



№ 6 (86), 2017
Қараша-желтоқсан/Kasım-Aralık

Журнал 2003 жылдың мамыр айынан бастап Париж қаласындағы халықаралық ISSN орталығында тіркелген. ISSN 1727-060X

Dergi 2003 yılı mayıs ayından itibaren Paris Uluslararası ISSN Merkezi'nde kayıtlıdır. ISSN 1727-060X

Журнал зарегистрирован в международном Парижском ISSN центре с мая 2003 года. ISSN 1727-060X

The journal is registered in Paris ISSN international center since May 2003. ISSN 1727-060X

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

Dergi Kazakistan Cumhuriyeti Yatırımlar ve Kalkınma Bakanlığı İletişim, Enformasyon ve Bilgi Komitesi'nin süreli yayın ve haber ajansında kayıtlıdır.

Журнал зарегистрирован Министерством по инвестициям и развитию РК Комитет связи, информатизации и информации свидетельство о постановке на учет периодического печатного издания и информационного агентства № 5597-Ж 18. II. 2005 г.

The journal is registered by the Ministry of Investment and Development Committee of the RK communication, information and information about the certificate of registration of a periodical and news agency № 5597-Zh 18. II. 2005.

Түркістан/Turkestan
2017

ҚҰРЫЛТАЙШЫ

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті Редакция алқасы

Бас редактор
Доктор, профессор Мехмет Куталмыш
Қожа Ахмет Ясауи атындағы
Халықаралық қазақ-түрік университеті
Түркістан / Қазақстан

Бас редактордың орынбасары
филология ғылымдарының кандидаты
Сердар Дағыстан
Қожа Ахмет Ясауи атындағы
Халықаралық қазақ-түрік университеті
Түркістан / Қазақстан

док., проф. М. Ылдыз (Гази университеті, Анкара).
ф.-мат. ғ. д., проф. У. Әбдібеков (А. Ясауи университеті, Түркістан).
техн. ғ. д., проф. Т. Раимбердиев (А. Ясауи университеті, Түркістан).
ф.ғ.д., проф. Қ. Ерғобек (А. Ясауи университеті, Түркістан).
док., проф. Т. Қожаоғлы (Мичиган университеті, АҚШ).
ф.ғ.д., проф. Т. Садықов (Бішкек гуманитарлық университеті,
Бішкек).
т.ғ.д., проф. Д. Қыдырәлі (Түркі академиясы президенті, Астана).
ф.ғ.д., проф. Б. Бутанаев (Н.Ф.Катанов атындағы Хакасия
мем.университеті, Абакан).
док., проф. С. Екер (Баикент университеті, Анкара).
ф.ғ.д., проф. Н. Егоров (Тіл білімі институты, Чебоксары).
ф.ғ.д., проф. М. Х. Идельбаев (Ақмола атындағы Башқұрт мем.
университеті, Уфа).
ф.ғ.д., проф. В. Илларионов (М.Аммосов атындағы Солтүстік-шығыс
федеральді университеті, Якутск).
ф.ғ.д., проф. Д. Кенжетай (А. Ясауи университеті, Түркістан).
док., проф. Я. Құмарұлы (Гуманитарлық ғылымдар академиясы,
Үрімші).
ф.ғ.д., проф. Х. Миннегулов (Казан федеральді университеті, Казан).
ф.ғ.д., проф. К. Мусаев (РГА Тіл білімі институты, Мәскеу).
т.ғ.д., проф. А. Муминов (Еуразия университеті, Астана).
ф.ғ.д., проф. М. Жураев (А.Науаи атындағы Тіл және Әдебиет
институты, Ташкент).
ф.ғ.д., проф. А. Тыбыкова (Таулы-Алтай мемлекеттік университеті,
Таулы Алтай).
ф.ғ.д., проф. М. Улаков (Кабардин-Балкар мемлекеттік
университеті, Нальчик).
ф.ғ.д., проф. К. Райхл (Бонн университеті, Бонн).
ф.ғ.д., проф. М. И. Магомедов (Дағыстан).
проф. док. Б. Каракоч (Упсала, Швеция).
проф. док. Х. Өзден (ЕСОГУ, Ескишехир).
проф. док. М. Өнер (Еге университеті, Измир).
ф.ғ.к., доц. А. С. Аврутина (Санкт-Петербург мемлекеттік
университеті, Санкт-Петербург).
доц. док. С. Гүндүз (Абант Иззет Байсал университеті, Болу).

OWNER

K. A. Yassawi International Kazakh-Turkish University

Editorial Board

Editor-in-chief
Prof. Dr. Mehmet Kutalmış
K.A.Yassawi International
Kazakh-Turkish University
Turkestan / Kazakhstan

Associated editor
Serdar Dağıstan
K.A.Yassawi International
Kazakh-Turkish University
Turkestan / Kazakhstan

Prof. Dr. M. Yildiz (University of Gazı, Ankara).
Prof. Dr. U. Abdıbekov (IKTU, Turkestan).
Prof. Dr. T. Raimberdiev (IKTU, Turkestan).
Prof. Dr. K. Ergobek (IKTU, Turkestan).
Prof. Dr. T. Kocaoğlu (University of Michigan, USA).
Prof. Dr. T. Sadykov (K. Karasayev Humanitarian University, Bishkek).
Prof. Dr. K. Allambergenov (Ped. Institut named Azhınyaz, Nukis).
Prof. Dr. D. Qıdyralı (President of the Turkic Academy, Astana).
Prof. Dr. B. Butanaev (Khakassia State University named N.F. Katanova,
Abakan).
Prof. Dr. N. Egorov (Institute of Linguistics, Cheboksary).
Prof. Dr. M. H. Idelbaev (Bashkir State University named Akmulla, Ufa).
Prof. Dr. V. Illarionov (North-Eastern Federal University M.Ammosov,
Yakutsk).
Prof. Dr. D. Kenzhetay (IKTU, Turkestan).
Prof. Dr. Y. Kumaruly (Academy of Sciences, Urimchi).
Prof. Dr. H. Minnegulov (Kazan Federal University, Kazan).
Prof. Dr. E. Musaev (RAS Institute of Linguistic, Moscow).
Prof. Dr. M. Muminov (Eurasia University, Astana).
Prof. Dr. M. Zhuraev (Institute of Language and Literature named
A. Navoi, Tashkent).
Prof. Dr. A. Tybykova (Gorno-Altai State University, Gorno-Altaysk).
Prof. Dr. M. Ulakov (Kabardino-Balkar Research Institute of Language,
Lit. and History, Nalchik).
Prof. Dr. K. Reichl (University of Bonn, Bonn).
Prof. Dr. M. I. Magomedov (Dagıstan).
Prof. Dr. B. Karakoç (Uppsala, İsveç).
Prof. Dr. H. Özden (ESOGÜ, Eskişehir).
Prof. Dr. M. Öner (Ege University, Izmir).
Doç. Dr. A. S. Avrutina (S. Petersburg State University, S. Petersburg).
Doç. Dr. S. Gündüz (University of Abant İzzet Baysal, Bolu).

Құрметті оқырмандар!

Журналымыздың 2017 жылғы соңғы санын ұсынып отырмыз. Қазан айында VII Халықаралық Түркология конгресін өткіздік. Бұл конгресс ауқымды жоба аясында, 2016 жылы жарияланған «Жойылу қаупіндегі түркі тілдері» атты бастаманың жалғасы болатын. Сонымен қатар конгресс барысында академик Рахманқұл Бердібай зерттеулері жайлы кең мазмұнды баяндамалар жасалды.

Журналдың бұл санында төмендегідей мақалалар жарияланды. Магомедов Ресей Федерациясы Дағыстан Республикасындағы ноғай тілінің сақталуы және даму үдерісіне зерттеу жасаған. Ноғай тілі түркі халықтарының ішіндегі жойылу қаупі бар тілдердің қатарында. Ноғай тілінде сөйлейтіндер үшін негізінде екі таңдау бар: бірі ана тілі ретінде орыс тілін қолдану, екіншісі қолдану аясы кең қазақ тілі мен құмық тілдерінің бірін қолданып, өз ана тілі ретінде қабылдау. Ноғай тілінің басындағы бұл мәселе - Ресей Федерациясы мен Қазақстанда өмір сүріп жатқан кішігірім этникалық топтардың жазба тілі мен диалектілеріне де қатысты екенін атап айтуға болады. Магомедов мақаласында ноғай тілінің ана тілі ретінде сақталуы, дұрыс бағытта үйретілуі, екі үлкен Дағыстан университеттерінде ноғай тілі және әдебиеті бөлімдерінің ашылуы және оқулықтардың ноғай тілінде жазылуы сияқты ұсыныстар айтады.

Нахчыванның жүздеген жылдар бойы Түркі әлемінің әлеуметтік, мәдени және тарихи тұрғыдан ең көрікті аймақтарының бірі болғаны баршаға мәлім. Әзірбайжан тілін зерттеуде нахчыван говоры мен диалектісі маңызды мәліметтер бере алады. Қазіргі таңда түрік тілі мен әзірбайжан тілінің жазба тілінде қолданылмайтын көптеген көне сөздер нахчыван диалектісінде қолданылады. Нұрай Алиева нахчыван говоры мен диалектілерін лексикалық жағынан зерттеген.

Салтанат Бейсембаеваның қазақ тіліндегі ым-ишарат сөздер туралы мақаласын өз саласындағы алғашқы еңбектердің бірі ретінде санауға болады. Ым-ишарат сөздер – байланыс әдістерінің бірі. Әдетте ым-ишарат сөздер барлық тілде белгілі ұғымдар арқылы жасалады, белгілі үрдіспен орындалады. Бұл мақалада ым-ишарат сөздері өзгеше түрде ым тілі (бейвералды компонент) ретінде қарастырылған.

Жанымгүл Камалқызы мақаласында академик Рахманқұл Бердібай мұрағатындағы хаттарды дәйек ретінде қолданып, өткен ғасырдың соңғы елу жылында жазылған орыс, қазақ, татар, башқұрт т.б. тілдерде жазылған маңызды мәтіндер мен жазбаларға шолу жасаған. Негізінде 1850-1990 жылдары түрлі түркі халықтары өкілдерімен жазылған хат-хабарларда олардың ішкі толғаныстарын мәдениетін, өзара байланыстарын, мәдени өзгерістерді білдіретін көптеген құнды материалдар сақталған. Тіл, дін, әдебиет, әлеуметтік өмір, саясат сияқты салаларды қамтитын бұл материалдар алдағы уақытта кешенді түрде зерделенуі тиіс. Ал Сибагатов башқұрт жазушысы Ризаитдин Фахретдин әңгімелеріне талдау жасай отырып, мұсылмандардың әдеби дәстүрін қарастырған. Мақалада 1850–1917 жылдар арасындағы башқұрт әдебиеті, халық дәстүрі және исламдық наным-сенімдер айшықталған.

Түркі халықтары - өте ауқымды әрі байтақ аймақта қоныстанған. Сонымен қатар ол жерлерде түрлі дін мен мәдениет қатар өмір сүрген. Бұл ерекшеліктер бүгінгі таңда да жалғасып келеді. Осы негізгі дәйектерге сүйене

отырып, түркі халықтарының шамандық, христиандық, манихеилік, яхудейлік мен ислам секілді түрлі діндер мен мәдениеттерді ұстанғанын атап айтуға болады. Осыншама түрлі діндер мен мәдениеттер олардың әлеуметтік тұрмысына да әсер еткен. Закия Мурзагулова орта ғасырлық түркі буддалық шығармалардың идеялық, көркемдік ерекшелігіне талдау жасаған. Түріктер арасында буддизм, будда дәрежесіне жету рухани дәрежеге көтерілуді меңзейді. Сондай-ақ буддизмде әлемді азаптан құтқару жолына енудің сенімі мен мәдениеті кең таралған. Осы сенім мен пікірлер көптеген жазушы шығармаларының тақырыбына арқау болса, кейбірі халық арасындағы наным-сенімде әлі де сақталған.

Көрұғлы, тек Әзірбайжан мен Түркияға ғана емес, барлық түркі әлеміне ортақ жәдігер екені белгілі. Дегенмен шығарманың ең көркем нұсқаларының Әзірбайжанда сақталғанын және зерттелгенін атап айтуға болады. Осы тұрғыда Гумру Шехриярдың мақаласында мифологиядағы су ұғымы мен оның Көрұғлы әңгімесіндегі көрінісі тақырыпқа арқау болған. Су - өмірдің негізі. Түркі халықтары арасында ең ежелгі наным-сенім ретінде шаманизмнен бастап қасиетті саналатын су ұғымы Көрұғлы әңгімесінде де кеңінен қолданылған. Пилипчук 1652-1653 жылдардағы Богдан Хмельницкийдің жорықтарындағы қырым татарларының рөлі және Молдова мен Украинадағы тарихи оқиғаларға шолу жасай отырып, ғылыми талдау жасаған.

Түркі халықтары мен ислам әлемінде өзіндік орны бар тарихи тұлға - Ахмет Ясауи жайлы мағлұматтарды жетік білетін Ферхат Карабулут, Ахмет Ясауидің шығармаларының түпнұсқадағы тілі мен хикметтерін талдаған, онтология мәселесін қарастырған. Осы тұрғыда Карабулут Ясауидің шығармаларымен ғана шектеліп қалмай, антикалық грек, құран, хадистер мен он төрт ғасырлық ислам мәдениетінің жәдігерлерінен дәйек келтіре отырып, өте құнды мақала жазған. Жалпы алғанда, Ясауи фәлсәфәсы мен онтология мәселесінің айқындалуында осы мақаланың маңызды екеніне сенемін. Кулетова театр қойылымдары мәтіндеріндегі емле ережесі, тыныс белгілерінің шарттары мен тілдегі көркемдік құралдардың қолдану тәсілдері жайлы ойын ортаға салған.

Бүгінгі таңда жоғарғы деңгейдегі журналдардың жеткен жетістігінің негізі - үздіксіз басылуымен қатар өзекті тақырыптағы сапалы мақалалардың жариялануы деп атап айтуға болады. Негізгі мақсатымыз – академиялық журналдар арасындағы қажетті стандарттарға жету. Ал одан кейінгі мақсатымыз - түрік, орыс, неміс түркология мектебін журналымызда топтастырып, Түркология әлеміндегі ең жоғарғы орынға көтерілу. Осы тұрғыда барлық ғылыми ізденушілердің қолдауын күтеміз.

2018 жылы бұдан да жақсы зерттеулермен кездескенше
Проф. Др. Мехмет Куталмыш

Saygıdeğer Okuyucular

2017 yılının son sayısı ile karşınızdayız. Ekim ayında VII. Uluslararası Türkoloji Kongresi'ni gerçekleştirdik; bu kongre, büyük bir proje olan ve 2016 yılında yayınlanan Tehlikedeki Türk Dilleri adlı çalışmanın devamına ayrıldı, bu kongre kapsamında Rahmankul Berdibay için de özel ve çok zengin içerikli bir panel gerçekleştirildi.

Dergimizin bu sayısında şu makaleler mevcuttur: Magomedov makalesinde, Rusya Federasyonu'nun Dağıstan Cumhuriyetinde konuşulan Nogaycanın korunması ve geliştirilmesi konusunu incelemiştir. Nogayca, tehlike altındaki Türk yazı dillerinden biridir. Nogayca konuşanlar için genellikle iki netice ortaya çıkmaktadır; ya ana dili olarak Rusçayı benimsemek, ya da daha büyük veya daha güçlü olan Kazakça, Kumukça vd. dili benimsemek - geçmek. Nogayca için geçerli olan bu durum aslında özellikle Rusya Federasyonu ve Kazakistan'da pek çok küçük ağız veya küçük nüfuslu yazı dilleri için de geçerlidir. Magomedov ana dili olarak Nogaycanın korunması ve yaşatılması için halka Nogaycanın iyi öğretilmesi, iki büyük Dağıstan üniversitesinde Nogayca Dili ve Edebiyatı bölümü açılması ve ders kitaplarının Nogayca yazılması gibi teklifler getirmektedir.

Nuray Aliyeva, Nahçıvan lehçesi ve ağızlarının söz varlığında arkaik kelimeleri incelemiştir. Nahçıvan bilindiği gibi, yüz yıllarca Türk dünyasının sosyokültürel ve tarihi yönden en önemli bölgelerinden biri olmuştur. Nahçıvan lehçesi ve ağızları, Azerbaycan Türkçesinin tarihi araştırmaları için önemli bilgiler sunar. Gerek Türkçede gerekse Azerbaycan Türkçesi yazı dilinde bulunmayan pek çok eski kelime Nahçıvan ağızlarında yaşamaktadır.

Saltanat Beysembayeva, Ant içme sürecinde sözsüz iletişim elementlerinin rolünü işlemiştir ki, bu ilginç makale bu alanda bir ilktir. Sözsüz yemin etme, iletişim yöntemlerinden biridir. Bilindiği gibi, ant içme sözleri genellikle her dilde bellidir, belirli kelime ve kavramlarla yapılır ve belli ritüeller şeklinde gerçekleştirilir. Bu makalede ise, bugüne kadar bilinen sözlü yemin şekillerinden tamamen farklı olarak sözsüz ant içme biçimleri incelenmektedir.

Canımgül Kamalkızı, Rahmankul Berdibay'ın arşivinde bulunan mektupları işlediği bu makalesinde, geçen asrın son elli yılına ait Rusça, Kazakça, Tatarca, Başkurtça vd. önemli metinleri ve yazışmaları incelemiştir. Aslında 1950-1990 arasındaki Türk halklarının yazışmaları; onların kültürlerini, buhranlarını, birbirleri ile ilişkilerini, kültür değişmelerini vs. gösteren çok zengin malzeme sunar. Dil, din, edebiyat, sosyal hayat, siyaset vs. alanları ilgilendiren bu tarihi ve zengin malzemenin çok yönlü ve ayrıntılı olarak işlenmesi gerekir.

Sibagatov, makalesinde, Başkurt yazarı Rızaeddin Fahreddin'in eserlerinde yer alan Müslüman edebi geleneklerini incelemiştir. 1850 – 1917 arasında çıkan Başkurt edebiyatı, genel olarak halk gelenekleri ile İslam inancını işlemiştir. Sibagatov Rızaeddin R. Fakhreddinov'un eserlerini tahlil etmektedir.

Türk halkları çok büyük ve geniş coğrafyalarda yaşamışlardır; çok çeşitli din ve kültürlerle karşılaşmışlardır, bu özellik bugün de devam etmektedir. Bu temel hususlara bağlı olarak Şamanizm, Budizm, Hıristiyanlık, Maniheizm, Yahudilik ve İslam gibi çok farklı din ve kültürleri benimsemişlerdir; bu derece farklı din ve kültürler onların sosyal hayatına ve geleneklerine yansımıştır. Zakiya Murzagulova, Ortaçağ Türk Budist eserlerinin fikir ve estetik özelliklerini incelemiştir. Türkler arasında Budizm, Buda seviyesine ulaşmak, manevi gelişme sonunda Buda gibi olup dünyayı acılardan kurtarma yoluna girme inanç ve kültürü yaygın idi. Bu inanç ve fikirler yazarların eserlerine yansıdığı gibi, bazıları da halk inançları arasında yaşamaktadır.

Köroğlu, sadece Azerbaycan ve Türkiye’de değil, bütün Türk dünyasında yaygın olarak bilinen bir konudur fakat en iyi derecede Azerbaycan’da bilinip yaşandığını ve incelendiğini kaydetmek gerekir. Gumru Şehriyar, Mitolojide su unsuru ve onun Köroğlu hikayesine yansımaları incelemiştir. Su hayatın temelidir ve Türkler arasında en eski inanç sistemi olan Şamanizmden itibaren kutsal bilinen su, Köroğlu destanında da geniş olarak işlenmiştir.

Yesevi, Türk ve İslam kültür hayatında önemli yer tutan bir isimdir. Geniş bir Yesevi kültürüne ve entelektüel birikime sahip olan Ferhat Karabulut Yesevi’nin orijinal dilini ve hikmetlerini tahlil ederek Yesevi’de Varlık meselesini işlemiştir. Sayın Karabulut, sadece Yesevi’nin eserleriyle yetinmemiş, aynı zamanda Antik Yunan, Kur’an, Hadisler ve on dört asırlık İslam kültür birikimini de kullanarak fevkalade kıymetli bir makale yazmıştır. Genel olarak Yesevilik felsefesinin ve özel olarak da Yesevi’de Varlık meselesinin iyi anlaşılmasında bu makalenin önemli bir yere sahip olduğuna inanıyorum. Pilipçuk, 1652-1653 tarihli Boğdan Khmelnytsky’nin seferlerinde Kırım Tatarlarının rolünü incelediği makalesinde Moldova ve Ukrayna’daki olayları incelemiştir. Kuletova makalesinde, tiyatro metinlerinde imla kuralları, kelimeler arasındaki noktalama işaretleri vd. konular üzerinde durmaktadır.

Bugün yüksek puanlı dergilerin gelmiş oldukları yer, uzun ömürlü ciddi ve tavizsiz yayın politikası ile nitelikli makalelerin doğal başarısıdır. Amacımız öncelikli olarak akademik yayınlar arasında istenen standartlara ulaşmak ve daha sonra özellikle Türk, Rus ve Alman Türkoloji ekollerini dergimiz bünyesinde bir araya getirerek Türkoloji alanında en ön sıralarda bulunmaktır. Bu istikamette bütün araştırmacı ve yazarlarımızdan destek bekliyoruz.

2018 yılında daha iyi çalışmalarla buluşmak üzere

Prof. Dr. Mehmet Kutalmış

**ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ И РАЗВИТИЯ НОГАЙСКОГО
ЯЗЫКА В РЕСПУБЛИКЕ ДАГЕСТАН**
**PROBLEMS OF PRESERVATION AND DEVELOPMENT OF THE
NOGAI LANGUAGE IN THE REPUBLIC OF DAGESTAN**

М. И. МАГОМЕДОВ*

Резюме

В настоящее время ногайцы компактно проживают в Астраханской области, Республике Дагестан, Карачаево-Черкесской Республике, Ставропольском крае и Чеченской Республике. Отсутствие собственной автономии и участь разделенного народа негативно сказываются на сохранении духовного и культурного наследия ногайцев. Такое положение усугубляется также плохим функционированием ногайского языка. В статье автор рассматривает вопросы функционирования ногайского языка в Республике Дагестан.

Ключевые слова: ногайцы, ногайский язык, дагестанские языки, языковая ситуация.

Summary

Currently Nogais compactly live in Astrakhan region, Republic of Dagestan, Karachay-Circassian Republic, Stavropol territory and Chechen Republic. The absence of their own autonomy and the fate of the divided people have a negative impact on the preservation of the spiritual and cultural heritage of Nogais. This situation is further exacerbated by the poor functioning of the Nogai language. In the article the author examines the functioning of Nogai language in the Republic of Dagestan.

Key words: Nogais, Nogai language, Dagestan languages, language situation.

Как известно, в Дагестане насчитывается 32 языка. В их число входят не только младописьменные (которые получили статус литературных лишь в советское время) языки Дагестана (аварский, даргинский, кумыкский, лакский, лезгинский, ногайский, табасаранский), новописьменные языки малочисленных народов (агульский, рутульский, цахурский), но и все бесписьменные языки Дагестана (андийский, арчинский, ахвахский, багвалинский,

* доктор филологических наук, профессор, директор институт языка, литературы и искусства им. Г.Цадасы Дагестанского научного центра РАН. Махачкала-Дагестан.

Doctor of Philology, Professor, Director of the Institute of language, literature and art. G. Tsadasa of the Dagestan scientific center of RAS. Makhachkala-Dagestan. E-mail: rafrus1@yandex.ru

бежтинский, ботлихский, будухский, гинухский, годоберинский, гунзибский, каратинский, крызский, тиндинский, удинский, хваршинский, хиналугский, цезский, чамалинский) [3, 15].

При определении статуса дагестанских языков всем нам приходится исходить из соответствующих статей действующей Конституции Республики Дагестан. Согласно статье 10 Конституции «государственными языками Республики Дагестан являются русский язык и языки народов Дагестана». Правда, не совсем понятно, какие именно языки авторы Конституции считают языками народов Дагестана.

Кроме того, не совсем ясно, считаются ли государственными языки компактно проживающих здесь народов (чеченский, азербайджанский)? Вопросы, на которые Конституция не может дать однозначного ответа. Будем надеяться, что мы получим соответствующий ответ, когда будет принят Закон «О языках народов Дагестана».

Кроме того, в силу некоторых причин политического характера Конституция РД не определилась также и с понятиями «дагестанский народ» и «народы Дагестана», «языки Дагестана» и «дагестанские языки». Все эти вопросы ждут своего ответа, и, возможно, мы их вскоре получим. Однако специалистам нельзя сидеть, сложа руки, зная, что без их участия могут быть приняты непродуманные решения. Языковеды должны сказать здесь свое веское, профессиональное слово.

Лингвисты и этнографы, опираясь на строго научные методы, могут объяснить, какая разница между понятиями «дагестанские языки» и «языки Дагестана». Разница здесь заключается только в одном: в понятие «дагестанские языки» входят генетически родственные (т.е. имеющие общее происхождение) языки Дагестана, которые могут в настоящее время быть расположены и за пределами республики (например, будухский, крызский, хиналугский и удинский, расположенные в соседнем Азербайджане), а в понятие «языки Дагестана» включаются языки, расположенные на территории Дагестана, но не являющиеся родственными по происхождению «дагестанским языкам» (например, кумыкский, ногайский, азербайджанский, русский).

Рассмотрим вопросы функционирования ногайского языка в Республике Дагестан. В настоящее время ногайцы компактно проживают в Астраханской области, Республике Дагестан, Карачаево-

Черкесской Республике, Ставропольском крае и Чеченской Республике. Отсутствие собственной автономии и участь разделенного народа негативно сказываются на сохранении духовного и культурного наследия ногойцев. Такое положение усугубляется также плохим функционированием ногойского языка.

В Дагестане в дошкольных образовательных учреждениях обучение и воспитание ведутся только на русском языке. В начальных классах национальных школ в 2014–2015 учебном году более пятисот школ перешло на русский язык обучения. В селении Терекли-Мектеб в 2013 году был закрыт филиал Хасавюртовского педагогического колледжа из-за отсутствия набора абитуриентов. По этой же причине было закрыто также ногойское отделение на филологическом факультете Дагестанского государственного университета и на факультете дагестанской филологии Дагестанского государственного педагогического университета. «Любой национальный язык непосредственно связан с формированием национального самосознания. В настоящее время особенно необходимо уважительное и тактичное отношение к национальному языку, этническому этикету, объектам национальной культуры и к духовности в целом, которая лежит в основе любого этноса и проявляется через родной язык» [1, 103].

Практически не издается детская литература на языках народов Дагестана. Во многих школах Дагестана отсутствуют школьные учебники. В органах местного самоуправления дагестанские языки не используются даже в мононациональных районах.

Например, в селениях Ногойского района хорошо знают ногойский язык. Однако ногойцы, проживающие в городах или в населенных пунктах со смешанным составом населения, практически не владеют ногойским языком. Здесь не хватает учебников, помещений, квалифицированных специалистов.

Конечно, очень важно уделять большое внимание изучению ногойского языка в дошкольных образовательных учреждениях. Проблема развития ногойского языка заключается в недостаточной востребованности родного языка. Чтобы поднять ногойский язык на соответствующий уровень, необходимо заинтересовать в первую очередь детей изучением родного языка. Необходимо создать интересные детские каналы и телепередачи, которые могут повысить интерес подрастающего поколения к ногойскому языку. Также необходимы учебники, написанные теми, кто владеет ногойским

языком с детства, нужен доступный аудио-курс на кассетах и компакт-дисках, а для постановки правильного произношения, необходимы записи с уменьшенной скоростью. Дошкольное обучение играет фундаментальную роль для дальнейшего образования.

Также мы считаем необходимым введение в образовательную программу преподавание ногайской литературы.

Новые социально-политические реалии Дагестана требуют языковой политики, отвечающей потребностям полиэтнического населения республики и учитывающей особенности языковой, демографической и политической ситуации.

Языковая ситуация – это контекст реального использования языка в обществе. Ее возникновение и дальнейшее формирование обусловлены различными обстоятельствами, в том числе взаимодействием языковых и неязыковых (социальных, политических, экономических, психологических, исторических, географических и иных) факторов.

Сознательное вмешательство общества в языковую жизнь включает многомерное воздействие, начиная с отдельной личности до государства. В современном дагестанском обществе происходит упорядочивание и совершенствование социально-коммуникативной системы. Увеличиваются возможности выразить свое мнение в поддержку родного языка в качестве его потребителя. Однако зачастую эта поддержка носит субъективный характер, не учитывающий геополитических особенностей, государственных интересов и языковых интересов других этносов. Поэтому в полиэтническом обществе важна интерпретация языковых процессов политологами, социологами, правоведами и лингвистами. Выработка эффективной языковой политики предполагает адекватную оценку реальной языковой ситуации.

Несмотря на принимаемые меры, государственный статус языков народов Дагестана не удастся пока реализовать в полной мере. Основная причина заключается в том, что этот статус до сих пор лишь декларирован, но не подкреплён в достаточной мере механизмом, который обеспечил бы его повсеместное изучение и использование. Делопроизводство и служебное общение на родном языке носит вторичный характер.

Проблемы ногайского языка не исчерпываются необходимостью приобретения им реального государственного статуса. Во внимании, и прежде всего со стороны ученых, специалистов, преподавателей, нуждается само состояние современного ногайского языка, проблемы его развития и обогащения. Речь идет как о расширении его возможностей в отображении новых социокультурных реалий путем взаимодействия с

другими языками, так и использовании в этом внутреннего потенциала языка.

Требует значительного усиления связь в сфере образования с регионами, где проживают ногойцы. Отсутствие соответствующей правовой базы не дает возможности созданию единой основы для координирующей работы государственных органов, отвечающих за работу по поддержке и развитию ногойского языка.

Сегодняшняя ситуация диктует необходимость объективного, научного изучения ногойского языка в разных регионах страны и разработки системы мер по созданию оптимальной языковой среды. Необходимо при этом учитывать фактическое распространение ногойского языка и его реальные возможности по расширению общественных функций.

Государственные органы всех уровней и их руководители в регионах несут основную ответственность за реализацию государственного статуса ногойского языка. Сегодня овладение родным языком можно считать составной частью ногойского патриотизма.

Нам нужна гармоничная языковая политика, обеспечивающая полномасштабное функционирование ногойского языка во всех регионах, где компактно проживают ногойцы, как важнейшего фактора укрепления национального единства.

В государственных организациях, а также в органах местного самоуправления официально употребляется русский язык. Это гарантирует русскому языку сохранение в полном объеме тех социальных функций, которыми он обладает в настоящее время. В перспективе русский язык будет оставаться одним из основных источников получения информации по разным областям науки и техники, средством коммуникации с ближним и дальним зарубежьем. Интересы экономического и научно-технического развития страны определяют востребованность знаний и образования, получаемых на русском языке [2, 37–39].

Вместе с тем владение ногойским языком – необходимое условие его сохранения. Государство должно способствовать созданию условий для изучения и функционирования родного языка. К сожалению, в городских школах Дагестана ногойский язык не преподается. Не все родители и дети хотят знать его, не испытывают практической потребности в знании родного языка, и не все сознают, какое культурное значение имеет родной язык [2, 33].

Одним из главных направлений республиканской языковой политики должно быть создание условий для овладения всеми гражданами родным языком в специально определенном объеме. В этих целях должны быть созданы центры по обязательному, бесплатному обучению родным языкам в соответствии с этническими, демографическими, профессиональными особенностями групп населения.

Было бы желательно, чтобы республиканские средства массовой информации ввели на телевидении, радио, в газетах программы, уроки, рубрики по изучению языков народов Дагестана.

Во всех дошкольных учреждениях, общеобразовательных школах, средних специальных и высших учебных заведениях государственного и негосударственного типа должно быть обеспечено преподавание родного языка, позволяющее осуществлять межличностное и деловое общение, современное делопроизводство.

Овладение населением родным языком, его изучение в учебных заведениях должно подкрепляться массовым изданием доступных и эффективных методик, популярных самоучителей, разговорников, словарей, ориентированных на разные этнические и социальные группы пользователей.

Можно было бы установить для государственных служащих, а также работников сферы науки, культуры, образования, здравоохранения и обслуживания населения требования в части владения родным языком и предусмотреть системы материального поощрения работников государственных учреждений и заведений, владеющих родным языком.

Сохранение сферы функционирования русского языка обеспечивается стремлением Республики Дагестан к интеграционным процессам, гарантирующим единое культурное и образовательное пространство с другими регионами России.

Реальное обеспечение условий для развития языков Дагестана означает создание возможностей для овладения родным языком всеми желающими. Это осуществляется путем получения начального образования на родном языке или преподавания родного языка в качестве обязательно предмета, подготовки кадров учителей, оказания содействия в издании учебной, учебно-методической и художественной литературы, газет и журналов.

Эффективность такой работы обеспечивалась бы активным участием в ней национально-культурных центров, способных представлять культурно-языковые интересы народов, у большинства которых налажены взаимодействия с регионами, где проживает основная часть этноса.

Среди приоритетных задач по сохранению и развитию ногойского языка, по нашему мнению, должно быть предусмотрено:

– системное изучение языковой ситуации в Дагестане; поддержание национальных языков Дагестана, их сохранение, возрождение и развитие за пределами республики;

– поддержка национально-культурных и культурно-просветительских объединений, ставящих своей целью изучение и распространение ногойского языка. Усилиями предпринимательских и общественных объединений можно было бы создать благотворительный фонд поддержки ногойского языка;

– разработка мероприятий по подготовке кадров и совершенствованию системы народного образования на ногойском языке;

– организация кафедры ногойского языка и литературы на филологических факультетах ДГУ И ДГПУ;

– просветительская деятельность, в том числе написание учебников, учебных пособий, хрестоматий, справочников по культуре ногойской речи;

– поддержка различных средств массовой информации, радио-, теле- и кинокомпаний, осуществляющих вещание и создание фильмов на ногойском языке;

– содействие изданию художественной, публицистической, научной, учебной и другой литературы на ногойском языке;

– публикация лингвистических энциклопедий, фольклорных текстов памятников словесности на ногойском языке;

– научное исследование ногойского языка, его истории и современного состояния, процессов взаимодействия между этнокультурными и языковыми общностями, межкультурного и межъязыкового общения, характера двуязычия.

Литература

1. Магомедов М. И. *Гуманитарный Дагестан: язык, культура, образование*. – М., 2013. – 558 с.
2. Магомедов М. И. *Русский язык в многоязычном Дагестане: функциональная характеристика*. – М.: Наука, 2010. – 182 с.
3. *Языки Дагестана*. – Махачкала, 2000. – 553 с.

81'282.2

**АРХАИЗМЫ В СЛОВАРНОМ СОСТАВЕ НАХЧЫВАНСКИХ
ДИАЛЕКТОВ И ГОВОРОВ**
ARCHAISMS IN VOCABULARY OF NAKHCIVAN
DIALECTS AND ACCENTS

Нурай АЛИЕВА*

Резюме

Нахчыванские диалекты и говоры являются ценным источником в изучении истории азербайджанского языка. Архаизмы, имеющиеся в словарном составе диалекта, хранят в себе интересные языковые факты. Слово, вытесненное из литературного языка, может долгое время существовать в диалектной лексике. Диалекты и говоры, оберегая эти слова, доводят их до наших дней. Выявление и изучение таких слов имеет большое значение. Выявленные из нахчыванских диалектов и говоров архаизированные для современного языка такие лексические единицы, как алчах, ары, яшмах, язы, ганрылмах, питик, эпбек, йей, гюз, дишетмек, свидетельствуют о древности языка.

Ключевые слова: Диалектология, лексика, архаизмы, историзмы, нахчыванские диалекты и говоры.

Summary

Nakhchivan dialects and accents are valuable sources in studying the history of the Azerbaijanian language. Archaisms in vocabulary of dialects also support interesting language facts. Any word left the literary language obsoleting for a time can be used in the dialect vocabulary for long years. Preserving these kinds of words our dialects and accents carry them up-to-date. So, studying such words choosing from accents has a great importance. The usage of the lexical units as ağırramax, alçax, arı, yaşmax, yazi, qarılmah, pitik, əppək, yey, güz, dişətmək being chosen from Nakhchivan dialects and accents which are considered to be archaic for our literary language inform on the ancient history of the language.

Key words: Dialectology, Nakhchivan dialects and accents, lexicon, archaism, historism

Нахчыван являющаяся столицей Нахчыванской Автономной Республики, один из древнейших городов Азербайджана. Он расположен на берегу реки Нахчыван, левого притока реки Аракс. Примерно 70% территории находится выше 1000 метров над уровнем моря. Богатая природа и выгодное географическое расположение

* кандидат филологических наук, доцент Нахчыванского Отделения Национальной Академии Наук Азербайджана. Нахчыван-Азербайджан.

Candidate of Philology, associate Professor of Nakhchivan Branch of Azerbaijan national Academy of Sciences. Nakhchivan-Azerbaijan. E-mail: naliyeva22@mail.ru

региона с древних времен создали условия для его заселения людьми. Найденные на территории материально-культурные образцы и археологические памятники указывают на 500-300 тысячелетнюю историю этого места жительства.

Нахчыванские диалекты и говоры, охватывая территорию Нахчыванской Автономной Республики, объединяют в себе южную группу диалектов и говоров азербайджанского языка. В нем имеются два диалекта – нахчыванский и ордубадский, три говора – джюльфинский, шарурский и шахбузский. Нахчыванские диалекты и говоры отличаются рядом специфических лексических особенностей, которые отличают их и от нашего литературного языка, и от прочих диалектов и говоров. В этой группе, обладающей чрезвычайно богатым лексиконом, сталкиваемся со многими словами и выражениями, не используемыми в литературном языке. В указанных отдельных говорах эти выражения используются в таком фонетическом варианте, что один и тот же предмет или же понятие выражаются различными словами. Это богатая диалектическая лексика образовалась не вдруг, появилась в результате длительного исторического развития азербайджанского языка.

Часть слов в языке составляют устаревшие слова, которые называются архаизмами. Некоторые слова, постепенно теряя сферу употребления, выходят из обихода. Однако вытесненное из литературного языка любое устаревшее слово может еще долгое время существовать в диалектной лексике. Диалекты и говоры, оберегая подобные слова, доводят их до наших дней. Поэтому выявление и изучение этих слов представляет чрезвычайную важность, так как они хранят в себе историю языка. Рассматривая нахчыванские диалекты и говоры азербайджанского языка, мы сталкиваемся с множеством архаичных слов.

Какими параметрами нужно руководствоваться, принимая то или иное слово, употребляемое в диалектах и говорах, за архаизм? Можно ли считать любое слово, не употребляемое в современном литературном языке, за устаревшее? В языковедении на этот счёт имеются разные соображения. Принимая лексические единицы за архаичные слова, нужно учитывать некоторые аспекты. Р. Рустамов об этом пишет: «Мы считаем, что главным фактором и условием для названия того или иного слова архаизмом, является его использование в древних письменных источниках конкретного языка. На какой основе конкретное слово считают архаизированным для современного

языка, если оно не употреблялось в письменных источниках данного языка» [1, 14]. Мы тоже согласны с этим мнением и поэтому считаем важным подкрепить исследование нижеприведённых архаичных слов примерами из классической литературы и ранних произведений на родном языке, потому что при выявлении устаревших слов важно основываться на принципе историзма, подходить к слову с исторической точки зрения.

Устаревшие слова делятся на архаизмы и историзмы. Архаизмы – это слова, которые вышли из употребления, хотя соответствующий предмет или явление до сих пор остаётся в реальной жизни. Историзмы – это слова, которые выражают когда-то существовавшие, но вышедшие из обихода предметы.

Агыррамаг. Это слово в нахчыванских и диалектах, и говорах означает «обласкать, выразить уважение и почёт». Этот элемент мы встречаем в выражении «агыр-эзиз элемей», которое используется в том же значении: -Gedəndə qonaxcılarımız bizi elə ağır-eziz eliyillər elə biləsən bəlkəm Qəndəvərdən gelmişix' (Хозяева так потчуют нас, как будто мы из Гандавара приехали) (бабекский говор). -Bı yazığı bir ağırıyan olmadı ki bı evə tüşən günnən (Бедняжку с тех пор, как попала в этот дом, никто не обласкал) (нахчыванский диалект). -Bınarı ağırıyır-əzizdiyəndə elə bililler kin, boşdusan binnara (Когда их потчуете, то они думают, что все им должны) (шахбузский говор).

Как видно из примеров, в нахчыванских диалектах и говорах это слово используется вместе со словом «эзизлемек». Учитывая, что оба слова приблизительно выражают одинаковые значения, то можно сделать вывод, что эта лексическая единица раньше использовалась в варианте агыррамаг, впоследствии вместо него стало использоваться слово «эзизлемек», которое постепенно вытеснило слово «агырламаг» из словарного состава литературного языка. В результате слово «агырламаг» сегодня превратилось в лексический архаизм и употребляется лишь в некоторых диалектах и говорах нашего языка. В литературном языке вместо него в основном используется слово «эзизлемек».

При изучении письменных памятников на родном языке можно увидеть, что слово «аг» используется в значении «высокий, возвышенный», «агыр» – «ценный, увесистый, дорогой». Мы считаем, что слово «агырламаг», в свою очередь, возникло от слов «агыр» и «аг», и в связи с их семантикой означает «возносить, ценить, дорожить».

Суффикс -ла является образующим глагол продуктивным суффиксом и для современного азербайджанского языка. В джебраильском, ханларском и шемкирском говорах азербайджанского языка «агыррамах» также означает «с почестью встретить гостя» [2, 5], в западно-азербайджанском говоре – «дорожить, встретить с почестью», на иракско-туркманском диалекте в форме «агырламаг» – «выражать уважение» [3, 35].

В древнеуйгурском языке «агарлыг» носит семантику – «достойный уважения, почётный», «агырлагук//агырлагулук» – «надёжный, достойный уважения», «агырладачы» – «почитающий, уважающий», «агырламак» – «почитать» [4, 72]. В «Словаре Ибн-Муканны» [5, 8] слово «агырламак» указано в значении «выражать уважение». Севортян тоже показал это слово в вариантах «аырла//аарла//агырла» в тех же значениях. Он отметил, что «агыр» является корнем слова, а -ла – это суффикс, образующий глагол [6, 218]. В «Древнетюркском словаре» «агырламаг//айамаг» даётся в значении «оценивать за заслуги» [7, 27], у М. Кашкарлы аг – «возвышаться, подниматься», «агырла» – «обласкать, почитать» [8, 314]. В казахском, каракалпакском, ногайском это слово звучит как /авырламак/ на современном турецком языке слово «агырламаг» используется на уровне литературного языка и означает «выражать уважение гостю, потчевать»

В «Китаби Деде Коркуте» мы встречаем слово «агырламаг» в том же значении: -Atdan, auyırdan, buğra qoyundan qoç qırdırdı, düğün etdi. Qalın oğuz bəglərini ağırladı. (Велел зарезать гору баранов, налить озеро вина. Раз в году задавал пир и угощал (агырлады) огузских джигитов) [9, 163].

В «Гиссеи Юсуфе»: Yoldaşları birlə cümlə ağırladı, Həm möhtərəm, həm mükərrəm tutar imdi. (Всех друзей потчевал у себя) [10, 59].

Слово «агырламаг//агыррамах» употребляемое в том же значении в нахчыванских диалектах и говорах, а также в других говорах азербайджанского языка, встречается в древних письменных памятниках, словарях и в современных тюркских языках. Это даёт основание считать, что в прошлом оно широко использовалось, а в настоящее время, устарев, живёт лишь в народном языке.

Алчак. Это слово в значении «простой, скромный, кроткий, дружелюбный» употребляется в ордубадском диалекте и в некоторых сёлах Шахбуза. Оно чаще всего используется вместе со словом кёнюль

– алчах кёнюль//алчахджоул. –Mə:m qəynətəm nəqqədən desən alçax könlül adamıydı (Мой тесть был очень скромным человеком) (ордубадский диалект). –Baxırsan kim, adam var heç özünə yendirmir, əmanca İbrahim kişi alçax goullu adamdı, hərkişdə onnan irazıdı (Есть люди, которые очень высокомерны, но Ибрахам-киши очень простой человек, все им довольны) (шахбузский говор). Интересно, что в современном азербайджанском языке это слово применительно к человеку выражает противоположный смысл, то есть присущие человеку отрицательные качества (низкий, мерзкий, коварный). В древнетюркских письменных памятниках, а также в ранних произведениях родной литературы это слово в основном встречается в отрицательном значении, а также изредка в значении, используемом в нахчыванских диалектах. Севортян в своём словаре отмечает два значения, в которых используется это слово в разных тюркских языках: 1. человек с отрицательным характером; 2. спокойный, серьёзный, общительный, гостеприимный, кроткий человек. Автор считает, что первичным значением слова было «низкий, мерзкий». Постепенно семантика слова, претерпевая изменения, преобразовалась в «послушный, покорный, скромный», а в дальнейшем – в «дружелюбный, кроткий» [6, 144]. В «Древнетюркском словаре» слово «алчах» даётся только в значении «скромный, дружелюбный»: –Nəgü tēg ter eşit könlü alçaq kişi (Послушай, что говорит человек со смиренной душой) [7, 34].

В газахском диалекте азербайджанского языка слово «алчаг» также употребляется в значении «простой» [2, 21], в чемберекском говоре в значении «простой, скромный» [3, 42].

Мы считаем, что это слово, являясь сложным словом, возникло путём присоединения к корню «ал» суффикса «-чаг». Ряд лингвистов отмечают, что слово «ал» в якутском и кумыкском означает «умный, передовой, мудрый» [11, 453]. С древних времён до наших дней омонимические качества слова «ал», означающего «возвышенный», а также и «хитрость», стали причиной того, что слово «алчаг» сегодня во многих диалектах и говорах употребляется в совершенно противоположных значениях. Суффикс -чаг//чах//чях в нахчыванских диалектах и говорах, а также в других диалектах и говорах азербайджанского языка, присоединяясь к существительным и глаголам, образует прилагательные [12, 91]. Например, зив+джях (скользкий), утан+джах (стеснительный). Этот суффикс может образовывать слова как с положительными, так и с отрицательными

значениями. В литературном языке значение слова «простой, скромный» архаизировалось.

В турецком литературном языке и в наречиях слово «алчаг» до сих пор употребляется в том же значении. - *Bilgi büyük insanı alçakgönüllü yapar, ortalama insanı şaşırtır, küçük insanı ise kibirlendirir* (Знание делает большого человека скромным (алчаггөнүллю), среднего человека удивлённым, маленького человека высокомерным).

Ары. Употребляется в значении «чистый, непорочный» во многих диалектах и говорах азербайджанского языка, в том числе и в Нахчыване. - *Uşaxların gələcəx'nən bağılı gördüyü yuxuların yozumunda isə deyillər ki, nəfəsi arıdı, günahsızdı ona ayan olub* (Когда дети видят вещи сны, говорят, что они непорочны, поэтому им это приснилось (джульфинский говор). - *Arı balı birəzdən Piçənəx'dən gətirəcəx'lər, süzəcəx'lər* (скоро из Пичяняка привезут чистый мёд) (шахбузский говор). В употребляемой в народе поговорке «Айдан ары, судан дуру» (ясней луны, прозрачней воды) *тоже содержится это слово.*

Слово «ары» в том же варианте используется в западно азербайджанском [3, 47], агдамском, фузулинском, газакском, губинском, шамкирском, товузском, в форме «ари» в бакинском, хачмазском [2, 17], дербендском [13, 298] диалектах и говорах.

В древнетюркских письменных памятниках это слово встречается в форме аруг//арыг. В ранних письменных образцах на родном языке «ары» использовалось в том же значении.

В «Дастани-Ахмед Харамы»: Yedi oğlan gətirdim aydan arı, Yüzü güldür, şəkərdir ağız yarı (Привел семь парней, ясней луны) [14, 39].

У Насими: Arısı yalandır, saqın, dadlusına aldanma kim, Acıdır anın şəkəri, ağı qatılmış balına (Не сладок сахар мне, не сладок свежий мёд) [15, 65].

Это слово, считающееся для современного азербайджанского языка архаизированным, употребляется в каракалпакском языке и в узбекских говорах в форме арув, что означает «чистый, непорочный». В словаре Ибн-Муканны это слово значит как арык и показывается, что оно является фонетической формой слова «арыг» [5, 10]. У М. Кашкарлы это слово отмечено в форме арыг//арыг – «чистый» [8, 133; 199]. Севортян также отмечает, что слово «ары» в разных тюркских языках употребляется с одинаковым значением, и указывает,

что в тюркских языках имеются дериваты этого слова. Так, из этого слова возникли лексические единицы означающие «очищаться, очистить»: в турецком языке арыл, в туркменском, татарском, башкирском языках арын, в киргизском, узбекском, уйгурском языках - арт, в Азербайджанском, татарском, тувинском, хакасском арыт [6, 186]. Связанное с этим словом слово арытдамах//атдамах – «очистить» широко используется в нахчыванских диалектах и говорах: *-Birəz buğda atdamışam ki, qavırqaynan qavıram* (Отобрала (атдамышам) немного пшеницы, чтобы пожарить). *-Pencəri gətgə tök ortuya atdıyax* (Принеси-ка сюда зелень, давай, очистим (атдыях). Это слово в Губе и Хачмазе употребляется как арытдамаг [2, 17], в Западном Азербайджане как арытдамах [3, 47]. У М. Кашкарлы слово «арытган» отмечено как «очищающий, отбирающий» [8, 209]. Насими своих произведениях тоже употребил это слово: *Güzgünü arıtmaınsa, ey liqadan bixəbər? Surətin görmək təmənna etmə, didar istəmə* [15, 58]!

В древнеуйгурском языке «арыг» употреблялось в значении «чистый, священный, безупречный» [4, 76].

Гахмах. Это слово в нахчыванских диалектах и говорах употребляется в значении «вколоть, ударять, упрекать»: *-Çətinidi ki, Sura adamın bir dənə eybin görsün, ger-gəlip qaxasaх başuva* (Если Сура вдруг увидит твой порок, то постоянно будет тебя в этом упрекать (шахбузский говор). *-Dədəm heş vədə gördüyü işi adamın başına qaxmazdı* (Мой отец никогда бы не упрекнул вас в содеянном) (нахчыванский диалект). *-Dedim: “Bala, bə sən u:n eybin başına qaxanda u da qəyidip sa: hər söz diyəsəх' da bə”* (Сказал: «Дитя, зачем ты упрекнул его и обозлил его») (джульфинский говор). Рассматривая архаизированные слова в Нахчыванских диалектах и говорах, можно увидеть, что многие из этих слов не могут употребляться самостоятельно. Они, укрепляясь во фразеологических соединениях, дошли до наших дней. Одним из таких слов является слово «гахмаг». В Нахчыване оно в редких случаях используется самостоятельно. Чаще используются его дериваты. Из этого слова возникло слово «гахындж», которое в основном используется в составе словосочетания «башына гахындж этмек» (упрекать). Здесь к корню «гах» присоединен суффикс «-ындж». Слово «гахылмаг» употребляется в том же значении, здесь к слову «гах» присоединяется суффикс «-ыл», который носит одинаковое семантическое значение с суффиксом «-ын» в слове «гахындж»: *-Ta binnan belə qaxıl otur yerində heş kimnən də işin olmasın*

(Теперь сиди на своём месте и не связывайся ни с кем) (нахчыванский диалект).

В западноазербайджанском диалекте «гахмаг» тоже используется в значении «говорить в лицо, упрекать», «гахындж» «слово или порок, которым упрекают» [3, 225], в дербендском - «гахмах» значит «закопать, воткнуть в землю» [13, 338], в бакинском диалекте «гахмах» используется в значении «ударять» [2, 189].

В «Древнетюркском словаре» значение слова «гаг» (qag) показано как «бить, ударять, стучать». –Anı başra qaqdı (Он стукнул его по голове) [7, 422]. В древнеуйгурском языке «какмак» - «ударять, нажимать» [4, 113].

В «Китаби Деде Коркуте» «гагындж, гагмаг//гахмаг» используется в том же значении: -Qalın Oğuz bəgləri bənim başıma qaqınc qaxarlar (Огузские беки начнут упрекать меня) [9, 277]. Как видно из примеров, раньше это слово произносилось со звуком /г/. Сегодня больше используется со звуком /х/. Замена буквы /г/ на /х/ - характерное явление для южной группы диалектов и наречий, в том числе и нахчыванских диалектов и говоров азербайджанского языка. Это явление больше всего проявляется в окончаниях слов. В целом, центром явления г>к в окончаниях слов в тюркских языках являются южные регионы Азербайджана. Можно сказать, что во всех районах и селениях Нахчывана буква «г» в конце слова произносится как «х»: будаг//будах (ветка), гонаг//гонах (гость), баджанаг//баджанах (своjak), отаг//отах (комната).

Диррих. Употребляется в нахчыванских диалектах и наречиях в значениях: «1. жизнь, бытие; 2. домашние вещи; необходимые для человека личные вещи». Это слово до середины XX века в литературном языке употреблялось в том же значении, впоследствии архаизировалось.

«В древнетюркском словаре» это слово указано как тириджлик со значением «жизнь, бытие»: -Negu ol tiriglik, negu ol olum? (Что такое жизнь и что такое смерть?) [7, 562]. Что касается явления т>д, то оно является характерным для нашего языка, и сегодня многие слова на «д», в прошлом произносились на «т». Во многих современных тюркских языках эти слова до сих пор начинаются на букву «т».

Севротян отметил другой вариант этого слова – дирик, которое означает «жизнь, бытие» и показал, что во многих тюркских языках это слово используется в вариантах тириг//териг//тирюг//тири. Надо отметить, что Севротян также указал второе значение слова, в котором

используется данное слово – «личные вещи» или «домашняя утварь». Автор считает, что корнем слова является «тир» или «тири», которое в свою очередь означает «жить, жизнь». Однако глагол «тир» является более древним, другие же слова возникли от него. Данное слово возникло путем добавления к корню «тир» суффикса «-ил» [16, 24]. Если объяснить с точки зрения современного языка, то слово возникло путём добавления к слову «дири» продуктивных суффиксов «-л» и «-ик». Во время устной речи гласная /и/ в конце корня выпадает, и в результате процесса ассимиляции происходит явление рл>рр.

М. Кашкарлы отметил это слово в вариантах тиридж//тирилидж. На современном киргизском языке «тирилик» означает «жизнь» [17, 238].

В бакинском и шемахинском говорах «дирридж» означает «домашняя утварь», в гянджинском и шемкирском диррих – «жизнь, бытие», на тебризском «дирилих» – «жизнь, душа» [2, 145].

До середины XX века «дирилик» употреблялось в том же значении: Allah kəssin belə diriliyi... (Пусть Аллах превёт такую жизнь) (Н. Везиров); Nəg bir şeyə dirilik və zinət verən məhəbbətdir (Душой и богатством всего является любовь) [18, 51].

Такие слова играют важную роль в процессе внутреннего обогащения нашего языка, потому что большая часть этих слов по происхождению является тюркскими словами, которые со временем вышли из обихода и были заменены персидско-арабскими. Возвращение в язык архаизмов в том значении, в котором они использовались в старину или же в современной семантике, стало бы очень полезным явлением для азербайджанского языка. В этом плане наши диалекты и наречия, оберегая эти слова, играют роль ценного источника.

Литература

1. Рустамов Р. *Сборник по языкознанию* // Труды Института Литературы и Языка им Низами, типография АН Азерб. ССР. -1963. стр. 5-36.
2. *Диалектологический словарь Азербайджанского языка*. В 2 томах. - Анкара: «Kılıçaslan Matbaacılık», 1999, - 661 стр.
3. Байрамов И. *Лексика диалектов Западного Азербайджана* (учебное пособие). – Баку: «Наука и образование», 2011, - 440 стр.
4. Раджабли А. *Древний тюркско-Азербайджанский словарь*. – Баку: «Типография Национальной Энциклопедии Азербайджана», 2001, - 192 стр.
5. Баттал А. *Словарь Ибн-Муканны*. – Стамбул: «İstanbul Devlet Matbaası», 1934, - 105 стр.

Н. Алиева. Архаизмы в словарном составе Нахчыванских диалектов и...

6. Севортян Э. В. *Этимологический словарь тюркских языков* (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). – Москва: «Наука», 1974, - 767 с.
7. *Древнетюркский словарь*. – Ленинград: «Наука», 1969, - 676 стр.
8. Кашкари М. *Диваню люгат-ит-тюрк*. В 4 томах, т. I. - Баку, «Озан», 2006, - 512 стр.
9. *Китаби-Деде Коркут*. Основной и упрощенный текст. - Баку: «Ондер», 2004, - 376 стр.
10. Гул Али. *Гиссеи-Юсуф*. – Баку: «Шерг-Герб», 2004, - 216 стр.
11. Рзаев Ф. *Из истории этногенеза населения Нахчывана*. - Баку: «ADPU», 2013, - 528 стр.
12. Алиева Н. *Шахбузские наречия Азербайджанского языка*. - Баку: «Наука и образование», 2012, - 192 стр.
13. *Дербендский диалект Азербайджанского языка*. – Баку: «Элм», 2009, - 448 стр.
14. *Дастани-Ахмед Харамии*. – Баку: «Шерг-Герб», 2004, - 120 стр.
15. Насими И. *Избранные произведения*. В 2 томах. – Баку: «Лидер», 2004, - 336 стр.
16. Севортян Э. В. *Этимологический словарь тюркских языков* (Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Ж», «Ж», «Й»). – Москва: «Наука», 1989, -292 с.
17. *Киргизско-русский словарь*. – Москва: «Советская Энциклопедия», 1965, -504 с.
18. Гаджиева З. *Лексико-семантические особенности архаичных слов в ранних произведениях на родном языке*. – Баку: «Элм», 1997, - 84 стр.

УДК 400: 491.7

**РОЛЬ НЕВЕРБАЛЬНЫХ КОМПОНЕНТОВ КОММУНИКАЦИИ
В ПРОЦЕССЕ КЛЯТВОПРИНОШЕНИЯ**
THE ROLE OF NON-VERBAL COMPONENTS OF COMMUNICATION
IN THE PROCESS OF VOTING

Салтанат БЕЙСЕМБАЕВА*

Резюме

Параязык, функционируя совместно с лингвистическими единицами, влияет на объем и качество передаваемой информации, об этом свидетельствуют наблюдения за поведением собеседников в процессе речевого общения.

Статья посвящена вопросам изучения паралингвистических средств коммуникации. В статье впервые рассматриваются невербальные компоненты коммуникации как часть ритуала при клятвоприношениях. Клятвы практически всегда сопровождаются неким ритуалом, соблюдением определенных правил, которые включают в себя невербальные компоненты – значимые движения. Именно являются основной составляющей всякого ритуального действия.

В ходе исследования автор пришел к выводу, что невербальные компоненты коммуникации являются неотъемлемой частью ритуала клятвоприношения.

В статье на примерах рассматривается динамика видоизменений ритуалов приношения клятв со времен наших предков настоящего времени.

Ключевые слова: параязык, клятва, клятвоприношение, коммуникация речевого общения, паралингвистика, невербальные средства коммуникации.

Summary

Parayazyk, functioning in conjunction with linguistic units, affects the volume and quality of transmitted information, as evidenced by observations of the behavior of interlocutors in the process of verbal communication.

The article is devoted to the study of paralinguistic means of communication. In the article, non-verbal communication components are considered for the first time as part of the ritual under oaths, that vows are almost always accompanied by a certain ritual, observance of certain rules that included non-verbal components - significant movements and they were the main component of any ritual action.

In the course of the research the author came to the conclusion that non-verbal components of communication are an integral part of the ritual of oath-making.

In the article, examples illustrate the dynamics of changes in the rituals of taking vows from the time of our ancestors to the present day.

Key words: Paralanguage, vow, oath, communication, verbal communication, paralinguistics, non-verbal means of communication.

* кандидат филологических наук, и. о. доцент, Международный казахско-турецкий университет им. Х. А. Ясави. Туркестан-Казахстан.
Candidate of filological Sciences, acting associate Professor, K.A. Yassawi International Kazakh-Turkish University, E-mail: saltanat.beysembayeva@ayu.edu.kz

Речевое общение – многостороннее явление, использующее в своих целях различные каналы передачи информации. Известны ольфакторный (активно используется в общении арабов, где общающиеся стараются чувствовать запах изо рта партнера по коммуникации), тактильный (встречается в общении представителей некоторых африканских племен, в котором принято, чтобы беседующие держали друг друга за руки или скрещивали ноги), зрительный и слуховой каналы общения, с соответствующими вербальными и невербальными средствами.

Для нашего общества коммуникативно релевантны слуховой и зрительный каналы. Зрительный канал включается задолго до того, как один из собеседников произнесет первое слово. Еще не начав языковое общение, коммуниканты уже создают друг о друге первое впечатление, которое основывается на внешнем проявлении эмоционального состояния. Начав речевое общение, коммуниканты к зрительному каналу подключают слуховой, что позволяет им использовать языковые и неязыковые средства по отдельности или в комплексе, отдавая предпочтение, наиболее подходящим для конкретной ситуации речевого общения.

Современные психологи отмечают, что в процессе взаимодействия людей от 60-80% коммуникации осуществляется за счет невербальных средств выражения, и только 20-40% информации передается с помощью вербальных.

Именно эти данные заставляют сегодня многих лингвистов задуматься над значением невербальных компонентов коммуникации для психологии общения и взаимопонимания людей. Особое внимание исследователи обращают на значение жестов и мимики человека, в связи с этим появляется необходимость изучения искусства толкования этого особого языка – языка телодвижений, который постоянно присутствует в процессе коммуникации, чаще подсознательно.

Иногда содержание одной и той же информации, полученной по различным каналам (вербальному и невербальному), содержит в себе определенные противоречия. В таком случае информация в целом не может пройти психического фильтра доверия, вызывая чувство недоверия. Особенностью языка телодвижений является то, что его проявление обусловлено импульсами нашего подсознания, и отсутствие возможности подделать эти импульсы позволяет нам

доверять этому языку больше, чем обычному, вербальному каналу общения.

По свидетельству А. Пиза, Альберт Мейербан установил, что передача информации происходит за счет вербальных средств (только слов) на 7%, за счет звуковых средств (включая тон голоса, интонацию) на 35%, за счет невербальных средств на 55%.

Профессор Бердвиссл произвел аналогичные исследования относительно доли невербальных средств в общении людей. Он установил, что в среднем человек говорит словами только в течении 10-11 минут в день, и что каждое предложение в среднем звучит не более 2,5 секунд. Как и Мейербан, он обнаружил, что словесное общение в беседе занимает менее 35%, а более 65% информации передается с помощью невербальных средств общения [1].

По отношению к речи невербальные средства коммуникации имеют различную степень зависимости – от полной зависимости до полной самостоятельности, сопровождая звуковую речь, заменяя речевое высказывание, сочетаясь с вербальными средствами в одном высказывании. Т. М. Николаева отмечает эти три вида состояния невербальных компонентов следующим образом: «В случае явлений первого рода принято говорить о паралингвистических явлениях, во втором случае о субституции языковых знаков, в третьем случае - об интерференции языковых и неязыковых средств» [2, 51].

Изучением невербальных знаков и сигналов занимается паралингвистика – наука, возникшая в 40-х годах нашего века. Сам термин *паралингвистика* (от греч. *пара* - около) был предложен американским лингвистом А. Хиллом. Границы новой области знания были определены Дж. Трейгером. «Под паралингвистическими явлениями понимаются свойства звуковой фонации, а так же мимика, жесты и другие выразительные движения, сопровождающие речевое высказывание и несущие к его содержанию дополнительную информацию» [3, 108]. По мнению же Т. М. Николаевой, «В широком смысле слова паралингвистическими считаются явления, сопровождающие языковую деятельность в любом понимании слова «язык», будь то кодифицированный язык жестов, письменный язык, пантомимы и т.п. В узком смысле слова говорят о собственно паралингвистике (сопровождении звуковой речи), паракинесике (сопровождении движений), параграфемике (сопровождении письма и рисунка) и т.п.» [2, 51]. По Г. В. Колшанскому, «к паралингвистическим средствам относятся как «факторы субъекта», т.е. выделение,

подчеркивание с помощью различных движений и указаний говорящего – как ситуационные маркеры, так и ситуационные явления, например, предметное окружение в момент говорения. Различие между этими сферами основывается и на том, что вторая является своего рода внешним фоном, а первая – средством выражения для самого человека [4, 52].

Параязык функционируя совместно с лингвистическими единицами, влияет на объем и качество передаваемой информации, об этом свидетельствуют наблюдения за поведением собеседников в процессе речевого общения. По свидетельству Д. Эйберкромби, «хотя мы продуцируем речь органами речи, мы передаем информацию всем нашим корпусом...», «паралингвистические явления происходят одновременно с языком, взаимодействуют с ним и вместо с ним образуют целостную систему коммуникации» [5, 64]. В этом смысле, как справедливо утверждает Г. В. Колшанский, «область, изучаемая паралингвистикой, - это не сверхязыковой остаток, не та сфера, которая надстраивается над функцией, выполняемой речевым высказыванием, а функциональный компонент речевой деятельности, релевантный для каждого конкретного речевого общения» [4, 31].

Опираясь на данное высказывание, можно сделать вывод, что паралингвистические компоненты речи не что-то постороннее, случайное при разговоре, а органически входящее в него, даже сросшееся с ним. Подчеркивая обязательность и естественность кинем в речи, Л. П. Якубинский пишет о «мимическом, пантомимическом и жестикуляционном интонировании высказываний» [6, 123].

Широкое использование паралингвистических компонентов речи можно отметить при клятвоприношениях.

Клятва была не просто словом, а целым ритуальным действием, значение которого было очень высоко для наших пращуров. Клятва включала в себя:

- 1) клянущиеся стороны;
- 2) свидетели: люди – Боги;
- 3) священный предмет (Библия, икона, могила предка, идол божества и т.д). Предмет клятвы – это всегда носитель сверхъестественных свойств, он объединяет людей общим отношением к себе, как к ценности;
- 4) ритуал;
- 5) текст (содержание клятвы);
- 6) иногда – место, где произносится клятва

И для того, чтобы клятва имела силу она должна была выполняться с соблюдением обязательных правил.

В то время нельзя было сказать просто «клянусь» и забыть об этом. Человек жил в неразрывной связи между своим РОДом и Богами и отлично знал, что каждое слово имеет свой вес и силу и то, что Боги слышат его выполнение каждой клятвы. Клятва была обязательной к выполнению любых условий. В противном случае, на человека, клятву не сдержавшего, падало проклятие.

Вассальная клятва, родовая, клятва война или лекаря – все они понимали под собой обязательства перед РОДом, Богами или людьми. Призывая в свидетели Богов, человек тем самым признавал власть их в своей жизни, т.е. отдавал право судейства, кары или милости в руки этой высшей силы.

Нужно обратить внимание, что клятвы практически всегда сопровождаются неким ритуалом, соблюдением определенных правил, которые включали в себя невербальные компоненты - значимые движения; они являлись основной составляющей всякого ритуального действия.

Можно привести массу примеров клятвоприношений. Издавна люди клянутся в верности, любви, честности и т.д., используя при этом элементы невербальной коммуникации.

Рассмотрим некоторые из них. Обратимся к нашим корням.

В этой связи можно вспомнить, что исконно тюркским термином для принесения клятвы является *ant içmek* «пить присягу»; возможно, это выражение калькировано из иранского языка: совр. перс. *sōgand xurdan* «давать клятву, присягать» < ср.-перс. *sōvkand xvartan* „есть/глотать/пить серу“, которые связаны с древними обычаями употребления некоторых веществ (серы у древних иранцев) в ритуале принесения присяги". На деле все выглядит намного проще. Тюрки клятву пили в буквальном смысле слова.

В конце XII столетия раби Петахия из вольного города Регенсбург отправился в путешествие через Киев, причерноморские степи в Хазарию и далее - в Багдад. Это был путь работоторговцев. Спустившись по Днепру из Киева, Петахия через шесть дней достиг земли половцев, или, как он полагал, вступил на землю Кедар. Кедар – это ветхозаветное имя одного из двенадцати сыновей Измаила. В средневековых еврейских источниках слово "Кедар" обозначало бедуинов и вообще кочевников, в данном случае речь идет о половцах, кочевавших на правом берегу Днепра. Петахия описывает два обычая

клятвы, скреплявших отношения между половцем и чужестранцем, проводником и путешественником: "В этой земле не ходят иначе, как с провожатым. Вот каким образом каждый из сынов Кедара связывает себя клятвой со своим спутником. Он втыкает иголку в свой палец и дает тому, кто должен с ним идти, высосать выступившую кровь, и с этой минуты он становится как бы его плотью и кровью. Есть у них еще и другой род клятвы: наполняют медный или железный сосуд в форме человеческого лица, и пьют из него оба, странник и провожатый; после чего провожатый никогда не изменит своему спутнику".

И когда хотели тюрки взять клятву с какого-либо мужчины, приносили медного идола, затем готовили деревянную миску, в которую наливали воду, и ставили ее в руки идолу, затем в чашу клали кусок золота и горсть проса, приносили женские шаровары и кладут их под миску, а затем говорят дающему клятву: Если нарушишь свой обет или изменишь, или окажешься порочным, да превратит тебя Аллах в женщину, чтобы носил ты ее шаровары, отдаст тебя во власть того, что разорвет тебя на мельчайшие кусочки, как это просо, и да пожелтеешь ты, как это золото". Потом после клятвы мужчина выпивал эту воду.

Ближе к современности происходят некоторые видоизменения. Если раньше при клятве в верности пили кровь, то при следующем клятвоприношении было достаточно опустить в кровь пальцы:

«... Именно для этого Шубар и созвал в Жидебае около сотни аткаминеров – родовых старейшин, елюбасы – и, подчеркивая значительность встречи, заколол кок-каска – серую кобылицу с отметиной на лбу. В древности такую лошадь закалывали перед началом какого-либо важного дела и давали торжественную клятву в верности друг другу, опуская пальцы в ее кровь. Впоследствии угощение мясом кок-каска стало символом единомыслия и верности общему делу...» (М. Ауезов «Путь Абая»).

Для того, чтобы очиститься от греха нарушения клятвы над кок-каска резали белого барана ак-сарбаса:

«... Решив, как и кто будет действовать, заговорщики отправились ночевать на зимовье Жиренше. Там они еще раз подтвердили свою клятву, зарезав жертвенного белого барана – ак-сарбаса, чтобы очиститься от греха нарушения первой клятвы данной над кок-каска в доме Оспана...» (М. Ауезов «Путь Абая»).

Рассмотрим еще один пример, связанный с кровью:

«...ауыздан шығар болса, тілім кесілсін, антымды бұзсам, үрім-бұтағымның қаны осы тілімнің қанындай судай ақсын деп антыңды бер, - деп, қасындағы Ожымбайға ұсынды. Ант-су ішудің мұндай жолын білетін жігіттер бөгелген жоқ, Нұртаза айтқан сөзбен ант алып, шетінен пышақтарын суырып, тілдерінен қан шығарып, бүрікті...» (Ақан Сері).

Хлеб всегда являлся священным для казаха, поэтому неудивительно что он являлся особым символом и при клятвоприношении:

«... босағада сыры кеткен ескі кебежеден алдырған қатқан жарты күлшенің бір үзімін өзі аузына салды.

- Наннан қасиетті ештеме жоқ. Егер сыр сақтай алмасам, мені де осы дәмнің қасиеті атсын. Сен де же ақи! – Бір үзім нанды поштабайдың қолына да ұстата салды...» (Ақан Сері).

Иногда данный жест видоизменяется: со словами «Нан ұстайын!» клянущийся не ест, а только прикасается рукой к хлебу.

Люди клялись всем, что было свято для них. Не был исключением и коран.

«... Бұдан соң бұл жаппаға қайдан келгенін кім білсін, ақ орамалмен мұқият түйіншектелген қалың құранды алып, жігіттер жаппай кеудесіне басысты. Бұл – «құран ұстайын» дейтін анттың белгісі еді.

Данный жест также подвержен видоизменению: прикладывание к груди заменяется прикосновением рукой к корану.

Клясться – означает божиться, заклинаться, зарекаться, допуская быть проклятым другими членами сообщества!

«Где клятва, там и преступление!» - гласит старинная русская пословица. Люди клятвoprеступление, клятвонарушение всегда расценивали, как тяжкое преступление, большой грех!

Проклятия также сопровождалось невербальными компонентами коммуникации.

Рассмотрим следующие примеры:

«...Поезжайте со мной, кто хочет, будем с проклятием бросать ему в спину горсти пыли...» (М.Ауезов «Путь Абая»).

«...- Қарғыс атсын ол күнді! – деді Бұқар жырау екі қолын жоғары көтеріп. – Қайта оралмасын, өшсін қарасы сол қалпымен!...» (Кочевники).

Механизм передачи проклятия может быть различным: словесное проклятие, проклятие, передающееся с какими-либо предметами.

В ходе исследования мы пришли к выводу, что невербальные компоненты коммуникации являются неотъемлемой частью ритуала клятвоприношения.

Можно с уверенностью утверждать, что клятвы практически всегда сопровождаются неким ритуалом, соблюдением определенных правил, которые включали в себя невербальные компоненты - значимые движения; они являлись основной составляющей всякого ритуального действия.

Литература

- 1 Пиз А. *Язык телодвижений*. 1992. – 262 с.
- 2 Николаева Т. М. *Невербальные средства коммуникации и их место в преподавании языка*//Роль и место страноведения в практике преподавания русск.яз. как иностранного. – М.: Изд. МГУ, 1969. С. 47-70.
- 3 Железанова Т. Т. *Национальная специфика невербального поведения носителей немецкого языка*//Психолингвистика и межкультурное взаимопонимание. – М.: 1991. – 348 с.
- 4 Колшанский Г. В. *Паралингвистика*. – М.: Наука, 1974. – 81 с.
- 5 Эйберкромби Д. *Параязык*. – «Communication in face – to – face interaction». Ln. 1972. P.64
- 6 Якубинский Л. П. *О диалогической речи*//Русская речь / Под ред. Л. В. Щербы. 1928. С.123.

ӘОЖ 821.512.122

**ҚР ҰҒА АКАДЕМИГІ Р.БЕРДІБАЙ АРХИВІНДЕГІ ХАТТАР
LETTERS FROM THE ARCHIVE OF THE ACADEMICIAN OF
NAS RK R.BERDIBAY**

Жанымгүл КАМАЛҚЫЗЫ*

Түйіндеме

Мақалада ҚР ҰҒА академигі Р.Бердібайдың жеке архивінде сақталған кеңестік жүйеде өмір сүрген түрік халықтары өкілдерінің хаттарына шолу жасалған. Автор хаттарды тақырып жағынан төртке бөледі: а) кітап ауысып отырған, кітаппен бірге жіберген хаттар; ә) ғылыми тақырыптар, ғылыми зерттеулерге сұралған көмек; б) достық, туыскандық қарым-қатынас; в) Қазақ баспасынан ноғай, құмық әдебиетінің таңдаулыларын басып шығару үшін жазылған хаттар. Сібір жеріндегі бурят, саха қаламгерлерінен, Таулы Алтай, Кавказ, Қырым, Еділ бойынан – татар, башқұрт туыскандардан, қарақалпақ, өзбек, қырғыз, түрікмен, азербайжан жерінен келген хаттар сан түрлі ойлар алып келіп тұрған. Олар түрік халықтарының өз тілдерінде – татар, башқұрт, ноғай, құмық, өзбек, қырғыз, қарақалпақ, азербайжан, түрікмен және орыс тілінде жазылған. Хаттар жазылған уақыт - 1970 – 1990 жылдар аралығы. Хаттарды оқып отырып, сол уақыттар түрік халықтарында ерекше бір ішкі рухани жаңғыру кезеңі болғанын көруге болады. Барлығында өз мәдениеті мен тарихын тануға деген ұмтылыс, түбі бір түрік халықтарының бірлігін мойындау, соны жаңғыртуды көздеген талпыныс байқалады. Кеңестік жүйенің жалған идеологиясын жеңіп бара жатқан рухани жеңіс көрінеді. Түрік халықтары зиялы азаматтарының тіл арқылы, мәдени мұра арқылы, тарих пен әдет-ғұрып арқылы бір-біріне қайтадан жақындасуына қадам жасалып жатқанын хаттарда сақталған сырдан анық тануға болады. Автор мақаласында бұл хаттарды кеңестер еліндегі түріктану ғылымының бір саласы ретінде тануға болатын құнды дүниелер деген қорытынды жасаған.

Кілт сөздер: Хаттар, жеке архив, ғылыми зерттеу, ел тағдыры, өнер тағдыры, түрік зиялылары.

Summary

In this article, the author considers letters from the personal archive of the NAS RK academician R. Berdibay, written by representatives of the Turkic group of people who lived in the Soviet era.

Letters the author divides into four groups on the theme: 1. exchange of books, letters were sent along with the books; 2. Scientific topics, appeals related to scientific

* филология ғылымдарының кандидаты, доцент. Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті. Түркістан-Қазақстан.
PhD, associate professor, Khoja Ahmet Yassawi International Kazakh-Turkish University. Turkestan-Kazakhstan. E-mail: kamalkizi_53@mail.ru

Ж. Камалқызы. ҚР ҰҒА академигі Р. Бердібай архивіндегі хаттар.

research; 3. friendship, relationship; 4. letters written for the purpose of issuing selected Nogai and Kumyk literature in the Kazakh publishing house. The letters brought various ideas and thoughts of Siberian Buryats, Sakh writers, peoples living in The Altai Mountains, the Caucasus, the Crimea, along with the banks of the Volga River the Tatars, the Bashkirs, from the Karakalpaks, Uzbeks, Kirghiz, Turkmens, and Azerbaijanis. They were written in the native languages of these peoples: Tatar, Nogai, Kumyk, Uzbek, Kirghiz, Karakalpak, Azeri, and Turkmen. Letters that came from The Altai Mountains, from Sakh and Buryat were written in Russian. They were written between 1970 and 1990. Reading them you can understand that this period among the Turkic peoples was a period of special spiritual renewal. From these letters you can understand the desire to learn culture and history, to recognize the unity of the Turkic peoples, as well as the efforts to the last modernization. It manifests a spiritual victory over the false ideology of the Soviet system. Thanks to the remaining secrets in these letters, it is possible to identify the steps of the convergence of the intellectuals of the Turkic peoples through language, cultural heritage, history, and customs. In these letters, you can also understand the reasons for the inhibition of the development of the culture of the Turkic peoples. It is noticeable that all scientists, poets, artists, and other people of the art of the Turkic peoples worked together with one goal. R. Berdibay answered all the letters and listened to all the appeals. The author concludes that these letters can be regarded as one valuable branch of Soviet Turkology.

Keywords: Letters, personal archive, scientific research, the fate of the people, the fate of art, the Turkic intellectuals.

ҚР ҰҒА академигі Р. Бердібайдың жеке архивіндегі мол мұраның бірі – хаттар. Ғалымға жазылған хаттар, ғалымның өзінің жеке адамдарға, түрлі мекемелерге, билік орындарына жазған хаттары. Келген хаттар мазмұны әртүрлі. Бірінде жеке адамның тағдыры, бірінде жеке өнер тағдыры, бірінде бүкіл бір ел тағдыры, ғылыми зерттеулерге сұраған көмек, т.б. Жіберілген адресстер де сан түрлі. Сонау қиыр шеттегі саха елінен, Кавказдағы, Қырымдағы, Еділ бойындағы, Дағыстандағы, Ставрополь өлкесіндегі, Таулы Алтайдағы, Қарақалпақстан, Өзбекстан, Қырғызстан, Түрікменстан, Азербайжан, т.б. түрік бауырлардан, Қытай жеріндегі, моңғол жеріндегі қазақ бауырлардың шері мен өтінішін арқалап жеткен сан тағдырлы хаттар түрлі ойға жетелейді... Хаттар құмық, ноғай, қарақалпақ, өзбек, татар, түрікмен, қырғыз, азербайжан, башқұрт, орыс, қазақ тілдерінде жазылған. Барлық хаттарда Р. Бердібайға деген құрмет, ықылас, ырзалық, өтініш, тілек, сенім, сағыныш сезімдері көрініс береді. Сол бір кезеңде алыста жатқан бауырлардың бір-біріне деген ыстық ықыластары қызықтырады. Хаттарды оқып отырып, ғажап бір әлемге енгендей күй кешесің. Ол хаттардан түрік зиялыларының бірін-бірі

қолдап, біріне-бірі жәрдем беріп, барлық түрік халықтарының ғылымының дамуына үлес қосып жатқанын да танысың. Өзге елге тәуелді болып отырған түрік халқының мәдениетіне тұсау болып тұрған мәселені де көре аласың. Түрік ғалымдары мен ақын, жазушы, суретші секілді өнер адамдарының бір мақсатта жұмыла еңбек етіп жатқан қажырлы тасқынын да байқайсың. Р.Бердібай солардың барлығына жауап жазып, барлығының өтініштеріне құлақ асқанына таңданбасқа шараң жоқ. Уфадан Мухтар Сагитов, Нәжиб Иделбай, Қазаннан Флора Ахметова, суретші Баки Урманчы, Каримуллин Эбрар, Черкесскіден Сүйін Капаев, Махачкаладан Абдулхаким Аджиев, Ашхабадтан Аманмурат Бекмуратов, Таулы Алтайдан Сергей Канаш, Якутскіден Семен Руфов Ичикар, Будапештен Қоңыр Іштуан, Бакуден Камал Толыбзаде, Фрунзеден Роза Қыдырбаева, Шыңғыс Айтматов, Нукустен Қабыл Мақсетов, Ташкенттен Сабыр Мирвалиев, т.б. азаматтардың жазған хаттары сақталған. Әрқайсысы өз елінің тағдырына, жүргізіп жатқан ғылыми еңбектеріне, жазып жатқан шығармаларына қатысты туындаған түрлі мәселелері бойынша қазақ ғалымы Р.Бердібайға хат жазып, одан рухани да, нақты көмек те алғаны байқалады.

«Дорогой Раукен! У меня к Вам большая просьба...», - деп еркелей хат жазады Таулы Алтайдан Орай Катан. «Ассалам алейкум, Рахманкул! Сизден бек суьйинишли хат алдым. Кудай оьзинъизди узак суьйиндирсин. Бизим азганакай шашылып калган халкымыздынъ антологиясын казакша шыгарамыз дегенинъизге коьп сав болынъыз. Ол зат бизим ногай халкка уьлкен зат», - деп үн қатады Черкесскіден (11.11.1984.) Суьйин Капаев. Ашхабадтан (16.03.1983.) Аманмырат Бекмуратов: «Салам, Рахманкул ага! Сизиң китабыңызды алдым. Окуп гөрүп жуда гөвнүм хош болды. Көп-көп саг болуң...», - деген тілегін білдіреді. Ноғай ұлтының тағы бір зиялы ұлы Махачкаладан (28.12.1988.) Абдулгъаким: «Салам алейкум, гьюрметли Рагъманкул-агъа!

Биз гйорюшмегенли, язмагъанлы коьп заман гетген. Кююгюз – гъалыгъыз нечикдир, эсен-аманмысыз? Савлукъ нечикдир? Ишлеригиз нечик бара?

Рагъманкул- агъа! Антологияны иши нечикдир, чыгъажакъмы?» - деп сұрайды. Атақты Қазан қаласынан (25.09.78.) белгілі фольклор зерттеушісі, татар халқының суретшісі Баки Урманчының жары Флора Ахметова: «Фазиләтле Рахманкул ага! Сезгә бик кун сәләмнар белән

Флора диг белерсез. Сезге татар фольклорының 3 томасы һәм киләчәктә чыгарга тиешле калганнарыны жибәрергә вәәгдә итсәм дә, аны вакытлы эшли алмадым, кичерерсиз», - деп сәлем жазады. Тағы да: «Казань. 10.10.78. Хормәтле Рахманкул ага! Сезнең хатыгызны һәм мәкаләгызны алдым. Бик зур рәхмәт! Сезге «Әниетләр» мына бер мәкаләләр жыентыгыбызны да салып жибәрәм, укып карарсыз. «Аксауыт» миндә юк, ләкин Сезде борчайтсы килмәгән иде. Момкин булса, бик шат булар идем», - деген өтінешін білдіреді. «Салам, Рахманкул! Баурдасым, газетлерди алдым, сау болыңыз. Бизлердинг тиллери бир, 17 в. дейин бир халк болып турганлар. Алы айырылып та тұрылар», - деген Сүйін Капаев хаттары жалғаса береді. Якутскіден Семен Руфовтан келген хаттар өзгеше бір ықыласты, сүйіспеншілікті танытады. Тағы бір айтылуға тиіс мәселе – бұлардың барлығын жан-жақтан біріктіріп тұрған мәселе – өз ұлттарының болашағы, мәдениетінің тағдыры, барлығы бір үлкен ұлыстың бөлінген тармақтары екенін сезіну, сондықтан бірін-бірі іздейді, біріндегі ғылыми басылымдарды екіншілері жоғары бағалайды, өз зерттеулерінде пайдаланады. Түріктану ғылымның ерекше бір шұғылалы кезеңі сияқты болып көрінеді. Тіл арқылы, өткен тарих арқылы, мәдени мұралар арқылы бір-біріне ерекше мейірлене тіл қатады. Бірінің еңбектерін бірі түрік тілдерінің бәрінде оқи береді. Бір-біріне өз тілдерінде хат жазады, түсінеді, таниды (Тек саха тілінде хат жоқ, олар орыс тілінде жазған). Хаттар түрлі мәселені арқалап жеткен сағынысқан достарды елестетеді. Барлық хаттарда ғылымның, мәдениеттің мәселесі сөз болады. Оларды тақырып жағынан былай жүйелесек болады: 1. Бір-бірімен ғылыми кітаптар ауысып, почта арқылы бір-біріне кітаптар салып тұрғандығы жазылған хаттар. Олар қандай қашықтықты да осылай жақындатып отырған. Себебі оларда бір-біріне деген сенім болған. Мысалы, Ашхабадтан 23.01.1976. күні жазған Аманмырат Баймырадовтың хатынан үзінді: «Рахманкул ага! Сизе көп-көп салам болсун. Шу вагта хат язмадыгам учин балышлаң. Мен сизе «Гороглы» эпосы чыкса почта аркалы иберерин дийипдим. Эмма ол китап вагтыда чыкмады. Шоңа гор, сизе хат язып билмедим. Хатыгызны алдым. Хатыңыз үчин көп-көп саг болуң! Ен хатыңызы алып кем он гүн семеси гарашдым. Себәби томың 2-чиси чапдан чыкмады. Сизе чыкса 2-том, 2-китап, 3-4-5-томлары хем иберерим». Еділ бойындағы ӨФӨ (Уфа) қаласынан 24.01.1983. күні Мухтар Сагитов былай деп жазады: «Дорогой Рахманкул Бердибаевич! Примите от меня большой дружеский привет и самые наилучшие

пожелания. Высылаю Вам 15-том «Башкирского народного творчества» (Башкирский советский фольклор II т.) Подготовили еще дополнительно по 2 тома (Сказки, кн. 5., анекдоты). Я завершил небольшую монографию по башк. архаическому эпосу. Сейчас приступаю к изложению второй монографии по эпосу. В этом году должна выйти одна небольшая книга эпоса на русском языке (подстрочное издание). Как только выйдет, так я вышлю». Тағы да Уфадан Мұхтар Сағитов: 20.12.1983. күнгі хатында: «Дорогой друг, Рахманкул! Примите от меня горячий привет и самые наилучшие пожелания в Новом году! Получил Ваших книг, за это большое спасибо. Я просто люблю и поражаюсь вашей трудоспособности. Выпускаете книгу за книгой. Написали очень хорошую и нужную книгу. Вышла и моя небольшая книжка, пока ее в продаже нет, но скоро поступит. Вы ее получите», - деп жазады. Бір-бірінен кітап келсе, оған жауап ретінде өзі де қажет кітапты жіберуді парыз санайтындары көрінеді. Сібір жерінен жазылған тағы бір хат: «Здравствуйте, уважаемый Рахманкул Бердибаевич! Извините, что надолго затянула выполнение Вашей просьбы. Вплоть до сегодняшнего дня искала книгу А.И.Уланова «Древний фольклор бурят», которая давно у нас разошлась. Посылаю Вам не совсем качественно оформленный экземпляр. Другого выбора у меня не было.

Думаю, что Вас заинтересует монография нашего исследователя-археолога о хуннах. Всегда помню Ваш интерес к изданиям нашего института, новые исследования. Какие будут появляться по бурятскому фольклору, обязательно буду Вам посылать. ...Всего Вам доброго, Рахманкул Бердибаевич! С уважением Евг. Ник.» (Аты жөні толық жазылмаған. – Ж.К.). Ал, мына 10.07.1978. күні жазылған хат жақын жерден Фрунзеден (қазіргі Бішкек) келген. Мұнда да жіберілген кітап туралы сөз болады. «Уважаемый Рахманкул Бердибаевич! Спасибо большое за книгу. Я истинным удовольствием просмотрела и всю, особенно материалы касающиеся наших эпосов, материалы взаимоотношения и влияния. Я только сожалею, что не познакомилась с этим трудом ранее, обязательно использовала бы в своей работе, которая должна увидеть свет в конце нынешнего года. Прошу если не затруднит это Вас высылать иногда Ваши издания, что взаимно постаралась делать и я. Присоединяюсь и горячо поддерживаю Вашу мысль, высказанную в Элисте – о быстрейшем достижении уровня русской фольклористики – она

должна быть нашей ближайшей целью. Желая Вам на этом поприще всего доброго, удачи творческих и хорошего летнего отдыха.

С искренним уважением Р.Кыдырбаева».

Өфө қаласынан Нәжиб Иделбай бірнеше хат жазған. 8 октябрь 1978 ж. күнгі жазған хатында: «Ардаклы Рахманкол туған! Мин Сезнең хатыңызны һәм миңә адресләп жиберген «Социалистік Қазақстан» газеталары бик соңлеп жолықтым. Сонки мин ике ай буйы өйдә булмадым. Сезнең «Дуслык менән нұрланған», «Өс Идел илендә» дигән жолязмаңызны һәм минән хактаған мактау сөзлерен укып бик тә кыуандым. Мин уни башкорт теленә аударып өлкә газеталарының бересенә бирдем. Ул басылып шыккас газетаны Сезге жиберермен. Өле башкорт академ.театры сәхнәсендә куйыр ...М.Әуезовтың «Карагөз» тигән пьесасын башкорсегә аударам. Шушы көндерде бер аз сирләп больницәдә ятам.Сәләмәтлек теләп, сәлем менән Нәжиб Иделбай», - деп жазады. Екі ел арасын байланыстырып тұрған қасиетті хаттарда екі ел зиялыларының ортақ үндері естілгендей болады.

Шахидат деген есімінен басқа мәлімет жазылмаған бір хатта да кітап жиберетінін айтады. «Рахманкул ағай, заман озып кетсе де, мен Фазиль Абдулжалиловының аманатын әтпей болмайман. Ол сизге деп кітабын язған әди. Ама мен заманында йибермей қалдым. Айыбымды озыме аламан. Мени кешириньиз. Бу кітап Фазиль ағайдың юбилейине шыққан, алды соьзин мен язғанмын. Бир коьз еткериньиз сога. Сизге ногай соьзлигин йиберемен. Бирде табалмай, тек соьле таптым.

Рахманкул ағай, язынъыз, бизди мутпанъыз. Баърине де салам. Уыйкен салам Оразгуль Амиралиевнага. Неге ди ол меним хатыма явап бермей қалды. Исси саламман Шахидат». Башқұрт ғалымы Абдулхакимнің мына бір хатының тарихи маңызы бар деп есептеймін. Онда 1975 жылы шыққан Олжас Сүлейменовтің «Азия» деген кітабына деген сұраныстың қаншалықты күшті болғанына, ол кітаптың түріктану ғылымында ерекше орны болғанына дәлел бар. Хатта жеке басқа қатысты бір ауыз сөз жоқ. Тек ғылымдағы жаңалық, кітаптың бағалы жаңалығы, оны зиялы азаматтардың соншалықты бағалағаны. Бұл қазіргі зиялы қауымға өте ғибрат боларлық жағдай. Хаттың өз сөздеріне орын берейік.: «Здравствуйте, многоуважаемый Рахманкул! Получил Ваше письмо и книгу Олжаса и не знаю даже как выразить свою благодарность! На ловца и бежит зверь говорят. Вот так и получилось. Дело в том, что я года 2-3 назад тоже хожу как одержимый идеями о связях некоторых наших народов (в частности

тюркоязычных) с шумерами. И многие воспринимают это, если не как сумасбродство, то как заскоки юнца – делитанта в некоторых узких лабирингах широких проблем. Конечно, были и такие, которые одобряли мои поиски. В плановой работе за 75-й год я посвятил раздел (параграф) дагестанским – шумерским связям, где немало и тюркского (в основном кумыкского) материала. Раздел приняли молчаливо- некоторые неосведомлены в материале, некоторым идеи кажутся фантастичными. Однако идею, поиски все-таки не ругали. Я рискнул наблюдения включить в книгу, которая вот-вот должна выйти. И вдруг, неожиданная и очень приятная новость: чуть ли не в другом краю тюркоязычного мира другой исследователь пришел к тем же выводам, причем компетентно, более широко, и, что интересно, - в основном на другом фактическом материале. Конечно, и в моих наблюдениях, и возможно в наблюдениях Сулейменова О. со временем будут уточнения, пересмотры (видимо, и «бить» будут) – без этого науки не бывает – но та идея, которая заложена в частности во второй разделе книги Олжаса, на мой взгляд, имеет хорошее будущее! Как выйдет книга, обязательно вышлю и казахским друзьям – на Ваш суд. Рахманкул, я рад исполнить Вашу просьбу: высылаю сборник кумыкских эпических песен, свою брошюру и автореферат (хотя полагаю, что Вы с ними знакомы через нашего общего друга Едиге), некоторые тексты и их подстрочные переводы, а так же кое –что другое (Анвар Аджиев, мой однофамилиец, - народный поэт Дагестана, М.Атабаев – наш молодой и талантливый поэт. Высылаемые мною книги – не лучшие из их творчества, но для интереса для того, чтобы увидеть ту большую общность между нашими народами, они думаю, будут кстати).

Рахманкул, у нас давно готовится к изданию большой сборник эпических песен, где будут и подстрочные переводы на русский, т.е. тот тип сборника, который Вам и нужен. Я как один из составителей этого сборника поставил, так сказать, последнюю точку, и сейчас идет этап рецензирования. Полагаю, что к концу года сборник выйдет. Как только выйдет, и Вам и Едиге вышлю. И все другое, что будет издаваться в области фольклора, тоже буду высылать.

Дорогой Рахманкул, я Вас прошу меня понять правильно: между нами идет не торговля книгами, мы руководствуемся не принципами «ты мне дал – я твой должник». На книгу Олжаса – у меня очередь. А некоторые друзья мои жаждут иметь ее. И то, что я в ответ на Вашу просьбу, кое-как удовлетворенную мною, обращаюсь к Вам

со своей просьбой – это диктовка крайней необходимости. У нас ее нет. Может быть, Вы и Едиге сможете у вас найти для них несколько экземпляров. Они и я был бы очень благодарны!

Гвюрметли кьзаха досларыма менден кьайнар салам багъышлайман. Абдулгъаким».

Черкескіден ноғай ақыны Сүйін Капаевтан өте көп хат келген. 24.01.1977. күні қысқа хат келіпті. «Салам алейкум, Рахманкул! Сизлерден хабар эситип сүйинип ятырман. Китабларды да алдым. Бек хош болынъыз. Уйлеринъыз, журт яхшы болар? Бизлер де аста-акырын яшаймыз.

Рахманкул, сизлерге бек ыразыман. Сизлер ноғайларды солай коьргенинъыз уьшин коьп яшанъыз. Сизлерден достарга сәлем айттым. Сизлерге де жаньы жылынъыз огырлы, кайырлы жыл болсын, кардаш. Агай, сизлерге бизин «Ленин жолынынъ» номерлерин жиберемен. Ал, аман-эсен коьрисек. Сүйін». Хаттарды оқып отырғаныңда хат иесі үшін Р.Бердібайдың қаншалықты бағалы екенін, хат иесінің оған қаншалықты құрметті екенін түсінесің, шекара шектей алмаған бауырластықтарына, сыйластықтарына тәнті боласың.

Татар кітабының тарихынан зерттеу жазған ғалым Каримуллин Эбрардан да Қазан қаласынан жазылған бірнеше хат сақталыпты. 14.XI.1977. күні жазылған хатта: «Рахманкул туған Бердибаев! Сез булэк итеп жибэргэн «Словарь тюркизов в русском языке» өчен бик зур рэхмэт! Бу хизмэт минем өчен бик кыйммэтле, гомумэн, бөтен тюркологлар өчен дә шатлыклы вакыйгэ. Сезнен, бу булэгегезгэ каршы булэк таба алмай аптырап беттем. Пэм, ниһать, бер китап таптым. Ул Тукай турында чыккан хезмэт. Шатланып Сезге жибэрэм. Бу сузлекне мин «книга-почта» белэн Алма-Атадан соратып та караган идем, жибермэделэр. Бу китап өчен Сезгэ рэхмэтемне әйтеп бетерэ алмыйм. Кызганычка каршы, Казанда китаплар аз басыла, эгэр Казанда чыккан китаплар арасында Сезнең өчен кирэкле китаплар булса, һич шиксез жибэреп торырман. Минем белуем буенча, Сез хэзерге чорэдэбияты, эдэби дуслыклар белэн куберек кызыксынасыз керек. Узем «XIX йөзнең икенче яртысында татар китабы тарихы» дигэн монографияне тэмамладым, хэзер аны тикшеру өчен машинкада бастырарга бирдем. Шат иншалла, басылып та чыгар дип өметлэнэм, чыкса, Сезге булэк итеп жибэрер идем. Анда казакъ культурасына караган шактый куп материаллар да бар», - деп жазыпты. Қарап отырсаңыз, жай ғана сыйластық емес, ғылым туралы сыр алысу, пікірлесу сияқты. Ұлты үшін жан сала еңбек етіп жатқан екі ел азаматының хаттары

қанаттарын қатар жайып биікке самғайтын тау қырандарын елестетеді... Тағы бір хатында былай деп жазады: «1960-1975 елларда чыккан материалларны эченэ алган «Татар әдәбияты. Әдәбият тарихы. Әдеби дуслык» дигән библиография хәзерләдем. Тик аны бастыру мәсьәләсе бик авыр. Чыгара алсам, аны да жибәермен. Сизгә озак жавап язмавымнын сәбәбе: Сез жибәргән китапларга каршы лаеклы китап таба алмавым булды.

Бик зур рәхмәтләр белән, Сезге зур ижади унышлар теләп – Каримуллин Эбрар. Казань, 50 лет Октября, дом 18, кв. 34».

Казаннан Флора Ахметова көп хат жазып тұрған екен. Себеби екеуі де эпос зерттеушісі, идеялас болғандығы, оның үстіне Баки Урманчы суретші, Алматыда біраз тұрған екен. Мына хатында да сөз китап туралы, ғылым, эпос туралы болады. «Казан. 10.10.1988. Хөрмәтле Рахманкул-ага! Жибәргән 2 китабыгызны алдым., рәхмәт. Библиографик бу курсәткечегезнең берин Лос-Анжелеска профессор Айша ханым Азад Рорлихка жибәергә уйлыым. Фрунзе тезислары белән бергә. 1991 дә Казанга ул әлбәттә киләчәк, очрашырсыз. Сорарга вакыт булмый калган 2 нәрсә: Зөфәр дигән аспирантыгыз яклады мы, минем отзыв кисәге ярады мы, ягъни вакытлы барып житте микән? Жибәргәнәмә квитанцияне дә алып барган идем.

2. «Идегәйнең» сездә чама белән ничә варианты бар икән? Башка дастаннарыгыз (без гомумән эпосны шулай атыйбыз) арасында ул эпосның удельный весы ничегрәк икән? Мин барып күреп карыйсым килә аларны. Инде чыгара башлайсыздыр, я берәр мәкалә булмады мы тагы шул сезнең «Сов. Тюркология»дә әйткәннән башка? Без әйткәнәмчә, киләсе ел журналда, аннан соң 12 томлыкка кушып, бер том итеп чыгарырга уйлап торабыз. Сәлам һәм ихтирам белән Флора, Бакый ага». Әрбір хатта сол кезеңдегі түріктану ғылымына үлес болып қосылып жатқан қаншама жұмыстардан мәлімет беріледі. Осы хаттардағы жазылған, шығарылған еңбектердің өзі қаншама зерттеулерге тірек болары анық.

2. Р.Бердібайдың жеке архивіндегі сақталған хаттарды жүйелегенде тағы бір тақырып шығады. Ол – ғылыми зерттеулер, оларды қорғау кезеңдерінде ғалымға жазылған өтініштер мен тілектер. Бұлар да түріктану ғылымының библиографиясына қосылатын деректер. Совет Одағы деп аталатын алып империяның қол астында өмір сүріп жатқан, көп жағдайда Мәскеудің дүрбісінің астында бақылауда отырған түрлі түрік халықтары ғалымдарының өзара ниеттес, одақтас болып, үлкен одаққа қарсы бұлқынған ішкі күресінің

жүріп жатқанын көргендей боласың. Ашхабадтан хат жазатын Аманмырат Баймырадовтың хатында: «Мен Алма-Атада болажак Тюркология конференция «Основные принципы использования фольклорной прозы в туркменской классической литературе» диен докладымың тезисини ибердим. Шол тезисни оргкомитет макулласа, мен Алма-Ата барарын. Диссертациям апрель-май айларында горарым. Сизе хокман авторефератымы почта аркалы иберерим. Сизи хорматламак биен түркмен иниңиз Аманмырат Баймырадов», - деп конференцияға жіберілген баяндама тақырыбы мен авторефератынан мәлімет береді.

Таулы Алтайдан Орай Катан 10.03.1976. күнгі хатының мазмұны да өзінің зерттеу еңбегі жөнінде: «Здравствуйте дорогой Рахманкул Бердибаевич! Шлю свой братский привет и наилучшие пожелания на сей раз из родных пенатов. Будучи в Москве общался с некоторыми фольклористами. На съезде писателей РСФСР встретился с проф. Воснобойниковым М.Г. из Ленинграда. Он очень доброжелательно относится к моей работе и согласен быть оппонентом. Дважды беседовал с искренне проф. Климович Л.И. и Короглы Халык Гусейнович. Как видите, европейские ученые-фольклористы настроены весьма доброжелательно. Что касается азиатских, то и здесь имеем много сторонников. Так например, все бурятские доктора – фольклористы за. Я встретился с проф. Хамагановым М.П., который с удовольствием беретя оппонировать. Лично знаю докторов наук Элиясова, Шарапшинову, Уланова, наш Алтайский доктор С.С.Суразаков дал согласие быть оппонентом. Теперь остается обсудиться Вашем отделе на предмет рекомендации к защите и договориться с моими казахскими коллегами. Думаю, что не откажет в нашей просьбе оппонировать мой друг З.А.Ахметов или И.Т.Дюсенбаев. Я был бы глубоко признателен, если Вы Рахманкул Бердибаевич взяли за это дело сами. ... Очень рад, что Вы за столь короткое время моего отсутствие пригостили двух докторов – фольклористов. Я искренне поздравляю Баймурата и Эдиге. На афтореферат Б.Уахатова я дал положительный отзыв, но от него ни какого ответа не получил. Афтореферат Эдиге мне передали по приезде из Москвы товарищи. Теперь наверное, уже поздно писать отзыв? Это очень здорово! Ребята вполне достойные. У Вас наверняка будет свой специализированный совет. Кстати, что слышно о региональном совете?». Көріп отырғанымыздай, жеке бастарына катысты сәлемдесуден өзге ешнәрсе айтылмайды. Өздерінің,

айналасының ғылыми еңбектері мен өз елдеріндегі ғылым жаңалықтары. Ғылымның соңында жүрген пәк жандар болып елестейді. Сондай айналасы іздейтін, өтініш айтатын кең ауқымды таныс, достары бар Р.Бердібай не деген бақытты жан еді...

Уфадан Мұхтар Сағитов көп хат жазған. 24.01.1983. күнгі хатында: «Я завершил небольшую монографию по башк. Архаическому эпосу. Сейчас приступаю к изложению второй монографии по эпосу. В этом году должна выйти одна небольшая книга эпоса на русском языке (подстрочное издание). Как только выйдет, так я вышлю.

Годы бегут. В августе (27 августа) мне исполнится 50 лет. Официальное чествование, наверное, будет 25 августа. Приезжайте с женой к нам в гости, будем очень рады. Будет удобный случай привезите домбру. С поклоном Мухтар Сагитов», - деп өтініш айтады. Еділ бойындағы бауырласымыздың қазақтың домбырасын сұрауы көңілге жылылық ұялатып, жақындығынды сездіреді.

Ташкент қаласынан Мурат (фамилиясы жазылмаған): «Уважаемый Рахманкул-ага! Получил Ваше письмо. Большое спасибо за внимание и новогодние поздравление. Я рад искренне Вашим успехам – успехам друзей моего родного города, ведь я родился в Алма-Ате, по судьбе было угодно, чтобы я уехал. Что поделаешь? Перед отъездом не со всеми друзьями сумел переговорить по двум причинам: была спешка, билет куплено было срочно собираться, а главное было грустно. Не было настроение покинуться родные стены. Все же трудно сорок лет прожить на родине, а потом уезжать. В Ташкенте я устроился хорошо. ...Есть у меня здесь творческие успехи. Издал несколько книг: Уйгурские сказки на узбекском языке, Монография: «Теория и практика коммунистического воспитания учащихся», собранное уйгурского поэта-классика Билала Назыма на русском и узбекском языках. Сборники уйгурских пословиц и поговорок, избранное уйгурского поэта-революционера Лутфуллы Лупталины на русском и узбекском языках, сборник рассказов уйгурских писателей. Монография «Нравственное воспитание учащихся» восемь книг за пять лет. ... Недалеко от оперного театра мне дали четырехконатная квартира», - деп жазады. Бұл хат та ұйғыр ғалымының тағдырынан сыр шертіп тұрғандай...

Махачкаладан Абдулхақим есімді ноғай ғалымы жазған да хаттар бар. 19.01.1984. күнгі хатында ол да өтініш айтады.

«Здравствуйте, дорогой Рахманкул ағъа! С уважением и наилучшим пожеланием к Вам Абдулгъаким. ... И еще один вопрос. У меня есть друг, работающий над докторской диссертацией, по литературе. Тема примерно такая: «Просветительский реализм в литературах народов Дагестана». Там много материала по кумыкам, т.е. по тюркоязычному народу. Есть аналогии и с казахской литературой, даже некоторые связи. Например сыновья Абая обучала в Петербурге у крупного кумыкского поэта и ученого М.Э.Османова, издавшего «Кумукско-ногайскую хрестоматию» еще в 1883 г. В СПб. Есть ли у Вас защиты докторских диссертации по литературе и возможна ли в принципе защита указанной диссертации в Алма-Ате?»

Өз елінде жүргізіліп жатқан әдеби мұраларға қатысты іс-шаралардан хабардар етіп Ашхабадтан, Аманмырат Баймырадов хат жазады. 16.03.1983. күнгі хатта былай дейді: «Салам, Рахманкул ага! ... Биз шу йыл Гурбандурды Зелилиниң 200 йыллығыны белледик. Инди шу йылның гуйзунде Магтымгулының 250 йыллығы белленер. Оңа бир топар китап чыкарылар. Шахырың сайланан эсерлериниң ики томлугы, арап шрифтиндеки бир томлугы ве китаплар неширятларда йыгылып йөр. Мен Магтымгулының адына айдыян роваятлары ве легендалари нешире бердим. Оңа 82 роваят билен 21 саны чепер маглумат гиризилди. 130 сахыпа. «Түркмениң бейик оглы газак халкының арасында» диен макала яздым. Бу макаланың нешир эдилен газетини Сагынғали Сейитовдан иберипдим. Магтымгулы ве газак әдебияты хакында макала ...да ылмы иш языланак. Мумкин болса, юбилее гелиң. Түркологик конференция хакда гүррүң боланок. Мунуң себәби Магтымгулының юбилейине үнс берилйәнлигимикән диййән. Хабар болса язарыс. Биз Бабыш билен китабыңызга газак газетлериниң бирине сын язмагы гөвнүмизе дүвйәрис. Сиз академияның хабарчы-членлигине хөдүрленен экениңиз. Үстүнлик газанмагыңы арзув эдәэрин. Телеграмманы иберипдик.

Гечен йыл мениң ики саны китабым чыкды. 1. Түркмен фольклор прозасының тарихи эволюциясы. 2. Гелин-гызларың шахырана дередижлиги (А.Дурдыева билен автордашлықда). Хош, саг болуң. Хат язың. Сизи хорматламак билен түркмен иниңиз Аманмырат Б.»

Үнемі Махачкаладан «аға» деп хат жазатын Абдулгъаким да ғалымнан өз диссертациясына оппонент болуды сұрап жазады. «Салам алейкум, гьюрметли Рагъманкул-ағъа! Я в Ташкенте у Мирзаева обсудил докторскую диссертацию, сейчас готовлю чистовой вариант и

в январе, думаю повезу на ученый совет АН УзССР. Конкретного, окончательного разговора еще не было, но с Мирзаевым я советовался о возможности оппонирования Вами. Как Вы на это смотрите, если будет рассматриваться такой вариант, согласны ли Вы, можете ли Вы? Тема диссертации так сформулирована: Специфика, связи и типология кумыкского песенного фольклора в историческом освещении» Шуну булан битьермен, гйорушгенче гюнлер –гечелер яхшы болсун!»

Таулы Алтайдан ғалым Канаш Сергей де өзіне көмек сұрап, көмек беретініне сеніп, Р.Бердібайға бірнеше хат жазыпты. 23.9.1975. күні жазған хатында: «Здравствуйте, дорогой Рахманкул Бердибаевич! Закончиваю 4-главу после прочтения и замечания Нины Сергеевны. ...Вот и решил посоветоваться с Вами стоит ли мне ехать в начале декабря или нет. Надеюсь, что Вы отнесетесь ко мне с присущия Вам вниманием и великодушием. Видите, дорогой Раукен, я хотел бы в этом году ознаменовать свое пятидесятилетия (25 декабря) выходом (утверждением) работы на защиту. Тогда бы мне было легче смотреть в глаза тем, что способствовал моей работе, представлял для нее благоприятные условия. Иначе меня заедает угрызение совести.

Вот я вновь обращаюсь к Вам с этой просьбой обсудить мою работу на отделе и если найдете возможным представить на Совет? Постараюсь Ваше доверие оправдать. Публикации у меня достаточно. Я советовался по этому поводу в семинаре фольклора ИМЛИ с Гоцаном В.М., Пуховым И.В.

В 1976 году выйдет учебное пособие в объеме 8 п.л. под названием «Жанровый состав алтайского фольклора». Общие количество опубликованных работ по теме достигает полтора десятка в том числе 1 учебник и 8 томов «Алтай баатырлар». В Москве в секторе фольклора ИМЛИ, Гоцан В.М. обещал заслушать мое сообщение об алтайских мифах и легендах. И если одобряют принять для издания в сборнике. Здесь же хочу работу дать на отзыв Н.А.Баскакову и В.М.Сидельникову. Может быть один из них согласится быть оппонентом. И.Т.Дюсенбаев и С.С.Суразаков согласны. Буду весьма признателен, если согласитесь быть оппонентом Вы. Заранее благодарен Вас за внимание и поддержку. Желая Вам и Вашим домочадцам всего доброго. Привет сотрудникам отдела. Будьте здоровы. Всегда искренен Ваш Сергей Канаш. Тема: Жанровый состав алтайского фольклора (специфика, типология, поэтика). Общая структура работы такова:

Введение. Жанровые разновидности алтайского фольклора и их

изученность

Глава 1. Собираение и изучение жанров алтайского фольклора до революции и в советское время.

Глава 2. Древняя обрядовая поэзия (Алкыш сөз)

а) Культовые алкыши.

б) Производственные алкыши. в). Обрядовые и бытовые алкыши.

Глава 3. Дидактические и афористические поэзия

А) Пословицы. б). Поговорки. в). Чечендик сөз. Загадки. (Одобрена научн. Консульт. Н.С.Смирновой).

Глава 4. Древние прозаические жанры: мифы, легенды, предсказания

Глава 5. Сказки (закончу до декабря)

Заключение.». Бұл хат тіпті түрік халықтарының әдебиеті курсынан сабақ беретін оқытушыларға Алтай халықтары ауыз әдебиетінен әдістемелік нұсқау ретінде қолдануға болатындай. Өз елінің мәдени мұрасын жинақтап, ұрпаққа қалдырып кетуге деген ұмтылыс, сол жолда ниеттес, идеялас ғалымдардың бір-біріне көмегі хаттардан анық көрінеді. Сергей Канаштың өтінішін Р.Бердібай орындаған сияқты. Өйткені тағы бір хатының мазмұны соған дәлел болады. «Дорогой Рахманкул Бердибаевич! Искренно рад Вашему письму. Я его ждал очень долго. Спасибо! Рад за то, что Вы к моей просьбе относились благосклонно, с присущим Вам вниманием. Вот только одно мне непонятно – почему Нина Сергеевна советует обсуждать рукопись учебного пособия, а не диссертация? Ведь это не одно и то же... К тому же 3 главы моей работы предварительно были обсуждены в Алма-Ате в Вашем отделе. Правда, на обсуждениях она не присутствовала, но эти главы прошли через ее руки. Протоколы заседания отдела у меня имеются. Не обсужденными в отделе остались еще две главы. Это – «Мифы и легенды алтайцев» и наконец «Сказки и заключение». (Роль фольклора в становлении и развитии алт. литературы).

...Вас, Рахманкул Бердибаевич, я искренне поздравляю за добрую статью об Алтайцах и Горном Алтае» (Жұлдыз № 1 и Вестник – «Маадай Кара»). Алтайцы не забудут Вашей доброты. Спасибо за внимание к Сыркашевой Валентине. Думаю она оправдает Вашей надежды. Но она почему то быстро забыла обо мне. Даже не написала мне о своем успехе. Вам же большое спасибо за внимание к алтайцам и телеутам.

Читали ли мою статью «Древние родство и единство» в «Просторе» №8 Вышла нет моя статья в «Вестнике»? (Сейт Аскарлович Каскабасов гарантировал). Привет моим добрым коллегам отдела. Желаю всем им новых успехов и творческих дерзаний. Передайте мой братский привет – поклон супруге, бабушке и Вашим очаровательным деткам: Азамату, Айжан, Канагату. Кстати, как он поживает, мой друг Канагат? Благодарю Вас за поздравление по случаю моего 50 летия. Вы это сделали первым. Это я запомню. А вообще то мой возраст неопределен и я не знаю точной даты своего рождения. Это условно – по документу. Об Алма-Ате скучаю и жду вновь встретиться с друзьями, а сейчас всего Вам доброго. Ваш Сергей».

Махачкаладан Абдулхаким Аджиев 10.06.1978 й. күнгі хатында: «Ассалауму алейкум, Рахманкѳул! Шу кагъызны сагъа бережек яш – бизин илму кѳуллукъчубуз, Шихмурзаев Джалал. Оъзю де ногъайлы. Ону диссертациясын якълавда коьмек тарыкъ буса, этерсиз деп ойлайман»,- деп жазады. Осы мазмѳндас, ғылыми диссертацияға байланысты өтiнiштi Ташкенттен Сабыр Мирвалиев те жазады. 6.10.1976. күнгі хатында: «Қурматли Рахманқул оға, салам! ...Қадрли Рахманқул оға, биз бир докторлик таерлаган эдик – фольклордан. Китобини юбордик. Агар рози булсангиз внешний отзывга Сизнинг секторингизга сурамоқчи эдик. Бу тахминон ноябрь-декабрьда булади. Иложи булса, соғлик ва ишлардан икки оғиз езиб юбарсангиз. Сизга соғлик тилаб, дустингиз Собир Мирвалиев»,- деп жазады.

Якутскіден эдеттегісiнше, Семен Руфов өзімсіне хат жазады. 13.IX.1976.күні жазған хатында: «Рахманқул, салам! Твое письмо получил. У нас все нормально. Не давно приезжал Саттар Сейтхарин – он все расскажет.Рахманқул, к Вам на конференцию едет наш доктор наук Н.К.Антонов, он говорит, что тебя хорошо знает. Он и устно передает мой улуу привет.

Я искал наше олонхо, но пока его нету в магазинах. Оно чудако в г. Калининe в колич. 43 000 экз..., каждая книга весит почти килограмм завезти его, наверное нелегко. Как найду – вышлю. Прошу принять Николая Климовича Антонова как нашего друга и представителя. Привет всем друзьям. Семен»,- дейді.

Баку қаласынан үнемі хат жазатын азербайжан ғалымының бірі - Камал Толыбзаде. 2.11.1976. күні мынадай хат жазыпты: «Әзиз Рахмангул, салам! Мәктубуту алдым. «Көрөғлу»ну сәнә көндәрирәм.

Бу кунләрде Москвада «Короғлу» ну рус дилинде көндәрдик. «Азия» китабы чон хоиума қалди. Сағ олсун о китабын муәллифи. Бақыда «Азия» бойук иоһрәт газаныб. Алимыримиз онун концепсиясыны мударип едирер. (Екі сөйлем танылмады) Достлара: Турсунбека, Мырзабека, Мурата мәнән салам сөйлә». Әрбір хаттан бір жаңалық, бір зерттеуге арналған концепция табылатындай.

Қазаннан Флора Ахметова 1980.29.01. күні былай хат жазады: «Сез зур хезмәт хәзерләгәнсез икән. Мина тарихи жырлар турындағы китабығызны жибәрделәр. Әле укып утырам. Бик файдалы булырга тиеш һәм ... вакытылы безгә: без хәзер бәетләр томын төзеп утырабыз. Сезнең ғылыми фикерләрегез безгә бик ярдәм итәр. Мен Сезгә шушы «Мәзәкләр» томын узем жибәрәм. Ул әле Сездә юктыр. Сәлам һәм ихтирам белән Флора». Ғалымдар бірінің жазғандарын бірі оқып, ғылыми айналысқа салып, өздеріне шын ырзалықтарын білдіріп отырғаны – араларындағы шынайы қарым-қатынасты, ғылымға адалдықты көрсетінін оқырман мойындайды ғой деп ойлаймын. Саха елінің ерке ақыны Семен Руфов Якутскіден 3.12.1981.күні тағы да хат жазады: «Дорогой Рахманкул, добрый день! ...Посылаю наш справочник СП и две брошюрки. Была еще чудачка одна брошюрка «Лекции по тюркологии»(1979 г.). Но у меня лишнего экз. нету. Если тебе нужно, то – напиши, я попробую достать у самого автора Николая Климовича, хорошо знаю».

Қарақалпақтың белгілі ғалымы Қабыл Мақсетовтің Нукустен (1.03.1982 ж.) жазған хатына да құрметпен қарауға тиіспіз. Қарақалпақ жеріндегі қазақ жігітін, сол жердегі қазақ әдебиетінің жинаушысы, зерттеушісі етіп тәрбиелегені көрінеді. «Хурметли Рахманкул Бердибаевич! Мынау Қаржаубай Жумажанов, менің шәкиртим. Хәзир ол Қарақалпақстандағы қазақ ақын-жыршыларының творчествосы жөнінде кандидатлық диссертациясы устинде ис алып баратыр. Бұл тӯуралы жыйнаған материалы, жазған статьялары бар. Мүмкин болса, темасының формулировкасы хаққында, (ис планы) умыума жұмысына жәрдем бериуиңизди өтинемен. Улкен сәлем айтып, досыңыз – Қ.Мақсетов», деген сөздерінен осындай қамқорлықты көруге болады.

ДАССР, Ноғай ауданының Терекли-мектеб ауылынан хат жазған С.К.Рахмедов деген азамат та өз өтінішін білдіреді: Салам алейкум, многоуважаемый Рахманкул-ака! Мне с Вами заочно познакомиться помог Капаев Союн-ака. Этому событию я очень рад. Хотелось бы с Вами встретиться. Я думаю такая возможность будет.

Я работаю заведующим районным отделом культуры и заочно учусь в аспирантуре при Дагфилиале АН СССР по фольклору. Как нам уже сообщили, что у Вас в Алма-Ате в сентябре-октябре с.г. проводится Всесоюзная конференция тюркологов. На которую нам необходимо было выслать тезисы выступления, но из-за ограниченности времени не смог выслать. У меня к Вам первая просьба: оказать свое содействие, чтобы я смог получить приглашение на эту конференцию. Желаю Вам и вашей семье всех земных благ. С дружеским приветом к Вам ваш брат по языку и крови Сейдахмет». Бұрын танымаса да, Р.Бердібаймен көптен таныс ноғай ақыны Сүйін Қапаевтың сырттай таныстыруының өзінен қазақ ғалымына деген ықыласы танылады.

Хаттардың ішінде ғылыми мекемелерден келген ресми хаттар да кездеседі. Солардың бірі төмендегі хат: «Ташкент. АН Уз ССР. 3.04.1975. Доктору филологических наук Р.Бердибаеву

Объединенный ученый совет по филологии Отделения истории, языкознания и литературоведения АН УзССР принял на защите на соискание ученой степени доктора филологических наук диссертации А.Абрарова на тему: «Становление и развитие узбекской советской повести». Ученый совет с удовлетворением утвердил Вас официальным оппонентом по названной работе.

Ученый секретарь совета доктор филологических наук Э.И.Фазылов».

Осы мазмұндас екінші хат төмендегіше: «Москва. Редакция журнала «Детская литература». Доктору филологических наук тов. Р.Бердибаеву

Редколлегия и коллектив редакции журнала «Детская литература» поздравляет Вас с выходом специального номера, посвященного детской литературе и искусству для детей Советского Казахстана и выражает Вам искреннюю благодарность за участие и помощь, оказанную нам в подготовке этого исторического номера.

Мы так же надеемся, что наши сложившиеся творческие связи с Вами и в дальнейшем будут плодотворно развиваться.

С благодарностью главный редактор журнала, лауреат гос. премии РСФСР им.Н.К.Крупской и премии Ленинского комсомола, писатель С. Алексеев».

Атақты түріктанушы ғалым Х.Короглының хаты да ғылыми есеп сяқты. «Москва. Х.Короглы. Дорогой Рахманкул! Большое Вам спасибо, что не забываете меня. Я получил прекрасный Ваш подарок.

Это уже второй раз Вы обязываете меня своей любезностью. Все лето я просидел на даче, много работал. Редактировал III том «Истории всемирной литературы» и готовил изданию азербайджанский эпос «Короглу». Видимо, скоро буду заниматься казахским эпосом. Еще раз большое Вам спасибо. Передайте мой привет всем друзьям и знакомым. Приезжайте в Москву. Ваш Х.Корогы».

3-тақырыптағы хаттар жоғарыда жазған түрік халықтарының ғалымдары мен қаламгерлерінің Р.Бердібайға өздерінің көңіл-күйлерін, адам ретіндегі сан тағдырларымен бөліскен ерекше жылылыққа толы хаттар. Бұл хаттардан көп мысал келтірмеймін. Тек бұл зиялы азаматтардың арасындағы ерекше байланысқа дәлел болу үшін бірнешеуінен үзінді келтірмекпін. Казаннан хат жазатын Флора Әхмәтова 15.09.1988. күні жазған хатынан үзінді: «Хөрмәтле Рахманкул әфәнде! Сезгә гаиләгезгә минән һәм Бакый агадан куп сәламанәр. Фрунзе каласының – «Ыссык-кул» отеленә Ыссык-кулнең үземнән кия сәгать 12 нчеләрдә генә кайтып кер(л)еп, сез калдырган ике алма белән дәу библиографиягезне алуға бик шат булдым. Икенче конлес иртәм иткәнсез. Мин шул конне кич киттем. Иссык –кулдә казакъ туганнардан башка ятимсерәп йордек. Сезнең белән бергә Рәисә ханымнарда мәжлестәш булу да. Сездән магнитка сәламанәр яздыру да Фрунзе конференциясенә күнелле госерларыннан иде. Сезнең булуығыз, киң күнеллек билән тугандаш халықларға каравығыз, йомшак юмор белән үз халқығызны шаертып утыруығыз, чибәр телегез Сезне ничектер олы, көчле итеп күрсәтә. Сезгә һәрвакыт тирән ихтирам саклайм һәм очрашып, фикер алышып алулардан уземне бәхетле саным. Бергәләп казакъ, татар жырларын жырлай алуыбыз тагы рәхәтлек бирә иде. Бу юлы булмады. Иншалла, 92 ел Казанда күришип, сөхбәтләшергә насып булар, дип өмет бағлайк!

Инде бу библиографиялык күрсәткечегезне алып, таң калдым. Наман укыйм, саным. Момкиыме бер кешегә шул хәтле эли башкару! Алла ердәм бирсен! Игътибарығыз һәм һәдияллерегез өчен тагы бер кат рәхмәт әйтәп, сәлам һәм ихтирам белән Ф.Әхмәтова (қолы қойылған)».

Хаттары арқылы саха азаматы Семен Руфов маған да таныс болып қалғандай. Ол үнемі Якутскіден жылылыққа толы хат жазып отырған. 23.05.1988. күні жазған хатынан үзінді:

Добрый день, дорогой Рахманкул,
Отсюда слышен шум и гул.
Наверно, это на небо взглянул,

Меня с улыбкой вспомянул
И добродушно кашлянул
Большое спасибо – книгу я получил.

Прекрасно издано, передай мою благодарность доброму другу Калаубеку – это только он поставил меня рядом с лучшими писателями и поэтами Сибири, хотя я этого далеко не достоин /подумать только – там Распутин и Астафьев!/. СВ этом сборнике «Сторона сибирская» всего 43 автора, а якутов – целых шесть!

Нет особых новостей. С помощью аллаха и христа живы и здоровы, нам обоим перевалило в прошлом году за шестьдесят, так что возраст сказывается, часто хнычем, от разных болячек и хворей. Вот я сижу и стучу в дачной тиши и /чем старее, тем сентиментальней/ думаю сейчас о моих казахских друзьях – ах, как хорошо встречались, почти на двадцать лет были моложе! Как нас укачивали нас ленские волны, как встречали в Верхневилуйске превелики почетом, а наши веселые, беззаботные встречи в Алма-Ате! Как было хорошо и весело, как выносливы мы были в конце-концов! Ты, Калаубек, Сабырхан, Хизмет, Куандык – мне кажется, что лучше их тюркский корень никого не производил! Какое счастье – быть живым и вдвойне – иметь прекрасных друзей! Вот сегодня – теплый солнечный день /я один еще 30-го апреля переехал на дачу. Мариям-хатун переехала с неделю назад. Соседи только в эти дни съезжаются/. Я и с внуком Семкой Руфовым, которому три с половиной года, поднялись на мыраан /высокое побережье древнего русла Лены/, там попрыгали, побегали, покушали, рядом щебечет мое продолжение рода, в небесах и кустах чирикают и заливаются птички. Как прекрасна природа, великий Тютчев совершенно прав, когда писал: «...в ней есть душа, в ней есть язык...»

Улуу привет великим казахским якутам, особый поклон твоей добрейшей супруге. Все это, разумеется, от нас обоих /Вчера исполнилось 35 лет, как мы поженились/.

Я тебе посылаю книжки, в которой есть и моя лепта. Не видел еще «Легендарного Максима», попадется – пришли, пожалуйста. (подпись)».

Сүйін Капаев та осындай ішкі ойларымен, өзінің жеке тұрмысымен бөлісіп қояды. XVII-XVIII ғасырларда қазақ-ноғай бір ел болғандығын, сол уақытта екіге бөлінгеніне қатты өкініш білдіреді. Бір хатында мына бір өлеңін жазыпты:

АДАНАСЛАР

(Асылымыз – асыл кыпшак)

Суьйин Капаев

Казак-ногай бир эди деп,

Бабаларым айтып кетти.

Казак калды шоьл жеринде,

Ногай кезип Капка кетти.

Бир анадан туған эки ул,

Эки йолмен айырылды,

Аданаслар адастылар,

Кабыргалар кайырылды...

...Боблингенди бобри ер деп,

Нелер коьрдик, не коьрмедик.

Не коьрсек те еш биревге ,

Кыпшак тилди биз бермедик.

Ана суьтпен энген тилди,

Янымыздай биз сакладык.

Эне сол эди ата анты,

Намыс тутып оны акладык...

...Сол тил мине, буюгуьн бизди,

Тагы яна йолыктырды.

Аданаслар кушак яйып,

Юреклерин моллыктырды.

Казак-ногай, ногай –казак,

Собйлегенде соьзимиз бир,

Эгиздердей бирге усап,

Караганда коьзимиз бир...

Соңғы бір хатында, әйелі қайтыс болып, үлкен үйін бөліп қызына беріп, өзі кішкентай пәтерде жалғыз өзі тұрып жатқанын жазады. Ірі тұлғалардың жайсыз хабарын естігенде, жүрегің сыздайды...

4-хаттардың тақырыбы ноғай әдебиетінің үлгілерін қазақ тілінде Алматыдан баспадан шығару туралы. Р.Бердібай ноғай әдебиетінің біраз шығармаларын қазақ тілінде баспадан шығаруды ұйымдастырған екен. Соған байланысты ноғай зиялыларының хаттары біраз кездеседі. Мысалы, Махачкаладан хат жазатын Абдулхаким Аджиевтің (19.01.1984) жазған хатында төмендегідей сөздер бар: «Вы писали, что можно было бы издать у Вас на казахском языке сборник

кумыкского фольклора. Ответ мой был примерно такой: идея очень интересная, осуществимая и полезная и ее претворить в жизнь могли бы мы вдвоем; если она реальна в плане издательских возможностей, я бы в ближайшее даже время мы бы выслать Вам для перевода как оригиналы (а они для перевода с таких близко языков, как наши необходимо), так и в свои подстрочники (которые тоже могут помочь переводчику). Конечно, если есть издательские возможности, очень интересно было бы издать антологию кумыкской поэзии, в большом объеме или антологию только народной поэзии – материала предостаточно. Или же скажем, народную лирику – одних казак-йыров, так сходных с вашим толгау, более ста текстов, а сарынов – четверостиший – океан!». Ноғай елін екі республикаға бөліп жіберген отаршылдардың озбыр саясаты туралы да сөз етеді. Абдулхаки Аджиев Махачкаладан, Дағыстан автономиялық республикасынан жазса, Сүйін Капаев Черкескіден. Сүйін Капаевтың хатынан үзінді: Черкесск. 11.11.1984. «Ассалам алейкум, Рахманкул! Сизден бек суьйинишли хат алдым. Кудай обзинъизди узак суьйиндирсин. Бизим азганакай шашылып калган халкымыздынъ антологиясын казакша шыгарамыз дегенинъизге коьп сав болынъыз. Ол зат бизим ногай халкка уьлкен зат. Эндигиси, бизден керек затлардынъ баьрин де, колымыздан келгенше, этермиз. Янъы (новый) материаллар, керек болса йиберермиз. Словарьди де, янъы затларды да Сизинъ адреспен йиберемен. Кадырга меним адресимди бересинъиз, туьсинмеген соьзлерди-затларды сорар. Онынъ адресин мага да язынъыз.

Бауырдасым, уьй-аьелге, балаларга аданас ногайлардан салам. Саламман Суьйин».

Р.Бердібай «Балқаннан Байкалға дейін» деген кітабында Қырымға демалуға барғанында, сатушы ноғай қызын көріп, сол арқылы ноғай ауылын іздеп тауып, ноғай азаматтарымен танысқанын жазады. Соның жалғасы үлкен туысқандық, мәдени байланысқа ұласып, ғалым ноғай қаламгерлерімен, ғалымдарымен тығыз байланыста болған. Қазақ баспасынан ноғай әдебиетінің таңдаулы үлгілерін шығаруды да өзі бастама жасап, хат жазғанын осы хаттан білуге болады. Сүйін Капаевтың тағы бір хатында халқының зары танылады: «Салам, Рахманкул! Баурдасым, газетлерди алдым, сау болыңыз. Бизлердинг тиллери бир, 17 в. дейин бир халк болып турганлар. Аьли айырылып та тұрылар.

Рахманкул! Некоторые буквы у нас разные, поэтому Вам вероятно

трудно понимать меня в оригинале. Спасибо вам за все. Вы сейчас большой народ, не должны забывать о нас. Ногайют и казахи до 17 и начале 18 в. были один народ. Потом разделились. Почему, как? Это длинная история. Нас стало совсем мало, 52 тыс. человек. И это в разных краях. Есть мечта побывать у Вас!.. Когда незнаю пока. Да писатель Шаймерденов просил наши книги для издательство еще 1971 году. Я и посылал. Но до сих пор никаких ответов.

Пишите, пожалуйста, о себе. Мне очень интересно больше знать о Вас.

Бауырдаc, сау болынңыз. Если будете в Кав. Минводах, то непременно приезжайте ко мне. От Кисловодска до нас 120 км. Хош, кардаш. Суьин. Черкасск. Улица Комсомольская, 29, кв. 116». Черкасск. Суьин».

Тағы бір хатында: «Салам алейкум, Рахманкул агай! Сизлерден мага эки хат та келди. А мен явап язалмай калдым. Ауырдым. Сизинь сол эткен затларынңыз үштен сау болынңыз. Сизлерге бек ыразылык. Большое Вам спасибо за беспокойствие о нас. Действительно нас осталось (ногайцев) совсем мало, в далеко от вас. И возможность у нас не такие как у вас. В год нам делит 30-40 печатных листов в издательстве. А вы одну книгу можете выпустить таким объемом. Мы сейчас готовим письмо всем тем, которых вы указали с просьбой, конечно. На русском языке писать или на ногайском языке? Рахманкул, я думаю посылать в издательство и свою одну книгу для издания. Как лучше мне делать: посылать книгу или рукопись? Посоветуйте, пожалуйста.

Ногай ман казах айырылган күйди йырласам, Алла, йылаймын. Эх, кайсы огырсыз бизлерди солай шашты-ав.

Сизлерге, агай, өзимнинь янды шыккан китабымды йиберемен. Ал, сизлерге коьп-коьп касаву боллык йорыйман. Бизинь ұшин эткенинңызге ұлкен ыразылығымды билдиремен.

Уьйдегилерге салам дегейсиз. Сиз бетлерге бармага мурад бар. Ал, ага, яхшы саватте калынңыз.

Сизди 50 йыллыгынңызбан тағы да бир кутлайман. Оьмириңиз узак болсын, дениңиз саулықлы болсын. Коьп-коьп йылар ясаңыз. Кулыгыңызда етимислер табыңыз. Рахманкул, сизиң акыңызда аз болса да кишкей статья берди бизинь газета. Соны сизлерге йеберемен. Ал, кардаш, юбилейиңиз огырлы болсын! Ал, аман-эсен турыңыз. Суюн.

Махачкаладан Абдулхаким Аджиев те осы мәселені айтады: «Ассалауму алейкум, Рахманкәул! Шу кағъызны сағъа бережек яш – бизин илму кәуллукъчубуз, Шихмурзаев Джалал. Оьззю де ногъайлы. Ону диссертациясын якълавда коьмек тарыкъ буса, этерсиз деп ойлайман.

Рахманкул! Я с Джалалом говорил и о той ногайской антологии (или фольклорном сборнике) которую представлялась возможность издать в Алма-Ате. Вы можете говорить теперь конкретнее. Скажу только, что Рахметов С. болен, а насчет требования его у нас в аспирантуре многое, к сожалению, клонится не к лучшему. Насчет Капаева ничего не знаю. Но как бы то ни было, желательно бы издать сборник. Джалал – ногаец, но не фольклорист, и это его немного смущает. Я фольклорист, но не ногаец, хотя языка я понимаю, но все это и меня смущает. Не знаю, вышлют ли бы что-либо, если мы объединились? Разумеется, в случае если Рахметов и Капаев категорически отказываются – если бы они согласились и работали, это оптимальный вариант. Как бы с ними еще раз обговорить – ведь возможность издать ногайский фольклор упускать просто не простительно! 10.06.1978 й. Абдулхаким Аджиев». Бір кездердегі ұлы империяның жұрнақтары осылай күй кешіп жатқанына, тәуелді ел болып, өз әдебиетін өз қалауынша шығара алмай отырғанына жүрегің сыздайды. Жас ұрпаққа осы тарихты түсіндіріп, тәуелсіз ел болудың қаншалықты маңыздылығын айта беру керек, айта беру керек. Заманымыздың асқан «данышпаны Ә.Марғұланның айтуынша, Асан қайғының «қайғы» атын қосып алуы – осы екі егіз елдің ажырасуынан, соның қайғысын жүрегіне құйып алған данышпан баба «Асан қайғы» аталған дейді. Сүйін Капаев осы тарихқа көп барғысы келеді, бірақ толық айта алмаған, өз уақытының қыспағынан қорыққан.

Қорыта айтқанда, Р.Бердібайдың архивінде сақталған хаттар сырының тереңдігі таң қалдырғандай. Бір ғана хатта қаншама ғылым жаңалығы, халық тағдыры, қарапайым адам жанының сырлары сақталған. Бір рет емес, бірнеше қайталай оқысаң жалықтырмас қымбат дүниелер. Хат иелерінің жүрек жылуын сақтап келген, сырын ішіне бүккен сарғайған парақтар, қолға түспес қымбат қазыналар...

**ИДЕЙНО-ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ТЮРКСКИХ
БУДДИЙСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ СРЕДНИХ ВЕКОВ**
THE IDEOLOGICAL AND AESTHETIC FEATURES OF THE TURKIC
BUDDHIST WORKS OF THE MIDDLE AGES

Закия МУРЗАГУЛОВА*

Резюме

В буддизме, развивавшемся в тюркской среде, учение михаяны становится очень популярным. В его основе лежат идеи как достичь уровня Будды и как, уподобившись ему в результате духовного развития, встать на путь спасения всего живого на земле от страданий. В произведениях «Золотой блеск» и «Легенда о голодной тигрице» эти идеи раскрываются через увлекательные, приключенческие и в то же время поучительные сюжеты.

Keywords: Тюркская литература, буддизм, михаяна, нирвана, сансара, произведение, сюжет, символизм.

Summary

The doctrine of Mihayana becomes very popular in the Buddhism, developing in the Turkic environment. The ideas - how to reach Buddha's level and as, having assimilated to him as the result of spiritual development to follow to the way of rescue of all live on the earth from sufferings are based in it. In the works of the "Golden brilliance" and "Legend of hungry tigress" these ideas are revealed through an exciting, action-adventure and at the same time instructive story.

Keywords: Turkic literature, Buddhism, Mihayana, Nirvana, Sansara, work, plot, symbolism.

Буддийская религия начинает распространяться среди тюрков в VI веке. В Тюркском каганате по инициативе Мухан-кагана (553–572) предпринимаются первые шаги по легализации буддизма. А во времена правления Таспар-кагана свершается много дел, способствующих укреплению буддийской религии в данном государстве, некоторые труды Будды переводятся на тюркский язык.

Отмечается тот факт, что произведения, относящиеся к буддизму, переводились на протяжении нескольких веков. Переведенные с китайского, тибетского и тохарского языков на тюркский состоят из хикаятов, легенд, посвященных Будде, образцов

* доктор филологических наук, Башкирский государственный университет, Уфа-Башкортостан.
doctor of philological sciences, State University of Baskir, Ufa-Bashkortostan.
E-mail: z-galim@bk.ru

бесед Будды со своими учениками и текстов, раскрывающих различные тонкие сущности буддизма.

Самые древние произведения Будды, переведенные на тюркский, – «Нирвана сутра» (VI век, 581 год) и «Майтреясимит» (VII в.). В первом находят отражение концепции буддизма начального периода. Данная идея-направление называется в буддизме учением (маленькое колесо) махаяны. Слово «нирвана» в переводе с санскрита означает «угасание», «статика». Нирваной в буддизме называют избавление от сансары (многократная реинкарнация души на земле) [2].

В буддизме, развивавшемся в уйгуро-тюркской среде, учение махаяны, в котором на первый план выдвигались идеи нирваны, широкого распространения не получило. Возникшее же позднее учение махаяны (с санскрита «большое колесо»), напротив, становится очень популярным. Махаяна представляет собой одно направление учения буддизма, дополненное учениками Будды [2, 8]. В его основе лежат идеи не только о том, как достичь уровня Будды, но и том, как, уподобившись ему в результате духовного развития, встать на путь спасения всего живого на земле от страданий. На тюркской почве создается множество литературных произведений, в которых через образы будды Амитабха, ботхисаттв (последователи буддизма или духовники, достигшие его высшего уровня) Манджушри, Майтреи пропагандируются идеи махаяны.

Одно из объемных тюркских произведений, относящихся к буддизму, – хикаят «Алтын ярук» («Золотой блеск»). В нем повествуется о том, как жестокий, злой правитель по имени Кйу-тау приказывает устроить на свадьбу своей дочери невиданное пиршество с использованием огромного количества мяса птицы и домашнего скота. Затем описывается, как сам он сильно заболевает и во время пребывания в беспамятстве его душа совершает путешествие в иной мир. Когда лежащего без сознания Кйу-тауа на четвертый день, приняв за мертвого, собираются похоронить, он внезапно приходит в чувство, вскакивает с постели и просит принести ему еды. Собрав вокруг себя своих в разы побледневших слуг, правитель подробно рассказывает им о своем поучительном путешествии, совершенном во время сна. Оказывается, когда мужчина болел, к нему явились четыре иблиса. У одного в руке был кнут, у второго – аркан, у третьего – клещи. Четвертый – тот, что был в одежде голубого цвета и сидел на коне, будто бы слыл у них главарем. Он вытащил из-за пазухи какую-то

3. Мурзагулова. Идеино-эстетические особенности тюркских буддийских...

бумагу и начал читать. Это была грамота, она содержала в себе горестные жалобы птиц и представителей домашнего скота, убитых Кйу-таум ради роскошного пиршества. Озвучив ее содержимое, иблисы очень сильно избивают и терзают Кйу-тау. Несчастливого правителя, который, не выдержав пыток, молит о пощаде, приводят к Эрклиг-хану. Этот хан дает понять Кйу-тау, что тот избавится от наказания, только если перепишет главную среди книг, блестящую золотую книгу.

Хикаят заканчивается описанием того, что рассказ Кйу-тау произвел большое впечатление на слушателей и сотни людей воодушевились идеей переписать золотую книгу. В данном произведении находят отражение идеи направления махаяны, относящегося к буддийской религии. Например, в буддизме считается большим грехом убийство и притеснение любых живых существ на земле. Согласно концепции сансары, душа перерождается на этой земле многократно и может принимать различные виды – от примитивных форм жизни, далее, от облика птиц, животных, и, по мере развития, до человеческого образа. Избавиться от этого бесконечного круговорота перерождений и страданий можно путем очищения души от грехов, проявления милосердия и совершения добрых дел. В хикайте «Золотой блеск» («Алтын ярук») эти идеи раскрываются через увлекательный, приключенческий и в то же время поучительный сюжет. Большое место в произведении уделяется диалогам. Беседа Кйу-тау с ханом Эрклигом созвучна образцу беседы Будды со своими слушателями. С эмоциональной стороны в диалогах присутствует элемент напряженности. Душевное раскаяние Кйу-тау, осознавшего свои грехи, и принятие им священного пути – все это мастерски отражается в богатстве психических переживаний героя.

Этот хикаят, написанный на тюркском языке, надо полагать, был создан под влиянием очень популярного в Китае произведения «Сутра золотого света» («Суварнапрабхасоттама»). Указанный сборник сутр был шесть раз переведен на китайский язык и превратился в сборник основных канонических текстов китайского буддизма. Он получил широкое распространение и у японцев под названием «Конкомё-ке» («Сутра золотого света») [2].

Произведение «Легенда о голодной тигрице» по своему идейно-эстетическому содержанию и уровню художественности близко к творению «Золотой блеск». Оно также написано в прозаической форме. Его идея-проблематика направлена на раскрытие буддийской

концепции сансары. В произведении повествуется о том, как один правитель выходит с семьей отдохнуть на природе. Но перед их глазами встает ужасающая картина: обессиленная от голода тигрица один за другим пожирает собственных детей. На сыновей правителя это явление производит самое удручающее впечатление. В композиционном плане произведение построено гармонично, изображение событий развивается последовательно. Герои данного хикаята–Магаради хан и трое его прекрасных сыновей. Каждый образ служит в произведении выражению определенного идейно-эстетического смысла. Через поступки-действия и речи персонажей отражаются различные уровни духовного развития в соответствии с принципами буддизма. Скажем, Магаради хан – правитель, вызывающий у народа страх и уважение. Во время своего правления он погубил и казнил много людей, нажил много добра, укрепил состояние страны, старался хранить верность народным обычаям и нравам, править справедливо. В нем воплощен образ грешного представителя человеческого рода, целиком зависимого от земных порядков и материальной жизни. Но его старшему сыну Магабали и среднему – Магадиви – свойственна добросердечность. Их души чисты, ради доброго дела они готовы отказаться от всего своего богатства. Однако по причине привязанности и любви к близким, сыновья не могут отречься от них. А самый младший из детей представлен в образе бодхисатвы Магастиви. Он изображен в качестве святого человека, который ради спасения страдающих живых существ даже готов пожертвовать собственной жизнью. Поэтому с высоким пафосом в произведении повествуется о том, как Магастиви, отстав от старших братьев, обрекает себя на съедение голодной тигрицей. Его исполненный высокими идеями предсмертный монолог и описания в хикайте того, как после самопожертвования начинается землетрясение и с неба на землю выпадают цветки лотоса, служат художественными средствами, усиливающими пафос.

Сюжеты и образы произведения наполнены символическим смыслом. Художественный текст представляет собой образное отражение учения буддизма. Сон матери, образ матери-тигрицы, цветок лотоса – все это выполняет функцию художественных символических деталей. Посредством использования трагико-драматического сюжета отрицается связь людей с земной, материальной жизнью, друг с другом и со своими перерожденными физическими оболочками.

3. Мурзагулова. Идеино-эстетические особенности тюркских буддийских...

Тюркские буддийские произведения содержат призыв встать на путь духовного развития, соответствующий канонам буддизма, и, достигнув высокого уровня, посвятить себя бескорыстной цели по улучшению жизни тех, кто находится ступенями ниже.

Литература

1. Дюмлен Г. Глава 3. Основы Махаяны // История дзэн-буддизма. Индия и Китай. – СПб.: ОРИС, 1994. – С.39–52.
2. Игнатович А. Н. Трактровка “тел”будды в “Сутре золотого света” // XV научная конференция “Общество и государство в Китае”. Тезисы докл. –Ч. 1. – М., 1984 г.
3. Лысенко В. Г. *Нирвана* // Новая философская энциклопедия/Ин-т философии РАН. –М.: Мысль. – 210 с., 2 изд.
4. Малов С. Е. *Памятники древнетюркской письменности: тексты и исследования*. – Москва: Изд-во АН СССР, 1951. – С.108.
5. Торчинов Е. А. *Буддизм: карманный словарь*. – СПб.: Амфора, 2002. – 187 с.

УДК: 821 (470.57)

**АРАБО-МУСУЛЬМАНСКИЕ КУЛЬТУРНО-ЛИТЕРАТУРНЫЕ
ТРАДИЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ Р.ФАХРЕТДИНОВА**
ARABIC-MUSLIM CULTURE LITERATURE TRADITIONS IN
R.FAKHRETDINOV'S POEMS

Ф. Ш. СИБАГАТОВ*

Резюме

В статье предпринимается попытка анализа творчества ученого-просветителя Р.Фахретдинова в контексте традиционной арабо-мусульманской культуры. Объектом анализа стали повести «Салима Или целомудрие», «Асма Или поступок и наказание» и научно-популярный исторический труд «Мухаммад (мир ему)» в свете современного литературоведческого исследования. «Салима Или целомудрие» по своему содержанию является светским произведением, имеющим реальные основы. Персонажи действуют как представители конкретных народов, точно обозначено время действия и т.д. Это является как бы экспозицией: дает фон произведению, готовит читателя к дальнейшим событиям, в том числе ставит проблему, над которой стоит всем задуматься – серьезное отставание мусульманских народов в культурно-образовательном плане. Герои повести Салима и шакирд «Б» могут быть примером для подрастающего поколения. Все счастливые и несчастливые повороты в судьбах главных героев оказываются следствием и результатом нравственного, просвещенного или безнравственного поведения персонажей. Читатель воспринимает отраженные в произведении мировоззренческие ориентиры, гуманистические ценности и этические принципы автора как свои внутренние убеждения и нравственные нормы поведения. Анализ произведения «Мухаммад (мир ему)» показывает, что это в большей части научно-историческое сочинение. Автор выводит даты по хиджре и по григорианскому календарю, что было обусловлено активно меняющейся жизнью начала XX в.

Таким образом, башкирская литература второй половины XIX – начала XX века, синтезирующая в себе художественные традиции национального фольклора и арабо-мусульманской культуры, занимает особое место. Ее эстетико-художественные традиции были продолжены в прозе и поэзии XX века, она явилась основой национальной литературы, истоком творчества крупнейших писателей и поэтов XX века.

Ключевые слова: Образ, просвещение, повесть, Р.Фахретдинов, башкирская литература, арабо-мусульманская литература.

* Кандидат филологических наук, доцент кафедры журналистики Башкирского государственного университета, Уфа-Башкортостан.

Candidate of Philology, Associate Professor. Department of Bashkir Literature, Folklore and Culture Bashkir State University, Ufa-Bashkortostan. jamachta@mail.ru

Summary

The article attempts to analyze the work of the scholar-educator R. Fakhretdinov in the context of the traditional Arab-Muslim culture. The object of the analysis are the story "Salima or chastity", "Asma or act and punishment" and the popular scientific work "Muhammad (peace be upon him)" in the light of contemporary literary research. "Salima or chastity" in its content is a secular work that has real foundations. Characters act as representatives of specific peoples, the time of action is precisely indicated, etc. This is like an exposition: it gives the background to the work, prepares the reader for further events, including posing a problem that everyone should ponder - the serious lag of the Muslim peoples in the cultural and educational aspect. The heroes of the story of Salim and the Shakird "B" can be an example for the younger generation. All the happy and unhappy turns in the fate of the main characters are the consequence and result of the moral, enlightened or immoral behavior of the characters. The reader perceives the worldview perspectives reflected in the work, the humanistic values and ethical principles of the author as their internal beliefs and moral norms of behavior. Analysis of the work "Muhammad (peace be upon him)" shows that this is mostly a scientific and historical work. The author deduces the dates for the Hijra and the Gregorian calendar, which was due to the actively changing life of the early twentieth century.

Thus, the literature of the second half of the nineteenth and early twentieth centuries, synthesizing the artistic traditions of national folklore and Arab-Muslim culture, occupies a special place. Its aesthetic and artistic traditions were continued in the prose and poetry of the 20th century, it was the basis of national literature, the source of creativity of the greatest writers and poets of the 20th century.

Key words: Imade, education, story, R.Fakhretdinov, Bashkir literature, Arab-Muslim literature.

В духовном наследии башкирского народа литература второй половины XIX – начала XX века, синтезирующая в себе художественные традиции национального фольклора и арабо-мусульманской культуры, занимает особое место. На этом богатейшем наследии воспитывалось не одно поколение читателей, ее эстетико-художественные традиции были продолжены в прозе и поэзии XX века, она явилась основой национальной литературы, истоком творчества крупнейших писателей и поэтов XX века – М. Гафури [1], Ш. Бабича, М. Карима, Н. Наджми и др.

Этот период был ознаменован собой кризисом канонических вероисповеданий, когда традиционные картины мира разрушились под натиском науки, религиозные науки и учения вступили в конфликт с научным знанием.

Анализ эволюции башкирской литературы начала XX века показывает ее сложность и многогранность. Основными составляющими ее развития, как и во многих тюркоязычных национальных литературах, были традиции устного народного

творчества, письменной литературы на тюрки и мусульманской культуры. «На дореволюционном этапе башкирская литература развивалась целиком и полностью в русле классической мусульманской культуры. Поэтому художественный и идеологический облик героев произведений всегда соответствовал тем требованиям, которые были установлены Кораном и сунной. Согласно коранической традиции, идеальному мусульманину должны быть свойственны такие психологические и нравственные черты, как богобоязненность, терпение и покорность судьбе. Наиболее тяжелыми грехами в мусульманской традиции считаются многобожие, лицемерие и воровство» [2, 98].

Как известно, начало нового возрождения арабо-мусульманского Востока относится ко второй половине XIX века. Этот период характеризовался «более последовательным и углубляющимся взаимодействием между западной и восточными типами цивилизаций, что проявилось в общественной, экономической, политической и идеологической областях и способствовало поступательному развитию светской культуры» [3, 19].

Своими истоками эта концепция опирается на традиции, просуществовавшие в арабо-мусульманской культуре в X–XV веках, которую позднее стали называть «мусульманским ренессансом». Именно в этот период наука и культура достигли своего наивысшего расцвета. Этому способствовала особая доктрина государства, основанного на принципе синкретизма – слияния общественно-политической, светской и религиозной жизни с идеалом духовной общности людей. Имена таких ученых и поэтов мусульманского Востока, как Абу Насра ал-Фараби (870–950), Абу Райхан ал-Бируни (973–1048), Абу Али ибн Сина (Авиценна) (980–1037), Абу Абдаллах Рудаки (?–941), Абу ал-Касим Фирдоуси (934/941–1025), Низами Ганджави (1141/1147–1203/1209), Алишер Навои (1441–1501) и др. вошли в историю мировой науки и культуры. Произведения мастеров восточной словесности вдохновляли не только современников, но и поэтов позднейших времен. Однако с XVI века начинается культурный спад, который отбросил Восток далеко назад. Одной из причин, на наш взгляд, является преобладание влияния духовенства, агрессивно настроенного против светского, и частичный отход от некоторых постулатов ислама, особенно от первоначального демократического, в сторону догматизма.

Только в конце XIX века в мусульманском мире начинается культурно-просветительский подъем, стремление урезать влияние агрессивно настроенного против образования и культуры духовенства, и введение в общество некоторых нововведений, которые облегчили бы социальное положение. Такими общественно-политическими деятелями являются Мухаммад Афгани (1839–1897), Мухаммад ‘Абду (1849–1905), Мухаммед Икбал (1877–1938). В России, в тюркском мире она связана с именем крымско-татарского просветителя И. Гаспринского, Ч. Валиханова, Абая Кунанбаева, М. Уметбаева и др.

Как известно, любое художественное произведение несет в себе не только следы авторской индивидуальности, но и воплощает определенные его мировоззренческие концепции, обусловленные мироощущением писателя. Ризаитдин Фахретдинов, будучи идейным сторонником просвещения, в своих произведениях старается не только донести свои мысли до читателей, но и заинтересовать их. В отличие от прежних лет, эта заинтересованность сосредотачивается на материальном благополучии в этой жизни. Это явилось своего рода новаторством для мусульманской идеологии.

Мусульманские реформаторы были убеждены, что достижение человеческого совершенства будет возможным лишь в лоне гармонично развивающего общества. Социальный прогресс может осуществляться при условии соблюдения истинной религии, которая сама должна давать санкции на разностороннюю научную и образовательную деятельность человека, как главную основу его благополучия и процветания. При этом мусульмане были свидетелями новых реформаторских шагов в исламе, которые были сделаны высшим духовенством. Например, на них огромное влияние оказала деятельность Мухаммеда Абдо, муфтия Египта, который для развития экономики страны разрешает получать проценты с прибыли (риба).

Прошло совсем немного времени, когда башкирская интеллигенция получила возможность для самовыражения и самоопределения, и наметился поворот общества на путь современного развития. Характерное для этого времени вдохновение присутствует в произведениях многих авторов. В этих условиях новые взгляды, концепции и нормы переосмыслены через призму ислама в привычных для народа образах и сюжетах. Вследствие этого Р. Фахретдинов, М. Гафури, Закир Хадый пишут именно в такой легкодоступной форме и стремились к тому, чтобы их произведения могли быть адекватно приняты в общемусульманском контексте. При этом огромное

внимание уделяется традиционной культуре башкирского народа, ибо полученные человеком в детстве воспитание влияет на его мировоззрение и мировосприятие и поэтому он ведет себя в зависимости от той картины мира, которая утвердилась в его сознании. Схожую традицию мы наблюдаем и в казахской литературе.

Представители просветительской литературы, как Р. Фахретдинов, З. Хадый и др. на примере героев своих произведений поднимают такую актуальную для всех времен тему, как беззаветное служение своему народу и обществу в целом. Все это дается не в повествовательной или увещательной форме, а выражается во всей авторской позиции, ибо она «богаче позиции повествования, поскольку она выражается не отдельным субъектом речи, а всей субъектной организацией произведения» [4, 67].

Скорее всего, поэтому писатели-просветители свои идеи и мысли преподносят читателям не в форме наставления и увещаний, а стараются их заинтересовать, чтобы герои их произведений могли стать примером, за которым можно было бы следовать.

В конце XIX века на Ближневосточном регионе поднимается вопрос о равноправии женщин и право на получение достойного образования. В художественной форме данная проблема находит отражение в творчестве египетского писателя и общественного деятеля Касим Амина (1865–1908), книга которого «Освобождение женщины» (1899) получила широкий резонанс на Ближнем и Среднем Востоке. На наш взгляд, возможно, именно идеи Касима Амина и других авторов и общественного деятелей Востока нашли художественное воплощение в произведениях писателей Урало-Повольжского региона – «Салима Или целомудрие» (1904) Р. Фахретдинова и др.

Концепция героя в башкирской литературе этого периода, как и во многих тюркоязычных литературах, в основном связана с особенностями интерпретации предназначения человека в коранической традиции, с ее морально-нравственными ценностями. Например, в своей повести «Салима Или целомудрие» Р. Фахретдинов создает образ девушки, которая может быть примером для подрастающего поколения. Автор свои мысли и идеи старается донести до читателей на примере главной героини произведения Салимы и шакирда «Б».

«Салима Или целомудрие» по своему содержанию является светским произведением. У него есть реальная основа. Персонажи действуют как представители конкретных народов, точно обозначено

время действия и т.д. Автор коротко знакомит нас с Казанью, с состоянием науки и культуры города. Показывая обычаи и традиции башкирского народа, Р.Фахретдинов указывает также на их отставание от европейской культуры. Это является как бы экспозицией: дает фон произведению, готовит читателя к дальнейшим событиям, в том числе ставит проблему, над которой стоит всем задуматься – серьезное отставание в культуре (конкретнее – в науке и образовании).

Шакирд «Б», хотя считался одним из лучших учеников медресе, хорошо понимает, что по уровню знания он отстает от своих сверстников, получившие гимназистское или университетское образование. Особенно этот разрыв заметен в точных и естественных науках. Размышления об этом наводят молодого человека на мысли о необходимости самосовершенствования своих знаний: кроме персидского и арабского, он начинает изучать немецкий, английский, французский языки, другие предметы, не предусмотренные программой медресе. Он понимает, что только овладев духовной и материальной культурой развитых народов, можно будет применить их в повседневной жизни.

Во время путешествия на пароходе в Уфу случай свел Шакирда с Салимой. Эта встреча оказала заметное влияние на его дальнейшую судьбу.

Салима – дочь богатого купца, окончила университет в Египте. Она хорошо знакома с мировой историей, культурой и литературой, знает много иностранных языков. Они находят общий язык. В ходе беседы Шакирд уясняет многое, особенно низкий уровень своих знаний. В дальнейшем он начинает интенсивно работать над собой и достигает определенных успехов.

В образы Салимы, Шакирда и др. Р.Фахретдинов вкладывает большой смысл. Во-первых, они выступают как ориентир, на которых надо равняться молодому поколению. Во-вторых, Салиму можно считать идеалом мусульманской женщины – свободная, образованная, богатая.

Р.Фахретдинов на примере образа Шакирда открыто показывает слабые стороны системы образования мусульманских учебных заведений и указывает необходимость его реформирования. Кроме того, произведение звучит и как призыв молодому поколению по возможности отдавать предпочтение светскому образованию. Салима окончила университет в Египте, Шакирд «Б» («Салима Или целомудрие») и Габбас («Счастливая девушка») получили образование

в медресе, однако их всех троих объединяет одна общая черта – наряду с религиозным образованием тяга и к светскому. Они получают уроки по иностранным языкам, самостоятельно осваивают естественные науки и т.д.

Таким образом, просветители в своих произведениях старались создать концепцию «совершенного человека» («ал-инсану-л камил»), выступая против концепции абсолютной предопределенности действий человека. Он свободен в своих действиях, поступках и сам осуществляет свой выбор. Достичь совершенства может каждый, кто работает над собой.

В связи с развитием науки и техники, обществом были востребованы светски образованные молодые люди с кругозором и широтой мысли. Это был своего рода социальный заказ времени и общества. Ризаитдин Фахретдинов и другие «...видя в лице молодого поколения будущее нации, поднимают проблему о необходимости получения соответствующей своему времени образования и воспитания, изучения русского языка, освоения культурных достижений русских и других народов, независимости женщин, свободных любви и брака, нравственной чистоты» [5, 46].

Наряду с вышеуказанным, здесь может лежать и общественно-политическая подоплека. Восток, исламский мир, к этому времени заметно отстает от Запада. Для сохранения паритета необходимо сделать большой прорыв, особенно в области образования и науки, что в конечном итоге приведет к экономическому подъему. Ведь в мусульманском мире к этому времени были и свои примеры – деятельность М. Абду в Египте.

Художественное воплощение концепции нравственности, ответа за свои поступки мы можем наблюдать в повести «Асма Или поступок и наказание».

В исламе считается, что ребенок рождается с чистой душой, безгрешной. Только с годами в его душе накапливаются грехи. Кроме того мусульманину строго запрещается обижать детей-сирот, больных и инвалидов. Считается, что Аллах слышит и принимает их мольбы и стенания быстрее, чем у других слоев населения. О сиротской судьбе самого Мухаммеда упоминается и в Коране: «Разве не нашел Он тебя сиротой и приютил?» [Коран. 93: 5–6]. Поэтому рекомендуется не обижать таких людей, по мере возможности поддержать их морально и материально.

Вокруг главной героини произведения Асмы-Зайнап действуют такие персонажи, как Салях бай, Габбас мулла (отец Асмы), Юнус хадрат, Гали халфа, Юсуф бабай, Хикмат хажи, Хамида, Зайнуш. Исходя из своего отношения к главной героине, они создают два противоположных лагеря. Отрицательными героями, по воле которых Асме пришлось испытать немало горя и страданий, являются Хикмат хажи, Хамида, Зайнуш.

Как видно из контекста произведения, мольбы и стенания девушки были услышаны и в дальнейшем злодеи понесли заслуженную божью кару. Хамида, заразившись смертельной болезнью, глубоко раскаялась за свои прежние грехи: «Сколько безвинных душ загубила я, сама жила словно собака. Из ста друзей не осталось ни одной. Умру я как собака. Возьмите с моего состояния пример! Увидев мое состояние, пусть ваши души истоскуются по богу» [6, 72]. Она умерла в мучительных муках. Любящий богатства Хикмат хажи скончался в нищете, Зайнуш стала попрошайничать на улице...

Таким образом, Хикмат хажи, Хамида, Зайнуш и др. отрицательные персонажи несут определенную смысловую нагрузку – на их примере автор, опираясь на отдельные аяты Корана и шариат, обращаясь к своим современникам, призывает их воздержаться от небогоугодных дел и предостерегает их, указывая, что им в случае греха уготовлены сложные испытания. Расплата может наступить не только в загробном мире, как говорится в Коране, но и раньше.

Таким образом, просветительский характер Р.Фахретдинова заключен не в пространных назиданиях, характерных для средневековых дидактических сочинений, а все раскрывается по мере развертывания сюжета, и вплетен в художественную ткань произведений. Все счастливые и несчастливые повороты в судьбах главных героев оказываются следствием и результатом нравственного, просвещенного либо безнравственного, безграмотного поведения персонажей, движимых добрыми или злыми побуждениями. Зачастую автор не поучает, а действует гораздо тоньше и деликатнее – читатель воспринимает пропагандируемые художественными произведениями мировоззренческие ориентиры, гуманистические ценности и этические принципы как свои внутренние убеждения и нравственные нормы поведения. Поэтому эти простые и понятные всем истины в сочетании с увлекательной художественно-образной формой изложения становятся частью его духовного мира.

Еще одним традиционным направлением арабо-мусульманской культуры является жанр сира (сират ан-наби). В башкирской литературе начала XX века в некоторой степени этим принципам строения соответствует только произведение Р.Фахретдинова «Мухаммад (галяйхи-с салям)». Кроме того, чувствуется большое влияние труда Ахмад б. Фарис ар-Рази [7, 3].

Анализ содержания труда показывает, что это в большей части научно-историческое сочинение. Автор выводит дату рождения пророка не только по хиджре, но и по григорианскому календарю, что было обусловлено активно меняющейся жизнью начала XX в.

Таким образом, творчество Р.Фахретдинова развивалось и обогащалось в синтезе традиционной арабо-мусульманской и национальной культуры.

Литература

1. Сибгатов Ф. Ш. *Ранее творчество Мажита Гафури в контексте типологии башкирской духовной литературы* // Проблемы востоковедения. 2016. №3 (73). С.51–55.
2. Сибгатов Ф. Ш. *Духовная литература башкирского народа*. Уфа: Гилем, 2015. 152 с.
3. Федоров А. А. *Введение в теорию и историю культуры*. Уфа: Гилем, 2003.
4. Корман Б. О. *Избранные труды по теории и истории литературы*. Ижевск: Изд-во Удмуртского университета, 1992. 236 с.
5. Кунафин Г. С. *Жанровая природа прозы Ризы Фахретдинова* // Творчество Ризы Фахретдинова. Уфа, 1988. (на башк. яз.).
6. Фахретдинов Р. *Асма Или поступок и наказание*. Оренбург, 1903.
7. 10. Фахретдинов Р. *Мухаммад (мир ему)*. Оренбург, 1909. 44 с. (на тюрки).
8. Бахтин М. *Эстетика словесного творчества*. М.: Искусство, 1986. 445 с.
9. *Ислам*. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. 315 с.
10. Сибгатов Ф. Ш. *Сират ан-наби как жанр религиозно-дидактического характера в башкирской литературе начала XX века* // Проблемы востоковедения. 2015. №4(70). С.55–59.
11. *Хрестоматия по исламу* / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Наука, 1994. 238 с.

**MİTOLOJİDE SU UNSURU VE ONUN KÖROĞLU HİKAYESİNE
YANSIMASI**
THE WATER ELEMENT IN MYTHOLOGY AND ITS REFLECTION IN
THE EPOS KOROGU

Gumru ŞEHİRİYAR*

Özet

En eski dönemlerden insanlar suya, suyun kutsallığına inanmışlardır. Kaynaklarda Türk kabilelerinin ilkbaharda suya tapma işareti olarak elbiseleriyle suya girmedikleri yazılır. Bu dönemde insanlar özel ritüellerle Tanrı'dan bol su, yağmur istiyorlardı.

Zerdüştilik'e bağlı olmayarak Türk'ler Ateş'e müracaat etmeden önce su Tanrısının adını söylerlerdi. Daha sonraki kültürlerde de suyla konuşma, suya tapınma, sudan yardım dileme gibi konuların mitolojik anlamda geniş uygulanma alanı olmuştur.

Dede Korkut Kitabı'nda Kazan Han suya hitâben "Su Hak didarın görmüştür. Ben bu suyla haberleşeyim" demiştir. Burada insanın ruhuyla su arasındaki ilişki açık şekilde görülmektedir. Köroğlu hikayesinde ise Köroğlu'nun hem çağlayan çifte çeşmeden çıkan suyun peşinden gitmesi, hem o çeşmenin şifa verici olmasıyla, hem de Kırat'la Dürat'ın nehirden çıkması ile ilgili hikayelerde insanların eski düşüncelerindeki suyun anlamına, ona verdikleri öneme işaret ediyor.

Makalede eski mitolojik kültürlerdeki bakış açısından su unsurunun yeri ve Köroğlu hikayesine yansımalarından söz edilecektir.

Anahtar kelimeler: Su, Unsur, Köroğlu hikayesi, yağmur, nehir

Abstract

The ancient people had believed in water and its holiness. In the sources it is noted that Turkic tribes believing in holy water did not enter the water in their clothes. During those times the people asked God much water, rain with special rituals. Not being close to the Zoroastrianism Turks told the name of Water God before asking to the fire. Later in other cultures to speak to the water, to believe it and ask for help also were applied in mythological branch.

In the book "Dede-Gorgud" addressing to the water Gazan Khan told that "The water had seen the God. Let me ask it". Here the relation between the soul of the man and water are seen clearly. But in the epos "Koroglu" the tales about Koroglu's going after the water purling from the pair springs, its recovery being, appearing Girat and Durat from the sea are noted to the meaning of the water of the ancient thinking of the people.

In the article the place and appearance of water element in Koroglu epos from the view of the ancient mythological cultures will be pointed out.

Key words: Water, element, epos "Koroglu", rain, spring.

* Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstetüsü, "Dede Korkut" Anabilim dalı. Bakü-Azerbaycan.

Azerbaijan National Academy of Sciences, Institute of Folklore, "Grandfather Korkut" department. Baku - Azerbaijan. E-mail: nevayi-qumru@rambler.ru

Giriş

Su unsuru hemen hemen tüm dünya halklarının mitolojisinde mevcuttur. Su motivi insanların yaşantısında çok açık şekilde belirlenmektedir. Muhayyelesinde yarattığı evren anlayışını hayatlarına, günlük yaşamlarına, örf ve adetlerine yansıtan halklar sözlü edebiyat aracılığıyla kuşaktan kuşağa iletmış, bu yolla da kendine özgü tarih yazmıştır. Tabii ki, su motivi, su karakteri de bu açıdan mitolojinin, mitoloji kavramının temel hattını oluşturmaktadır.

Mitolojide rastlanan su unsuru insanların yaratılıştan dünya ile ilgili tasavvurlarını yansıtır. Hem mitoloji hem de folklor metinlerinde su ile ilgili sayısız karakterlerle karşılaşmaktadır. Su unsurunun bu kadar geniş imgelerle ifadesi onun insanlığın ilk mitoloji düşüncesi ile ilgili olduğunun kanıtıdır. Genellikle mitolojinin tarihi, nerede ve nasıl oluştuğu belli değildir.

Bin yıllardan bugüne kadar yaşayan kültürlerin hepsinin temelinde su vardır. Yunan mitolojisinde Poseidon (Su Tanrısı), onun eşi Amfitrit (Deniz dibinin Tanrısı), Glaucos (Deniz Tanrıçası), Doris (Deniz Tanrısı), Okianides (Su Perisi), Palaemon (Küçük Deniz Tanrısı), Forkis (İlk Suların Tanrısı), şumer mitolojisinde Enke (Su ve Zeka Tanrısı), Babil mitolojisinde Ea (Enke), Mısır mitolojisinde Hapi (Nil Tanrısı), Nun (İlk Suların Tanrısı), Tefnut (Yağış Tanrıçası), Türk, Tatar, Altay, Yakut, Çuvaş mitolojilerinde Ağ Ana (Deniz Tanrıçası), Moğol mitolojisinde ise Sagan (Sagağan, Saj) Ece (Deniz Tanrıçası) isimleri ile bilinen Tanrılar bu veya bir başka şekilde su Tanrılarıdır. Aslında bu Tanrıların omuzlarında büyük ulusların kültürleri vardır ve bu da suyun her şeyin başlangıcı olduğunu göstermektedir.

İslam kültüründe ise su hayatın temelidir. Müslüman ülkelerde çeşmelerin kitabelerinde genellikle şu âyet mealinin Arapçası yazılıdır: «Canlı olan her şeyi sudan yarattık» (Kur'an, Enbiya Suresi, ayet 30).

Suyun hayatımızda rolü inkar edilemez. Tabiatı da susuz düşünmek imkansızdır. Dağlar, taşlar, kayalar suyun sayesinde yerinde durmaktadır. Ağaçlar, çimenler, çiçekler suyun sayesinde türlü türlü giyiniyor. Şimşek, yağmur ve, dolu suyun sayesinde esip gürlüyor. Demek ki, dünyanın temelinde, gerçekten de, su duruyor.

Mitolojide Su Unsuru

Mitoloji kültürün bileşik gerçeğidir. Ona çok sayıda ve birbirini tamamlayan açılardan yorum yapmak mümkündür. Bir çok ilim adamı mitoloji

G. Şehriyar. Mitolojide Su Unsuru ve Onun Köroğlu Hikayesine Yansımaları

ile ilgili konuşurken hep “mitoloji kutsal tarihi ifade ediyor; “tüm başlangıçların başlangıcı” olan hafızaya kadarki zamanda yaşanmış olaylardan bahsediyor; hep yaşananlar hakkında gerçeği söyler” (Eliade M., 33-34) diyorlar. Mitolojik düşüncenin şu şekilde algılanması aslında girişte söylediğimiz “su her şeyin başlangıcıdır” fikrini onaylıyor. Zira mitolojiyi su unsuru olmadan düşünmek mümkün değildir. Her hangi bir halkın mitolojisinde su unsuru veya onunla ilgili karakterler bulmak kolaydır. Folklor metinlerinde de su ile ilgili karakterlerin zenginliği suyun mitolojik düşüncedeki ilkliliğini haber vermektedir. Aslında su ile ilgili tüm karakterler mitolojiden, onun eski düşüncesinden kaynaklanıyor. Tabii ki, burada suyun saflığı, kir tutmaması ve özgürlüğü de söz konusudur.

Maddi hayatta önemli yere sahip olan su, ruhsal hayatın da temelini oluşturmuştur. Suya atfedilen aydınlık, berraklık, duruluk gibi özellikler yüzyıllar boyunca edebiyatın vazgeçilmez özellikleri arasında sayılmıştır. Edebiyat bu yönüyle suyun hem gerçek, hem de mecazi anlamlarını kapsamakta ve ona yeni anlamlar yüklemektedir. Suyun ritmi ve sesi pek çok insan faaliyetini olduğu gibi, müzik ve şiir gibi sanatın çok çeşitli alanlarını da derinden etkilemiştir (Polad A., 327).

Türk inancında su temizleyici, kötü ruhlardan ve hastalıklardan koruyucu bir unsurdur.

Dünyanın yaratılışı ile ilgili kosmogonik mitlerde Tanrının ilk olarak deryayı, suları yarattığı söyleniliyor. Menkıbelerde suyun tüm varlığın temeli sayıldığı yazılıyor: “Alemin bir Yaratıcı’sı vardır. Akıl bu Yaratıcı’nın yüzünü mahiyetçe değil, fakat onun eserleri itibariyle kavrar. O, öyle bir unsur yaratmıştır ki, onda varlıklar ve mefhumların şekli vardır. Ruhsal ve maddi tüm varlıkların resmi söz konusu olan unsurda mevcuttur... İlk unsur sudan oluşuyor. Suyun her bir şekle dönüşme yeteneği olduğundan yoğunlaşıp pekişmesinden yer, arınmasından da ateş ve hava oluşmuştur” (Fuzuli M., 88).

Eski mitoloji ve felsefi düşüncede ilk unsur mutlaka basit, içinde sevgi ve zafer olan bir birleşimdir. Bu unsurdan hem basit ve ruhsal cevherler, hem de bileşik ve cismânî cevherler doğmuştur.

Mitolojik anlamda evrenin ve insanın yaratılışında yalnızca suyu değil, aynı zamanda rüzgarı, ateşi, toprağı da görüyoruz. “İran ve Ön Asya mitolojisinde rüzgar, ateş, su ve toprağın insanın yaratılışında çok önemli rolü vardır” (Ögel B., 487). Mitoloji, dünyanın yaratılışı, toplumun ve insanların varolması, günlük sorunlar, mevsimler, günler, aylar, soğuk, donma, sıcak, rüzgar vs. soruları cevaplamaya çalışmıştır. Bu da insanın evrenle, dünyayla, yaratılışla ilgili tasavvurlarını şekillendirmiştir. Aslında

“yaratılış metinleri dünyayı oluşturan tüm nesnelere nasıl oluştuğu ile ilgili mitolojik metinlerdir” (Meletinskiy, 195).

Dünya ile ilgili tasavvurların temelini oluşturan su unsuru çeşitli mitoloji metinlerinde kendi imgelerine sahiptir. Türk mitolojisindeki Yer-Sub, Su anası, Su eyesi gibi karakterler de düşüncelerimizi doğruluyor. Diğer yandan Azerbaycan ve birçok Türk halkının “animist (her bir varlığın ruha sahip olması – G.Ş.) bakışlarına göre dağlar, çaylar insan gibi seviliyor, nehirler, sular kutsallaştırılıyor” (Seyidov, 45).

Mitolojik metinlerde Yaratılış'ın ana hattını su oluşturuyor. Mesela, Tanrı Ülgen, kuşa dönüşerek suların üzerinde uçar ancak konacak bir yer bulamaz. Bunun üzerine gökten gelen bir ses Tanrı Ülgen'e denizin içinden çıkan bir taşın konmasını söyler. Ülgen bu taşın konduğunda yerin ve gök yüzünün yaratılması gerektiğini düşünür ancak bunu nasıl yapacağını bilemez. Suların içinde yaşayan dişi ruh Ak Ana, Ülgen'e yaratılışı nasıl gerçekleştireceğini anlatır. Onun yardımıyla işe başlayan Tanrı önce yeri, ardından gök yüzünü yaratmıştır. Ardından da dünyanın dengesini sağlaması için üç balık yaratmış. Balıklar dünyayı alttan destekleyerek başıboş gezmesine engel olmuşlardır.

Mitolojide olduğu gibi folklorün de temel ana hattını suyla ilgili örnekler oluşturuyor. Mesela, “Reyhan'ın masalı”nda deniz atının sakral gücünden bahs ediliyor. Derya atının içtiği sudan içen Gülcahan isimli kadın hamile kalıyor ve Aygır Hasan adlı kuvvetli bir oğlan dünyaya getiriyor. Bunun gibi sayısız folklor örnekleri söyleyebiliriz.

Her iki örnekte su “kadın başlangıcı rolünde ana koynu ve rahminin, ayrıca mayalanan dünya yumurtanın benzeri gibi yer alıyor. Fakat su aynı zamanda yeri “doğurmaya” sevk eden mayalandırıcı erkek tohumudur” (Averintsev, 240).

Kutsal su anlayışına tüm folklor örneklerinde olduğu gibi Dede Korkut Hikayelerinde de rastlanmaktadır. Korkut dede “ecel suya gelmez” diyerek suyun yüzeyini tercih ediyor. O, ölümsüzlüğün olasılığına inanarak suyun yüzeyinde barınıyor. İnanca göre, suyun yüzeyi kutsal enerjinin toplandığı yerdir ve o yere ecel gelmez. Aynı zamanda “Dede Korkut destanı”nda (Salur Kazan'ın evi yağmalandığı boyu beyan eder) denir: Kazan Han av avlarken kafirler gelip evini yağmalarlar. Kızını, gelinini, oğlu Uruz'u ve onun üç yüz yiğidini tutsak ederler. O, yurdunun nerede olduğunu sudan soruyor. “Kazan'ın önüne bir su geldi. Kazan: “Su Hak didarın görmüştür, ben bu su ile haberleşeyim” – der. Görelim, hanım, nece haberleşti: Kazan der:

G. Şehriyar. Mitolojide Su Unsuru ve Onun Köroğlu Hikayesine Yansması

Çağnam-çağnam kayalardan çıkan su,
Ağaç gemileri oynadan su,
Hasanla Hüseyin hasreti su,
Bağ ve bostanın ziyneti su,
Ayşe ile Fatimenin nikahı su,
Şahbaz atlar gelüp içtiği su,
Kızıl develer gelüp geçdiği su,
Ağ koyunlar gelüp çevresinde yatdığı su,
Ordumun haberin bilürmisin, degil mana!
Kara başım kurban olsun, suyum, sana! – dedi.

Su kaçan haber verse gerek?! Sudan geçti, bu gez bir kurda tuş oldu” (Kitabi-Dede Korkut, 41). Burada “Su Hak didarın görmüştür” ifadesi suyun Tanrı'nın yüzünü gömesini belirtiyor. O yüzden Türk halklarında suya tapınma motifi yaygın şekilde görülmektedir.

Dede Korkut Kitabı'nda Kazan Han suya hitâben “Su Hak didarın görmüştür. Ben bu suyla haberleşeyim” demiştir. Burada insanın ruhuyla su arasındaki ilişki açık ve net şekilde görülmektedir. Köroğlu hikayesinde ise Köroğlu'nun hem çağlayan çifte çeşmeden çıkan suyun peşinden gitmesi, hem o çeşmenin şifa verici olmasıyla, hem de Kırat'la Dürat'ın nehirde çıkması ile ilgili hikayelerde insanların eski düşüncelerindeki suyun anlamına, ona verdikleri öneme işaret ediyor.

Su Unsurunun Köroğlu Hikayesine Yansması

Köroğlu hikayesinin farklı nüshalarının – Kuzey Azerbaycan, Güney Azerbaycan, Tiflis, Anadolu nüshalarının olmasına rağmen, onların hepsinin tek bir süjet hattı mevcuttur. Orta Asya varyantında Köroğlu'nun annesi ışıktan hamile kalmıştır ve diri diri gömülerek öldürülür. O, mezarda doğar, ölmüş annesinin sütünü emerek büyür. Anadolu'da Köroğlu hikayesinin kahramanı Rüşen Ali'nin ve babası Koca Yusufun, Bolu Beyi ile olan mücadelelerini ele almaktadır. Azerbaycan nüshasında ise Hasan Han Ali kişinin gözlerini çıkarır ve bu olaydan sonra Rüşen halk tarafından Köroğlu olarak adlandırılır.

Şu şekilde farklı başlamalarına rağmen, bütün nüshalarda kutsal sudan sözedilmektedir. Hikayede adı geçen kutsal su Koşabulak – çifte bulağın suyu yüce bir dağın tepesinde yerleşir ve Köroğlu da bu sudan dağın zirvesinde içer. Araştırmacılara göre, Köroğlu içtiği suyu dağdan aldığı için olağanüstü yetenekleri de ona dağ verir.

Tabii ki, burada suyla beraber dağın da kutsallığı gözönüne getirilmektedir. Bu olay eski Türk efsanelerindeki Yer-Sub simgesini

hatırlatıyor. Burada araştırmacıların düşünceleri de dikkat çekiyor. Bir araştırmacı “Yer-Sub”u “kutsal vatan” adlandırmışsa (Malov, 68), öbürü ise dağ ruhunun suyla ilişkisini ispat edecek olgular göstermiştir (Anohin, 15).

Hikayede çifte bulağın tarifi de eski mitolojik inançları yansıtır. Burada (Kuzey Azerbaycan nüshası ele alınmıştır) belirtilen çifte bulag Çenlibel`de bulunmaktadır. Yedi senede bir defa Mağrip ve Meşrik`ten bir yıldız akıp bu bulağın üzerinde çarpışır. Bu zaman çifte bulag köpüklenip taşar. Bu olay destanın farklı bölümlerine farklı olaylarla yansımıştır. Mesela:

- ✓ Bu suyla yıkanan sağlam olur;
- ✓ Bu sudan içenin narası dağı, taşı sallar;
- ✓ Bu su şifa vericidir;
- ✓ Bu sudan içen şair olur;
- ✓ Bu sudan yüz yaşlı ihtiyar birisi içerse gençleşir (Yazma nüsha, №715(q));
- ✓ Körlerin gözüne ışık getirir (Köroğlu`nun babası Ali kişinin gözlerinin ilacıdır);
- ✓ Bu sudan at içerse sahibinin kalbinden geçenleri duyar (Yazma nüsha, №715);
- ✓ Bu sudan içen at bir aylık yolu yedi günde gider;
- ✓ Bu sudan içen at hiç bir zaman sahibini darda bırakmaz (Köroğlu, 31);
- ✓ Bu suya salınan kılıç hep keskin olur.

Görüldüğü gibi, bir çeşmenin bu kadar özelliğe sahip olması onu kutsallaştırır. Köroğlu hikayesinde su kültü ile birlikte, hem de ona bağlı olarak dağ kültü, ağaç kültü, nur, ışık kültü da önemli yere sahiptir. Araştırmacılar bu kütlerle ilgili düşüncelerini yazarken “sıradan bir köylü yavrusu olan Rüşen de bu unsurların sayesinde Köroğlu katına yükselmiştir» (Tehmasib M.N., 148) diyorlar.

Çifte bulag karakteri Türk mitolojisinde yeni imge değildir. Bu karakterle ilgili mitoloji metinlerde ve sözlü edebiyatta dirilik çeşmesi (pınar), dirilik suyu adlı imgeler mevcuttur. Aynı zamanda Perşembe günü meşrik ve mağrib tarafından doğan yıldızların çarpışması sırasında çağlayan beyaz köpüklü ırmak da, bu ırmaktan su içip alpa (yiğit) veya aşka dönüşüm de Türk sözlü edebiyatı için yaygın bir olaydır.

Köroğlu hikayesinde rastlanan at konusu da hem Türk mitolojisi için, hem de sözlü edebiyatı için yaygın bir konudur. Bu konu da tabii ki, at kültürüne dayanır.

G. Şehriyar. Mitolojide Su Unsuru ve Onun Köroğlu Hikayesine Yansması

Destanın girişinde Köroğlu'nun her iki atının deryadan çıkan atların soyundan geldiği anlatılıyor: “Bir gün Ali kişi at sürüsünü derya kenarına sürmüş. Atlar deryanın kenarında otlarken Ali kişinin kendisi de bir tarafta taşa yaslanmıştı. Şafak yeni sökmüştü ki, ihtiyar deryadan iki aygırın çıktığını gördü. Atlar gelip sürüye karıştı. İki kısrak ata yaklaşır yeniden deryaya döndü (Köroğlu, 23).

Bu motifle destanın bir çok versiyonunda karşılaşılmaktadır. Mesela, Paris nüshasında Ceyhun ırmağından bir at çıkıp iki kısrak atı mayaladığı, Tiflis nüshasında küçük farkla aynı motifi, bir başkasında ise su atının çeşmeden çıktığı görülmektedir.

Mitolojik geleneklerde biçimsiz su ortamından – Deryayı-çevreden Yerin yaratılması, dünyanın düzenlenmesi yolunda çok önemli kosmogonik mitolojiler tarif edilmiştir. Bilim adamlarına göre, gelecekte kahraman olacak kişinin atları olan Kırat'la Dürat sıradan atlar değildir. “Onlar derya atlarının cinsindedir ve öteki dünya, su dünyası, ruhsal dünya ile bağlantılıdır” (İsmayılova Y., 94-95).

Destanı'nın Anadolu'da Elazığ'dan derlenen bir rivayetinde Köroğlu kendi vurduğu iki kuşu bir akarsuda yıkarken kuşlar dirilip uçmuşlar. O anda söz konusu su (pınar) bin parçaya bölünmüş. Köroğlu babasının yanına dönünce bunu anlatmış, babası “o sudan sen de içtin mi” diye sormuş. Köroğlu “sadece Kırat içti” demiş. Babası “yazık oldu. O ab-hayattı. Sen de içmiş olsaydın, sana ölüm yoktu” der (Boratav P.N., 62).

Deryadan çıkan atlar simgesine sözlü edebiyatın diğer örneklerinde de karşılaşılmaktadır. Örneğin, Dede Korkut Destanı'nda Beyrek'in atı için de “Deniz kulunu Boz aygır” ifadesi kullanılmıştır. On altı sene tutsaklıktan kurtularak Oğuz iline gitmek için at arayan Beyrek kendi atını görünce duygulanır: “Baktı gördü kendinin deniz kulunu Boz aygır bunda otlarıp durur. Boz aygır Beyrek'i görüp tanıdı, iki ayağının üzerine durdu, kişnedi. Beyrek bunu övmüş, görelim, hanım, nasıl övmüş:

Açık-açık meydana benzer senin alıncığın,
İki şebçırağa benzer senin gözçiyezin,
Ebrişime benzer senin yeliciyin,
İki çift kardeşe benzer senin gulacığın,
Eri muradına yetirer senin arkacığın.
At demezem sana, kardeş derem,
Kardeşimden yey!
Başıma iş geldi, yoldaş derem
Yoldaşımdan yey!” (Kitabı-Dede Korkut, 60).

On altı seneden sonra yalnız deniz atı, olağanüstü duyma beceriği olan bir at sahibini tanır.

Dede Korkut Destanı`nda Ağboz adlı bir attan da söz edilmektedir. “Ağboz at Beyrek`in “deniz kulunu” Boz aygırın soyundandır. Başkird eposunun kahramanı Ural Batır`ın derya atı da Ağboz`dur. Bazen Hıdır Ellez`in de atı da Boz at değil, Ağboz at adlanır. Manas destanında Hıdır Ağboz atın üstünde gelip Manas`ın oğluna Semetey adını verir” (Dede Korkut Ansiklopedisi).

Görüldüğü gibi, Köroğlu hikayesinin temelinde duran kutsal su (bu su Köroğlunu bir kahramana, şövalyeye, atını ise olağanüstü güce ve beceriğe sahip birine dönüştürmüştür), aslında bütün Türk hikayelerinde farklı boyutlarda da olsa, rastlanmaktadır.

Sonuç

Türk mitoloji tasavvurlarındaki su ile ilgili karakterlere bakıldığında Türk halklarının çeşitli inanç ve imgelerinin su unsuru ile ilgili ilk mitolojik tasavvurlardan oluşması görülüyor. Bu inanç ve imgeler asırlar boyunca çeşitli boyutlar olsa da, onların hepsinin bir kaynaktan – mitoloji su unsurundan geldiği gözüküyor. Türk mitolojisi ve folkloründe su unsuru ile ilgili en yaygın karakterlerden biri “Dirilik suyu”dur ki, bu da Köroğlu hikayesine yukarıda söz ettiğimiz şekilde yansımıştır. Mitoloji efsane ve rivayetlerde yaygın karaktere sahip olan Dirilik suyu ölümsüzlüğü belirtiyor.

Dirilik suyu karakteri aslında hayat vericidir. Bu da mitoloji su unsurunun kosmogonik özelliği ile ilgilidir. Su ilk başlangıçta dünyanın yaratılmasında yer alan önemli bir unsurdur. Dirilik suyu da aslında söz konusu olan başlangıç suyunun bir başka karakteridir.

Dirilik suyu sıradan bir su değil ve ona ulaşmak zordur. Bu suya her kişi ulaşamıyor, bunun için peygamber, kahraman, şövalye vb'nin olması gerekiyor. Örneğin, Köroğlunun Koşabulak`a ulaşması gibi. Bildiğimiz gibi, İskender Zulkarneyn bu suyu çok aramasına rağmen, bulamamıştır. Oğuz Kağan da karanlık dünyaya Dirilik suyunu aramak için gitmiştir.

Köroğlu destanındaki kolların çeşitli varyantlarda olmasına rağmen, hepsinde daha ilk başta söylediğimiz gibi, dağ, ağaç, at, su kültürünü yansıtıyor. Destandaki olaylar şu saydığımız kültürlerin çevresinde oluşuyor. Bu da Destan`ın kendine özgü bir yöntemle eski inançları, bakış açısını, evrensel kültürü yansıttığının belirgin örneğidir. Aynı zamanda Vatan`ın koruyucusu rolünde dağ, ağaç, od, yer, su gibi tasavvurlar Türk halklarının

G. Şehriyar. Mitolojide Su Unsuru ve Onun Koroğlu Hikayesine Yansımaları

mitolojik inançlarında bir bütündür. Aslında Koroğlu hikayesine gösterilen su ile ilgili bölümler de Vatan'ın yabancıların işgalinden korunmasına, bütünlüğüne hizmet ediyor. Deryadan çıkan atlar da, beyaz köpüklü pınar da bu konuda Koroğlu'na yardım ediyor.

Kaynaklar

1. Ali Polad. *Bir damla su III*. İstanbul, 2011
2. Boratav P.N. *Koroğlu Destanı*. İstanbul, 1931
3. İsmayılova Y. "*Koroğlu Destanı*"nda *obrazlar sistemi*. Bakı, 2003
4. *Kitabi-Dede Korkut* (tertib edeni: S.Alizade). Bakı, 2004
5. *Koroğlu* (tertip edeni: M.H.Tehmasib), Bakı, 1956
6. *Koroğlu*. Paris nüshası (tertip edeni: İ.Abbaslı). Bakı, 1997
7. *Koroğlu*. Tiflis nüshası (tertip edeni: E.Tofik kızı). Bakı, 2005
8. Mehmed Fuzuli. *Eserleri*. Altı ciltte. V cilt, Bakı, 2005
9. Ögel B. *Türk mitolojisi* (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar). I cilt, Ankara, 1989
10. Ögel B. *Türk mitolojisi* (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar). II cilt, Ankara, 1995
11. Seyidov M. *Azerbaycan mifık tefekkürünün kaynakları*. Bakı, 1983
12. Tehmasib M.H. *Azerbaycan Halk Destanları* (Orta asırlar). Bakı, 1972
13. Аверинцев С.С. *Вода. Мифы народов мира*. В 2-х томах, Том 1. Москва, 1980
14. Мелетинский Е.М. *Поэтика мифа*. Москва, «Восточная литература» РАН, 2000
15. Элиаде М. *Аспекты мифа*. Москва, Академический проект, 2001
16. Малов С.Е. *Памятники древнетюркской письменности*. Москва-Ленинград, Наука, 1951
17. Анохин А. В. *Материалы по шаманству у алтайцев, собр. во вр. путеш. по Алтаю* / СМАЭ АН СССР, т. 4, вып. 2, Ленинград, 1924
18. *Elyazması*, inventar № 715 (q), Mehter Alı, AMEA Folklor İnstitutunun elmi arhivi.
19. *Elyazması*, inventar № 715. Toplayanı M.Velizade, 1936, AMEA Folklor İnstitutunun elmi arhivi.
20. *Dede Korkud Kitabı*. Ensiklopedik lüğət. "Önder neşriyyat", Bakı, 2004
21. *Kitabi-Dede Korkud* Ensiklopediyası, 2 ciltde, I cilt, Bakı, Yeni Nəşrlər Evi, 2000
22. <http://dede.musigi-dunya.az/a/at.html>

УДК 94: 4 (94: 5)

**РОЛЬ КРЫМСКИХ ТАТАР В КАМПАНИЯХ
Б. ХМЕЛЬНИЦКОГО В 1652-1653 ГГ.
THE ROLE OF CRIMEAN TATARS IN B. KHMELNYTSKY'S
CAMPAIGNS IN 1652-1653**

Ярослав ПИЛИПЧУК*

Резюме

Данная статья посвящена истории взаимоотношений Крымского ханства с Речью Посполитой, Гетманщиной и европейскими государствами в 1652-1653 гг. Целью исследования является взаимоотношение Крымского ханства с европейскими странами в 1652-1653 гг. и анализ роли татарских войск в кампаниях этого времени. Новизна данной статьи состоит в том, что автор реконструирует картину политических отношений в Восточной Европе, не ограничивая себя региональными рамками, а также предоставляет целостную картину походов, крымцев базируясь на украинских и польских источниках. В битвах принимали участие ограниченные контингенты крымскотатарского войска. В 1652-1653 гг. крымцы принимали участие в кампаниях под Батогом и Жванцом на стороне украинцев и их роль в конечном успехе была значительной. Однако Ислам-Гирей III не допускал того, чтобы какая-то из сторон получила решительное преимущество над другой, и, пользуясь ситуацией, выносил максимальную выгоду для себя.

Ключевые слова: Гетманщина, Крымское ханство, Речь Посполита, поляки, украинцы, крымские татары, Гирей, Османы, Хмельниччина.

Abstract

This paper deals with the history of relations of the Crimean Khanate with Rzecz Pospolita and Hetmanshchyna in epoch of Khmelnychchyna. The purpose of the research study of military interaction between the Crimean Khanate and Rzecz Pospolita and Hetmanshchyna in the 1652-1653. The novelty of this paper lies in the fact that the author reconstructs the picture of military actions of Crimean Tatars against Rzecz Pospolita, Transylvania, Moldova, Hetmanshchyna. Crimean Tatars have campaigned with Ukrainians for years 1652-1653 in the alliance. Crimean Khan didn't allow the complete defeat of the Poles in 1653 under Zhvanets, not wanting to overly weaken the Rzeczpospolita. Crimean Tatars participate in the Battle of Batog in 1652 was due to a desire for revenge for the defeat at Beresteczko. Crimean Tatars support Ukrainians in Moldovan campaigns 1650 and 1653.

Key-words: Hetmanshchina, Crimean khanate, Rzecz Pospolita, Poles, Gherays, Ottomans, Ukrainians, Crimean Tatars.

* кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Отдела Евразийской степи Института востоковедения им. А.Ю. Крымского НАН Украины, Киев-Украина.
PhD of history, junior researcher at Department of Eurasian Steppe of Institute of Oriental Studies n.a. A. Yu. Krymskyi of NAS of Ukraine, Kyiv-Ukraine. E-mail: pylypchuk.yaroslav@gmail.com

В данной работе проанализированы взаимоотношения Крымского ханства с европейскими странами и участие крымских татар в кампании 1652-1653 гг. Польская историография этого периода очень богата, поэтому в данной статье мы укажем только некоторые из польских исследований. Это книги Л. Подхородецки и Д. Колодзейчика [1; 2]. Относительно взаимоотношений Гетманщины и Запорожской Сечи с Крымским ханством существуют фундаментальные труды украинских коллег [3; 4; 5]. Задачей данного исследования является анализ взаимоотношений европейских стран с Крымским ханством в 1652-1653 гг.

Самийло Вэлычко сообщал, что поляки хотели помешать брачному союзу Тымиша с дочерью Василе Лупу Роксандой и не желали исполнять пункты Белоцерковского договора. Чтобы отрезать сына от отца М. Калиновский пришел с войском под Ладыжин, однако Б. Хмельницкий настиг поляков между Ладыжином и Батогом. Карач-мирза шел левым берегом Буга, сам же Хмельницкий шел на Ладыжин. Кроме того, гетман пошел на хитрость, информировав М. Калиновского, что Тымиш идет сам, без татар и без войск отца с небольшими силами. Карач-мирза переправились через Южный Буг ниже Батога, а Хмельницкий ударил на польский авангард у Ладыжина. Самийло Вэлычко приписывал Карач-мирзе управление 40 тыс. татар, которые захватили польский обоз и не дали полякам сделать выстрел из пушек. Поляки в панике постарались пробиться сквозь отряды татар к своему обозу. Большинство поляков кинулись переправляться через Буг и только 10 тыс. пехотинцев оборонялись в лагере, который потом взяли Хмельницкий и Карач-мирза. Много поляков попало в плен к татарам. Б. Хмельницкий всю добычу, кроме пушек, отдал татарам. Он просил мирзу помочь ему в дальнейшем походе, а ясырь и добычу отправить в Крым [6].

Григорий Грабянка считал виноватыми в нарушении мира поляков, которые производили расправы над украинцами в Брацлавщине и Черниговщине. Казачий летописец писал, что гетман не вполне доверял татарам, помня про Берестечко. Он дезинформировал поляков, выставляя себя готовым идти на Москву, а сам собирался в поход на Молдавию. Туда он направил сына, а полякам Калиновского, которые появились на Подолье, написал письмо, в котором просил их не мешать Тымишу ехать на свадьбу.

Поляки готовились к битве, но не знали, где гетман. Сообщалось, что татары выманили из лагеря поляков, а казаки взяли лагерь. Поляки кинулись убежать - и многие пали от татарского оружия, и много из панов попали в ясырь. Далее Б. Хмельницкий двинулся на Каменец-Подольский [7].

Самовидец отмечал, что Б. Хмельницкий в 1652 г. выдвинул к Ладыжину свои войска из Чигирина, а М. Калиновский стоял за Ладыжином у Батога. Отмечалось, что гетман объединился с ханом и напал на польское войско, и его лагерь взял. Немного поляков из посполитого рушения спаслось, убегая лесами. Хан приказал казнить пленников, чтобы они не мешали продвижению татар, а казаки двинулись под Камянец-Подольский [8].

Феодосий Софонович отмечал, что в 1652 г. М. Калиновский встал у Батога и отправил людей к уманскому полку, как к своим подданным. Б. Хмельницкий же выступил против М. Калиновского со своим войском, уманским полком и татарами и разбил его. М. Калиновского казнил простой татарин, который отнес Хмельницкому голову польского предводителя. У Бубновцев татары взяли многих панов в неволю. Сообщалось, что казаки и татары ходили походом на Подолье, где взяли большую добычу. В Летописце Дворецких была краткая заметка, что в 1652 г. Б. Хмельницкий вместе с татарами разбил М. Калиновского [9; 10].

Для украинских летописей характерен тезис о значительной роли татар в битве. Несколько преуменьшить ее старался Григорий Грабянка, который был наиболее антитатарски настроенным казачьим летописцем. Отмечалось, что поляки хотели перекрыть путь Т. Хмельницкому на Молдавию, дабы брачный союз между сыном украинского гетмана и дочерью молдавского князя не состоялся. Ответственность за судьбу польских панов украинские хронисты возлагали на татар. Наиболее детальные сведения Самийла Вэлычка, но оценка численности войска татар явно завышена. Максимально достоверно из украинских летописцев описал события Феодосий Софонович, который к тому же не был ангажирован в казаческую сторону. Изложение же материала в летописи Самовидца схематичное.

Самуэль Твардовский писал, что в 1652 г. инициатива войны принадлежала Хмельницкому и, что он напал на поляков. Во время битвы поляков охватил страх и командование покидало солдат. В битве погиб сам Калиновский. С. Друшкевич упоминал, что татары и казаки разбили польское войско и захватили в плен много панов.

Польский польный гетман погиб. Татар, по данным этого источника, возглавляли Нуреддин с Караш-беем. Отмечалось, что крымцы многих пленных умертвили. А. Радзивилл упоминал, что татары возобновили союз с казаками. Отмечалось, что Калиновский был намерен идти к Днепру, но поляки не успевали вовремя собрать войска. В июне месяце Б. Хмельницкий предупреждал М. Калиновского, что не стоит полякам перекрывать путь Тымишу. Указывалось, что с гетманским сыном шли и татары. 2 июня состоялась битва, в которой казаки и татары атаковали поляков, некоторое время продержалась пехота, пока на нее с тыла не напали татары. После этого среди поляков началась паника, и многие из них бежали. Отмечалось, что Б. Хмельницкий обещал взять Каменец-Подольский и отдать его на разграбление. Однако город так и не был взят, а калга побил Хмельницкого [11, 492-493; 12, 180-184; 13].

Веспасиан Коховский сообщал, что М. Калиновского король отправил присматривать за Тымишем. Б. Хмельницкий писал, что его сын едет свататься и, что только татарам не стоит доверять. Сообщалось, что Нуреддин напал и отобрал некоторых коней. Шляхтич Пшиемский советовал польному гетману отходить с конницей, а сам хотел остаться с пехотой, которая могла бы выдержать удар татар. Польской конницы было 6 тыс., а пехоты 3 тыс. М. Собеский и Одживольский отбили атаку татар. Калиновский не позволил коннице далеко отдаляться, преследуя татар. Сказано было, что в это время в тыл полякам ударил Тымиш Хмельницкий. Татары и казаки атаковали поляков, однако М. Собеский нападение отбил. Потом в бой казаков повел Золотаренко и в этой битве смертью храбрых погибли М. Собеский и М. Калиновский. М. Калиновский был убит казаками, а пленных поляков Тымиш посоветовал Нуредину казнить [14, 137-142].

В "Краткой истории о бунте Хмельницкого" говорилось, что в то время Хмельницкий отправил свататься своего сына Тимошку и требовал, чтобы поляки ему не мешали. Специально подосланный полякам пленный говорил, что с казаками татар нет и поэтому поляки тех не боялись. На самом деле, татары были в казачьем войске, их прибытие застало поляков врасплох. Получив известие об этом, поляки запаниковали и кинулись убегать. При М. Калиновском остался Пшиемский и некоторое количество пехоты. Отступающих поляков татары и казаки топили в Буге. Добычу взятую в битве казачий гетман отдал татарам. После победы Хмельницкий вместе с татарами подошел

под Каменец. Когда татары начали бунтовать, то он им дарил подарки, чтобы те оставались с ним [15; 16].

Иоахим Ерлич сообщал, что Б. Хмельницкий собрал 70 тыс, а при М. Калиновском было 12 тыс. конницы и 8 тыс. пехотинцев. Казаки ударили на польский обоз, а татары в пятницу и субботу делали на поляков постоянные наскоки. Отрезанные татарами М. Собеский, Одживольский, Балабан, младший Калиновский смогли пробиться к польскому обозу. М. Калиновский задумал отступать конницей, не прислушавшись к совету Пшиемского, который командовал немецкой пехотой. Лагерь отступал без порядка, и татары ворвались в обоз и разбили поляков [17, 136-139].

В польской "Рифмованной хронике" сообщалось, что М. Калиновский стоял под Батогом лагерем, ожидая, что Уманский полк признает польскую власть, Б. Хмельницкий предупреждал поляков о татарской опасности и предупреждал не делать помех Тымишу в сватанье. Сообщалось, что правитель казаков щедро вознаградил хана и его султанов. Калиновский получал информацию о том, что татары и Хмельницкий скоро могут объединиться. Пшиемский советовал М. Калиновскому прорываться с конницей. Сообщалось, что одна часть татар напала из-за Буга, а вторая часть встревожила поляков. Говорилось, что Хмельницкий наступал вместе с уманцами и татарами. Татары им были отправлены ранее всего, после чего поляков атаковали казаки. Крымцы обстреливали поляков из луков, а казаки рубили саблями. Однако их отразили поляки и кинулись преследовать, но однако вражеское подкрепление вынудило их отступить, а потом поддаться панике. Отмечалось, что в битве погиб Калиновский с сыном, Марк Собеский, Коссаковский, Стрибиль. Пшиемский со своей пехотой, хотя продержался дольше, но был разбит. Много офицеров попало в плен, и их Б. Хмельницкий приказал умертвить. Молодых же поляков забрали в ясырь [12, 211-222].

В польских хрониках виновником конфликта назван Б. Хмельницкий. Они считали, что Брацлавщина по условия Белоцерковского договора является их территорией и, соответственно, не собирались пропускать Т. Хмельницкого в Молдавии. В большинстве хроник указывалось, что поляки не ожидали, что вместе с казаками будут татары. Известие о их присутствии вызвало панику среди поляков. Одним из немногих, кто не поддался панике был назван Пшиемский, который возглавлял наемную пехоту. Б. Хмельницкий в представлении поляков был

хитрым и коварным. Вину за гибель польских аристократов поляки возлагали и на татар и на казаков. В. Коховский старался оправдать поражение малочисленностью поляков, а И. Ерлич – многочисленностью татар (его 70 тыс. татар в битве нереальны).

Француз Жан-Бенуа Шерер отмечал, что Хмельницкий разбил Калиновского и вместе с татарами двинулся на Подолье и подступил к Каменцу-Подольскому, которым не сумел овладеть, а татары рассеялись по Польше [18].

В 1652 г. крымцы под командованием Нуреддина и одного из карачи-беев помогли украинцам победить в битве под Батогом 1-2 июня 1652 г. Как можно заключить из сведений польских источников, поляки предполагали, что Б. Хмельницкий будет придерживаться Белоцерковских договоренностей и ввели войска на Черниговщину и Брацлавщину, стараясь вернуть ту социальную обстановку, которая была до 1648 г. М. Калиновский был не против перехватить отряд Т. Хмельницкого и расправиться с казачьим вождем. Умань же не желала восстановления старых порядков, а Б. Хмельницкий смотрел на белоцерковские договоренности, как поляки на зборовские договоренности, то есть как на перемирие, чтобы восстановить силы. Пользуясь фактором неожиданности, он нанес удар по полякам. Предварительно он договорился с крымцами, которым новый поход сулил большую добычу. Участие крымцев в битве предопределило ее успех и доля татар в общем успехе была значительной. Б. Хмельницкий не смог добыть Каменца-Подольского, однако татары забрали большой ясырь с Подолья. Победа под Батогом позволила Б. Хмельницкому утвердить за собой территорию Черниговщины и Брацлавщины.

Образование нового европейского государства – Гетманщины – внесло изменения в баланс сил, до того существовавший в дунайских княжествах. В 1649 г. крымцы и запорожцы вторглись в Молдавию, а в 1650 г. они повторили вторжение. Повод для вторжений Василе Лупул дал сам, напав около села Братулены на отряд возвращавшихся из похода буджакцев. Мухаммед Сенаи сообщал, что, когда татары возвращались из польского похода, неверные молдаване по приказу своих командиров напали на них. Наказать молдавского правителя хан отправил Кырым-Гирея. Набег крымцев был настолько стремительным, что Василе Лупул оказался окруженным в своем городе Яш (Яссы). Стены города были уничтожены, а Молдавия опустошена. Османы позволили крымцам напасть на Молдавию в 1649

г. Самовидец сообщал, что в 1650 г. казаки втиорглись в Молдавию совместно с татарами. В 1650 г. Василе Лупул обратился за помощью к султану, который, в свою очередь, посоветовал господарю купить мир с крымцами подарками. По информации крымскотатарского хрониста молдавский воевода заплатил 120 тыс. реалов дани. В 1653 г. при помощи трансильванцев и валахов поляки лишили престола Василе Лупула, а Тымиш Хмельницкий погиб в сражении под Сучавой [19, 77-78; 20, 210].

Необходимо отметить, что крымские дипломаты не сидели, сложа руки. В феврале 1652 г. Ислам-Гирей III писал Б. Хмельницкому, что он всегда был союзником украинцев, называл гетманом правителем всей Руси и гетмана Войска Запорожского. Он извинялся за случай под Берестечком. Он просил не разрывать союза против Речи Посполитой и выражал желание весной 1652 г. отомстить за поражение под Берестечком и выступить совместно с казаками. 22 марта 1652 г. крымский хан написал письмо Василе Лупулу, которого называл воеводой молдавским. Он послал письмо, в котором призывал молдавского правителя восстановить порядок в своем государстве, поскольку на пути из Аккермана на торговцев нападают разбойники. От них пострадали и посланцы от буджакского ялы-агасы. Письмо Сефер-Гази к Василе Лупулу повторяло ханское почти полностью. В феврале 1653 г. хан написал новое письмо гетману, назвав того все теми же титулами. Письмо во многом повторяло письмо от 1652 г., однако в новом письме была выражена уверенность, что поляки не будут придерживаться, как Зборовского, так и Белоцерковского договоров. Для дипломатической поддержки Гетманщины крымский хан активно использовал частную переписку с турецкими вассалами. В декабре 1653 г. Ислам-Гирей III написал письмо трансильванскому князю Дьёрдю II Ракоци. В нем говорилось, что венгры придерживались дружбы с крымцами и присылали подарки. Однако хан удивился, когда князь перешел на сторону врагов хана (поляков). При этом хан намекал, что знает о венгерской помощи полякам, однако в общем обставлял все так, что это пока не подтвержденные слухи. Этим же временем датируется письмо крымского хана валашскому господарю Матвею Бесарабу. Сообщалось, что польское войско истощается, а крымцы пребывают в здравии. Хан говорил, что ценит дружбу господаря, которого назвал воеводой. Если же что-то надо будет, то хан просил отправить эту просьбу аге, который доставит послание хану [12, 17; 22-24; 77; 118-119].

Одной из важных вех была Жванецкая битва. Она нашла широкое отображение в украинских и польских источниках. Об этих событиях сообщал француз Жан-Бенуа Шерер. Война началась с того, что С. Чарнецкий вторгся в владения казаков. Потом двинулся сам король с войском в 50 тыс. Он пришел под Жванец. Хмельницкий вышел ему навстречу с казаками и войском крымского хана. Войско короля несло потери и король смог добиться изменений тем, что начал писать хану. Он обещал придерживаться условий Зборовского мира, выслал дорогие подарки, заложников – сенаторов Лянцкоронского и Оссолинского. Король обещал поддерживать хана пока крымцы не вернут Астрахань. Королю удалось разорвать союз хана с Хмельницким, Жванецкий договор был направлен против русских. Сведения француз имеет очень много общего с данными украинских и польских хроник [18].

В Летописце Дворецких сообщалось, что король 10 сентября 1653 г. был окружен казаками и татарами под Жванцом. В Летописи Самовидца указано, что польское войско во главе с королем и С. Чарнецким подошло к Монастырыщу. Гетман же вместе с татарами пришли к Каменцу-Подольскому. Ян-Казимир II использовал дипломатию, одарив хана подарками и обещая ему многое. Это позволило отколоть крымцев от казаков. Крымский хан возвращался назад своим отдельным путем [10; 8].

Григорий Грабянка сообщал, что в 1653 г. Хмельницкий отправлял послов к турецкому султану, прося его протекции для Украины. Во время усьобицы в Молдавии валахи и трансильванцы осадили Тымиша в Сучаве. При этой осаде он был ранен и через некоторое время умер. Б. Хмельницкий заявил, что хочет отплатить за это, однако около Жванца ему путь на Молдавию перекрыл польский король. Б. Хмельницкий вместе с ханом окружил его войско. Многие поляки умерли от голода и холода. Король отправлял послов к хану, чтобы тот прекратил войну. Ислам-Гирей III ответил на это, что Ян-Казимир II должен заплатить за мир. Король оставил в заложниках сенаторов Лянцкоронского и Олесницкого [7].

Самийло Вэлычко сообщал, что в 1653 г. Б. Хмельницкий писал к крымскому хану, предлагая ему поход на поляков. Казаческий гетман вынашивал свою идею-фикс – провести границы по границам украинских этнических земель. По сведениям казачьего летописца, после похода С. Чарнецкого на Брацлавщину, Б. Хмельницкий, призвав на помощь татар, прибыл под Збараж, а около Зборова

разведчики поляков столкнулись с татарами и казаками. Получив от пленных поляков информацию о пребывании польского войска, гетман отступил до Моначина, а потом - Черного Острова. Потом Б. Хмельницкий огласил, что идет на помощь осажденному в Сучаве своему свояку и хочет отомстить валахам и трансильванцам за гибель Тымиша. Королевское войско же двигалось от Глынян до Каменца-Подольского, и в октябре он выдвинулся в район Жванца. Разведовательные татарские отряды налетели на поляков, когда те строили укрепления в этом районе. Хан пришел же в район битвы из-под Шаргорода. У ханского слуги были письма в которых он требовал, чтобы Дьёрдь Ракоци отказался от союза с поляками. На протяжении октября и части ноября поляки находились в окружении в лагере. Поляки предлагали разные возможности дальнейших действий. Можно было или оставаться в лагере, или пробиваться с боем сквозь войско хана, или бежать через Покутье. Хан же тем временем начал большое наступление, и поляки были сильно испуганы. Крымцы же через переводчика кинули полякам вызов, спрашивая, нравится ли тем укрываться в лагере от татар. Это был посол от Сефер-Гази-аги. Второй раз он прибыл к полякам и сказал, что если те желают помириться с ханом, то пусть назначат время и место. Только на третий раз удалось достигнуть договоренности. Поляки соглашались исполнить тот ультиматум, что им надиктовали татары [6].

По сути все украинские летописцы говорили об участии крымского хана в кампании 1653 г. Однако их главное внимание было уделено тому факту, что окруженный под Жванцом польский король вел переговоры с крымским ханом. Причиной неудачи было названо то, что поляки согласились на ультиматум Ислам-Гирея, а крымцы, получив большую контрибуцию и ясырь, фактически разорвали отношения с украинцами. Военно-политические аспекты кампании 1653 г. раскрыты в летописи Самийла Вэлычка.

А. Радзивилл сообщал, что король направил войско к Каменцу-Подольскому в сентябре. Нападение татар на поляков в конце октября он считал неспровоцированным. Указано, что у хана было большое войско. Поляки перехватили посла крымцев в Трансильвании. В письме хан упрекал венгерского князя за то, что тот помогал королю, а точнее войскам поляков в Молдавии против Тымиша. Сам трансильванский князь не выступил на стороне поляков открыто потому, что боялся гнева турецкого султана. Татары отрезали 50 тыс. поляков от источников провианта. Б. Хмельницкий просил, чтобы хан

не уходил из Польши (Речи Посполиты), что тот и делал. Поляки и в ноябре находились в лагере и ничего не предпринимали тем временем, как отправленные ханом отряды разоряли земли вокруг. Волынь и даже некоторые земли Радзивиллов опустошались крымцами. В декабре татары подошли под Пинск. 15 декабря был заключен Жванецкий мир, который возобновлял условия Зборовского мира. В июле 1654 г. для дани татарам поляки собрали 140 тыс. злотых. Б. Радзивилл указывал, что король отправил его вместе с 20 хоругвями от Каменца-Подольского до Бара. От православного священника он узнал о подходе 10 тыс. татар и чудом избежал столкновения с ними. Литовец вернулся к королю под Жванец и находился в лагере. Б. Радзивилл отмечал, что в ноябре 1653 г. татары прервали связь польского лагеря под Жванцом с окружающим миром. Отмечалось, что Сефер-Гази-ага захотел сам, без согласия хана вести сепаратные переговоры с королем. Через несколько дней было достигнуто перемирие. А окончательный мир утвердился после присяги, принесенной 20 декабря 1653 г. [12, 189-194].

Интересно описание действий 1653 г. в польской "Рифмованной хронике". В 1653 г. С. Чарнецкий и Кодрацкий воевали вместе с валахами и трансильванцами против Тымиша и молдаван. При Тымише были татары. Зафиксировано выдвижение польского войска в район Жванецкой битвы. От Львова через Галич и Богушков до Вышневича за Подгайцами, оттуда под Камянец, и стал лагерем у Жванца над Днестром и Жванцом. Польские авангарды подошли к Бару, когда узнали, что Хмельницкий объединился с ханом, и король был вынужден повернуть в свой лагерь. Крымцы зашли в тыл со стороны Польши и по самый Львов брали ясырь, а один из султанов (огланов) пришел под Жванец, и только когда на него начали наступать, отступил. Сообщалось, что татары находились в шести милях от лагеря, и, что поляки не без потерь сражались с ними. Отмечалось, что во время Жванецкой битвы гетман решил принять русское подданство, а Любомирский начал переговоры с татарами, стараясь их использовать против казаков, как волков против овец. Говорилось, чтобы достичь мира с татарами, поляки в окружении отдавали даже шапки. А татары намерены были и дальше брать ясырь на Волыни. Гарнизоны поляков в Меджибоже и Баре потрепали татар, которые грабили местности вблизи этих подольских городов [12, 223-230].

Иоахим Ерлич сообщал, что уже в марте 1653 г. при казаках находился отряд Челе-бея, которого С. Чарнецкий разбил у Монастырища. В июне паника охватила поляков, поскольку они ожидали подхода значительного войска хана. 24 июня казаки с татарами были уже в Зборове. 3 декабря указано о нападении татарского чамбула под Коржец. Сообщалось, что в ноябре 1653 г. под Залужцами, Ямполем, Дубно много шляхты попало в неволю к татарам, а сам король, ставший лагерем около Жванца был окружен казаками и татарами. В декабре король пообещал дань татарам и одновременно заплатить 500 тыс. злотых. Хан разорвал союз с Хмельницким и стал союзником Речи Посполитой [17, 143-144; 146-147; 149-153].

Веспасиан Коховский писал, что одним из виновников войны был поручик Потоцкого Гоголь, который под Сманковцами напал на татар. Об этом донесли хану и он разгневался на поляков. От союза с Речью Посполитой отказались Молдавия и Трансильвания. Хан подступил к Летичеву и Гусятину. Сапега под Баром напал на татар, а король стал лагерем в поле. Под Курынцами 2 тыс. поляков во главе с Клодзинским были окружены и уничтожены татарами. Крымцы в своих набегах доходили до Львова. Отряды ногайцев нападали на польский лагерь. Татары накатывались с громкими криками на польский лагерь. 16 декабря король отправил Лянцкоронского на переговоры, с татарской стороны был везирь, Субхан-Гази, Шахин-бей (возможно Ширин-бей), Караш-бей (возможно Карачи-бей). На переговорах были подтверждены условия Зборовского мира, как гарантию исполнения обязательств заложником в Крым отправили Я. Собеского, а татары в Польшу отправили Муртазу-агу. Крымцы требовали, чтобы поляки придерживались обязательства платить установленную сумму денег и не гневались за ясырь земель Речи Посполитой. Договорившись про мир, крымцы отступили, предварительно взяв ясырь с Покутья, Подолья и Волыни. После смерти Ислам-Гирея III Мехмет-Гирей IV наладил союзные отношения с поляками, к казакам отправил своего посла Кара-бея, надеясь что гетман разорвет союз с русскими [14, 158-168; 170; 185-187].

В "Краткой истории о бунте Хмельницкого" сказано, что казачий гетман соединившись с татарами, подошел под Збараж, но узнав, что король под Сокалем, отступил под Черный Остров. Крымский хан стоял с войском под Баром, а татарский отряд в 500 человек совершил рейд на Волынь. Хан угрожал Дьёрдю II Ракоци

нападением на Трансильванию, если тот не откажется от союза с поляками. Ханское войско стало лагерем у Гуснятина кошем с войском большим, чем при Берестечке. Под Кудринкой татары отрезали Колодзинскому путь на Подолье. Король оказался отрезанным от внешнего мира Хмельницким и ханом. Поляки стали лагерем у Жванца и пробыли там до заключения мира по которому гарантировали исполнение условий Зборовского мира и обещали татарам платить дань. Мир с ханом был заключен отдельно от Б. Хмельницкого, который ничего об этом не хотел знать. Татары разошлись по Речи Посполитой до Припяти, захватили много людей в ясырь [15; 16].

Для польских хроник характерно то, что они без обиняков рассказывали о том, что мир с татарами был куплен за большую сумму денег и ясырь с украинских земель. С разной степенью детализации, но в целом правильно было сказано про большой поход крымцев и опустошение ими значительным пространств воеводств Речи Посполитой на Украине. Опустошались Подолье, Волынь, Галичина. Бедственное положение польского войска под Жванцом подтверждается не только хрониками, но и данными архивных материалов. Кампания 1653 г. была вызвана желанием Б. Хмельницкого отомстить за смерть сына под Сучавой. Для справедливости нужно отметить, что крымский хан перестал быть союзником украинцев только в конце кампании. Дипломатическими усилиями он не достиг оформления антиукраинской коалиции из Молдавии, Валахии и Трансильвании. На сторону поляков он перешел только после того как поляки пообещали ему значительно больше чем могли дать украинцы.

Политика Крымского ханства была направлена на поддержание равновесия сил в Восточной Европе. Отношения Крымского ханства с Украиной (Гетманщиной) были достаточно сложными. При гетманстве Богдана Хмельницкого эти взаимоотношения были по большей части союзными, впрочем Гирей не хотели допустить чрезмерного ослабления Речи Посполитой. Участие в кампании 1652 г. было продиктовано желанием реванша за поражение при Берестечке. Присутствие крымцев в войске Б. Хмельницкого было одним из важных факторов в победе под Батогом. В кампании 1653 г. крымцы также воевали на стороне украинцев, осуществляя набеги на владения поляков и окружив королевское войско под Жванцом. Заключение сепаратного мира с Речью Посполитой в конце 1653 г. привело к разрыву с украинцами, который однако не был окончательным.

Литература

1. Podhorodecki L. *Chanat Krymski i jego stosunki s Polska*. – Warszawa: Książka i wiedza, 1987. – 359 s.
2. Kolodziejczyk D. *The Crimean khanate and Poland-Lithuania: international diplomacy on the European periphery (15th -18th century): a study of peace treaties followed by annotated documents*. – Leiden-Boston: E.J. Brill, 2011. – XXXVI, 1109 p.
3. Грушевський М.С. *Історія України-Русі*. – Т. 9. Кн.1. – К.: Наукова думка, 1996. – 880 с. <http://litopys.org.ua/hrushrus/iur9.htm>
4. Смолій В., Степанков В. *Українська національна революція XVII ст. (1648-1676)*. – К.: ВД Київсько-Могилянська Академія, 2009. – 447 с.
5. Чухліб Т. *Козаки та яничари. Україна в християнсько-мусульманських війнах 1500-1700 рр.* – К.: ВД Київсько-Могилянська Академія, 2010. – 446 с.
6. Величко С.В. *Літопис*. – Т.1. – К.: Дніпро, 1991. – 371 с. <http://litopys.org.ua/velichko/vel06.htm>; <http://litopys.org.ua/velichko/vel07.htm>
7. *Літопис гадяцького полковника Григорія Грабянки*. – К.: Знання, 1992. – 192 с. <http://litopys.org.ua/grab/hrab2.htm>
8. *Літопис Самовидця*. – К.: Наукова думка, 1971. – 208 с. <http://litopys.org.ua/samovyvd/sam02.htm>
9. Софонович Ф. *Хроніка з літописців стародавніх*. – К.: Наукова думка, 1992. – 336 с. <http://litopys.org.ua/sofon/sof18.htm>
10. Мицик Ю.А. *Літописець Дворецьких – пам'ятник українського летописання XVII в.* // Хроніки и летописи 1984. – М., 1984. <http://litopys.org.ua/samovyvd/sam15.htm>
11. Мицик Ю.А. *Джерела з історії національно-визвольної війни українського народу. – Т.2 (1650-1651)*. – К.: Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського, 2013. – 704 с.
12. Мицик Ю.А. *Джерела з історії національно-визвольної війни українського народу. – Т.3 (1652-1653)*. – К.: Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського, 2014. – 423 с.
13. Twardowski S. *Wojna domowa z Kozaki, Tatary, Moskwa, potem szwedami i z Wegry przez lat dwanascie za panowania Najjasniejszego Jana Kazimierza Krola Polskiego*. – Calissii: Typ. Collegii Callisiensis, 1681. http://books.google.com.ua/books?id=yk0AAAACAQAAJ&printsec=frontcover&hl=uk&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
14. Kochowski Wespazjan. *Historia panowania Jana Kazimierza*. – Т.2. –Poznan: Nakladem i Czcinkami N. Kamienskogo i spolki, 1859. http://dir.icm.edu.pl/pl/Historia_panowania_Jana_Kazimierza/Tom_2/
15. *Краткая история о бунтах Хмельницкого и войне с татарами, шведами и уграми в царствие Владислава и Казимира, в продолжении двенадцати лет, начиная с 1647 г.* // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. – № 4. – М., 1846. <http://litopys.org.ua/samovyvd/sam12.htm>
16. *Historia o buntach Chmielnickiego, o wojnie z Tatarami, ze Szwedami i z Węgrami za króla Władysława IV i za Jana Kazimierza przez lat dwanaście, krótko zebrana, ab anno 1647, anno 1648.* <http://pbc.gda.pl/dlibra/doccontent?id=6295&from=FBC>
17. *Latopisiec albo Kroniczka Joachima Jerlicza*. – Т. 1. – Warszawa: W drukarni Wienhoebera, 1853.

http://books.google.com.ua/books?id=tkghAQAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=uk&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

18. Шерер Ж.-Б. *Літопис Малоросії або історія козаків-запорозжців та козаків України, або Малоросії*. – К.: Український письменник, 1994. – 311 с.
<http://litopys.org.ua/scherer/sher03.htm>
19. Туранли Ф. *Літописні твори М. Сенаї та Г. Султана як історичні джерела*. – К.: Вид-во Інституту української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського, 2000. – 332 с.
20. Туранли Ф. *Тюркські джерела до історії України*. – К.: Вид-во Інституту української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського, 2010. – 368 с.

821.512.122

AHMED YESEVİ'DE VAROLMANIN İKİ BOYUTU: ZAMAN VE MEKAN¹

**THE TWO DIMENSIONS OF EXISTENCE IN AHMED YASAWI:
TIME AND SPACE**

Ferhat KARABULUT*

Özet

Bu çalışmada, Türkistan'da dünyayı ve ona uyanları uyarmak için yola çıkan Hoca Ahmed Yesevi'nin hikmetlerini analiz ettik. Özel olarak; Ahmed Yesevi'de önemli bir yere sahip olan "varlık meselesi", "zaman" ve "mekan" bağlamında ele alındı. Hoca Ahmed Yesevi, insanların; yokluk ile varlık arasında gidip gelen yolcular olduğuna inanmış ve inancını bu temel üzerine oturtmuş bir müridir. Ona göre, her birey "yolcudur" ve mutlaka iyi ya da kötü bir yere gider. Bu tercih bireye aittir. Yaratıcıdan ilham alan erdem sahibi bir kişi, onu sonsuz mutluluğa götürecektir olan en iyi yolu seçmelidir. Hoca Ahmed Yesevi irşad için; yol, iyi yol, kötü yol, tanrı yoluna girme, zaman, varlık, deniz, inci, mercan vb. kavramları bu amaçla kullanır.

Burada, Hoca Ahmed Yesevi'nin insanlara varlığın esası olarak gösterdiği zamanın ve mekânın ne olduğunu, yansımalarını ve metafiziksel boyutunu analiz etmek için; göstergebilimsel, morfo-semantik ve söz dizimsel kuramlardan yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Yesevi, erdemler, varlık, zaman, mekân, mistisizm, felsefe

Abstract

In this study, we dealt with "being", "time" and "space" in Hoca Ahmed Yasawi of Turkestan. Hoca Ahmed Yasawi was a master (mürşid) of a religious sect or tarikhah in which people travels from nothingness to reality. According to Ahmed Yasawi, a person is in the way in which he/she goes to somewhere: good or bad. A person who has virtue coming from God, should choose the best way taking him/her to the eternal happiness. Hoca Ahmed Yasawi, uses the concepts such as way, good way, bad way, entering the good way, time, being, sea, pearl, coral, etc.

Here we have analysed the way in which Hoca Ahmed Yasawi showed people what the good personality was. In order to examine the features, reflections and dimensions of being, time and space, we have made use of semiotics and morfo-semantic syntactic point of views.

Keywords: Ahmed Yasawi, virtues, being, time, space, mysticism, philosophy.

¹ Bu makale I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildiri kitabında basılan tebliğin düzeltilmiş ve genişletilmiş halidir.

* Doç. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi Çağdaş Türk Lehçeleri Öğretim Üyesi. Manisa-Türkiye.
E-mail: ferhatkarabulut@yahoo.com

Giriş

Tasavvuf ehli insanlar öğretilerini ve inanç sistemlerini, yani hakikatleri yayarken soyut olanı somutlaştırma durumunda kalmış ve bunun için metaforlara/sembollere başvurmuştur [1]. Sufiye göre, insan, gerçek olamayan geçici bir mekâna (dünya) doğmuş ve aldatici bir zaman (sonlu, sınırlı) içinde yaşamıştır/yaşamaktadır. Bu durumda, hem zaman hem de mekân gerçek olanın birer yansımasıdır ve insan bunun idrakinde olarak yaşamalıdır. Görünmeyen yaratıcı görünen dünyayı yaratmıştır. Aslolan aynada yansıyan değil, varlığın kendisidir. Ahmed Yesevi “dem bu demdir başka demi dem deme” diyerek ânın mutlak oluşunu ve zamanın genişliğini/kuşatıcılığını vurgular. Ona göre, gerçek olan “dem” yaratıcı ile birlikte vardır. Yaratıcının yaratma eylemini gerçekleştirdiği fizikötesi zaman gerçek “dem”dir. Dünyanın zamanı gerçek değildir ve bundan dolayı da geçicidir. İnsana verilen fizik-zaman, yaratılmış olan dünya ile var olduğu için de kıymetsizdir. O, ânın (dem) varlığın özü ile birlikte var olduğu uyarısını yaparken, başka bir hikmetinde “her şey O’nun; O, la mekân içinde” diyerek, insanın (varlığın) bir mekân içinde var olduğunu, mekânı yaratanın ise mekânsız olduğunu vurgulamıştır. Varlığın ne olduğunu tam olarak anlamak veya ortaya koymak için ise Yesevi’nin zamanı ve mekânı sınırlaması ve somutlaştırması gerekmiştir.

Varlığın ne olduğunu idrak etmek gerçeğe erişmektir. Gerçeğe erişmek ise varlıktaki tekliğin ve karşılıklı ilişkinin farkına varmak, benliği aşmak ve mutlak gerçeklik makamına ulaşmakla olur. Yesevi’de görüldüğü gibi sufiler hakikati anlık tecrübe etmişler ve anları birleştirerek zamana (gerçek olana) ulaşmaya çalışmışlardır. Bu ise, gözle görülen ve akılla tanımlanan âlemin sınırlarının aşılması ve zaman ötesi bir boyutta yeniden var olma anlamına gelmiştir.

Ahmed Yesevi’nin Zaman ve Mekân Anlayışının Temeli

Ahmed Yesevi’de zaman ve mekânı anlamak için bakmamız gereken bazı önemli noktalar vardır. En başta Yesevi’yi var eden iklimin/zamanın doğru anlaşılması ve analiz edilmesi gerekir. İklimden kastımız hem maddi hem de manevi coğrafyadır/çağdır. Yesevi bir yandan İslam ve onun bir yansıması olan tasavvuf içinde kendisini pişirirken, aynı zamanda Asya’nın bozkırlarında, İslam’ın hızla yayıldığı göçebe toplumlar içinde “varlığı” somutlaştırarak anlatmaya çalışmıştır. Kuşkusuz en büyük çabası da anlaşılacak ve anlattıklarını hayata geçirmeye çalışmak üzerine olmuştur.

Yesevi'de¹ zaman ve mekân konusuna geçmeden önce; İslam'da ve dolayısıyla tasavvufta zaman ve mekân kavramalarından ne anlaşıldığı üzerinde durmakta fayda vardır. Buna göre; İslam dininin (Kuran ve Sünnet), tasavvufun, Yesevi'nin hayatının ve içinde yaşadığı toplumun hayat anlayışının, felsefenin ve nihayet fizik biliminin söz konusu edilmesi gerekir. Bu açıdan baktığımızda Yesevi'de zaman ve mekân algısı, şöyle bir tablo çıkarır karşımıza: 1. Kuran ve sünnette zaman ve mekân; 2. Tasavvufta zaman ve mekân; 3. İslam filozoflarının zaman ve mekân anlayışı; 3. Yesevi'nin inanç sistemindeki ve tasavvuf anlayışındaki zaman ve mekân; 4. Yesevi'nin hitap ettiği toplumun inanç sistemi, değerleri ve hayat anlayışındaki zaman ve mekân; 5. Fizik biliminin zaman ve mekân anlayışı: fiziki dünyanın gözle görülen ve tanımlanabilen zaman ve mekân olgusu.

Kuran ve Sünnette zaman ve mekân: Kuran ve Sünnette zaman ve mekân aslında iki boyutludur. Fiziki zaman ve mekân (bu dünya) ve fizikötesi zaman² ve mekân (ahiret). Fiziki dünya, yaratılmıştır ve bu yüzden sonludur, geçicidir; somuttur, tanımlanabilir ancak kuşatılamaz bir zaman ve mekân söz konusudur. Fizikötesi âlemde ise zaman ve mekân

¹ Kuşkusuz Divan'da yer alan hikmetlerin tamamı Yesevi'ye ait değildir. Bilindiği üzere müşitlerine bağlanan müritler ve daha sonra gelen takipçiler, içinde buldukları silsilenin anlayışına uygun şiirler yazarlar ve bunu kendi isimleriyle değil de müritlerinin ismi ile yaparlar. Bu durum Yunus Emre'de söz konusu olduğu gibi daha önceden Yesevi'de de olmuştur. Bu realiteye ilk temas eden Köprülü olmuştur. O, isabetli bir şekilde şu tespit ve teklifi yapar “Bugün elimizde bulunan Hikmetler velev Hoca Ahmed Yesevi'ye ait olmasa bile, şekil ve ruh bakımından onların Yesevi'ye ait olanlardan tamamıyla farksız olacağına hükmedebiliriz. Şimdiye kadar saydığımız çeşitli ihtimallerden hangisi tercih ve kabul edilirse edilsin, her halde elimizdeki Divan-ı Hikmet'in tetkikiyle, Ahmed Yesevi'nin edebi şahsiyeti ve Türk tasavvufi edebiyatının bilinmeyen ilk safhaları aydınlanabilir (Köprülü, age, 125).

² Dedi ki: “Yıl sayısı olarak yeryüzünde ne kadar kaldınız?” Dediler ki: “Bir gün ya da bir günün birazı kadar kaldık, sayanlara sor.” Dedi ki: “Yalnızca az (bir zaman) kaldınız, gerçekten bir bilseydiniz,” (Müminun Suresi, 112-114); “Gökten yere her işi O evirip düzene koyar. Sonra (işler) sizin saymakta olduğunuz bin yıl süreli bir günde yine O'na yükselir” (Secde Suresi, 5); Kuran-ı Kerim ayrıca, “Yedi Uyurlar” olarak bilinen, üç yüz dokuz yılına eşdeğer sürede mağarada kalan, uyandıklarında ise kendilerini sanki bir gün ya da günün birkaç saati kadar mağarada kaldıklarını hisseden genç bir topluluktan bahseder: ... İçlerinden bir sözcü dedi ki: “Ne kadar kaldınız?” Dediler ki: “Bir gün veya günün bir (kaç saatlik) kısmı kadar kaldık.” Dediler ki: “Ne kadar kaldığımızı Rabbiniz daha iyi bilir...” (Kehf Suresi, 19); “Onlar mağaralarında üç yüz yıl kaldılar ve dokuz (yıl) daha kattılar” (Kehf Suresi, 25); Kıyamet-saatinin kopacağı gün, suçlu-günahkârlar, tek bir saatin dışında (dünya hayatı) yaşamadıklarına and içerler. İşte onlar böyle çevriliyorlardı (Rum Suresi, 55); Onlar senden, azabın çarçabuk getirilmesini istiyorlar; Allah, va'dine kesin olarak muhalefet etmez. Gerçekten, senin Rabbinin katında bir gün, sizin saymakta olduğunuz bin yıl gibidir (Hac Suresi, 47); Şu halde onların söylediklerine karşı sabırlı ol, güneşin doğuşundan ve batışından önce Rabbin hamd ile tesbih et (yücelt). Gecenin bir bölümünde ve gündüzün uçlarında da tesbihte bulun ki hoşnut olabilesin (Taha Suresi, 130).

F. Karabulut. Ahmed Yesevi’de Varolmanın İki Boyutu: Zaman ve Mekan

sonsuzdur, soyuttur ve insan ilminin dışında tanımlanmaz bir olgudur. Bu durumda aslında insan merkezli bakıldığında; yaratılıştan önceki zaman ve mekân, yaratılan fiziki dünya (yalan dünya) ve ölümden sonraki gerçek âlem (ahiret) olmak üzere üç aşamalı/kademeli bir zaman mekân boyutundan bahsederiz.

Zaman, Arapçada sözlük anlamıyla “uzun veya kısa vakit” anlamına gelir. Kur’an’da yaratıcı, “zaman” yerine daha çok “vakit” kelimesini tercih eder. Vakit ise sözlükte bir iş için belirlenen zamanın sonu anlamına gelir. Kur’an’da zamanla ilgili olarak sık sık gün, hafta, yıl, asır, vakit, saat kelimeleri geçer. Zaman dilimleri arasında Kuran’da en çok geçen ise gün (yevm) kelimesidir. Kuran, bir bakıma zamanı tanzim etmiş, insanların hayatlarını buna göre şekillendirmesini emretmiştir. Özellikle namaz, oruç ve hac ibadetlerinin zamana bağlı olması, zamanın dilimlenmesini gerektirmiştir. Kuşkusuz zamanın somutlaşması mekânla ve hareketle olmuştur.

Tasavvufta zaman ve mekân: Tasavvufta zaman ve mekân konusundaki ortak anlayışa göre geçmiş zaman elden çıkmıştır, gelecek ise henüz gaybdadır, öyleyse mevcut olan anın kıymetini bilmek gerekir. Kaynağını Kuran ve sünnetten alan İslam tasavvufu kuşkusuz çok da başka bir anlayış olarak karşımıza çıkmaz, bununla birlikte sufînin kendi dünyasında ontolojik bir sorgulama ve çözümleme de söz konusu olmuştur. Sufide, zaman ve mekân, tıpkı varlığın kendisinde olduğu gibi daha çok sembolik bir özellik taşır. Sufî, soyut olan gerçekliği, hem anlamak hem de anlatmak için çoğu zaman benzetmelere ve mecazlara başvurur. Yani metaforik ve sembolik kullanımlar, hem anlamın daha derinleşmesine hem de genişlemesine neden olur. Maksat da budur zaten. Az sözle çok şey anlatmak. Benzetmelerden faydalanarak hem fizikötesini somutlaştırmak hem de fizik dünyayı soyutlaştırarak anlamı derinleştirmek asıl gayedir. Sufiler böylece beş duyunun algıladığı âlemin ötesine geçip, çok boyutlu bir gerçekliğe erişmiş olurlar. Yola çıkmış olan sufînin ruh yoğunluğu içinde, zaman mekânsız ve mekân zamansız olmaz, çünkü birinin varlığı diğerinin varlığına hem delil hem de dayanaktır. Örneğin, Yesevi, normal insanın tecrübe edemediği bu geçişi yer altında bedeni bu dünyada kalmak üzere gerçekleştirir. Bu geçiş yola girme ile eş zamanlı gerçekleşir. Bu nedenle Yesevi’nin hikmetlerinde en çok “yolda bulunma” metaforu yer alır. Bu bir durumdur aslında, seyahat halinde olan seyyahın (sürgünün) donmuş bir anının tasviridir aynı zamanda. Böylece o girdiği mezarda anların birbirini takip ettiği dizisel bir dilimden çok, sonsuz, zamansız ve dinamik bir

şimdiki zamanı tecrübe eder. Zamansızlık ve mekânsızlık alemi; geçmiş, şimdi, gelecek gibi zaman dilimlerinden oluşmaz, çünkü Yesevi mevcut zamanı, ân içinde sıkıştırmıştır ve hakikati bu an içinde tecrübe etmektedir denebilir.

İslâm felsefe tarihi içinde Farabi'de, İbni Sina'da, Kindi'de ve Gazali'de zaman ve mekân: İslâm felsefe tarihinde zaman meselesi hakkında ilk defa geniş çaplı ve sistemli bir incelemede bulunan filozof kuşkusuz İbn Sina'dır. Filozof bu kavramı sadece tabiat felsefesi içinde sınırlayarak incelemek yerine çoğu zaman varlık felsefesiyle ilişkilendirerek açıklama yoluna gitmiştir. İbn Sina'ya göre zamanı incelemenin yolu mekânı anlamaktan geçer. Çünkü zaman, her hareket için gerekli olan bir durumdur [2].

Farabî'ye göre sınırlı zaman içinde vaki olan bir şeyin birinci ve ikinci olmak üzere iki zamanı vardır. Birinci zaman kendi içinde vaki olan şeyin varlığına tâbi olan, ona uyan ve ondan ayrılmayan zamandır. İkinci sınırlı zaman ise birinciden daha büyüktür ve birinci onun bir parçasıdır. Zamanı hareketle bağlantılı olarak inceleyen Farabî'ye göre zaman, harekete tâbi ve âriz olan şey demektir [3]. Akla büyük bir yer veren Meşşâilik felsefesini ilk başlatan kişi de olan Kindî,¹ mekân ve hareketin izafi olduğunu, zamanın cisim ve hareketten ayrı düşünülemeyeceğini söylemiştir. Kindî de, mekânın ve dolayısıyla zamanın sonlu ve sınırlı olduğunu İbn Sina'ya benzer bir şekilde ispat yoluna gitmiştir. Ancak o, bunu yaparken mekândan değil de zamandan yola çıkmıştır. "Yavaş dediğimiz şey, uzun zaman içinde belli bir mesafenin kat edilmesidir. Zaman sonsuz olarak farz edildiğinde, şu an içinde bulunulan zaman diliminden önceki zaman da sonraki zaman da sonsuza gidiyor olmaktadır.

¹Sonsuz bir niceliğin olamayacağını ortaya koyduktan sonra madde, hareket ve zamanın ezeli değil sonradanlıklarını kanıtlayan Kindî'nin görüşü şöyledir: Madde, hareket ve zamanın varlıkları bir ve beraberdir; biri ötekenden önce veya sonra bulunamaz. Öyleyse bunlardan birinin sonradanlığı ispat edilirse diğerlerinin sonradanlığı da ispatlanmış olur. Çünkü bu üç kavram ontolojik ve lojik açıdan birbirini gerekli kılmaktadır(...) Zamanın cisim ve hareketle ilgili bir kavram olduğunu sürekli vurgulayan filozof çeşitli eserlerinde onun beş ayrı tanımını verir. Buna göre, a) Zaman âlemin var oluş sürecidir; b) Hareketin sayıdır; c) Feleğin (gökküre) hareketinin sayısından ibarettir; d) Sayıdan başka bir şey değildir, yani hareketi sayan (belirleyen) bir sayıdır; e) Zaman hareketin saydığı, cüzleri değişken bir süreçtir. Bu tanımlardan ilkinin Eflâtun'a, beşincisinin kelâmcılara, ötekilerin de Aristo'ya ait olduğu bilinmektedir (...) Kindî'ye göre iki an arasındaki mesafe düşünülecek olursa biz ona zaman diyebiliriz. Şu halde zaman öncelik ve sonralıktan başka bir şey olmadığına göre biz onu geçmişle gelecek arasını birleştiren hayali bir ân sayabiliriz (Mahmut Kaya, "Kindî, Ya'kub b. İshak" maddesi TDVİA cilt: 26; sayfa: 47).

F. Karabulut. Ahmed Yesevi’de Varolmanın İki Boyutu: Zaman ve Mekan

Ancak bu durum iki sonsuz zamanın var olması demek olup, iki sonsuzun bir arada bulunabilmesi ise imkânsızdır. Ayrıca, her iki zaman diliminin birisinin son kısmı, diğerinin ise başlangıcı bilindiği ve belli olduğu için sonsuza doğru uzanan diğer uçlarının da biliniyor olması gerekir. Mekânı oluşturan bütün oluş ve bozuluşlar sonlu, sınırlı zaman içinde gerçekleşir [4].

Aristoteles’te olduğu gibi Kindî’ye göre de zaman hareketin saydığı (belirlediği) cüzleri sabit olmayan (kararsız) bir süreçtir. Cisim varsa hareket, hareket varsa zaman vardır, hareket yoksa zaman yoktur. Yukarıdaki bilgiler ışığında görülmektedir ki Aristoteles, Kindî ve İbn Sina’nın görüşleri tam bir uzlaşma içindedir [5].

Felsefecilerde zaman ve mekân: Bütün olaylar zaman ve mekân çerçevesinde gerçekleşir ve gelişir. Gerçek varlıkları bu iki kategorinin dışında düşünme imkânı yoktur. Yalnız bunların çok soyut ve karmaşık oluşları kendilerinin tanımlanmasında zorluklar çıkarmaktadır. Varlık, bilgi ve değer konularında kendilerine ait metotlarla genel kavramları ve tanımları bulmaya çalışan filozofların zaman ve mekân kavramlarıyla da ilgilenmeleri tabidir. Mekân nesnelere var olma ve bilinmelerinin koşulu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan ele alınınca o, zamanla birlikte hem ontolojik hem epistemolojik bir değer taşımaktadır. Tabii ki bu şekilde bir ele alış, mekânın daha çok fenomenolojik bir değerlendirilişi olacaktır. Zira mekân dışı varlıklar vardır ve onların bilinmesi için mekâna ihtiyaç duyulmaz. Bu bağlamda düşünülecek olursa, doğadaki nesnelere tasviri için mekân gereklilik olarak görülmektedir. Mekânın önemi fizikteki nesnelere zaman ve mekânda gömülü olmalarından ileri gelmektedir. Eğer biz bunu göz ardı edersek nesnelere varlığından bağımsız bir varlığa sahip olan bir zaman ve mekânın varlığını düşünme tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Bu kaçınılması çok kolay olmayan bir soyutlamadır. Bizler aynı zamanda biliyoruz ki, mekân diye tanımlamaya çalıştığımız şey bizi çevrelemekte ve karşımızdadır.

Filozoflara göre, en genel anlamıyla mekân; tüm var olanları içinde bulunduran sınırsız yerdir. Tüm var olanların akışı içinde birbirlerinin yerini alarak zincirlendikleri sonsuz süreyi dile getiren zaman kavramıyla sıkıca bağımlı olarak maddenin var olma biçimlerinden temel olanı dile getirir. Bundan dolayı da mekân, zaman, hareket ve madde birbirlerinden

ayrılmazcasına bağımlıdır. Bunlardan biri olmayınca öbürleri de olmaz.¹

Felsefe ve bilim tarihinde zaman ve mekân: Antikçağda mekân, özellikle Demokritos ve Epikuros gibi atomcularda durağan, her zaman ve her yerde aynı olan bir boşluk olarak sanılıyordu. Buna karşın zaman içerisinde mekânın; bağımlı, hareketli, hiç bir yerde aynı olmayan maddi bir doluluk olduğu anlayışı gelişmiştir. Bunun yanı sıra mekânın insan bilincinden ve iradesinden bağımsız bir gerçeklik olduğu da düşünce tarihi içerisinde genellikle yadsınmıştır. Hatta Berkeley, Hume, Mach vb. düşünürler incelendiğinde, mekânı bireysel bilince kadar indirgedikleri görülecektir. Bu bağlamda; zaman ve mekân idealist felsefeye göre, bizim dışımızda mevcut değildir ve zihnin basit formlarından ibarettir.

Zaman meselesi, felsefe ve bilim tarihinde üzerinde en çok durulan ve en çok tartışılan, ancak hem felsefe ve hem de bilim açısından hâlâ tam anlamıyla anlaşılammış konulardan biridir. Aziz Augustinus'dan² Kant'a, Bergson, Heidegger, Hegel, Aristoteles, Newton'dan³ Einstein'a birçok filozof ve bilim insanı zaman kavramı üzerine düşünmüş ve yazmışlardır.

¹ Alemin sınırı ve ötesinde ne olduğuna dair Aristo'nun ve O'nun felsefesinden büyük oranda etkilendiği görülen İslam filozoflarının açıklamaları, genelde iki noktada toplanmaktadır. Bunlardan birincisi söz konusu problemin, bir nicelik problemi olarak düşünülüp açıklanmaya çalışılmasıdır. Buna göre zaman, mekân, hareket ve sayı gibi niceliklerin, bilfiil sonsuz olup olamayacağı tartışılmakta ve söz konusu problem, bu çerçevede sonuçlandırılmaya çalışılmaktadır (Şaban Haklı "İslam Felsefesinde Mekân Ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki" Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007/2, c. 6, sayı: 12, s. 42.

² "Zaman nedir? Kimse sormazsa ne olduğunu biliyorum. Ama birisine açıklamaya kalkarsam artık bilmiyorum... Eminim ki geçip gitmiş olmasa 'geçmiş' zaman olmayacak. Bir şey gelecek olmasa gelecek zaman da olmayacak. Peki nasıl oluyor da geçmiş ve gelecek var olabiliyor? Geçmiş artık yok. Gelecek ise henüz yok. Şimdiki zaman sürekli var ise, geçmişe karışmayacak ise şimdiki zaman değil sonsuzluk olmaz mı? İyi ama şimdiki zaman var olabilmek için geçmişe karışması gerekiyorsa mevcudiyetini yok oluşuna muhtaç olan bir Şimdi'nin VARlığından nasıl bahsedilebilir? Demek ki zaman yokluğa meylettği ölçüde var olan şeydir" (Aziz Augustinus,; 354-430).

³ Isaac Newton'a göre, zaman homojen bir biçimde akar ve olaylardan bağımsız bir boyuttur. Mutlak zaman ve mutlak mekân anlayışı var ve evrensel bir mutlaklıktır. Zaman geçmişten geleceğe doğru akar, homojen ve mutlaklıktır. Newton'a göre, mutlak zaman ve mekân sırasıyla nesnel gerçekliğin bağımsız yönleridir. Newton zamanı duyulabilir ölçülerden ayırarak mutlak, doğru ve mantıksal zaman ile görelî, belirgin zaman arasında bir ayırım yaparak şöyle tanımlar: "Mutlak, doğru ve matematiksel zamanın kendisi kendi doğasından dengeli bir biçimde akıp gider, dışsal olan herhangi bir şeyle ilişki kurmaz; başka bir biçimde, süre olarak adlandırılır. Görelî, belirgin ve genel zaman, hareket yoluyla duyulabilen ve dışsal olan bazı süre ölçülerine sahiptir; saat, gün, ay ve yıl gibi." (Newton,; 1952) Newton, Isaac. (1952) "Mathematical Principles of Naturel Philosophy", Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica, Inc.

F. Karabulut. Ahmed Yesevi’de Varolmanın İki Boyutu: Zaman ve Mekan

Platon hariç bütün ilkçağ filozoflarına göre zaman ezeldir. Aristoteles’le¹ devam eden bu metafizik varlık anlayışı Orta Çağ’da, dinsel anlam kazanarak, İlahî Varlık alanına dönüşmüştür. Augustinus’un zaman yorumu idealisttir, metafizik bir yorumdur. Ona göre, evrenden önce zaman da yoktu ikisi aynı anda tanrı tarafından yaratıldı [6]. Descartes’la başlayan Modern Batı Felsefesinin, varlığı epistemoloji temelli bir metafizik anlayışla ele aldığı görülür. Heidegger’e göre, Kant, kartezyen geleneğe olan aşırı sadakati sonucu zamanın, "Varlık'ın anlamı" olduğunu göremedi. 19. yüzyılın diğer bir felsefe akımı olan pozitivizm ise, zamanı nesnel bir yorumla ele alarak fiziksel olanla ilişkilendirdi. Fransız felsefeci Henri Bergson Tekamülcü Yaratış Teorisi’nde, anlamamız gereken şeyin, zamanın bir birikim, bir büyüüp gelişme, bir süre olduğunu belirtir. Bergson, sürenin yalnızca akıp giden bir şey olmakla kalmayıp, yaratıcı olduğunu savunur. Başka bir deyişle, süre görünüşün gerisindeki gerçeklik, bilimlerin araştırdığı gözle görülür ampirik dönüşümlerin gerisindeki esas nedendir. Buna göre, türlerin evrim geçirdiği hipotezini doğrulanabilen deneysel bir hipotez olarak benimseyen Bergson, buradan bütün bu evrimsel gelişmenin gerisindeki esas gücün, temel nedenin süre olduğu metafiziksel tezine geçmiştir. Bergson’a göre, gerçekten var olan şey madde, cansız varlık değildir; gerçeklik süredir ve bunu yalnızca sezgi kavrayabilir. Zaman bir birikimdir. Gelecek hiçbir zaman geçmişin aynısı olamaz, zira her adımda yeni bir birikim ortaya çıkar. O bilinçli bir varlık için var olmanın değişmek olduğunu kabul eder, zira değişmek demek olgunlaşmak demektir; olgunlaşmak ise, sonsuzca kendi kendini yaratmak demektir. Bu, yalnızca bilinçli insan varlığı için değil, fakat bütün gerçeklik için böyledir. Bergson gelişmeyi, ancak süre olarak anladığımız takdirde açıklığa kavuşabileceğimizi savunur” [7].

Fizik biliminde zaman ve mekan: Uzun zamandır insanlığın zihnini, “zaman var mıdır?”, “izafî midir?” yoksa “zaman sadece bir an mıdır?” gibi

¹ Aristoteles, zamanın var olabilmesi için sürekli bir harekete muhtaç olduğunu söyler. Çünkü hareket, ona göre sürekli olan bir mekânda gerçekleşmektedir. Mekânda var olan önce ve sonranın karşılığı olarak zamanda da zorunlu olarak öncelikler ve sonralıklar vardır ve bunların peşi sıralığı sonucunda zaman oluşur. “Aristo ve İbn Sina’ya göre zaman, mesafe ve hareket mütetekabil şeylerdir: Süreklilik onlara yüklenir. Zaman sürekli (muttasıl) olduğu için muhayyilede algılanan bir sınıra sahiptir. İşte, bu sınıra "an" adı verilir." "An" fiilen var mıdır? Eğer "an" ın fiili bir varlığı yoksa ne anlamda vardır?” Bk. Mehmet Dağ, “İslam felsefesinde Aristocu zaman görüşü”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XIX, 105.

sorular meşgul etmiştir. Galilei, Newton¹, Einstein, Stephen Hawking gibi birçok bilim adamı tarihin birçok döneminde bu sorulara cevap bulmaya çalışmışlardır. Modern fiziğin bulguları mekân, zaman, nesne, sebep ve etki gibi kavramlarda derin değişimleri gerekli kıldı. Bu kavramlar dünyayı tecrübe etmemiz için çok temel şeyler olduğundan, bunları değiştirmeye çalışan fizikçilerin yaşadıkları tam bir şok haliydi. Bu değişimlerin sonucu olarak ortaya yeni ve tamamen farklı bir dünya görüşü çıktı ve hala formüle edilmesi sürüyor. Kuantum teorisi doğanın birbirine bağımlılığını gösterir dolayısıyla bizi evrenin fiziksel nesnelere oluşturduğu bir şey değil ama tek bütünün karmaşık ilişki ağında bulunan birçok parçasından oluşan bir bütün olarak anlatır. Bu durum sufilerin algıladıkları gibi bir varlık anlayışı sunar bize. Modern fiziğin bulguları mekân, zaman, nesne, sebep ve etki gibi kavramlarda derin değişimleri gerekli kıldı. Modern fiziğin göreceli modelleri ve teorileri Sufizmin dünya görüşünün iki ana elemanını betimler: evrenin tekliği ve asıl olarak dinamik karakteri. Mekân farklı derecelerde bükülmüştür ve zaman evrenin farklı bölgelerinde farklı hızda akar. Üç boyutlu Öklidyen mekân ve zamanın lineer akışı fenomeni fiziksel dünyanın algı tecrübeleriyle sınırlı olduğundan, hakikate ulaşılması için önce bunların terk edilmesi gerekir.

¹ Newton'un Tanrıya inancı mutlak ve bu inancı şöyle dile getiriyordu; Tanrı ebedi ve sonsuzdur. O, zaman ve mekân değildir. O, hazır ve nazırdır. Diyebiliriz ki, böyle olmakla da zaman ve mekân meydana getirmiştir. Newton, zaman ve mekânı insandan bağımsız olduğu kadar, maddeden de bağımsız ve bu anlamda mutlak sayıyordu. Mutlak zaman ve mutlak mekân kavramları Newton tarafından ileri sürülmüştür. Newton, dindar bir adam olduğu için, ben varsayım yapmam diyerek bu konuda bilimsel bir varsayım ileri sürmekten kaçındığı halde, Tanrıbilimsel varsayımlar ileri sürmekten çekinmiyordu. Örneğin; "Principia" sının sonuna eklediği yedi yapraklık genel açıklama bölümünde, fizik bulgularının metafizik sonuçlarını bir Tanrıbilimci ağızyla şöyle açıklıyordu: Bu güneş, gezegenler ve kuyruklu yıldızların uyumlu dizgesinin, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen üstün bir varlığın buyruğundan doğması gerekir. Leibniz, zaman ve mekân konusunda, Newton'un anlayışına karşı çıkmıştır. Newton'u ilk eleştirenlerden olan Leibniz, eleştirilerini metafizik ve teoloji açısından yapmıştır. Leibniz; mekân ve zamanı varlık olarak değil, cisimler ve olaylar arasındaki topolojik bağlantıların bütünü olarak görür. Leibniz; " Benim görüşüme göre, mekânı yalnızca görelilik olarak alıyorum. Zamanı da birlikte varoluşların düzeni olarak. Zaten zaman ardılıkların düzenidir. İhtimal bağlamında mekân, aynı anda beraber bulunan diye kabul edilen nesnelere düzenidir. Bir çok nesne bir arada görünürse, kişi bunu kendilerinin ötesinde nesnelere düzeni olarak algılar". Bu bağlamda, Newton'un mutlak zaman anlayışına karşı olan Leibniz'e göre, zamanın kendi başına bir varlığı olamaz. Demek ki o, nesnelere ardarda gelişlerinin bir düzen formudur. Ona göre zaman, sebep ve sonuç olarak birbirlerine bağlı olanların iç içe girdikleri ardarda olmalarının düzen formudur. (Kutsi Kahveci: <http://dusundurensozler.blogspot.com.tr/2007/11/mutlak-zaman-mekan-kavray-zerine-25.html>-20.05.2016)

F. Karabulut. Ahmed Yesevi’de Varolmanın İki Boyutu: Zaman ve Mekan

Einstein’in “zamanın göreceliği”, Stephen Hawking’in “kara delikler” kuramları¹ 20. yüzyılda yeni ortaya atılmış teorilerdir. Örneğin, Einstein’ın rölativite kuramına göre, zaman sabit değildir, hıza bağlı olarak uzar veya kısalır. İşte Einstein zamanın göreceliğini bu şekilde izah eder. Işık hızı ile zamanın akış hızı eşit olduğundan, ışık hızına ulaşan bir nesne veya kimse "zaman duvarını" aşmış, maddi varlığından ve maddeye bağımlılığından sıyrılmış, en, boy, yükseklikten oluşan zemin ve zaman gibi 4. boyuttan çıkıp 5. boyuta, ve daha yüksek boyutlara doğru ulaşma imkanını elde etmiş olur. Parapsikolojik bir bakış açısından vücut geliştirme çalışmaları gibi zihin geliştirmeye ve zihin kontrolüne yönelik çalışma disiplinleri içerisinde yetişen insanların (tasavvuf üstatları, hintli yogalar yada Tibet’li budist rahipleri) zihin üzerine odaklanan çalışmaları sonucunda fiziksel bedenin zihni bağlayan sınırlamalarından kurtulup uzaklaşan, fikir ve zikirle, sürekli konsantrasyon ve tefekkürle hakikate ve hikmete yaklaşan kimseler, farklı boyutlara ulaşma ve aynı mekân içinde farklı zaman ve mekânlarda yaşama imkanına kavuşurlar [8].

Yesevi’de zaman ve mekân:

İnsanoğlu, ana rahmine düştüğü andan itibaren aslında bir sürgün hayatına başlamış olmaktadır. O, doğumdan itibaren ise bir bumerang gibi yola çıkmıştır/fırlatılmıştır. Dünyanın aldattıcılığı içerisinde evini (gerçek âlemi) arayan birey, ömrü boyunca, etrafını kuşatan varlık kafesini, zaman ve mekân zincirini kırmak ve hakikate ulaşmak istemiştir. Elbette bunu her insan idrak etmemiştir. Bunun için bireyin kendisini en baştan bir sürgün psikolojisi içerisinde bulması ve aramak için yola çıkmanın kaçınılmaz olduğunu idrak etmesi gerekmiştir. Gerçekte; varlık, mekân ve zaman, üçü birlikte, sürgünün somutlaşmış halini temsil eder. Biri, diğer ikisinin varlığı için hem gereklidir hem de yaratılmış olan âlemin tecrübe edilmesi için bir delildir. Nitekim Yesevi hikmetlerinde insanı varlık âleminde tanımlarken gurbet/ayrılık metaforlarını çok sık kullanır. Örnek olması bakımından Yesevi’nin değişik hikmetlerinden aldığımız şu metaforlara bakmamız yeterli olacaktır: “bu kafesin kuşu havalanmakta uçmağa (...) ey dostlar uçmak için buraya geldik (...) asıl vatan odur burada misafirsin (...) yürü deyip asıl vatan hükmünü söyleyip (...) gece gündüz gurbet çekip aşk yolunda yürüyüp (...) Kul Hoca Ahmed bu gurbete düştü ise (...) elimi alıp yolda kaldım (...) aşk yolunda benim gibi kimse yok garib...”

¹ Stephen Hawking, Big Bang, evrenin genişlemesi, kara delikler, kara deliklerdeki antimadde, Hawking radyasyonu gibi teorileri bulmuş, fizikte “boyut” kavramı üzerinde çalışmalar yapmıştır.

Zaman aslında mekânla birlikte varlık âlemine çıkmıştır. Varlık ise bir mekâna, bir zamanda doğmuştur. Yaratılmış olmaları gerçeği; varlığı, zamanı ve mekânı, gerçek varlık (yaratıcı) karşısında, geçici, izafi ve değersiz kılmıştır. Varlığın özüne doğru yola çıkan insan ise gerçek mutluluğu ve kurutulmuşu, yalan olanda değil, gerçek olanda (yaratıcıda) aramıştır. Doğduğu andan itibaren kendini bir yolcu olarak gören ve yola girmenin mutlak gerçeğe ulaşmak olduğunu idrak ve kabul eden yolcuların başında ise tasavvuf ehli gönül insanları gelir. Yolculuğun çıkış noktası da ulaşılmak istenen de hakikatin (yaratıcı) kendisidir. Buna karşın, hakikate ulaşmak için bireyin gerçek olandan değil, yalan olandan yeni bir yolculuğa çıkması gerekmiştir. Bu nedenle aslında yolcu hayatın en başında sürgüne çıkmış bir seyyahı andırır. Evinden uzakta ve gerçeği arayan insan, sembolik ve izafi bir âlemde yolculuk etmek zorunda kalmıştır.

Asya bozkırlarında Türk toplumunun manevi besleyicisi olan Hoca Ahmed Yesevi, yola çıkanların, sürgünden gerçek olana ulaşma yolunda çile çekenlerin öncüsü olmuştur. O, “yolu” ve “yolculuğu” bütün yönleriyle idrak etmiş, zamanı ve mekânı, bu bağlamda değişik boyutları ile hikmetlerine yerleştirmiştir. Divan-ı Hikmet'te¹ özellikle bazı kavramlar/metaforlar çok sık tekrar edilmiştir: mekân ile bağlantılı olarak; yol, yolcu, yola girmek, yoldan çıkmak, yolda yürümek, yolsuz, azık toplamak; dünya, dünyanın yalan oluşu, dünyanın türlü boyutları; derya, deniz, inci, mercan, dalma, dalış, dalgıç; meydan, pazar, bostan, bahçe, dağ, çöl, kır; zaman ile bağlantılı olarak; gece-gündüz, seher, tan vakti, sabah, ahir zaman, zamansızlık, zamanı geçiciliği v.d.

Varlığın akıl merkezli sorgulandığı Batı kültürünün aksine, Doğu kültürü varlığı akıldan çok gönülle sorgulamıştır. İnsanın ve varlığın özünü arayan sufi-dervişler, içinde buldukları zamanı ve mekânı türlü yönleri ile sorgulamış ve anlamaya çalışmıştır. Tasavvuf geleneğinin bir temsilcisi olan Ahmed Yesevi de kendinden öncekilere ve zamandaşlarına benzer bir yolla varlığa, zamana ve mekâna bakmıştır. Bununla birlikte yaşadığı coğrafya ve hitap ettiği toplumun özel konumu nedeniyle kendine has bir özellik de taşımıştır.

Ahmed Yesevi, Buhara'da Şeyh Yusuf Hemedani'ye intisap edip, kendini manevi anlamda derinleştirse de, o şeyhinin/hocasının ölümünden sonra Yesi'ye dönerek yeni bir mekânda/coğrafyada ömrünü tamamlamıştır.

¹ Bu çalışmada Ahmet Yesevi Üniversitesi tarafından yayınlanan Divan-ı Hikmet esas alınmıştır. Bk. *Divân-ı Hikmet* (2016), Hoca Ahmed Yesevi /Editör: Mustafa Tatcı, Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 496 s.

F. Karabulut. Ahmed Yesevi’de Varolmanın İki Boyutu: Zaman ve Mekan

O dönemde başta Buhara olmak üzere “Maveraünnehir’in bir çok büyük merkezleri bile manen “Türk” olmaktan ziyade “İrâni” idi” [9] Oysa Türk kültürü daha çok bozkır hayat anlayışı ile şekillenmişti ve insanların önemli bir kısmı İslam dinini yeni yeni öğreniyordu. Bu durumda Yesevi’nin yeni bir anlayışla yola çıkması gerekirdi. Ayrıca kendisi de bozkır kültüründe doğmuş ve yetişmiş biriydi. Yani kısaca o; varlığı, zamanı ve mekânı; Kuran, sünnet ve tasavvuf temelinde hikmetlerine yerleştirirken yaşadığı toplumun gerçeklerini de her zaman göz önünde tutmuştur denebilir. Kısaca onda gelenek ve kendine haslık iç içedir.

Yesevi’nin inanç sistemini, bilgisini ve kişiliğini oluşturan değerler konusunda Fuat Köprülü ile Kemal Eraslan önemli tespitlerde bulunur. Köprülü’ye göre kendisi bir mutasavvıf olmakla birlikte, o, önceki ve sonraki bazı sûfilere göre biraz farklıdır. En azından hikmetlerinden bu sonuç çıkarılmaktadır. Onun bu özelliği hikmetlerin dilini ve derinliğini de etkilemiştir denebilir. Eraslan Ahmed Yesevi’nin fikri şahsiyetini oluşturan başlıca unsurların İslamiyet, tasavvuf ve millî kültür olduğunu belirtir. Devamla Eraslan şu bilgiyi verir; “Mürşidi Şeyh Yusuf-i Hemdanî gibi Hanefî Mezhebinde bir alim ve mutasavvıf idi. Kuvvetli bir medrese tahsili görmüş, din ilimleri yanında tasavvufu da iyi öğrenmişti. Bununla beraber devrinin birçok din âlimleri ve mutasavvıfları gibi belli bir sahada kapanıp kalmamış bildiklerini ve inandıklarını çevresindeki yerli halk ile göçebe köylülere anlayabilecekleri bir dil ve alıştıkları kalıplar içinde aktarmaya çalışmıştı. Bir mürşid ve ahlakçı sıfatlarıyla İslamiyetin esaslarını, şeriatın hükümlerini, Tasavvuf’un inceliklerini, tarikatın adâb ve erkanını öğretmeye, böylece onları Hz. Peygambere lâayık birer ümmet olarak yetiştirmeye çalışmıştı” [10].

Eraslan’ın tespit ve değerlendirmesinde dikkat çekici önemli bir nokta vardır. Ahmed Yesevi, henüz Müslüman olmamış veya yeni Müslüman olmuş halkı irşad ederken, derinlikli ve soyut bir alan olan tasavvufu da öğretmeye ve uygulamaya çalışmış, insanları buna çağırıştır. Üstelik davet yaptığı topluluk yeni Müslüman olmanın yanında önemli ölçüde göçebe yaşayan, hayvancılık ve tarımla geçinen bir topluluktur. Yerleik hayata tam olarak geçmemi° insanlara yeni bir öğretiyi taşımak, onları ikna etmek ve bunu devam ettirmek oldukça güçtür. Çünkü bu insanlar özgür ruhludur, daha çok şüphedir ve sürekli teyakkuz halinde yaşamayı hayat felsefi yapmışlardır. Yeni kabul edilmiş dine ait soyut kavramların tam oluşmadığı ya da oturmamış toplumlarda, inanca ait kavramları yerleştirmek oldukça zor ve zaman isteyen bir iştir. Yeni değerlere tam alışmamış bir toplumda ileri seviyede tasavvuf anlayışı

yerleştirmek de sabır isteyen bir iştir. Ayrıca bu tür toplumların varlık, oluş, zaman ve mekân anlayışları da farklıdır. Sürekli hareket halinde olan toplumların zaman ve mekân anlayışlarının, yerleşik hayatta olanlardan farklı olması her zaman olasıdır. Her iki toplumun zaman- mekân anlayışında olumlu taraflar olduğu gibi olumsuz taraflar da olabilir. Belli bir mekâna (sınırlı ve küçük bir alan) ölünceye kadar kendini bağlamamış olan insana mekân daha soyut ve geçici gelebilir. Buna karşın belli bir mekâna kendini sıkı sıkıya bağlamış insanın mekân anlayışı daha katı ve vazgeçilmez olacaktır. Zaman kavramı mekân ile anlam kazandığına göre, mekânı geçici gören insanın zamanı da geçici görmesi gerekir. Yaşadığı toprağı bir gün terk edeceğini bilen insan (bu ölümle de olabilir), geleceğe ait hesaplarını da ona göre yapacaktır. Ahmet Yesevi'nin işini kolaylaştıran en önemli etken Türk toplundaki bu mekân ve zaman anlayışı olmalıdır. Şeriat, tarikat, hakikat ve marifet dörtgeninde şekillendirdiği dini-tasavvufi anlayışını daha kısa zamanda ve daha geniş kitlelere yayma imkânını bu sayede bulmuştur denebilir. Bunun tersi de mümkündür. Mekânı somutlaştırmayan birey, zamanı da sınırlamayabilir. Bu durumda Yesevi'nin öğretileri topluma daha soyut gelmiş de olabilir. Elde ettiği neticeye bakılırsa başarılı olduğu elbette söylenebilir.

Hem tasavvuf geleneği hem de göçebe yaşam tarzı, hareketi yani yolculuğu önceleme noktasında kuşkusuz çoğu zaman örtüşmüştür. Tasavvufa girmek, yola girmektir. Göçebe/bozkır toplumu olmak her zaman yolda olmaktır. Yesevi'nin yola ve yolculuğa dair ortaya koymuş olduğu hikmetler, bu nedenle tek başına ne tasavvufla ne de milli kültürle izah edilir. İzah için her ikisini de göz önünde bulundurmak gerekir. Bu bağlamda baktığımızda hikmetlerde Yesevi'nin, yola ve yolculuğa dair hemen bütün kavramları kullandığını görüyoruz. Tasavvufta sufi, arayış içindedir ve gerçeği aramakla ve onu bulmakla yükümlüdür. Bu onun için en önemli şarttır. Nitekim, İbni Arabi “Yol, hakikatin kendisidir” demiştir. Başlamayan yolculuk bitmez. Yol olmazsa, yolcu da olmaz. Ya da yolcu olmazsa yol bir anlam ifade etmez. Yola çıkmayanı, yolda durmayanı, yolda hazır olmayanı, gitmek istemeyeni, yol bir yere götüremez. “Yola çıkan kişi, önceden yola girmiş olanlardan yol bilgisini almak zorundadır. Yolculuk, canlı bir organizmandan “insan” oluşa, geçişle başlar. Başka bir ifade ile biyolojik varlıktan ahlâkî varlığa, fiziki yaratılıştan (halk), manevi yaratılışa (hulk), yani varlığa doğru bir harekettir. Bu yolculukta, kazanılan ahlâk tecrübesi, başkalarına açılarak, objektifleşir ve kişide yaratılan bir iç ahlâktan, başkalarına çerçeve olmak üzere dış ahlâka dönüşür” [11].

F. Karabulut. Ahmed Yesevi’de Varolmanın İki Boyutu: Zaman ve Mekan

Bu arayışta hikmetlerde bir de Türk kültürünün yol ve yolculuk kavramı kendini hissettirir. Tasavvufu yeni tanıyan bir toplum için bu oldukça açıklayıcı ve somutlaştırıcı bir durumdur aslında. Zamanı da bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Mekânda yapılacak yolculuk bir zaman diliminde gerçekleşecektir. Bu da hareketi ve belli zaman dilimlerinin önemini ortaya koymaktadır. İslam dininde her ne kadar zaman bir bütün olsa da günler, vakitlere bölünmüştür ve insan bu vakitler merkezli hayatını şekillendirme durumundadır. Yesevi’nin günün vakitleri ve özellikle namaz vakitleri konusunda çok belirgin ifadeleri olmasa da, hayatın ve hareketin başlama vakti olan seher vaktini seçmesi ve bunu her fırsatta dile getirmesi tesadüf değildir. Hikmetlerde, zaman konusunda, özellikle günün bölümleri bağlamında Yesevi’nin; “seher”, “tan”, “sabah” ve “şafak” kavramlarını sık kullandığını görüyoruz. Onun, inanan insanları (özellikle sufileri) bu zaman dilimlerinde uyanmaya, ibadet etmeye ve yola çıkmaya çağırması; İslam’ın bu vakitleri önemsemesinin yanında, hayatın yani arayışın bu vakitlerde başlaması ile de ilgilidir.¹ Göçebe bozkır kültüründe de sabah ve günün

¹ Bu konuda Kuran’da pek çok ayette önemli uyarılar ve telkinler vardır: “Öyleyse akşama girdiğiniz vakit de, sabaha erdiğiniz vakit de Allah’ı tesbih edip (yüceltin). Hamd O’nundur; göklerde ve yerde, günün sonunda ve öğleye erdiğiniz vakit de. (Rum Suresi, 17-18); Gündüzün iki tarafında ve gecenin (gündüze) yakın saatlerinde namazı kıl. Şüphesiz iyilikler, kötülükleri giderir. Bu, öğüt alanlara bir öğüttür (Hud Suresi, 114); Şu halde onların söylediklerine karşı sabırlı ol, güneşin doğuşundan ve batışından önce Rabbini hamd ile tesbih et (yücelt). Gecenin bir bölümünde ve gündüzün uçlarında da tesbihte bulun ki hoşnut olabilesin (Taha Suresi, 130); “Şüphesiz ki takvâ sâhibleri, Rablerinin kendilerine verdiğini almış kimseler olarak, Cennetlerde ve pınar başlarında dırlar. Çünkü onlar, bundan önce iyilik eden kimselerdi. Gecenin az bir kısmında uyurlardı. Seherlerde de onlar istiğfâr ederler (mağfîret dilerler)di” (Zariyat, 15-18).

Benzer şekilde Hadislerde de bu konuda önemli telkinler yer alır: Enes b. Mâlik der ki: Biz seher vakti yetmiş defa istiğfâr getirmekle emrolunduk. Resûlullah Efendimiz (asm) bir hadis-i şeriflerinde şöyle buyurdular: “Allah, her gece dünya semâsına gecenin son üçte biri kaldığında rahmetiyle tecelli eder ve şöyle buyurur: ‘Bir isteyen yok mu ki onun istediğini vereyim? Bir duâ eden yok mu ki ona icâbet edeyim? Bir mağfîret dileyen yok mu ki kendisini bağışlayayım?’ ” (Kurtubî, c. 2/4, 39); Enes’ten rivayet edildiğine göre o şöyle demiş: Peygamber’i (asm) şöyle buyururken dinledim: “Şüphesiz yüce Allah buyuruyor ki: Ben yeryüzü halkını azab etmek istiyorum da mescidlerimi imar edenlere, Benim rızam için birbirlerini sevenlere, tehecçüd kılanlara, seher vaktinde mağfîret isteyenlere bakınca; onlar sebebiyle yeryüzü halkından azabı defederim” (el-Azîzî, es-Sirâcu'l-Munir, I, 393). Hadisler:“Gece seher vaktinde ve namazlardan sonra yapılan dua kabul olur” (Tirmizî). Resûlullah (asm) yüce Allah’ın Hz. Yakub’un çocuklarına söylediğini naklettiği: "Sizin için Rabbinden mağfîret dileyeceğim" (Yusuf, 12/98) buyruğunu açıklamak üzere şöyle buyurur: "Yakub onların bu mağfîret isteklerini seher vaktine erteledi." (Tirmizî, Deavât 114) Seher vaktinde duanın kabul edilme ihtimali yüksektir ve hatta duanın kabul edilme vaktidir (Vehbe Zuhayli, et-Tefsîrû'l-Münir).

a) Seher vaktinde, daha önce karanlık her şeyi bürümüş iken, sabahın aydınlığı doğar. Sabah aydınlığının doğması ile sanki ölü gibi olan canlılar dirilirler. İşte o zaman, herkesi saran bir cömertlik ve mükemmel bir feyz-i İlahî vaktidir. Binâenaleyh büyük âlemin sabahının aydınlığının doğuşu ile küçük âlemin sabahının doğması uzak bir ihtimal değildir. Bu doğuş, kalbte Allah’ın celâl nurunun tecelli etmesidir.

b) Seher vakti, uykunun en tatlı olduğu zamandır. Kul, bu lezzetten yüz çevirip de, ubûdiyyete yönelince, tâati en mükemmel bir seviyeye ulaşır (Fahrüddin Er-Râzi, Tefsîr-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb)

Seher, halvet vaktidir. Zira herkesin uyumakta olduğu bir sırada, sıcak yatağından kalkarak Rabbine dilekçe sunmak, ağlayarak derdini ve problemini O’na aktarmak gibi nafil bir ibadet yoktur. Nitekim; Hz Lokman (as) oğluna şöyle bir öğütte bulunuyor: "Ey oğul! Seher vaktinde uyanıp öten horoz senden daha erken ve akıllıca davranıp kalkmasın, sen ondan önce davran, sakın o öterken sen mışıl mışıl uyumayasın" (İmam Nesefî, Nesefî Tefsiri).

erken dilimleri çok önemlidir. Birey her halükarda en erken vakitte uyanmak ve yola çıkmak zorundadır, aksi halde hayatını idame ettirmesi mümkün değildir. Zaman bağlamında gece ve gündüz kavramları da önemlidir. Yesevi, insanları özellikle geceleri ibadet etmeye ve tefekküre çağırılmaktadır. Bunun da kuşkusuz önemli nedenleri vardır. Birinci neden elbette tasavvuf ehli her mürşidin çağrısının bu yönde olmasıdır. Peygamber efendimiz de bu gece ibadetlerini çok önemsemiştir.¹ Bunun için akşamın erken saatlerinde yatan kişi, sabaha yakın kalkmakta ve hem ibadetini yapmakta hem de gün doğarken yola çıkmış olmaktadır.

Ahmet Yesevi'nin bu nedenle öğretileri daha kolay yayılabilmiş ve takipçileri bu sebeple çoğalmıştır. Onun öğretilerinde; hem insan doğasına hem milli kültüre hem İslam dinine hem de tasavvufa uygun bir sentez vardır. Nitekim şeriat (Kuran ve sünnetler) ile tarikat (tasavvuf) anlayışı onun hikmetlerinde bir ahenk içindedir. Kişi hem şeriatın kurallarına uyabilir, hem de tarikat yoluna girebilir. Bu sayede hakikate ve marifete daha kolay ulaşabilir. Eraslan, Yesevi'nin bu anlayışı için şu tespiti yapar; "Hz. Peygamberin şeriat ve sünnetine sıkı sıkıya bağlıdır. Tasavvufu benimsemesine ve tarikat sahibi olmasına rağmen, hikmetlerinde şeraite aykırı hiçbir ize rastlanmaz. Şeriat ile tarikatı kolayca telif etmesi, daha doğrusu tarikatını şeriat esasları üzerine bina etmesi sebebiyle Yesevilik Sünni Türkler arasında sür'atle yayılma imkânı bulmuştur" [10].

Her şeyden önce Ahmed Yesevi'nin Buhara'dan döndükten sonra hitap ettiği toplum Araplara ve Farslara göre geç dönemde İslamiyete girmiş ve halen girmeye devam eden bir bozkır toplumdur. İslami birikimleri çok

¹ Arapçada "Leyl" (Gece) kelimesi güneşin batması ile, sabahleyin fecr-i sadık denilen ikinci fecrin doğuşuna kadar geçen zamanı ifade eder. Geri kalan müddette de nehar (gündüz) denir. Kur'an-ı Kerim'de gündüz (nehar) 57, gece (leyl) 92 kere zikredilir. Gece müddeti, yıllık olarak ele alınca günün tam yarısı eder. Bu nedenle azami ölçüde değerlendirilmelidir.

Farz namazların mühim gayelerinden biri, Müslüman kimseye, günlük zamanı taksim ve programlama alışkanlığı kazandırmaktır. Kıyamu'l-leyl (gece kalkışı)'e Kur'an-ı Kerim önem vermektedir. Büyük İslam medeniyetlerinin parlama dönemlerini hazırlayanların hayatında gece kalkışı önemli yer tutar. Kıyamu'l-leyl Peygamber Efendimiz'e (SAV) farzı fakat ümmetine nafiledir. Bu sünnet Kur'an-ı Kerim'in emridir. "Rabbini adını sabah-akşam an (zikret). Geceleyin O'na secde et. O'nu geceleri uzun uzun tesbih et" (İnsan 26). "Geceleyin secde ederek ve ayakta durarak boyun bükün, ahiretten çekinen ve Rabbini rahmetinden dileyen kimse inkar eden kimse gibi olur mu?" (Zümer 9). Fakat daha sonra (8 ayda 10 yıl arasında değişen bir müddet sonra geldiği belirtilir). Kur'an-ı Kerim'de gece kalkışıyla alakalı hafifletmeler ifade edilmiştir. Hastalar, cihada çıkanlar gibi mazeretliler muaf tutulmuştur. Gece kalkılacak müddet en az gecenin dörtte biri, en fazla dörtte üçü olarak belirtilmiştir. Bu farklılık gecenin uzunluğundan dolayıdır. Kıyamu'l-leyl öncelikle ibadet yani namaz ve tilavet-i Kur'an içindir. İlimle de meşgul olunabilir. Kıyamu'l-leyl Kur'an-ı Kerim'de gece kelimesinin gündüz kelimesinden çok zikredilmesi ve bu emrin Peygamber Efendimize (SAV)'e peygamberliğinin ilk yıllarında verilmesi önemli kılmalıdır.

F. Karabulut. Ahmed Yesevi’de Varolmanın İki Boyutu: Zaman ve Mekan

yeni olsa da bu toplum aslında birkaç yüzyıldır tasavvufa yabancı değildi.¹ Bu konuda Köprülü şunları kaydeder; “Bizim kanaatimize göre, Ahmed Yesevi’nin zuhur ettiği zaman Türk âlemi epey uzun zamandan beri-herhalde 4. asırdan beri- tasavvuf fikirlerine alışmış, mutasavvıfların menkabe ve kerametleri yalnız şehirlerde değil, göçebe Türkler arasında bile az çok yayılmıştı. İlahiler, şiirler okuyan, Allah rızası için halka birçok iyiliklerde bulunan, onlara cennet ve saadet yollarını gösteren dervişleri, Türkler eskiden dini bir kutsiyet verdikleri ozanlara benzeterek hararetle kabul ediyorlar dediklerine inanıyorlardı” [9, 19]. “Yesevi etrafına Buhara, Semerkant ve Horasan şehirlerinde olduğu gibi İran dil ve edebiyatına vakıf ve o adetlere alışmış kimselerden ziyade, İslam’a yeni girmekle beraber, O’na sağlam bir şekilde gönül vermiş olan saf ve sade Türkler’i toplamıştır” [12]. “İslamiyeti samimi fakat henüz sathi bir surette kabul etmiş olmakla beraber, kendi millî kültürlerini saklamaktan kolay kolay vazgeçmeyen Türklere hitâb etmek lazım gelince, ister istemez onların zevklerine, ihtiyaçlarına uyma, manasını anlayacakları basit bir lisan ve ahengine aşına çıkabilecekleri bir vezinle hitâb eylemek zaruri idi” [9, 146]. Bu nedenle Köprülü’nün de vurguladığı gibi Yesevi, daha çok Arapça ve Farsça dillerinde ortaya konmuş olan tasavvufi telkin ve adabları anlamayan/anlayamayan Türkleri aydınlatma ve bunları müridlerine öğretme maksadıyla şiirler yazmıştır. Köprülü Yesevi’yi, ondan sonra gelen mutasavvıflardan kısmen ayırır. O, örneğin Yunus Emre veya Mevlana gibi bir mutasavvıf değildir. Daha az derinlikli, daha çok didaktik şiirler yazan, lirizmden çok tasavvufi öğretileri ön plana çıkaran bir sufidir” [9, 155-156]. Köprülü’nün bu tespiti veya iddiası her ne kadar tartışmaya açık olsa da aslında önemlidir. Araştırmacılar kuşkusuz onun edebi derinliği ve lirizmdaki ustalığına dair deliller bulacaktır, ancak Yesevi’nin birincil hedefinin sanat yapmak olmadığı her zaman göz önünde tutulmalıdır. O her şeyden önce bir rehberdir ve hikmetleri ile yol gösterici olmayı hedeflemiştir. Bu noktadan baktığımızda onun varlık bağlamında zaman ve mekân anlayışını da görebiliriz. Asıl gayesi “yola girmek” ve “insanları yolda tutmak” olan birinin ağzından çıkacak olan sözler, belki de daha az derinlikli ve daha çok sanatsız olmak durumundadır. Bu arada Yesevi’nin zaman zaman derinleştiğini, sanat değeri bakımından bol çağrışımlı ve

¹ “Bir mutasavvıf olarak Ahmed Yesevi’nin özellikle Yesi’ye döndükten sonraki irşad faaliyetlerine baktığımızda, onun kendisinden önce bölgede gelişme göstermiş bulunan tasavvufi cereyanlar dolayısıyla müsait bir ortam bulmuş olduğunu söyleyebiliriz.” Bk. Nesimi Yazıcı (2001), “Hoca Ahmed Yesevi Döneminde Türk-İslam Kültürünün Oluşumu ve Gelişimi Üzerine Bazı Düşünceler”, *Yesevilik Bilgisi*, MEB: Ankara,68.

metaforik bir dil ve üslup yakaladığını da belirtmek gerekir. Bununla birlikte hitap ettiği toplumda daha çok bozkır kültürünün yaşandığını, dini ve tasavvufî anlayışın henüz derinleşmekte olduğunu bu nedenle hayatın daha somut algılandığını göz önüne bulundurmak gerekir. “O, hitâb ettiği topluluğun fikir seviyesini ve ruh hallerini tamamıyla göz önüne almış ve onlara tasavvufî felsefenin anlayamayacakları inceliklerini değil, daha çok şer’î ve ahlaki bir takım meseleleri öğüt verici bir emir şeklinde tebliğ ederek, uhrevî saadet için mutlaka onlara bağlı kalma lüzumunu anlatmağa çalışmıştır” [9, 154-155]. Şeriat, tarikat, hakikat ve marifet dörtgeninde şekillendirdiği dini-tasavvufî anlayışını o, daha kısa zamanda ve daha geniş kitlelere yayma imkânını bu sayede bulmuş olmalıdır. Bunun tersi de mümkündür. Soyut olan makamı/mekânı somutlaştırmayan birey zamanı da sınırlayamaz. Bu durumda Yesevi’nin öğretileri topluma daha soyut gelmiş de olabilir. Bunun için o, aşağıda görüleceği üzere sıkça metaforlara başvurur. Şeriat, tarikat, hakikat ve marifet basamaklarını çoğu zaman dünyaya ait varlıklarla somutlaştırır. Bu bağlamda en çok; deniz, dalgıç, cevher, yol, pazar, ticaret, bahçe, bostan, çöl, dağ, kır; gece ve seher metaforlarını kullanır. Örneğin, Hikmetlerde; şeriat, tarikat, hakikat ve marifet makamlarının sık sık; meydan, pazar, bahçe, bostan, derya, deniz, inci, dalgıç metaforları ile somutlaştırılır ve görünür hale getirildiğini görürüz.

Yesevi’de günün bölümlerinin öne çıkarılmasına karşın, haftanın günleri veya aylar ile ilgili bir vurgu söz konusu değildir. Örneğin mübarek gün olarak Cuma, mübarek ay olarak Recep, Şaban, Ramazan belirgin değildir. Bu tür zaman dilimleri daha soyut olarak yer alır. O, sık sık oruç tutmaktan bahseder, ama ne zaman ve nasıl tutulacağı konusunda ayrıntı vermez. Hikmetlerden, sanki yılın her günü oruç tutmak gerekir gibi bir sonuç çıkar. O, sürekli “gündüz oruç, gece ibadet” şeklinde bir telkin yapar. Bu da aslında Yesevi için genel anlamda zamanın değil, ânın daha önemli olduğu anlamına gelebilir. Her ânını değerli geçiren mümin-mutasavvıf, dolayısıyla haftaları ve ayları da verimli geçirecektir. Örneğin her seher kalkıp ibadet ve zikir ile meşgul olan insan, Cuma gününü ve Ramazan ayını da dua, ibadet ve zikir ile geçirmiş olmaktadır. En azından bizim çıkarımımız bu yöndedir.

Yesevi’de zaman, gerçek olana ulaşmak için hem bir hareket noktası hem de bir “engeldir”. Benzer şekilde mekân da “tuzak kurcudur”. Çünkü hem zaman hem de mekân yaratılmıştır ve insan yaratılmış olan varlıkları vasıta olarak kullanmak zorundadır. Dünyanın zamanı ve dünyanın mekânı, aslında gerçek olan zaman ve mekân içinde kuşatılmıştır ve aldatıcıdır.

F. Karabulut. Ahmed Yesevi’de Varolmanın İki Boyutu: Zaman ve Mekan

Temelde iki zaman ve iki mekân vardır. Yaratıcıda olan ve insanda olan şekilde özetleyebiliriz bu ikiliği. Başka bir şekilde söylersek yaratılmış olan zaman tuzağa çeken yem, mekân da tuzağın kendisidir. Bütün bunları bilen Yesevi, hikmetlerinde Hallac-ı Mansur’u ve İbrahim Edhem’i çokça zikreder. Hallac-ı Mansur¹ hem zamanı hem de mekânı aşabilmiş ender insanlardan birdir. Zaman ve mekân, varlığın hem nedeni hem de sonucu olduğu için, bedeni bu ikilikten kurtarmak ve gerçek olana ulaşmak gereklidir. Mansur bunun için önce bedenden sıyrılmak gerektiğini ilan etmiş sonra da başka bir boyuta geçerek gerçeği aramaya koyulmuştur. Edhem ise makamı ve mekânı terk ederek gerçeği, zamansızlıkta ve mekânsızlıkta aramıştır.

Yesevi, hikmetlerinde Mansur’dan başka pek çok tasavvuf ehli insandan ve âlimden bahsetmiş, onları örnek göstermiştir. Onun örnek gösterdiği insanların en ortak tarafı yola girmiş olmaları ve zaman-mekân tuzağından kurtulmuş olmalarıdır. Kuşkusuz onun örnek aldığı en büyük insan Hz Muhammed’dir. Hz Muhammed bir insan olarak zaman ve mekân tuzağından, yani beden/varlık tuzağından kurtulmuş ve gerçek olanla buluşmaya zaman ve mekân üstü bir boyuta geçmiştir. Bu nedenle Yesevi, sık sık Miraç hadisesinden bahseder ve “Arş ve Kürsî” metaforuna başvurur. Nitekim peygamberin, zaman ve beden tuzağından ebediyen kurtulduğu altmış üç yaşında, Yesevi de sürgün yaşadığı zaman ve mekânı terk ederek, yerin altına inmiş ve orada ölünceye kadar çile doldurmuştur. Bu durumda Yesevi için mekân başka bir boyuta ulaşmış ve zamanın bir hükmü kalmamıştır. Yerin altında Yesevi, zamanı dondurmuş, âni zamanın tuzağından kurtarmış, zaman ve mekânın somutlaşmış hali olan nefsi de kilit altına almayı başarmıştır. Yerin altında “yalan ve tuzak olan dünyaya” ait hemen hiçbir şey kalmamıştır. En başta gün ışığı ve hayatın aldatici cazibesi yerini karanlığa ve sonsuzluğa bırakmıştır. Bu andan itibaren Yesevi için, iç muhasebe daha da derinleşmiş, nefsine olan düşmanlığı daha da artmıştır. Bu durumda onda, en belirgin mekânlardan birinin ölmeden önce girdiği mezardır/hücredir denebilir. Zaman da bu vesile ile fizikötesi zamana evrilmiş ve güneşin doğuşu ve batışı ile bağlantısını koparmıştır. Zamanı yaşamadan yaşama, mekânı kat etmeden yola girme bu olsa gerektir. Bir nevi sürgün hayatıdır onun seçtiği. Doğumdan itibaren, yaratıcının

¹ Ahmed Yesevi, aslında Türkistan bölgesinde zuhur etmiş ilk mübelliğ değildir. Ondan yaklaşık iki buçuk asır önce yaşayan Hallac-ı Mansur (ö. 309)’un bölgelerde, kendi devrişleriyle birlikte tebliğ faaliyetlerinde bulunduğunu görüyoruz. (Ethem Cebecioğlu (2000), “Hoca Ahmed-i Yesevi”, *Yesevilik Bilgisi*, MEB: Ankara, 125; ayrıca bk.(Hayrani Altıntaş (1986), *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1986, 74.

kendisine dönmesi için dünyaya sürgüne yolladığı nefis, bu şekilde yerin altında kendi kendini de sürgüne yollamıştır.

Yesevi için, içinde yaşanan dünya, sınırları pek belli olmayan, başlangıcı ve bitişi görünmeyen ama mutlak bitecek olan bir sürgün yeridir. Hikmetlerinde bu nedenle Türkistan'ın belli bir yeri değil, dünyanın kendisi karşımıza çıkar. Mekân belirsiz olunca, üzerinde yaşayan insanlar da belli bir ırka mensup olmazlar. Gerçi o, hikmetlerini Türkçe söylediğini bunun çok önemli olduğunu vurgular ve Türkçe kullanmayı telkin eder¹ ama milliyetinden hiç bahsetmez. Onun için toplum vardır ve toplum yola girenlerden ve girmeyenlerden oluşmuştur. Üçüncü grup insan da yola girmiş gibi olup da aslında yola girmemiş olanlardır.

Yesevi aslında bir yönüyle dünyayı bütün bütün reddetmez, yok saymaz. Bu dünya bir sürgün yeri ise insanın buradan kurtulmak için çaba sarf etmesi gerekir. Bu bağlamda Yesevi, bireyi yola çağırarak için dünyanın bazı değerlerini metafor olarak kullanır. Seçtiği zaman-mekân kavramları ve mecazlar aslından tasavvuf ehlinin kullandığı metaforlardır. Buna karşın Yesevi'nin hem yaşadığı yer hem de hitap ettiği toplum bağlamında bu değerlerin dikkatli analiz edilmesi gerekir. Dağda yaşayan bir topluma, denizden veya deryadan bahsetmek ne kadar anlamsız gelirse, deniz kenarında yaşayan birine de dağdan bahsetmek anlamsız gelebilir. Türkistan'da her ne kadar deniz ve göl olmasa da büyük nehirlerin (Sır Derya ve Amu Derya) varlığı, Yesevi'nin denize ait metaforlarını daha anlaşılır kılmıştır. Nitekim "Ahmet Yesevi, Batı Türkistan'da, Çimkent'in doğusunda Tarım ırmağına dökülen Şahyar nehrinin küçük bir kolu olan Karasu üzerindeki Sayram kasabasında doğmuştur" [13].

Yesevi'yi kolay anlaşılır kılan ve hikmetlerini daha geniş halk kitlelerine ulaştıran en önemli nokta zamanı ve mekânı somutlaştırmada kullandığı metaforlar denebilir. Fizikötesini ve soyut olanı, somutlaştırarak, görünmeyen yaratıcıyı görmeyen gözlere göstermiştir. Yesevi'de en önemli mekan kuşkusuz dünyadır. Dünya genel bir mekan olarak karşımıza çıkar. Sınırları belli değildir, ancak sonludur, yalancıdır, aldatıcıdır, tuzaklarla doludur. Bu nedenle, dünya çoğu hikmette olumsuz bir mekân olarak karşımıza çıkar. Dünya asıl vatan olmadığı için de insan için bir sürgün yeridir, bir gurbettir. Gurbet ise insanı mutlu etmez, hüznendirir. İçi ayrılık acısı ile doludur ve insan bu acı ile yola girer, olgunlaşır, pişer ve asıl

¹ Hoş görmemekte âlimler sizin dediğiniz Türkçe'yi,
Âriflerden işitsen açar gönül ülkesini,
Âyet hadîs anlamı Türkçe olsa uygundur,
Manâsına yetenler yere koyar borkünü... (Divan-ı Hikmet, 2016,169)

F. Karabulut. Ahmed Yesevi’de Varolmanın İki Boyutu: Zaman ve Mekan

vatana ulaşır. Yesevi’de kuşkusuz dünyaya ait gerçek mekanlar da söz konusu edilir. Özellikle yaşadığı bölge ve kutsal mekânlar hikmetlerde yer alır. Yesevi’de; “deniz”, “dağ/çöl”, “pazar”, “meydan” ve “yol” mekana/dünyaya ait en önemli metaforlar olarak karşımıza çıkar. Zaman ân ile sınırlandırılır ve ânların birleşmesinden zaman oluşur. Bununla birlikte zamanın dilimleri/durakları olan vakitler de önemli bir yere sahiptir. Yesevi en çok “gece-gündüz”, “akşam” ve “seher/tan/sabah” kavramlarını kullanır.

Zamana ve Mekâna Ait Metaforlar

Dünyevî alan ile ilgili hikmetlerde geçen metaforlar: fani dünya, boş dünya, yalan dünya, geçici dünya, aldatan dünya, kinli dünya, kötü dünya, gafillerin dünyası, dünyayı geçmez akçeye satmak, dünya derdini tepmek, dünyayı bırakmak, aydın dünyayı haram kılmak, bu dünyayı düşman tutmak, dünya haram, dünyaya talak koymak, dünya leştir, dünya işini koy, dünya dayanıksızdır, dünyayı terk et, ahreti işitip dünyayı bırakmak.

Hikmetlerde metafizik soyut kavramlardan ziyade dünya ile ilgili metaforik ifadeler daha çok yer verildiğini görüyoruz. Bunun nedeni, Yesevi’nin okuyucuya, fiziki anlamda alışagelmış, bilinen varlık ve nesnenin manevî boyutunu göstermek istemesi olmalıdır. Hikmetler daha çok didaktik özellik taşıdığı için toplumun inanç sistemini ve ruh iklimini tasavvuf penceresinden daha yumuşak ve daha derinden biçimlendirmeyi amaçlamıştır. En genel ifadesiyle Yesevi, tasavvufun genel çizgisine sadık kalarak, dünyanın tehlikeli ve insanı baştan çıkarıcı yanlarına dikkat çekmiştir.¹ Yesevi, dünyayı olumsuz yönleriyle öne çıkararak insanın gönlünü fiziki dünyadan manevî dünyaya çekmeye çalışmaktadır. Yesevi, görünürde çekici olsa da gerçekte insanın özgürlüğünü kısıtlayan, onu kendi amaçları doğrultusunda köleleştiren dünyadan korkmayı ve düşman olarak görmeyi öğütler. Yesevi, gerçek kurtuluşun “dünyaya talak koymak”tan geçtiğini ve dünyayı “düşman belleme” gerektiğini hikmetlerinde sık sık vurgulamıştır.

Mekân ile ilgili hikmetlerde geçen metaforlar: Göğe uçtum, yere düştüm, yer ve göğü ağılattı, sırat köprüsü, dağ ve taş, Darüs selam sarayı, çöllere gezip, yer altını vatan eylemek, kaçtım çöle, toprak gibi oldum, yedi

¹ İslam dininin ve tasavvufun dünyaya bakışını göstermesi bakımından Gazali’ye bakmamız yeterli olacaktır. Dünyanın tuzak kurucu ve çirkin olması noktasında Gazali, Kimyâ-yı Saâdet isimli eserinden ilginç benzetmelere başvurur: Dünya, şekli kötü, sûreti çirkin bir kadına benzer ki, yüzüne perde örtüp güzel elbiseler giyer, dünya isteklisi deniz suyundan içene benzer, ne kadar, içerse, o kadar susar. Bk. İmam Gazali, *Kimyâ-yı Saâdet*, Çelik Yayınları, İstanbul, s. 69-70.

yön, kara yer kızıl yüz, dağlara çıkıp, ev barktan geçmek, yer üstüne mekân tutmak, yer altında köle olmak, yere girmek, başım toprak kendim toprak cismim toprak, kabristandan haber al, ötelere geçip aştım, lâ mekâna aştım, lâ mekânı seyrederek makam aştım, lâ mekândan Hakk'dan ders aldım, halka içine girmek, dergaha girmek, üç yüz altmış su geçtim, dört yüz kırk dört dağ aştım, düştüm meydan içinde, meydana düşmek, varlık şehrini gezmek, aşkı meydanda gördüm, aşıkların meydanı bostan içinde, gülü gül bahçesinde gördüm, her şey O'nun mekânı/ O lâ mekân içinde, kırları gezip mecnun olsam, erenlerin bastığı iz, kırlarda göz yaşımı akıtsam, muhabbetin meydanı, başımı alıp kırlara gideyim, gideceğim yeri bilemem, dağa taş başımı vurup, gül bahçesi, dağ ve ovayı bostan eyle göz yaş kanı ile.

Yesevi, soyut âlemi somutlaştırmak için mekâna ait kavramları oldukça geniş bir yelpazede kullanır. Yer, gök, dağ, deniz, meydan, pazar, ev bark, Arş-Kürsi, Darüs selam, kabristan, toprak, yol, bahçe-bostan en çok başvurduğu metaforlardır. Bu metaforlarla bağlantılı başka benzetme ve sembollere de sık sık başvurur. En genel şekliyle, Yesevi'de mekân sınırları belirsiz, ama parçalardan oluşan bir bütündür. La mekânı ve fizikötesi mekânı anlayabilmek veya resmedebilmek için, bu dünyaya ait mekân cüzlerini görmek gerekir. Yesevi, bu nedenle söz dağarcığına hayatın her alanında yer alan mekân unsurların dahil etmiştir denebilir. Bunda yaşadığı coğrafyanın ve mensubu olduğu göçebe kültürün de etkisi olmuştur.

Gerçek mekânlar: Yesevi'nin hikmetlerinde geçen gerçek mekânlar onun yaşadığı coğrafya olan Türkistan başta olmak üzere, medeniyet ve dini merkezlerdir. Bunlar: Türkistan, Horasan, Şam, Irak, Belh, Kerbela, Kabe. Horasan onun ilim ve tarikat yolunda yükselmesinde önemli bir yere sahiptir. Kerbela acının merkezi iken, Kabe İslamın kalbidir. Şam, Irak ve özellikle Belh Hallac-ı Mansur ve İbrahim Edhem nedeniyle önemlidir. Yesevi hikmetlerinde en çok bu son iki isimden bahseder.

Arş ve Kürsi metaforları: Arş ve kürsi derecesi, arş üstünde namaz, arşa yeter, arş kürsi levh kalem, arşa konu, arş ve kürsü pazarı, arş üstüne çıkarak, melekler yoldaşı arşın üstünde, arş ve kürsüyü gördüm.

Arş ve kürsi hem ulaşılması en zor hem de en büyük hedeftir. La mekân olmak ve zaman üstü bir sülük için Arşa yükselmek gerekir. Bu nedenle Arş ve kürsü metaforları Yesevi'de çok geçer. Çoğu hikmetlerde Arş ve kürsi kalem ile birlikte zikredilir.

Deniz, derya, su temelli metaforlar: Dipsiz deniz içine düştüm, o denizden Rabbim yardım etti çıktım, dalgıç oldum derya battım, muhabbet deryasında dalgıç, marifet cevherini alsam, vahdaniyet deryası, o deryanın

F. Karabulut. Ahmed Yesevi’de Varolmanın İki Boyutu: Zaman ve Mekan

dalgalanışında değme dalgıç inci almaz, derya içine dalsam, marifetin deryası, dalgıç denizine girdim varlık şehrini gezdim, taşkın gelen deryalarda yüzsem, hakikat deryasına batar, hakikat denizinden inci alan, hakikatin deryası, aşk cevheri dipsiz deniz içinde gizli, sıkıntının deryasında dalgalanası, denize kim girerek kim çıkası, aşk dalgıcı, vahdaniyet deryasına gir, deryanın gevheri, fenafillah deryasına bat, becabillah gevherinden al, vahdaniyet gemisi, muhabbetin denizi, dalgıç olmadan mücevher için denize dalınmaz, can denizinden geç, rahmet suyu, ulu derya içre dalıp battım, erenler dipsiz derya içre pinhan, sohbet içre inci der, aşk deryası vücud içre cûş eylese, bilinçsiz olup girdab içre hayran olur, dalgıç gerek o deryaya özünü bıraksa, olta bırakıp büyük balık avla, maksud incisini ele alsa, aşk denizine dalan aşık cevher alır, cevher alan geçek aşıklar derya olurlar, (derya dalar< derya olur yani aşık ve mürşit), katre katre gözyaşını derya kılar, o deryada aşk cevheri sayısızdır, dalgıç olup o gevherden alasım gelir. (su >derya> hakikat)

“Hemen hemen tüm mistik öğretilerin varlık tasvirlerinde su, pınar, deniz imgelerine rastlamak mümkündür” [14]. Varlık meselesi ilk dönem islâm düşünürlerinin en temel konularından biri olmuştur. Genel olarak Tasavvuf literatüründe “deniz/derya” mutlak varlık olan Allah’ı, onun sonsuz sıfat ve zat makamını, vahdeti ve küllî varlık âlemini temsil eder [15]. Yesevi’nin hikmetlerinde de denize ve suya ait metaforlar çok önemli bir yer tutar. Tasavvuf ehli, denizi, fizik yapısı/özelliği nedeniyle, hem hayatın kaynağı hem sonsuzluğun mekânı hem de birliğin sonsuzluğu olarak kullanmıştır. Ahmed Yesevi’nin hikmetlerinde deniz aslında hem bir tasavvufî metafor hem de coğrafi bir unsur olarak yer alır. Onda, özellikle deniz/derya sonsuzluğu ve teklifi temsil etmesi bakımından önemlidir. Bu durumda su hem arındırıcı hem de içine alıcı ve kendinde yok edici olmuştur. Sufî, arınmak için suya girmekle aslında vahdet içinde yok olmayı arzulamıştır. Yesevi, deniz ve su metaforlarının yanında; tasavvufta yola girenleri, yol gösterenleri, yolda arananları ve aramak için sahip olunması gereken araç ve yetenekleri temsil etmek üzere dalıcı, dalgıç, olta, inci, gevher, mercan metaforlarına sık sık başvurmuştur. Yesevi’nin bu bağlamda kullandığı su ve deniz/derya metaforlarına bir bakarsak daha açıklayıcı olacaktır. Bu arada deniz/derya metaforunu her zaman aynı anlamda veya bağlamda kullanmadığını da belirtmek gerekir. O, deniz metaforunu bazen tasavvuftaki bağlamı dışında, bu dünyadaki gerçek anlamı ile kullanılır. Örneğin “dipsiz deniz içine düştüm” ifadesi, her iki anlamda da anlaşılabilir. Yani o, bu iki metafor ile hem “vahdeti” hem de

“sıkıntıyı/dünyanın meşakkatlerini” kastetmiş olabilir. “Denizden Rabbim yardım etti çıktım” ifadesi, “sıkıntıdan kurtuldum” anlamında bir metafor olarak karşımıza çıkarken , “dalgıç oldum derya battım”, “muhabbet deryası”, “marifet cevheri”, “vahdaniyet deryası” gibi ifadeler, tasavvufi bağlamda “birlik/vahdet” metaforları olarak kullanılmıştır. “Deryanın dalgalanması” tasavvufta mâsivanın boğuculuğu, engel koyuculuğu ve yutuculuğu olarak karşımıza çıkar. Bu durumda Yesevi’ye göre her “dalgıç” bu “dalgaların arasından” “inci” alamaz. Bu durumda “inci” gerçek olandır, yani yaratıcının hikmetleri ve O’nun birliğinin işaretleridir. Nasıl ki, balıklar denizden karaya çıkınca ölürler, evliyaullah da vahdet denizinden kesret âlemine çıkınca bundan rahatsız olur, ölürler. Dalgıç, mürşidi temsil ederken, balık veliyi temsil eder. Vahdet deryası çok derindir, her dalgıç ona dalamaz, dalsa da ya yok olur ya da eli boş döner. Dalmak için gerçek rehber ihtiyacı vardır ve rehberle dalan dalgıç mutlaka bir cevher ile dönecektir.

Yol ve yol temelli metaforlar: Tarikatın yolları, yola gir, yol açıldı, yolda kalmak, aşk yolu, aşk yolunda toprak ol, yol gösterecek, yoldan azan günahkar, yola saldı, yol kaybeden, erenlerden yol sorup, tarikatın yolları sonsuz yüce, yol şaşırarak, yola salmak, Hakk yoluna girmek, şeytan yolu, iyi yoldan sapıp kötü yola girmek, yolsuz idim, yola koydu, yolsuz yola girdim, yolu yitiren köpek gibi olup, yola koymak, yolunda baş vermek, yoldan sapma, yol üstünde toprak olmak, Hakk yolu, din yoluna gir, bu yollarda can saklamak, şeriatın yolu, yollar uzun/ yol azığın almadım, azıksız gitmek, ahiret yolunda, yol sormak, dört yanımdan yol indi, yetmiş yolu satsam, yol üstünde toprak olsam, yolda kaldım elimi al, yola salmak, yoldan çıkarmak, öz yoluna alır mı, yolunu açmak, yol altında toprak olmak, ara yolda kalmak, yol başı, nefis yoluna giren kişi rezil olur, yoldan çıkıp kayar tozar, şeriatın maksat yola gir, yolda şaşırarak, kılavuzsuz yola girmek, eğri yola giren, yolların cefaları, hakikat yolları.

Yesevi, insanın; kâinat, toplum ve hayat karşısında konumunu en anlamlı biçimde ortaya koymuş, sorgulamış ve çözümlemiş bir mutasavvıftır. O, insanı bir nevi kâinatın merkezinde konumlandırarak zaman ötesi bir âleme yolculuğa çıkarır. Aslında merkez bir yönüyle insandır. İlk önce insan hareket eden ve zaman ve mekân boyutu taşıyan bir varlıktır. Her neredeyse oraya atılmış fırlatılmış bırakılmış bir varlıktır. Sürgüne yollanmıştır ve eve dönmek için yola çıkmak, yola girmek, yolda yürümek ve yolu tamamlamak zorundadır. Bunun için kuşkusuz doğru bir rehberle sahip olması gerekir. İnsan, aslında inanç sitemini, sosyo-kültürel statüsünü ve bedence/ruhça imkânlarını önceden seçemez, belirleyemez. O

F. Karabulut. Ahmed Yesevi’de Varolmanın İki Boyutu: Zaman ve Mekan

kendisini içinde bulunduğu haliyle “oraya” atılmış olarak bulur. İnsan, kendi varlığını gerçekleştirmek üzere sürekli seçimler ve tercihler yapmak durumundadır, yani özgürlüğünü gerçekleştirmek zorundadır. Özgürlük ise varlıkta tekliktir, yani mutlak olanda kaybolmaktır. Yaratıcı, önceden var ettiği bir mekânda insanın belli bir zaman diliminde hayat sürmesini ve sürgünlüğünü tamamlayarak geri dönmesini arzu eder. İnsan gerçekte ne kadar uzağa atılmış olsa da o kadar yaratıcısına yakındır. Bu yakınlık veya uzaklık izafidir ve aramak bulmanın bir ön koşuludur. Bazen çok yakında olmak hedefe ulaşmak anlamına gelmediği gibi çok uzakta olmak da hedefe ulaşılmayacağı anlamına gelmez. Bu anlamda mekân ve ona bağlı olan zaman önemini yitirmekte ve mesafeler tayy-i mekân ve tayy-i zamanla ortadan kalkmaktadır. Yesevi’ye göre sığınabileceği ve destek görebileceği bir üstün varlığı bulunmayan insan, varlığı evren içerisinde yalnızlık ve yitmişlik içindedir. Ona göre insanın temel tasa ve çektiği çilenin nedeni budur. Yesevi’de insan hiçbir zaman sahipsiz ve terk edilmiş değildir. Sadece kendi tercihini yapma hakkı verilmiştir ve bazı kimseler bu hakkı yola girmeyerek veya yoldan çıkarak kullanmıştır. Bu noktada kendini sorumlu hisseden Yesevi, neredeyse hikmetlerin tamamında insanı bu yalnızlık karşısında, fırlatılmışlık karşısında sahibine yönelmeye ve aramaya davet eder. Ona göre, göre insan varlığının temel bir takım belirlenimleri vardır; bunların başta gelenleri dünyada olmak, dünyaya fırlatılmış olmak, başka insanlarla birlikte olmak, her zaman üç boyutlu bir zamanın akışı içinde bulunmak, bir ölüm için yaşam ya da ölüme doğru yaşam içinde bulunmak. Ölüm bizim dışımızda uzakta bir yerde de değildir. Aslında biz, doğup dünyaya gelmekle ölme kaderini de üzerimize almış oluruz. Ölüm bizim dışımızda değil bizim içimizdedir, zamanı ve mekânı kavrayamaz ve gerçek olana ulaşmak için uğraşmazsak ölüm bizi içimizden hiçliğe doğru kemirip bitirmektedir.

Zaman ve zaman temelli metaforlar: dem bu demdir başka demi deme deme ömür yıl gibi geçti, altmış üçte kul yere gir, yüz yirmi üç yaşa girdim, ecel vakti, ömrüm geçti hazan oldu, mahşer günü, ahir zaman, bir an geçmeden ömrüm geçti, gözüm yumup da açana kadar ömrüm geçti, zaman ahir olsa akıl gider/Ademoğlu birbirini tutup yer, deme ömür uzundur, ömür bitti yel gibi geçti, hiç bilmedim nasıl geçti ömrüm benim,

“Tasavvufta yaratıcı-zaman-insan ilişkisi temel bir sorun teşkil etmektedir. Sufiliğin anlamı da bu ilişkilerin kurulmasında ve anlaşılmasında gizlidir [16]. Dolayısıyla, sūfiliğin mahiyetinin anlaşılması bakımından, zaman kavramı etrafındaki dilsel ifadelerin incelenmesi önem taşımaktadır. Yesevi, hikmetlerinde zaman metaforuna sıkça başvurmakta ve ona önemli bir yer vermektedir. Ancak, tasavvuf öğretisinin genel çerçevesine uygun olarak, zaman kavramı, bir tür “töz”, tek başına ele

alınan bir “iddia” veya Kant’ın epistemolojik yorumunda olduğu gibi her tür tecrübenin ve bilginin şartı değil, daha çok hayatın içinden bakılarak incelenen bir konudur. İslam tasavvufunda, zaman bir fizikî veya ontolojik olgudan ziyade ruhsal/fizikötesi bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar.¹ Yesevi de, “dem bu demdir başka demi deme deme” diyerek zamanı fizik ötesinde dondurmakta ve ânı merkeze yerleştirerek, sonsuzluğa ulaşmaktadır. Vakit/ân, Yesevi’nin şimdiki zamanda içinde bulunduğu haldir ve bu hal insanın en kıymetli varlığıdır. Bu ifade ile o, insanın, vaktin kendisine hâkim olduğunu/olması gerektiğini vurgulayarak, bireyin/sufinin, geçmiş ve gelecek ile değil, daima şimdiki zamanla ilgilenmesi gerektiğini belirtmektedir. Aslında Yesevi’de her üç zaman da önemli ölçüde yer alır. Geçmiş zamanı yani hayata başladığı andan itibaren yaşadıklarını geleceğe ibret ve ders olması için kronolojik olarak ortaya koyar. Bu bir çeşit “yaşname/zamanname”dir. Onun her yaşında bir tekâmül ve değişme vardır ve bunu altmış üç yaşına gelinceye kadar sayar. Onun için hal yine de çok önemlidir. Ancak bu hal durumu aslında daha çok geniş zamanı kapsar. Nasihat ve tavsiyeler ancak geniş zaman içinde bir uygulama imkânı bulacaktır. Bu nedenle “gecelerde”, “seherlerde”, “gündüzlerde” metaforları ile hayatın tümünü kapsayan zaman dilimlerini veya vakitlerini geçmiş, hal ve gelecek olarak değil geniş bir zaman diliminde sayar. O, “şimdi kalk ve ağla” demez ya da “dün kalkmadın ağlamadın” demez, bunun yerine “seherlerde kalk ve ağla, ibadet et, dua et” der.

Yesevi’de zaman, aynı zamanda insan ömrünü sınırlayan, kısıtlayan bir tuzaktır. O, zamanın çok hızlı aktığını, fizik zamanın insan ömründe bir kıymetinin olmadığını sık sık vurgular. Zaman ona göre, ân gibi kısadır ve bir yel esmiş gibi gelip geçmiştir. Söz konusu metaforlar ile birlikte zaman; bir tür kalıp, bir tür geçit veya mekân kavramlarını çağrıştırmaktadır. "zaman" bilinci derinleşince, "zamansızlık" denilen sonsuzluk bilincine ulaşılır. Yani, aklın zamanlılığı, kalbin veya ruhun zaman üstülüğü durumuna dönüşür ve zaman'ın üstünde bir tek ân kalır. Söz konusu durum tasavvufta, “ölmeden önce ölmek” olarak nitelendirilmektedir.

Gece-gündüz metaforu: Akşam ve geceler kaim oldu, gece namaz gündüz oruçlu, gece gündüz ibadet namaz, gece gündüz uyuyup cemal

¹ Burada Tasavvuftaki zaman kavramı Bergson’un geliştirdiği kavramı ile yakınlık göstermektedir. Bergson’a göre, zaman insan bilincinin bir oluşumu ve yaratıcı gelişimidir. Bu nedenle insan bilincinin dışında değil, gelişim süreci içindedir. İnsan bilinci ise belleğin oluşturduğu ayrı bir varlıktır. Belleğin kökeni de geçmişin şimdiki sürede uzamasıdır. Bellek bu özelliği yüzünden, durağan değildir; geçmişten bugüne doğru uzayan kesintisiz bir akıştır. Bk. Henri Bergson (2007), *Madde ve Bellek*, Çev.: Işık Ergüden, (Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 56-72.

F. Karabulut. Ahmed Yesevi’de Varolmanın İki Boyutu: Zaman ve Mekan

görülmaz, geceleri uyuma yaş yerine kan dök, geceleri tan atana dek yatmak kötüdür, gece gündüz (Onu) kovaladım, gece gündüz yanar odum, uzun geceyi gündüz eyledi, uzun gecede aydınlık günde gönlüm orda, yürü gecede, Bayezid gibi gece gündüz dinmeden Kâbe’ye varsam, Hâlıkımı ararım gece gündüz cihan içinde, geceler hu de, gece gündüz riyazete kaim ol, uzun geceler zikirle meşgul ol, gece gündüz gamsız yürüdüm, gece uykusunu harab et, gece gündüz canı kurban ediniz, gece gündüz ahretin gamını çek, geceler uykusuz ol kan yut, gece namaz salat selam, gece namaz kıl ağla.

Yesevi, hikmetlerinde zaman mefhumu söz konusu olunca “gece-gündüz” metaforlarına sıkça başvuruyor. O böylece, zamanı bir bütün olarak almış oluyor. Gece gündüz zaman olarak peş peşe gelmeyi ve kesintisiz olmayı ifade eder. Gece-gündüz ibadet ve dua ile meşgul olan kişi aslında ömrünün tamamını ibadet ve dua ile geçirmiş demektir. İslam’ın geceye ve gündüze ait olan ibadet ve ritüelleri aslında bellidir. Yesevi’nin bu zaman dilimlerinde yapılacak dini ritüelleri tek tek saymak yerine böylesine geniş ve sınırsız zaman diliminin dolu dolu geçirilmesini istemesi tesadüf değildir. Gece ve gündüzü ibadet, dua ve zikir ile geçiren insan, hem yola girmiş bulunmakta hem de yolda kalmayı başarmış olmaktadır. Yesevi’nin de istediği hayatı bir bütün olarak algılamak ve gerektiği gibi yaşamaktır. Bu nedenle yukarıda görüldüğü gibi “gece gündüz canı kurban ediniz”, “gece gündüz ahretin gamını çek”, “gece gündüz ibadet namaz”. O bazen de gece ve gündüzü boş geçirenler adına konuşur ve tövbe ve pişmanlık yolunu seçer. Ona göre insan gafil olduğu zaman hayatını boş geçirmekte ve hem dünyasını hem de ahretini kaybetmektedir. “Gece gündüz gamsız yürüdüm” derken tam olarak bunu kastetmektedir.

Seher, tan, sabah metaforları: Her sabah ses geldi, sabah erken Pazartesi yere girdim, tan atana dek namaz kılmak, ağlar idim seher vaktinde, seher vaktinde ağlayıp döksem kanlar, seherlerde ağla, halimi sor seherde, günahı gizli eyle seherde, horozlar sena söyler seherde, hazır ol seherde, geceleri tan atana dek ağla dua et, seherde feryad edip, seherde canını incit çalış, tan atana dek zikir eyleyen/dağ ve çölü bostan eder akan yaş, sabah varsa mahşerde sultan olur, seherlerde kalkıp Hakk’dan dile, seher vakti pir-i kamil sordu, seherlerde kalkıp ağla, seherlerde erken kalkıp Hakk’a yansam, tan atana dek ağlasam, seherlerde feryad edip ağlasam, sevgiliyi bulmak için seherlerde kalk, seherlerde canımı inletmedim, sabah vakti boynu büküp, seherlerde ta’at eylesem, seherlerde Kuran okuyup yakarsam, seherlerde ağlasam, ağlayarak seherlerde kalkmak, Hakk yâdı hoştur seher vakti, açılır devlet saadet seher vakti olanda, sen bağışla

günahım seher vakti olanda, cemalini görmek için seher vakti kalk, seher vakti kalkıp nefsin gözünü oy, seherde dört dövün erken kalk, seherlerde kan yut.

Yesevi'nin, zamanın bölümleri içerisinde en çok başvurduğu zaman dilimi "seher/tan/sabah" olarak karşımıza çıkar. Kuşkusuz bunun önemli nedenleri vardır. Bu konuda yukarıda ayrıntılı olarak bir değerlendirme yapılmıştı. Burada, hikmetlerde seher/tan/sabah/ şafak metaforlarını nasıl kullandığını görebiliyoruz. Gecenin aydınlanmaya doğru yaklaştığı zaman dilimi olan seher vakti, hem Kuran'da hem de sünnetlerde önemli sayılmış ve müminlerin bu zaman dilimini verimli olarak geçirmesi istenmiştir. Bununla birlikte özellikle göçebe toplumlarda sabahın erken saatleri çok önemlidir. Hayata zinde başlamak ve yola hazırlıklı çıkmak için insan, erken kalkmalıdır. Bu durumda kişi hem bu dünya için hem de ahiret için azık hazırlamış olmaktadır. Seher vakti dünden veya geçmişten kalan sıkıntıların/günahların daha kolay atıldığı bir zaman dilimidir. Hem insan bünyesi tazelenmiştir hem de birey yeni güne daha dinç kafa ile hazırlanmaya başlamıştır. Biyolojik olarak sabahın belli saatinden sonra kalkan insanın metabolizmasının daha yavaş ve verimsiz çalıştığı bilinmektedir. Bünye ağırlaştıkça, o günü verimli geçirmek de mümkün değildir. Yesevi'nin seher/tan söz konusu olunca en çok kullandığı kavram "ağlama" ve "dua etme"dir. Bu çok dikkat çekici bir durumdur. Hatta Yesevi'de "seher" ile "ağlamayı" birbirinden kopmaz iki metafor olarak hep birlikte görürüz. Bunun için şu alıntılara bakmak yeterli olacaktır: "ağlar idim seher vaktinde, seher vaktinde ağlayıp döksem kanlar, seherlerde ağla, geceleri tan atana dek ağla dua et, seherde feryad edip, seherde canını incit çalış, tan atana dek zikir eyleyen/dağ ve çölü bostan eder akan yaş, seherlerde kalkıp ağla, seherlerde erken kalkıp Hakk'a yansam, tan atana dek ağlasam, seherlerde feryad edip ağlasam, seherlerde ağlasam, ağlayarak seherlerde kalkmak, seherde dört dövün erken kalk, seherlerde kan yut..."

Gurbet metaforu: Gariplikte gurbet içinde kaldım, gurbet değse pişkin eyler, gariplikte misafir olmak, gariplikte kul olmak, gurbet içinde yanmak, babamın ruhu saldı beni gurbete, keremli gurbettesin, öz yurdunda garip olmak, garip canımı inletemedim.

İnsan bu yalan dünyaya yollanmış garib bir sürgündür. Gurbet, bir bakıma eve dönüş için de bir hareket noktasıdır aslında. Bu nedenle Yesevi, kendini hep yabancı bir iklimde kabul etmiş, yola girerek asıl vatanına ulaşmaya çalışmıştır. Yesevi için gurbette olmak demek, kavuşmamış olmak demektir. Kavuşmadan yaşamak ise insanı mutlu etmez. Yalan dünya tuzaklarla doludur ve her tuzak insanı olgunlaştırıcı birer işlev görür. Bu

F. Karabulut. Ahmed Yesevi’de Varolmanın İki Boyutu: Zaman ve Mekan

nedenle Yesevi, altmış üç yaşına gelince, kendi iradesi ile bu dünya sürgününden kurtulmak istemiş ve toprak altına girerek, ömrünü tamamlamıştır. Yesevi, ölmeden önce ölmek arzusu ile yola çıktığı için içindeki gurbeti bu şekilde yok etmiştir. Aslında o gurbeti bir bakıma olgunlaştırıcı, pişirici bir olgu olarak da değerlendirir. Ona göre “gurbet değse insana pişkin eyler onu”. Pişkin eylemek, pişirmektir. Mevlana’daki “hamdım, piştim, yandım elhamdülillah” anlayışı ile örtüşen bir anlayıştır bu. Pişmek için “gurbet içinde yanmak” gerekir. Bununla birlikte insan “öz yurdu” da olsa “gariptir”. Bu gerçek değişmez. “Gariplikte” ise “kul” olmak gerekir. Belki de gerçek kulluk gariplikte yani gurbette olmakla ilgilidir. Hakiki kul olmak için insanın önce uzağa atılması gerekir, yani sürgün olmadan gerçek vatana ulaşmak arzusu insanın gönlüne hiçbir zaman doğmaz. Önemli olan “gariplikte kul olmaktır”.

Gönül metaforu: gerçek gönül, has aşkı gönül içine yerleştirir, gönül bağı yeşil iken, gönül mülkünü okşar, vücuddan geçip gönülden geçip çırpındı can, gerçek gönülde namaz kıl, kırk yıllık zincir çöktü gönül ülkeme, gönül ülkesini harap eyledi, karanlık basan gönlüm aydınlanıp inci cevher saçar mı, gönlün bahçesidir garip bahçe.

Gönül kavramı, birçok din ve felsefi sistemlerde merkezi bir yer tutmakla birlikte, kapsamlı olduğu kadar açık olmayan tanımlarla ifade edilmektedir. Yesevi’nin tasavvuf öğretisinde gönül; “aşkın” evi olduğu gibi “karanlığın bastığı yer” de olabilir. Bu insana bağlıdır. Esasen gönül, insanı insan yapan, insanı diğer canlılardan ayıran manevi/soyut bir “ülkedir/mekândır.” Gönül, insanın düşüncesine ve rasyonel anlayışına zıt bir “mekan” değil, tersine akılla birlikte gerçek benliğin oluştuğu yerdir. Bu nedenle önemlidir. Yesevi’nin hikmetlerinde gönül ile ilgili metaforlara bakıldığında, onun; gönlü, insanın benliğinin gerçekleştiği mekân olarak tasvir ettiğini görmekteyiz. Onun için gönül; “evdir”, “bağdır”, “bahçedir”, “ülkedir”, yani kısaca insana sığınak, hayat kaynağı ve huzur ortamıdır. Önemli olan içini güzel hasletlerle doldurmaktır. Gönül her ne kadar bir sığınak ve ülke de olsa içine “karanlık çökebilir”, “harap olabilir”, “zincir çökebilir”. Yani gönül evi, iyi bakılmazsa insanı “zincire vuran” bir hapisaneye dönüşebilir. Yesevi’ye göre, Allah’a yönelimleriyle içinde metafizik hakikatleri barındırabilen gönül, aynı zamanda “gerçek varlığın da evi” olmaktadır ve mutlaka Allah sevgisinin barınağı olmak durumundadır.

Şeriat, tarikat, hakikat, marifet ve vahdaniyet; aşk, fenafillah, muhabbet için metaforik mekânlar: Fenafillah makamına geçtim, aşk dükkanı, iman postu şeriatıdır, muhabbetin pazarı, marifetin meydanı, şeriatın bostanı, tarikatın gülzarı, marifet eşiği, nefis dağı, muhabbet deryasında

dalgıç, tarikatın meydanı, muhabbetin bahçesi, muhabbetin asası, saadet hırkası, marifetin dalına konmak, muhabbetin pazarını dolaşmak, vahdet küpü, vahdaniyet deryası, muhabbet meydanı, tarikatın pazarı, hakikat deryası, hakikat denizinde inci, marifet nesnesi, muhabbetin pazarında özünü satmak, tarikatın pazarında sefer etmek, marifet pazarı, hakikat meydanı, marifet minberi, vahdaniyet gemisi, muhabbetin denizi, hakikat denizinden cevher al/dalgıç gibi o denizden çıkmaz ol, muhabbet sokağı

Yesevi; şeriat, tarikat, hakikat, marifet, vahdaniyet, aşk, fenafillâh ve muhabbet makamlarını çok önemser. Yola giren aşık türlü makamlara ulaşmak ve türlü makamları aşmak zorundadır. Gerçekte soyut olan bu makamları, somutlaştırmak için dünyaya ve mekana ait metaforlar kullanır. Yesevi hem tasavvufun bir geleneği olarak hem de yaşadığı coğrafyanın ve hayat anlayışının bir gereği olarak somutlaştırıcı mekânlardan faydalanır. Buna göre Yesevi manevi makamlar için şu mekân eşleşmelerini yapar; şeriat: bostan; tarikat: gülzar, meydan, pazar; muhabbet: pazar, derya, dalgıç, bahçe, asa, meydan, satmak, deniz, sokak; marifet: meydan, eşik, dal, nesne, pazar, minber; hakikat: derya, deniz, inci, meydan, cevher, dalgıç; fenafillah: makam; vahdet: küp; vahdaniyet: derya, gemi; aşk: dükkan; iman: post; nefis: dağ; saadet: hırka.

Sonuç

Sufilerde zaman yukarıda değindiğimiz üzere tek boyutlu değildir. Zaman çok boyutludur veya çok katmanlıdır. Bunları; Yaratıcının zamanı, yaratılmışların zamanı ve kişinin zamanı olarak sıralayabiliriz. Yaratıcının zamanı sonsuzdur ve biz onu sınırlayamayız. Yaratılmışın zamanı ömürdür ve ömür her yaratılmış için farklıdır. Aynı yıllarda yaşamasına rağmen bir kelebekle, bir ağacın ve bir kuşla bir insanın büyüme ve ömrünü tamamlama hızları aynı değildir. Kelebek için ömür bir gün iken insan için seksen yıl olabilir. Kişinin zamanı Yesevi için bir an gibi kısadır. O hikmetlerinde şu ifadeleri sık sık tekrar eder: “bir an geçmeden ömrüm geçti”, “gözüm yumup da açana kadar ömrüm geçti”.

Tasavvuf dilinde zaman hem sahiptir hem de sahip olunandır: İbnü'l-Vakt (zamanın çocuğu), Ebu'l-Vakt (zamanın babası/sahibi). Allah, Kuran'da zamanları sayarak yemin verir. Asra, seher vaktine (Duhaya), gündüze, geceye yemin olsun gibi ifadeler ayetlerde karşımıza çıkar. Her şeyin başlangıcı ve sonu yaratıcı olduğuna göre ve insan tekrar O'na döneceğin göre zaman da aslında başladığı yerde birleşecektir. Bu bir bakıma döngüsel bir durumdur ve insan dairenin çevresini turlayan bir

F. Karabulut. Ahmed Yesevi’de Varolmanın İki Boyutu: Zaman ve Mekan

varlıktır. Mekânda alınan yol, zamanda yapılan hareketi ifade eder. Yol madem insanı hedefe götürmek üzere vardır o halde insan doğru olan yola girmelidir. Yesevi’ye göre her yolculuk, hedefe ulaştırmayabilir. Esas olan zamanı doğru ve faydalı kullanmak ve mekânı yani yolu doğru olandan seçmektir. Her yol doğru değildir. Tasavvufun yolu tarikata girmektir. Bunun için yolcu önce kendisine yetecek miktarda azık almak ve azığını sağlam olandan seçmek zorundadır. Bu da şeriattır.

Yesevi’ye göre, sufi yani insan, geçmiş ve gelecek içerisinde aslında ânda duran bir yolcudur. Ânı bilmek ve ânı değerlendirmek esas gaye olmalıdır. Ân aslında henüz geçmemiş ve henüz gelmemiş olan en kısa zaman dilimidir. Bu durumda insan zamanı dilimlere bölmek ve bu dilimlerden önemli olanlarını ân olarak adlandırıp faydalı bir iş yapmak durumundadır. İnsan, günü ne kadar verimli geçirirse zamanın daha çok farkına varmış olur. Hareketin hızı ve miktarı zamanın yoğunluğu ile ilgilidir. Hızlı hareket eden insan mekânı daha belirsiz görecektir. Mekân belirsiz hale gelince zaman da çok hızlı akacaktır. Oysa hem fikretmek için hem de zikretmek için daha durağan bir zaman ve daha sabit bir mekâna sahip olmak gerekir

Yesevi, zamanı yavaşlatmak ve hatta durdurmak istemiştir. Bu nedenle 63 yaşında yerin altına girmiştir. Aslında o yerin altına girerek hem zamanı hem de mekânı dondurmak istemiştir denebilir. Dünyanın insanı kendinden geçiren hızlı dönüşü ve zamanın hızlı akışı gerçek olandan insanı uzaklaştırmaktadır. Bu nedenle insan ömrünü bir yel esmiş gibi kısa görmektedir. Ölüm bir bakıma dünyayı durdurmak ve zamanı dondurmak gibidir. Dünya durunca ve zaman donunca insan kendine gelmekte ve gerçek dünyaya ve gerçek zaman adım atmaktadır. Onun için insan bu dünyadan bir an önce kurtulmayı ve gerçek dünyaya ulaşmayı arzu etmelidir.

Kaynaklar

1. Şafak Yakup (1995), “*Tasavvufî Şiirde Mecazî Anlatım*”, VII. Mevlana Sempozyumu. Konya, 81. Yakup, şöyle devam eder; “Mutasavvıf şairler, mecazî anlatım tarzını, içlerindeki derin ve zengin duygularını, sezgi ve ilhamlarını, alenen söylemek istemedikleri hakikatleri ve sırları ifade etmek için seçmişlerdir” (Yakup, agm, 88).
2. İbn Sina, *eş-Şifâ, Tabiiyyât I* (tarihsiz-yersiz), (yay. İbrahim Medkur), s. 147, 160; *Kitabu’ş-Şifâ, Fizik I* (2004), (tercüme ve yayın Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı), Litera Yay., İstanbul, s. 189, 205.
3. Kemal Sözen (2001), “*Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî’nin Zaman Teorisi*”, Dinî Araştırmalar, C. IV, S. X, , Ankara, s. 169; M. Naci Bolay (1990), *Farabi ve İbn Sina’da Kavram Anlayışı*, MEB Yay., İstanbul 1990, s. 51.

4. Kindî, *Risâle fî vahdâniyyeti'llah ve tenâhî cirmi'l-âlem* (Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine), *Felsefî Risâleler* (1994), (tercüme. Mahmut Kaya), İz Yay., İstanbul, s.91.
5. Kindî (1994), *Risâle fî hudûdi'l-esyâ ve rusûmihâ* (Tarifler Üzerine), *Felsefî Risâleler içinde*, (tercüme eden Mahmut Kaya) içinde, İz Yay., İstanbul, 59
6. Agostinho, Santo. (2006) “*Confissões*”, 3. ed. Coleção Patrística; 10. São Paulo: Paulus, 361.
7. <http://felsefeokuma.blogspot.com.tr/p/mheidegger.html> (31.5.2016)
8. Çetin BAL, “*Dinsel metinlere göre zaman bilmecesi*”, <http://www.zamandayolculuk.com/zamanblmeces.HTM> (31.5.2016)
9. Fuat Köprülü (1984), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, beşinci basım, Diyanet yay., Ankara, 21.
10. Kemal Eraslan (2000), “*Hoca Ahmed Yesevi*”, Yesevilik Bilgisi, MEB yay., Ankara, 106-107.
11. Hakan Poyraz (2006), “*Yolun Ahlakı*”, *Bilgi*,(13) / 2 : 1-10.
12. Osman Türer, (2000), “*Türk Dünyasında İslam'ın Yerleşmesi ve Muhafazasında Sufi Tarikatlar ve Yesevi'nin Rolü*”, Yesevilik Bilgisi, MEB: Ankara, 76.
13. Emel Esin, “*Ahmed Yesevi Külliyesi*”, TDVİA,C. II, s. 162.
14. Mustafa Eren, 2017. “İhvan-ı Safa'nın Sanat Ontolojisi”, *Bilgi*, nr. 81, s. 1-29. Ankara
15. Mustafa Eren, 2017. “Doğu ve Batı Arasında Yesevi Hümanizmi”, *Hoca Ahmed Yesevi'nin Manevi Mirası içinde*, S. 241-258. Almatı.
16. Annemarie Schimmel (2004), *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri, İslam'a Görüngübilimsel Yaklaşım*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, , s. 26-27.
17. Kaplan Üstüner (2007), *Divan Şiirinde Tasavvuf*, Bireşik Kitapevi, Ankara, 292.
18. Süleyman Uludağ (2007), *Tasavvufun Dili-2, Manevi Haller*, Mavi Yayıncılık İstanbul, 46.

ӘОЖ 792

**АКТЕРДІҢ ШЫҒАРМАШЫЛЫҚ ТҮЛҒАСЫН КӘСІБИ
ТҮРҒЫДА ДАЙЫНДАУДА МӘТІНДІ ТАЛДАУДЫҢ
МАҢЫЗДЫЛЫҒЫ**
THE IMPORTANCE OF THE TEXT ANALYSIS IN THE TRAINING OF
CREATIVE PERSONALITY OF THE ACTOR

Ұ. КУЛЕТОВА*

Түйіндемe

Мақалада драматургиялық шығармалардағы мәтінді талдау әдістері қаралады. Мәтінді талдау барысында мазмұнын ашу әдістерінің бағыттары, сөз бен сөздің өзара байланысы мен оларды талдау жүйелілігі қарастырылған. Мәтіндегі тілдің орфоэпиялық ережелері, логикалық және психологиялық кідірісті сақтауы және көрермен алдында сөйлеу тәсілдері зерттеледі. Мәтінмен жұмыс жүргізуді ұйымдастыру шаралары мен «үстел маңының» маңыздылығы, тыныс белгілерінің шарттары мен тілдегі көркемдік құралдардың қолдану тәсілдері айтылады.

Кілт сөздер: Сөз, екпін, кідіріс, мәтін, орфоэпия, пунктуация, актер, логика.

Summary:

The article considers methods of text analysis in dramatic works. In the course of the text analysis, the directions of the methods of disclosing the content of the text, the sequence of the relationship between words are considered. The orthoepic rules of the text, the observance of logical and psychological pauses, and the methods of speaking to the audience are examined. It is a question of measures to organize the work with the text, the importance of the drinking period, the conditions of using punctuation marks and linguistic artistic means.

Keywords: Speech, accent, pause, text, orthoepy, punctuation, actor and logic.

Сахналық образды толық ашатын негізгі құрал – сөзге өте ұқыпты қарау керек. Сөздің анықтығы, дауыстың мінсіздігі, тілдің тазалығы актер үшін ең қажетті шарт. Актер ең алдымен автордың тіл ерекшелігін, көркемдігін нақтылы мағынада, образды қалпында жеткізіп, үстемелеп, қайталап келетін сөйлем орамдарынан туатын интонация күйлерін дәл тауып, аузынан шыққан әрбір сөз ішкі ойды қопара, өзімен бірге ақтара ала шығу керек. Сөз сөйлеу мәнеріндегі талғампаздық пен таптауырындылыққа ұрынбау шарт.

* Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің аға оқытушысы, Түркістан-Қазақстан.
A senior lecturer of the H.A. Yassawi International Kazakh-Turkish University. Turkestan-Kazakhstan. E-mail: Saltarai@mail.ru

Алынған шығармамен жұмыс жасау барысында әрбір сөздің қажеттілігі мен ойландыратыны актерден мәтінге үңіле қарауын талап етеді. Мәтіннің ішкі, сыртқы қырларын жетік меңгерген актер ондағы дыбыстарды ойнату арқылы бейне жасап, әрі төгіліп тұрған сөз сазынан тыңдаушыға әдемі де, әсерлі ой қалдырады. Сондықтан актер ең алдымен, мәтінмен жұмыс істеуге ерекше күш салуы қажет.

Драмалық шығарманы көрерменге бейнелі, анық және әсерлі етіп жеткізу үшін, мәтінмен ұзақ жұмыс істеуге тура келеді. Тіл мен сөздің бір-бірімен байланысын ғана алмай, олардың сөз қызметі, мәтін, мәтін мазмұнымен өзара байланысын да қарастырған жөн. Сөз бен тілдің байланысы сөйлеудің көптеген қырларын түсіну үшін аса маңызды. Сөз – мәтіннің сыртқы көрінісі. Қазақ сөз өнеріне аса жетік, сөздің қадір-қасиетіне мән берген халық дейміз. Ойлы, қисынды пікірін көркем де шұрайлы тілмен, сезімталдықпен жеткізе білу өнер, баға жетпес шешендік шеберлік саналған. Мәтінді талдап, саралау үшін көптеген иірімдерді талдап өту қажет. Сөз астары, пунктуациялық белгілер, екпін, кідіріс, шарықтау шегі, үн бояуы арқылы мәтіннің сырын түсіне бастайсың.

Рөлдің сөзін көрермен қауымға баяндап беру үшін, кәсіпқой актерлерге дәл түсінген мәтін сөзі мен күшті әрі айшықты тіл, әдемі үннің бояуы, нық дикция қажет. Мәтінмен жұмыс барысында негізгі сөздерді анықтап, үзілістер жасап, логикалық талдаудың негізін, пунктуациялық белгілердің не үшін қойылғанын анықтаған жөн. Сонда мәтіннің мазмұнын оңай анықтап, қандай міндеттерді атқару керектігін түсінуге болады. Сахнада бір сөзді жібермей, өз мәнімен сөйлеп, әр қозғалыс-қимылын есеппен дәл пайдалану өте шеберлікті керек етеді.

Білімгерлердің ойы ұшқыр, тіл шеберлігін шыңдайтын, ішкі ой астары мен көркемдігін анықтауға мүмкіндігінің зор екенін үстел маңында анықтауға болады. Мәтінмен жұмыс жасаудың ең бірінші сатысы, ол «үстел маңы». Онда драматургиялық шығарма жан-жақты, терең талданып, шығарманың идеялық мазмұнын ашуға тырысады. Драматург ұсынған пьесаның идеясын айқын ашып, оның тәлім-тәрбиелік мәні мен көркемдік жақтарын халыққа жеткізу, құнды шығармаларды халыққа дер кезінде таныта білу театр саласының басты міндеті. Шығармадағы басты кейіпкерлерге мінездеме беріледі. Пьесаның жалпы идеясы, тақырыбы, тілі жөнінде де сұрақтар өрбіп, пікірталас туындайды. Зерттеле келе, пьесаның авторы ұсынған ойы, мақсаты, негізгі желісі ашылады. Актер шығармадағы кейіпкерлер қақтығысы неден өрбіді, типтер мен образдарды қалай мүсіндеу керек,

әрбір кейіпкердің сөйлеу мәнерін қалай ашамыз деген сұрақтардың жауабын табуы қажет. «Драматургия – көркемөнердің ең бір күрделі саласы. Спектакльдің жақсы шығуы тек пьесаның жазылуына ғана байланысты емес. Сонымен қатар, режиссердің, актердің, суретшінің, композитордың, тұтас ұжымның жемісті жұмысына байланысты», - дейді журналист, ғалым Т. С. Амандосов [1, 39]. Демек, пьесаны алып, оны бірден сахнаға шығара салмайды. «Үстел маңында» оны талдап, әрбір сөзіне мән беріп, актерлерден бөлек суретші, декоратор, музыка, жарық суретшілері де саралайды. Егер сахналық қойылымдағы кейіпкер бейнесі бұлдыр шықса, онда пьесаның мәтінін түсінбеген болып табылады. Мұның бәрін айқын да, ашық жеткізуші – актер. Өйткені, К. С. Станиславский сөзімен айтқанда, пьесаның сөзін жазушы драматург болса, оны айқындап түсіндіруші – актер. Тандалған драматургиялық шығарманың мазмұнды болып, көрерменге ұнамды болуы актердің шеберлік техникасына байланысты. Шығарманы таңдай және оны талдай білу режиссердің шеберлігіне байланысты. Шығарманың тақырыбы, құрылысы, баяндау тәсілі мен тілі тағы басқа да компоненттер автордың еркіндегі нәрселер, ал осыны сахналау табанды еңбекті, тәжірибе мен талантты талап етеді. Шығармашылық ізденістері үйлесімділік тапқан ұжым ғана театр өнеріндегі жетістікке қол жеткізеді. Спектакльді бағалаудың өзі – пьесаны талдау мен оның сахнаға шығарылған дәрежесінен байқалады.

Пьесаның көркемдік деңгейінің ашылуы – режиссердің табысы. Режиссер пьесаны оқып қана қоймай, әрбір оқиға мен қақтығысты іштей суреттеп, зерделеп, өмір талабына сәйкес үйлестіре білуі қажет. Әбден зерделеп біткеннен кейін ғана пьесаның формасын анықтауға кіріседі. Драматургиялық шығармалардың мазмұны мен формасын анықтау онша қиын емес. Шығарманың жалпы мазмұны фактілер мен құбылыстар, әлеуметтік жағдайдың белгілі бір бөлшектері болады да, ал шығарманың ішкі мазмұны бір нәрсені қолдаушы немесе бір нәрсені жоққа шығарушы идея болады. Осы идеяны өрбіте отырып, әрбір қақтығыстағы сөз астары мен ішкі монолог желісі табылса сөз жоқ, көркемдік деңгейінің шарықтау шегіне жетері анық.

Талдауда көзделетін негізгі мақсат – шығарманың идеялық-тақырыптық мазмұнын ашу, көркемдік өзгешеліктерін түсіне білу. Мәтінмен жұмыс жүргізу төмендегідей ұйымдастырылады:

- драмалық шығарма мәтінін толық оқып шығу;
- мәтіннің негізгі мәнін, мазмұнын түсіну;

- мәтін тақырыбын анықтау;
- мәтіндегі негізгі оқиғаны табу;
- мәтіндегі акт, көрініс оқиғаларын нақтылау;
- мәтіндегі оқиғаның шарықтау шегін анықтау;
- мәтіндегі диалог, монологты ұғыну;
- мәтінді баяндай білу;
- кейіпкерлерге мінездеме беру;

Мәтінді талдау барысында төмендегі ескертпелерге тиянақты зерттеу жұмыстарын жүргізу қажет:

- керекті сөздің әдеби вариантын қолдану, ретсіз енген, баламасы бар кірме сөздерді, жергілікті тілге тән диалектілерді, жаргон сөздерді тұс-тұстан қолданудан аулақ болып, реттеп отыру;

- тілдегі ауызекі, көркем поэзиялық, ғылыми стильдердің әрқайсысының ерекшелігін сақтап отыру;

- сөйлеу әдебінің сақталуы;

- тілдегі көркемдік құралдар, тіл байлығын, оның мүмкіндіктерін пайдалану;

- сөйлеуде тілдің өз заңдылықтарына қатысты халықтың ұлттық ерекшеліктерін сақтау;

- сөйлегенде ойдың көлемі, мазмұндық құрылымы, хабардың жеткізу жүйесін, астарын реттеу [2, 305].

Сонымен мәтіннің белгілеріне (әдістемелік тұрғыдан келгенде) мыналар алынады: 1) сөйлеу түрі; 2) сөйлеу формасы; 3) сөйлеу стилі; 4) жанры; 5) сөйлеудің функционалдық-мағыналық типі (сөйлеу тәсілі); 6) сөйлеудің эмоционалдығы мен экспрессивтілігі. Мәтінді толық және дәл ұғыну оның ішіндегі сөздердің мән-мағынасын түсініп, білуге байланысты. Мәтін мазмұнын түсіну, оның ішіндегі негізгі және жанама ойдың бөліну заңдылығын айыра білумен айқындалады.

Пьеса мәтінін оқудағы маңызды құралдың бірі – «қисынды кідіріс» пен «қисынды екпін». Бұл жерде екпін мен кідірістің түрлеріне көңіл бөліп, оның шарттарымен танысу қажет. Әрбір адам үшін дұрыс сөйлеу қандай міндет болса, сөздерді дұрыс айту актер үшін ең басты шарт. Екпін сөз ішіндегі арнаулы бір буынның оқшауланып күшті айтылуы десек, тілдегі екпін, негізінде екі түрлі болады: 1. Фонациялық ауаның қарқынымен айтылатын екпін, мұны лебізді немесе динамикалық екпін дейді. 2. Дауыс ырғағымен, яғни дауыс тонымен байланысты екпін, мұны үнді музыкалы немесе тоникалық екпін дейді.

Тілде кей уақыт квантитатив, яғни мөлшер екпін де болуы мүмкін.

Мұның ерекшелігі – бұл екпін түскен дауысты дыбыс басқа дауыстылардан созылыңқы айтылады. Дауысты дыбыстың созылыңқылығы арнаулы бір фонологиялық мәнге ие болмаған тілде басқа екпінмен барабар квантитативті екпін де бола алады. Шығарма тіркесіндегі әрбір сөйлем белгілі бір ойды хабарлап, сұрау мағынасында немесе сан алуан көңіл күй құбылысын білдіріп тұрады. Сол себепті айтылған сөйлемдегі ойдың мазмұн-мағынасына қарай сөйлемдегі бір сөзге мағыналық, яғни логикалық екпін түседі. Ол басқа сөздерге қарағанда сәл ерекшелеу оқылып, тыңдаушы назарына сол сөздегі дауыс сазы арқылы аңғартылады. Логикалық екпіннің қай сөзге түсіп тұрғаны контекстегі сөз ыңғайына қарай анықталады.

Мәтінмен жұмыс істеу сөз маржанын саралап айтуға үйретеді. Бір сөз екінші сөзге жарығын түсіріп, ой мен сезімге дәл тиіп жатуы керек. Белгілі сөйлемдерді, сөзді, тұтас мәтінді оқығанда дауыс ырғағының құбылуы, тыныс белгілерінің қосымша, көмекші қызметі интонациялық принцип деп аталады. Яғни, дауыс ырғағы – сөйлем интонациясы" [3, 21]. Сөздің екпінін өзгертіп айтатын болсақ, онда ол жағдай сөз мағынасының өзгеруіне әкеліп соғады. Әдеби тілде сөйлегенде екпінді дұрыс қоя алмайтындар өте көп. Әсіресе, өлең сөзбен жазылған шығармаларда абай болу керек.

Екпін. Мысалы: "Жүре'гімнің түбіне терең бо'йла,

Мен бір жұмбақ адаммын оны да о'йла" – деп, екпінді дұрыс қоймай сөйлейді. Сондықтан, мәтінді бірден жаттап алмай, оны бірнеше бөлікке бөліп оқу керек. Әрбір сөйлемнің мақсатын, ойын тиянақтап жинақтауы, интонациясын дәл табуына әкеледі.

Мәтінмен жұмыс барысында тыныс белгіге аса мән беру керек. Әрбір сөзді, тіпті, қысқа сөздің өзін әр түрлі мәнмен айтуға болады. Мысалы, «жақсы» сөзін сөйлеуші жайбарақат болуы да, ызалы, ашулы, екі ойлы немесе көңілді болуы мүмкін. Демек, тыныс белгілері автордың сол кездегі көңіл-күйін, айтайын деген астарлы ойын жеткізеді. Сөйлеуші тыныс белгілерінің шарттары мен атқаратын қызметін толық білу шарт. Жазудағы жансыз әріпке қойылған таңбаны сөйлете білсең, сөйлеу барысында дауыс ырғағының өлшемін табасың. Сөз – актер үшін тек үн емес, бейнені тудырушы. Сөйлеу техникасын жете меңгерген актер драматург туындысының қасиетін,

асыл құнарын тап басып жеткізуді қамтамасыз ете алады" [4, 12] – дейді сахна тілінің маманы Д. Тұранқұлова.

Қазақ тіліндегі одағай сөздер де өзіндік үлкен рөл атқарады. «Еңлік-Кебек» трагедиясындағы Абыздың «Уа, не қыл дейсің? Паки пәруәрдігер!... Бе-еу!...» деген сөзіндегі «уа» деген одағай, яки «беу» деген безіл, адамның жан дүниесін жұлқып қалады. Неге адам бойындағы бүкіл сезімнің бар пернесін бір-ақ басып, адамды ғажап күйге, күйді ғажап адамға айналдырып, толғантып әкетеді?.. Әрбір сөзді тек өз орнында ғана қолданып, тек өз орнында ғана ойната білгенді ұғу шарт.

Мәтінмен жұмыс жасау барысында шығарманың шарықтау шегіне мейлінше көңіл бөлу керек. Шарықтау шегі (лат. «culmen» - шың) – сюжеттік дамудың ең жоғарғы сатысы; адамдар арасындағы қимыл-әрекеттің мейлінше күшейіп, өрбіп жеткен жері; шығармадағы драмалық тартыстың өрістеп шыққан биігі. Бұл тұста образдар да айрықша анық танылып, адам мінездері жан-жақты ашылады. Шығарманың аса жауапты тұсы да осы. "Шығарманың мазмұны – оның ақиқат шындыққа негізделген тақырыбы мен идеясы да, пішіні – әдеби қаһармандардың өзара қарым-қатынасына, тағдыр тартысына негізделген сюжеті, композициясы және суретті сөзі, яки шығарманың тілі" [5, 48] – дейді З.Қабдоллов.

Драма – мәнерлі оқуға тәрбиелеудің негізгі құралы емес, оны көруге, ойлануға, бағалауға, тақырыбымен және идеясымен шұғылдануға, автордың жоғары талабын түсінуге үйретеді. "Драма ма, өлең бе бәрібір, әйтеуір нағыз көркем шығарманың мән-мазмұнына зақым келтірмей не бір шумағын, не бір көрінісін өз орнынан алып, басқа жерге қоюға болмайды". Сөз сұлулығы – оның қарапайымдылығы мен табиғилығында. Сондықтан әр сөздің сөйлемдегі орнын іздеп, тексеруіміз керек. Сахнада бір сөзді жібермей, өз мәнімен сөйлеп, әр қозғалыс-қимылын есеппен дәл пайдалану өте шеберлікті керек етеді [6, 65]. Ізденуші актер әр сөздің мәтіні мен мағынасындағы ұлан-ғайыр өзгерулер мен өңдеулерді, ауысулар мен алмасуларды, құбылу мен құлпыруды дәл аңғара білуі қажет.

Адам санасының түбіне үңілетін, оның жүрек тебірентерлік терең ойын қозғайтын сөз астары екенін білеміз. Сондықтан, сөз – тек сахнаның сырлы сұлу сәулеті ғана емес, спектакль деп аталатын күрделі дүниенің қабырғасын қалайтын тылсым дүние, рухани әлем. Мәтінді талдау тәсілінің келесі мақсаты сөз астарын ашу. Актер үшін басты міндет, біріншіден, сөз астарын ашу, екіншіден сөзді түсіну

арқылы өзінің сахналық тәртібі бойынша интонация, қозғалыс қимылын, мимика, сөз, сахналық әрекеті арқылы сыртқы кескінін шығару. Актер мәтіннің астарында жасырынып жатқан «екінші жоспардағы» ұсынылатын жағдайды құруы керек.

Біреудің ойын, жан сезімін, жүрек толғанысын өз бойына сіңіріп, өз сөзіндей етіп жеткізу, сөз астарын толығымен түсіну, драматургтың ойын көрерменге жеткізу қиынның-қиыны. Сөз бір мәнді емес, көп қырлы дүние. Сөздің сыны жалғыз сыртқы мағынасында ғана емес, терең, ішінде де бар. Болашақ актер драматургтың әрбір сөзін саралап, астарын ашып, дұрыс ұғынып, түсінуі тиіс. Бұл – ең басты мәселе. К.С.Станиславский: "Сахнада астарсыз, ойсыз жалаң сөзге орын жоқ. Шығармашылықта сөз ақыннан, астар актерден" [7, 128] – деген екен. Актер шығарманың сөз кестесін келістіріп, ойын тұспалдап, сөз астарының мәнін ашып, сөз құдіретіне барынша көңіл аударуы қажет. Сөздің астары, ішкі қуаты, психологиялық толғаныстары актердің шығармашылық ойынының негізгі желісі болып табылады. Рөлді ойнау үшін де сөзді дұрыс қабылдай білу керек. Сөз астарын түсініп, сезімдерінді соған итермелесең, әр рөлді деңгейіне жеткізіп ойнауға болады. Ал егер сөз желісін жаттап алып, оның астарын ашпай, сөзді дұрыс түсінбей, сезімге үңілмесең, ойының ұзаққа бармайды. Оның үстіне кейінгі рөлдерің де соған ұқсап, таптауырындыққа ұрындырады. Өйткені, ол зерттелген кейіпкерің емес, өзің болып тұрасың. Себебі, жаттанды сөздің астары ашылмай, бойыңа сіңбеген.

Театр өнерінің өркендеуінің басты шарттарының бірі – шығарманы жақсы меңгеріп, оның мағынасын жете түсіне, түсіндіре білуінде. Енді бізге, пьеса кейіпкерлерінің ара қатынасы, сезім мен сөз астары, ой астары сияқты ішкі қоздырғыш түрлерімен танысу қажеттілігі тұр. Сөз, оның ішінде сахналық сөз өзінің ішкі қитұрқы астар мағынасымен, терең ұғымымен бағалы. Сахнада сөйлеген мағынасыз сылдыр сөзден көрермен мезі болады. Кейде сөзінің аяғын жұтып, жұлмалап, жұлқып сөйлеген жаралы сөздер өте көп кездеседі. Кейбір жерлерде актерлер қойылған спектакльдердегі сөздің өзін ғана сыдыртып сөйлеуге төселіп алады да, сөздің ішкі мағынасы мен мазмұнына мән бермейді. М. Байсеркенов: "Сөз астары пьеса мен рөлдің әр қилы ішкі желісінен, «егер де...» элементінің матасуынан, қиял тудырған ой мен «ұсынылған тосын жағдайдан», «ішкі әрекет», «зейін нысанасы», «шындық пен сезім» секілді көптеген элементтерден туындайды" [8, 102], – деп атап көрсетеді.

Сөз астары – «Станиславский жүйесінің» асыл мұрасына жататын жеті қазынасының бірі. Сөз астары – терең тебіреністен туады. Содан кейін ол ой мен тебіреніс желісіне жалғанады. Сөздің маңызы мен мазмұны, әсерлілігі мен әуезділігі – адамның жан сарайын оятады. Сөз астарын ашудың да өз құпиясы бар. Ол құпия – айтқан сөздің мен естігенінді көкірек көзің мен зердең арқылы көріп, сезіну. Сол арқылы автордың терең мағыналы сөздері актердің шебер айтуымен, өзінің бар ішкі сыр-сипатымен, астарлы ойымен көрермендерді баурап алады.

Сөзден өткір, сөзден күшті нәрсе жоқ. Әрбір сөздің белгілі мөлшерде тура мағынасы бар да, сонымен қатар қосалқы мағынасы бар. Сөз қолдануына қарай алуан құбылып, өзгеріп отырады. Сөз – қажет қырын тауып қиюластырмасаң немесе үйлесімді құрастырмасаң, ретіне келмейтін әртүрлі формадағы асыл шыны, не болмаса қымбат тас тәрізді. Яғни, «сөздің төркінін танымай, тегін білмей», мән-мағынасын ажыратпай қолдануға болмайды. Нақтылықты жойып, көмескілікке, абстрактылыққа ұрындырады, сөз мазмұнының өзі жүдеп, нәрсіз, сүреңсіз қарапайым сипат алады. Актер сахна төрінде өз көрерменіне ішкі тебіренген толғанысын, асқақ сезімін жеткізуде сөз құдіретін, сөз қуатын қолданады. Сөздің майын тамыза сөйлеп, айтар ойын жеткізумен ғана шектелмей, кейіпкердің ішкі рухани байлығының, сыртқы бейнелік болмысының, өзара көркемдік байланысқа түсуін, оның үйлесімділігін табу – актердің басты міндеті. Қазақтың әрбір сөзінің терең сыры, мол тарихы бар. Соны терең сезінуге, алуан сипатын, астарын, мәнін білуге, зерттеуге құштар болу керек. Әрине, актер сөзді ойдан шығармайды, драматургтың айтайын деген ойына салмақ беріп, сөзін әрлендіріп, әсерлеп, “тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйінін” халыққа өз шеберлігімен жеткізуге тырысады. Астарын ашып, анық, саралап айтқан әрбір сөзді естіген адамның іштей тазарып, сезім дүниесінің ірілене, тереңдей түсетініне, арманы қанаттана, адамгершілігі ұлғая түсетініне күмән жоқ.

Сондықтанда әрбір драматургиялық шығармада не айтылатынын түсінудің өзі жеткіліксіз, ондағы әрбір сөздің бояуын, үнін, әрбір диалогтың ар жағында жатқан астарлы ойды сезіну және құр сезіну ғана емес, жүрекпен ұғынып сезіну қажет екенін театр маманы жетік зерделеуге тиісті. Әр сөз актер аузынан асықтай иіріліп, ерекше айтылу сырын табады" [9, 111] – деп жазады сыншы Б. Құндақбаев. Әрине, спектакльдің құнды сөздерін айта отырып, көрермендерге ой салмасаң, оның несі «театр» деген ой туады.

Актер – тілді терең сезініп, әрбір сөз астарынан қайнаған өмірді шығаруы қажет. Яғни, бұл актердің сөз әлеміндегі ізденіс ауқымын кеңейту керектігінің дәлелі. Әр сөздің астарын көрерменге айтып жеткізу актерден аз еңбек тілемесе керек. Егер, сөзді өз салмағымен жеткізе білсең, онда көрермен сенімен бірге бір қызық әлемге самғайтын болады. Сенімен бірге түйінін шешуге тырысады. Кейіпкердің толғанысы мен тіршілігі, сезімі мен жан күйзелісі сөз арқылы көрерменге жетеді. Бүгінгі сахналық өнер ұлтқа қызмет етуі қажет. Сол үшін актер өзінің тілін, ділін, дінін, салт-дәстүрін зерттеп, құнды сөздерінің қорғасындай салмағын бағамдап өлшей білуі тиіс. Демек, сахна өнерінің ең басты құралы сөз десек, оның парқын, астарын, ішкі сырын, қысқасы, сөзбен беру жағын толық меңгеріп, әр сөйлем емес, әр сөз үшін құдды зергерше еңбектеніп, ой зердесінен өткізіп, шығармашылықпен тер төгуі қажет. Автор материалын терең зерттеп, пьеса тіліне, автор сөзіне мейлінше көңіл бөліп, сахналық көркем тілде сөйлете білу қажет.

Сахна тілі монологтағы, диалогтағы, әңгімедегі, рөлдегі төл және төлеу сөздегі тура әрекеттің ортақтығын сезінуге көмектеседі. Берілген мәтінді, сөйлемді талдай отырып, автордың стилін, тілдің негізін, тақырыптың маңыздылығын анықтап, көркемдік деңгейін, шарықтау шегін әрлейміз. Актер үшін әрбір сөз гауһар тас секілді болуы қажет. Асыл тастың қыры көбейген сайын құны арта түседі. Демек, зергерленбеген, дайындықты қажет етпеген сөз – бос сөз. Іштей пісіп жетілген, зерттелген, толыққанды түсінген сөздерінді серіктесіңе айтып, оны қабылдау, сенің өткізе білу процесің шыңдалмаса, сөз ойнамайды. «Сөз шығармадағы тілдің энергиялық табиғатына сүйенеді. Тілдің шығармашылық қуатын адам өзінің рухани қуатын дамытуға, ішкі жан дүниесін жеткізуге пайдаланады [10, 198] – делінген. Сөзді әдемі жаза білу бар да, сауатты сөйлеу және халыққа оны мән-мағыналы етіп жеткізу бар. Сондықтан оқу процесінің алғашқы жылдарында көркем сөзбен жұмыс жүргізу кеңінен қойылған.

Пьесаның көркемдік және идеялық мазмұнының терең ашылуы сахналық тілге байланысты екенін ұққан актер мәтіннің айтылуы, сөз астарының ашылуына, дауыс үнінің дұрыс шығуына, сөз ырғағының, тыныстың орынды қойылуына т.б. тіл өнеріне қажетті көркем шығармашылық жұмыстарға баса көңіл бөлу қажет.

Актердің басты мақсаты – мәтінді игеру, ойналып жатқан образды тіл техникасы арқылы сомдау болып табылады. Мәтінді талдау барысында актер қызуқандылығын көтереді, сезімдері

жалындайды. Логикалық ойлаудың арқасында актер әрекет арқылы сезімге жетеді. Драмалық мәтінді талдай білу арқылы сахнада нақты, дәлелді сөйлеуге дағдыланады, сөз құдіреті мен қасиетін, автордың айтайын деген ойын ұғынады. Драматургиялық шығарманы немесе көркем сөз туындыларын толыққанды шеберлігімен көрерменге жеткізу үшін мәтінді талдаудың көптеген сатыларынан өтуі қажет. Бір-бірімен үндесіп, қиылысып жатқан сөздердің мағынасы мен астарын, көңіл-күйі мен ырғағын, көркемділігі мен шырқау шегін дәл анықтау үшін мәтінмен жұмыс жасау маңызды.

Шығарманы талдаудағы басты принцип оның мазмұны мен формасын өзара бірлікте талдау десек, бұл мәселелер шығарманың көркемдік элементтерін (компоненттерін), әсіресе образдар жүйесін талдап түсінуді талап ету. Автордың идеялық проблематикасы, драмалық шығарма негізіндегі терең ойы көбіне осы кейіпкерлер іс-әрекеті арқылы берілетінін түсіндіреді. Дегенмен, образдық талдауда тәжірибеде кемшіліктер де орын алып отыр. Кейіпкерді ұнамсыз, ұнамды (жағымды, жағымсыз деп те жүрміз) топтарға бөліп талдау оншалықты тиімді емес. Жағымсыз кейіпкердің бойынан жақсы тұстарын, жағымды кейіпкердің осал тұстарын аңғару керек. Мәтінде сол мінездерін дәлелдейтін сөздердің мәйегін табу керек. Қорыта айтқанда, мәтінді талдаудағы басты мақсат – драматургиялық шығарманы талдау жолдарын меңгерту, көркемдік – эстетикалық ерекшелігі, оның көтерген тақырыбы, образды жүйесін, т.б. бірлікте, кешенді түрде қарастыра отырып, талдауға баулу. Талдау әрі жүйелі, әрі тұтас, драмалық шығарманың барлық нәрі, дәнін аша алатындай, нанымды да ғылыми мазмұнда жүргізілуі керек.

Әдебиеттер

1. *Амандосов Тауман*/ред.басқ. Ғ.М. Мұтанов. –Алматы: Қазақ универ-ті, 2012. 39-б.
2. Кунапянова А. Д., Аубакирова Л. Р. *Тіл мәдениетінің өлшемдері және оған қойылатын талаптар*// «С. Аманжолов оқулары – 2004»: Халықаралық ғылыми-практикалық конференцияның материалдары.- Өскемен: С. Аманжолов атындағы ШҚМУ баспасы, 2004. 464-б.
3. Әмір Р., Атабаева М. *Қазақ тілі*. А., 2005. 21-б.
4. Тұранқұлова Д. *Сахна тілі*. Оқу құралы. А., 1999. 12-б.
5. Қабдолов З. *Сөз өнері*. Алматы. "Жазушы". 1983. 48-б.
6. Тұранқұлова Д. *Сырлы сөз-сахна сәні*. А., Білім. 2003 ж. 65-б.
7. Станиславский К. С. *Шығарм. толық жинағы*. 3 т. М., 1954-1963. 128-б.
8. Байсеркенов М. *Сахна және актер*. Алматы. 1993. 102-б.
9. Құндақбаев Б. *Мұхтар Әуезов және театр*. Алматы. 1997. 111-б.
10. Сепир Э. *Избранные труды по языкознанию и культурологии*. М., Издат.группа «Прогресс», 2002. - б 198.

МАЗМҰНЫ, CONTENTS

ТІЛ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ҚҰРЫЛЫМЫ		
Магомедов М. И. (Махачкала)	Проблемы сохранения и развития ногайского языка в республике Дагестан	7-13
Magomedov M. I. (Makhachkala)	Problems of Preservation and Development of the Nogai Language in the Republic of Dagestan	
Алиева Н. (Нахчыван)	Архаизмы в словарном составе нахчыванских диалектов и говоров	14-23
Aliyeva N. (Nakhchivan)	Archaisms in Vocabulary of Nakhchivan Dialects and Accents	
Бейсембаева С. (Туркестан)	Роль невербальных компонентов коммуникации в процессе клятвоприношения	24-31
Beysembayeva S. (Turkestan)	The Role of Non-verbal Components of Communication in the Process of Voting	
ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ ФӨЛЬКЛОР		
Камалкызы Ж. (Түркістан)	ҚР ҰҒА академигі Р.Бердібай архивіндегі хаттар	32-54
Kamalkyzy J. (Turkestan)	Letters From the Archive of the Academician of NAS RK R.Berdibay	
Мурзагулова З. (Уфа)	Идейно-эстетические особенности тюркских буддийских произведений средних веков	55-59
Murzagulova Z. (Ufa)	The Ideological and Aesthetic Features of the Turkic Buddhist Works of the Middle Ages	
Сибгатов Ф. (Уфа)	Арабо-мусульманские культурно-литературные традиции в творчестве Р.Фахретдинова	60-68
Sibgatov F. (Ufa)	Creativity Traditional in the Context of the Arab-muslim Literature by R.Fakhretdinov	
Şehriyar G. (Bakü)	Mitolojide Su Unsuru ve Onun Köroğlu Hikayesine Yansımaları	69-77
	The Element Water in Mythology and its Reflection in the Epos Koroglu	
ТАРИХ ЖӘНЕ ЭТНОГРАФИЯ		
Пилипчук Я.В. (Киев)	Участие крымских татар в кампаниях Б. Хмельницкого в 1652-1653 гг.	78-91
Pylypchuk YA.V. (Kiev)	The Role of Crimean Tatars in B. Khmelnytsky's Campaigns in 1652-1653	
Karabulut F. (Manisa)	Ahmed Yesevi'de Varolmanın İki Boyutu: Zaman ve Mekan	92-122
	The two Dimensions of Existence in Ahmed Yasawi: Time and Space	
АРХЕОЛОГИЯ ЖӘНЕ ӨНЕР		
Кулетова Ұ. (Түркістан)	Актердің шығармашылық тұлғасын кәсіби тұрғыда дайындауда мәтінді талдаудың маңыздылығы	123-132
Kuletova U. (Turkestan)	The Importance of the Text Analysis in the Training of Creative Personality of the Actor	

БАЙЛАНЫС

Түркология ғылыми-зерттеу институты

Түркістан/ҚАЗАҚСТАН

e-mail: turkology.institute@ayu.edu.kz

Басылым: Ахмет Ясауи университетінің «Тұран» баспаханасы

Редакцияның мекен-жайы:

161200, Қазақстан Республикасы, Оңтүстік Қазақстан облысы Түркістан қаласы

Бекзат Саттарханов даңғылы № 29

Телефон. 8 (72533) 3-16-78

Журналдың электрондық нұсқасын www.ayu.edu.kz сайтынан оқуға болады.

Авторлардың мақалаларындағы ой-пікірлер редакцияның
көзқарасын білдірмейді.

Техникалық редактор Ж.Танауова

Көркемдеуші редактор А.Авжы

Ағылшын тілі редакторы А.Евлер

Орыс тілі редакторы А.Байтуова

Қазақ тілі редакторы Е.Жиенбаев

Басуға 25.12.2017 ж. қол қойылды.

Көлемі 70x100 1/16. Қағазы офсеттік.

Шартты баспа табағы 8,4.

Таралымы 300 дана. Тапсырыс 630.