve /h/, /h/ ve /l/, /z/ ve /h/, /g/ ve /l/, /g/ ve /ş/, /g/ ve /z/, /t/ ve /r/ ünsüzleri esas alınarak aşağıda gruplandırılmıştır.

### 1. Ermeni Harfli Kıpçak Türkçesinde Düz-Dar Ünlü Nöbetleşmesi Üzerine

Çalışmada, Ermeni harfli Kıpçak Türkçesinde düz-dar ünlülü ve ünlüsüz kullanımın birlikte görüldüğü 15 kelime ele alınmıştır. Bu kelimelerde /l/ ve /h/, /h/ ve /l/, /z/ ve /h/, /g/ ve /l/, /g/ ve /ş/, /g/ ve /z/, /t/ ve /r/ ünsüzleri arasında yer alan düz-dar ünlülerin hem korunmuş hem de düşmüş biçimlerinin metinlerde tanıklandığı görülmüştür.

İnceleme kapsamında söz konusu kelimeler, ünlü düşmesinin gerçekleştiğı ünsüzler esas alınarak gruplandırılmış ve her bir grup kendi içinde değerlendirilmiştir. Bu sınıflandırmada amaç, düz-dar ünlü nöbetleşmesinin hangi fonolojik ortamlarda daha sık ortaya çıktığını tespit edebilmektir. Ayrıca ele alınan örneklerde, aynı kelimenin hem ünlülü hem de ünlüsüz biçimlerinin bulunması, bu kullanımın tesadüfi olmadığını; belirli bir eğilime dayandığını göstermektedir. Bu veriler ışığında, ilgili nöbetleşmeler yalnızca ses bilgisel bir olay olarak değil, aynı zamanda yazım geleneğı ve/veya müstensih tercihleriyle ilişkili bir unsur olarak da değerlendirilmiştir.

#### 1.1. /l/ ve /h/ arasındaki düz-dar ünlünün nöbetleşmesi

Ermeni harfli Kıpçak Türkçesinde düz-dar ünlü nöbetleşmesinin en yoğun olarak görüldüğü fonolojik durumlardan biri, /l/ ve /h/ ünsüzleri arasındaki konumdur. Özellikle {+IIK} eki içerisinde yer alan düz-dar ünlünün hem korunduğu hem de düştüğü biçimlerin birlikte kullanıldığı dikkat çekmektedir. Türkçe dilinde isimden isim yapan ve oldukça işlek bir ek olan {+IIK}, genellikle ünlüsünü koruyan bir yapı sergilemesine rağmen, bu metinlerde ünlüsüz biçimleriyle de tanımlanmaktadır. Bu durum, imla ya da müstensih alışkanlıklarıyla da ilişkili olabilir. Zaten aynı kelimenin hem ünlülü hem de ünlüsüz biçimlerinin metinlerde birlikte yer alması, bu kullanımın rastlantısal olmadığını göstermektedir. İncelenen verilerde, bu gruba ait birden fazla örneğin bulunması, söz konusu nöbetleşmenin sistemli bir özellik olabileceğini düşündürmektedir.

Söz konusu kelimeler; *hanlh*, *açihlh*, *açlh*, *balh*, *ortaahlh*, *saglh* ve *tanihlh*'dir. Bu kelimeler Clauson'un Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish adlı sözlüğünde (EDPT) tek şekilli ve ünlüsü düşmemiş biçimleriyle karşımıza çıkmaktadır.

- *hanlh* (AB 158/13) 'hanlık, hükümdarlık' [hanlık (EDPT, 1972, s. 638)>*hanlh*]
- *sen açıglı bağından ölümnuş açtiş inamlarga köktagi hanlhını* "sen ölümün acılı bağından imanlılara gökteki hanlığını açtın."
- *açihlh* (Garkavets, 2011, s. 23) 'acı, keder' [açıgılık (EDPT, 1972, s. 23)>*açihlh*]
- *zaval açihlh mizerni* "keder yoksula acıdır" (Tryjarski, 1968, s. 49)
- *açlh* (Garkavets, 2011, s.28) 'açlık' [açlık (EDPT, 1972, s. 26)>*açlh*]
- *yalan açlih lısvayli uyat* "yalan utanç verici bir açlıktır" (Tryjarski, 1968, s. 51)
- *balh* (Garkavets, 2011, s.210) 'balık' [balık (EDPT, 1972, s. 335)>*balh*]
- *balh sovak* "balık" (Tryjarski, 1968, 107)
- *ortaahlh* (Garkavets, 2011, s.1060) 'ortaklık' [ortugluğ (EDPT, 1972, 211)>*ortaahlh*],
- Bu bir tür yazım özelliği olarak karşımıza çıkmakta olup sözlükte madde başı olarak yer almamıştır.

- saglh̄ (Garkavets, 2011, s. 1212) ‘sağlık’ [saglık (EDPT, 1972, s. 809)>saglh̄],
- bu kondicia bile ki eger yahşı saglh̄ka kelsa ki kensine haytar “eğer sağlığına kavuşursa kendisine geri vereceğimiz...” (Milci, 2014, s. 115)
- tanihl̄h̄ (Garkavets, 2011, s.1369) ‘tanıklık’ [tanukluk (EDPT, 1972, s. 519)>tanihl̄h̄]
- Bu bir tür yazım özelliği olarak karşımıza çıkmakta olup sözlükte madde başı olarak yer almamıştır.

### 1.2. /h̄/ ve /l/ arasındaki düz-dar ünlünün nöbetleşmesi

/h̄/ ve /l/ ünsüzleri arasında yer alan düz-dar ünlü nöbetleşmesi, tespit edilen veriler arasında sınırlı bir kullanıma sahiptir. Bu başlık altında yalnızca tek bir örneğin bulunması, söz konusu yapının yaygın bir özellikten ziyade istisnai bir durum olabileceğini düşündürmektedir.

- h̄linmah̄ (AB 28/15) ‘kılınmak’ [kılın- (EDPT, 1972, s. 623)>h̄linmah̄],
- biz mundan soñra arıtıp canımıznı bizim h̄yastan da yaman h̄linmah̄tan “bundan sonra ruhumuzu kötülük yapmaktan ve vicdandan arıtmak için yücelten Tanrı’yı biz bağısladığı için ona minnettarız.

### 1.3. /z/ ve /h̄/ arasındaki düz-dar ünlünün nöbetleşmesi

/z/ ve /h̄/ ünsüzleri arasında incelenen düz-dar ünlü nöbetleşmesi, bir örnekle tespit edilmektedir. Bu gruptaki örneğin yaygın bir kelime olması durumu daha iyi açıklar niteliktedir.

- yazh̄ (AB 145/5) ‘suç, günah’ [yazuk (EDPT, 1972, s. 985)>yazh̄],
- sanay yalnız yazh̄ ettim “yalnız sana karşı günah işledim.”

### 1.4. /g/ ve /l/ arasındaki düz-dar ünlünün nöbetleşmesi

/g/ ve /l/ ünsüzleri arasında görülen bu kullanım, ilgili yapıya dair saptanan örnekler arasında yer almaktadır. Bu kelime Clauson’da tek biçimli olarak ve ünlüsünü kaybetmeden tanıklanmaktadır.

- belgli (KZ 75/2) ‘bilgili’ [belgülüg (EDPT, 1972, s. 341)>belgli]

avazı Eyemizniñ tohtatır odnorojecni, da belgli eter ulu ormanlarını “Rabbimizin sesi geyik gibi meydana çıkar, yüce ormanları bilgili eder.”

### 1.5. /g/ ve /ş/ arasındaki düz-dar ünlünün nöbetleşmesi

/g/ ile /ş/ ünsüzleri arasında gözlemlenen bu durum, söz konusu özelliğin görüldüğü nadir örneklerden biridir. İlgili kelime EDPT’de tek biçim altında düz-dar ünlüsünü düşürmeden kaydedilmiştir.

- *algş* (AB 42/10) ‘hayır, dua’ [alkış (EDPT, 1972, s.137)>algş]  
*bunun uçun algşka turgaylar sana barça arilarıñ seniñ vahtta yopsunovlu*  
“Bunun için bütün kulların kabul ettiğinde sana dua edecekler.”

#### 1.6. /g/ ve /z/ arasındaki düz-dar ünlüsünün nöbetleşmesi

/g/ ile /z/ ünsüzleri arasında tespit edilen bu örnek, aynı türden kullanımlar içinde dikkat çeken tek veriyi oluşturmaktadır. Söz konusu kelime Clauson’da yalnızca tek bir biçimle ünlüsünü koruyarak yer bulmaktadır.

- *yalgz* (Garkavets, 2011, s. 1619) ‘tek, yalnız’ [yalgız (EDPT, 1972, s. 926)>yalgz]
  - Bu bir tür yazım özelliği olarak karşımıza çıkmakta olup sözlükte madde başı olarak yer almamıştır.

#### 1.7. /t/ ve /r/ arasındaki düz-dar ünlüsünün nöbetleşmesi

/t/ ve /r/ ünsüzleri arasında gerçekleşen düz-dar ünlü nöbetleşmesi, birden fazla örnekle temsil edilmesi bakımından diğer gruplara göre daha belirgin bir görünüm sergilemektedir. *keltr*, *añtr* ve *yıltramañlı* bu grupta yer alan kelime örneklerdir. Söz konusu kelimeler, ses yapıları bakımından incelendiğinde düz-dar ünlüsünün düşmüş olduğu biçimleriyle dikkat çekmektedir. Bu gruptaki örneklerin fiil tabanlarında görülmesi, bu grup özelinde fiillerde ünlü düşmesinin daha yaygın olabileceğini düşündürmektedir.

- *keltr-* (KZ 73/8) ‘getirmek’ [keltür- (EDPT, 1972, s. 716)>keltr-],
  - *keltrıyñ barça ulu künlerin Teñriniñ yerden* “Tüm ulu günleri Tanrının yerinden getiriyoruz”.
- *añtr-* (Garkavets, 2011, s. 64) ‘akıtmak’ [aktür- (EDPT, 1972, s. 82)>añtr-]
  - Bu bir tür yazım özelliği olarak karşımıza çıkmakta olup sözlükte madde başı olarak yer almamıştır.
- *yıltramañlı-* (Garkavets, 2011, s. 1703) ‘parlamak’ [yaltür- (EDPT, 1972, s. 923)>yıltra-]
  - *cuhutlar bu taşmı ündiyirler bareterñ budur yıltramañlı*  
“Yahudiler bu kumaşa "bareket" derler, bu da "şimşek hızında" anlamına gelir.”

### Sonuç

Ermeni harfli Kıpçak Türkçesi metinleri üzerine yapılan bu çalışma, söz konusu dil sahasının yalnızca alfabe düzeyinde değil, ses ve şekil bilgisi bakımından da çok çeşitli bir yapı sergilediğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Çalışmada ele alınan düz-dar ünlü nöbetleşmesi, Ermeni harfli Kıpçak Türkçesinin dikkat çekici özelliklerinden biri olarak öne çıkmaktadır. İncelenen 15 kelimedeki, belirli ünsüz çiftleri arasında yer alan düz-dar ünlülerin hem korunmuş hem de düşmüş biçimlerinin aynı dönem metinlerinde birlikte kullanılması, bu durumun sistemli bir ses olayı olmasının yanı sıra yazım geleneğiyle de yakından ilişkili olduğunu düşündürmektedir. Özellikle {+IIK} eki başta olmak üzere bazı eklerde görülen bu ikili kullanım, daha önceki araştırmalarda değinilen “imla özelliği” yorumunu destekler nitelikte olmakla birlikte, yalnızca yazımsal bir tercih olarak değerlendirilmesinin yetersiz kalabileceğini de göstermektedir.

Buradan hareketle, ünlü düşmesinin yalnızca fonetik çevreyle açıklanamayacağı; müstensih alışkanlıkları, birden fazla çevre etkisi ve muhtemel ağız farklılıklarının da bu sürece dâhil olduğu anlaşılmaktadır. Ermeni alfabesinin Türkçenin ses özelliklerini tam olarak karşılayamaması da bazı ünlülerin yazıda gösterilmemesine veya değişken biçimlerde temsil edilmesine yol açmış olabilir. Araştırmacılardan bazıları, bu tür kısaltmaların kullanımını Ermeni harfli Kıpçak Türkçesinin bir yazım özelliği olarak değerlendirmektedir. Bu durum, dildeki ses olaylarının yazıya aktarımında ortaya çıkan değişkenlikle birleşerek nöbetleşmeli kullanımları artırmıştır.

Çalışmada elde edilen verilerin tarihî Türk lehçeleriyle karşılaştırılması, söz konusu kelimelerin tarihî lehçelerde ünlüsünü koruyan tek biçimli yapılar hâlinde bulunduğunu ortaya koymuştur. Bu sonuç, Ermeni harfli Kıpçak Türkçesindeki ünlü düşmesi ve nöbetleşme örneklerinin, genel Türk dili tarihinden ziyade bu sahaya özgü bir gelişim veya kullanım özelliği olabileceğini meydana çıkartmaktadır.

Sonuç olarak, Ermeni harfli Kıpçak Türkçesinde gözlemlenen düz-dar ünlü nöbetleşmesi, dilin yapısını anlamak açısından önemli veriler sağlamaktadır. Bu çalışma, sınırlı sayıda örnek üzerinden hareket etmekle birlikte, söz konusu nöbetleşmenin sistematik biçimde ele alınması gerektiğini düşündürmektedir. Gelecekte yapılacak çalışmaların, özellikle farklı sahalarda kapsayacak şekilde genişletilmesi ve yazım-fonoloji ilişkisini daha ayrıntılı biçimde ele alması, Ermeni harfli Kıpçak Türkçesinin dilbilimsel özelliklerinin daha net anlaşılmasına olanak sağlayacaktır.

### Kısaltmalar

**AB:** Algış Bitigi

**EDPT:** An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish

**KZ:** Kıpçakça Zebur

### Kaynakça

- Akbulut, E. (2025). *Ermeni Harfli Kıpçak Türkçesi grameri (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*. Fırat Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Arıkan, İ. (2006). *Ermeni harfleriyle yazılmış Kıpçakça Zebur metin-dizin (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*. Gaziantep Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.
- Arıkan, İ. (2006). Ermeni harfli Kıpçak Türkçesi. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 3 (4), 130-141.
- Chirli, N. (2005). *Ermeni Kıpçakça dualar kitabı algış bitigi*. Hollanda: Sota Yayınları.
- Chirli, N. (2005). Ermeni Kıpçakçasının ses özellikleri üzerine, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 75-90.
- Clauson, G. (1972). *An Etymological dictionary of pre-thirteenth century Turkish*. Oxford University Press.
- Çetin Milci, E. (2014). *Gregoryan Muhiti Kıpçak Türkçesi mahkeme tutanakları (1630-1635) (İnceleme-Metin-Dizin) (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*. Marmara Üniversitesi/Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. İstanbul.
- Garkavets, A. (2011). *Kıpçakskoye slovar*, Almatı.
- Karaağaç, G. (2022). *Dil bilimi terimleri sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kasapoğlu Çengel, H. (2012). Ermeni harfli Kıpçak Türkçesi, *Dil Araştırmaları* 10, (10), 17-81.
- Öztürk, A. (2011). Türk-Ermeni ilişkilerinde Dil. *IJSES*, 81-87.
- Tryjarski, E. (1968). *Dictionnaire armeno-kıptchak*. Varşova.

## **АРМЯН ӘЛІПБИІНДЕ ЖАЗЫЛҒАН ҚЫПШАҚ ТІЛІНДЕГІ ЕЗУЛІК-ҚЫСАҢ ДАУЫСТЫЛАРДЫҢ АЛМАСУЫ ТУРАЛЫ**

**Аннотация:** Түркі тілдері тарихында өзіндік ерекшеліктерімен маңызды орын алатын армян әліпбиінде жазылған қыпшақ тілі кезеңі – екі түрлі мәдениеттің тығыз ықпалдастығының айқын көрінісі. Қыпшақтардың армян графикасын қолдану арқылы қалыптастырған бұл жазба дәстүрі тек жазу жүйесі тұрғысынан ғана емес, дыбыстық және морфологиялық сипаттары жағынан да аталған тілдік байланыстардың ізін сақтаған.

Бұл зерттеуде армян әліпбиінде жазылған қыпшақшамәтіндерде кездесетін дауысты дыбыстың қолданысына қатысты ерекше бір құбылыс талданады. Мақалада аталған кезеңдегі кейбір қосымшалар мен сөз түбірлеріндегі қысаң езулік дауыстының сақталып немесе түсіріліп жазылуының қатар ұшырасу құбылысына назар аударылды. Анықталған тілдік деректер тиісті мәтіндерден алынған мысалдар арқылы дәйектеліп көрсетілді. Сонымен қатар қарастырылған сөздер мен қосымшалардың басқа тарихи түркі тілдеріндегі ұқсас қолданыстарына салыстырмалы талдау жүргізіліп, тілдің тарихи сабақтастығы мен даму бағыты бағаланады.

Жүргізілген салыстырмалы зерттеулер дауыстының түсіп қалу құбылысының белгілі бір жазба дәстүрге ғана тән, шектеулі сипаттағы ерекшелік еместігін, керісінше армян әліпбиінде жазылған қыпшақшамәтіндерде әртүрлі формада жүйелі түрде көрініс табатынын көрсетеді. Бұл жағдай аталған жазба дәстүрі аясындағы дыбыстық өзгерістердің кездейсоқ құбылыс емес, белгілі бір фонологиялық үдерістермен байланысты болуы мүмкін екендігін аңғартады.

**Кілт сөздер:** Армян әліпбиінде жазылған қыпшақ тілі, Дауысты дыбыстың түсіп қалуы, Алмасу, Тілдік ықпалдастық, Орфография.

## **О ЧЕРЕДОВАНИИ НЕОГУБЛЕННЫХ УЗКИХ ГЛАСНЫХ В КЫПЧАКСКОМ ЯЗЫКЕ НА АРМЯНСКОЙ ГРАФИКЕ**

**Аннотация:** Занимая важное место в истории тюркских языков благодаря своим своеобразным особенностям, период Кыпчакского языка на армянской графике представляет собой наглядное отражение интенсивного взаимодействия двух различных культур. Сформировавшаяся у кыпчаков письменная традиция на основе армянского алфавита несёт следы данного контакта не только в плане графической системы, но и в фонетических и морфологических особенностях языка.

В настоящем исследовании рассматривается особый тип выпадения гласных, зафиксированный в текстах на кыпчакском языке, записанных армянскими буквами. Основное внимание уделяется тому, что в данный период в некоторых аффиксах и основах слов параллельно могли употребляться варианты написания как с узким неогублённым гласным, так и без гласного. Полученные результаты наглядно представлены и подтверждены примерами из соответствующих текстов; кроме того, проведено сопоставление рассматриваемых слов и аффиксов с их соответствиями в других исторических тюркских языках, что позволило оценить историческую преемственность языка и направление его изменений.

Данные сопоставления показывают, что исследуемое явление выпадения гласных не является ограниченной особенностью, присущей исключительно определённой письменной традиции. Напротив, в текстах на армянской графике кыпчакского языка оно проявляется в различных формах и имеет системный характер. Это свидетельствует о том, что звуковые изменения в рамках данной письменной традиции могли быть не случайными, а связанными с определёнными фонологическими процессами.

**Ключевые слова:** Кыпчакский язык на армянской графике На Армянской графике, Выпадение гласных, Чередование, Языковое взаимодействие, Орфография.

### **Extended Summary**

Among the historical periods of the Turkish language, one that stands out with its unique characteristics is "Kipchak Turkish written using Armenian letters." Developed as a result of contacts between Armenians and Kipchak Turks in the 13th and 14th centuries, this language survived until the end of the 15th century and, in the 16th and 17th centuries, reached a

level at which it could produce written works in Eastern Europe. A strong cultural interaction developed between these two nations, who lived together in Anatolian lands for approximately a thousand years. The resulting language, clearly demonstrating the influence of social contact on language, is referred to in the literature as the "Armenian-Kipchak language." Examined in three phases – the spoken language period (13th–15th centuries), the written language period (16th–17th centuries), and the period of extinction (18th century) – this language experienced its most brilliant period in Ukraine during the 16th and 17th centuries. This study will also present different types of data regarding the alternation of vowels mentioned by Chirli. To this end, the forms with dropped flat-narrow vowels found in Garkavets' dictionary were first examined. It was investigated whether there were any examples in which these vowels were used without being dropped. As a result of the examination, it was determined that in 15 words, both forms with dropped and undropped flat-narrow vowels were witnessed together in the texts. Based on the data obtained, in-text usage was included where example sentences were found; where example sentences were not found, only word-level data was used. Furthermore, whether these 15 examples identified in the study exhibit a similar dual usage in other historical Turkic dialects was examined by Clauson (1972).

This study identified a rare vowel omission/alternation in the Armenian-script Kipchak dialect. This phonetic phenomenon was observed to occur between different consonants. The data obtained were classified into seven categories based on the nature of the consonants. This classification is based on the consonants /l/ and /ɣ/, /ɣ/ and /l/, /z/ and /ɣ/, /g/ and /l/, /g/ and /ʃ/, /g/ and /z/, and /t/ and /t/. Within the scope of the study, the words in question were grouped by the consonant at which vowel omission occurred, and each group was evaluated separately. This classification aims to determine in which phonological contexts the flat-narrow vowel alternation occurs more frequently. Furthermore, the presence of both vowel and consonant forms of the same word in the examples examined indicates that this usage is not coincidental; it reflects a specific trend. In light of this data, the relevant alterations have been considered not only as a phonetic phenomenon but also as an element of writing tradition and/or scribal preferences.

This study of Kipchak Turkish texts written in Armenian script clearly demonstrates that this language area exhibits a highly diverse structure not only at the level of the alphabet but also in phonology and morphology. The alternation of flat and narrow vowels, examined in this study, stands out as a striking feature of Kipchak Turkish written in

Armenian script. In the 15 words examined, the simultaneous use of both preserved and dropped forms of flat and narrow vowels located between certain consonant pairs in texts from the same period suggests that this is not only a systematic phonetic phenomenon but also closely related to orthographic tradition. This dual usage, particularly in some suffixes, notably the {+LIK} suffix, supports the "orthographic feature" interpretation mentioned in previous studies, but also suggests that it may be insufficient to treat it solely as an orthographic preference. Therefore, it is understood that vowel dropping cannot be explained solely by the phonetic environment; copyist habits, multiple environmental influences, and possible dialectal differences are also involved in this process. The inability of the Armenian alphabet to fully represent the phonetic characteristics of Turkish may have led to the omission or variable representation of certain vowels in writing. Some researchers consider the use of such abbreviations to be a characteristic writing feature of Armenian-script Kipchak Turkish. This situation, combined with the variability in how phonetic changes are transcribed in the language, has increased the use of alternating vowels. Comparison of the data obtained in this study with historical Turkic dialects revealed that these words were found in historical dialects as uniform structures that preserved their vowels. This result suggests that the vowel omission and alternation examples in Armenian-script Kipchak Turkish may be a developmental or usage characteristic specific to this field rather than a general feature of the Turkic language history.

In conclusion, the alternation of flat and narrow vowels observed in Armenian-script Kipchak Turkish provides important data for understanding the structure of the language. Although this study is based on a limited number of examples, it suggests that this alternation should be addressed systematically. Future studies, particularly those that expand to include different fields and address the relationship between orthography and phonology in more detail, will allow for a clearer understanding of the linguistic features of Kipchak Turkish written in Armenian script.

---

**Yazar Katkı Oranı (Author Contributions):** Erdiñ YEŞİLKAŞ (%100)

**Yazarların Etik Sorumlulukları (Ethical Responsibilities of Authors):** Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

**Çıkar Çatışması (Conflicts of Interest):** Çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

**İntihal Denetimi (Plagiarism Checking):** Bu çalışma intihal tarama programı kullanılarak intihal taramasından geçirilmiştir.

**УДК 81,1 МФТАР 16.11**