

ISSN 1727-060X (Print)
ISSN 2664-3162 (Online)



TÜRKOLOGIA TÜRKOLOJİ

№ 3 (119), 2024

Шілде-тамыз-қыркүйек / Temmuz-Ağustos-Eylül

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. Халықаралық рецензияланатын журнал.

Индекстер: ROOTINDEXING, Academic Resource Index ResearchBib, Directory of
Research Journal Indexing, ASOS, Indeks Copernicus, MLA International Bibliography,
EBSCO

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

Tarama index: ROOTINDEXING, Academic Resource Index ResearchBib, Directory of
Research Journal Indexing, ASOS, Indeks Copernicus, MLA International Bibliography,
EBSCO

Шығарылымның сарапшылары:

Ф.ғ.д., проф. Тыныбек Қоңыратбаев (Докуз Ейлюл университеті – Түркия), док., доц.
Абдулкадыр Өзтүрк (Орду университеті/Ахмет Ясауи университеті – Түркия/Қазақстан), док., доц.
Хүсейн Йылдыз (Орду университеті – Түркия), док., доц. Тургай Кабак (Нежеттин Ербакан
университеті – Түркия), доц. Айнұр Ахметова (М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер
институты – Қазақстан), док. Зерде Дүйсембекова (Ахмет Ясауи университеті – Қазақстан), док.
Арзу Кият (Қырғызстан-Түркия Манас университеті – Қырғызстан), док. Ержан Арғынбаев
(Ахмет Ясауи университеті – Қазақстан), док. Мария Ерен (Анкара университеті – Түркия), док.
Қарлығаш Аширханова (Х.Досмұхамедов атындағы Атырау университеті – Қазақстан), док.
Тургай Ақдуруш (Ахмет Ясауи университеті – Қазақстан), док. Мустафа Нергиз (Ахмет Ясауи
университеті – Қазақстан), док. Насиба Джунаева (Ахмет Ясауи университеті – Қазақстан), док.
Ерлан Жиенбаев (Ахмет Ясауи университеті – Қазақстан).

Türkistan/Türkistan

2024

ISSN 1727-060X (Print)
ISSN 2664-3162 (Online)



ТЮРКОЛОГИЯ TURCOLOGY

№3 (119), 2024

июль-август-сентябрь / July-August-September

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

Индексы: ROOTINDEXING, Akademik Resource Index ResearchBib, Directory of Research Journal Indexing, ASOS, Indeks Copernicus, MLA International Bibliography, EBSCO

The journal is registered in the periodical and news agency of the Information and Communication Committee of the Ministry of Investment and Development of the RK with No:5597-Zh 18.II.2005 is an international peer-reviewed journal.

Scanned indexes: ROOTINDEXING, Akademik Resource Index ResearchBib, Directory of Research Journal Indexing, ASOS, Indeks Copernicus, MLA International Bibliography, EBSCO

Bu Sayının Hakemleri:

Prof. Dr. Tynysbek KONYRATBAY (Dokuz Eylul Üniversitesi – Türkiye), Doç. Dr. Abdulkadir ÖZTÜRK (Ordu Üniversitesi /Ahmet Yesevi Üniversitesi – Türkiye/Kazakistan), Doç. Dr. Hüseyin YILDIZ (Ordu Üniversitesi – Türkiye), Doç. Dr. Turgay KABAK (Necmettin Erbakan Üniversitesi – Türkiye), Dr. Ainur AKHMETOVA (M.O. Auezov Edebiyat ve Sanat Enstitüsü – Kazakistan), Dr. Zerde DUISEMBEKOVA (Ahmet Yesevi Üniversitesi – Kazakistan), Dr. Arzu KIYAT (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi – Kazakistan), Dr. Yerzhan ARGYNBAYEV (Ahmet Yesevi Üniversitesi – Kazakistan), Dr. Mariia EREN (Ankara Üniversitesi – Türkiye), Dr. Karlygash ASHIRKHANOVA (NLC Kh. Dosmukhamedov Atyrau Üniversitesi – Kazakistan), Dr. Turgay AKDURUŞ (Ahmet Yesevi Üniversitesi – Kazakistan), Dr. Mustafa NERGİZ (Ahmet Yesevi Üniversitesi – Kazakistan), Dr. Nassiba JUNAYEVA (Ahmed Yesevi Üniversitesi – Kazakistan), Dr. Yerlan ZHIYENBAYEV (Ahmed Yesevi Üniversitesi – Kazakistan).

Туркестан/Turkestan

2024

ҚҰРЫЛТАЙШЫ

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті

БАС РЕДАКТОР

доктор, профессор Шакимаширип Ыбраев

РЕДАКТОР

PhD доктор Халил Четин

БАС РЕДАКТОРДЫҢ ОРЫНБАСАРЫ

Жұпар Танауова

ЖАУАПТЫ ХАТШЫ

Бағдат Ертаева

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫНЫҢ ҚҰРАМЫ

- | | | |
|--------------------|---|--|
| Ыбраев Шакимаширип | – | ф.ғ.д., проф. (Ахмет Ясауи университеті, Қазақстан) |
| Демир Нуреттин | – | док., проф. (Хажеттепе университеті, Анкара) |
| Экижи Метин | – | док., проф. (Эге университеті, Түркия) |
| Райхл Карл | – | док., проф. (Бонн университеті, Германия) |
| Қоңыратбаев | – | ф.ғ.д., проф. (Халықаралық туризм және меймандостық университеті, Қазақстан) |
| Тынысбек | | |
| Құрманбайұлы | – | ф.ғ.д., проф. (Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университеті, Қазақстан) |
| Шерубай | | |
| Түрсүн Хазіретәлі | – | т.ғ.д., проф. (Ахмет Ясауи университеті, Қазақстан) |

РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕСТІҢ ҚҰРАМЫ

- | | | |
|---------------------|---|---|
| Челик Юксел | – | док., проф. (Мармара университеті, Түркия) |
| Егоров Николай | – | ф.ғ.д., проф. (Тіл білімі институты, Ресей Федерациясы) |
| Ағжа Феррух | – | док., проф. (Эскишехир Османгази университеті, Түркия) |
| Гүл Булент | – | док., проф. (Эскишехир Османгази университеті, Түркия) |
| Елеуов Мадияр | – | т.ғ.д., проф. (Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті, Қазақстан) |
| Кенжетәев Досай | – | филос.ғ.д., проф. (Ахмет Ясауи университеті, Қазақстан) |
| Габибейли Иса | – | док., проф. (Әзербайжан Ұлттық ғылым академиясы, Әзербайжан) |
| Алдаш Айманкүл | – | ф.ғ.д., проф. (А.Байтұрсынов атындағы Тіл білімі институты, Қазақстан) |
| Рахманов Насимхон | – | ф.ғ.д., проф. (Өзбекстан Ұлттық университеті, Өзбекстан) |
| Йылдырым Күршат | – | док., проф. (Стамбұл университеті, Түркия) |
| Қынажы Баран Жемиле | – | док., доц. (Анкара Қажы Байрам Вели университеті, Түркия) |
| Әуесбаева Пакизат | – | ф.ғ.к., доц. (М.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты, Қазақстан) |
| Қошанова Нағима | – | ф.ғ.к., доц. (Ахмет Ясауи университеті, Қазақстан) |
| Мараш Ласло | – | PhD (Амстердам университеті, Нидерланд) |
| Журакузиев Нодирбек | – | PhD (Ә.Науаи атындағы өзбек тілі мен әдебиеті университеті, Өзбекстан) |

SAHİBİ
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi

BAŞ EDİTÖR
Prof. Dr. Şakir İbrayev

EDİTÖR
Dr. Halil Çetin

EDİTÖR YARDIMCISI
Jupar Tanauova

SEKRETER
Bağdat Yertayeva

YAYIN KURULU

- | | |
|-----------------------|---|
| İbrayev Shakimashrip | – Prof. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan) |
| Demir Nurettin | – Prof. Dr. (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye) |
| Ekici Metin | – Prof. Dr. (Ege Üniversitesi, Türkiye) |
| Reichl Karl | – Prof. Dr. (Bonn Üniversitesi, Almanya) |
| Konyratbayev Tynysbek | – Prof. Dr. (Uluslararası Turizm ve Otelcilik Üniversitesi, Kazakistan) |
| Kurmanbayuli Şerubai | – Prof. Dr. (L.N. Gumilev Avrasya Ulusal Üniversitesi, Kazakistan) |
| Tursun Haziretali | – Prof. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan) |

DANIŞMA KURULU

- | | |
|----------------------|---|
| Çelik Yüksel | – Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, Türkiye) |
| Yegorov Nikolay | – Prof. Dr. (Dilbilim Enstitüsü, Rusya Federasyonu) |
| Ağca Ferruh | – Prof. Dr. (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye) |
| Gül Bülent | – Prof. Dr. (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye) |
| Eleuov Madiyar | – Prof. Dr. (Al-Farabi Kazak Ulusal Üniversitesi, Kazakistan) |
| Kenzhetayev Dossay | – Prof. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan) |
| Gabibeyli İsa | – Prof. Dr. (Azerbaycan Ulusal Bilimler Akademisi, Azerbaycan) |
| Aldaş Aymankul | – Prof. Dr. (A. Baitursynov Dilbilim Enstitüsü, Kazakistan) |
| Rakhmanov Nasimhon | – Prof. Dr. (Özbekistan Ulusal Üniversitesi, Özbekistan) |
| Yıldırım Kürşat | – Prof. Dr. (İstanbul Üniversitesi, Türkiye) |
| Kınacı Baran Cemile | – Doç. Dr. (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye) |
| Auesbayeva Pakizat | – Doç. Dr. (M. Auezov Edebiyat ve Sanat Enstitüsü, Kazakistan) |
| Koşanova Nagima | – Doç. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan) |
| Maraş Laszlo | – Dr. (Amsterdam Üniversitesi, Hollanda) |
| Zhurakuziev Nodirbek | – Dr. (A. Navai Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi, Özbekistan) |

OWNER

Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University

EDITOR-IN-CHIEF

Prof. Dr. Şakir İbrayev

EXECUTIVE EDITOR

Dr. Halil Çetin

ASSOCIATE EDITOR

Zhupar Tanaouva

ADMINISTRATIVE SECRETARY

Bagdat Yertayeva

EDITORIAL BOARD

- | | |
|----------------------|---|
| Ibrayev Shakimashrip | – Prof. Dr. (Akhmet Yassawi University, Kazakhstan) |
| Demir Nurettin | – Prof. Dr. (Hacettepe University, Turkey) |
| Ekizhi Metin | – Prof. Dr. (Ege University, Turkey) |
| Reichl Carl | – Prof. Dr. (Bonn University, Germany) |
| Konyratbaev Tynysbek | – Prof. Dr. (International University of Tourism and Hospitality, Kazakhstan) |
| Kurmanbayuly | – Prof. Dr. (L.N. Gumilyov Eurasian National University, Kazakhstan) |
| Sherubai | – Prof. Dr. (Akhmet Yassawi University, Kazakhstan) |
| Tursun Khazretali | – Prof. Dr. (Akhmet Yassawi University, Kazakhstan) |

ADVISORY BOARD

- | | |
|--------------------|--|
| Çelik Yüksel | – Prof. Dr. (Marmara University, Turkey) |
| Egorov Nikolay | – Prof. Dr. (Institute of Linguistics, Russian Federation) |
| Agzha Ferrukh | – Prof. Dr. (Eskisehir Osmangazi University, Turkey) |
| Gul Bulent | – Prof. Dr. (Eskisehir Osmangazi University, Turkey) |
| Eleuov Madiyar | – Prof. Dr. (Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan) |
| Кенжетеаев Досай | – Prof. Dr. (Akhmet Yassawi University, Kazakhstan) |
| Габиебейли Иса | – Prof. Dr. (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) |
| Aldash Aimankul | – Prof. Dr. (A. Baitursynov Institute of Linguistics, Kazakhstan) |
| Rakhmanov | – Prof. Dr. (National University of Uzbekistan, Uzbekistan) |
| Nasimkhon | – Prof. Dr. (Istanbul University, Turkey) |
| Yildirim Kurshat | – Doç. Dr. (University Ankara Hadji Bayram Veli, Turkey) |
| Kinazhi Baran | – Doç. Dr. (University Ankara Hadji Bayram Veli, Turkey) |
| Zhemile | – Doç. Dr. (M. Auezov Institute of Literature and Art, Kazakhstan) |
| Auesbayeva Pakizat | – Doç. Dr. (Akhmet Yassawi University, Kazakhstan) |
| Koshanova Nagima | – PhD (Amsterdam University, Netherlands) |
| Marash Laszlo | – PhD (A.Navoi Tashkent State University of Uzbek Language and Literature, Uzbekistan) |
| Zhurakuziev | – PhD (A.Navoi Tashkent State University of Uzbek Language and Literature, Uzbekistan) |
| Nodirbek | – PhD (A.Navoi Tashkent State University of Uzbek Language and Literature, Uzbekistan) |

УЧРЕДИТЕЛЬ

Международный казахско-турецкий университет им. Х.А. Ясави

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

доктор, профессор Шакимаширп Ибраев

РЕДАКТОР

доктор PhD Халил Четин

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Жупар Танауова

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ

Багдат Ертаева

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

- | | | |
|----------------------|---|---|
| Ибраев Шакимаширп | – | д.ф.н., проф. (университет Ахмеда Ясави, Казахстан) |
| Демир Нуреттин | – | док., проф. (университет Хажеттепе, Турция) |
| Экижи Метин | – | док., проф. (университет Эге, Турция) |
| Райхл Карл | – | док., проф. (университет Бонн, Германия) |
| Коныратбаев Тынысбек | – | д.ф.н., проф. (Международный университет туризма и гостеприимства, Казахстан) |
| Курманбайулы Шерубай | – | д.ф.н., проф. (Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, Казахстан) |
| Турсун Хазретали | – | д.и.н., проф. (Университет Ахмеда Ясави, Казахстан) |

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОГО СОВЕТА

- | | | |
|---------------------|---|--|
| Челик Юксел | – | док., проф. (Университет Мармара, Турция) |
| Егоров Николай | – | д.ф.н., проф. (Институт языкознания, Российская Федерация) |
| Агжа Феррух | – | док., проф. (Эскишехирский университет Османгази, Турция) |
| Гюл Бюлент | – | док., проф. (Эскишехирский университет Османгази, Турция) |
| Елеуов Мадияр | – | д.и.н., проф. (Казахский национальный университет им. Аль-Фараби, Казахстан) |
| Кенжетаяев Досай | – | д.филос.н., проф. (Университет Ахмеда Ясави, Казахстан) |
| Габиейли Иса | – | док., проф. (Азербайджанская Национальная Академия Наук, Азербайджан) |
| Алдаш Айманкуль | – | д.ф.н., проф. (Институт языкознания им. А.Байтурсьнова, Казахстан) |
| Рахманов Насимхон | – | д.ф.н., проф. (Национальный университет Узбекистана, Узбекистан) |
| Йылдырым Кюршат | – | док., проф. (Стамбульский университет, Турция) |
| Кынажы Баран Жемиле | – | док., доц. (Университет Анкары Хаджи Байрам Вели, Турция) |
| Ауесбаева Пакизат | – | к.ф.н., доц. (Институт литературы и искусства им. М. Ауэзова, Казахстан) |
| Кошанова Нагима | – | к.ф.н., доц. (Университет Ахмеда Ясави, Казахстан) |
| Мараш Ласло | – | PhD (Амстердамский университет, Нидерланды) |
| Журакузиев Нодирбек | – | (PhD (Университет узбекского языка и литературы им. А.Наваи, Узбекистан) |

МАЗМУНЫ * CONTENTS * İÇİNDEKİLER * СОДЕРЖАНИЕ

*ARAY RAKHIMZHANOVA * АРАЙ РАХЫМЖАНОВА*

Collective Memory: Kazakh Exodus From Altay Mountains

- Ұжымдық жады: Алтай қазақтарының көші 1-20
Toplumsal Bellek: Altay Kazaklarının Göçü
Коллективная память: Исход казахов из Алтая

*MARİA EREN * МАРИЯ ЕРЕН*

Sözün Gücü İnanışı: Şaman Türk Alkışlarının Yapısı ve Özellikleri

- Belief in the Power of Words: Structure and Features of Shamanic Turkic Prayers 21-44
Сөз құдіретіне сену: түркі баксы дұғаларының құрылымы мен ерекшеліктері
Вера в силу слова: структура и характеристика шаманских тюркских «алкышей»

*SACİDE ÇOBANOĞLU * САЖИДЕ ЧОБАНОĞЛУ*

Ozanhk Geleneğinin Düşünel Boyutları Bağlamında Felsefe ve Halkhayati, Halk Felsefesi, Halkbilimi İlişkisi

- The Relationship Between Philosophy and Folk Life, Folk Philosophy, Folklor in the Context of the Intellectual Dimensions of the Poetry Tradition 45-67
Поэзия дәстүрінің интеллектуалдық өлшемдері контекстіндегі философия мен халық өмірі, халық философиясы, фольклор арасындағы байланыс
Связь философии с народной жизнью, народной философией, фольклором в контексте интеллектуальных измерений поэтической традиции

*PAMUK NURDAN GÜMÜŞTEPE * ПАМУК НУРДАН ГУМУШТЕПЕ*

Tarihsel Süreçte Türk Kadını İçin Bir İletişim Yöntemi: “Mâni Söyleme Geleneği”

- A Method of Communication for Turkish Women in History: “the Tradition of Telling Mani” 69-90
Тарихи үдерісте түрік әйелдері үшін байланыс әдісі: “Мани айту дәстүрі”
Метод коммуникации турецких женщин в историческом процессе: «Традиция говорить мани»

НАРГИЗА КАМОЛОВА NARGIZA KAMOLOVA*

Использование народного календаря в земледелии Хивинского ханства в Хорезмском оазисе

Use of the Folk Calendar in Agriculture of the Khiva Khanate in the Khorezm Oasis

Harezmi Vahası'ndaki Hıva Hanlıđının Tarımında Halk Takviminin Kullanılması

Хиуа хандығының Хорезм оазисіндегі егіншілікте халық күнтізбесін қолдану

91-107

КУАНЫШБЕК ТҮРЕКЕЕВ KUANYSHBEK TUREKEEV*

Паломнические практики, связанные с бездетностью у каракалпакских женщин

Pilgrimage Practices Associated with Childlessness Among Karakalpak Women

Қарақалпақ әйелдерінің баласыздығына байланысты қажылық амалдары

Karakalpak Kadınları Arasında Çocuk Sahibi Olmamakla Bağlantılı Hac Uygulamaları

109-131

НӨСЕРБЕК ЗАҒӘДІЛҰЛЫ NOSERBEK ZANGADILULY*

Русстың бірлікке келу процесіндегі Алтын Орданың рөлі

The Role of the Golden Horde in the Unification of Russia

Rusya'nin Birleşmesi Sürecinde Altın Orda'nın Rolü

Роль Золотой Орды в процессе объединения руси

133-152

Редактордан

Құрметті оқырмандар!

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің Түркология ғылыми-зерттеу институты көп жылдардан бері қазақ, түрік, ағылшын, орыс тілдерінде шығарып келе жатқан «Түркология» журналы түркі халықтарының тіліне, әдебиетіне, тарихына, мәдениетіне қатысты мақалаларды үзбей жариялайды. Айтарлықтай іс-тәжірибе жинақталды деуге болады. Ғылыми журналдардан талап етілетін жаңаша сұраныстардың және халықаралық жүйеге сәйкес өзгерістердің орын алуына қарай журналдың мазмұны, мақалалардың ғылыми-аналитикалық деңгейі жылдан-жылға жақсара түсуде. Оған белгілі түрколог ғалымдар атсалысуда.

Журналды төрт тілде шығарудың қиындығына қарамастан, редакциялық алқа мүшелері және жауапты қызметкерлер актуалды, ғылыми талапқа сай, теориялық-методологиялық жағынан жаңаша мақалаларды іріктеп жариялауға барлық күшін жұмсауда. Өкінішке қарай, сапалы, ғылыми деңгейі жоғары материалдарға деген сұранысымыз күн санап артуда.

Сол үшін журналды Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым министрлігі ЖАК жүйесі бойынша тізімге енгізу үшін барынша әрекет ететін боламыз. Келешекте мақсатымыз – Скопус жүйесіне тіркелу. Әзірге журнал Түркия Республикасының <https://dergipark.org.tr/tr/> жүйесіне тіркелді. Мақалалардың ғылыми мазмұны және безендірілуі халықаралық стандарттарға сай жүргізілуде. Алдағы уақытта түркологияның заманауи дамуына сәйкес ғылыми жаңалығы, теориялық және әдіснамалық сипаты осындай талапқа жауап беретін материалдарды жиі көргіміз келеді. Сол арқылы қазіргі заманғы түркология ғылымының даму жолдарын, жаңаша қалыптасқан ғылыми парадигмасын белгілеуді маңызды мақсатымыз деп ойлаймыз.

Бас редактор

Док. проф. Шакимашрип ЫБРАЕВ

Baş Editörden

Değerli okuyucular!

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Türkoloji Araştırma Enstitüsü tarafından uzun yıllardır Kazakça, Türkçe, İngilizce ve Rusça dillerinde yayımlanan “Türkoloji” dergisi, Türk halklarının dili, edebiyatı, tarihi ve kültürüyle ilgili makaleleri düzenli olarak yayımlamaktadır. Bu süreçte önemli bir deneyim birikimi elde edilmiştir. Bilimsel dergilerden beklenen yeni talepler ve uluslararası sistemdeki değişimler doğrultusunda derginin içeriği ve makalelerin bilimsel-analitik düzeyi her geçen yıl artmaktadır. Bu gelişime tanınmış Türkolog bilim insanları da katkı sağlamaktadır.

Dergiyi dört dilde çıkarmak zorlu olmasına rağmen, editör kurulu üyeleri ve sorumlu çalışanlar, güncel, bilimsel kriterlere uygun, teorik ve metodolojik açıdan yenilikçi makaleleri seçerek yayımlamak için tüm çabalarını sarf etmektedir. Ne yazık ki, kaliteli, bilimsel düzeyi yüksek materyallere olan talebimiz gün geçtikçe artmaktadır.

Bu nedenle dergimizi, Kazakistan Cumhuriyeti Eğitim ve Bilim Bakanlığı Yüksek Attestasyon Komisyonu (YAK) sistemine dahil etmek için elimizden geleni yapmaktayız. Gelecekteki hedefimiz ise Scopus veritabanına dahil olmaktır. Şu an için dergimiz, Türkiye Cumhuriyeti'nin <https://dergipark.org.tr/tr/> platformuna kayıtlıdır. Makalelerin bilimsel içeriği ve tasarımı uluslararası standartlara uygun olarak hazırlanmaktadır. İlerleyen dönemlerde türkolojinin güncel gelişmelerine uygun, bilimsel yenilikleri, teorik ve metodolojik özellikleriyle bu standartlara cevap veren makaleleri daha sık görmek istiyoruz. Böylece çağdaş türkoloji biliminin gelişme yollarını ve yeni şekillenen bilimsel paradigmasını belirlemeyi önemli bir hedef olarak görüyoruz.

Baş Editör

Prof. Dr. Şakir İBRAYEV

Арай RAKHIMZHANOVA

Dr., Astana IT University, Astana, Kazakhstan

(aray.rakhimzhanova@astanait.edu.kz)

<https://orcid.org/0000-0001-9595-5341>

**COLLECTIVE MEMORY: KAZAKH EXODUS FROM ALTAY
MOUNTAINS***

Abstract: This paper examines the collective memory and identity processes of Kazakhs in Istanbul, Turkey, who settled there in the early 1950s. Now numbering around 20,000, these Kazakhs fled their homeland in the Xinjiang-Uyghur Autonomous Region after failed uprisings against the Chinese government in the 1930s and 1940s. After a period in India, they were accepted into Turkey as migrants with Turkish ancestry. The study focuses on the Kazakh exodus during the 1930s and 1940s, emphasizing how this history shapes their present identity. The trauma of this migration remains deeply embedded in their collective memory, influencing not only their identity and political views but also their decisions in areas such as voting, political alliances, and even the naming of their children. The paper primarily draws on the findings from the author's PhD dissertation, which was defended in 2020.

Keywords: Kazakh exodus, Collective memory, Migration, Diaspora, Identity

Арай РАХЫМЖАНОВА

доктор, Астана ІТ университеті, Астана, Қазақстан

(aray.rakhimzhanova@astanait.edu.kz)

<https://orcid.org/0000-0001-9595-5341>

**ҰЖЫМДЫҚ ЖАДЫ: АЛТАЙ ҚАЗАҚТАРЫНЫҢ
КӨШІ**

Аңдатпа: Бұл мақала 1950 жылдардың басында Түркияның Ыстамбұл қаласында қоныстанған қазақтардың ұжымдық жады мен мәдени-этникалық бірегейлігінің жүзеге асу үдерісін қарастырады. Қазір саны 20 мыңға

*Geliş Tarihi: 12 Ağustos 2024 – Kabul Tarihi: 12 Eylül 14 Mayıs 2024

Date of Arrival: 12 August 2024 – Date of Acceptance: 12 September 2024

Келген күні: 12 тамыз 2024 ж. – Қабылданған күні: 12 қыркүйек 2024 ж.

Поступило в редакцию: 12 августа 2024 г. – Принято в номер: 12 сентября 2024 г.

DOI: 10.59358/ayt.1531841



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

жуықтаған бұл қазақтар 1930–1940 жылдардағы Қытай үкіметіне қарсы сәтсіз көтерілістерден кейін Шыңжаң-Ұйғыр автономиялық ауданындағы атамекендерінен алыс елдерге көшуге мәжбүр болды. Алғашында Үндістанда біраз уақыт тұрақтап, артынша бауырлас мемлекет Түркиядан бассауға сұрайды. Олардың өтініші қанағаттандырылып, Түркия еліне «iskanlı göçmenler», яғни түркі текті және түрік мәдениетімен біте қайнасқан қоныс аударушылар статусымен қабылданды. Зерттеу 1930-1940 жылдардағы қазақтардың қоныс аударуына назар аударып отырып, олардың болмысына тарих қалай әсер еткенін көрсетеді. Қазақтардың Алтайдан көшуі ұжымдық жадында жарақат ретінде терең сақталған. Ұжымдық жадыда орын алған жарақат элементі олардың жеке басы мен саяси көзқарастарына ғана емес, сонымен қатар дауыс беру, саяси партияға мүше болу, тіпті балаларына ат қою сияқты күнделікті шешімдеріне әлі күнге дейін әсер етіп келеді. Бұл мақала негізінен автордың 2020 жылы қорғаған PhD диссертациясының нәтижелеріне сүйенеді.

Кілт сөздер: Қазақ көші, Ұжымдық жады, Миграция, Диаспора, Бірегейлік

Introduction

This study examines the collective memory and identity formation processes among Kazakhs who migrated to Istanbul, Turkey, during the early 1950s. Today their approximate number is 20.000. Kazakhs had to leave their historical homeland, Xinjiang-Uyghur Autonomous Region (Eastern Turkestan), after unsuccessful uprisings against the Chinese government in the 1930s and 1940s. After spending some time in India, they applied for asylum in Turkey. Here they were accepted as iskanlı göçmenler, i.e., as migrants with Turkish ancestry and closely affiliated to Turkish culture. The paper particularly focuses on the history of the Kazakh exodus in the 30s and 40s of the 20th centuries from Xinjiang. This is because learning about the historical background of Kazakh settlers in Turkey is essential to understanding their present identification processes. Historical experiences such as wars, migrations, revolutions, and religious or economic reforms constitute memorable events that are sustained in social memory and influence the decision-making of individuals for the next few generations. This is also true for the Kazakh community. The discussions in this paper evolve around the trauma and loss

experienced by Kazakhs after their exodus from their homeland, the Altay mountains. The arguments presented here intend to demonstrate how Kazakhs's trauma of exodus had been sustained in their collective memory and continues to be a driving force in shaping their identity and modern political views (Rakhimzhanova, 2020).

Methods and data

This work is based on the author's PhD dissertation defended in December, 2020 (Rakhimzhanova, 2020). For data collection the author used anthropological methods such as fieldwork, semi-structured interviews and participant observation. The fieldwork took place between April 15-August 01, 2019 in Zeytinburnu district, Istanbul. This location was chosen because Zeytinburnu constitute the biggest number of Kazakhs living in Turkey (Evren, 2006). Additionally, in the same year the author attended two cultural events organised by Kazakhs outside Istanbul, the first one is the Festival in Altay Köy, Ulukışla district, Niğde province and the second one is the Commemoration ceremony of Şirzat Doğru, a man who established Alash *kymyz*¹ farm in Kemalpaşa, İzmir. Overall data collection consists of 45-60-minute-long semi-structured interviews conducted with 25 individuals. They were selected purposefully because of their ethnicity and place of living. All the interviews were conducted face-to-face either in Turkish or Kazakh depending on the maximum level of comfortability that participants felt while using these languages. Later these interviews were transcribed and translated into English. Before initiating the research process, the author obtained ethical clearance from Hacettepe University's Ethics Committee. As a result, ethical requirements were met throughout the research process. All the participants signed informed consent forms before the interviews and were clearly informed that the research results would be disseminated in the form of publications and be used for research purposes. They were also assured that they were free to withdraw from interview at any stage for whatever reason, without any consequences. However, for this particular paper the author chose four interview transcriptions to analyse. They belong to 2 female and 2 male interviewees whose age were between 75-85. All these interviewees are living witnesses of Kazakhs' great migration from East Turkestan. To analyse the collected data the author used qualitative analysis including thematic and textual analysis.

¹ A drink made of mare milk.

ALTAY KAZAKHS: GEOGRAPHICAL AND HISTORICAL BACKGROUND

Central Asian peoples like the Kazakhs were subordinate people of neighboring powerful empires for approximately 150 years. In the 19th century, their lands were annexed by Russia and China through numerous invasions. Russian tsarist armies expanded eastward to claim Central Asian khanates, while China's Manchu rulers took control of the pastures in what is now the Xinjiang-Uyghur Autonomous Region. In the 20th century, the successor states of both empires maintained control over Central Asia, dividing groups like the Kazakhs with new international borders that separated clans and even individual families along the Sino-Soviet frontier (Benson & Svanberg, 1998, p. 3). Before their migration, Kazakhs in East Turkestan lived a pastoral nomadic life, while the sedentary Uyghurs, who traditionally populated the oasis cities along the Silk Roads, were skilled tradesmen. The varied topography of Xinjiang and its relatively sparse population allowed Kazakhs and Uyghurs to coexist peacefully (Rakhimzhanova, 2015). East Turkestan was officially renamed the Xinjiang-Uyghur Autonomous Region in 1955, acknowledging the Uyghurs as its largest ethnic group. Kazakhs, the second-largest population in the region, began migrating to East Turkestan in the 18th century, settling on grasslands in the northern and central mountain ranges. These include the Tarbagatay Mountains in the north and northwest of Xinjiang, straddling the current border between Kazakhstan and China, and the Altai Mountains along the northeastern border between Xinjiang and Mongolia. While scholars suggest that Kazakhs settled in the Altai region only in the 18th and 19th centuries, local Kazakhs claim a much longer presence, asserting a history in Mongolia and Western China that dates back at least a millennium to the time of Chingiz Khan (Genina, 2015, p. 27). These sources underscore the significance of the Altai Mountains as a key element of identity for Mongolian and Chinese Kazakhs. But the critical inquiry here is: "What motivated the Kazakhs to depart from the Altai Mountains, a region deeply revered and cherished, and migrate to Turkey, the country thousands of kilometers away from their homeland?"

According to the historian Abdulvahap Kara (2019), the initial cause of Kazakhs' migration from East Turkestan was Sun Yat-Sen's Chinese revolution in 1911, which ended the existence of the four-century Manchu Empire and established tight control over East Turkestan. In the past, the Manchu dynasty intruded less into the lives

of people from this region, allowing them to have autonomous lives; however, after the revolution in 1911, the pressure and persecution from the central government hugely increased over the Uyghurs and Kazakhs. The situation worsened during the rule of the Chinese governors Jin Shuren (1928–33) and Sheng Shicai (Kara, 2019). The governor Shicai, in the sources, is described as one of the bloodiest rulers of Xinjiang. According to the rough estimations, during his ten-year rule in East Turkestan from 1934 to 1944, he imprisoned more than 120, 000 people with the pretext “potential rebel” and killed around 80,000 to 100,000 people (Benson, 1990; Islambek, 2017, p. 28).

During the republican era, the oppressive regime in Eastern Turkestan, combined with the establishment of Communist ideology in China, led both Kazakhs and Uyghurs to rebel and emigrate in search of freedom (Kuşçu, 2016, p. 383). However, the Kazakhs' migration to foreign countries did not happen all at once; it occurred in several stages. Scholars such as Kara (2019) and Kuşçu (2016) identify two significant waves of Kazakh migration from East Turkestan to Turkey. The first wave took place in the 1930s, and the second occurred in the early 1950s, with both migratory movements separated by approximately ten years, culminating in Turkey between 1952 and 1954.

The First Wave of Kazakh Exodus

The first wave of Kazakh migration from East Turkestan spanned more than seventeen years, from 1935 to 1952. Professor Kara (2019), who provided a detailed chronological account aligned with geographical locations, identified four distinct stages within this initial migration wave. Figure 1 illustrates the migration route undertaken by the Kazakhs during this period. The first phase of the migration began in 1935 with the imprisonment of prominent community leaders. In August of that year, Kazakh leaders from the Qumul and Barköl regions, including Eliskhan Tayci, Zayip Tayci, and Mazhen Shanya, convened a secret meeting. They resolved to relocate their people to Gansu, a region perceived as safer and under the control of Chinese Muslim General Ma Bufang. The Gansu region was predominantly inhabited by the Dungan people, Han Chinese Muslims. Despite armed conflicts with the forces of Governor Sheng Shicai, the group led by Eliskhan Tayci successfully reached Gansu in the spring of 1936. Subsequently, Kazakhs from the Altay region decided to undertake the same journey. Eventually, all three groups –

from Qumul, Barköl, and Altay – converged in Gansu, where they lived in relative peace for approximately two years (Gayretullah, 2017; Kara, 2019). Although the local Dungan community extended hospitality to the Kazakhs, their commander, General Ma Bufang, was unable to protect them from Sheng Shicai’s forces. Faced with mounting pressure, the Kazakh leaders decided to migrate to India via Tibet, marking the second phase of their migration. The journey to India proved to be even more challenging than the earlier migration to Gansu. In addition to clashes with Chinese and Tibetan soldiers along the way, the Kazakhs faced extreme natural conditions. Many perished due to the cold and lack of oxygen in the high-altitude regions of Tibet. By September 1941, the Kazakh convoy had reached India, where they were placed in refugee camps. The total number of Kazakhs who arrived in India in 1941 was 3,039 (Altay, 1981; Oraltay, 2005). However, the conditions in the refugee camps were dire. Due to unsanitary conditions, malnutrition, and an unfamiliar tropical climate, thousands of Kazakhs succumbed to disease. Indian Muslims provided assistance during this time, helping to alleviate the suffering caused by the epidemic outbreaks in the camps. After relocating several times within India, the majority of Kazakhs eventually settled in the city of Bhopal. Following the partition of British India in 1947, the Kazakhs relocated and settled in Pakistan (Gayretullah, 2017; Kara, 2019).



Fig. 1. The first wave of Kazakh migration (Rakhimzhanova, 2020, p. 76)

The Second Wave of Kazakh Exodus

The second wave of Kazakhs' migration from Xinjiang is related to the Ili rebellion, or 'Three Districts Revolution', the Turkic people's revolt against the Chinese government between 1944 and 1945, which was backed up by the Soviet Army. It started on November 7, 1944, with attacks on the Chinese garrison stationed in Yining (Kulja), the principal city of the Ili valley, close to the Sino-Soviet border. Although Chinese troops outnumbered the Muslim rebels, they were able to gain control of the city and within a few days forced the Chinese troops to move towards the outskirts of the town. Following this, on November 12, 1944, the East Turkestan Republic (ETR) was established (Benson, 1990). These revolts spread mainly in the three northern regions of Xinjiang, which are Ili, Tarbagatay, and Altay. The Altay rebellion was led by Kazakh warlord Osman Batur, who was executed by the Chinese government in April 1951 (Jacobs, 2010). British journalist Godfrey Lias was one of the first authors who wrote about the events of the 1940s in Xinjiang and its leader, Ospan Batyr. In his *Kazak Exodus*, he used the stories shared by Kazakhs who settled in Salihli, Turkey. Qalibek Hakim was another Kazakh warlord who organized the battle in the Tarbagatay region, whose revolts began in June 1945 along the river Kyzyl ozen (Oraltay, 2005). These military confrontations lasted around six months. In the literature, Tarbagatay revolts are referred to as the battles of Manas and Sauan. After freeing the city of Sauan from Chinese military troops, Hakim became its governor. Moreover, Qalibek Hakim was the leader of the second wave of Kazakh exodus from Xinjiang in 1949 (Gayretullah, 2017). The armed conflict, which began as a rebellion in the Manas-Sauan region, lasted until Kazakhs gave up their weapons to the Indian government at the end of 1951 and received political refuge (Oraltay, 2005). Fig. 2 illustrates the migration route of the second wave of Kazakh exodus.

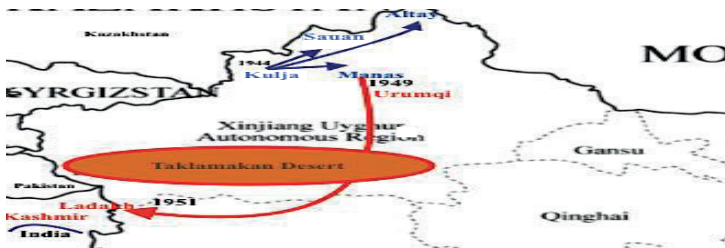


Fig. 2. The second wave of Kazakhs' migration from Xinjiang (Rakhimzhanova, 2020, p. 78)

Although the Ili rebellion was carried out with joint efforts of Russians, Uyghurs, and Kazakhs, Benson (1990) argued that “Kazak troops were the backbone of the 1944 anti-Chinese forces” (1990, p. 31). The national army of ETR continued to free Xinjiang from nationalist (Kuomintang) troops until the autumn of 1945 and came close to Urumqi, its capital city. However, in this stage the position of the Soviet Army towards ETR changed. Although initially it provided military and political support for ETR rebels, later the Soviets persuaded the ETR government to sign a peace agreement with Chinese authorities upon the Chinese government’s request. Thus, the sovereignty of the East Turkestan Republic was restricted. It is clear how the communist and nationalist political powers in the Chinese central government were competing over ruling Xinjiang, each trying to pull Turkic nationalist leaders to their own sides. The communist Mao Tse-dong proved himself stronger than his opponent, Chiang Kai Shek, who later fled to Taiwan. Since the leaders such as Qalibek Hakim and his companions did not want to submit to Mao Zedong’s new regime instituted by the Communist Revolution in 1949, they had no other choice than fleeing from the country (Gayretullah, 2017; Oraltay, 2005; Kara, 2019). The second group of Kazakhs experienced the same hardships as the first group while crossing the borders. Apart from fighting with Chinese military troops chasing them, they had to go through the desert Taklamakan and Himalayan Mountains, where they fought hunger, colds, and illnesses. In 1951, 174 Kazakhs from the Manas-Sauan region reached Ladakh, a town on the border with China and India, from where Indian officials took them by plane to Kashmir (Oraltay, 2005). The Kazakh group leaders were Qalibek Hakim, Delilhan Zhanaltay, Huseyin Teyci, and Sultan Sherif Teyci, and Uyghurs were under the leadership of Isa Yusuf Alptekin and Mehmet Emin Bugra. The second group of migrants stayed in Kashmir for two years, and some even up to four years. After losing all their cattle on the way Kazakhs had to adapt to a new way of life and to survive in a new environment, they began to learn trading. Kazakhs from the first wave living in Pakistan at that time got in touch with the people from the second wave, and they mutually decided to emigrate to Turkey. There was no accurate accounting of Kazakhs who migrated from Altay Mountain slopes to the outer world. The approximate estimation could vary from 18 to 50 thousand people, and only 1,850 of them were able to reach Turkey. Kara (2019) argued that Turkey was not chosen as a random destination for migration; instead, Kazakh leaders acted strategically because, because of their shared language, culture, and religion, they saw a

friendly environment to preserve their national identity. This narrative is constantly circulated among Kazakhs. Although it seems like after Kazakhs' settlement in Turkey their hardships were over and their adventure had a relatively happy end, the exodus from homeland, whichever one, left a deep scar in the personal and social memories of Kazakhs. The exodus as a traumatic experience is so much imprinted in their memory that until now it continues to shape and inform the decisions of many Kazakhs. This can be seen and experienced through the conversations not only with elder members of the community but also with younger generations who have never witnessed the exodus but are knowledgeable enough about it because of the constant circulation of narratives within the community.

DISCUSSION AND FINDINGS

Kazakh Exodus: Shared Loss and Trauma

Although the question of collective memory, its sustainment, and communication was addressed by different scholars, Paul Connerton's (1990) book *How Societies Remember* is an influential one. Connerton mainly defined social memory as a dimension of political power. He believed that controlling memory is related to power; thus, the use of data-processing machines to organize collective memory and the storage of data are not a mere technical matter but a crucial political action associated with legitimation, control, and ownership of information (Connerton, 1990, p. 1). As Connerton argued, our present-day experience essentially depends on our knowledge of the past. Furthermore, our experience of the present might differ depending on the different pasts to which we are able to connect. Thus, it is really difficult to separate our past from our present. Present factors not only may distort or influence our recollections of the past, but past factors also may influence or distort our experience of the present (Connerton, 1990, p. 2). This means that in the process of interpretation, memories respond to new circumstances and influences, undergoing constant changes. In this regard, Byrne (2010, p. 169) remarks, "Everywhere...cultures (societies) are inventive. Cultural identity is improvised partly by drawing on the past." Hence, cultural groups are free to create their own cultural representations of the past. Therefore, different generations evaluate and interpret their cultural legacy in different ways, and due to this fact, a variety of new meanings arise (Kahuno, 2017). It has become clear that our past shapes the perception of ourselves, that is, our identities.

In this regard, Elias-Varotsis (2006, p. 25) stated that cultural identity involves becoming as well as being. Since cultural identity is a transformation process, it belongs to the future just as much as it belongs to the past. That is why the role of collective memory is important in maintaining group identity. The social groups decide what is important to remember and what should be forgotten. Thus, collective memory is characterized by the selection of certain events to remember. The remembered narratives are transferred from one generation to another. They can be in the form of oral histories, songs, rites, and festivals. The textual analysis of the interviews indicated how much the Altay mountains are treasured by the Kazakh community in Turkey. Moreover, its name has become almost a synonym of the word 'homeland'. Therefore, usually Kazakhs in Turkey do call themselves as Altay Kazaktary (Altay Kazakhs). Hence it was not a mere chance that a small village in Niğde province in Turkey habited by Kazakhs is also called Altay village, which in July 2019 celebrated its 65th anniversary. The affection towards Altay was especially strong among the first-generation Kazakh settlers in Turkey. For instance, when the Kazakhs first arrived in Turkey, they did not use the concept of 'surname'. Most probably due to the tradition of orally reciting their genealogy. However, things changed when they settled in Turkey. In order to be registered as refugees, get social benefits, and receive passports, every member of the Kazakh community had to have a family name. This was the time when choosing the name for a baby was both an exciting and responsible moment, but instead people had to choose their surnames. Some Kazakhs approached this task quite seriously. For instance, surnames such as Altay, Canaltay, and Oraltay all refer to the Altay mountains. Hasan Oraltay (1930–2010), a Kazakh public figure in Turkey, journalist, and political activist, shared in his memoirs that he had decided to have the surname *Ör-altay*, meaning high in Kazakh, but in the registration office it was miswritten as *Or-altay*. Here we can see people's attempt to commemorate and recollect their homeland through making specific choices and decisions in their everyday lives, even in the matter of choosing a name or a surname. The choice of surnames referring to the homeland and naming a village in Turkey after the homeland demonstrate the fact how Kazakhs try to sustain their past in many different ways. As a result, in this particular narrative, the mountain Altay has become the central element in Kazakhs' social memory. Altay Mountains also witnessed the hardships that Kazakh pastoral nomads experienced during Sheng Shicai's regime. One of the interviewees told me that his grandfather

was among those thousands of people who fell victim to his despotic ruling.

We had homeland, Altay; in 1934 different events took place there, our relatives were fallen victims of Chinese oppression, there was armed conflict, our leader Alip Tayci was beheaded, the place, where it had happened, now is known as Alip shapkan (Alip beheaded); we could not live there any longer, thus we moved to Manas, a place closer to Urumqi and lived there until the end of 1940s (male, 82).

This person was only a 5–6-year-old boy when the taxes for indigenous people increased and their lands and properties were confiscated. The Kazakhs were not allowed to study in their language, and severe punishments were applied even for the smallest crime committed by local people. All the attempts to rebel against this regime failed or had only short-term success because the Chinese governors' forces were much superior in number and weapons. Thus, for the Kazakh elders, mass migration became the only viable means to preserve their language, religion, and culture. While emphasizing their shared loss and trauma experienced during their exodus from East Turkestan, Kazakhs are reminded about their homeland. Thus, the trauma of exodus is a memory that Kazakhs collectively hold on to maintain and reproduce their cultural identities. While most of the Kazakh traditions disappeared and their language ceased to be practiced, the collective memory was the only tool in regulating Kazakh ethnic boundaries in Turkey. There are a few old eyewitnesses of that historical migration who can give testimony of that event. They are very treasured by the community members. One of them is Gayni Apa. She was a 5- to 6-year-old girl when her parents decided to leave Xinjiang in 1949. She recalls Kazakhs' arrival to Ladakh in the following way:

Indian city Ladakh, we reached on foot, someone was carrying blanket, some were carrying food, some people did not have anything to carry at all, some people were carrying drinking water in wooden barrels; We came to Ladakh and weapons were handed over. From there we were transported to Kashmir. My 2-year-old brother died after arrival to Kashmir.

Regardless her old age Gayni apa appeared to be vigorous and energetic woman. This was not the first interview for her. In one of her earlier interviews, she had gifted some of her family relics from

the time of exodus to the national museum in Astana, Kazakhstan. Gayni apa's mother was from a rich family, whereas her father was a mullah. When her uncle was killed by Chinese soldiers, without much thinking her father joined the migration leaders. Gayni apa shared the details of military clashes that she witnessed and described the passages through the Taklamakan desert, lake Lop Nor, and the Himalayas. In the middle of her speech about the crossing the Chinese border, she recalled farewell scene:

We finally were able to cross the border, we were on a safe side. Suddenly all people stopped and began to descend from their horses. Our mothers and fathers wept. They were grieving and lamenting. "Kayran, Otanymyz-ay, kayran memleketimiz-ai kosh endi, kosh endi dep, perizay mekenim kaldy-au dariga-ay. Soytip koshtastyk. Kazak soytip, perizay² mekenim kaldy-ai dariga-au, korem be eken dunya-ay dep jilap, sondai-sondai kunderdi otkizdik." (Alas, our homeland, alas our country, farewell, farewell, oh an angel, my homeland has been left, precious; We did say good bye in this way. Kazakhs said farewell, oh an angel, my homeland has been left, precious; Will I be able to see you again? Thus, those were the days that were spent with crying).

Gayni Apa stood up, waived her hand in the farewell gesture, and began to cry. The story of Gayni apa was touching. It is clear that the Kazakh migration experience constitutes a big part of her childhood memories. It is the only event that evokes deep emotions. This story becomes even more meaningful in the context of collective memory because, in collective memory, the narrative of one life does not work alone; instead, it functions as part of an interconnected set of narratives and is derived from the story of a whole group (Connerton, 1990). There are other people living in Zeytinburnu similar to Gayni apa who can testify to the events of their exodus. Some of them even wrote autobiographies. Those who shared their stories valued the importance of passing the history of their exodus to next generations to make sure that younger generations will not forget their origins. Reading chronicles about Kazakhs' migration and their hardships made me compare their tragedy to the Holocaust, except it was committed against Kazakhs. I could draw parallels of two tragedies where one race claiming superiority above the other exposed the other

² Possibly derived from Kazakh word *perizat*- fairy, beauty. I preferred to translate it as an angel.

to all the possible tortures, the biggest of which is the expulsion from homeland territory.

To my biggest surprise, British journalist Godfrey Lias (1956) also compared Kazakhs' expulsion to Jewish exodus. Being Jewish himself, Lias deeply sympathized with Kazakhs. He described many historical events that took place in the Altay mountains during the 1930s and 1940s. While referring to those events, he often made parallels to Jewish mythology. The exodus from Xinjiang and trauma associated with it had an immeasurable impact on Kazakhs' perception of their own history and enhanced the sense of solidarity within the group. In many conversations with Kazakhs from Zeytinburnu, it was easy to notice their emphasis on their challenging and thorny journey from the Altay Mountains to Turkey. In fact, many of them did not experience the hardships themselves; they were second, third, and some of them even were fourth-generation Kazakhs in Istanbul. However, most of them were eager to tell the stories of military conflicts with Chinese communist troops, crossing the Himalayas by foot, suffering from tropical diseases in India in refugee camps, and loss of all the livestock and material values on the way, etc. (Gayretullah, 2017; Lias, 1956; Oraltay, 1976; 2005). The profound advocate of social memory, Connerton (1990), underlined that our past does not only shape our present, but also our presence deeply affects, sometimes even distorts our perception of the past. Thus, this perception may affect how Kazakhs position themselves against different ethnic groups and states too.

How Does Past Influence Present of Kazakhs living in Turkey?

For some societies, beliefs about shared pasts do not really influence the everyday lives of people (Gamsakhurdia, 2017). But in the case of Kazakhs the loss and trauma of the past shape contemporary feelings and behaviour of Kazakhs if not daily but at least on regular basis. Partially, this is because some people who witnessed the migration are still alive, they talk about their experience to their children and other people. The researchers are told these stories, educated group of Kazakhs in Istanbul write and publish books on this topic and organise conferences. The narratives of the past among Kazakhs are vibrant and it is hard to imagine any of the collective ceremonies without the prayers and gratitude to the people who perished on the way coming to Turkey. For instance, during the Kazakh funerals and Friday prayers they have Koran recitations, at the end of which imams dedicate prayers to the people who perished in the long journey and

call them shehits, religious martyrs. Similarly, Kazakhs' past also affected the way they position themselves against Chinese government and people. An interviewee shared his personal story in the following way:

Once I was contacted by Chinese Embassy and told that they had been ready to give financial support for education of ten students from Kazakh families living in Turkey. As soon as I received this information, I tried to convince my acquaintances to send their children to study in China. But people reacted to my message with anger, and some of them even insulted me for easily forgetting our past. Nevertheless, I ended up sending my own son and niece to study in Beijing. The son already graduated from the university and works in Istanbul, whereas the niece still has couple of years ahead to finish her studies (male, 75).

From this example, it is possible to conclude that majority of Kazakhs rejected scholarship offer of Chinese government due to their historical loss and trauma. The action of rejection highlighted the culturally preferred and demanded identity of Kazakhs. In this context Kazakhs identify themselves against Han Chinese. As a result, they define Han Chinese as non-Muslim, cruel, fascist, communist, whereas Kazakhs are peaceful Muslims and Turks. This is the case when many actors eagerly pursue “prescribed” Kazakh identity conditioned with shared loss and trauma of Kazakhs. However, as it is clearly seen, this narrative did not restrain one Kazakh person to send his child and even more convincing his sister to send her daughter to study in Beijing. This in turn reminds us of the other side of the argument about actorhood, which is agency, the degree of control that individuals themselves can deploy over their identities. As the sociologist Meyer (1997) argued the rights, responsibilities, and powers of social actors today enormously expanded. Furthermore, he claims that the institutionalized view of the person changed because the whole social world depends on the choices and actions of the individual. This was seen through the action of the man who sent his son and niece despite the social pressure. Barth's claims about the negotiation of ethnic identities are also applicable here, because the man in the story chose the advantageous position for himself, thus sacrificing his collective identity conditioned with collective memory over his personal goals (Meyer, 2010). There are different ways how the loss and trauma of exodus affect Kazakhs' present experience. The elder generations prefer to write biographies recollecting the hardships of migration, thus to prevent its erasure from future generation's

memory. Oraltay (2005) in his autobiography titled *Elim-aylap Ötken Ömir* (The Life Passed by Mourning the Homeland) shared detailed personal recollections about how Kazakhs managed to overcome the human and natural obstacles on their way to freedom. In his book there were paragraphs dedicated to the description of the disease called high altitude sickness. People can develop altitude sickness, also known as acute mountain sickness (AMS), when they ascend to high altitudes too quickly. If left untreated, it can escalate into a medical emergency. The person may struggle to breathe due to reduced oxygen intake. In severe cases, altitude sickness can affect the brain or lungs. This condition, known locally as "yss," is particularly common in the Himalayan mountains, especially during the winter months. When the Kazakhs' caravan and their cattle reached a place called Essekbatty, many began to suffer from yss. Approximately 70 people were affected, and others started to die. A person afflicted with yss experiences difficulty breathing. Sometimes their skin would become very swollen, and while touching it, it would leak watery discharge. "Not only people, but also the cattle suffered from this disease. The cattle that served as food and transport on our way began to perish—sheep, camels, horses—their deaths made many people move on their feet. There was no cure for this disease. Some people believed that bear's gall or human's urine is helpful in treating this sickness" (Oraltay, 2005, p. 121).

In every family there was a person suffering from yss. ...One day ... I was awoken by the crying voice of my mother. My sister Nurkamal had passed away. This was my mother's third child who died. ...The night before with the hope for her recovery I brought her my urine and was forcing her to drink it: "Drink! If you don't drink, you will die!" Even though I tried hard, she did not drink it. I still remember how my departed mother looked at me and cried: "You said she would die, now she is dead". My father was also very upset with Nurkamal's death, but he tried not to show it. He instructed us to carry her body on camel's back until we find a proper place to bury her. For four days my poor mother was leading a camel with her child's dead body (Oraltay, 2005, p. 124).

Apart from Nurkamal, Oraltay lost his two other sisters for this disease, Maryam, the youngest one being only eight years old. Oraltay's niece Meryem Hakim, who is now professor at the Social Sciences University of Ankara, told me later that she and her two other cousins were named after her aunts who died tragically in the

Himalayas. It was her grandfather and uncle's will to name the three girls born away from homeland after the family members who perished during the passage in the Himalayas. This sole act of naming new-born babies after the martyrs of migration indicates to the fact how Kazakhs' past shapes their present today. Thus, this act of naming children can be interpreted as an occasion to recollect the trauma and loss of the past. However, I was able to see that the past trauma did not only define the way how some Kazakhs name their children or grandchildren, but also did influence their life-choices and professions even though sometimes it is enforced by elder generation regardless younger people's objections. For instance, a retired Kazakh imam said that he received religious education because his father planned it long time ago even before he was born. His father made a vow in the Himalayas, that if one day he would survive, he would make one of his sons *hafiz* as a gratitude to Allah's kindness and mercy. The imam shared that although in the beginning studying and keeping up with tough discipline in madrasa were difficult for him, he is now happy for making his father's dream come true. There are various stories which demonstrate how Kazakhs in Turkey today live and express their loss and trauma in their relationships and ethnic identifications. Every personal story is unique, but what is common for all of them is that when they are combined, they weave the fabric of one collective memory which focuses on the shared loss and trauma of exodus.

Conclusion

The Kazakhs' settlement in Turkey had a long background history. Their exodus from Eastern Turkestan were conditioned by such big historical events as the fall of Manchu dynasty in China, Chinese revolution in 1911 led by Sun Yat-Sen, the appointment of the cruel governors in the region of Xinjiang, 'Three districts' revolution', and conflicts between nationalist and communist Chinese powers in the late 1940s. These events made thousands of Kazakhs flee their homeland. The escape was very traumatic, because thousands lost their lives due to illnesses, cold and hunger. This experience is deeply etched in Kazakhs' collective memory so that until now it continues to shape the worldview of younger generation who has never seen the migration themselves, but do remember it well because of the narratives passed down from the elders. Moreover, the shared loss and trauma have uniquely shaped the Kazakhs of Istanbul and their future generations, setting them apart from other Kazakhs. While all Kazakhs may belong to specific tribal divisions and kinship

groups within the three Hordes and share a heritage as descendants of nomadic herders, only the Kazakhs living in Turkey have transformed their migration-related loss and trauma into a distinct ethnic identity marker. The exodus from their homeland not only left deep scars in their social memory but also radically transformed their lifestyle. Kazakhs from Xinjiang, who were nomadic pastoralists until the 1950s, became sedentary within a few years and started engaging in trade and seasonal work. In gratitude for the support of the Turkish government, the Kazakhs adopted a ‘model minority’ narrative, characterized by hard work, law-abiding behavior, and piety, which contributed positively to Turkish society and earned them a reputation as a model minority. Indeed, the Kazakhs have experienced considerable social transformations after residing in Turkey for over 65 years. However, terms like ‘acculturation’ and ‘assimilation’ do not accurately capture the Kazakh experience, as they have managed to compensate for the loss of traditional cultural practices with elements from their social memory. This ongoing process suggests that the Kazakh community in Zeytinburnu will maintain its coherence for at least another two decades. The cultural importance of the Zeytinburnu district for Kazakhs in Istanbul, where, despite some families relocating, the area continues to serve as a vital site for the preservation and expression of their cultural memory. Its convenient location and strong public transportation infrastructure further enhance its role as a practical and culturally significant Kazakh enclave. Future research should explore the self-identification of Kazakhs from mixed families and investigate Kazakh diaspora communities in non-Turkic/non-Muslim cultural environments, such as Germany and France. The paper once more underscores the profound impact of collective memory on shaping social and cultural identities.

References

- Altay, H. (2014) *Estelikterim*. Almaty. pp. 116-130.
- Benson, L. (1990). The Ili Rebellion. The Moslem Challenge to Chinese Authority in Xinjiang 1944-1949. New York: An East Gate Book. pp. 10-67.
- Benson, L. and Svanberg, I. (1998). *China's last nomads*. 1st ed. Abingdon, Oxon: Routledge. pp. 3-30.

- Connerton, P. (1990). *How Societies Remember*. Cambridge University. pp. 6-41.
- Elias-Varotsis, S. (2006). Festivals and events – (re)interpreting cultural identity. *Tourism Review*. Vol. 61, No.2, pp.24-29.
- Evren, B. (2006). *Surların öte yanı Zeytinburnu*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- Gayretullah, H. (2017). *Altaylarda Kanlı Günler*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat. pp.11-47.
- Genina, A. (2015). *Claiming Ancestral Homelands: Mongolian Kazakh migration in Inner Asia* (Ph.D). The University of Michigan.
- Islambek, K. (2017). *Anadolu'dan Anayurda. Maneviyat önderi Halife Altay*. İstanbul:Kalender Yayınevi. pp. 24, 25, 50, 67, 107-111.
- Jacobs, J. (2010). The Many Deaths of a Kazak Unaligned: Osman Batur, Chinese Decolonization, and the Nationalization of a Nomad. *American Historical Review*, pp. 1291, 1307.
- Kahunu, M. (2017). *Constructing Identity Through Festivals: The Case Of Lamu Cultural Festival In Kenya* (Master Thesis). University of Pretoria. pp. 20-41.
- Kara, A. (2019). Causes and Consequences of Kazakh Migration from Eastern Turkestan to Turkey. In: Noda, J. & Ono, R. (ed.) *Emigrants/Muhacir from Xinjiang to Middle East during 1940-60s. Studia Culturae Islamicae no. 110. MEIS-NIHU Series no. 1*. pp. 1-11.
- Kuşçu, I (2016). Changing perception of homeland for the Kazakh diaspora. *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity*. Vol. 44, No. 3, pp. 380-396.
- Lias, G. (1956). Chapter X. Disaster at Gezkul. (1st ed.). Plymouth Z.: Oakfield Press. Retrieved 30 December 2019, from <http://pratyeka.org/books/kazak-exodus/#chapter1>
- Meyer, J.W. et al. (1997). World Society and the Nation-State. *American Journal of Sociology* Vol. 103, No. 1 pp. 144-181.
- Meyer, J.W. (2010). World Society, Institutional Theories and the Actor. *Annual Review of Sociology*. Vol. 36, No. 1-20. pp. 1-15.

- Oraltay H. (1976). Hürriyet Uğruna Doğu Türkistan. Kazak Türkleri. pp.29-35; 40-41.
- Oraltay, H. (2005). *Elim-aylap Ötken Ömir*. Almaty: Bilim.pp.120-126.
- Rakhimzhanova, A. (2015) Qara Jorğa in the Process of Transformation from Local Knowledge to National Symbol. *Yüksek lisans tezi*.
- Rakhimzhanova, A. (2020). *NEGOTIATING DIASPORA IDENTITIES: KAZAKHS IN TURKEY* [PhD dissertation, University of Hacettepe].
https://openaccess.hacettepe.edu.tr/bitstream/handle/11655/23300/Microsoft%20Word%20-%20Tez_Aray_Formatted_180121.doc.pdf?sequence=4&isAllowed=y

Öz: Bu makale, 1950'lerin başında İstanbul'a yerleşen Kazakların toplumsal belleği ve etnik kimlik oluşturma süreçlerini incelemektedir. Sayıları şu anda 20.000 civarında olan bu Kazaklar, 1930 ve 1940'larda Çin hükümetine karşı yapılan başarısız ayaklanmaların ardından kendi tarihi vatani Sincan-Uygur Özerk Bölgesi'ndeki anavatanı Altai dağlarını terk etmek zorunda kaldılar. Onlar Hindistan'da biraz zaman geçirdikten sonra Türkiye'ye iltica başvurusunda bulundular. Çalışma, 1930'lu ve 1940'lı yıllardaki Kazak göçüne odaklanıyor ve bu tarihin Kazakların bugünkü kimliğini nasıl şekillendirdiğini vurguluyor. Bu göçün travması, toplumsal bellekte derin bir şekilde yerleşmiş durumdadır; bu olayın Kazakların yalnızca kimliklerini ve siyasi görüşlerini değil, aynı zamanda oy verme, siyasi ittifaklar ve hatta çocuklarına isim koyma gibi günlük kararlarını da etkilediği görülmektedir. Makale esas olarak yazarın 2020 yılında savunulan doktora tezindeki bulgulardan yararlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Kazak göçü, Toplumsal bellek, Göç, Diaspora, Kimlik

(Aray RAKHİMZHANOVA. TOPLUMSAL BELLEK: ALTAY KAZAKLARININ GÖÇÜ)

Аннотация: В данной статье исследуются процессы коллективной памяти и этнической идентичности казахов Стамбула (Турция), поселившихся там в начале 1950-х годов. Эти казахи, насчитывающие сейчас около 20 000 человек, покинули свою родину в Синьцзян-Уйгурском автономном районе после неудавшихся восстаний против китайского правительства в 1930-х и 1940-х годах. После периода пребывания в Индии их приняли в Турцию как мигрантов турецкого происхождения. Исследование фокусируется на исходе казахов в 1930-е и 1940-е годы, подчеркивая, как эта история формирует их нынешнюю идентичность. Травма этой миграции глубоко укоренилась в их коллективной памяти, влияя не только на их идентичность и политические взгляды, но и на повседневные решения людей, при таких действиях как голосование, вступление в политическую партию и даже при выборе имен для детей. В статье в основном использованы результаты PhD диссертации автора, защищенной в 2020 году.

Ключевые слова: Казахская миграция, Коллективная память, Миграция, Диаспора, Идентичность

(Арай РАХЫМЖАНОВА. КОЛЛЕКТИВНАЯ ПАМЯТЬ: ИСХОД КАЗАХОВ ИЗ АЛТАЯ)

Yazar Katkı Oranı (Author Contribution. Aray RAKHİMZHANOVA (%100)

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

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

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

UDC 94(574)

DBTBL 03.20

Mariia EREN

Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü, Ankara, Türkiye (erenmariia@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-4834-450X>

SÖZÜN GÜCÜ İNANIŞI: ŞAMAN TÜRK ALKIŞLARININ YAPISI VE ÖZELLİKLERİ^{1*}

Öz: Eski zamanlardan beri Türk kültürü dahil pek çok yerde ilkel insan için söz, büyü gücünü taşırdı. Tabiat güçlerini kutsal kabul etme, animistik düşünceler, manevi kültürün bir parçası olmuştur. İnsanın tabiat anlayışının, halkın sadece psikolojisinde değil, dilinde, kültüründe de bir iz bırakması kaçınılmazdır. İslam öncesi dönemde mevcut olan eski Türk inanışlarında isim ve söz, insan ile gizemli tabiat arasında bağ kurabilen bir araç olarak görülürdü. Sözün gücüne inanılması sonucunda “iyi dilek” anlamına gelen “alkış/algış” kavramı ortaya çıkmıştır. İster şaman ister sıradan bir kişi, gönderici-alıcı-mesaj yapısı olan alkışlar yardımıyla Gök Tengri’ye, çeşitli iyelere, Yüce Altay’a hitap ederek istekte bulunabilmişlerdir. Çalışmada Türk dünyasına has alkışların içerik, amaç, icra edilen mekâna göre sınıflandırılması, konuyla ilgili yapılmış çalışmalar ele alınacaktır. Bunun yanı sıra, söz konusu tür poetik özelliklere sahip olduğundan alkışların yapısı ve ritmik-sözdizimsel paralelizm, benzetme, abartma vs. gibi içerdiği edebî sanatlar, renklerin simgeliği de değerlendirilecektir. Kimi zaman ritüelin bir parçası olan alkışın kompozisyonunun görsel olarak daha iyi anlaşılması amacıyla giriş, hitap edilen objenin takdis edilmesi ve rica olmak üzere üç bölümden oluşan alkışlar tablo şeklinde sunulacaktır. Bazı Türk lehçelerinde alkış kelimesiyle birlikte “büyü” anlamına gelen “arbau, arbağ” gibi kavramların kullanılması da sözün gücünün olmasını vurgulamaktadır. Sözün maddileşmesine; alkış / kargış, dileklerin gerçekleşmesine inanılması günümüzde de gücünü kaybetmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Folklor, Sözün gücü, Alkış; Sözel büyü, İyi dilek

¹ Bu makale Prof. Dr. Fatma Ahsen Turan danışmanlığında yürütülen “Folklor Kaynaklarına Göre Eski Türk ve Slav İnanç Sistemi” adlı doktora tezinden türetilmiştir.

*Geliş Tarihi: 21 Haziran 2024 – Kabul Tarihi: 21 Ağustos 2024

Date of Arrival: 21 June 2024 – Date of Acceptance: 21 August 2024

Келген күні: 21 маусым, 2024 ж. – Қабылданған күні: 21 тамыз 2024 ж.

Поступило в редакцию: 21 июня 2024 г. – Принято в номер: 21 август 2024 г.



Mariia EREN

Dr., Ankara University, Faculty of Language, History and Geography,
Department of Turkish Language and Literature, Ankara, Turkey
(erenmariia@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0003-4834-450X>

BELIEF IN THE POWER OF WORDS: STRUCTURE AND FEATURES OF SHAMAN TURKIC PRAYERS

Abstract: Since ancient times, words have carried the power of magic for primitive people in many places, including Turkic culture. Considering natural forces sacred and adopting animistic thoughts have become a part of spiritual culture. It is inevitable that humanity's understanding of nature will leave a mark not only on people's psychology, but also on their language and culture. In the ancient Turkic beliefs that existed in the pre-Islamic period, names and words were seen as tools that could establish a connection between humans and the mysterious nature. As a result of believing in the power of words, the concept of "alkış/algış", meaning "good wish", emerged. Whether a shaman or an ordinary person, they were able to make requests by addressing Gök Tengri, various owners, and the Supreme Altay with the help of applause, which follows the sender-receiver-message structure. In the study, the classification of applause specific to the Turkic world according to their content, purpose, place of performance, and studies on the subject will be discussed. In addition, since the genre in question has poetic features, the structure of the applause including rhythmic-syntactic parallelism, analogy, hyperbole, and other literary devices, as well as the symbolism of colors will be evaluated. In order to better understand the composition of the applause, which is sometimes part of a ritual, the applause, which consists of three parts: the introduction, blessing of the object addressed, and request, will be presented in the form of a table. In some Turkic dialects, the use of concepts such as "arbau, arbağ", meaning "magic", together with the word "alkış", emphasizes the power of words. Belief in materialization of the word, in alkış / kargış and in wishes coming true has not lost its power today.

Keywords: Folklore, the Power of words, Alkış, Verbal magic, Good wishes

İlkel insanlar, doğaya kulak verip dikkatli davranırlardı; doğayı fethetmeye ya da karşı durmaya değil, anlamaya çalışırlardı. Aynı zamanda ilkel insan, daha ilerlemiş halkların doğa ile doğaüstü arasına çizdiği çizgiyi genellikle kavrayamaz. Ona göre, dünya çoğunlukla doğaüstü güçlerce, yani tepilere² ve nedenlere kendi malıymış gibi hükmedebilen; kendisi gibi, acımalarına, korkularına ve umutlarına başvurulardan etkilenebilen kişisel varlıklarca yönetilir. Böyle kavranılan bir dünyada doğanın gidişini kendi yararına etkileme gücüne sınır tanımaz. Dualar, söz vermeler ya da korkutmalar, kendisine tanrılardan iyi hava ve bol ürün sağlayabilir ve kimi zaman inandığı gibi, bir tanrı kendi kişiliğinde bedenleşecek olursa, o zaman daha yüksek bir güce başvuru gereksinimi duymaz (Frazer, 1991, s. 10).

İnsanların yaşamında sözcüğün ve ismin belli bir güce sahip olduğuna inanılır. Söz ister yakın ister uzak olan her canlı nesneyi etkiler. Türkçede çok zikredilen “söz vücut bulur” ifadesinin ve Anadolu’da “bir şeyi kırk defa söylersen olur” atasözünün çok yaygın olması bahsi geçen inaniş ispatlamaktadır. Hatta Altay ve Yakut Türklerinin mitolojisinde “Til İççite” adlı söz iyisi mevcuttur. Söylenilen söz kutsal bir kuşa dönüşür ve sözün ulaşması gereken yere uçarak sözü hikâye eder. Masallarda Orta Dünya’nın bahadırı tarafından söylenen söz, genç bir aygıra dönüşerek sözü bütün göklere yaymak için yüce dünyaya uçar ve nihayet Aşağı Dünya’ya kudurmuş bir boğa kılığında iner (Dilek, 2014, s.176).

Sovyet etnograf ve ilkel dinler araştırmacısı S.A. Tokarev (1990, s. 430) ‘verbal (sözel) büyü’nün ayrı bir yere sahip olduğunu, sözel formların ve duaların rolünün çok önemli olduğunu dile getirir. Trobriad Adalarını ayrıntılı bir şekilde araştıran Bronislaw Malinowski (1990) gibi büyük saha araştırmacısı da herhangi büyü eyleminde söz gücünün hâkim olmasında ısrarla durur. Onun kanaatine göre hareket; büyü’nün ikincil ya da gerekmez bir unsurunu oluşturur. Hareketin genel işlevi, sadece sözel kalıbı herhangi nesnenin üzerine aktarmasıyla sınırlandırılır. Sözel halk dualarının incelenmesi konusuna A.A. Potebnya ve A. Vetuhov gibi büyük önem veren Rus araştırmacılardan bazıları her büyü’nün kökenini insanın sözünün gücünde görürler.

Türk dünyasına ait alkışlar konusu üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Fakat hâlâ bazı hususlarla ilgili boşlukların mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Çalışmamızda Türkçe materyallerin yanı sıra, yabancı kaynaklara da dayanılarak araştırma yapılacaktır. Örnekler ise Rusçadan ve Türk lehçelerinden Türkiye Türkçesine çevrilip ele alınacaktır.

² Tepi, bir işi yapmak, harekete geçmek için duyulan ve bireyin engelleyemeyeceği kadar güçlü istek, içtepi, itkidir.

Altay, Saha, Tuva, Hakas gibi Türk sahalarına ait alkışlar için karşılaştırma, şema ve tablo şeklinde sunularak analiz etme gibi yöntemler kullanılacaktır. Türk halk edebiyatı alanına hizmet amacıyla şimdiye kadar yapılmış çeşitli sınıflandırmalar bir araya getirilip kategori bakımından değerlendirilecektir.

1. Alkış, Arbağ, İm-Tom Kavramları

İlkel alkışların, söz sanatı olarak gelişmiş türlerinin ilahiler olduğunu söylemek mümkündür. Türk soylu halkların geçmiş yazılı ve sözlü eserlerini incelediğimizde ise bilinen en eski yazılı alkış metinlerinden biri Uygurlara ait olan ‘Tanrı ilahisi’ isimli duadır. XI. yüzyılda yazılmış olan bu metin:

“Tan tanrı geldi. Tan tanrı kendisi geldi. Tan tanrı geldi. Kalkınız bütün beyler kardeşler. Tan tanrıyı övelim. Gören güneş tanrı³, siz bizi koruyun. Görünen ay *tanrı*, siz bizi kurtarın” (TİKA, 2002, s. 24) şeklindedir.

Türk topluluklarındaki alkış kelimesinin karşılıkları olarak kullanılan kelimelere göz atacak olursak; Türkiye Türkçesinde: “*alkış/ dua/ dilek*”, Kırgız Türkçesi: “*alkış/ dua/ dilek/ bata*”, Kazak Türkçesi: “*bata/ dilek/ dua/ tilek*”, Azerbaycan Türkçesi: “*algış*”, Kazan Tatarlarda: “*alkaş*”, Uygur Türkçesi: “*alkış*”, Özbek Türkçesi: “*alkış*”, Karaçay Malkarlarda: “*alğaş*” (Duymaz, 2012, s. 16) adları ile karşılandığı görülecektir.

Kenin-Lopsan (1982, s. 3) “*algış*” (alkış) kavramını “*herhangi bir ritüel sırasında şamanın icra ettiği şarkı*” olarak yorumlamaktadır.

W. Ong (2003, s. 50), alkışın “*düşüncenin ritmik, dengeli tekrarları ya da antitezleriyle, kelimenin ünsüz ve ünlü seslerin uyumuyla, sıfatlar ve başka kalıpsal ifadelerin akması, herkesin sık duyup kolaylıkla hatırladığı, kolay hatırlanacak şekilde biçimlenmiş atasözlerinden oluşması ve belli izleklere yerleştirilmesi[yle] olduğunu*” belirtmektedir.

Halkbilimci S.A. Galin (1999, s. 11) söz konusu olan türü ise “*eski inanışların temelinde ortaya çıkan nazım eseri ya da büyü gücüne dayanması gereken şifa*” olarak değerlendirmektedir.

Tuva Türkleri arasında “iyi dilek” için “çalbarıglar” (чалбарыглар), övme için ise “magtaalar” (магтааллар) sözcükleri kullanılmaktadır; Hakaslar “algış” (alkış, iyi dilek) ile “sösteen sös” (сөстеен сөс/ büyü sözleri) ve “hargas” (харгас / beddua) kavramları arasında net bir sınır görmemektedirler. Çuvaş Türklerinde adı geçen kelime “chelhesem” (sihirli, büyü sözleri, dua) ve zıtı olan “ылхажем “ (beddua) şeklinde ifade

³ İye olma ihtimali söz konusudur.

edilmektedir. Anadolu bölgesinde ise bilindiği üzere “alkış” ve “kargış” gibi sözler mevcuttur.

Büyük rolüne vurgu yapılarak çoğu Türk topluluğu arasında “alkış” kelimesinin yanı sıra “*arbau// arbağ*” kelimesinin de kullanıldığı görülmektedir. Eski Türkçede büyüye “arvıç” ya da “arbağ” denildiği bilinmektedir. Bugünkü Kıpçak lehçelerinde “arbav / arbau”, Doğu Türk lehçelerinde ise “arbiş” şekillerinde dile getirilmektedir. Yakut Türkçesinde bu kelime “kötü ruhları aldatmak; dalkavukluk etmek” anlamlarına gelmektedir. Altay Türkçesinde ise manası anlaşılmayan sözlere de “arbiş” denmektedir. Arbacılar, şaman ya da baksı değillerdir. Ocaklı olan her adam, büyü öğrenmiş ise okuyabilir (İnan, 1986, s. 45-46). “Arbau” (Başkurt. Tatar. Kazak.) terimi, eski Türkçede “arva” (büyü söylemek) kökünden gelmektedir.

Dîvanü Lugatî't-Türk'te (2005, s. 153-154) “arviş arvaldı” (büyü söylendi) ifadesi bulunmaktadır. W.W. Radloff'un sözlüğünde (1888-1911, s. 336) de “arbau” (арбау, арбай, арбак) 1) yalan, aldatma, kurnazlık, büyü; 2) masal, fabl olmak üzere iki şekilde açıklanmaktadır. Araştırmacı K. Bektayev'e göre (1996, s. 52) “arbau” kavramı; hipnoz, hipnoz etmek, büyü, sihir yapmak anlamlarına gelmektedir.

Sihirli sözler anlamına gelen “*im-tom*” ifadesi de yer almaktadır. Adı geçen ifade daha çok halk hekimliği, şifacılıkla ilgili büyülerde kullanılmaktadır. “İm” ilaç, şifa maddesi; “им итеу” ise “tedavi etmek, iyileştirmek” manasını taşımaktadır. Türk toplulukları arasında “im-tom” teriminin varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Söz gelimi, Özbek Türkçesinde “emi-dimi” ifadesi “büyü vasıtasıyla tedavi” anlamına gelmektedir (Karı-Niyazov & Borovkov, 1941, s. 736). Kazak Türkçesinde “em” “tedavi”, “emdeu, emdeleu” fiilleri “tedavi etmek”, “emşi” doktor, şifacı demektir (Galın, 1999, s. 157-158). Kırgız Türkçesinde yer alan “emci-domçu” kelimesi ise “şifacı” olarak kullanılmaktadır (Yudahin, 1965, s. 392). Başkurt lehçelerinde söz konusu kavram “ijom” şeklinde yer almaktadır (Hisamitdinova, 2010, s. 106).

İlk İslâmî eserler içerisinde önemli bir yeri olan Kutadgu Bilig'de de ilaç yerine *em*; tabip yerine de *emci* kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir (Alptekin, 2010, s. 6).

2. Türk Alkışları Üzerine Yapılmış Çalışmalar

Türk dünyasına has alkış konusuna ilişkin pek çok çalışma ve araştırma yer almaktadır. Sibiryaya Türklerinin ritüel şiirleri Şamanizm'den ayrılmaz. Şaman pratiğine sıkı bir şekilde bağlı olduğu gerekçesiyle alkış

kavramı da şaman şarkıları çerçevesinde değerlendirilmektedir. Sayan-Altay Türklerinin şaman şarkıları ile ilgili materyal derlemesine XIX. yüzyılın sonunda H. F. Katanov başlamıştır (“Şaman Şarkıları”/ “*Şamanskiye pesnopeniya*”, 1996). XX. yüzyılın başında S.Y. Malov Doğu Türkistan Sartlarının şamanları üzerinde materyal derlemesi yapmıştır (“Doğu Türkistan Sartlarında Şamanizm”/ “*Şamanstvo u sartov Vostoçnogo Türkistana*”, 1918). S. İ. Weinstein de konu üzerindeki araştırmalarını “Tuva Şamanizm’i” (“*Tuvinskoye şamanstvo*”, 1964) adlı çalışmasında toplamıştır. Tuva Türklerinin alkışlarına ilişkin “Tıva Ulustuñ Alğış-Yöreelderi” adlı diğer bir çalışma Z.K. Kırgıs tarafından 1990 yılında yayımlanmıştır. Kenin-Lopsan ise Tuva Türklerinin alkışlarını konu ve içerik bakımından incelemiştir (“Tuva Şamanlarının Alkışları/ “*Alğışı tuvinskih şamanov*”, 2007 vb). Söz konusu araştırmacıların yanı sıra L.P. Potapov, N.A. Alekseyev, Y.S. Novik, A.A. Popov gibi bilim insanları alkış ve Şamanizm konusuna büyük ölçüde katkıda bulunmuşlardır.

V. Y. Butanayev tarafından ise Hakas alkışları ve şaman dualarını içeren bir eser yayımlanmıştır (“Hongoray’ın Geleneksel Şamanizmi”/ “*Tradisionny şamanizm Hongoraya*”, 2006). Başkurt sihirli sözlerini araştıran ve sınıflandıranlar arasında K. Mergen, S. Galin, F.G. Hisamitdinova, G.B. Husainov, R.A. Sultangareyeva, A.M. Suleymanov vb. gibi bilim adamları da yer almaktadır. Kırgızlardaki sihirli sözlerden M.İ. Bogdanova’nın “*Kırgız Edebiyatı*” (“*Kirgizskaya Literatura*”; 1947) adlı çalışmasında söz edilmektedir.

Altay halk edebiyatına bakılacak olursa 1970-1980 yıllarında halkbilimci ve edebiyat bilimcisi S.S. Surazakov tarafından “Altay Folkloru” (“*Altayskiy Folklor*”, 1975) olarak adlandırılan kitabında alkışlar (*alkış sös*) incelenip Altay folkloru ayrı bir tür olarak değerlendirilmiş ve konulara göre sınıflandırma yapılmıştır. S.S. Surazakov’dan sonra S.S. Kataş “*Altay Mitleri ve Efsaneleri*” (“*Mifi i legendı Gornogo Altaya*”, 1978) adlı çalışmasında daha geniş bir sınıflandırma uygulamıştır. Türkiye’de alkış konusu üzerine çalışanlar ve Şamanist alkışlarını derleyenler arasında A. İnan’ın (“*Tarihte ve Bugün Şamanizm*”, 1986); P.N. Boratav’ın (“*100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*”, 1982); A. Duymaz’ın (“*Sihir Şiirlerinin Bir Türü Olarak Alkışlar*”, 2012); M. Aça’nın (“*Tıva Türklerinin Alkışları Üzerinde Notlar*”, 2014) başlıklı bilimsel çalışma ve makaleleri bulunmaktadır.

3. Türk Alkışlarının Tasnifi

Çeşitli bilim insanları farklı Türk bölgelerine ait alkışları sınıflandırırken içerik, amaç, icra edilen yerler gibi hususları göz önünde bulundurmışlardır. Örneğin, Saha alkışları üzerinde araştırma yapan Y.S.

Yefimova (2013, s. 15-17). Bilim insanı, Saha Türklerindeki alkışları 7 tür olmak üzere şu şekilde sınıflandırmaktadır:

1. Totemik algıslar (alkışlar).

Atalar kültü, kuş şeklinde soy totemleri (kartal, atmaca), yabani hayvanları (kurt, ayı) kutsamak amacıyla söylenir.

2. Udagan⁴ alkışları.

Udagan tarafından icra edilen alkışlar yeni evlenenler için söylenir. Büyü ve kutsal ayin eylemi vasıtasıyla yeni ailenin oluşmasını alkışlamak için dile getirilirler. Udagan'ların bazı alkışlarının ruhsal dengeyi sağlamak ve kötü güçlerin etkisini yok etmek için de kullanıldığı bilinmektedir.

3. Алгысы ыһыаха Айыы (Algısı İhiaha Ayı) alkışları.

“Ыһыах” adlı ritüel-ayin kompleksi zamanında göğe hitap edilen alkışlar. Yakutların mitolojik anlayışına göre gökyüzünün katlarında yaşayan Үрүн Аар тойон (ya da Үрүн Айыы тойон), Күбэй хотун, Сүрдээх Сүгэ тойон, Хомпоруун Хотой Айыы, Дьөһөгөй тойон, Иэйэхсит ve Айыыһыт varlıklarına söylenmektedir.

4. Pratik alkışlar

Bu tür alkışları söyleyen kişi Orta Dünya iyelerinden (ateş, ev, mekân, tayga, su, nehir, göl, yol vs.) onu korumalarını ister. Söz konusu türün içinde 3 tane alt başlık da bulunmaktadır: a) *Sadece iyelere adanan alkışlar*, b) *İnsanın hayat döngüsü ile ilgili alkışlar (doğum, düğün gibi)*, c) *Ev işleri (ziraat) ile ilgili alkışlar*.

5. Demirci kültü alkışları

Demircilerin koruyucusu sayılan Kудай Баһсы (Kıday Bahsı) adlı varlığın adına söylenir. Eskiden kimi zaman ise demircilerin kendileri de bu alkışları söylerlerdi.

6. Savaş ritüellerinin alkışları

Savaşçının motivasyonunu yükselten, ölüm korkusunu azaltan alkışlardır. Günlük hayatta hiçbir zaman söylenmezdi.

7. Şaman kamlaması alkışları

Sadece ciddi ve gereken durumlarda yapılırdı.

⁴ Kadın şaman için kullanılan bir kavram.

Günümüzde yaşayan Saha Türklerinde sadece “Алгысы ыһыаха Айыы алкышлары” ve “pratik alkışları” günümüze kadar gelebilmiştir.

S.D. Muhopleva⁵ (1993, s. 97-98) Saha Türklerinin ritüel şarkıları üzerine yaptığı araştırma sürecinde, alkışları işlevsel açıdan şu şekilde sınıflandırmıştır: 1) *Anlaşma şarkıları*; 2) *Emir şarkıları*; 3) *Anlatım (narrativ) şarkıları*.

Tıva şamanlarının başkanı M. Kenin-Lopsan'ın (2007) sınıflandırması ise daha geniş ve değişiktir. Sınıflandırma şu şekildedir:

1. Şamanın soyunu anlatan alkışlar
2. Şamanlığı öven, yücelten alkışlar
3. Düşman olan şamanların alkışları
4. Evren, Gök, Dünya, Alt dünyayla ilgili alkışlar
5. Hayvanlara adananlar
6. Ateş, Büyük Ayı yıldız takımı, pınar gibi kutsal objelere adananlar
7. Şamanlıkta kullanılan nesnelere anlatan ve yüceltenler (tef, başlık, ayna vs. gibi)
8. Koruyucu-yardımcı ruhlara adananlar
9. İnsana, insan ruhuna hitap eden, hastalık tedavisinde söylenenler
10. Çocuklara yönelik alkışlar (doğan, hasta olan, henüz dünyaya gelmeyen ve ölenler için söylenir)
11. Mutluluk, avcılık, ev işleri, arağa (Tuv. “şarap”), tütün içme ile ilgili alkışlar
12. Gerçekleşmiş ritüel için verilen bedel ile ilgili alkışlar
13. En derin nehirler ve en derin derelere söylenen alkışlar

Kazak halkı arasında ise “dua” anlamında “bata” kelimesi yaygındır. Kazak Türkçesinde bata, insanoğluna yalnızca iyilik dilemek geleneği olarak bilinmektedir. Sonradan dilek dileme, o dileğe kavuşma gücüyle ilgili inanç temelinde “bata” çeşitlenmektedir. Kazak Türklerinde “bata” aşağıdaki üç grup olarak ayrılmaktadır (Shadkam & Demren, 2017):

1. *Ak bata (ak dua)*, yani içtenlikle ifade edilen iyi dilek, nesillerden beri süre gelen vasiyetnamedir. Ak batanın temel amacı aile ve akraba fertleri arasında sevgi ve saygıyı göstermek, güçlü kılmak, geleceğe yönelik amaçlarını belirlemektir (Tolekova, 1974).

2. *Teris bata (ters dua)*, kargış ve cezanın en kötü ve ağır biçimidir. O bata (teris bata) anne babasına, ailesine ve soyuna, vatanına ve inancına karşı

⁵ S.D. Muhopleva, alkışları tasnif ederken alkışların manzum olması sebebiyle şarkı olarak nitelendirmektedir.

SÖZÜN GÜCÜ İNANIŞI:ŞAMAN TÜRK ALKIŞLARININ YAPISI VE ÖZELLİKLERİ

büyük kabahat ve suç işleyenlere karşı ellerinin ters bir şekilde yukarı kaldırılıp beddua edilmesidir.

3. *Serttesu bata, batalasu (antlaşma, söz verme)*, dönürlükte, elçilikte, beyler ve hanlar arasında verilen vaadler ve ant sözleridir. Töreye göre, bu sözlerin bozulması kargış ile birdir. Bu yüzden Kazaklar “serttesu bata, batalasu” eylemini erlik ve soyluluk belirtisi olarak görürler.

Altay dileklerini (aklışları) inceleyen Türkolog S. S. Kataş (1978, s. 48- 49) alkışları içerik açısından şu üç kategori olarak ele almıştır:

1. *Kült ya da soyla ilgili alkışlar.*

Bu tür sözel kalıplar ataların ruhlarına, Altay’a, dağ, tayga, nehir, göl, ateş gibi iyelerine adanan alkışlardır.

2. *Ziraat alkışlar.*

İnsanın ziraat faaliyeti, avcılık, hayvancılık, balıkçılıkla ilgili olan ve bu tür alanların koruyucularına hitap edilen alkışlardır.

3. *Aile-günlük yaşamla ilgili alkışlar.*

Doğum, düğün, misafirlerin geldikleri zaman vs. söylenen alkışlardır.

Ç.Ç. Kuular, “*Tuva Ulustuñ Aas Çogaalı*” adlı çalışmasında (1976) alkışları (yöreelleri) söyleniş amacı ve yerlerine göre gruplara ayırmıştır. Bunlar şu şekildedir (Aça, 2014, s. 168):

1. Kelin Algaarı (Gelin Alkışı)

2. Moldurug, Hey-Oorga Çarın Algaarı (Atlas Kemiği, Sırt ve Kürek Kemiğine Alkış)

3. Añçınıñ Çalbarıgları (Avcı Duaları)

4. Öske Çalbarıglar (Diğer Dualar)

5. Maktaldar (Övgüler, Methiyeler)

Özbek alkışlarıyla ilgili olarak yapılan bir tasnif aşağıdaki gibidir (Duymaz, 2012, s. 17):

1) “*Kündelik Maişiy Alkışlar*” (Gündelik Hayatta Kullanılan Alkışlar)

a) Karşılaşma alkışları, b) Sofra alkışları, c) Bir işe başlarken söylenen alkışlar.

2) “*An’anaviy Merasimler Terkibide İcra Etilüvçi Alkışlar*” (Belirli Bir Merasim İçinde İcra Edilen Alkışlar).

Afanasyev-Teris (1993, s. 150-151) ise alkışları icra özelliklerine göre 1) *mopym* (geleneksel); 2) *эмумумээх* (itiraf eden, açıklayan); 3) *yhyn* (uzun) olmak üzere üç kategori olarak değerlendirmiştir.

4. Türk Alkışlarının Yapısal, Anlamsal ve İşlevsel Özellikleri

Türk-Moğol halklarında mevcut olan ve ritüel-şaman kompleksine giren farklı Türk boylarındaki alkışların içinde mitoloji, terminoloji, içerik, hitap edilen figürler (alıcı-gönderici ilişkisi), yapı ve stil özellikleri açısından benzerlikler ve ortak hususlar bulunmaktadır.

L.S. Yefimova (2013, s. 14-15) Saha Türklerinin alkışları üzerine yaptığı çalışmada Saha alkışlarının monolog-diyalog sistemini korumakta olduğunu ve belli yapısal özelliklere sahip olduğunu dile getirmektedir. Bununla birlikte söz konusu durum sadece Saha Türkleri için değil, diğer Türk topluluklarının alkışları için de geçerlidir. Gönderici, mesaj, alıcı, bağlam (kontekst), temas, kod gibi iletişimin altı unsurundan oluşan R.O. Jakobson'un⁶ linguistik modeline göre, Türk alkışlarında bu unsurların her biri mevcuttur. “Gönderici” insan ve kolektif, “alıcı” kült temsilcileri, iyeler, kuşlar, hayvanlar vb., “mesaj” olarak ise doğrudan alkış sayılmaktadır. Semantik olarak istekte bulunan kişiler, kendi ‘alıcı’larını soyut bir şekilde görürler ve arasında bir *temas* kurarlar.

Altay, Tuva, Hakas, Saha Türkleri ile Buryatların merasim-şaman şiirlerinde hitap edilen ve kutsama kültürünün objeleri olan en çok gök, ay, tayga, su (arjan), ateş, dağ vs. gibi üç dünyanın (üst, orta, alt) temsilcileri yer almaktadır. L.S. Yefimova'ya göre (2013, s. 10) çeşitli iyelere başvurulurken aslında göğe başvurulmaktadır. Altay Türklerinin alkışlarında alıcı-gönderici ilişkisinde “alıcı”, yani insanın hitap ettiği varlıklar arasında: Tengri, Ak-Burkan, Kuday, Hormusda, Han Hürmas Tengri (Buryatlarda), bazen göğü sembolize eden Üç-Kurbustan bulunmaktadır. Şamanların kullandığı alkışların arasında Ülgen'e ve Burhan'a hitaplar da yer almaktadır.

Alt Dünya iyelerinin, kısmen Üst (Gök) dünyanınkinin gözüne girmek için söylenen şaman alkışları, ayinin verbal (sözel) kısmını oluşturmaktadır. Şaman, yaptığı kamlama sırasında alkış gerçekleştirdiğini kanıtlayan “*алгыс алһаатым*” (takdis ettim), “*алгаан эрэбин*” (takdis etmeye başlıyorum) gibi ifadeleri dile getirebilir. A.A. Popov tarafından topladığı materyallere göre Vilüyskiy Bölgesindeki (Saha Cumhuriyeti) şamanların kelime hazinesinde “övmek, takdis etmek, kutsamak” anlamına gelen “*алһаа*” fiilinden türenmiş 57 farklı form tespit edilmiştir; “iyi dilek, övme, dua,

⁶ Roman Osipoviç Jakobson, dil, şiir ve resim sanatının yapısalçı çözümlemenin geliştirilmesinde önderlik yaparak Rus ve Amerikan kökenli XX. yüzyılın edebiyatçı ve dilcileri arasında en etkililerinden biridir.

hayırlı dua” anlamını taşıyan “algıs” sözcüğü ise 58 varyant şeklinde kullanılmıştır (Yefimova, 2012, s. 302-303).

Büyü temeli olan alkış metinleri; dışavurumcu bir özelliği ve coşkun kelime hazinesine sahiptir. Dili oldukça basit, kimi zaman şarkı şeklinde de aktarılır. Bunun yanı sıra, çeşitli sözel ifade kalıpları, paralelizm ve tekrarlamalar da kullanılmaktadır. Bu bağlamda tekrarlama içeren şöyle Altay Türkçesi alkış metni örnek olarak verilebilir:

(Altay.) “Сегизеп кырлу таги, жадa, Кинис кескен Алтайыс. Тогузон кырлу таги мдндур, Кирис јунган Алтайыс...”

“**Seksen köşeli** “jada” taşı⁷ ile Altay’ımız göbek bağımızı kesti. **Seksen köşeli** taş dolusu ile, Altay’ımız kirlerimizi siliyor...”

İyi dileklerde cansız nesnelerin canlılarla karşılaştırıldığı da görülmektedir. Örneğin:

"Ак Сүммер адам болзын, Агын суу энен болзын" (Ak-Sümer dağı baba olsun, Nehir ana olsun).

Alkışlar genelde dört, daha nadiren beş mısradan oluşur sık sık emir kipi, istek ya da emir-istek kipi kullanılır. Çeşitli Türk lehçelerinde bu tür örnekler yer almaktadır. Söz gelimi, Altay Türk. "бол", “болзын” (“ol, olsun”), "мин" ("bin"), "јажа" ("yaşa"); Saha Türk. "буоллун”, Накas Türk. "ползын”, Tuva Türk. “bolzun” (“olsun”) gibi emir kipi formları sıkça karşımıza çıkmaktadır. Bahsi geçen tespitle ilgili alkış şöyledir:

(Tuv.)

Аьттанганы чыраа **болзун!**

Азынгань алдын **болзун!**

Эдилээни мууг **болзун,**

Эзертээни чыыра **болзун!**

Atın yürüyüşü rahvan **olsun!**

Giyinilen olanlar altın **olsun!**

Kullanılan olanlar gümüş **olsun,**

Binilen atın yürüyüşü rahvan **olsun!**

(Yuşa, 2006, s. 66).

Alkışlarda sık sık kullanılan “olsun” ifadesi edebî sanat olup sözlerin büyüsel gücünü yükseltmekte ve iyiliğe yönelmiş düşüncenin altını çizmektedir.

Çift aa-bb veya çapraz ab-ab şemasına göre oluşan kafiyeye ve son aynı kelimelerin tekrarlanması vasıtasıyla alkışın ritmi üretilir. Örneğin, Tuva alkışlarında bu tür kafiyeli alkışlar aşağıdaki gibidir:

⁷ Türk ve Altay mitolojilerinde geçen yağmur ve kar yağdırması ile bilinen sihirli taşın adıdır.

“İyi karaam odu bolgan	(a)	“İki gözümün ışığı olan
İyi sarıg arılarım	(b)	İki sarı arılarım.
Ala karaam odu bolgan	(a)	Ala gözlerimin ateşi olan
Aldın-sarıg arılarım	(b)	Altın-sarı arılarım.
Aştanıñar, çemneniñer	(c)	Yiyin, beslenin.
Adılagar, kaygaaldagar	(d)	Gözü pek olun,
Artın, iştin ovaartıgar	(d)	Arkayı, içi uyarın.
Ayıl keerin büdüü bilger”	(c)	Gelecek tehlikenin tümünü bilin”.

(Bapayeva, 2008, s. 84).

Tüm mısraların aynı mısra başı kafiyeyi taşıdığı alkış ise şöyledir:

“Kıjıradır diñmiretken,	(a)	“Gökyüzünü gürleten,
Kızıl sırla kimçılangan,	(a)	Kızıl ok gibi yıldırımla kamçılanan,
Kıza toglay düjürgenim,	(a)	Kısa yağmur indirenim,
Kırlıg dolu çaaskanım,	(a)	Köşeli dolu yağdırırım,
Kızıl dıttı kırgıy atkan,	(a)	Kızıl melez ağacına çarpan,
Kızıl-şokar ulu mungan,	(a)	Kızıl-ala ejderhaya binen,
Kaŋ-na Kurbus ooldarım	(a)	Çelik Kurbus oğullarım!”

(Bapayeva, 2008, s. 81).

Eski Türk halk epik şiirlerinin temelini tarif ederken V.M. Jirmunski tarafından “ritmik-sözdizimsel paralelizm” terimi ortaya konulmuştur. Alkışlarda görülebilecek üslup ve şekil yöntemleri şu şekilde sunulabilir (Kisilyahova, 2017, s. 1-2):

1. Dikey ve doğrusal (yüzey) aliterasyon⁸; tam ve tam olmayan (daha çok rastlanılır)⁹:

Örnek: (Yakut.)

“Аартык хатыны

Алгыс курдук арыян

Ааттаах үчүгэйдик айаннаан (...)”

“Birlik ve güçleri birleştiriniz

Yaşamın ışığını yakınız

Güçlü kabilenin ataları olunuz”.

Yukarıda gösterilen alkışta tam olmayan dikey aliterasyon + doğrusal aliterasyon yer almaktadır.

⁸ Şiir ya da düzyazıda bir uyum yaratmak amacıyla, aynı sesin veya hecenin tekrarlanmasına aliterasyon denir.

⁹ Yüzey ve dikey aliterasyon için daha detaylı bkz. P.A. Oyunnski “O teorii yakutskogo stiholoheniya”. İzbran. soçineniya, Yakutsk, 1975, T.2. S. 57.

2. Paralel formlar söz bölüklerine göre kurulur, örneğin sıfat – isim – çoğul emir kipli fiil:

(Yakut.)

“Кэскиллээх олобу олорун,
Төрөтөр оҕону төлкөлөөн,
Иитэр сүөһүнү күрүүлээн(...)”

“Güzel bir hayat yaşayın,
Çocukları doğurunuz
Mutlu kaderi veriniz”...

Saha Türklerinin alkışlarının kompozisyon özelliklerine bakılacak olursa “**соруйар кизэп**” / **emir**; “**сэрэйэр**”/ “**tahmin**” ve “**сэрэтэр**”/ “**mümkünlük**” gibi çeşitli gramer kategorilerinin kullanılmasının yanı sıra kiplik kelimeleri ve parçacıklarının da kullanıldığı görülecektir. Alkış metinlerinde “Дьэ” kiplik kelimesi, rica türlerine göre semantik özelliklerinde değişiklik gösterebilir. “Эбэм/ эбээм/ эрэ” parçacıkları alkışın ifade gücünü ayarlar ve istek etkisini artırır. Saha alkışları için Saha Türkçesinde mevcut olan ses uyumu (singarmonizm) ve ünsüz sisteminin (konsonantizm) etkisi altında kalan dikey aliterasyonun yer alması gayet yaygındır. Birinci “hitap” bölümü sık sık doğaçlama şeklinde icra edilir (Yefimova, 2013, s. 12).

İncelenmiş alkış metinlerine dayanılarak Saha Türklerinde Orta Dünya (görülen dünya) iyelerinden en çok Ateş sahibine hitap edildiği tespit edilmiştir. Söz gelimi, A.A. Popov tarafından derlenmiş olan materyallerde Daniil Dmitriyev adlı şaman, Ateş iyesine yönelik kamlamasını yaparken şöyle seslenmektedir:

(Saha Türkçesi)

“Аал уотум иччитэ, алтан сабарай, аралы дьаһыл, туус тумус, чүүчү кыламан, бырдыа бытык, хоруо хоннох, дьоруо тобук, быһый быттык Хоңкуру Хотой Бүүргэ, кыырыл төбө, тус иннигэр киирэн олороммун, ат курдук алгыһым, дойду курдук тойугум, сир курдук сэхэним, дьэ, киирдэ миэхэ”

(Türkiye Türkçesi)

“Bakır el, Aralы Дьаһыл, beyaz gaga, ak sakal, siyah koltuk altı, topallayan diz, hareketli kasık, Хоңкуру Хотой Бүүргэ, ak saçlı kafa tepesi, senin önünde oturarak ata benzer dualar, ülkeye benzer şarkılar, toprağa benzer hikâyeler içimden geliyor” (Popov, 2006, s. 134, 141).

Bu alkışta şaman, ateşe hitap ederken ait olduğu çeşitli sıfatları da söylemektedir. Popov’un tarif ettiği 31 duadan 22’sinde şaman, alkış kompozisyonu için zorunlu olan bütün 3 kısmına uymuştur, diğer bir deyişle

söz konusu alkış metinlerinde iyeye hitap etme, rica ve ikram öğeleri bulunmaktadır.

Nazım şekilde icra edilen alkışlar, büyü temeli olan ritmik birimlerden oluşmaktadır. Şiirin ritmik birimi; anlatımın tonlama ve vurgulama açısından tamamlanmış kısımdır, yani insanın belli “sahibe, iyeye” hitabının olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin:

(Altay).

“... Эзиликтү күн Алтай! “...

Ак малыска одор бер,
Албатыга быян бер,
Кирелтени көп эдер,
Чыгымдарды жок эдер!”

**Aydın, güneş gibi
Altayımız! (ritmik birim)**

Ak malımıza otlak ver,
Halka nimet ver,
Bereketimizi artır,
Yokluk, yoksulluk verme!”

(Kataş, 1978, s. 49)

Altay Türklerinin geleneklerine göre “kabayga salar” (кабайга салар) adlı “çocuğu beşiğe yatırma” bayramında misafirler gelip “belek” (hediye) getirirler. Erkek çocuğu için kırbaç, bıçak, kurşun, tüfek, dizgin, eyer, para; kız çocuğuna ise küpe, yüzük, düğme gibi hediyeler verilir. Kurşun hediye edilirken söylenen alkış şöyledir:

(Altay).

“Жадын жетсе бойына
Торко-мандык жаразын.
Тозуп аткан аныңа
Тоолок темир жаразын”

“Yaşın yettiğinde sana
İpek yakışsın.
Avlandığın kızıl geyiğe
Yuvarlak demir vursun”

Kırbaç verildiğinde söylenen alkış:

(Altay)

“Jүс јаш јаја,
Jүгүрүк ат мин
Бычагы јок јуу соор,
Камчызы јок јорго мин!”

“Yüz yıl yaşa,
Hızlı ata bin
Bıçaksız yağ em,
Kıamçısız rıhvan ata bin!”

(Şatinova, 1981, s. 72).

Yukarıda verilen metinlerden görüldüğü üzere alkışların kompozisyon özelliklerinden biri; hayvan yetiştiricisi ya da avcının anlayışına göre mutlu insanın hayatında yüz yaş yaşamak, güzel ata binmek vs. gibi mevcut olması gereken şeylerin sıralamasıdır. Bu tür sözel kalıplarda “Jүс јаш” (yüz yaş), “Jүгүрүк ат” (hızlı at), “тозуп аткан аң” (onu beklerken öldürdüğün kızıl geyik) gibi ifadeler ve “Бычагы јок јуу соор” (bıçakla kesilmesi)

SÖZÜN GÜCÜ İNANIŞI:ŞAMAN TÜRK ALKIŞLARININ YAPISI VE ÖZELLİKLERİ

gerekmeyen yağı ye), "Курсагыңды жон көдүрзин" (halk sana yiyecekle yardım etsin) gibi geleneksel metaforlara rastlanılmaktadır.

Y.S. Novik'in yorumuna göre "Şaman alkışları ile sıradan alkışların yapısı aynıdır. Bunların hepsi üç kısımdan oluşmaktadır. Birincisi, bazen detaylı, bazen çok fazla detaylı olmayan iyenin adları ve sıfatlarını içerir, ikinci kısım ricadan oluşur, üçüncüsünde ise verilecek kurban betimlenir ya da ondan sadece söz edilir" (Novik, 1984, s. 76).

Novik'in dile getirdiği bilgilere dayanarak Türk alkışlarının yapısını şöyle bir şema hâlinde vermemiz mümkündür:

Tablo 1. Türk Alkışlarının Yapısı

1. "Hitap" (imaj ve psikolojik paralelizm üzerinde kurulmuş bir giriş)	(Altay.) "Кун эбирбес кулер туу, Аи эбирбес алтын туу Аба жажым бүркүндү Ыжыкчылду Кан-Алтай!.." "Еу, etrafında güneşin dolanamadığı tunç dağ, Еу, etrafında ayın dolanamadığı altın dağ, Yeşillikle ve ormanla kaplı Kutsal Altay-Han..."
2. Hitap edilen objenin takdis edilmesi	"...Эне көмгөн таш очок, Чедиртенди чедирип, Ак айаска бириккен Сургулжыңды чөйип Алтай сыны бадылган..." "Gömülmüş taş ocak ana, Göğün aydınlığına birleştiren, Aydınlığı çoğaltan, Altay dağlarına sığdıran..."
3. Son kısım (Dilek, rica, istek)	"Ал тайга ажүзын берзин Агын суу кечүзин берзин Алтайым анын атгырзин Жоругыс женил болзын" "Al tayga aşıт versin, Akan sular da geçit versinler, Altayım avını avlatsın, Yolumuz açık olsun" (Kataş, 1978, s. 49, 60)

Tuva Türklerinde alkış söyleyen kişi ve diğer katılımcılar alkışa katıldıklarını göstermek amacıyla her alkış bittikten sonra "Йөрээл доктаазын!" (Alkış dursun) ya da "Ындыг-ла болзун ам" (Böyle olsun) gibi geleneksel bir söz kalıbını dile getirirler. Çin Tuvalıları ise "Чарлык

өршээсин!” (Emir gerçekleşsin!), “*Бндыг болсун!*” (Böyle olsun!), “*Бурганның чарлыы болсун!*” (Burkan’ın emri olsun!) derler.

Kara iyelere yönelik söylenen alkışların yapısı biraz farklıdır. Genelde bu tür alkışlar, zarar veren ruhu kovmak için hastalık sırasında uygulanır. Altay folklorunda su çiçeği hastalığında, kızamıkta, göz hastalıklarında, karın sancılarında, sarada vs. okunan alkışlar günümüzde de mevcuttur. Karaçay-Malkar Türkçesinde de sihir adları “jilyan alğış” (yılan sihri), “köme alğış” (kızamık sihri), “emina alğış” (kolera sihri) gibi kelimelerle karşılaşılır (Duymaz, 2012, s. 19). Bu tür alkışlar bilge ve tecrübeli kişiler tarafından icra edilmelidir. Su çiçeği hastalığına yakalanmış bir çocuk için büyük annesinin söylediği alkış metni üzerine kurulmuş bir şema örneği şu şekildedir:

Tablo 2. Kara İyelere Söylenen Alkışların Yapısı

<p>1. <i>Hastalığın ruhunu, vücudu terk etmesine ikna eder.</i></p>	<p>(Altay) “Ай оңынан бурылып чык! Киш бир тонын кийинип, кун оңынан бурылып чык! Он көзинге көрүп, чык!”. “<i>Ауун sağından dönerek, git (hastalık)! Samur kürkünü giyip git, güneşin sağından dönerek git! Sağ gözünle bakarak git!</i>”</p>
<p>2. <i>Hastalığın gitmesini sağlayan etkileyici ifadeleri kullanmaya devam eder.</i></p>	<p>“Он алкыжын берип чык! Эм көзин; көрүп чык! Ару чырай багып чык! Эриккенче, жериккенче болдыгар! Ак жүрумди берип, чык!” “<i>On tane alkış verip git (çık)! Şifa gözüyle bakıp git! Temiz yüzünle bakarak git! Üzülüp ve onu da (hastayı) bıktırıp git! Ak yaşamı verip çık!</i>”</p>
<p>3. <i>Sonuç (bu kısımda konuşanın ses tonu değişir ve hastalık ruhuna çoğul şeklinde hitap edilir, ona rica edilerek söylenir).</i></p>	<p>“Эриккенче слерге болды! Эмди саныгар Болор слерге!” “<i>Siz artık bıktınız! Evinize dönünüz. Yeter artık!</i>” (Karunovskaya, 1927, s. 33):</p>

Hastalıklarla ilgili olan dualarda ritüelistik sayıların yanı sıra, (Başkurt.): “кара башлы йылан” (karabaşlı yılan), // “кылыстан етез корт” (kılıçtan daha hızlı olan toprak kurdu)// “ағын һыгузан үткән корт” (su akımından daha hızlı olan toprak kurdu) vs. gibi çeşitli sıfatların kullanıldığı da görülmektedir (İshakova, 2009).

5. Türk Alkışlarında Renkler

Alkışlar dahil, ritüel metinlerinde diğer folklor türlerine göre renklerin kutsal anlamının daha güçlü bir durumda bulunduğu görülmektedir. Türk alkışlarında genelde beyaz (ak), siyah (kara), kırmızı (kızıl) ve sarı gibi mitolojik temeli olan renkler tespit edilmiştir. Söz gelimi, **beyaz (ak)** ve Tengri sembolünden kaynaklanan **mavi** renkler diğer renklerden daha çok kullanılmaktadır. Beyaz renk, alkışlarda ve sihirli sözlerde kutsal (*sakral*) olarak kabul edilir. Altay Türklerinde beyaz kurdeleler (“дъайык” ve “дъалама”), kurban olarak sunulan beyaz cinsli sığırın beyaz sütü gibi ritüellerde kullanılan nesnelere çoğu beyazdır. Bu durumla ilgili şöyle bir alkış örnek olarak gösterilebilir:

(Alt.) “Ак байталдын ак үрүс / Актын жігин айланзын! / Ак жедеги кайында / Ак үрүзи чанкырда! (Anohin, 1994: 61). “*Kutsal serpmeye için beyaz ineğin beyaz sütü / Beyaz “ışığa” (dünyaya) dönsün! / Beyaz sütle Mavi Göğe serpmeye!*”.

Söz konusu alkışta adı geçen “beyaz ışıık” (“ак жарык”) sıfatının, sıkça kullanıldığı ve aynı zamanda ‘Ak Burkan’a yönelik söylendiği görülmektedir. Örneğin:

“Ак-жарыкка жүрзин деп, Алкыш берген Ак-Буркан кудайыбыс!” (Anohin, 1994, s. 19). “*Beyaz ışııkta (bu dünyada) yaşasınlar / “Hayır duasını veren Ak Burkan”*”

Alkışlarda, adı geçen ak iye genelde ak, beyaz dağının üzerinde de oturur: “Ак айастын түбинен / Айланып түшкен Ак-Буркан! (Anohin, 1994, s. 19). “*Ak dağın yüksekliğinden / Ak Burkan indi*”

Altay alkışlarında ak (beyaz) rengin yanı sıra mavi renge de rastlanmaktadır: “Ак айастын түбинен / Айланып түшкен Ак-Жайык!” / ... / Көк айастын түбинен / Куйулып түшкен Ак-Жайык! (Anohin, 1994, s. 20). “*Ak dağın yüksekliğinden / Dönerek Ak-Dyayık geldi! / ... / Mavi yüksekliğinin derinliğinden, Ak-Dyayık indi!*”.

“Көк Буркан алкыш бергежин / Көк чечекке жедерис. ... / Ак Буркан алкыш бергежин / Ак чечекке жедерис” (Anohin, 1994, s. 30). “*Mavi Burkan nimetini verir / Mavi renge ulaşırsız / Ak Burkan nimetini verir / Ak renge ulaşırsız*”

Tuva Türklerinin çocuklarla ilgili ritüellerinde “ak” renginin sembolizmini vurgulayan “akbaş” sözü vasıtasıyla çocuğa uzun ömür dilenir. Rusya’da yaşayan Tuva Türkleri “Бажының дүгү агаргыже чурттазын!” (Saçları ak olana kadar yaşasın!) (Yuşa, 2005, s. 112); Çin

Tuvalıları “*Ак баштыг болсун, Узун чаштыг болсун!*” (Ak saçlı olsun, uzun ömürlü olsun!); Moğol Tuvalıları ise: “*Ак баштыг буурул болзун!*” (Ak saçlı olsun!) derler (Мөнгүн дагша: 2014, s. 87).

Burhanizm’deki renkle ilgili tespit ve isimlendirmelerde geçmişin bakiyeleri ve devamlığı görülmektedir. Renklerle ilgili isimlendirmeler mitik dönemdeki bilgilerle eşitlik göstermektedir. Burhanizm’in ilkelerine göre ‘canlıların dünyası’yla ilişkilendirilen süt ve süt içecekleri, kurban kurdeleleri, gümüş koruyucu tılsımları, yün iplik ve keçe, açık renkli hayvan cinsleri vs. gibi olan her şey beyaz renkte olmalıdır. (Sagalayev, 1997, s. 52-53).

Siyah (kara) rengin ise Türk alkışlarında genellikle kötü iyelerin dünyasıyla özdeşleştiğini söylemek mümkündür:

“Кара булут кайнадып, / От түжирген Курбустан, / Кара күрүм жаңынан / Аргадап алзан, жонымды”. “*Kara bulutları kaynatıp / Alevi gönderen Kurbustan / Kara şeytandan/ Halkımı koru*” (Oynotkinova, 2013, s. 209-210).

Tatar alkışlarını inceleyen L. Gilmutdinova alkışlarda sık sık çeşitli epitetlerin (sıfatların) kullanılmasından ve bunların çoğunun renkle ilintili olduğundan söz etmektedir. “**Kara**”, “**kızıl**”, “**ak**” gibi renklerle ilgili olan sözcükler, “hastalık kovma” amacıyla ya da iyileşme süreci için kullanılır. Fıtık hastalığı için söylenen bir dua şu şekildedir:

(Tatar.) “Ак болыт кырыенда ак тэкэ, кук болыт кырыепда кук тэкэ, кара болыт кырыенда кара тэкэ, мөгезлэре куктэ, койрыгы о/сирдэ. Аларнын эчеп кайчан да кайчап бусер ашаса, шул чакта бу балага бусерябышсып”.

“*Ak bulutun kenarında ak keçi, mavi bulutun kenarında mavi keçi, siyah bulutun kenarında siyah keçi var; boynuzları gökyüzü üzerinde, kuyrukları bu hastalığın içindedir (yani fıtıkta). Onlar su içip bu fıtığı nasıl yerse, bu çocuğun fıtığı da böyle geçsin*”.

Çeşitli Türk lehçelerinde sarıg/şara vs. olarak söylenen **sarı renk**, R. Ahmetyanov’un ifadelerine göre Moğolcadaki “*sar < sagar*” “ay, aydın, sarı” kökünden gelmektedir. Tatar şivelerinde sarı “güzel, ay gibi parlayan” anlamında kullanılır (Gumilyov, 1993, s. 172).

Renklerin yanı sıra şifacılıkla ilgili Tatar dualarında “**тимер**” (**demir**) kelimesi de sıklıkla kullanılmaktadır. Örneğin: “**тимер корж**” (demir kürek), “**тимер себерке**” (demir süpürge) ifadeleri yer alabilir. Örneğin “*Тимер, тартып ал ауырыуды*” (Demir, Hastalığı çek). Sıtma hastalığında ise dile getirilen ve sihirli olarak kabul edilen sözler şu şekildedir: “Тимер көрәк

менэн кырырмын, Тимер тырма менэн тырнармын...” (*Demir kürekle hastalığı üzerinden alıp sökeceğim, demir tırmıkla alıp kazacağım*). Bu tür ifadelerde söz konusu sıfatın yer alması eskiden demirin kötü ruhları kovabileceğine, bu bakımdan koruyucu özelliklerine sahip olduğuna inanıldığını göstermektedir (Gilmutdinova, 2004, s. 16). Bu nedenle demir sözcüğü birçok hastalığın tedavi edilmesine ilişkin dualarda sıklıkla dile getirilmektedir.

Sonuç

Sihirli sözler, büyü çeşitlerinde kullanılan ve büyülerin ayrılmaz sözel bir parçasını oluşturan eski Türk inanç sisteminden gelerek *protodin*lerin, yani ilkel din türlerinin bir ögesi olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bu büyü sözler için Türk dünyasında “*alkış / algıs / “sösteen sös” (Hakas.) / “bata” (Kırgız.) / “alğas” (Malkar.), alkış sös (Altay.)* vb. gibi kavramlar kullanılmaktadır. Metinler ise eski insanların anlayışına göre büyü ritüelinde büyük bir önem taşımaktadırlar. Bu nedenle, sözcüğün gücüne sahip olan inanç çerçevesinde metinde yapılacak herhangi bir hatanın ya da sözlerin değiştirilmesinin elde edilmesi istenen sonuca ulaşmayı engelleyebileceği düşünülmektedir.

Yapılmış araştırmalara dayanılarak Türk alkışlarının tasnifinde pek çok kategori tespit edilmiştir. Çeşitli Türk Cumhuriyetlerinde söz konusu alkışların bazıları; Udagan ya da şaman kamlaması alkışları gibi profesyonel icra eden kişilere göre, bazıları avcı, demirci gibi meslek / uğraş kategorisine ait olan icra eden kişilere göre, bazıları ise gelin gibi alkışı söyleyen sıradan bir kişiye göre sınıflandırılabilir. Bunun yanı sıra, hayvanlara veya kült iyelerine adanan alkış grupları da ayrılabilir. Saha Türkleri alkışları üzerine çalışan araştırmacı L.A. Afanasyev-Teris ise alkışları icra eden- edilen- edildiği yere göre değil, ilk olarak adı geçen sözel kalıpların icra özelliklerine göre değerlendirmeye almaktadır. Özbek alkışları ise günlük hayatta ve özel merasimlerde kullanılan alkışlar olmak üzere iki grup olarak ele alınmaktadır. Görüldüğü gibi tasnif konusunda icracı, mekân, hitap edilen objeler/varlıklar, içerik gibi hususlar sınıflandırmaların temelini oluşturmaktadır.

Hangi bölgeye ait olursa olsun bütün Türk alkışlarının belli yapısı ve alıcı-gönderici ilişkisi bulunmaktadır. Çeşitli Türk lehçelerinde “olsun, olmasın, ver, versin vd.” anlamına gelen istek kipi şeklinde olan ifadeler sıkça karşımıza çıkmaktadır. Alkışlara içerik açısından bakılacak olursa aliterasyon, çapraz/ çift/ baş kafiye, paralelizm gibi pek çok edebi sanat içerdiği görülecektir. Türk kültürü dahil dünya kültürlerinde ve mitolojilerinde de önemli bir yere sahip olan beyaz (ak), siyah (kara) renkler

Türk şaman alkışlarında da sembolik anlamlar taşımaktadır. Bunun yanı sıra, Tengricilik'te ana renk olan mavi rengin de beyaz kadar kullanıldığı saptanmıştır.

Alkışlar, ritüel ortamlarında kullanılan kalıplaşmış ifadeler olurken, günlük hayatımızda da merhabalaşma, vedalaşma, tebrikler, teşekkürler de alkış niteliğindedir. Bunun yanı sıra, sihirli sözlerin içinde de bu tür kısa ve günlük formlar yer alabilmektedir. Fakat tür olarak ayırım sadece metin özelliğine göre yapılamaz, sözlerin söylendiği şartlar ve mekâna bağlı olması gibi kriterler de göz önünde bulundurulmalıdır. Söz gelimi, bazı ifadeler; selamlaşma, vedalaşma, teşekkür olarak kullanılabilirdiği gibi, aynı zamanda hastalıkta uygulanan büyü kalıbı ve takvim-aile ritüellerinde söylenen formüllerden biri de olabilir. Ortak özelliği, sadece iyi bir dileğin aktarılmasıdır. Tür olarak sınıflandırılmasının yapılabilmesi için ritüel-büyüsel eylemin bir parçasının olup olmadığına bakılması gerektiği kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Aça, M. (2014). "Tıva Türklerinin Alkışları (Algış-Yörel) Üzerine Notlar". *Milli Folklor*. (56). 166-178.
- Afanasyev-Teris, L.A. (1993). *Айыы уерэгэр. Дьокуускай*. Biçik: Yakutsk.
- Anohin, A.V. (1994). *Materialı po şamanstvu u altaytsev*. Ak Çeçek:" Gorno-Altaysk.
- Alptekin, A.B. (2010). "Türk Halk Hikâyelerinde Halk Hekimliği". *Milli Folklor*. 22(86), 5-19.
- Barayeva, J.M. (2008). *Tuva Kamlarının Alkışları. İnceleme-Metin-Aktarma*. (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Bektayev, K. (1996). *Bolşoy kazahsko-russkiy, russko-kazahskiy slovar*. Altın Kazına: Almatı.
- Dilek, İ. (2014). *Resimli Türk Mitoloji Sözlüğü (Altay-Yakut)*. Eskişehir Valiliği: Ankara.
- Duymaz, A. (2012). "Sihir Şiirlerinin Bir Türü Olarak Alkışlar". *Milli Folklor*. (4). 15-21.
- Frazer, J.G. (1991). *Altın Dal. Dinin ve Folklorun Kökleri*. Cilt 1. Çevir.: M.H. Doğan. Payel Yayın Evi: İstanbul.
- Galın, S.E. (1999). *Тел аскысы халыкта. Башкорт фольклорының аңлатмалы һүзлеге*. Kitap: Ufa.
- Gumilyov, L. N. (1993). *Ritmi Evrazii: epohi i tsivilizatsii*. Ekopros: Moskova.

SÖZÜN GÜCÜ İNANIŞI:ŞAMAN TÜRK ALKIŞLARININ YAPISI VE ÖZELLİKLERİ

- Hisamitdinova, F.G. (2010). *Mifolojiçeskiy slovar başkirskogo yazıka*. Nauka: Moskova.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm. Materyaller ve Araştırmalar*. III. Baskı. Türk Tarih Kurumu Basımevi: Ankara.
- Karı-Niyazov, T.N. & Borovkov, A.K. (1941). *Uzbeksko-russkiy slovar*. UZFAN SSSR: Taşkent.
- Karunovskaya, L.E. (1927). İz altayskiy verovaniy i obryadov, svyazannıy s rebönkom. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii*. T. VI.
- Kâşgarlı M. (2005). *Dîvanü lugati't-Türk Tercümesi*. I, 159, 428; III, 228; Türk Lugati, III, 52-53. I. 377. C. III. Türk Dil Kurumu Yayınları: Ankara.
- Kataş, S. S. (1978). *Mifı, legendı Gornogo Altaya*. GornoAlayskoye otdeleniye Altayskogo Knijnogo İzdatelstva: Gorno-Altaysk.
- Kenin-Lopsan, M.B. (1982). *Süjeti i poetika tuvinskogo şamanstva* (Opıt istoriko-etnografiçeskiy rekonstruksiy). Dissertatsiya kandidata istoriçeskiy nauk. Leningrad.
- Kenin-Lopsan, M.B. (2007). *Algışı tuvinskiy şamanov*. Biçik: Yakutsk.
- Kırgıs, Z. K. (1990). *Tıva Ulustuñ Algış-Yöreelderı*. Tıvanıñ Nom Ündürer Çeri: Kızıl.
- Kuular, Ç. Ç. (1976). *Algış-Yöreelder. Tıva Ulustuñ Aas Çogaalı*. Tıvanıñ Nom Ündürer Çeri: Kızıl.
- Malinowski, B. (1990). *Büyü, Bilim, Din*. (Çev. S. Özkal. Eserin orijinalı 1948 yılında yayımlandı). Kabalıcı Yayınları: İstanbul.
- Мөнгүн дагша (2014). *Folklor sengelskiy tuvintsev*. Sbornik folklorınıy tekstov. Sost. U. A. Dongak. Kızıl.
- Muhopleva, S.D. (1993). *Yakutskiye narodniye obryadoviye pesni*. Nauka: Novosibirsk.
- Novik, Ye.S. (1984). *Obryad i folklor v sibirskom şamanizme. Opıt sopostavleniya struktur*. Vostoçnaya literatura: Moskova.
- Oynotkinova, N.R. (2013). *Diskursniye osobennosi tsvetovoy simvoliki altayskogo naroda. uralskiye i altayskiye yazıki i narodi: Sopostavitelno-Tipolojiçeskiy vzglyad*. Mejdunarodnaya Konferentsiya (25-28 sentyabrya). 206-212.
- Popov, A.A. (2006). *Kamlaniya şamanov bıvşego Viliyskogo okrugı*. Nauka: Novosibirsk.
- Radloff, W. (1888-1911). *Opıt slovaryı türkskiy nareçiy*. Tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk: Sankt-Peterburg.

- Sagalayev, A.M. (1997). Alyaytsı: staraya i “novaya” ideologiya. *Narodu Sibiri: prava i vozmojnosti*. İAiE SO RAN: Novosibirsk.
- Shadkam, Z. & Demren, Ö. (2017). “Türkçe ve Kazakça Alkış-Kargış Söyleme Geleneğinin Psikodinamiği Üzerine Sosyolinguistik Bir İnceleme”. *Türkbilim*. Sayı: 34. 179-188.
- Şatinova, N.İ. (1981). *Semya u altaytsev*. Altayskoye knijnoye izdatelstvo: Gorno Altaysk.
- TİKA (2002). *Türk Dünyası Edebiyatı* 1.Cilt. Aydoğdu Ofset: Ankara.
- Tokarev, S.A. (1990). *Rannie formı religii*. İzdatelstvo političeskoj literaturı: Moskova.
- Tolekova, S. (1974). *Kazak Tilindegi Algıspen Kargıs Mandi Frazelogyzmder*. Mektep Yayınevi: Almatı.
- Yefimova, L.S. (2012). Şamanskiye algısı v sisteme kultovo-obryadovoy poezii yakutov: epitetatsiya. *Materiyalı alekseyevskih çteniy*. Etnografiya, folkloristika i religiovedeniye sibirı i sopredelnih regionov. Yakutsk.
- Yefimova, L.S. (2013). *Yakutskiy algıs: spetsifika janra, poetika*. Avtoreferat dissertatsii na soiskaniye uçenoy stepeni doktora filologičeskih nauk. Elista.
- Yudahin, K.K. (1965). *Kırgızsko-russkiy slovar*. İzdatelstvo Sovetskaya Entsiklopediya: Moskova.
- Yuşa, J.M. (2005). *Obryadovaya poeziya tuvintsev: struktura i semantika*. Avtoreferat disertatsii na soiskaniye nauçnoy stepeni kandidata filologičeskih nauk. Ulan-Ude.
- Yuşa, J.M. (2006). *Poetika tuvinskogo obryadovogo folkloru*. Gumanitarniye nauki v Sibiri. (4). 64-70.

İnternet:

- Gilmutdinova, L.R. (2004). Leksika zagovorov i zaklinaniy v tatarskom yazıke. <http://www.dissercat.com/content/leksika-zagovorov-i-zaklinanii-v-tatarskom-yazyke> (Erişim Tarihi: 05. 06. 2018).
- İshakova, G.G. (2009). *Yazıkoviye i stilistiçeskiye osobennosti başkirskih zagovorov*. <http://cheloveknauka.com/yazykovye-i-stilisticheskie-osobennosti-bashkirskih-zagovorov> (Erişim Tarihi:16.09.2018).
- Kisilyahova, M.A. (2017). *Peredaça algısı v perevode s yakutskogo na russkiy yazık (na materiale olonho “Eles Bootur” P.V. Ogotoyeva i v ego perevode*. <http://meridian-journal.ru/articles/peredacha-algyisa-vperevode-s-yakutskogo-na-russkiy-yazyik-na-materiale-olonho-elesbootur-p-v-ogotoeva-i-v-ego-perevode/?output=pdf> (Erişim Tarihi.: 23.09.2018).

SÖZÜN GÜCÜ İNANIŞI: ŞAMAN TÜRK ALKIŞLARININ YAPISI VE ÖZELLİKLERİ

Аңдатпа: Ежелгі дәуірден түркі мәдениетінде сөздер алғашқы халықтар үшін сиқырдың күшін алып келді. Табиғи күштерді киелі санау және анимистік ойлар рухани мәдениеттің бір бөлігіне айналды. Адамның табиғатты түсінуі халықтың психологиясына ғана емес, тілі мен мәдениетіне де із қалдырары сөзсіз. Исламға дейінгі дәуірде өмір сүрген көне түркі нанымдарында атаулар мен сөздер адам мен тылсым табиғат арасында байланыс орнататын құрал ретінде қарастырылған. Сөз құдіретіне сенудің нәтижесінде «ізгі тілек» мағынасын білдіретін «дұғалар» «алқыш/алғыс» ұғымы пайда болды. Бақсы болсын, қарапайым адам болсын, олар жіберуші-алушы-хабарлама құрылымы болып табылатын дұғалар арқылы Көк Тәңірге, әртүрлі иелерге және Жоғарғы Алтайға өтініш жасай алды. Зерттеуде түркі әлеміне тән қошеметтердің мазмұнына, мақсатына, орындалу орнына қарай жіктелуі, тақырыпқа қатысты зерттеулері сөз болады. Сонымен қатар, қарастырылып отырған жанрдың поэтикалық ерекшеліктері болғандықтан, қол шапалақтау құрылымы мен ритмикалық-синтаксистік параллелизм, аналогия, гипербола т.б әдеби өнер мен түстердің символизмі бағаланады. Сонымен қатар, қарастырылып отырған жанрдың поэтикалық ерекшеліктері болғандықтан, шапалақ құрылымы мен ырғақ-синтаксистік параллелизм, аналогия, гипербола, т.б. сияқты әдеби өнер және түстердің символизмі бағаланады. Салттың бір бөлігі болып табылатын шапалақтың құрамын жақсырақ түсіну үшін кіріспе, айтылған заттың батасы және өтініш деген үш бөлімнен тұратын дұға түрлері кесте түрінде беріледі. Кейбір түркі диалектілерінде «сиқыр» мағынасын білдіретін «арбау, арбағ» сияқты ұғымдардың «алқыш» сөзімен бірге қолданылуы сөз құдіретін көрсетеді. Сөздің заттануына, алқыш/қарғысқа, тілектің орындалатынына деген сенім бүгін де өз күшін жойған жоқ.

Кілт сөздер: Фольклор, Сиқыр, Тілек, Сөз құдіреті, Қол шапалақтау

(Мария ЕРЕН. СӨЗ ҚҰДІРЕТІНЕ СЕНУ: ТҮРКІ БАҚСЫ ДҰҒАЛАРЫНЫҢ ҚҰРЫЛЫМЫ МЕН ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ)

Аннотация: Еще во времена первобытных людей во многих культурах, включая тюркскую, слово обладало магической силой. Почитание природных сил, а также анимистические представления стали частью духовной культуры. Неоспорим тот факт, что воззрение человека на природу нашли свое отражение не только в области психологии, но и в языке и культуре народа. В древних тюркских верованиях, существовавших в доисламский

период, имена и слова рассматривались как инструменты, способные установить связь между человеком и сакральной природой. В результате веры в силу слова возникло понятие «алкыш» – благопожелание. Будь то шаман или обычный человек, посредством алкыша, имеющим структуру «отправитель-получатель-сообщение», тюрки обращались к верховному божеству неба Тенгри, различным духам или же к самому Алтаю. В статье рассматриваются научные работы на тему тюркских благопожеланий, классификация «алкышей» в соответствии с их содержанием, целью, местом исполнения, а также символика цвета. Помимо этого, так как рассматриваемый жанр имеет поэтические особенности, в работе исследуется структура «алкышей» и такие средства художественной выразительности как ритмико-синтаксический параллелизм, аналогия, гиперболы и т. д. С целью более детального понимания структуры «алкышей», которые традиционно состоят из трех частей (вступление, благословение обращаемого предмета и просьба) некоторые благопожелания представлены в виде таблицы. В некоторых тюркских языках использование наравне с термином «алкыш», таких слов как «arbau, arbağ», в значении «волшебство», только лишь подчеркивает силу вербальной магии. Можно сказать, что материализация слова, использование «алгышей/каргышей» и вера в исполнение сказанного не потеряли своей силы и сегодня.

Ключевые слова: Фольклор, Магия, Благопожелания, «Алкыш», Сила слова

(Мария ЭРЕН. ВЕРА В СИЛУ СЛОВА: СТРУКТУРА И ХАРАКТЕРИСТИКА ШАМАНСКИХ ТЮРКСКИХ «АЛКЫШЕЙ»).

Yazar Katkı Oranı (Author Contributions): Mariia EREN (%100)

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

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

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

Sacide ÇOBANOĞLU

Dr., Akademisyen, yazar, Ankara, Türkiye (sacidecobanoglu01@gmail.com)
<https://orcid.org/0000-0002-5204-4270>

OZANLIK GELENEĞİNİN DÜŞÜNSEL BOYUTLARI BAĞLAMINDA FELSEFE VE HALKHAYATI, HALK FELSEFESİ, HALKBİLİMİ İLİŞKİSİ*

Öz: Felsefe; bilgi/bilgelik sevgisi filozof ise bilgeliği, bilgiyi seven, onu arayan/ona ulaşmak isteyen kişi demektir. Teorik felsefe alanında ele alınan farklı konulardaki düşünme faaliyetleri, halkbiliminde halk fikirlerinin bir araya gelmesiyle husule gelen halk felsefesi olarak vücut bulmaktadır. Bu felsefi etkinlik, düşünme yoluyla eylenmekte ve eylem sonucunda ulaşılan halk felsefesi; toplumun can bulduğu hayat damarlarını ifade etmektedir. Orta Asya ozan-baksı geleneğine dayanan ve 16. yüzyılda kahvehaneler etrafında yapılanan âşık tarzı şiir geleneği, Türk halk felsefesini nesilden nesile aktaran bir yapı, bir faaliyetler zinciri durumundadır. Halk felsefesinin oluşumunda bağlam görevi üstlenen unsur ise ozanların içinde doğdukları, zihniyet biçiminin meydana gelmesini sağlayan halkhayatıdır. Türk toplumunun halk bilgeleri olarak tanımladığımız ozanlar, bu kolektif oluşumu asırlardır muhafaza etmiş, saza/söze döktükleri halk felsefesini; dillendirdikleri destanlarla, halk hikâyeleriyle, türkülerle dile getirmişlerdir.

Bugüne kadar halkbilimi çalışmalarında felsefe konularının felsefenin ya da ilahiyatın alanının kapsamında olduğu şeklinde yanlış bir kanaat mevcuttur oysa felsefesi olmayan hiçbir oluşum sürdürülebilir olmadığı gibi felsefesi olmayan folklor ürünü/olayı da sürdürülemez. Bu bakımdan çalışmamızın konusunu halkbilimi ile felsefe arasındaki yakın ilişkinin incelenmesi oluşturmaktadır. Söz konusu yakın ilişkiyi ortaya koymak amacıyla ozanlık geleneği düşünsel boyutlarıyla ele alınacak ve bu bağlamda felsefe ile halkhayatı ve halk felsefesi unsurları âşık tarzı kültür geleneği çerçevesinde, halkbilimsel bakış açısıyla incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Ozanlık, Felsefe, Halk felsefesi, Halkhayatı, Halkbilimi

*Geliş Tarihi: 11 Ağustos 2024 – Kabul Tarihi: 3 Eylül 2024

Date of Arrival: 11 August 2024 – Date of Acceptance: 3 September 2024

Келген күні: 11 тамыз 2024 ж. – Қабылданған күні: 3 қыркүйек 2024 ж.

Поступило в редакцию: 11 августа 2024 г. – Принято в номер: 3 сентября 2024 г.

DOI: 10.59358/ayt.1531553



Sacide ÇOBANOĞLU

Dr., Academician, Author, Ankara, Turkey (sacidecobanoglu01@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-5204-4270>

THE RELATIONSHIP BETWEEN PHILOSOPHY AND FOLK LIFE, FOLK PHILOSOPHY, FOLKLOR IN THE CONTEXT OF THE INTELLECTUAL DIMENSIONS OF THE POETRY TRADITION

Abstract: Philosophy means the love of knowledge/wisdom, and a philosopher is a person who loves wisdom and knowledge, seeks it, and strives to attain it. In theoretical philosophy, thoughts on different subjects evolve into activities that eventually form folk philosophy, based on folk ideas within folklore. Folk philosophy, derived from philosophical activity through contemplation, represents the lifeblood of a society. The tradition of minstrel-style poetry, rooted in the Central Asian bard-baksı tradition and structured around coffeehouses in the 16th century, is a chain of activities that transmits Turkish folk philosophy from generation to generation. The element that provides the context for the formation of folk philosophy is the folk life into which the bards were born, which shapes their mentality. The bards, whom we define as the folk sages of Turkish society, have preserved this collective formation for centuries, expressing the folk philosophy they articulate through the epics they create in each recitation, the folk stories they recount, and the folk songs they sing.

There has been a misconception in folklore studies that philosophical issues fall solely within the realm of philosophy or theology; however, no formation can endure without philosophy, and no folklore product or event can persist without a philosophical foundation. In this respect, our study examines the close relationship between folklore and philosophy. To reveal this close relationship, the tradition of bards will be addressed with its intellectual dimensions, and in this context, elements of philosophy, folk life, and folk philosophy will be examined within the framework of the minstrel-style cultural tradition, from a folkloric perspective.

Keywords: Bards, Philosophy, Folk Philosophy, Folklife, Folklore

Giriş

5.0; Süper Akıllı Toplum Biçimi'nin yaşandığı yüz yılımızda bu toplum biçiminin getirisi olarak bilgi son derece hızla yayılmakta ve bu süratli yayılımın yanı sıra uç noktada bir tüketim toplumu örnekleme

gerçekleşmektedir. Konumuz bağlamında söz konusu tüketim çılgınlığının yaşandığı en bariz göstergelerden birine örnek olarak müzik alanında gerçekleşen devinimi vermek yanlış olmayacaktır. İnternet ortamında bir anda onlarca şarkı üretilmekte, onlarca şarkı dijital ortamlarda paylaşılmakta, hızla tüketilmekte ve birkaç gün sonra hemen hemen hiçbiri hatırlanmamakta; ne şarkılar ne de onları üretenler kalıcı olmaktadır. Böyle bir dönemde kökeni Orta Asya ozan-baksı geleneğine dayanan ve 16. yüzyılda kahvehaneler etrafında yapılanan âşık tarzı şiir geleneğinin (Çobanoğlu, 2006) bünyesinde üretilen şiirlerin günümüzün şarkıcıları, günümüzün grupları tarafından yeni müzik tarzlarına göre formatlanarak söylenilmesi ve her daim kalıcılığını koruması neyin göstergesi olabilir?

Hiç kuşkusuz bu sorunun cevabı halk felsefesi kavramında yatmaktadır. Ozan-baksı geleneğini ve onun uzantısı âşık tarzı şiir geleneğini bu denli kalıcı kılan, onun yeni bir form kazanarak internet ortamına yanı sıra türkü barlara, türkü cafelere taşınmasını sağlayan unsur hiç kuşkusuz Türk halk felsefesinin bu eserlere yansıtılan şekliyle yani mitlerle, masallarla, fabllarla, fıkralarla, atasözleriyle, deyimlerle, söz sanatlarıyla; ahlaki, sosyal, dinî geleneklerle yansıtılmış olmasıdır. Ozanlar, toplumu birleştiren ortak dilin halk felsefesi olduğu bilinciyle eserlerini vermiş ve bir ozan olarak “halkın nabzını tutmak” olarak tanımlayabileceğimiz “nabız tutma” eylemini gerçekleştirmeyi başarmışlardır. İşte müzik alanındaki bu devinim, bu başarının izleridir. Ozan-baksı geleneğinden âşık tarzı şiir geleneğine evrilen bu oluşumun felsefesini anlatabilmek için öncelikle halkbilimi; felsefe ve halk felsefesi ilişkisine açıklık getirmek gerekmektedir.

1. Halkbilimi; Felsefe ve Halk Felsefesi İlişkisi Bağlamında Felsefe Nedir?

Felsefe Yunanca bir kelime olup aslı *philosophiadır*. *Philia* sevgi ve *Sophia* bilgi/bilgelik anlamına gelen sözcüklerden türetilmiştir. Bu bağlamda felsefenin; *bilgi/bilgelik sevgisi* anlamına geldiğini, günlük hayatımızda sıklıkla kullandığımız filozof sözcüğününse *bilgeliği, bilgiyi seven, onu arayan/ona ulaşmak isteyen kişi* anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Filozofları mutlak doğrulara ulaşmış, gerçekliği yakalamış bireyler olarak değil, aksine sürekli olarak bilgiyi arayan bireyler olarak tanımlamak gerekmektedir.

Antik Yunan’da filozoflar, öncelikle çözmeleri gereken sorunların insanlık, evren ve yaşam hakkındaki sorular olduğunu düşünmüşlerdir. Filozofların yaşadıkları dönemlerde bu sorulara cevap bulmak sanıldığı kadar kolay olmamakla birlikte filozoflar, bir önlem olarak bu soruları

çözümlemek için araştırma yaptıkları alanlarda ulaşabildikleri tüm bilgileri bir araya getirmiş ve ortak bir fikre ulaşmaya çalışmışlardır. Evrenin bilinmezliği onları engellememiş ve teorik sırlarla ölçüm yapılmaya uygun olan fiziksel dünya ikilemi arasında bir ayrım görmemişlerdir. Bu ayrımsız bakış açısıyla mantık, biyoloji, etik felsefesi yanı sıra güzellik kavramı, sanatın doğası ve politikayı da işin içine katarak tüm bu disiplinleri kullanmaya yöneltmişler, istisnasız olarak bütün disiplinleri söz konusu soruların çözümünde işe koşmuşlardır (Boone, 2019, s. 11).

Filozofların tüm disiplinleri işe koşarak ulaştıkları sonuçlar aslında tartışmasız olarak doğruluğu kabul edilmiş ya da kesinlik kazanmış diğer bir söyleyişle genel geçer olan sonuçlar değildir. Neden genelgeçer sonuçlara ulaşılmadığına bakıldığında bu durumun nedeninin yaşanılan dönemle ilintili olduğu görülmektedir çünkü yaşanılan dönemde günümüzde bilim ve teknoloji vasıtasıyla ulaştığımız birçok bilgiye henüz ulaşamamıştır. Filozofların o dönemde henüz vakıf olamadıkları, yoksun oldukları bilgiler sebebiyle sorularına genelgeçer cevaplar bulamadıklarını söylemek mümkündür fakat söylenemeyecek şey; filozofların kendi dönemlerinde, kısır kalmış düşünce antrenmanlarına imza attıklarıdır nitekim bu durumun kaynağının felsefenin tanımlanması, felsefenin yapısı ve felsefenin amacı ile örtüşüğünü göz ardı etmemek gerekmektedir. Yapısı itibarıyla felsefe disiplininin mutlak bir hedefe ulaşmak gibi bir çabası yoktur. Felsefenin en büyük amacı, gerçeğe, gerçek bilgiye ulaşmak yolunda yılmadan uğraşır, çalışır durumda olmaktır. Felsefe her zaman doğru bilgiyi elde etmeye arzu duyar. Bu sebeple yapısında şüphe duymak, kuşku duymak vardır. Bu anlamda felsefede bir problemi, bir durumu, bir oluşu ya da yapıyı sorgulamak amacıyla soru soruyor olmak, sorulan sorulara genelgeçer cevaplar bulmaktan çok daha önemlidir. Felsefe disiplininin asıl konuları; hayatın anlamını, amacını sorgulamak; bir yaratıcının olup/olmadığını, varlığını sorgulamak; insan ve insan bilincinin ne olduğu konusunu araştırmak; bilginin kaynağını ve gerçeğin ne olduğunu tanımlamak; zihin ile beden arasında bir ilişki olup/olmadığını incelemek; dünyanın ve evrenin nelerden ve hangi sebeple yaratıldığını bulmaya çalışmak; insanların nasıl mutlu bir hayat sürebileceklerini araştırmak gibi çok farklı konuları içermektedir. Bu noktada gerçekte örtük bir amacın var olduğu hissedilmektedir çünkü nihai amaç felsefenin açtığı yoldan ilerleyerek hayatın ne olduğunu sorgulamaktır. Felsefede bu sorgulamanın var olduğuna dair en bariz ispat Sokrates'in *Sorgulanmamış bir hayat yaşanmaya değer* sözüdür. Bu söz sorgulama düşüncesinin, isteğinin varlığını açıklar niteliktedir. Neticede felsefe insan doğasını merak etmiş ve asırlar boyunca bu yönlü sorulara cevap vermeye çalışmıştır. Günlük hayatta sıkça kullanılan

felsefe yapmak deyimi özünde, var oluş, yaşam, insan, evren; etik değerler, etik anlayış, erdemler ve hazlar üzerine düşünmek anlamını taşımaktadır. Bu olgulara dair sorular sormak gerçekte felsefe yapmak deyimini karşılar. Yine bir olgu, olay, oluş ya da bir problem, bir mevzu, bir konu üzerine düşünmek, ne olup bittiğini kavramaya çalışmak, olguyu aydınlatmak amacıyla sorular sormak ve bunları cevaplamaya çalışmak eylemlerinin tamamı felsefe alanının kapsamındadır. Bu noktada felsefenin genel tanımıyla öncelikle “filozofların yaptığı düşünme, fikir yürütme, çıkarım yapma eylemine verilen isim” olduğunu söyleyebilir; aktif bir eylem durumunda olan ve durağanlığı reddederek sürekli devingen bir yapı sergileyen felsefeyi “doğru ve tutarlı akıl yürütme yöntemi” olarak tanımlayabiliriz.

“Felsefe sadece dâhileri değil, aynı zamanda herkes tarafından dahi olabileceği düşünülen eksantrik düşünürleri de muhafaza eder. Bu aslında, gündelik işleriyle çok meşgul olmadıklarında ya da sadece yaşamın ve evrenin ne olduğunu merak etme fırsatına sahip olduklarında herkesin yaptığı bir şeydir. Biz insanlar, doğuştan soruşturmacı varlıklarız ve çevremizdeki dünyayı ve onun içindeki yerimizi merak etmeden duramayız. Ayrıca güçlü entelektüel yetenekle donatıldığımızdan sadece merak etmez, aynı zamanda akıl da yürütürüz. Biz farkına varmasak da aslında akıl yürüttüğümüz her anda felsefi düşünüyoruz demektir. Felsefe temel sorulara cevaplar bulmakla çok da ilgili değildir; daha çok bu cevapları bulmaya çalışma süreciyle ilgilidir. Beylik görüşleri ya da geleneksel hükümleri sorgulamadan kabullenmek yerine akıl yürütmeyi kullanır” (Buckingham vd., 2017, s. 12).

2. “Yerlilik”, “Akıl Düşünme Ortamları”, “Zihniyet” Kavramları Bağlamında “Filozoflar” ve “Ozanlar” ile Halk Felsefesi İlişkisi

Sanıldığığının aksine filozoflar toplumdan kopuk olarak yaşamazlar. Tarihin her döneminde filozoflar insanlarla iç içe yaşayan, halktan biri olarak gözlem yapan ve gözlemlerinden yola çıkarak düşünce üreten bireyler olmuşlardır. Bu duruma verilecek örneklerin başında *Kıbrıslı Zenon* ve Helenistik dönemde en popüler felsefelerden biri olan *Stoa* gelmektedir. Filozofların kurdukları okullar onların ekollerini temsil etmektedir. *Stoa Okulu* adı verilen okul da Kıbrıslı Zenon’un kurduğu okuldur ve onun ekolünü temsil etmektedir. Bu okullar günümüzde örgün eğitimden bildiğimiz “belli bir yerleşkeye konuşlandırılmış okul” şekillerinden farklı olup herhangi bir kurulu yerleşkeye sahip değildirler. Zenon ders vereceği zaman Atina’nın oldukça kalabalık olan, insanlarla dolup taşan pazaryerine gitmekte ve derslerini günümüzde *satış standı* olarak bildiğimiz o dönemde

adına *stoa poikile* (*boyalı sundurma*) denilen bir standa/sundurmaya çıkararak vermektedir. Bu sebeple Zenon'un öğrencilerine önce *Zenoncular* ardından da *Stoacılar* adı verilmiştir. Filozofların kalabalıkta, insanlarla iç içe olduklarını gösterir bir başka örnek *Epikurostur*. Filozof kendine bir bahçe yapmıştır ve bahçesinde öğrencilerine ders vermektedir. Zamanla bahçeye *Epikuros'un Bahçesi* adı verilmiştir. Erken dönem filozoflarının ortak noktası evrenle ilgili sorularla ilgilenmeleridir. Fakat filozofların bu sorulara verdikleri cevaplar o güne kadar geleneklerin, âdetlerin, görenek ve örflerin verdiği cevaplardan farklı olmuştur. Filozoflar kanıksanmış cevaplarla yetinmemişler ve sorulara mantığı ön planda tutan cevaplar bulmaya gayret etmişlerdir. Düşünürken, araştırırken toplumdan kopmamışlar, tek başlarına, uzak bir köşede yaşamayı tercih etmemişlerdir. Onlar da bizler gibi birer insandır. Filozoflara bakarken bu gerçeği unutmamak gerekmektedir. Filozofların dışında kalan insanlar nasıl ki birbirlerine düşüncelerini, duygularını anlatıyor, onları paylaşıyorsa filozoflar da birbirleriyle düşüncelerini, duygularını paylaşmışlardır. Ürettikleri fikirlerini birbirleriyle tartışmışlardır. Filozof olmayanlardan farklı olarak gösterdikleri davranış şekli ise; düşüncelerini sadece tartışma boyutunda bırakmamak, onları eyleme dökmek, fikirlerinin daha çok kişi tarafından öğrenilmesini, daha çok tartışılmasını sağlamak amacıyla okullar kurmak olmuştur. Yetiştirdikleri öğrencilerin kendilerinden daha ileriye gitmesini hedeflemişlerdir. Bu amaç doğrultusunda öğrencilerinin onların fikirlerini eleştirmelerini istemişler hatta bu eleştiriyi yapmaları için öğrencilerini teşvik etmişlerdir. Çünkü filozoflar fikirlerin ancak bu yolla gelişeceğinden ve yeni fikirlerin ancak bu yolla ortaya çıkacağından emindirler (Çobanoğlu, 2021a, s. 41).

Filozofların bir soruya farklı cevaplar vermeleri, onların ait oldukları toplumun temsilcisi olmalarıyla bağlantılıdır. Yetiştikleri çevrenin, aldıkları eğitimin, ait oldukları toplumun yapısının, filozofların düşüncelerinin oluşumundaki kaçınılmaz etkisi, onların hayat felsefesini, olaylara bakış açısını ister istemez etkilemiştir yani filozoflar da yaşadıkları toplumun halk felsefesi çerçevesinde düşünce üretmektedirler. Bu durum *yerlilik* (Taşdelen, 2011, s. 30) kavramı ile açıklanabilir. *Zihniyet Farklılıkları ve Kültür* başlıklı makalede bir kültür sınıflaması yapılmakta ve *üniversel kültür* ile *milli kültür*den söz edilmektedir. *Üniversel kültür* bilim, teknik, felsefe ve dinden; *milli kültür* ise dil, gelenek ve göreneklerden oluşur (Öner, 1995, s. 53-54, akt. Taşdelen). Bu ayırmadan hareketle *yerlilik*in ortak kültüre değil, özgü kültüre; *üniversel kültür*e değil, *milli kültür*e ait olduğunu söyleyebilir ve *zihniyet biçimini* “akıl düşünme ortamı” olarak tanımlayabiliriz (Öner, 2006, s. 199, akt. Taşdelen).

Söz konusu tasnifle dil, gelenek ve göreneklerden oluşan *milli kültür*dür. Bütün filozoflar “aklın düşünme ortamları”nı diğer bir söyleyişle sahip oldukları “zihniyet biçimi”ni, kendi toplumlarının halk felsefesi çerçevesinde oluştururlar. Filozoflar bizzat kendileri düşünce üretmektedirler buna karşın gerek ozan/baksı geleneğinin temsilcisi ozanlar gerekse ozan/baksı geleneğinin devamı olan âşık tarzı şiir geleneğinin temsilcisi âşıklar ise ait oldukları toplumun mevcutta var olan düşüncelerini yani halk felsefesini, verdikleri ürünlerle dillendirirler. Böylece halk felsefesinin nesiller arası devamlılığını sağlarlar. Bu sebeple geleneğin temsilcisi olan ozanları; halk kültürünün, halk felsefesinin, kolektif şuuraltı anonim bilgisinin gelenek taşıyıcısı olmaları sebebiyle *halk bilgisi* olarak tanımlamaktayız.

3. “Yap-takçılık”, “Halk fikirleri” ve “Halk Felsefesi” Bağlamında Halkbilimsel Metaetik Kuram

Teorik felsefe; bireyin yaşadığı dünyayı ve içinde bulunduğu evreni algılamak yolunda felsefi düşünceler üretmesi olarak tanımlanabilir. Bu düşünceler felsefi boyutuyla sadece düşüncede kalmak suretiyle teorik felsefenin kapsamındadır. Bu düşüncelerin günlük hayatta, gündelik bilgiye dönüşerek uygulamaya konulması, bir nevi yaşam pratiği haline getirilmesi söz konusu olduğunda artık düşüncenin eyleme dökülmüş ve gelenekleşmiş hali teorik felsefe kapsamında değil, halkbilim kapsamındadır. Halk felsefesi (dünya görüşü); felsefi düşünce yöntemiyle ulaşılan yerleşik bilginin, gündelik yaşamda kullanılabilir hale gelmesidir. Yaşayan, devingen hale geçmesi, işlevsel olarak bir anlam ifade etmesidir. Halk felsefesi tek başına bireyin yanı sıra bireyin ait olduğu toplumun hayata karşı duruşunu, bakış açısını belirler. Halk felsefesi tek tek halk fikirlerinin bir araya gelmesiyle husule gelir. Bunları legolara benzetebiliriz. Bir araya gelir ve bir görsel sunarak bir anlama, bir olguya işaret ederler, açıklık getirir, şeklini belirler, somutlaştırır ve kullanıma açarlar.

Bu noktada toplumların maruz kaldıkları fizikî ve sosyal şartlar ile sosyal genler bu oluşumda etkin role sahiptir. Toplumların yaşadıkları coğrafya, bağlı buldukları alanın yaşam şartları, o toplumun *fizikî şartları*dır. Toplumların yönetim biçimleri, geçim/gelir kaynakları, göçebe, göçerevli ya da yerleşik yaşam şekilleri *sosyal şartlar*dır. Toplumun dili, dini ve kültürü de *sosyal geni* ifade eder. Günümüzde varlığını devam ettiren bütün toplumlar, kendilerini ifade ederken bu özelliklerini ön plana çıkarırlar (Günay, 2009, s. 1-28).

Toplumlar fizikî şartları, sosyal şartları ve sosyal genleriyle husule getirdikleri toplumsal kodlarıyla yaşamlarına devam ederken kendilerine bu yaşamın gereklerini karşılayan bir yaşam felsefesi belirler ve bu doğrultuda dünya görüşü elde ederler. Bu felsefe onların karşılaştıkları güçlüklerle baş etme yöntemlerini, karar verme mekanizmalarını, hayatlarını kolaylaştıracak bilgileri, hayatlarına anlam katmalarını, hedeflerini belirlemelerini sağlayan *hap bilgiler* kavramıyla ifade ettiğimiz bilgilerdir. İşte legolara benzettiğimiz bu hap bilgilerin toplamı halk felsefesini ifade eder (Çobanoğlu, 2018: 30-33).

Özkul Çobanoğlu, *Alan Dundes*'ten (1972, s. 95) yaptığı aktarmada konuyla ilgili olarak; geleneksel *halk felsefesinin* (*dünya görüşü*) temelinde *halk fikirlerinin* (*folk ideas*) bulunduğunu diğer bir söyleyişle halk düşüncesi veya felsefesinin yahut anonim dünya görüşünün yapı biriminin halk fikirleri olduğunu ifade etmekte ve halk fikirlerinin (*folk ideas*); bir toplumun, yeryüzündeki insan hayatına dair geleneksel kabullerini ve varsayımlarını oluşturmakta olduğunu dile getirmektedir (Çobanoğlu, 2000, 12-14).

Dünya görüşü; halkbilimsel bakış açısıyla felsefi düşüncenin, güncel bilgi haline getirilmesi, yaşam pratiğine dönüştürülmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu konuda Alan Dundes; *çekirdek birimlerin* (*halk fikirleri/folk ideas*) motif mahiyetinde olduklarını ve bir araya gelerek halk felsefesini oluşturduklarını söylemektedir. Böylece ortaya çıkan geleneksel düşünce doğrultusunda, büyük metinler, söylemler ve eylemlerin alt yapısı oluşmaktadır. Claude Lévi-Strauss *Yaban Düşünce* (1994)'de bu kalıplaşmış, hazır fikirleri *yap-takçılık* olarak isimlendirmekte ve hazır halk fikirlerinin bir araya gelerek halk felsefesini oluşturduklarını söylemektedir. Gerek Dundes'in "motif mahiyetindeki halk fikirleri" tanımlaması gerekse Lévi-Strauss'un "kalıplaşmış hazır fikirler olarak yap-takçılık adlandırması"; halkın sözlü kültürle aktardığı kalıplaşmaların, günlük hayatın oluşumunu nasıl yönlendirdiğini hem düşüncenin üretim safhasında hem de düşüncenin davranışa/eyleme dönüşme safhasında nasıl kullanıldığını açıklamaktadır (Çobanoğlu, 2018, 30-33).

Yap-takçılık kavramı hem gerçek hem de mecaz anlamı barındırmaktadır. Gerçek anlamıyla yapacağımız şu örnekleme kavramı açıklayacaktır. Diyelim ki el arabasının bulunmadığı bir ortamdayız. Eski bir fiskos masası gözümüze ilişti ve hemen bu masanın üzerindeki yuvarlak kısmı kesip aldık ardından bir şeftali kasası bulup kestiğimiz bu yuvarlağın üzerine yerleştirdik, alt tarafına bir bisiklet tekerleği koyup eski koltukların kolçaklarından oluşan iki tutacı da kasanın kenarlarına çaktık böylece hareket eden bir düzenek elde ettik. Bu üretilen maddi kültür unsuru, bir tür

taşıma aracı durumundadır. El arabasının yerini tutmakta ve gerçek anlamda yap-takçılık örneği teşkil etmektedir. Mecazi anlamda yap-takçılık'a örnek olarak atasözlerini verebiliriz. Atasözleri yazılı ve sözlü kültürde nasihat kaynağı olmak, meşrulaştırıcı özellik taşımak bakımından kimi zaman günlük konuşmalarda kimi zaman da farklı sözlü kültür ürünleri içinde örneğin hikâyede, masalda, manide, türküde vs. kullanılmaktadır. Bu durum yap-takçılığın mecazi kullanımına örnektir. Halk fikirlerini harca benzetmek ve toplumun yapılaşmasında kullanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bir toplumda bireylerin ortak geçmişlerinde yaşadıkları ve onların kolektif şuuraltlarında kayda alınmış olan önemli olgu/olaylar, bunlarla ilgili düşünceler, düşünceler sonucunda ulaşılan değerler/erdemler, bu değerler/erdemlere bağlı olarak üretilen fikirlerin tamamı halk fikirleridir. Halk fikirleri bir araya gelerek kuşaktan kuşağa aktarılan, toplumun varlığını, dirliğini, birliğini ve devamlılığını sağlayan halk felsefesini oluşturmaktadır. Halk fikirleri ve halk felsefesine bir örnek vermek gerekirse; Orta Asya'da hayvancılık yaparak geçimlerini sağlayan Türklerin hayvancılık konusunda eğitilmiş tecrübeleri ve yerleşik kanaatleri vardır. Örneğin hayvanın nasıl beslenip büyütüleceği konusunda belli bilgilere sahiptirler, hayvanın insan yaşamındaki önemi ve yeri konusunda belli görüşlere sahiptirler, işte bu bilgiler ve görüşler Türklerin hayvancılık konusundaki halk fikirlerini ifade ederler. Bu bilgiler ve görüşler birleşerek "Türklerin hayvancılık anlayışı" dolayısıyla "Türklerde çobanlığa bakış" konusundaki bilgilere, görüşlere evrilirler. Bu fikirler kaynaklı yaşam algısı çerçevesinde ortaya çıkan görüş ve eylemler de hayvancılığın halk felsefesini (dünya görüşü) oluşturur (Çobanoğlu, 2021a, 44).

Etik anlayış da halk felsefesini oluşturan çok önemli unsurlardan biridir. Bir toplumda, halk felsefesinin oluşumlarında bağlam görevi üstlendiği sosyal normlardan bağımsız olarak bir etik anlayışın ortaya çıkması mümkün değildir. Halk fikirleri ve halk felsefesi; sosyal normların bağlamını, sosyal normlar da toplumsal etik anlayışın bağlamını oluşturmaktadır. Bu düşüncemizi *ahlaksal yaşam, sosyal normlar üzerine temellendirilebilir* önermesi ile tanımlayarak felsefe, etik, metaetik ve halkbilimi alanlarını sentezleyen yeni bir kuram olarak ortaya koyduğumuz *Halkbilimsel Metaetik Kuram* ile somutlaştırıp; folklor ürünlerinde halk felsefesini çalışmayı mümkün kılan kuramın inceleme yöntemi *Halkbilimsel Temellendirme Metaetikselsel Çözümleme Yöntemi*yle aktif bir şekilde kullanılabilir hale getirmiş bulunmaktayız. (Konuyla ilgili çalışmalar için bkz.)¹

¹ Çobanoğlu, S. (2021a, b; 2022a; 2022b; 2023a; 2023b; 2023c; 2023d, 2024).

4. “Ziya Gökalp’in Halk Felsefesi”, “Hilmi Ziya Ülken’in Türk Tefekkür Geleneği” Bağlamında Türk Halk Felsefesi

Düşünme yoluyla yapılan felsefi etkinlik sonucunda ulaşılan halk felsefesi, bir toplumun can bulduğu hayat damarlarını ifade etmektedir. Büyük mütefekkirimiz Ziya Gökalp, günümüzden çok uzun zaman önce *Türkçülüğün Esaslarında*, Türk halk felsefesine dikkati çekmiştir. Gökalp felsefeyi; *yüksek felsefe* ve *halk felsefesi* olarak ikiye ayırmakta hayatı, dünyayı ve evrenin anlamını sorgulayan derin düşünce biçimini *soyut düşünce* olarak nitelendirmekte ve soyut düşünce ile yapılan felsefeyi *yüksek felsefe* olarak tanımlamaktadır. Gündelik bilgiye yönelik olan *mit*, *masal*, *efsane*, *destan*, *halk hikâyesi*, *atasözü*, *bilmece*, *gelenek* gibi folklor ürünleriyle ortaya konan düşünce yapısını ise *halk felsefesi* olarak tanımlamaktadır. Türk toplumunda halk felsefesinin ön planda olduğunu söyleyen mütefekkirimiz, bunun sebebini toplumumuzun tarihi boyunca savaşmak zorunda kalmasına ve ekonomik olarak belli bir refah seviyesine yükselememiş olmasına bağlamaktadır. Gökalp; ilmin objektif ve müspet olması vesilesiyle evrensel olduğunu bu sebeple ilimde Türkçülük olmayacağını fakat felsefenin objektif ve sübjektif olmak üzere iki cephesi bulunduğunu ifade etmekte ve her milletin kendine göre bir felsefesi olduğuna vurgu yaparak bundan dolayı ahlakta, bediiyatta, iktisatta olduğu gibi felsefede de Türkçülük olabileceğini dile getirmektedir. Halk felsefesi nokta-i nazarından Türklerin büyük bir birikime sahip olduklarını ve felsefi Türkçülüğün; *Türk halkındaki milli felsefeyi arayıp meydana çıkarmak* olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Türk gençliğine çağrı yapmakta ve onlara Türk halk felsefesini ortaya koymalarının asli görevleri olduğunu söylemektedir (Gökalp, 2007, s. 290-291).

Hilmi Ziya Ülken ise bir Türk tefekkür geleneğinin varlığından söz etmekte ve felsefenin evrensel bir olgu, tefekkürün ise ulusal bir olgu olduğunu dile getirmektedir. Tefekkürü uygarlığın bilinci olarak nitelendiren Ülken, üç tefekkür biçiminden bahsetmektedir: *Kolektif tefekkür*, *Şahsi tefekkür* ve *Teknik tefekkür*. Bu noktada Gökalp’in *halk felsefesi* olarak isimlendirdiği, gündelik bilgiye yönelik olan *mit*, *masal*, *efsane*, *destan*, *halk hikâyesi*, *atasözü*, *bilmece*, *gelenek* gibi folklor ürünleriyle ortaya konan tefekkür biçimine, Ülken *kolektif tefekkür* adını vermektedir. Bu anlamda *kolektif tefekkür*; bütün bir millet tarafından meydana getirilmiş olan kimsenin şahsi yaratması durumunda olmayan felsefedir. Bu tefekkür biçimi; kosmogoniler, mitolojiler ve hikmettir. *Şahsi tefekkür*; toplumun değil, bireyin düşünce üretimleridir. Bu tefekkür biçimi; felsefe, mysticisme (tasavvuf, sırrılık) ve edebiyattır. *Teknik tefekkürde ise*; bilim, ekonomi ve yönetimdir. Ülken Türk tefekkür tarihini; *Payen (pagan) Türk tefekkürü*,

İslami Türk tefekkürü ve Modern Türk tefekkürü olmak üzere üç kısma ayırmaktadır (1982, s. 23-76). Ülken'in tasnifinde yer alan *kosmogoniler, mitolojiler, hikmetler (etik ve ahlak), mistizim (tasavvuf, sırrilik), edebiyat, bilim, ekonomi, yönetim* ve Gökalp'in tasnifinde yer alan *mit, masal, efsane, destan, halk hikâyesi, atasözü, bilmece, gelenek* unsurları *halk felsefesini* oluşturmaktadır.

Türk halk felsefesini şu şekilde tanımlamaktayız:

Türk halk felsefesi; Türk kültüründe, kültürün üretilmeye başlandığı uzak geçmişten itibaren kolektif olarak ortaya konan folklor ürünleri, bireysel olarak ortaya konan edebi ürünler; toplumun doğaya karşı yaşama savaşı vererek kendini inşâ ederken tecrübe ettiği, halk bilgisi çatısı altında çeşitlenen halk hekimliği, halk ekonomisi, halk mimarisi, halk takvimi, halk matematiği, halk mutfağı alanlarında; mitolojik arka plana, tarihi alt yapıya, yaşanan coğrafyaya bağlı olarak üretilmiş ve etik anlayış çerçevesinde halk fikirleriyle yapılandırılmış dünya görüşüdür (Çobanoğlu, 2024: 13).

Felsefesi olmayan bir oluşum sürdürülebilir değildir, devam ettirilemez tıpkı felsefesi anlaşılmayan dinin hurafeye dönüşmesi gibi felsefesi anlaşılmayan ya da felsefesindeki farklılaşma tespit edilemeyen folklor ürünü/olayı da sürdürülemez, yok olur. Bu bakımdan halkbilimi ile felsefe ve dolayısıyla halk felsefesi arasında yakın bir ilişki vardır. Bu yakın ilişkiden nasibini alan halk felsefesinin varlığı hem bireyin hem de onun ait olduğu toplumun hayata karşı duruşunu, bakış açısını ortaya koyar.

5. Ozanlık Geleneği ve Halkhayatı, Halk Felsefesi

Bireyin hayatına bir anlam vermesi, kendini kronolojik olarak yaşadığı tarihsel dönemde konumlandırabilmesi ve değerlendirebilmesi, yaşadığı toplumun farkındalık düzeyiyle yakından ilişkili olduğu hatta doğru orantılı olduğu söylenebilir. İnsan, eğer ait olduğu toplum içinde hayatı paylaştığı diğer insanların varlığının bilincindeyse, eylenen eylemlerin hangi sebeple, hangi amaçla yapıldığını anlayabiliyor ve yorumlayabiliyorsa kendi konumunu tayin edebilir ve bu bilinçle yaşantısına bir yön verebilir. İnsanın, toplumsal yaşamda diğer insanlarla birlikte olmasının bir getirisi olarak onlar tarafından sevilme, beğenilme, takdir görmek isteği/ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu ihtiyacın/isteklerin giderilmesi yolunda çaba sarf etmeye başlayan insan, eşgüdümlü olarak soyut düşünceyi yakalamayı başarmıştır. Kendi var oluşuna, içinde bulunduğu evrene, yaşadığı dünyaya, ait olduğu topluma anlam yükleme çabasıyla doğuştan getirdiği yaratıcılık özelliğini işe koşmuş ve anlatılar yaratmaya başlamıştır. Bu anlatılar zamana, mekâna, yaşam biçimine göre farklılık arz ederek anlatım türlerini ortaya

çıkarmışlardır. Bu çeşitlemeler sayesinde insan, hayata eklediklerinin, ki bu eklemenin adına *kültür* diyoruz, yanı sıra tecrübelerini gelecek nesillere aktarmayı başarmış, günümüze kadar her çağda çitayı biraz daha yükselterek yaşam serüvenini devam ettirmiştir. Bu anlamda ozan-baksı ve âşık tarzı kültür geleneklerinin ve onun mensubu olan ozanların-âşıkların bu kategori içinde gerek gelenek taşıyıcılığı gerekse yaratıcılık yönleriyle bir “halk bilgisi” olarak hem yaşadıkları topluma göre şekillendikleri hem de bizzat kendilerinin yaşadıkları toplumun şekillenmesine büyük katkı sağladıkları tartışmasız bir gerçektir.

Halkbiliminin araştırma konuları içinde *geleneklerin* yanı sıra *sözlü anlatım türleri* de yer almaktadır. Her iki halkbilimsel olgu da etik anlayışın oluşumunda ve aktarımında bağlam görevi üstlenir. Bilindiği gibi sözlü kültür ürünlerini *Söylemelik türler: türküler, ağıtlar, ninniler, maniler; Anlatmalık türler: mitler, epik destanlar, efsaneler, masal, halk hikâyesi, fıkralar; Seyirlik türler: köy seyirlik oyunları, Karagöz, meddah, kukla, orta oyunu ve Konuşmalık türler: bilmeceler, alkış kargışlar, tekerlemeler* şeklinde sınıflandırılmaktadır. Sözlü anlatım türleri; insanların toplu yaşama geçerek sosyal paylaşımına başlamasıyla birlikte bir dizi ritüel eşliğinde gerçekleştirilerek etik kurallarının ortaya çıkmasında bağlam görevi üstlenmişler yanı sıra bireyin toplumsal yaşantı içinde, ne yapması gerektiğini konusunda yol gösterir niteliğe sahip davranış kalıpları geliştirmesine yardımcı olmuşlardır.

Kültür alanında çeşitli dil basamakları bulunmaktadır. Birinci dil basamağını sözlü gelenek (atasözü, türkü, fıkra, masal, efsane, halk hikâyesi, destan, ağıt, vb.) basamağı oluşturur. Ardından gelen basamaklar; din basamağı, şiir basamağı, sanat basamağı, bilim basamağı ve felsefe basamağı’dır. Bu sınıflamaya göre sözlü gelenek ve felsefe, kültür alanının iki ucunda yer alır, daha uygun bir metaforla söylersek piramidin temelini sözlü gelenek oluşturur, uç noktasını da felsefe oluşturur. Onlar, aralarındaki pek çok farklılığa karşın birbirini dışlayan iki karşıt kutup değil, istenildiğinde aralarında verimli bir ilişki kurulabilecek olan aynı kültürel bütünlüğün unsurlarıdır. Her felsefe kültürünün altında, bu kültürü içten içe besleyen, geliştiren güçlü bir sözlü gelenek vardır. Sözlü gelenek zihinsel yapının, dünyayı algılama şemalarının oluştuğu ilk aşamaya karşılık gelir. Onda etik değerler hakkında, varlık ve yokluk hakkında; insan zihninin kapasitesi hakkında, insanın kendisi hakkında; dil ve gerçeklik hakkında, geçmiş ve gelecek hakkında bir fikir vardır. Sözlü gelenek; halk kültürünün, pratik dünyanın bir ürünü olarak temelde yer alan bir kültürdür. Felsefe kendisini bilimle, dinle, sanatla, edebiyatla, şiirle, tarihle, siyasetle, iktisatla

ve kültürün diğer kollarıyla besleyen bir yapıdadır. Aynı şekilde sözlü gelenekte de felsefe için bir imkân vardır (Taşdelen, 2013, s. 1285).

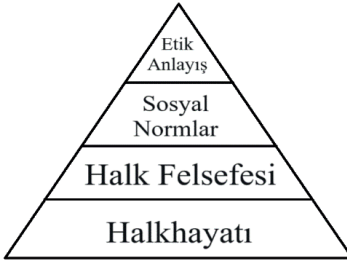
Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi teorik felsefede, farklı konular üzerine yapılan düşünceler, halkbiliminde halk fikirlerinden yola çıkılarak ulaşılan halk felsefesini (dünya görüşü) ifade etmektedir. Bu toplumun can damarı benzetmesiyle ifadelendirdiğimiz ana hayat damarı olan halk felsefesi, filozofların içine doğdukları, düşüncelerini oluşturdukları *aklın düşünme ortamı* yani *zihniyet biçimi*yle özdeşdir. Türk toplumunda ozanların içinde doğdukları, onunla yaşadıkları halk felsefesi, nesilden nesile aktarılan bir yapı, bir faaliyetler zinciri durumundadır. Halk felsefesinin oluşumunda bağlam görevi üstlenen unsur ise *halkhayatı*dır. Ozan/baksı geleneği-âşık tarzı kültür geleneğinde, ozanlarının içinde doğdukları, onunla yaşadıkları, zihniyet biçimlerinin yani halk felsefesinin meydana gelmesini, oluşmasını sağlayan ortam *halkhayatı*dır. Birbirlerinin oluşumlarında bağlam görevi üstlenen bu yapılar bir araya gelmekte ve her biri bu büyük zincirin bir halkasını oluşturmaktadır.

Âşık tarzı kültür geleneği; uzun zaman halk felsefesinin nesiller arasında aktarımını sağlamış, çok geniş bir etki alanına sahip olduğunu söyleyebileceğimiz bir gelenektir. Âşıklar, yetiştikleri toplumun halk fikirlerinden, halk felsefesinden beslenirler. Onların öğretilerinde, alt yapılarında, *aklın düşünme ortamı* ya da *zihniyet biçimi* olarak adlandırılan bütün bu kolektif oluşumun izleri canlı bir şekilde mevcuttur ve muhafaza edilir. Âşıklar sanatçı kimliğine sahiptir, yaratıcı kişiliklerdir; ait oldukları toplumun halk fikirleriyle oluşturdukları çekirdek yapıları, sazla/sözle söylemeye yönelik olarak her dillendirişlerinde destanlarla, halk hikâyeleriyle, türkülerle dile getirirler. Bu farklı yönleriyle muhafaza ettikleri kültür ürünlerini halk felsefeleri bağlamında içselleştirir ve kendi duygu/düşün dünyasından kattıklarıyla oluşturdukları yepyeni yapıyı paylaşıma sunarlar.

Halkhayatı; Halkbilimi sahasında 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren yeni teorik yapılanmalar yaşanmıştır. Bu yapılanmaların neticelerinden biri de *Uygulamalı Halkbilimi (applied folklore)* olarak adlandırılan bir alt disiplinin veya branşın ortaya çıkmasıdır. Uygulamalı halkbilimi Kuzey Amerika'da 1970'lerde bir alt disiplin sistematiğine erişmiştir fakat bundan önce İskandinav ülkeleri, Almanya ve diğer Avrupa ülkelerinde *halkhayatı (folklife)* kavramı gelişmeye ve *halkhayatı (folklife)* yaklaşımı yapılanmaya başlamıştır. Almanca *volksleben*, İsveççe *folkliv* ve İngilizce *folklife* terimleri ile ifade edilen *halkhayatı* kavramı kapsamındaki çalışmalar, 1950'lerden sonra *halkhayatı* anlayışının yaygın olarak kabul görmeye başlamasında

etkili olmuştur. Bu anlayış beraberinde 20. yüzyılın *kitlesel kültür (mass-produced)* ve mekanize olarak üretilen *popüler kültür unsurları (popular culture)* dışında kalan geleneksel kültür unsurlarını halk kültürü (folk culture) bütünlüğü içinde ele almayı getirmiş, böylece ister sanayi öncesi ister sanayi sonrası olsun geleneksel kültür unsurları topyekün incelenmeye başlanmıştır. Bu düşünceler doğrultusunda önce halk kültürü kavramı kapsamında *halkhayatı* çalışmaları ardından uygulamalı halkbilimi çalışmalarıyla bütüncüllüğe ulaşılmış ve hem teori olarak hem de pratik olarak birbirini tamamlayan çalışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır (Çobanoğlu, 2015: 364-365).

Çobanoğlu'nun “kültür çalışmalarında *kitlesel kültür (mass-produced)* ve mekanize olarak üretilen *popüler kültür unsurları (popular culture)* dışında kalan geleneksel kültür unsurlarını *halk kültürü (folk culture)* bütünlüğü içinde ele alarak çalışılan alan” olarak tanımladığı *halkhayatı*; âşık tarzı kültür geleneğinin ozanlarının içinde doğdukları, onunla yaşadıkları, halk felsefesine, zihniyet biçimine bağlam oluşturan yapıdır. Bu birbirinin üzerine yapılan zincirleme reaksiyonu şu şekilde gösterebiliriz.



Şekil 1.

Halk felsefesinin oluşumunda bağlam görevi üstlenen halkhayatı, zaman kaybetmeden çalışılmaya başlanması gereken bir alan durumundadır nitekim halkhayatı çalışmalarının yapılması, halk felsefesinin kaynaklarını, temellerini ortaya koymak bakımından büyük önem taşımaktadır.

Bulgular

Ozanlık Geleneğinin Düşünsel Boyutları Bağlamında Felsefe, Halkhayatı, Halk Felsefesi ve Halkbilimi İlişkisi başlıklı çalışmada söz konusu ilişkiyi ortaya koymak amacıyla yaptığımız araştırma beş başlık altında sunulmuştur. Bunlar; Halkbilimi; Felsefe ve Halk Felsefesi İlişkisi Bağlamında Felsefe Nedir?; “Yerlilik”, “Aklın Düşünme Ortamları”, “Zihniyet” Kavramları Bağlamında “Filozoflar” ve “Ozanlar” ile Halk

Felsefesi İlişkisi; “Yap-takçılık”, “Halk fikirleri” ve “Halk Felsefesi” Bağlamında Halkbilimsel Metaetik Kuram; “Ziya Gökalp’in Halk Felsefesi”, “Hilmi Ziya Ülken’in Türk Tefekkür Geleneği” Bağlamında Türk Halk Felsefesi; Ozanlık Geleneği ve Halkhayatı, Halk Felsefesi adlı başlıklardır.

Buna göre birinci başlığımız: Halkbilimi; Felsefe ve Halk Felsefesi İlişkisi Bağlamında Felsefe Nedir? başlığı altında;

Felsefe; *bilgi/bilgelik sevgisi*; filozof ise *bilgeliği, bilgiyi seven, onu arayan/ona ulaşmak isteyen kişi* anlamını taşımaktadır. Bu bağlamda yaptığımız araştırma çerçevesinde filozofların ürettikleri düşüncelerin sonucunda genelgeçer sonuçlara varamamış oldukları, bunun nedeninin de filozofların yaşadıkları dönem itibariyle henüz çoğu bilgiye ulaşamamaları olduğu bulgulanmıştır. Bu noktada söylenilemeyecek olanın filozofların düşüncelerinin, günümüze göre kısır kalmış, basit düşünce antrenmanları olduğu, bu duruma kaynaklık eden nedenlerden belki de en önemlisinin felsefenin yapısı, tanımı ve amacıyla ilgili olduğu tespit edilmiştir.

Felsefenin herhangi bir hedefe ulaşma çabasında olmaması ve amacının bilgiye ulaşmak için daima çalışır vaziyette olması, bilgiyi elde etme arzusunu devamlı olarak taşıması, kuşkucu ve şüphecî bir yaklaşıma sahip olması sebebiyle felsefenin asıl konularını oluşturan; hayatın, insanın, evrenin, tanrının, bilginin anlamını sorgulamak konularının aslında örtük amaç durumunda olduğu, asıl, nihai amacinsa felsefe aracılığıyla hayatı sorgulamak olduğunu söylemenin mümkün olacağı kanaatine varılmıştır. İnsanın bir mevzu, bir problem, bir olgu üzerine sorular sormasının, çıkarım yapmasının felsefenin kapsamı içinde olduğu bulgulanmış ve felsefenin *felsefe, doğru ve tutarlı bir akıl yürütme yöntemidir* şeklindeki genel tanımına yer verilmiştir.

İkinci başlığımız: “Yerlilik”, “Akıl Düşünme Ortamları”, “Zihniyet” Kavramları Bağlamında “Filozoflar” ve “Ozanlar” ile Halk Felsefesi İlişkisi başlığı altında;

Filozofların insanlardan kopuk tek başlarına bir hayat sürmedikleri, arkadaşlarıyla düşüncelerini, duygularını paylaştıkları ve yöntemlerini başka insanlara da öğretebilmek amacıyla okullar kurdukları, öğrenciler yetiştirdikleri, bu yolla fikirlerinin gelişmesini ve farklı fikirlerin ortaya çıkmasını sağladıkları tespit edilmiştir. Filozofların bir soruya farklı cevaplar vermeleri, onların ait oldukları toplumun temsilcisi olmalarıyla bağlantılı olduğu fikrinden yola çıkarak filozofların düşüncelerinde yetiştikleri çevrenin, aldıkları eğitimin, ait oldukları toplumun yapısının kaçınılmaz etkisinin, onların hayat felsefesini, olaylara bakış açısını etkilediği,

filozofların da yaşadıkları toplumun halk felsefesi çerçevesinde düşünce ürettikleri bulgulanmıştır.

Aklın düşünme ortamlarına, zihniyet biçimi kavramına ulaşmada bütün filozofların kendi toplumlarının halk felsefesi çerçevesinde oluşturdukları fikirlerle yol aldıkları, ozan/baksı geleneğinin temsilcisi olan ozanların ise ait oldukları toplumun halk felsefesini, verdikleri ürünlerde dillendirerek halk felsefesinin devamlılığını sağladıkları sonucuna ulaşılmıştır. Bu sebeple ozan/baksı geleneğinin temsilcisi olan ozanlar; halk kültürünün, halk felsefesinin, kolektif şuuraltı anonim bilgisinin gelenek taşıyıcısı olarak *halk bilgisi* olarak tanımlanmıştır.

Üçüncü başlığımız: “Yap-takçılık”, “Halk fikirleri” ve “Halk Felsefesi” Bağlamında Halkbilimsel Metaetik Kuram başlığı altında;

Felsefi düşüncenin, güncelleştirilerek bir yaşam pratiği haline getirilmesinin/dönüştürülmesinin doğal sonucu olarak halkbilimsel bakış açısıyla tanımlanan halk fikirlerinin, toplumun yapılaşmasında harç görevi yaptığı, toplum bireylerinin ortak geçmişlerine dair kolektif şuuraltında kayıtlı olan önemli olay/olguların, bunlar hakkındaki düşünceleriyle ulaştığı değerlerin, bu değerlere bağlı olarak ürettiği fikirlerin halk felsefesinin (dünya görüşü) yapılanmasında bağlam oluşturdukları tespit edilmiştir.

Bu bağlamda etik anlayışın da halk felsefesini oluşturan unsurlardan biri olduğu, bir toplumda halk felsefesinin oluşumlarında bağlam görevi üstlendiği, sosyal normlardan bağımsız olarak bir etik anlayışın ortaya çıkması mümkün olmadığı bulgulanmıştır. Halk fikirleri ve halk felsefesinin; sosyal normların bağlamını, sosyal normlar da toplumsal etik anlayışın bağlamını oluşturduğu düşüncemiz *ahlaksal yaşam, sosyal normlar üzerine temellendirilebilir* önermesiyle tanımlanarak felsefe, etik, metaetik ve halkbilimi alanlarını sentezleyen yeni bir kuram olarak ortaya koyduğumuz *Halkbilimsel Metaetik Kuram* ile somutlaştırıldığı, folklor ürünlerinde halk felsefesini çalışmayı mümkün kılan kuramın inceleme yöntemi *Halkbilimsel Temellendirme Metaetiksel Çözümleme Yöntemi*yle aktif bir şekilde kullanılabilir hale getirildiği ifade edilmiştir.

Dördüncü başlığımız: “Ziya Gökalp’in Halk Felsefesi”, “Hilmi Ziya Ülken’in Türk Tefekkür Geleneği” Bağlamında Türk Halk Felsefesi başlığı altında;

Ziya Gökalp’in, *Türkçülüğün Esaslarında*, felsefeyi; *yüksek felsefe* ve *halk felsefesi* olarak ikiye ayırdığı ve hayatı, dünyayı ve evrenin anlamını sorgulayan derin düşünce biçimini *soyut düşünce* olarak nitelendirerek soyut düşünceyle yapılan felsefeyi *yüksek felsefe* olarak tanımladığı ve gündelik

bilgiye yönelik olan *mit*, *masal*, *efsane*, *destan*, *halk hikâyesi*, *atasözü*, *bilmece*, *gelenek* gibi folklor ürünleriyle ortaya konan düşünce yapısını ise *halk felsefesi* olarak tanımladığı; Hilmi Ziya Ülken ise Türk tefekkür geleneğini *Kolektif tefekkür*, *Şahsi tefekkür* ve *Teknik tefekkür* olarak üç kısma ayırdığı ve bu noktada Gökalp'in *halk felsefesi* olarak isimlendirdiği, gündelik bilgiye yönelik olan *mit*, *masal*, *efsane*, *destan*, *halk hikâyesi*, *atasözü*, *bilmece*, *gelenek* gibi folklor ürünleriyle ortaya konan tefekkür biçimine, Ülken'in *kolektif tefekkür* adını verdiği alıntılanmıştır. Bu bağlamda *Türk halk felsefesi*; Türk kültüründe, kültürün üretilmeye başladığı uzak geçmişten itibaren kolektif olarak ortaya konan folklor ürünleri, bireysel olarak ortaya konan edebi ürünler; toplumun doğaya karşı yaşama savaşı vererek kendini inşâ ederken tecrübe ettiği, halk bilgisi çatısı altında çeşitlenen halk hekimliği, halk ekonomisi, halk mimarisi, halk takvimi, halk matematiği, halk mutfağı alanlarında; mitolojik arka plana, tarihi alt yapıya, yaşanılan coğrafyaya bağlı olarak üretilen etik anlayış çerçevesinde, halk fikirleriyle yapılandırılmış dünya görüşü olarak tanımlanmıştır.

Beşinci başlığımız: Ozanlık Geleneği ve Halkhayatı, Halk Felsefesi, başlığı altında;

Teorik felsefe alanında ele alınan farklı konulardaki düşünme faaliyetlerinin, halkbiliminde halk fikirlerinin bir araya gelmesiyle husule gelen halk felsefesi olarak vücut bulduğu, halk felsefesinin toplumun can bulduğu hayat damarlarını ifade ettiği ve filozofların düşüncelerini oluşturdukları zihniyet biçiminin, Türk toplumunda ozanların sazları sözleriyle dillendirdikleri halk felsefesini karşıladığı, bu oluşumunda bağlam görevi üstlenen yapının da halkhayatı olduğu tespit edilmiştir.

Çobanoğlu'nun “kültür çalışmalarında *kitlesel kültür (mass-produced)* ve mekânize olarak üretilen popüler *kültür unsurları (popular culture)* dışında kalan geleneksel kültür unsurlarını *halk kültürü (folk culture)* bütünlüğü içinde ele alarak çalışılan alan” olarak tanımladığı, âşık tarzı kültür geleneğinin ozanlarının içinde doğdukları, onunla yaşadıkları halk felsefesine, zihniyet biçimine bağlam oluşturan bir yapı durumundaki halkhayatının, halkbilimciler tarafından çalışılması gerektiği, bu çalışmaların halk felsefesinin kaynaklarının ve temellerinin ortaya konulması bakımından büyük önem taşıdığı sonucuna ulaşmıştır.

Mevcut bulgulardan hareketle ozan-baksı ve âşık tarzı kültür geleneklerinin ve onun mensubu olan ozanların; bu kategori içinde gerek gelenek taşıyıcılığı gerekse yaratıcılık yönleriyle bir *halk bilgisi* olarak hem

yaşadıkları topluma göre şekillendiklerinin hem de bizzat kendilerinin, yaşadıkları toplumun şekillenmesine katkıda bulduklarının tartışmasız bir gerçek olduğu kanaatine varılmıştır.

Tartışma

Halkbiliminde uzun yıllar metin merkezli çalışmalar yapıp bağlam merkezli çalışmalara geçilmesinin gecikmesi nedeniyle felsefe, etik ve metaetik konularının felsefe ve ilahiyat alanlarının konuları olduğuna dair yanlış bir kanaat mevcuttur. Geliştirmiş olduğumuz Halkbilimsel Metaetik Kuram ile bu alanların da halkbiliminin çalışma alanlarından biri olduğunu ortaya koymuş bulunmaktayız. Bu bağlamda konuyla ilgili yapılacak yeni araştırmalarda *uzak bir yerden dünyaya bakan, ulaşılmaz felsefe* anlayışının bir kenara bırakılıp, Toplum 5.0 Akıllı Toplum Biçimi'ne uygun olarak yeni bir formatla *güncel hayat içinde, bizzat yaşayan felsefe* formunu göz ardı etmesiniz aktif bir felsefe anlayışıyla halk felsefesi ve halkhayatı kapsamında yapılmasını önermekteyiz.

Temeli ozan baksı geleneğinde yatan ve 16. yüzyılda kahvehaneler çevresinde yapılanarak altın çağını yaşayan âşık tarzı kültür geleneğinin günümüzde son bulduğu söylenemez, gelenek devam etmektedir fakat teknolojik yenileşme paralelinde form değiştirmiş, yeni bir şekil almıştır. Geleneğin temsilcilerinin bir kısmını artık internette kendilerine sayfa açan âşıklar olarak görmekte, onları dijitale evrilen âşık taşmalarında, atışmalarında izlemekte ya da türkü barlarda çalıp söyleyen yeni âşık modelleriyle takip etmekteyiz. Evrildiği bu yeni formuyla acaba geleneğimizin sadece formu mu değişmiştir? İçerik olarak uğradığı değişimler nelerdir? Ve en önemlisi de halk felsefesindeki değişim nedir? Bu konuda bir durum tespiti yapılması için öncelikle âşık tarzı kültür geleneği çerçevesinde verilmiş eserlerdeki halk felsefesinin tespitinin yapılması ardından günümüzde geleneğin evrildiği yeni formunda, halk felsefesinin nasıl ve ne yönde değişim gösterdiğinin/göstermediğinin halkhayatı çalışmaları yapılarak ortaya konması gerekmektedir. Bu noktada mercek altına alınması gereken mevzu; halk felsefesidir, halkhayatıdır nitekim felsefesi olmayan bir oluşum sürdürülebilir değildir, devam ettirilemez tıpkı felsefesi anlaşılmayan dinin hurafeye dönüşmesi gibi felsefesi anlaşılmayan ya da felsefesindeki farklılaşma tespit edilemeyen folklor ürünü/olayı da sürdürülemez, yok olur.

Günümüz insanının halk felsefesini ifadelendirebilmek için yeni bir bakış açısıyla günümüz halkhayatına yaklaşan bir folklor anlayışına ihtiyaç vardır. Halkbilimcilerin yeni bir formatla halk felsefesini, halkhayatını incelemeleri, yepyeni bulgularla yollarına devam etmeleri gerekmektedir. Bu

bağlamda alanda yapılacak yeni çalışmalarda; ozanın *hayatı-eserleri-sanatı* üçlemesi etrafında seyrederek Malinovski'nin benzetmesiyle “halkbilimini halksızlaştıran” ve çalışmaları bir antolojiden farksız kılan bu yaklaşımdan, yaşadığımız dijital çağ itibarıyla uzaklaşılması gerektiğinin yanı sıra disiplinlerarasılıkla ortaya konan yeni inceleme biçimleriyle² olgunun açık, gizli, örtük işlevlerinin diğer bir söyleyişle “halkla iç içe olan halkbilimi”nin halk felsefesiyle, halkhayatıyla, etik felsefesiyle çalışılması, günümüz yaşam formuna taşınması gerektiğinin önemle altını çizmek isteriz.

Sonuç

Günümüzde halkbiliminin araştırma alanına giren, teknolojik gelişimle orantılı olarak insan yaşamındaki değişikliklerle ortaya çıkan yeni görüşlerin ve yaşam tarzlarının tamamı, yine halk felsefesinin yapı taşları durumundadır ve halk felsefesinin kapsamında, halkbiliminin inceleme alanı dahilindedir. Halkhayatının ve halk felsefesinin araştırılması, ortaya konması, teknolojik gelişmelerle değişen hayatımızda neyi, nasıl yapılandırabileceğimiz konusunda bizi aydınlatmaktadır. Geleceğimize sahip çıkmanın yolu, geçmişimizi bilmekten geçer. Büyük mütefekkirlerimiz Ziya Gökalp ve Hilmi Ziya Ülken'in son derece önemsedikleri ve Gökalp'in *felsefi Türkçülük* tanımlaması dahilinde *Türk halkındaki millî felsefeyi arayıp meydana çıkarmak*, *Türk halk felsefesini ortaya koymak* amacıyla Türk gençliğini göreve çağırdığı halk felsefesi mevzunu bir bütün olarak ele almak ve bütün folklor ürünlerinde/olaylarında bu oluşumu incelemek gerekmektedir. Bu ürünlerin en önemlilerinden biri hiç kuşkusuz Türk halk felsefesinin asırlar boyunca aktarımını sağlayan âşık tarzı kültür geleneğidir. Âşık tarzı kültür geleneğinin halk felsefesini; geçmiş yüzyıllarda, obadan obaya; yakın geçmişte, ilden ile, dilden dile; günümüz dijital ortamında, bilgisayar ekranından, cep telefonundan insana aktarımını sağlayan gelenek taşıyıcısı âşıkların, günümüz halkhayatı içinde işlevsel yönleriyle ele alınmaları, incelenmeleri gerekmektedir.

Kaynakça

- Boone, B. (2019). *Etik 101*. (Çev. S. Aktuyun), İstanbul: Say Yayınları.
- Buckingham, W. & Douglas, B. & Hill, C. J. & King, P. & Marelbon, J. & Weeks, M. (2017). *Felsefe kitabı*. İstanbul: Alfa Yayınları.

² Konuyla ilgili örnek bir çalışma olarak bkz. (Çobanoğlu, 2024).

- Çobanoğlu, Ö. (2000). *Âşık tarzı kültür geleneği ve destan türü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2006). Eminönü merkezli âşık edebiyatı. İstanbul: *Eminönü Belediyesi I. Uluslararası Eminönü Sempozyumu* Kültür Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2015). *Halkbilimi kuramları ve araştırma yöntemlerine giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, S. (2018). *Sözlü edebiyat ve anlatım tutumu*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, S. (2021a; b). Halkbilimi bağlamında Dede Korkut Hikâyeleri'nin halk felsefesi ve metaetikselsel çözümlemesi. (Doktora Tezi), C. I ve II, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Çobanoğlu, S. (2022a). "Halkbilimsel metaetik kuram ile Kazak Abdal taşlamalarında kültürel ergonomi çerçevesinde etik kodlar." Hacettepe Üniversitesi *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Güz (37), 143- 168.
- Çobanoğlu, S. (2022b, Temmuz 28-29). "Halkbilimsel metaetik kuram ile Kazak Abdal taşlamalarında olumsuz etik eylemlerle çağrıştıran olumlu etik değerlerin çözümlenmesi", Kapadokya Üniversitesi *Ulusal Âşık Sanatı Sempozyumu* Bildiri Özeti Kitapçığı, s. 53-55.
- Çobanoğlu, S. (2023a). "Halkbilimsel metaetik kuram ile âşık tarzı kültür geleneğinde sistematik ve zincirleme molekül etik değerlerin yapısı." *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, C. 16, S. 43, 911-933.
- Çobanoğlu, S. (2023b). Halkbilimsel metaetik kuram ile ozanlık geleneğinin halk felsefesi, *Azerbaycan Dede Korkut Dergisi*, 2023-II, s. 35-48.
- Çobanoğlu, S. (2023c). *Koroğlu'nda atalar kültü bağlamında halk fikirleri ve anlatım türlerinde retorik reformasyon*, Mustafa Arslan Armağanı, Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, s. 281-305.
- Çobanoğlu, S. (2023d). *Halkbilimi ve metaverse. Yeni dünyaların beşiğinde*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Çobanoğlu, S. (2024). *Halkbilimsel metaetik kuram ile Âşık Veysel poetikasında halk felsefesi ve varoluşçuluk*. Çanakkale: Paradigma Yayınları.
- Dundes, A. (1972). "Folk ideas As Units of Worldview." *Toward New Perspectives in Folklore*. (Ed.Americo Paredes ve R. Bauman), *Austin: The University of Texas Press*, s. 93-103.
- Günay, B. (2009). "Sosyal gen ve yeni modeller". *Bilge Strateji Dergisi*, C.1, S.1, s. 1-28.
- Lévy-Strauss, C. (1994). *Yaban düşünce*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Öner, N. (1995). "Zihniyet farklılıkları ve kültür". *Erdem Dergisi*, C. 1, s. 83-96.

- Öner, N. (2006). “*Felsefi tutum*”, *Felsefe, Eğitim, Sanat: Saffet Bilhan Armağanı*’nda, der: S. Büyükdüvenci, V. Taşdelen, Ankara: Hece Yayınları.
- Taşdelen, V. (2011). “Varoluş felsefesinde varoluşun özden önceliği sorunu”. *Beytul Hikme Uluslararası Felsefe Dergisi*, C. 1, S. 1, s. 30.
- Taşdelen, V. (2013). “Felsefe kültürü ve sözlü geleneğin imkânı.” *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish*, C. 8/12: 1283-1296.
- Ülken, H. Z. (1982). *Türk tefekkürü tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ziya Gökalp. (2007). *Türkçülüğün esasları* (Haz. M. Koç), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Аңдатпа: Философия – білімді, даналықты сую дегенді білдіреді, ал философ – даналықты, білімді жақсы көретін, соған ұмтылатын, жеткісі келетін адамды білдіреді. Теориялық философияда әр түрлі тақырыптағы ой-пікірлер фольклордағы халықтық идеяларға сүйене отырып, уақыт өте келе халықтық философияға айналатын іс-әрекеттер ретінде өмірге келеді. Ойлау арқылы философиялық әрекет нәтижесінде жеткен халық философиясы қоғамның тыныс-тіршілігін білдіреді. Орта Азиялық озан-баксы дәстүріне негізделген және XVI ғасырда кофеханалар төңірегінде құрылған әуен стиліндегі поэзия дәстүрі түрік халық философиясын ұрпақтан-ұрпаққа жеткізетін құрылым, қызмет тізбегі болып табылады. Халықтық философияның қалыптасуында контекст қызметін атқаратын элемент – ақындар өмірге келген, олардың ой-санасының қалыптасуын қамтамасыз ететін халық өмірі. Біз түрік қоғамының халық данышпандары деп анықтайтын озандар ғасырлар бойы осы ұжымдық формацияны сақтап, халық философиясын жаңадан тудырған эпостарымен, әңгімелейтін халық әңгімелерімен, айтатын халық әндерімен білдіріп келеді. Осы уақытқа дейін фольклортануда философиялық мәселелер философияның немесе теологияның шеңберіне жатады деген қате пікір қалыптасқан, алайда философиясыз ешбір формация тұрақты болмайтыны сияқты, философиясыз фольклорлық туынды/оқиға да болмайды. Осы орайда біздің зерттеуіміз фольклор мен философияның тығыз байланысын зерттеуге арналады. Қарастырылып отырған тығыз қарым-қатынасты ашу үшін озан дәстүрі өзінің интеллектуалдық өлшемдерімен қарастырылады және осы тұрғыда философия, фольклорлық өмір және фольклорлық философия элементтері фольклорлық тұрғыдан зерделеу стилі мәдени дәстүрі аясында қарастырылады.

Кілт сөздер: Поэзия, Философия, Халық философиясы, Халық өмірі, Фольклор

(Сажиде ЧОБАНОĞЛУ. ПОЭЗИЯ ДӘСТҮРІНІҢ ИНТЕЛЛЕКТУАЛДЫҚ ӨЛШЕМДЕРІ КОНТЕКСТІНДЕГІ ФИЛОСОФИЯ МЕН ХАЛЫҚ ӨМІРІ, ХАЛЫҚ ФИЛОСОФИЯСЫ, ФОЛЬКЛОР АРАСЫНДАҒЫ БАЙЛАНЫС)

Аннотация: Философия, как стремление к знанию и мудрости, обозначает глубокую любовь к этим концепциям, а философ – это личность, которая активно стремится к их достижению. В теоретической философии идеи развиваются в рамках различных концептуальных систем и со временем перерастают в народную философию, которая базируется на народных идеях и фольклоре. Народная философия, сформированная через философскую деятельность и размышления, отражает жизненную силу общества. Традиция поэзии в стиле менестреля, восходящая к среднеазиатской традиции озаны-бакшы и структурированная вокруг кофейных домов в XVI веке, представляет собой механизм передачи турецкой народной философии от поколения к поколению. Важнейшим контекстом формирования народной философии является народная жизнь, в которой зарождаются озаны и формируется коллективное сознание. Озаны, как народные мудрецы турецкого общества, сохраняли эту коллективную форму на протяжении веков и выражали народную философию через свои эпосы, народные рассказы и песни, которые они создавали и интерпретировали.

До настоящего времени в фольклористике существовало ошибочное представление о том, что философские вопросы относятся исключительно к философии или теологии. Однако ни одна культурная формация не может существовать без философии, и фольклорные явления не могут быть поддержаны без философского контекста. В этом свете наше исследование направлено на изучение тесной связи между фольклором и философией. Для этого будет рассмотрена традиция озанов с интеллектуальной точки зрения, и в этом контексте будут проанализированы элементы философии, народной жизни и народной

OZANLIK GELENEĞİNİN DÜŞÜNSEL BOYUTLARI BAĞLAMINDA FELSEFE VE HALKHAYATI, HALK FELSEFESİ, HALKBİLİMİ İLİŞKİSİ

философии в рамках культурной традиции стиля менестреля с фольклорной перспективы.

Ключевые слова: Озаны, Философия, Фольклор, Народная философия, Народная жизнь

(Сажиде ЧОБАНОĞЛУ. СВЯЗЬ ФИЛОСОФИИ С НАРОДНОЙ ЖИЗНЬЮ, НАРОДНОЙ ФИЛОСОФИЕЙ, ФОЛЬКЛОРОМ В КОНТЕКСТЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ ИЗМЕРЕНИЙ ПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ)

Yazar Katkı Oranı (Author Contributions): Sacide Çobanoğlu (%100)

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

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

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

UDC 78.08:801.81

DBTBL 18.41.85

Pamuk Nurdan GÜMÜŞTEPE

Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak, Türkiye
(nurdangumustepe@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-6250-5384>

**TARİHSEL SÜREÇTE TÜRK KADINI İÇİN BİR İLETİŞİM
YÖNTEMİ: “MÂNİ SÖYLEME GELENEĞİ”^{1*}**

Öz: Anonim Türk halk şiirinin en küçük nazım biçimi olarak kabul edilen mâni, tarih boyunca hem Anadolu’da hem de Anadolu dışındaki Türk coğrafyasında yaygın olarak kullanılmıştır. Mâniler halk kültürüne ait diğer ürünler gibi; Türk insanının yaşantısına, değerlerine, dünya görüşüne dair pek çok ipucunu bünyesinde barındırır. Daha ziyade kadınlar tarafından icra edildiği görülen mâni söyleme geleneği, Türk kadın yaşamına ait çeşitli kesitlerde ortaya çıkan ve özel bir iletişim işlevini de yüklenen bir üründür. “Mâni tipi iletişim” olarak da isimlendirilebilecek olan bu özelliği sayesinde kadın icracılar tarafından çağlar boyunca kendisini ifade etmede bir yöntem olarak seçildiği görülmüştür. Bu çalışmada, Türk coğrafyasının çeşitli bölgelerinden örnek olarak seçilen mânilerin, Türk kadını için ne çeşit bir iletişim işlevi barındırdığı, daha ziyade hangi duygu ve düşünceleri ifade etmede bu türün kullanıldığı incelenmiştir. Genç bir kızın evlilik konusundaki eğilimini veya tercihini, evladını askere uğurlayan bir annenin ona olan özlemini, gelin-kaynana, karı-koca gibi ikili ilişkilerde yaşanan çeşitli sıkıntıları, zorlu yaşam koşullarında kadın olarak baş ettiği hususları, talihsizliklerini, onu güldüren eğlendiren konuları ve daha pek çok durumu ifade etmek için Türk kadınının en çok kullandığı iletişim yönteminin “mâni söyleme geleneği” olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda toplum içinde kimi zaman çeşitli kısıtlamalara uğrayan kadınların, sözlü kültüre ait bir ürün olan mâniler yolu ile kurduğu iletişimin halk edebiyatı ürünlerinin işlevselliğini de ortaya koyduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kültür, İletişim, Mâni, Kadın, İfade yöntemi

¹ Bu çalışma IX. Uluslararası Balkanlarda Türk Kadını Sempozyumu / 2-5 Eylül 2018 Köstence/Romanya’da yalnızca sözlü olarak sunulan bildirinin genişletilmiş hâlidir.

*Geliş Tarihi: 15 Ağustos 2024 – Kabul Tarihi: 3 Eylül 2024

Date of Arrival: 18 July 2023 – Date of Acceptance: 3 September 2024

Келген күні: 18 шілде 2023 ж. – Қабылданған күні: 3 қыркүйек 2024 ж.

Поступило в редакцию: 15 августа 2024 г. – Принято в номер: 3 сентября 2024 г.

DOI: 10.59358/ayt.1534110



Pamuk Nurdan GÜMÜŞTEPE

Dr., Zonguldak Bülent Ecevit University, Zonguldak, Turkey
(nurdangumustepe@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-6250-5384>

**A METHOD OF COMMUNICATION FOR TURKISH
WOMEN IN HISTORY: “THE TRADITION OF
TELLING MANI”***

Abstract: The mani, which is regarded as the smallest form of poetry of the anonymous Turkish folk poetry, has been widely used throughout history, both in Anatolia and Turkish regions outside of Anatolia. Like other products of folk culture, mani contains many clues about the life, values and world view of the Turkish people. The tradition of composing and reciting manis, which is predominantly observed to be practiced by women, emerges in various aspects of Turkish women's lives and carries a special communicative function. Thanks to this feature, which can also be called a “type of mani communication”, it has been observed that women performers have chosen it as a method to express themselves throughout ages. This study examines the communicative functions that manis, selected from various regions of the Turkish world, serve for Turkish women, and the emotions and thoughts that this genre primarily expresses. It has been determined that the “mani recitation tradition” is the most frequently used method of communication for Turkish women to express a wide range of situations, including a young girl's inclination or preference for marriage, a mother's longing for her son sent off to military service, and the various difficulties experienced in relationships, such as those between a bride and her mother-in-law or between husband and wife, the challenges women face in harsh living conditions, their misfortunes, and the topics that amuse and entertain them. In this context, it has been seen that the communication established by women, who sometimes faced various restrictions in society, through manis, which are a product of oral culture, also reveals the functionality of folk literature works.

Keywords: Culture, Communication, Mani, Woman, Expression method

*This work is an expanded version of the paper that was presented orally at the IXth International Symposium on Turkish Women in the Balkans, held in Constanta, Romania, on September 2-5, 2018.

Giriş

İnsanoğlu varoluşundan itibaren toplumsal bir varlık oluşunu çevresindekilerle kurduğu iletişime borçludur. İletişim terimi kavramsal olarak açıklanırken birçok farklı tanımda bulunmak mümkündür. TDK Sözlüğünde ilk anlamı; “Duygu, düşünce veya bilgilerin akla gelebilecek her türlü yolla başkalarına aktarılması, bildirişim, haberleşme, iletişim” (Akalin vd., 2011, s. 1173) şeklinde aktarılan iletişim, birçok filozof ve araştırmacının da üzerine düşündüğü ve tanım geliştirdiği bir kavram olmuştur. Örneğin; Eflatun için iletişim, insan düşüncelerinin birtakım sembollere dönüştürülmesi anlamına gelirken Aristo ise aynı kavramı, söz söyleme sanatı ve ikna etmenin bütün uygun anlamları olarak tanımlar (Geçikli, 2013, s. 253).

İletişim kavramı günümüzde birçok disiplinin araştırma alanına girmesi nedeniyle farklı disiplinlerde çalışan araştırmacılar tarafından da tanımlanmıştır. Amerikalı sosyolog Charles Cooley’e göre “iletişim; insan ilişkilerinin, içinden geçerek var olduğu ve geliştiği mekanizma anlamına gelir. İnsan ilişkilerinin var olduğu ve geliştiği mekanizmalar özellikle beyindeki bütün semboller ve bu sembolleri mekân içinde iletme ve zaman içinde koruma yollarıdır” (Erdoğan, 2011, s. 59). Bu konuda geliştirilen bir diğer tanıma göre ise “İletişim, insanın varlık sürdürme biçiminin bir ürünü ve insanın varlık sürdürme biçimindeki gelişmelere göre değişime uğrayan insana özgü bir olgudur” (Oskay, 2011, s. 1). “Masterson, Beebe ve Watson’a göre iletişim; sayesinde dünyayı anlamlı kıldığımız ve bu anlamı başkalarıyla paylaştığımız insani bir süreçtir. İletişim, duygu, düşünce, tutum ve kanaatlerin sözlü ve sözsüz semboller aracılığıyla göndericiden alıcıya iletilmesi; alıcının da bunları biyolojik ve psiko-sosyal süreçlerden geçirerek tekrar göndericiye geri iletmesi sürecidir” (Geçikli, 2013, s. 255). Sonuç olarak farklı disiplinler farklı tanımlar getirse de insana özgü bir olgu olarak iletişim; bireyin duygu ve düşüncelerini diğerlerine açıklama, belirtme sürecidir. İnsanın varoluşsal anlamda iletişimi ise ikiye ayrılabilir. Bunlardan ilki insanın kendisiyle iletişimi, ikincisi ise insanın diğer insanlarla iletişimidir. Bu çalışmanın konusu olan “mâni tipi iletişim” de insanın diğer insanlarla kurduğu iletişimin ürünüdür.

Esasında insanların iletişim ihtiyacının temelinde kendini anlatmak, ifade etmek, karşındakini anlamak, diğerlerini etkilemek ve ikna etmek arzusunun olduğu söylenebilir. Bu, bireylerin toplumsallaşması için mutlak gerekliliklerden biridir (Keskin, 2012, s. 3). Birey, özellikle çevresindeki diğer insanlarla kurduğu iletişimi en başta “sözlü iletişim” dediğimiz iletişim yöntemine borçludur. Konuşma yoluyla gerçekleştirilen bu iletişim sayesinde insanoğlu sözlü iletişim vasıtasıyla sözlü kültürün oluşmasını

sağlamış ve aslında kendisini ifade ederken kültürel olguları da meydana getirmiştir. Bu noktada sözlü iletişim ve sözlü kültür ilişkisine değinmek gerekir.

İnsanlar, binlerce yılda süreç hâlinde duygularını, düşüncelerini, söylemek istediklerini karşısındakine sözlü iletişimle aktarmışlardır. İletişimin süreç niteliğini öne çıkaran bir tarafı da toplumsal ve kültürel oluşudur. Sözlü iletişim neticesinde ortaya çıkan "sözlü kültür" bunun en önemli örneğidir. Sözlü kültür, insanoğlunun bugün dahi yaşatageldiği pek çok anlatının kökenini açıklayan temel kavramdır. İnsanlar sözle kurdukları iletişim sayesinde kültürü aktarmış, bu da sözlü kültür dediğimiz kavramın doğmasına ve aktarılmasına olanak sağlamıştır. Dolayısıyla kültürün yaratımı da aktarımı da iletişim sayesinde gerçekleşmiştir demek mümkündür. Bu iletişimin yazı ve matbaa öncesi sözlü şekilde aktarılması "sözlü kültür" geleneğine sahip toplumlara meydana getirmiştir. Walter J. Ong, "Sözlü ve Yazılı Kültür" isimli çalışmasında, yazı ve matbaa kavramlarının henüz otaya çıkmadığı ve iletişimin sadece konuşma dilinden oluştuğu bu kültürleri "birincil sözlü kültür" olarak nitelendirir (Ong, 2014, s. 23). Sözlü iletişim sayesinde oluşturulan birincil sözlü kültür dediğimiz kavram ise toplumların kendisini ifade ederken meydana getirdiği pek çok edebi türe de ev sahipliği yapar. Sözlü kültüre sahip toplumlarda insanoğlunun sözlü iletişim sayesinde aktarageldiği ve kendisini ifadede en çok kullandığı eserler olan halk bilimi ürünleri bu sayede oluşmuş, gelişmiş ve günümüze kadar ulaşmıştır. Özellikle halk edebiyatı başlığı altında ele aldığımız bu edebî verimler, insanın kendisini ifade etmede ve çevresiyle iletişim kurmasını sağlamada binlerce yıldır büyük bir rol üstlenmiştir.

Konuşma yoluyla kurulan sözlü iletişimde iletilerin en önemli özelliği, sözlü kültürün etkisiyle nesiller boyunca aktarılabilmesidir. Sözlü kültür ürünü olan; masallar, efsaneler, türküler, ninniler, mâniler, atasözleri gibi halk kültürünün yansıtıcısı olan folklorik eserler, sözlü iletişimin yaygın şekilde kullanımı sonucu yüzlerce yıllık kültürel birikimin kuşaklar arasında aktarılması yoluyla günümüze kadar ulaşmıştır (Çalışır & Uncu, 2018, s. 10). Neticede halk edebiyatının temel yapı taşı hükmündeki bu eserler hem sözlü iletişim sayesinde günümüze kadar aktarılagelmiş hem de uzun yıllar insanların birbiri ile iletişiminde duygularını, düşüncelerini karşı tarafa aktarmaya aracı olma vazifesi görmüşlerdir.

Sözlü kültür ürünü olan halk edebiyatı verimlerinden özellikle bir kısmı, daha ziyade kadınlar tarafından daha sık anlatılma/söylenme özelliği ile ön plana çıkarlar. Ninniler, masallar, ağıtlar ve mâniler bu durumu örnekleyen eserlerdir. Kadınların bu türleri daha fazla icra etmesinin nedeni ise hem toplumumuzdaki cinsiyet rolleri ile hem de evrensel anlamda

kadının toplumdaki konumlanışı ile ilgilidir. Söz konusu türlerin kadınlar tarafından daha sıklıkla söylenmesini açıklayabilmek için kadının Türk toplumundaki konumuna da değinmek gerekir.

Tarih boyunca tüm toplumlarda olduğu gibi Türk toplumunda da kadının konumu çağlara, devletlere, inançlara göre şekillenmiş ve değişmiştir. Türklerin İslamiyet öncesi yaşam biçimine dair günümüze ulaşan kaynaklarda kadının büyük oranda erkeklere denk bir konumda olduğu görülmektedir. Bu husus destanlarda, mitlerde, efsanelerde, hikâyelerde, Orhun Yazıtlarında ve Dede Korkut Kitabı'nda geçen kadın tipleriyle de desteklenmektedir (Köksel, 2012, s. 11). Elbette İslamiyet'in etkisi ile kültürümüzde kadının toplumsal hayattaki yeri bir hayli farklılık göstermeye başlamıştır. Gökalp'in deyimi ile İslamiyet'ten önce Türklerde kaç-göç ve harem gibi usuller bulunmazdı (1976, s. 322). Elbette bu değişimi yalnız İslamiyet'in kendisine bağlamak doğru değildir. Yeni din, yeni bir kültürü de beraberinde getirmekle birlikte, dinin bazı hususlarının yanlış yorumlanıp uygulanmasını da beraberinde getirmiştir (Köksel, 2012, s. 14). Anadolu'ya yerleşilen ilk dönemlerde tekke ve zaviye sahibi olan Ahi Ana, Kız Bacı, Sakari Hatun gibi isimlerin olduğu, sosyal hayat düzeni içerisinde kadınların da aktif bir rol oynadığı bilirse de özellikle 16. yüzyıldan sonra Arap ve Batı kültürünün etkisi ile Cumhuriyet'e kadar (Kaplan, 2023, s. 4) devam edecek olan kadının kamusal alanda daha geri planda kaldığı bir dönem başlamıştır. Cumhuriyetle birlikte yeniden kamusal alanda söz sahibi olmaya başlayan kadınların, uzun yıllar boyunca kurdukları iletişimde daha dolaylı anlatım yöntemi olan sözlü kültür ürünlerine başvurdukları tespit edilmiştir. Kimi zaman bir halıya dokunan desenle kendisini ifade eden kadınlar kimi zaman da bunu mâni, ninni ve ağıt gibi halk edebiyatının sözlü ürünleri ile gerçekleştirmişlerdir. Türk kadınları tarafından kendilerini ifade eden en sık kullanılan halk edebiyatı verimlerinden birisi de mânilerdir.

Anonim Türk halk şiirinin en küçük nazım biçimi olarak kabul edilen mâni, tarih boyunca hem Anadolu'da hem de Anadolu dışındaki Türk coğrafyasında en yaygın şekil olarak kullanılmıştır. Köprülü'nün ifadesiyle Kutadgu Bilig'den itibaren klasik edebiyatımızda dahi etkili olan genellikle yedi heceli ve dört mısralı bu şekil, halk edebiyatımızın en eski ve umumi şeklini oluşturmaktadır (Dizdaroğlu, 1969, s. 54; Köprülü, 2009, s. 293). Mâni sözcüğü Anadolu'da ve muhtelif Türk boylarında farklı kelimelerle karşılaşılır. Denizli'de “mana”, “deyişleme”, Urfa'da “meâni” (kadınlar), “hoyrat” (erkekler), Erzincan'da “ficek” denilen mâniler, Türk dünyasında ise çok daha farklı isimlerle anılmaktadır. Azerbaycan'ın muhtelif bölgelerinde “bayatı, mani, meni, mahnı, mahna”, Başkurlarda “şiğir törö”, Irak Türklerinde “hoyrat, horyat, koyrat”, Çuvaşlarda “savra yurri”, Kırım

TARİHSEL SÜREÇTE TÜRK KADINI İÇİN BİR İLETİŞİM YÖNTEMİ: "MÂNİ SÖYLEME GELENEĞİ"

Türklerinde “çing, çinik, çinig, cır”, Özbeklerde “aşule, koşuk, törtlik”, Kırgızlarda “tört sap”, Kazaklarda “aytıspa, gayım öleñ, ölen türü”, Tatarlarda “şığır töri”, Nogaylarda “şın/çın”, Türkmenlerde “rubayı, rubağı”, Uygurlarda “törtlik”, Yugoslavya Prizren’de yaşayan Türklerde ise “martifal” kelimeleri mâni karşılığında kullanılmaktadır (Kaya, 2010, s. 476). Türk dünyasının hangi bölgesinde hangi isimle kullanılmış olursa olsun mânilerin en önemli özelliği daha ziyade kadınlar tarafından icra edilmeleri ve Türk toplum yaşantısına dair izler taşımasıdır. Mâniler de halk kültürüne ait diğer ürünler gibi; Türk insanının yaşantısına, değerlerine, dünya görüşüne dair pek çok ipucunu içeriğinde barındırması noktasında dikkat çeker.

Mânilerdeki günlük yaşam, son derece doğal bir ortamdır. Onlarda günlük yaşamın hemen her alanından söz edilir. İnsani haller, mânilerde fazla süse gerek duyulmadan anlatılır. Kişilerin birbirini beğenmesi, yermesi, âşık olması veya nefret etmesi, çaresizliği, alkışları veya kargışları, hüznü veya sevinci, iş ve meslek ortamları, öğütleri, ümitleri gibi son derece insani duygu ve durumlar mânilerin içeriğini oluşturabilir. Bütün bunlar mâni aracılığıyla paylaşılırken dil sanata dönüştürülür. Bu sanat; fantezilerin, ütopyaların değil, gerçek yaşamın kendisini yansıtır. Sevgili gerçek yaşamdan biridir. Mekân bir o kadar gerçekçidir. Etrafında gördüğü her ne ise mânici onu dizelere taşır (Önal, 2007, s. 16-17). Mâni söyleyen kişiler olarak tanımlanabilecek mânici kelimesiyle ilgili olarak dikkat çeken husus ise Boratav’ın açıklamalarında yer alır. Boratav, mânici terimini açıklarken onları masalcılara benzetir. Bunların mâni söylemekte usta kişiler olduğunu, kendiliklerinden mâniler düzecek güçte yaratıcılıklarının bulunduğunu ve meydan şairleri ile mâni düzen âşıklar dışında bunların büyük çoğunluğunu kadınların oluşturduğunu (2014, s. 199) özellikle belirtir.

Mânilere, daha ziyade aşikâr olarak ifade edilemeyen duygu ve düşüncelerin dolaylı anlatımı da denilebilir. Bu dolaylı anlatım özelliği dolayısıyla daha çok kadınlar tarafından icra edildiği görülen mâni söyleme geleneği, Türk kadın yaşamına ait çeşitli kesitlerde ortaya çıkan ve özel bir iletişim işlevi de yüklenen bir üründür. “Mâni tipi iletişim” olarak da isimlendirilebilecek olan bu özelliği sayesinde mâni söylemenin kadın icracılar için çağlar boyunca kendisini ifade etmede bir yöntem olarak seçildiği görülmüştür. Kadınlara erkeğin kapalı toplum kuralları gereği konuşup bir araya gelmeleri belli ortamlarda olabilirdi. Mâniler, çeşitli törenlerde, eğlencelerde, toplantılarda, inanış ve âdetlerin arasında ve mektuplara yazılan rumuzlu mânilerle haberleşme gibi bir işlev de üstlenmiştir (Başgöz, 1986, s. 225). Genç bir kızın evlilik konusundaki eğilimini veya tercihini, evladını askere uğurlayan bir annenin ona olan

özlemini, gelin-kaynana, karı-koca, anne-evlat gibi ikili ilişkilerde yaşanan çeşitli sıkıntıları, zorlu yaşam koşullarında kadın olarak baş ettiği hususları, talihsizliklerini, onu güldüren eğlendiren konuları ve daha pek çok durumu ifade etmek için Türk kadınının en çok kullandığı iletişim yöntemlerinden biri “mâni söyleme geleneği” olmuştur.

Bu araştırmada, daha ziyade Anadolu’dan ve Türklerin yaşadığı çeşitli coğrafyalardan örnek olarak seçilen mânilerin, Türk kadını için ne çeşit bir iletişim işlevi barındırdığı, daha ziyade hangi duygu ve düşünceleri ifade etmede bu türün kullanıldığı incelenmiştir. Bu bağlamda toplum içinde kimi zaman çeşitli kısıtlamalara uğrayan kadınların, sözlü kültüre ait bir ürün olan mâniler yolu ile kurduğu iletişimin ne denli önem arz ettiği değerlendirilmiştir. Araştırmada Türk dünyasının çeşitli bölgelerinden, öncesinde derlenmiş ve kayıt altına alınmış mâni örnekleri, metin analizi yöntemi ile tahlil edilmiştir.

Seçtiğimiz mânilerde kadınların daha ziyade aşağıdaki başlıklarda yer alan konularda kendisini ifade ederken bu türü kullandığı tespit edilmiştir. Bunları:

1. Sevgisini ya da sevdiği kişiye ait düşüncelerini,
2. Üzüntü ve sitemini,
3. Aile ilişkileri üzerine düşüncelerini,
4. Bir isteğini veya düşüncesini
5. Öğütlerini, uyarılarını
6. Hasretini, özlemini
7. Sevdiği kimseyi tarifini
8. İlenme/beddualarını
9. Sosyal konular hakkındaki fikirlerini
10. Yerme ve laf dokundurmalarını ifade etmek için söylenen mâniler, şeklinde tasnif etmek mümkündür.

1. Sevgisini İfade Etme (Sevdiği Kişiye Kendi Düşüncelerini İfade Etme)

Tarih boyunca kadına hep önem veren ve onu yücelten Türk toplumunda kadın, düşüncelerini ve duygularını zamana ve yerine göre değişen şartlar altında ifade etmenin bir yolunu daima bulmuştur. Özellikle İslamiyet’in kabulünden sonra toplum içerisinde Türk kadınının statüsünde bir kısım değişimler olmuş olsa da kadınlar kendi duygularını ifade ederken dolaylı bir iletişim yöntemi olarak kabul edilen “mâni söyleme geleneği”ni oldukça başarılı bir şekilde kullanmışlardır.

Eşine olan sevgisini ifade eden bir Türk kadınının şu sözleri, onun duygularını ifade ederken ne denli veciz ifadelere başvurduğunun göstergesidir:

TARİHSEL SÜREÇTE TÜRK KADINI İÇİN BİR İLETİŞİM YÖNTEMİ: "MÂNİ SÖYLEME GELENEĞİ"

A gülüm kocam sensin
Soframda mezem sensin
Yerle gök arasında
Kalbimde gezen sensin (Tezel, 1941, s. 78/401).

Kadınlar sevdalık çekmenin sadece güzel ve hoş yanlarını değil zorluğunu da mânilerle ifade etmişlerdir:

Sıra sıra dut ağacı
Geliyor yedi bacı
Hey doktorlar doktorlar
Yok mu sevda ilacı (Uğurlu, 2018, s. 572).

Bu mânide sevda çekmek, dermanı doktorlarda dahi bulunamayan bir duygu olarak anlatılmıştır. Aşağıdaki mânide ise kadın doğrudan sevdalı olduğu erkeğe hitap etmektedir:

Oğlan sen berber misin
Saçımı keser misin
Daha yaşım küçüktür
Dört sene bekler misin (Uğurlu, 2018, s. 561).

Mâni söyleme geleneğinde özellikle genç kız ve erkeklerin karşılıklı olarak söylediği mânilerde birbirlerine olan duygu ve düşüncelerini açık etmelerine sıkça rastlanılmaktadır. “Deyiş (Karşılıklı mâni)” olarak da geçen ve kadın ve erkeğin karşılıklı olarak söylediği mânilerden oluşan bu çeşidinde ise kadınlar ve erkekler aslında mâni yoluyla iletişime geçer ve birbirlerine olan duygu ve düşüncelerini bu yolla iletirler.

Sevdalı olduğu erkeğin mesleğine yönelik sözlerle başlayan yukarıdaki mânide genç kız, asıl söylemek istediğini son iki mısra da dile getirmiştir. Yaşının küçük olduğunu ve onu seven genç adamın bu beraberlik için dört sene beklemesi gerektiğini ifade etmiştir.

Aşağıdaki mâni ise Kırım Türklerine ait bir örnektir. Burada yârin yolunu gözleyen bir kadının derin duygularını görürüz:

Dam üstünde dam taptım
Çıktım yollarga baktım
Yaren kele deseler
Çifte lampalar yaktım (Yıldız, 2007, s. 197).

Bir diğer mânide ise kadının topluma, diğer bir deyişle “elalem”e karşı kendi duygularını korkusuzca ifade edişinin bir örneği yer alır:

Sıra sıra çarşılar
Yaşar, Ethem karşılar

Ben Etheme varıcan
Ne karışır komşular (Bayar, 2007, s. 357).

Yukarıdaki Bolvadin yöresine ait mânide Türk kadınının sevdiği erkeğe duyduğu aşka sahip çıkışını adeta bir başkaldırı olarak niteleyebileceğimiz ifadeleri ile kendisinden iştiririz.

Rafta vardır on elma
Beşin al beşin alma
Azrail kapıya gelsin
Canım al erim alma (Hasan, 2007, s. 148-149).

Makedonya Türklerince söylenen bu mânide ise adeta Dede Korkut boylarından Deli Dumrul'a bir atıf vardır (Hasan, 2007, s. 148-149). Bu sözler, Deli Dumrul'un kendisi öldüğünde gönlü kimi severse ona varmasını ve malını mülkünü kullanmasını öğütlediği karısının şu sözlerini akla getirir:

*Karşı yatan kara dağları senden sonra ben neyerim, yaylar olsam
menim mezarım olsun, Altın akçan harcayır olsam, benim kefenim
olsun. Tavla tavla şahbaz atın biner olsam, benim tabutum olsun.
Eğer ondan sonra birine varırsa o Alayılan olsun, işte Arş tanığ
(şahit) olsun, yer tanığ olsun, göp tanığ olsun, kadir Tanrı tanığ
olsun: Menim canım sana kurban olsun! (Ergin, 2011, s. 183).*

Makedonya Türklerine ait bu mânideki “canım al erim alma” ifadeleri seneler öncesinde Dede Korkut boylarında Anadolu topraklarındaki Türk kadınının eşine olan bağlılığının neredeyse aynı sözlerle ifade edilmiş hâlidir.

2. Üzüntüsünü/Sitemini Dile Getirme

Mâniler sadece mutlu olunan zamanların değil, üzüntü ve keder içindeki zamanların da en öz hâliyle ifade edildiği metinlerdir.

Çiçekler açtı soldu
Benzin sarardı soldu
Sensiz geçen günlerim
Karanlık zindan oldu (İlgün, 2009, s. 24).

Sevgiliden ayrı geçen günlerin karanlık bir zindanda geçen zamana eş tutulduğu bu metin, kadının üzüntüsünü derinden hissetmemizi sağlayan ifadelerle bezenmiştir.

Aşağıdaki mâni ise Romanya Türklerine ait bir örnektir. Burada kadın sevdiği adamın evlilik konusundaki tutumundan şikayetçidir. Evlilikteki gecikmeye dair üzüntüsünü “ömrünün yarısının gitmesi” sözleri ile ifade etmiştir:

TARİHSEL SÜREÇTE TÜRK KADINI İÇİN BİR İLETİŞİM YÖNTEMİ: “MÂNİ SÖYLEME GELENEĞİ”

Portakalın sarısı
Yere düştü yarısı
Alacaksan al beni
Gitti ömrüm yarısı (Önal, 2000, s. 201).

Tatar Türklerine ait bir mâni ise şöyledir:

İr bala tuva anadan	Erkek çocuğu doğmaktadır
At östünde yöérge;	At üstünde gezmeye;
Kız bala tuva biçara	Kız çocuğu doğar biçare
Kaygı-hesret kürérge	Acı, hasret görmeye.
Tusa tusın şul ir bala	Doğarsa doğsun oğlan çocuğu
At östünde uynarga;	At üzerinde oynamak için;
Tumasın la şul kız bala	Aman doğmasın kız çocuğu
Yat karşında yılarga	Eller önünde ağlamak için

(Zaripova Çetin, 2016, s. 1621).

Tatar kadınlarının talihsiz kaderini anlatan mânilerin birçoğu, kızların kendi ağızlarından “Keşke kız çocuğu değil de erkek çocuğu olup doğsaydım!” gibi bir ifadeyle anlatılmaktadır. Neden kız çocuğu erkek çocuğunu mutlu olarak görür? Çünkü erkek çocuğu “at üstünde oynamak”, “dünyayı gezmek” için yaratılmış ve her isteğinde özgür olmuştur. Kız çocuğuna ise hayatı boyunca gözyaşları ve dert ile hasret eşlik etmiştir (Zaripova Çetin, 2016, s. 1621). Kız çocuğu bu hislerini en edebî hâliyle bu mânide dile getirmiştir.

3. Aile İlişkileri Üzerine Düşüncelerini İfade Etme

Toplumun temel unsurlarından biri olan aile, insanın doğar doğmaz üyesi olduğu, katıldığı ilk sosyal yapıdır. Türk aile yapısı incelendiğinde, yapı ve fonksiyonları açısından tarihsel süreç içinde kendine özgü değer ve normlar ortaya çıkardığı söylenebilir. Örneğin Türk aile yapısı, Batı’daki çekirdek aileden farklıdır. Türk ailesinde evlenmemiş çocuklar hatta kimi zaman aile büyükleri de çekirdek ailenin yapısında yer alır. Türk ailesinde aile üyelerinin hak ve sorumlulukları bellidir. Kadın ve erkek birbirlerini gözeterik kendilerine düşen sorumluluklarını yerine getirirler (Eyce, 2000, s. 224-241). Bu yapının geleneksel formu içerisinde aile dinamiklerinin daha fazla sorumluluk yüklediği birey genellikle kadındır. Kadın “yuvayı dışı kuş yapar” atasözümüzde de belirtildiği üzere aile kurumunda kendisine daha fazla sorumluluklar yüklenen kişidir. Dolayısıyla aile içi ilişkiler çoğunlukla kadının gündelik hayatının önemli bir parçasıdır.

Kadının sosyal hayatında farklı toplumsal rollerde yer aldığı bilinmektedir. O hayatın farklı evrelerinde bulunduğu değişik konumlara

göre yeni isimler alır. Evin kızıdır, ağabeyinin bacısıdır, dedesinin torunudur. Büyür ve sevgili-yavuklu olur. Bu yeni konumla birlikte evlenince gelin, elti, erkek kardeşi evlenince görümce olur. Çocuk sahibi olduğunda ana olur. Çocuklarını evlendirir ve kaynana olur. Tüm bu konumlar, ona aile bireyleri ile kurduğu ilişkilerde kimi zaman çeşitli zorluklar da yaşatır. Aile yapısı içerisinde zaten sorumlulukları daha fazla olan kadın, çekirdek ve geniş aile bireyleriyle erkekten daha fazla iletişim hâlinde olduğundan çoğunlukla daha fazla diyaloga girer ve bu sürekli iletişim hâli daha fazla probleme de neden olabilir.

Bir zamanlar gelin iken sonra kendisi kaynana olmuş bir kadının gelini ile yaşadığı çatışmaları en etkileyici hâli ile mânilerde tespit etmek mümkündür. Örnek olarak;

Bulgur verdim serçeye
Pisler bürük peçeye
Bizim gelin benziyor
Dağda uyuz keçiyeye (Gülbeyaz, 1998, s. 63).

Gözleri patlak gelin
Boğazı hırtlak gelin
Seni mezar kaçkını
Suratsız hortlak gelin (Gülbeyaz, 1998, s. 67).

Aynı şekilde gelinlerin de kaynanaları hakkındaki düşüncelerini mânilerle ilettiğini görmek mümkündür.

Yağmur yağar yerlere
Su bulanır yerlere
Allah nasip etmesin
Kaynanalı yerlere (Gülbeyaz, 1998, s. 64).

Ele aldım makası
Açtım gömlek yakası
Kaynanam ara bozar
Dünyaya kör bakası (Gülbeyaz, 1998, s. 66).

Bahsi geçen mâniler, kadının gelin-kaynana ilişkilerindeki duygularını ifadeye örnek olarak gösterilebilir.

Azerbaycan mânilerinden biri olan aşağıdaki mânide ise aile kavramına ve bu ailenin yapı taşı olan anneye, annelerin çocuklarına olan düşkünlüklerine vurgu yer almaktadır.

Ay doğub batarmola,
Ülkere çatarmola?
Ana baladan ayrı,

TARİHSEL SÜREÇTE TÜRK KADINI İÇİN BİR İLETİŞİM YÖNTEMİ: "MÂNİ SÖYLEME GELENEĞİ"

Dincelip yatarmola? (Karaağaç & Açıköz, 1998, s. 22).

4. Bir İsteğini veya Düşüncesini Dile Getirme

Kadınlar için kimi zaman bir isteğini doğrudan dile getirmektense bir kilime motif olarak işlemek daha kolay gelmiştir. Mâniler ise bu istekleri sözle ifade etmelerini sağlarken bunu dolaylı yoldan yapmalarını temin ettiği için kadınlar arasında sıklıkla başvurulan bir ifade yöntemi olmuştur.

Evlenmek istemediği bir adam olduğunda;

Evimizin önü fırın

Durun yengeler durun

Benden size fayda yok

Oğlunuza kız bulun (Yolcu, 2011, s. 303)

demiş, evlenmek istediği bir erkek olduğunda ise bunu şöyle ifade etmiştir:

Sarı üzüm salkımı

Benim yârim saklı mı

Ver baba sevdiğime

Kaybedeceğim aklımı (Uğurlu, 2018, s. 570).

Kadın kimi zaman da evlenmek isteyeceği erkekte bulunmasını istediği özellikleri de mâniler aracılığıyla dile getirir:

Dümbüldeğimi çalamam

Ben kolumu yoramam

Ben bir anne kızıyım

Ben çiftçiye yaramam (Uğurlu, 2018, s. 496).

Şu dereler in gibi

Tabakası gün gibi

İstemiyorum zengini

Arıyorum dengimi (Hasanova, 2007, s. 328).

5. Öğüt Verme, Uyarma

Öğüt amacıyla oğlana, kıza, geline, çocuklara akıl vermek; onları kötülöklere karşı uyarmak amacıyla mâni söylenir. Acı olaylardan ders, işin iyi yapılması, büyüğe saygı, uyarma, kırgınlığın son bulması, boşboğazlık vb. konularda da söylenebilir. Kimi zaman ise toplantı anında veya törenlerde yanlış davranışta bulunanları uyarmak ya da doğru olanı anlatmak için söylenir. Mâniler örf, adet ve geleneklerin kuşaktan kuşağa aktarımını sağlaması yönüyle işlevseldir. Bu tür mânilere “uyarıcı mâni” adı verilir (Artun, 2007, s. 27).

Balıkesir yöresinden derlenen bir mânide kadın sevgiliye sigara içmeyip düğün parası kazanması gerektiği mesajını uyarıcı bir mâni niteliği taşıyan mânisindeki şu sözlerle ifade eder:

Sizin evle bizim ev
On adımdır arası
İçme yârim sigara
Topla düğün parası (Yolcu, 2011, s. 280).

Gönül kırmanın “Kâbe’yi yıkmakla bir” tutulduğu toplumumuzda ve İslam dininde, insanların kalbini kırmamaya ve incitmemeye dikkat edilmesi gerektiği sürekli öğütlenmiştir. Bu öğütleri vermenin en etkileyici ve şiirsel yollarından birisi de mâniler olduğu için, Türk dünyasında bu konu üzerine teşekkül eden pek çok mâniye rastlamak mümkündür. Bu hususla ilgili mânilerden birisi şöyledir:

Şu çeşmeye bak, güzel
Su içecek tası yok
Kırma insan kalbini
Yapacak ustası yok (Kınalıbaş, 2012, s. 132).

6. Hasretini/Özlemine Dile Getirme

Kadın toplumsal yapı içerisinde konumu itibari ile kimi zaman sevgili olup yarenine, gelin olup anne babasına, anne olup askere, gurbete uğurladığı evladına, kimi zaman da bir başkasına özlem duymuştur. Mânilerde de gurbete veya askere giden eşe-sevgiliye duyulan bu hasret sıkça dile getirilmiştir. Askerlik yükümlülüğünün getirdiği ayrılığa düzülen bir mâni şöyledir:

Kara koyun kuzulu
Alnım kara yazılı
Yolla devlet yârimi
Kaldım körpe kuzulu (Yolcu, 2011, s. 274).

Başka bir nedenle sevdiğinden bir yıl ayrı kalan kadının duygularını anlatan mâni ise şu şekildedir:

Dağlar duman oldu gel
Gönlüm düşman oldu gel
İki gün vade verdim
Bir yıl tamam oldu gel (Gülbeyaz, 1998, s. 38).

7. Sevdiği Kimseyi Tarif Etme

Türk dünyasında kadın sevdiği kimseyi anlatırken daha dolaylı bir iletişim yöntemi olan mâniyi araç olarak kullanmıştır. Mâniler ile sevdiği kimseyi tarif yoluna başvurmuştur. Bu tarif sırasında kimi zaman fiziksel

TARİHSEL SÜREÇTE TÜRK KADINI İÇİN BİR İLETİŞİM YÖNTEMİ: "MÂNİ SÖYLEME GELENEĞİ"

özellikler tasvir edilirken kimi zaman da sevilen kişinin güzel veya kötü huylarından ve alışkanlıklarından bahsedilmiştir.

Sevdiği gencin içki içme huyunu bildiğini, ona bir mâni ile anlatan kadının sözlerinden oluşan mâninin dizeleri şöyledir:

Kolundaki saate
Durmuş diyolarl yârim
Seni sordum öğrendim
Sarhoş diyolarl yârim (Gülbeyaz, 1998, s. 41).

Çekmecem çektir oğlan
Sözüm gerçektir oğlan
Bastığın topraklarda
Elvan çiçektir oğlan (Gülbeyaz, 1998, s. 54).

Sevdiği oğlanın bastığı toprakların renk renk çiçekleneceğini söyleyen bu kadının ise hissettiği derin duyguların en veciz hâli ile mânide dile geldiği görülmektedir.

Bir Kıbrıs mânisinde ise sevdiğinin ismini açık eden bir kadının cümleleri şöyledir:

Leymon dizdim irafa
Megdub yazdım Baf'a
Benim bir sevdiğim var
Adı güzel Musdafa (Öger, 2005, s. 9).

8. İlenme, Beddua İfade Etme

Türk kültür tarihinde önemli bir yeri olan bedduaların, diğer adıyla kargışların pek çok tanımı yapılmıştır. Bunlardan en kapsamlı olanlarından birine göre kargışları/bedduaları şöyle tanımlamak mümkündür:

Kargışlar, bir kısmı manzum olmakla birlikte çoğunluğu manzum ya da manzum-mensur karışık olan, günümüzde bir-iki cümleden oluşan örnekleri daha yaygın tanınsa da Türk kültür tarihinde daha uzun ve çeşitlilikteki örnekleri de bulunan, her türlü konuda söylenmesi mümkün olmakla birlikte ağırlıklı olarak kişinin kendisi ya da bir başkası için bu dünyada hastalık, fenalık, kötü son, lanet vb. ile ölümünden sonra ile huzursuzluk ve azap vb. dilemesini konu edinen, çoğunlukla kutsal bir aracı ile gerçekleşmesi istenilen, başta örtmece sözler, benzetmeler ve tekrarlar olmak üzere çeşitli stilistik araçların kullanılmasıyla oluşturulmuş estetik bir sözel dokuya sahip olan, çeşitli tören, uygulama ve özel durumların yanında özellikle günlük konuşmalarda, edebî gelenek ve türler içerisinde kullanılan, sözün

kutsal ve/veya büyüü olduđuna inanılan etkisi aracılıđıyla çeşitli doğaüstü güçleri harekete geçirerek istenilen sonuçların alınması düşünceyle oluşturulan, başta korunma ve güvenlik, sosyolojik ve psikolojik açıdan kontrol ve rahatlama vb. işlevleri yerine getiren, kötü dilek niteliđindeki sözlerdir (Keskin, 2020, s. 43-44).

Haksızlıđa uğramış, zarar görmüş insan, içinde uyanan isyan ve hiddeti susturmak için beddualara başvurur; beddua ederek rahatlar. İnanan insan nasıl dua edip dileklerinin kabul olacağını bilirse, beddua aracılıđıyla kendisine haksızlık edenin zarar göreceđini de bilir. Dolayısıyla beddua ederek kendisini rahatlatır. Dualar gibi beddualar da mânilerimizde sıkça geçer. Kimi zaman gelin kaynana arasında, kimi zaman sevgililer arasında söylenen mânilerde beddualara başvurulduđu görülmüştür.

Balikesir yolları
Paket taştan kaldırım
Başka yâr sever isen
Çarpsın seni yıldırım (Yolcu, 2011, s. 343).

Kadın, sevdiđi adamın gönlünü bir başkasına kaptırma ihtimali düşünceyi üzerine söylediđi bu mânide, eđer böyle bir durum söz konusu olursa başkasını sevecek olan sevdiđini yıldırım çarpmasını dilemiştir.

Kara kara kazanlar
Kara yazı yazanlar
Evlat yüzü görmesin
Aramızı bozanlar (Yardımcı, 2005, s. 14).

Bu mânide ise sevdiđi ile arasına giren kimseler kadının bedduasından nasiplerini almıştır. Kadının böyle kimselerin “evlat sahibi olamama” gibi ağır bir durumla karşılaşmalarını temenni ettiđi bu mâni, beddua içerikli mânilere güzel bir örnektir.

Sürüne
Çünkü çoban deđilsin
Arkandaki sürü ne
Ben bir körpe kuzuym
Al kat beni sürüne
Beni böyle yandıran
Yüz üstüne sürüne (Gülbeyaz, 1998, s. 26).

Yukarıdaki kesik mâni dediđimiz türe örnek olan mânide ise kadının kendisini zor durumda bırakan kimseye ilendiđi cümleler yer almaktadır.

Sonuç olarak, sanatsal bir iletiřim biçimi olan mânide, temel karakteristiđi kötü dilek içermek olan bedduaların estetik bir biçimde ifade edildiđini söylemek mümkündür. Bu estetize edilmiş bir anlamda, muhatabı

olmayanlar açısından kargışı (bedduaları) masumlaştırmakta ve genel kabul görmesine vesile olmaktadır (Çevik, 2015, s. 20).

9. Sosyal Konular Hakkında Fikrini İfade Etme

Mânilerde gündelik hayata ve sosyal konulara dair pek çok düşünceye yer verildiği tespit edilmiştir. Örneğin dul bir adamla genç bir kızın evliliği konusunda söylenen şu cümleler;

Gara goyun terlidir
Gavurması derlidir
Dul gişiye varan kız
Olmaz ama dertlidir (Gülbeyaz, 1998, s. 38)

kadının böyle bir evlilik hakkındaki düşüncelerinin olumsuzluğunu açıkça belirtmektedir.

Türk dünyasında Uygur, Özbek, Türkmen, Tatar, Kırgız ve Kazaklarda farklı isimlerle karşımıza çıkan ve düğünlerde genellikle damadın ve gelinin arkadaşları veya kadınlar tarafından söylenen “yar-yar” koşakları olarak da adlandırılan ve çoğunlukla mâni şekliyle icra edilen türküler bulunmaktadır. Bu mâniler, Uygur düğünlerinde gelinin baba evinden alınıp damadın evine götürülmesi sırasında damadın ve gelinin arkadaşları tarafından söylenir, Özbek ve Türkmen düğünlerinde ise kadınlar tarafından söylenir. Bu türkülerde gelinin anne babası övülür, gelin avutulur ve ona öğütler verilir, mutlu olması dilenir. Ayrıca kızından ayrılmak zorunda kalan anne babaların üzüntüsü, evlenemeyen delikanlıların dert ve hasreti de bu koşaklarda dile getirilir. (İnayet, 2013, s. 25-27). Uygur “yar-yar”larından birindeki mânilerde evlilik hakkındaki düşünceler, gelinin arkadaşları tarafından şu sözlerle dile getirilir:

Yığlıma qiz, yığlıma, Ağlama kız, ağlama,
Toyuñ boldi, yar-yar. Düğünün oldu, yâr yâr.
Altun güllük köşige, Altın çiçekli cibinlik,
Öyüñ boldı, yar-yar. Evin oldu, yâr yâr
(İnayet, 2013, s. 28).

Güzellik denen özelliğin takılan mücevheratla kazanılamayacağını ifade eden şu cümleler de oldukça vecizdir:

Su gelir akmayınan
Ne gelir bakmayınan
Çirkinler güzel olmaz
Sar’ altın takmayınan (Uğurlu, 2018, s. 573).

Okumanın önemi üzerine söylenen aşağıdaki mısralar da kadınların bu konuya verdiği önemi belirtmesi açısından mühimdir:

Kara kara kazanlar
Okuyanlar yazanlar
Dünya güzel bir kitap
Okumayan az anlar (Bayar, 2007, s. 356).

10. Yerme veya Laf Dokundurma

Türk kadını hayatı boyunca kendisini sözle savunmanın, aksak gördüğü yönleri sözle yermenin en güzel örneklerini mâni aracılığı ile göstermiştir.

Ulaşmak istediği sevgiliden haber gelmemesini, sevdiğinin bir selam dahi göndermemesini şöyle eleştirmiştir:

Dağlarda geyik misin
Dallarda erik misin
Bir selamın gelmiyor
Hünkardan büyük müsün (Önal, 2007, s. 387).

Ayrıca kötü bir huy olan çapkınlığı sert sözlerle eleştiren mâniler de vardır. Aşağıdaki mâni de bunun güzel bir örneğidir:

Bahçede iğde midir
Dalları yerde midir
Her gördüğünü seversin
Sendeki mide midir (Kınalıbaş, 2012, s. 111).

Sonuç

İnsanın duygularını, düşüncelerini, görüşlerini karşısındakilere aktarmasını ve kendisini ifade edebilmesini sağlayan iletişim, kimi zaman doğrudan gerçekleştirilememektedir. Sözlü iletişim dediğimiz yöntemde insanlar karşı tarafa kendi düşüncelerini konuşma yoluyla aktarırken kimi zaman dolaylı bir aktarım yöntemi tercih etmek zorunda kalmış ve bunun estetik yöntemi olan edebî ürünlere başvurmuşlardır. Özellikle kadınlar, tüm dünyada olduğu gibi toplumumuzda da dönem dönem uğradığı baskı ve kamusal alanın dışında tutularak daha az iletişim içerisinde olmanın çözümünü, sözlü kültür ürünleri aracılığıyla kendisini ifade etmekte bulmuştur. Bu noktada çalışmamız, özellikle kadınlar tarafından daha çok icra edildiği bilinen mâni nazım şekline ve bu yolla kurulan iletişime odaklanmıştır.

Mânilerin; duyguların söylenmesi, insanları eğlendirmesi, işi kolay kılması, eğitim, örf ve gelenek aktarımının sağlanması, kültürün sözlü yolla

TARİHSEL SÜREÇTE TÜRK KADINI İÇİN BİR İLETİŞİM YÖNTEMİ: "MÂNİ SÖYLEME GELENEĞİ"

aktarılması dışında, duyguları dışa vurma ve bir iletişim aracı vazifesi görmesi dolayısıyla da oldukça işlevsel olduğu görülmüştür. Mâni söyleme geleneğinin etkin taşıyıcıları ve yeni nesillere aktarıcısı ise kadınlardır. Dolayısıyla mâniler içeriğinde kadına, onun gündelik yaşantısına, duygu ve düşünce dünyasına ait pek çok konuyu barındırır.

Kadınlar kimi zaman çevresi ile bu yolla iletişim kurmuş, kendisini en açık haliyle mâniler aracılığı ile ifade etmiştir. Kadınların duygu ve düşüncelerinin en yalın ve öz hâli ile ifadesi olan mâniler incelenirken batıdan doğuya Türk dünyasının hemen her köşesinde ortak motiflere rastlanılmış ve bu geleneğin tüm Türk dünyasının ortak kültür hazinesi olduğu bir kez daha görülmüştür. Türk kadını tüm dünyada kendisini aynı söz ve düşünce kalıpları ile mâniler üzerinden ifade etmiştir.

Türk kadınının kendisine bir iletişim yöntemi olarak seçtiği mânilerle Türk dünyasında; kimi zaman sevdiğine karşı duygularını, kendisinden küçüklere olan uyarılarını-öğütlerini, kimi zaman toplumsal konularla ilgili duygu ve düşüncelerini, üzüntülerini, ilençlerini (beddualarını), hasretini, kederini aktardığı ve çevresi ile bu halk edebiyatı ürünü sayesinde iletişime geçtiği tespit edilmiştir.

Neticede 21. yüzyılın gelişen teknolojisi ile birlikte neredeyse kaybolmaya yüz tutan "Mâni söyleme geleneği"nin, Türk dünyasına ait yaşantıda yüzlerce yıl var olmuş ve bugün varlığını eskiye nazaran az da olsa devam ettiren bir gelenek olarak, kadın çalışmaları için önemli bir başvuru kaynağı olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Akalın, Ş. H. vd. (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Artun, E. (2007). Türk Halk Kültüründe Mâni Söyleme Geleneği, Mânilerin İletişim Boyutu ve İşlevselliği. İçinde Uluslararası Türk Medeniyetlerinde Sözlü Kültür Geleneği (Türk Dünyasında Mâniler) Sempozyumu Bildirileri (ss. 21-31). İzmir: Egeli Araştırmacı ve Yazarlar Birliği.
- Başgöz, İ. (1986). Manilerimizin Başlıca Temleri. İçinde Folklor Yazıları (ss. 230-241), İstanbul: Adam.
- Bayar, M. (2007). Bolvadin Mânileri. İçinde Uluslararası Türk Medeniyetlerinde Sözlü Kültür Geleneği (Türk Dünyasında Mâniler) Sempozyumu Bildirileri (ss. 355-358). İzmir: Egeli Araştırmacı ve Yazarlar Birliği.
- Boratav, P. N. (2014). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. Ankara: BilgeSu.

- Çalışır, G., Uncu, G. (2018). Sözlü Kültürün Sözlü İletişimle Harmonisi: Şahmeran. *İNİF-E Dergi*, 3(2), 9-24.
- Çevik, M. (2015). Bedduanın Estetik İfadesi: Mânilerde Kargışlar. *Türkbilig*, (30), 1-21.
- Dizdaroğlu, H. (1969). *Halk Şiirinde Türler*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Erdoğan, İ. (2011). *İletişimi Anlamak*. Ankara: Pozitif.
- Ergin, M. (2011). *Dede Korkut Kitabı 1*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Eyce, B. (2000). Tarihten Günümüze Türk Aile Yapısı. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi*, 1(4), 223-244.
- Geçikli, F. (2013). *Halkla İlişkiler ve İletişim*. İstanbul: Beta.
- Gökalp, Z. (1976). *Türk Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Gülbeyaz, K. (1998). *Tokat Merkez Köyleri Mânilerinin Derlenmesi ve İncelenmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Teknik Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Hasan, H. (2007). Makedonya Türklerince Söylenen Mânilerin Belli Başlı Konuları. İçinde Uluslararası Türk Medeniyetlerinde Sözlü Kültür Geleneği (Türk Dünyasında Mâniler) Sempozyumu Bildirileri (ss. 144-149). İzmir: Egeli Araştırmacı ve Yazarlar Birliği.
- Hasanova, N. (2007). Mânilerde Türk Kadınının Yaşamı. İçinde Uluslararası Türk Medeniyetlerinde Sözlü Kültür Geleneği (Türk Dünyasında Mâniler) Sempozyumu Bildirileri (ss. 325-333). İzmir: Egeli Araştırmacı ve Yazarlar Birliği.
- İlgün, F. B. (2009). *Türk Mânilerinde Anne ve Evlat İlişkisi Üzerine İncelemeler*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- İnayet, A. (2013). Uygur “Yar-Yar” Ve “Öleñ” Koşakları Üzerine. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 25-35.
- Kaplan, H. (2023). *Kadın Âşıklar*. Ankara: Nobel.
- Karaağaç, G., Açıkgöz, H. (1998). *Azerbaycan Bayatları*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Kaya, D. (2010). *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ.
- Keskin, A. (2020). *Türk Kültüründe Alkışlar (Dualar/İyi Dilekler) ve Kargışlar (Beddualar/Kötü Dilekler)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Keskin Vural, İ. (2012). İletişim Süreci. İçinde H.İ. Gürcan (Ed.), *Medya ve İletişim* (ss. 2-15). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.

- Kınalıbaş, M. (2012). *Kütahya Mânileri Üzerine Bir İnceleme*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dumlupınar Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- Köksel, B. (2012). *20. Yüzyıl Âşık Şiiri Geleneğinde Kadın Âşıklar*. Ankara: Akçağ.
- Köprülü, M. F. (2009). *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Akçağ.
- Ong, W. J. (2014). *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi*. İstanbul: Metis.
- Oskay, Ü. (2011). *İletişimin ABC'si*. İstanbul: Der.
- Öger, A. (2005). Kıbrıs Türk Mânileri. İçinde İ. Bozkurt, A. Nesim, Ş. Öznur (Haz.), KIBATEK-YDÜ XI. Uluslararası Edebiyat Şöleni Bildiriler (ss. 7-11), 23-28 Ekim 2005, Kıbrıs: Yakın Doğu Üniversitesi.
- Önal, M. N. (2000). Dobruca Romanya Türklerinin Mânileri ve Mâni İncelemeleri. İçinde 4. Uluslararası Kıbrıs-Balkanlar-Avrasya Türk Edebiyatları Sempozyumu, (09-14 Mayıs 2000) (ss. 169-206), Struga (Makedonya).
- Önal, M. N. (2007). Muğla Mânilerinde Günlük Yaşam. İçinde Uluslararası Türk Medeniyetlerinde Sözlü Kültür Geleneği (Türk Dünyasında Mâniler) Sempozyumu Bildirileri (ss. 369-388). İzmir: Egeli Araştırmacı ve Yazarlar Birliği.
- Tezel, N. (1941). *Bilmeceler ve Mâniler*. Ankara: Yeni Cezaevi.
- Uğurlu, M. (2018). *Adana Mâni Söyleme Geleneği ve Adana'da Söylenen Mâniler (Derleme/İnceleme)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Çukurova Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Adana.
- Yardımcı, M. (Erişim: 05.08.2024). Batı Trakya Türkleri Halk Edebiyatı ve Türk Dünyası Folkloruna Mukayeseli Bir Bakış. I. Uluslararası Batı Trakya Türkleri Araştırmaları Kongresi 2005, Münih/Almanya https://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/yardimci_trakya.pdf
- Yıldız, N. (2007). Kırım Tatar Türklerinin Mane, Çın ve Beyitleri. İçinde Uluslararası Türk Medeniyetlerinde Sözlü Kültür Geleneği (Türk Dünyasında Mâniler) Sempozyumu Bildirileri (ss. 194-212). İzmir: Egeli Araştırmacı ve Yazarlar Birliği.
- Yolcu, M. A. (2011). *Balıkesir'den Derlenen Mâniler Üzerinde Bir Araştırma*. (Yayımlanmış Doktora Tezi). Balıkesir Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- Zaripova Çetin, Ç. (2016). Kazan Tatar Mânilerinde Kadınların Talihsiz Kaderi. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*, (57), 1619-1636.

Андатпа: Анонимді түрік халық поэзиясының ең кіші өлең үлгісі ретінде қабылданған мани, тарих бойында тек Анадолы өңірінде ғана емес, сонымен бірге Анадолының сыртындағы түркі географиясында да кеңінен қолданылып келген. Манилар халық мәдениетіне тиесілі басқа да өнімдер сияқты, түркі халқының өмірі, құндылықтары, дүниетанымы туралы көптеген ақпараттарды қамтиды. Көбінесе әйелдер тарапынан орындалатыны байқалатын мани айту дәстүрі, түрік әйелінің өміріндегі әртүрлі көріністерде пайда болып, арнайы байланыс құралы ретінде қолданылатын шығарма. «Мани түріндегі байланыс» деп аталатын бұл ерекшелігі арқылы әйел орындаушылар ғасырлар бойы өз ойын білдіру тәсілі ретінде таңдағаны көрінеді. Бұл зерттеуде, түрік географиясының әртүрлі аймақтарынан таңдап алынған манилердің түрік әйелі үшін қандай байланыс қызметін атқаратыны, көбінесе қандай сезімдер мен ойларды білдіруде осы түрдің қолданылғаны талданған. Жас қыздың некеге қатысты көзқарасын немесе таңдауын, баласын әскерге аттандырған ананың сағынышын, келін-ене, әйел-ер арасында туындайтын түрлі қиындықтарды, ауыр өмір жағдайларында әйел ретінде жеңген мәселелерді, сәтсіздіктерін, оны күлдіретін, көңілін көтеретін жағдайларды және тағы да басқа көптеген мәселелерді білдіру үшін түрік әйелінің ең көп қолданатын байланыс әдісі «мани айту дәстүрі» болғаны анықталды. Осы тұрғыда қоғам ішінде кейде әртүрлі шектеулерге ұшырайтын әйелдердің, ауызша мәдениетке тән мани арқылы құратын байланысы халық әдебиетінің функционалдығын да көрсетеді.

Кілт сөздер: Мәдениет, Байланыс, Мани, Әйел, Білдіру тәсілі

(Памук Нұрдан ГУМУШТЕПЕ. ТАРИХИ ҮДЕРІСТЕГІ ТҮРІК ӘЙЕЛДЕРІНЕ АРНАЛҒАН ҚАРЫМ-ҚАТЫНАС ӘДІСІ: «МАНИ АЙТУ ДӘСТҮРІ»)

Аннотация: Мани, признанное самой малой формой стихотворного выражения в анонимной тюркской народной поэзии, использовалось на протяжении истории как в Анатолии, так и за её пределами – в регионах с тюркским населением. Мани, как и другие элементы народной культуры, содержит информацию о жизни, ценностях и мировосприятии тюркского народа. Традиция исполнения мани, преимущественно наблюдаемая среди женщин, представляет собой жанр устного народного творчества, который возникает в различных аспектах жизни тюркской женщины и выполняет особую коммуникативную функцию. Эта особенность, которую также можно назвать "коммуникацией в жанре мани", была выбрана

TARİHSEL SÜREÇTE TÜRK KADINI İÇİN BİR İLETİŞİM YÖNTEMİ: "MÂNİ SÖYLEME GELENEĞİ"

женщинами-исполнительницами как способ самовыражения на протяжении веков. В данном исследовании рассматривается коммуникационная функция мани среди тюркских женщин на основе примеров, взятых из различных регионов тюркского мира, а также в каких случаях этот жанр используется для выражения определённых эмоций и мыслей. Неоспорим тот факт, что традиция исполнения мани является наиболее используемым способом коммуникации тюркскими женщинами для выражения широкого спектра ситуаций. Примером могут послужить предпочтения молодой девушки относительно брака, тоска матери по сыну, отправленному на военную службу, различные трудности в отношениях между невесткой и свекровью или мужем и женой, проблемы, с которыми сталкиваются женщины в сложных жизненных условиях, их несчастья, а также темы, которые развлекают и радуют их. В этой связи очевидно, что коммуникация, выстраиваемая женщинами-исполнительницами, посредством такого жанра фольклора как мани, периодически сталкивающихся с различными ограничениями в обществе, демонстрирует функциональность произведений народной литературы.

Ключевые слова: Культура, Коммуникация, Мани, Женщина, Способ выражения

**(Памук Нурдан ГÜМÜŞТЕПЕ. СПОСОБ
КОММУНИКАЦИИ ТЮРКСКИХ ЖЕНЩИН В
ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ: «ТРАДИЦИЯ
РАССКАЗЫВАТЬ МАНИ»)**

Yazar Katkı Oranı (Author Contributions): Pamuk Nurdan GÜMÜŞTEPE (%100)

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

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

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

Наргиза КАМОЛОВА

док. Ургенчский государственный университет, Ургенч, Узбекистан
(kamolovanargiza74@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0001-9913-0101>

**ИСПОЛЬЗОВАНИЕ НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ В
ЗЕМЛЕДЕЛИИ ХИВИНСКОГО ХАНСТВА В
ХОРЕЗМСКОМ ОАЗИСЕ***

Аннотация: Фактор времени постоянно имел важную значимость в политическом, социально-экономическом жизненном укладе человеческого общества, культурном типе хозяйствования. В результате развития сознания людей, расширения их кругозора и естественных познаний возникают народные календари, связанные с луной, солнцем, созвездиями, животными и фенологическими наблюдениями. Население Хивинского ханства, следуя тому, что происходило во всем восточном мире, также осуществляло деятельность в сфере земледельческих работ с учетом календаря, основанного на многолетний опыт в данном аспекте своих предков, обладая своеобразными земледельческими его образцами. В Хивинском ханстве существовал целый ряд комбинированных календарей: в частности, использовались год хиджры (наименования только года или года и месяцев, или года, месяца и дней недели), тюркский двенадцатилетний животный цикл летосчисления, названия месяцев и народные календари иранского солнечного летосчисления (наврузи Хоразмшохий и наврузи султоний). Относительно истории появления указанного календаря в Хорезме также существуют различные легенды. Как повествуется в одной из них, после изгнания Адама из рая пророк Жаброил вручил ему кольцо, которое подразделялось на 12 часов, каждый из которых был равен одному году. Чтобы не возникало определенной путаницы, каждый год получил свое наименование посредством представителей животного мира. Занятие земледелием требовало от местных дехкан обстоятельных знаний и опыта, прежде всего, большое значение имело прогнозирование

*Geliş Tarihi: 11 Ağustos 2024 – Kabul Tarihi: 13 Eylül 2024

Date of Arrival: 11 August 2024– Date of Acceptance: 13 September 2024

Келген күні: 11 тамыз 2023 ж. – Қабылданған күні: 13 қыркүйек 2024 ж.

Поступило в редакцию: 11 августа 2024 г. – Принято в номер: 13 сентября 2024 г.

DOI: 10.59358/ayt.1531763



погоды, познания в аспекте начала и завершения дождливых дней, правильного выбора посевных семян.

Ключевые слова: Тюркский зодиакальный календарь, календарем зороастризма, лунному календарю хиджры, чилля, «сабр ойи» (месяц терпения)

Nargiza KAMOLOVA

Dr. Urgench State University, Urgench, Uzbekistan

(kamolovanargiza74@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0001-9913-0101>

USE OF THE FOLK CALENDAR IN AGRICULTURE OF THE KHIVA KHANATE IN THE KHOREZM OASIS

Abstract: The time factor has always held significant importance in the political, socio-economic life of human society, as well as in the cultural approach to economic management. As a result of the development of people's consciousness, the expansion of their horizons, and their growing knowledge of nature, folk calendars emerged, connected to the moon, sun, constellations, animals, and phenological observations. The population of the Khiva Khanate, in line with the rest of the eastern world, conducted agricultural activities in accordance with these calendars, drawing on the extensive experience of their ancestors and using unique agricultural practices. In the Khiva Khanate, several calendars were used in combination: the Hijri year (including just the year, or the year and months, or the year, month, and days of the week), the Turkic twelve-year animal cycle of chronology, and the folk calendars of the Iranian solar chronology (such as Navruzi Khorazmshoi and Navruzi sultoniy). There are also various legends about the history of the appearance of this calendar in Khorezm. According to one legend, after Adam was expelled from paradise, the prophet Jabroil gave him a ring, which was divided into 12 sections, each corresponding to one year. To avoid confusion, each year was named after an animal. Agriculture required local farmers to have extensive knowledge and experience, especially in areas such as weather forecasting, knowing the start and end of rainy periods, and selecting the right time for sowing seeds, all of which were of great importance.

Keywords: Turkic zodiac calendar, zoroastrian calendar, hijri lunar calendar, chilla, “sabr oyi” (the month of patience)

Введение. Фактор времени постоянно имел важную значимость в политическом, социально-экономическом жизненном укладе человеческого общества, культурном типе хозяйствования. В результате развития сознания людей, расширения их кругозора и естественных познаний возникают народные календари, связанные с луной, солнцем, созвездиями, животными и фенологическими наблюдениями. Население Хивинского ханства, следуя тому, что происходило во всем восточном мире, также осуществляло деятельность в сфере земледельческих работ с учетом календаря, основанного на многолетний опыт в данном аспекте своих предков, обладая своеобразными земледельческими его образцами. В Хивинском ханстве существовал целый ряд комбинированных календарей: в частности, использовались год хиджры (наименования только года или года и месяцев, или года, месяца и дней недели), тюркский двенадцатилетний животный цикл летосчисления, названия месяцев и народные календари иранского солнечного летосчисления (наврузи Хоразмшохий и наврузи султоний). Кроме того, в Хивинском ханстве применялся и тюркский зодиакальный календарь, месяцы которого имели следующие наименования: уд (корова), барс (тигр), товушқон (кролик), нақ (крокодил, ныне определяется рыбой), йилон (змея), юнд (конь), овца, обезьяна, курица, собака и свинья. По данному календарю год начинался после весеннего равноденствия.

О. Бориев (1990, с. 64) на основе исторических источников объяснил роль календарей в Наврузе и его обрядах. Эта информация имеет определенное значение для объяснения этой темы. Брошюра автора «Благоприятные дни» посвящена главным образом взглядам, связанным с лунным календарем и сезонными обрядами, основанными на этом календаре. В научных исследованиях, проводившихся в XX веке, этнологи изучали календарную обрядность в быту народов Средней Азии. В частности, Ж.К. Кармишева (1986, с. 70) изучала традиции казахского народа, связанные с земледелием и животноводством. В исследованиях В. Басилева (1963, с. 30) были выражены сведения об обрядах и календарных обычаях туркмен в древний и постисламский периоды. Информация вышеупомянутых исследователей имеет большое практическое значение для определения древних корней обрядов, связанных с узбекским календарем в Хорезмской области, процессов их развития, выявления их специфических особенностей в сравнении с традициями и обычаями соседних народов. Важно сделать выводы о первых появлениях и исторических корнях земледельческих календарей, календарных обрядов и обычаев в Хорезмской области.

В послеисламский период в Хорезме перешли на систему лунного летосчисления. Население данного региона наизусть знало наименования месяцев. Они были распределены на 12 знаков зодиака, которые имели особые имена на местном языке. Наименования семи светил также приводились на хорезмийском, арабском, румском, фарси, сурёни, иброни, индийском языках. Позднее, по свидетельству Бируни (1968, с. 30), не осталось людей, обладающих способностью наблюдать за их месторасположением.

Основное содержание. Относительно истории появления указанного календаря в Хорезме также существуют различные легенды. Как повествуется в одной из них, после изгнания Адама из рая пророк Жаброил вручил ему кольцо, которое подразделялось на 12 часов, каждый из которых был равен одному году. Чтобы не возникало определенной путаницы, каждый год получил свое наименование посредством представителей животного мира. Занятие земледелием требовало от местных дехкан обстоятельных знаний и опыта, прежде всего, большое значение имело прогнозирование погоды, познания в аспекте начала и завершения дождливых дней, правильного выбора посевных семян. Помимо этого, большую роль в земледелии играло и знание двенадцатилетнего животного цикла, исходя из сути наступающего года, дехкане подбирали виды и сорта посевных культур, оценивали его с учетом повадок, характерных животному данного знака зодиака. В частности, в годы змеи наблюдалась засушливость, осадков практически не выпадало, постоянным образом в конце весны и в летние месяцы дул суховей. А зима преимущественно состояла из холодных и ветреных дней. Год овцы был очень благоприятен для земледелия (Турсунов, и др., 2006, с. 89). В годы курицы или тигра обычно получали высокие урожая, голода не наблюдалось, а в год мыши, напротив, урожайность сокращалась, наступали голодные времена, поскольку мышь, будучи грызуном, являлась одним из основных факторов, наносящих ущерб урожаю. Согласно анализу посредством источников, в год тигра в ханстве получали высокие урожаи практически по всем видам посевов. В частности, в таких районах ханства, как Ташауз, Айвонча, Сият, Рафаник и Сирчали в год тигра были получены высокие урожаи пшеницы, кукурузы, кунжута, льна, маша, проса, риса и хлопка, что принесло большие доходы стране (Юлдашев, 1959, с. 158). А в год рыбы в реках наблюдалось обилие их видов, засухи не отмечалось. Население Хивинского ханства считало, что год рыбы является очень благоприятным для земледелия.

В Хивинском ханстве так же, как и на всей другой территории Средней Азии, год, исходя из вида земледельческой деятельности, был разделен на сезоны. Кроме того, и в Бухарском эмирате каждый сезон был поделен на 4 части: весна – хамал, савр, жавзо; лето – саратон, асад, сунбула; осень – мезон, акраб, қавс; зима – жадий, далв, хут (Кисляков, 1947, с. 112). В связи с тем, что судьба дехкан Хорезма была непосредственно связана с Амударьей, они смогли точно выяснить время наблюдаемых на реке больших приливов и отливов, исходя из движения луны и звезд, расположения звезд. Разумеется, появление у земледельцев Хорезма связанных с этим календарей является результатом данных наблюдений. В данных земледельческих календарях с течением времени за счет смещения дней возникали ошибки и погрешности, которые исправлялись, получая дальнейшее совершенствование. Ибо, созвездия и расположение планет, представляя собой явления, связанные также и с астрономическими понятиями, тщательно изучались астрологами. Поскольку постоянным образом изменялся временной интервал между восходом и заходом луны и солнца. Разумеется, подобного рода корректировки в календарях оказывали существенное влияние на сельское хозяйство страны. Ибо, из-за погрешностей в календарях наблюдалось смещение времен года, что вело к изменению весеннего периода посевной кампании и сезона уборки урожая. В связи с поздней посевной урожай не созрел до необходимых кондиций, дехкане, не в состоянии выплатить соответствующие налоги, влезали в долги, а их хозяйства постепенно приходили в упадок. В частности, по сведениям Беруни, начало года приходилось на месяц саратан, то есть на 21-22 июня (1968, с. 67). Поскольку погрешности в календарях со временем подверглись корректировке, годы и месяцы сместились, начало года стало соответствовать весне. Согласно сведениям Омара Хайяма (1990, с. 64), в его эпоху начало года приходилось на 14-16 марта. В аспекте корректировки календарей было заинтересовано, прежде всего, население, занимающееся земледелием. Однако отдельные правители выступали против изменения календарей. В частности, Яхё ибн Халид запретил корректировку календарей, считая, что подобные исправления ведут к богоотступничеству, смещению Навруза, возврату к язычеству.

Появление ранних календарей в Хорезме связано с эпохой зороастризма. В частности, в доисламский период хорезмийцы пользовались календарем зороастризма, то есть Авестизма. Данный календарь был солнечным, вбирая в себя 12 месяцев и 30 дней с дополнительными 5 днями (Лобачева, 1986, с. 7). Данное

летосчисление отставало от современного астрономического времени на 5 часов. Корректировка календаря осуществлялась путем введения дополнительных пяти дней. Например, если обратиться к Ирану, то через каждые сто двадцать лет его жители в качестве тринадцатого месяца вводили еще один дополнительный, подобным образом подвергалось корректировке пятидневное различие, что оставалось от каждого года. По свидетельству Бируни, наименование и дни дополнительного 13 месяца, прибавляемого к последнему 12 месяцу, были связаны с именами божеств в «Авесте». Разумеется, все дни дополнительного тринадцатого месяца торжественно праздновались местными земледельцами. В связи с данным дополнительным месяцем правители освобождали население от налогов. В указанный период люди обладали точным годовым календарем, которого придерживались в своей земледельческой деятельности и повседневном бытовом укладе.

Согласно сведениям, приведенным в источниках периода ханств, в Хорезмском оазисе зимний сезон продолжался три месяца, весна – два с половиной месяца, лето – пять месяцев (с середины апреля до середины сентября), осень – два с половиной месяца (Шкапский, 1900, с. 10).

На всей территории Средней Азии в доисламский период начало года приходилось на летнее равноденствие, а в послеисламскую эпоху год начинался с весеннего равноденствия, то есть 21 марта. Разумеется, в Хорезме начало года совпадало с началом земледельческих работ и посевной. С 22 марта до конца апреля менялся временной интервал между ночью и днем, к 30 апреля долгота дня превышала 15 часов. Ускорялось время восхода солнца, неуклонно повышалась температура воздуха. Дехкане временной отрезок года с 22 марта по 20 апреля определяли как месяц хамал. Поскольку указанный месяц обладал своеобразными климатическими условиями, дехкане на основе длительных наблюдений и опытов имели о нем определенные суждения. В данный месяц хамал земледельцы приступали к полевым работам. В этот сезон начинался ранний посев кунжута. Активизировалась работа по высаживанию винограда, посеву овощей и бахчевых культур. Н.Лобачева (1986, с. 15) отмечает, что за двадцать пять дней до Навруза хорезмийцы сеяли фасоль, кунжут, просо. В народном календаре работа осуществлялась исходя из природных явлений. Однако сведения Н.Лобачевой относительно земледельческого календаря, существовавшего в период ханств, не лишены ряда погрешностей. Поскольку она определяет началом года по календарю эпохи Бируни 21-22 июня и, смещая Навруз, отмечает,

что указанные культуры сеяли за 25 дней до него. Ибо в связи с ошибками в календарях из-за смещения дней, менялись и сроки посева. Таким образом, согласно современному календарю, в Хивинском ханстве с 21 марта до середины мая осуществляли все виды посевов. Первая весенняя зелень собиралась под музыкальный аккомпанемент, и с учетом данных всходов прогнозировали урожай наступающего года. Среди дехкан в их земледельческой и садоводческой деятельности наблюдались негативные явления, связанные с незнанием своеобразных климатических условий данного месяца, в результате чего они на протяжении всего сезона испытывали целый ряд затруднений. В частности, в ханстве урожай кукурузы, засеянной в 1891 году, не созрел до полной кондиции к началу холодов (Шкапский, 1900, с. 32). Разумеется, в Хивинском ханстве человек, допустивший подобную грубую оплошность, переставал считаться в обществе истинным дехканином и его вина не прощалась. Поэтому в данный сезон до начала полевых работ старались получить инструкции у опытных дехкан и мирабов. В каждом кишлаке имелись собственные знатоки счетного дела, многоопытные дехкане и мирабы (Снесарев, 2018, с. 213). Каждый дехканин, садовод или скотовод в кишлаке спрашивались у них о том, каким будет данный год, какая ожидается погода, в частности, осведомлялись о сроках начала работ, получая соответствующие указания. Теплая погода в месяц хамал была очень важна для земледельца. Но погода в данный месяц каждый год менялась, то выпадали обильные осадки, то затем они практически отсутствовали. Если средний уровень осадков составлял 50 мм, то в отдельные годы они превышали этот показатель в два и более раза, или, напротив, в другие годы наблюдалась засушливая погода, которая приводила к явлениям скорого высыхания зерновых всходов.

По лунному календарю хиджры с 22 апреля начинался буржи обий, то есть второй весенний месяц савр. Данный месяц продолжался до 21 мая, по-узбекски именовался созвездием Тельца. Месяц савр, также обладая своеобразными климатическими условиями, в один год мог быть весьма обильным на дожди, а на другой мог характеризоваться полным отсутствием осадков. А в отдельные годы наблюдались также случаи, когда ненастные дни чрезвычайно превышали свою норму. Упоминаемые в календарях хорезмийцев холода «Шишайи савр» часто наблюдались в данном месяце. Гремели грозы, наблюдались обильные проливные дожди. Разумеется, появление в народе поговорки «страшись начала месяца, пятого и пятнадцатого, взбираясь на тутовое дерево, оденься потеплее» связано

с неожиданными изменениями погоды в этом месяце. Дехкане, когда сеяли хлопчатник, придавали большое значение климатическим изменениям в данном сезоне. В месяце савр солнце все более приобретает вертикальное положение, дни становятся жаркими. Зерновые на полях к этому времени всходят на 10-15 см. Разумеется, в данный месяц воды Амударьи текли весьма обильно. Мудрые люди, исходя из своего многолетнего опыта и наблюдений, вывели множество ценных суждений относительно погоды в данном месяце, которые являлись руководством для дехкан в аспекте планирования полевых работ. Знающие свое дело искусные земледельцы и садовники во вторую декаду данного месяца перед началом цветения винограда обрезали его лозы, проводили борозды на полях, повторно окучивали посевы, избавляя их от сорняков. Данный месяц у дехкан имел и название «сабр ойи» (месяц терпения). Поскольку в данный период шла очень медленная вегетация деревьев и растений. К концу месяца начинали цвести лозы винограда, поспевали плоды черешни, обретали окраску скороспелые сорта абрикоса, созревая до кондиции. Поспевал урожай скороспелого сорта картофеля, засеянного ранней весной. Таким образом, в месяц савр завершался процесс цветения плодовых деревьев и посевов, созрел определенный урожай.

Месяц жавзо продолжался с 22 мая по 21 июня, представляя собой серьезный экзамен для земледельцев ханства. В первой половине данного месяца начинались пасмурные дни, наблюдались обильные осадки. Начиная теплеть воздух, поднимаясь с 24 до 30-35 градусов, а в отдельные годы наблюдалась и температура в 40 градусов (Нарзикулов, 1991, с. 23). В последние дни месяца жавзо с юга начинал дуть сухой ветер, и к концу мая наблюдалось множество дней с сухим горячим ветром. До начала XIX века земледельцы территорий, хозяйств, кишлаков, расположенных неподалеку от рек, в месяце жавзо испытывали большие затруднения. С началом жарких дней в реках резко поднимался уровень воды. О.Шкапский (1990, с. 12) отмечает, что на Амударье паводки наблюдались три раза в год. В частности, приведены сведения о том, что они происходили в конце мая или в начале июня, в конце июня, в начале июля и в конце августа. Основной из них приходился на середину и конец апреля или начало мая. Во время половодья вода в реке поднималась от 0,5 до 1 метра. Паводки продолжались до конца мая, но с середины этого месяца вода начинала отступать. Разумеется, и в летние месяцы наблюдались паводки, которые прекращались к осени. Иногда половодье наблюдалось и зимой. Однако эти паводки не были такими обильными, как в апреле. Сильный поток, половодье буквально смывали находящиеся на их пути прибрежные поля, посевные площади и кишлаки. По этой причине

люди на протяжении всего года осуществляли работу по укреплению прибрежных зон, очищению арыков и обновлению устаревших дамб. На побережье дехкане устанавливали сипаи, то есть приспособления из бревен или толстых жердей для устройства запруд или плотин на реках или больших каналах. В Хивинском ханстве борьба с паводками превратилась в общенародное дело. Поэтому дехкане данный месяц характеризовали: «Доройи ола бўлди, дарё суви бало бўлди». Доройи – скороспелый сорт винограда, его крупные плоды поспевают к 21 июня, к исходу месяца жавзо, наступлению месяца саратан, начиная наливаясь краской красноватого оттенка (Нарзикулов, 1991, с. 24).

Абу Рейхан Бируни в своей книге описывает периоды разлива рек. По его сведениям, данные паводки на местном языке именовались «кўк камиш саи» (голос зеленого камыша), «оқ балик» (белая рыба), «юлдуз овози» (отзвук звезды) и «қирқ тор овози» (звуки сорока таров) (Бируни, 1968, с. 440). Половодье под последним названием случалось, примерно, накануне 25 июня, считаясь самым мощным. Если оно запаздывало, то дехкане, местные аксакалы и религиозные деятели совместно проводили своеобразные традиционные магические обряды. Данные действия на основе народного земледельческого календаря одновременно проводились по всей территории Хорезма. Улемы, интеллигенция, старейшины и мирабы, собравшись в одном месте, осуществляли различные жертвоприношения духу реки и в данных целях подбирали волов и коров (Аширов, 2020, с. 72). В данном месяце работа на полях еще более активизировалась, дехкане с большой ответственностью относились к уходу за посевами. Обычно дехкане сопоставляли жавзо с месяцем кавс, то есть обращали внимание на то, что жаркий климат, характеризующий жавзо, обуславливал морозы в месяц кавс, если же месяц жавзо отличался прохладой и обилием дождей, то в месяц кавс температура воздуха значительно опускалась ниже нормы. Следовательно, в данную эпоху земледельцы региона умели прогнозировать сущность наступающего месяца, исходя из особенностей завершающегося.

В месяц саратан температура воздуха поднималась до 40-45 градусов, а иногда и выше. Поскольку данный месяц приходился на летний период наибольшей жары, на языке местного народа он определялся как «ёз чилласи» (чилля – сорокадневный период самых холодных или самых жарких дней в году). Невыносимая жара в данном месяце наносила большой ущерб и земледелию. На посевных площадях, пастбищах и даже на бескрайних хлопковых плантациях часто дул суховей, в степных зонах увеличивалось число смерчей.

Иногда по утрам и вечерам возникали миражи, на реках начинались паводки. Сухой горячий ветер и раскаленный воздух приводили к высыханию и гибели всех посевов. Ибо, к этому времени солнце достигало своего апогея в зимнем полушарии, наблюдались явления самой короткой ночи или самого короткого дня. А.Нарзикулов (1991, с. 28) в своих исследованиях отмечает, что 4-5 дней спустя после начала месяца саратан солнце смещалось в южную сторону, ночи становились длиннее, а дни - короче, скороспелый сорт винограда доройи начинал наливаться краской.

На протяжении месяца обильно текла в арыках горячая вода, считавшаяся остро необходимой для земледельческих посевов и хлопчатника. Разумеется, урожай осенних культур, которые не орошали данной горячей водой, не получал созревания в необходимых кондициях, естественно снижалась возможность получения хорошего урожая, а также полученная продукция практически теряла свой вкус. Однако дехкане при орошении посевов в указанное время придерживались древних традиций и правил земледелия.

Садовые и бахчевые культуры в месяц саратан набирали свой неповторимый вкус и аромат. Для садовников данный месяц также представлял собой тяжелое испытание. Поскольку, если посеянные весной саженцы не высыхали в жаркие дни саратана, то снижалась вероятность их гибели в течение всего года. По сведениям из исторических источников, если месяц саратан был благоприятен для земледелия, то и зимние месяцы были приемлемыми, считалось, что засеянный до саратана хлопчатник при условии своего произрастания на целую пядь, осенью давал высокий урожай. Орошение винограда в месяц саратан обуславливает его урожайность и придает особую сладость плодам. Таким образом, насколько дехкане будут упорно трудиться в данный месяц, своевременно орошая посева, настолько осенью у них появится возможность снять обильный урожай.

Месяц асад продолжался с 23 июля по 22 августа. В данный месяц температура воздуха немного менялась по сравнению с саратаном, в иные годы перед его началом воздух немного прогревался, стояли ветреные дни. Наблюдались и осадки. Дехкане хорошо знали, что если последняя неделя месяца асад была засушливой, то осенью будет благоприятная погода, если во вторую десятидневку в небе появлялась стая степных птиц – карабауров, то это предвещало раннюю осень. Наблюдались изменения в продолжительности дня и ночи, дни становились длиннее, а ночи – короче. Продукция изнурительного труда дехкан и садовников наполняла в данный месяц базары. Поспевали такие сорта винограда, как чиллаки, бозори, доройи,

қорақишмиш, васарга, оқ кишмиш, базарные ряды ломились от урожая персиков, инжира, яблок, слив. С завершением данного месяца садоводы приступали к вялению и сушению изюма.

Садоводы и занимавшееся разведением шелковицы население в данный месяц начинали осеннее прививание растений.

На площадях, очищенных от первого урожая, высаживали позднюю картошку, репу, кукурузу. В месяц асад наблюдалось повышение уровня воды в реках, а в родниках, напротив, вода начинала убывать.

После окончания месяца асад, с 23 августа по 21 сентября продолжался месяц сунбула, который являлся для дехкан временем сбора урожая. С началом данного месяца погода начинала меняться, увеличивалось количество пасмурных и ветреных дней. Наблюдалось понижение температуры, особенно, в ночные часы. Уровень воды в родниках и реках заметно снижался. Ибо, бывалые дехкане отмечали, что сунбула представляет собой благоприятный момент в промежуток зимы и лета, нужно эффективно использовать каждый день и каждую минуту, с завершением данного месяца начинал веять пронизывающий ветер, а дальше были уже не за горами морозные дни, вода в реках текла мерно. В этом месяце неуклонно понижалась температура земли. Дни становились короче, с заходом солнца сразу же все погружалось в темноту. Температура воздуха составляла 18–20 градусов. В указанном месяце в последний раз орошались хлопковые плантации (Шкапский, 1900, с. 37).

Земледельцы называли месяц сунбула временем изобилия. В садах созревали инжир, виноград, гранат, яблоки и другие фрукты, в то же время поспевала кукуруза и начинался сбор урожая. Когда посевные площади высвобождали от урожая, начинали зяблевую пахоту для последующего года, подготавливая для посевов. Опытные садоводы старались завершить сбор созревшего винограда и его вяление для изюма к концу месяца асад. Поскольку с вступлением в силу месяца сунбула начинался сезон дождей, что могло привести к снижению качества изюма. Осуществляли своевременную уборку кукурузы, джугары и различных бахчевых культур, урожай размещали в зимних амбарах. С началом месяца сунбула в ханстве начинали меняться природные условия, увеличивалось количество пасмурных дней, уже преобладали ветреные дни. Понижалась температура воздуха, в особенности, ночью. Снижался уровень воды в родниках и реках. В данный месяц остывала земля. Начинались ненастные дни. Дни еще

больше укорачивались, быстро темнело сразу же с заходом солнца. По ночам небо было прозрачно, звезды проявлялись ясно и отчетливо. Среднесуточная температура составляла 18-20 градусов.

Мезон, являясь первым осенним месяцем, длился с 22 сентября по 20 октября. В данном месяце наблюдалось равенство дня и ночи. Температура воздуха составляла примерно 16-20 градусов, в иные годы преобладали теплые дни, а иногда, напротив, наблюдались ранние холода. К концу месяца наблюдалось стремительное похолодание, увеличивалось количество осадков. В этом месяце также продолжалась уборка урожая со стороны дехкан и садоводов. Земледельцы стремились собрать урожай с полей в указанный месяц до наступления следующего, который именовался, акраб. Поскольку солнце и ветер месяца мезан обладали полезными качествами, дехкане местные сорта фруктов и бахчевую продукцию (дыня, арбуз, тыква, морковь), предназначенные для хранения зимой, собирали, в основном, после крещения их ветрами мезана. Садоводы предпочитали собирать плоды граната в последние дни данного месяца, так как при их более раннем сборе, плоды не созревали в полной мере. Население кишлаков обрезало виноградные лозы и ветви инжира и в указанный месяц, без промедления, зарывало растения в землю. Осуществлялась зяблевая пахота земель, которые готовились к орошению. Посев озимых культур также осуществлялся именно в данном месяце, так как в теплые дни быстрее развивались всходы пшеницы, до наступления холодов они набирали соответствующие кондиции, успевая пустить в землю прочные корни. Поэтому зимние холодные дни не наносили отрицательного воздействия на всходы пшеницы. Урожай хлопка также полностью собирали до конца месяца мезан.

Месяц акраб продолжался с 21 октября по 18 ноября. В данный отрезок времени дехкане, собрав весь урожай с полей, продолжали работу по зяблевой пахоте земель. В отдельные годы наблюдалась теплая осень, однако во второй ее половине температура резко снижалась, а иногда даже наблюдались осадки в виде снега. Многоопытные земледельцы региона не рекомендовали сеять пшеницу в указанном месяце, поскольку не успевали взойти ее семена, которые, отсырев в почве, гибли с остыванием земли. Когда застывала почва, теряла свое качество и зяблевая пахота, которую старались завершить до наступления холодов. Разумеется, на глубоко вспаханных полях личинки паразитов уничтожались с застыванием земли.

В длившемся с 19 ноября по 18 декабря месяце кавс происходило обледенение земли и воды в арыках, поверхность вспаханных земель полностью покрывалась инеем. В конце месяца наблюдалось

выпадение глубокого снега и с северо-запада начинали веять сильные ветры. Средняя температура воздуха составляла 4-5 градусов. В данный месяц интенсивно орошались земли, где была осуществлена зяблевая пахота. Разумеется, обильно орошаемые в месяц кавс виноградники и плодовые деревья могли даже выдержать засушливую погоду последующего года. Значит, вода добиралась до корней винограда и деревьев, расположенных на глубине до нескольких метров, впитавшаяся в почвенный пласт вода в летние месяцы стремилась наверх, сохраняя влажность. Плоды деревьев были упругими и редко выпадали при своем созревании. Ибо, осуществляемое в данный месяц орошение уничтожало вредных паразитов и их личинки, а также избавляло деревья от разного рода заболеваний. Занимавшиеся скотоводством хозяйства также в этот месяц осуществляли большую подготовку к зиме.

Своеобразные свойства месяца жадий, продолжавшегося с 19 декабря по 18 января, хорошо знали бывалые дехкане. С 22 декабря по 21 января длилась зимняя чилля. Морозные дни при этом приводили к промерзанию земель, что еще более повышало плодородие почвы. В течение данного месяца с наступлением ночи наблюдалась морозная и ветреная погода, днем небо было ясно, а пасмурных дней практически не было. Земледельцы оазиса были осведомлены о том, что если по вечерам на ясном небе вокруг луны возникало сияние, то в ближайшее время осадков не ожидалось, а днем наблюдалась хорошая погода, однако если днем вокруг солнца появлялось аналогичное, то в скором времени начинались дожди. В месяце жадий уровень осадков в среднем составлял 40 мм, влажность воздуха – 72 процента, в иные годы во время зимней чилли температура воздуха опускалась до 40 градусов и выше мороза. В данный месяц дехкане также осуществляли целый ряд работ, связанных с сельским хозяйством. Поскольку указанный месяц для них считался основным и определяющим судьбу весенней посевной кампании и осеннего сбора урожая. Дехкане Хивинского ханства были хорошо осведомлены о том, что глубоко вспаханная поздней осенью земля застывала при зимних холодах, при этом улучшалась структура почвы, повышалась урожайность, уничтожались личинки паразитов и корневая система сорняков. Обогащенная перед вспахиванием минеральными удобрениями и унавоженная земля промерзала под густым слоем выпадавшего в данный месяц снега, а начинавшие таять при потеплении воздуха снег и лед способствовали глубокому проникновению указанных элементов в почву. Разумеется, под воздействием этого рыхлость и плодородие земли возрастали при

этом в несколько раз. Судьба всходов озимой пшеницы также была связана с выпадающим в указанный месяц снегом. Ибо густой снег предохранял пшеницу от переохлаждения. С наступлением весны данный снеговой пласт начинал таять, а длительное сохранение влажности в структуре почвы, способной проникнуть до корневища всходов пшеницы, не вызывало необходимости в интенсивном орошении всходов пшеницы. Следовательно, обилие снега было на руку земледельцам.

Месяц далв, длившийся с 19 января по 18 февраля, считался для земледельцев временем малой чилля. В указанный месяц порывы ветра достигали 2,2 метра в секунду, а уровень влажности составлял 43-45 мм (Нарзикулов, 1991, с. 57). Мирабы Хивинского ханства, сопоставляя зиму и лето, весну и осень, заранее прогнозировали погоду. Поскольку, насколько жаркой и засушливой было лето, настолько зима являлась холодной и обильной на осадки, если с тринадцатого по восемнадцатый день саратана температура воздуха составляла 40-45 градусов, то в соответствующие зимние дни выпадал снег, сильно вьюжило и стояли суровые морозы. Разумеется, прогнозирование погоды в земледелии посредством сопоставления лета и зимы, весенних и осенних месяцев требовало непрерывных наблюдений за природными явлениями на протяжении многих лет. Ибо движение солнца по орбите и место его расположения также оказывало большое влияние на времена года на данной территории и на ее климат. В последние дни указанного месяца воздух начинал заметно теплеть, и местные земледельцы приступали к подготовке к весенней посевной кампании. Они готовили орудия труда и семена для посева. Вновь удобрялись поля, начиналась расчистка арыков, каналов, рытье дренажных канав и водных путей. Садоводы обрезали побеги плодовых деревьев, придавая им соответствующую форму.

Месяц хут продолжался с 19 февраля по 21 марта. В данный месяц часто наблюдались сильные ветры, способные выдернуть с корнем деревья. В настоящее время такого рода явления очень редки. В последние семь дней указанного месяца начинался период «Айёми Ажуз», то есть «холода старухи ажуз». Данные морозы продолжались неделю и предвещали собой праздник Навруз. О данном явлении, связанном с семидневной холодной погодой, приводит отдельные сведения Абу Рейхан Бируни, проживавший тысячу лет тому назад и изучавший календари различных народов. Он, упоминая о зимнем месяце шубат, отметил, что первый день семидневной стужи приходился на 26 день месяца шубат и действительно длился целую неделю (Бартольд, 1927, с. 95).

Заключение. Анализируя данную тему, мы пришли к следующим выводам.

Мы видим, что в развитии земледелия Хивинского ханства важную роль играли календари и многолетние расчеты, согласно которым велось земледелие и ирригация, в этом вопросе заметна взаимная гармония местных жителей оазиса, тюркских, древнеиранских (зороастрийских) и мусульманских (арабского календаря) традиций. Местное население издавна прекрасно понимало, что процессы, происходящие в природе, связаны со сменой фаз Луны и поэтому они сознательно совершали несколько ритуалов, связанных с фазами Луны. Тот факт, что термины, характерные для древнего Хорезма, продолжали использоваться на протяжении тысячелетий, свидетельствует о том, что у местного населения постоянно складывались традиции земледелия, унаследованные от предков. В то же время в этот период определенная часть терминов, связанных с земледелием и искусственным орошением, принадлежит развитому Средневековью, а значительная их часть восходит к древнетюркскому языку. Это показывает, что роль тюрков в жизни оазисного поселения также была высока.

В сельском хозяйстве Хивинского ханства существовали и календарные дни, не встречавшиеся в других регионах Средней Азии, он отмечен временем раскрытия сорта красных цветов тринадцатого мая.

Литература

- Аширов, А. (2020). *Вода в узбекской культуре*. Ташкент: Академнашр.
- Бартольд, В.В. (1927). *История культурной жизни Туркестана*. Сочинения. Т. II. Ч. I. Ленинград: Изд. Акад. Наук СССР.
- Басилов, В.Н. (1963). *О туркменском пире дождя “Баркут – баба”*. Ст. 12-30.
- Беруни. (1968). *Избранные произведения*. Ташкент: Фан.
- Бўриев, О. (1990). *Наврўз тарихидан лавҳалар*. Тошкент.
- Кисляков, И. (1947). *Старинные приемы земледельческой техники и обряды, связанные с земледелием, у таджиков бассейна реки Хингоу*. Ст. 112.
- Кармышева, Дж.Х. (1986). *Земледельческая обрядность у казаков. Древние обряды верования и культуры народов Средней Азии*. Москва: Наука. Ст. 70.

- Лобачева, Н. (1968). *К истории календарных обрядов у земледельцев Средней Азии. Древние обряды верования, культы народов Средней Азии*. Москва. Ст. 7.
- Нарзикулов, А. (1991). *Календарь земледельцев, садовников и скотоводов*. Ташкент: Меҳнат.
- Омар Хайям. (1990). *Наврузнаме*. Ташкент: Меҳнат.
- Снесарев, Г.П. (2018). *Реликты домусульманских верований и обрядов узбеков Хорезма*. Ургенч: Мангулик жамоли. Рузимбаева С.Р. (переводчик).
- Турсунов, С., & Пардаев, Т. (2006). *История и культура Узбекистана – этнография Сурхандарьи*. Ташкент.
- Шкапский, О. (1900). *Как хивинцы ведут полевое хозяйство*. Москва: Товарищества И.Д.Сытина.
- Юлдашев, М. (1959). *Феодальное землевладение в Хивинском ханстве и государственное устройство*. Ташкент.

Öz: Zaman konusu insanın yaşam tarzı ve ekonomik geleneklerinde her zaman önemli olmuştur. İnsan bilincinin gelişmesi, dünya görüşü ve doğa bilgisinin büyümesi sonucunda ay, güneş, burçlar, hayvanlar ve fenolojik gözlemlerle ilgili yıllık takvimler oluşturulmuştur. Tüm Doğu dünyasında olduğu gibi Hive Hanlığı'nın sakinleri de atalarının uzun yıllara dayanan tecrübelerine dayanan takvimlere göre çalışıyorlardı ve kendilerine ait tarım takvimleri vardı. Hive Hanlığı'nda çeşitli takvim kombinasyonları mevcuttu: Özellikle Hicri yıl (sadece yıl veya yıl ve ay isimleri veya yıl, ay ve hafta günleri), Türkçe artık yıl, İran burç ay isimleri ve halk takvimleri (Nawrozi Khorazmshahi ve Nawroz Sultani) kullanıldı. Harezmlilerde İslam'dan sonraki yıl ay sistemine göre hesaplanıyordu. Bu bölgenin sakinleri aylık adreslerin isimlerini ezberlediler. Harezmliler ay adreslerini 12 takımyıldızla ayırmış ve onlara kendi dillerinde farklı isimler vermiştir. Belirli bir karışıklığı önlemek için her yıl, adını hayvanlar dünyasının temsilcileri aracılığıyla aldı. Çiftçilik, yerel çiftçilerin geniş bilgi ve deneyime sahip olmasını gerektiriyordu. Her şeyden önce hava tahmini, yağmurlu günlerin başlangıcı ve bitişi bilgisi ve ekim tohumlarının doğru seçimi büyük önem taşıyordu.

Anahtar Kelimeler: Türk burç takvimi, Zerdüşt takvimi, Hicri ay takvimi, Çilla, “Sabr oyi” (sabır ayı)

(Nargiza KAMOLOVA. HAREZM VAHASI'NDAKİ HİVA HANLIĞININ TARIMINDA HALK TAKVİMİNİN KULLANILMASI)

Андатпа: Уақыт факторы адамзат қоғамының саяси, әлеуметтік-экономикалық өмір салтында және шаруашылықты басқарудың мәдени типінде әрқашан маңызды мәнге ие болды. Адамдардың сана-сезімінің дамуы, ой-өрісі мен табиғи танымының кеңеюі нәтижесінде айға, күнге, шоқжұлдыздарға, жануарларға және фенологиялық бақылауларға байланысты халық күнтізбелері пайда болады. Хиуа хандығының халқы бүкіл шығыс әлемінде болып жатқан оқиғаларға ілесе отырып, егіншіліктің ерекше үлгілеріне ие, ата-бабаларының осы саладағы көп жылдық тәжірибесіне сүйене отырып, күнтізбелік жоспарды ескере отырып, егіншілік жұмыстары саласында да іс-шаралар жүргізді. Хиуа хандығында бірнеше біріккен күнтізбелер болған: атап айтқанда, хижри жыл (тек жыл немесе жыл және ай атаулары немесе жыл, ай және апта күндері), түркі он екі жылдық жануар. хронология циклі, айлардың атаулары және ирандық күн хронологиясының халық күнтізбелері (Наврузи Хоразмшой) және Наврузи султони) пайдаланылды. Бұл күнтізбенің Хорезмде пайда болу тарихына қатысты да әртүрлі аңыздар бар. Солардың бірі баяндайтынындай, Адам ата жәннаттан қуылғаннан кейін Жәбрейіл пайғамбар оған жүзік сыйлады, ол 12 сағатқа бөлінген, оның әрқайсысы бір жылға тең болатын. Белгілі бір шатасуды болдырмау үшін жыл сайын жануарлар әлемінің өкілдері арқылы өз атауын алды. Егіншілік жергілікті шаруалардан жан-жақты білім мен тәжірибені талап етті, ең алдымен ауа-райын болжау, жауын-шашынды күндердің басталуы мен аяқталуын білу, тұқым себуді дұрыс таңдау үлкен маңызға ие болды.

Кілт сөздер: Түркі зодиак күнтізбесі, Зороастрий күнтізбесі, Хижри ай күнтізбесі, Чилла, «Сабр ойи» (сабыр айы)

(Наргиза КАМОЛОВА. ХИУА ХАНДЫҒЫНЫҢ ХОРЕЗМ ОАЗИСİNДЕГІ ЕГІНШІЛІКТЕ ХАЛЫҚ КҮНТІЗБЕСІН ҚОЛДАНУ)

Yazar Katkı Oranı (Author Contributions) Наргиза КАМОЛОВА (%100)

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

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

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

Куанышбек ТУРЕКЕЕВ

док., доц., Нукусский инновационный институт, Нукус, Узбекистан
(turekeev@inbox.ru) <https://orcid.org/0000-0002-9753-4652>

**ПАЛОМНИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ, СВЯЗАННЫЕ С
БЕЗДЕТНОСТЬЮ У КАРАКАЛПАКСКИХ ЖЕНЩИН***

Аннотация: Данная статья обобщает в себе результаты многолетних исследований, посвящённых изучению обычаев и обрядов каракалпакских бездетных женщин, связанных с посещением святых мест. Опираясь на полевой материал, собранный среди каракалпаков, проживающих в республике Каракалпакстан, а также в других регионах страны, автор стремился раскрыть особенности паломнической практики бездетных пар, корнями уходящей в глубину веков. Научные изыскания, проводившиеся в местах поклонения, позволили выявить консервативную форму ритуала возжигания огня, сложившегося на архаической ступени развития. Святые места как средоточие реликтовых традиций, дали возможность автору стать свидетелем ряда религиозно-магических обрядов, в том числе вымаливания ребёнка у Аллаха и духов предков, поклонения дверям и порогу объекта паломничества, приготовления ритуальных лепёшек «*шелтек*» («*ийиш шыгарыў*»), жертвоприношения, оставления в сакральном пространстве тряпичной куклы и привязывания к деревьям обетных лоскутов. Весьма интересными оказались сведения, полученные в таких местах паломничества, как Назлумхан-сулу (Ходжейлийском район), Султан Увайс (Берунийский район), Бала шейит (Канлыкульский район), Суйин ишан (Бозатауский район), где бездетные пары остаются ночевать, в надежде увидеть пророческие сны. По бытующим в народе убеждениям, появление во сне святого и предмет, даруемый им паломнику, являются знаком, указывающим на обретение долгожданного ребёнка. В ходе экспедиции в Ходжейлийский район в святом месте Пирим ишан автор столкнулся с традицией наделять колодец свойством пророчества. Согласно толкованию, отражение луны и звёзд, увиденных в ходе ритуала всматривания

*Geliş Tarihi: 23 Ağustos 2024 – Kabul Tarihi: 12 Eylül 2024

Date of Arrival: 23 August 2024 – Date of Acceptance: 12 september 2024

Келген күні: 23 тамыз 2024 ж. – Қабылданған күні: 12 қыркүйек 2024 ж.

Поступило в редакцию: 23 августа 2024 г. – Принято в номер: 12 сентября 2024 г.

DOI: 10.59358/ayt.1537771



в колодец, позволяло предугадать рождение ребёнка. Несмотря на то, что посещение святых мест и кладбищ не противоречит нормам традиционного ислама, в паломнической практике, особенно в ритуалах бездетных женщин наблюдается обилие магических воззрений, сохраняющихся в синкретическом виде с традициями исламской религии, что вкупе нашло полное подтверждение в материалах полевых исследований автора.

Ключевые слова: Каракалпаки, Бездетность, Обряды, Традиции, Ритуалы

Kuanyshbek TUREKEEV

Doç. Dr., Nukus Innovation Institute, Nukus, Uzbekistan
(turekeev@inbox.ru) <https://orcid.org/0000-0002-9753-4652>

PILGRIMAGE PRACTICES ASSOCIATED WITH CHILDLESSNESS AMONG KARAKALPAK WOMEN

Abstract: This article summarizes the results of many years of research devoted to the study of customs and rituals of Karakalpak childless women associated with visiting holy places. Based on field material collected among Karakalpaks living in the Republic of Karakalpakstan, as well as in other regions of the country, the author seeks to reveal the features of the pilgrimage practices of childless couples, whose roots extend back centuries. Scientific research conducted in places of worship has allowed the identification of a conservative form of the fire-lighting ritual that developed at an archaic stage of social development. Holy places, as centers of relic traditions, gave the author the opportunity to observe a number of religious and magical rituals, including praying for a child from Allah and the spirits of ancestors, worshipping the doors and threshold of the pilgrimage site, preparing ritual flatbreads "shelpek" ("iyis shigariw"), offering sacrifices, leaving a rag doll in a sacred space, and tying votive rags to trees.

The information obtained at pilgrimage sites such as Nazlumxan-sulıw (Xojeli district), Sultan Uvays (Beruniy district), Bala Sheyit (Qanlikól district), and Suyin Ishan (Bozataw district), where childless couples stay overnight in hopes of seeing prophetic dreams, proved to be especially intriguing. According to popular beliefs, the appearance of a saint in a dream and the receipt of an object from the saint is a sign that indicates the acquisition of a long-awaited child. During an expedition to the Xojeli region, in the holy place of Pirim Ishan, the author encountered a tradition of ascribing the property of prophecy to a well. It was believed that the reflection of the moon and stars, seen during the ritual of peering into the well, allowed participants to

predict the birth of a child. Even though visiting holy places and cemeteries does not contradict the norms of traditional Islam, pilgrimage practices, especially the rituals of childless women, are abundant in magical beliefs. These beliefs are preserved in a syncretic form with the traditions of Islam, and this combination was fully confirmed by the author's field research.

Keywords: Karakalpak, Childlessness, Rites, Traditions, Rituals

Введение

Во все времена основной движущей силой развития общества являлось стремление людей к процветанию нации. Её будущность, наряду с другими факторами, всегда была связана с демографическим ростом. Поскольку главной опорой общества является семья, то у каракалпаков, как и у других этносов, ее создание считается священным долгом. Этот долг продиктован обязанностью члена общества произвести на свет детей, вырастить их и таким образом продолжить свой род. Молодые семьи составляют наибольшую часть нашего общества. В каракалпакских семьях воспитывают своих детей в духе семейных ценностей, чтобы по достижению определённого возраста они были нацелены на создание семьи и продолжение рода. Исходя из особенностей нашего менталитета, молодые пары, которые через определенный срок после вступления в брак не произвели на свет потомство, в некоторой степени считаются ущербными. По этой причине в ходе свадебных торжеств в окружении невесты непременно должны находиться многодетные женщины, основным мотивом благопожеланий которых «является «программирование» молодожёнов на многодетность. Пользующиеся особым уважением эти женщины занимают почётные места (*төр*¹) не только на свадьбах, но и в ходе других обрядов семейного цикла. Во время проведения обряда «*бет ашар*»² («открытие лица»), являющегося кульминационным моментом свадебного торжества, рядом с невестой находятся молодые женщины, уже имеющие детей, предпочтительно – сыновей. Вместе с тем, в ходе

¹ *Төр* – в повседневной жизни каракалпаков почётное место для старейшин, уважаемых людей (в том числе женщин, родивших много сыновей). Обычно это место располагается напротив входной двери (курсив мой – Т.К.).

² Во время церемонии «*бет ашар*» рядом с невестой обычно стоят две женщины, имеющие сыновей, при этом они вплоть до завершения обряда совершают поклоны гостям. За соблюдением традиции наблюдают *кемпир ана* – старейшины, придерживающиеся консервативных взглядов и уделяющие особое внимание, чтобы к невесте не приближались бездетные женщины, в том числе те, у которых не выживают младенцы.

совершения и обрядов детского цикла не допускаются к участию в них бездетные женщины. Считается, что в период чилла (сорокадневье) женщина и дитя особенно уязвимы и подвержены влиянию чёрной магии, поэтому предпринимается ряд мер для защиты от них. Всё это вкуче оказывает сильное психологическое воздействие на женщин, страдающих бесплодием, поэтому они постепенно отстраняются от участия в женской обрядности.

Вышеназванное обстоятельство также служит одним из факторов мотивации, из-за которой женщины стараются поскорее обзавестись потомством, особенно сыновьями. Если спустя год или немногим больше времени после свадьбы беременность не наступила, то молодые пары начинают предпринимать меры, чтобы стать родителями. Основным путём является обращение к современной медицине. Если пары пройдя обследование и курс лечения, не достигли ожидаемого результата, они обращаются к методам народной медицины. Если же и она оказывается бессильной, то пары совершают паломничество в святые места или же к детским могилам, где выполняют ряд действий религиозно – магического характера и архаические ритуалы.

Изучение вопроса

Рассматриваемая нами тема является одной из наиболее актуальных, и будучи в центре внимания ряда учёных, нашла отражение в их научных изысканиях. В этнографическом контексте сведения о бездетности встречаются в исследованиях русского учёного М. Андреева, который в 20-30-годы XX века осуществлял систематические изыскания в регионе Средней Азии. Так, в своей монографии «Таджик долины Хуф» знаменитый этнограф описывает получение от ишана «тымор» (амулет, заговор), совершение магических действий при лечении змей, а в случае безрезультатности этих мер – посещение бездетной парой мазара в течение трёх дней, совершение жертвоприношения, возжигание светильника, совершение молитвенной практики по ночам (Андреев, 1953, с. 47-49).

Один из крупнейших специалистов по этнографии Средней Азии О. А. Сухарева в статье «Мать и ребёнок у таджиков», вошедшей в комплекс фундаментальных исследований детского цикла, упоминала различные методы лечения бесплодия, бытовавшие у местного населения. Рассуждая о физиологических основах режима, автор охарактеризовала такие методы лечения, как опускание в песок,

ПАЛОМНИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ, СВЯЗАННЫЕ С БЕЗДЕТНОСТЬЮ У КАРАКАЛПАКСКИХ ЖЕНЩИН

знахарское средство «*иссиқ-совуқ*³» и другие магические действия. Однако в этой статье этнограф не затрагивает паломническую практику, обряды которой бездетные женщины совершали в святых местах (Сухарева, 1929, с. 111-121).

Среди научных трудов, изданных в прошлом столетии, интерес представляет монография венгерского востоковеда И. Гольдциера «Культ святых в исламе». Наряду с подробными сведениями о святых местах выполняемых там обрядах и ритуалах, бытовавших у арабов и других ближневосточных народов, автор заострил внимание на традиционных воззрениях и представлениях бездетных женщин, в том числе на древнем языческом культе (Гольдциер, 1938, с. 47-48).

В 60-70-годы XX века этнографические исследования приобрели весьма интенсивный характер. Мы можем видеть, что в данный период значительно расширились ряды учёных, изучавших обряды семейного цикла, а следовательно и массив научных работ интересующего нас направления. В числе русских и местных этнологов следует назвать С. М. Абрамзона, Г. П. Снесарева, Н. В. Баилова, Х. Аргынбаева, Х. Есбергенова (Абрамзон, 1971; Баилов, 1970; Снесарев, 1969; Аргынбаев, 1973; Есбергенов & Атамуратов 1975). Трудно переоценить значимость научных изысканий Г. П. Снесарева, изучавшего реликты домусульманских верований и обрядов узбеков Хорезма. Так, среди множества обычаев и обрядов жизненного цикла нашли отражение различные ритуальные действия, совершавшиеся бездетными женщинами, подтвержденные в ходе многолетних полевых исследований автора. В их числе Г. П. Снесарев подробно описал широко распространённый в Хорезме обычай бездетных паломниц делать около мазаров миниатюрные имитации детских люлек: к четырёх палочкам, воткнутым в землю, или к веткам куста привязывался кусочек материи... иногда в люльку помещали крохотное изображение ребенка – палочку, обмотанную материей. Также выполнялся ряд других магических действий, способных якобы освободить от недуга бесплодия (Снесарев, 1969, с. 268-270).

В научных трудах другого видного этнографа Н. Б. Баилова мы отмечаем ряд интереснейших сведений, полученных им в ходе наблюдений паломнической практики. Учёный засвидетельствовал реликты ранних форм религии в обращении бездетных пар к культу Буркит Бобо, посещении женщинами мазаров по средам – наиболее

³ Иссиқ – совуқ – «горячо - холодно», обычно знахарки использовали этот метод в целях привораживания и охлаждения.

благоприятный день для вымаливания у святых счастья обретения материнства, а также совершение ими ряда неканонических ритуальных действий для избавления от бесплодия (Басилов, 1970, с. 26-27).

В указанный период было опубликовано исследование каракалпакских этнографов Х. Есбергенова и Т. Атамуратова, в котором были рассмотрены интереснейшие ритуалы, совершавшиеся паломниками при посещении мавзоля Назлумхан-сулу и на бугре Джумарт-кассаб («мясник Джумарт»), овеванных мистическими легендами (Есбергенов & Атамуратов, 1975, с. 117-118). В научной работе, осуществлённой в конце прошлого столетия казахским этнографом Р. М. Мустафиной, также содержатся сведения по изучаемому нами вопросу. В частности, ею было описано несколько методов нетрадиционного лечения женского бесплодия, а также приведены сведения об объекте паломничества Домалак Ана, являвшейся олицетворением материнства и продолжения рода, что подтверждается обилием обетных лоскутов материи, оставленных бездетными женщинами в надежде на исцеление (Мустафина, 1992, с. 110).

Историография конца XX-начала XXI века представлена научными изысканиями С. Абашина, В. Л. Огудина, О.В Горшуновой, А. Сызранова, Н. Терлецкого, которыми в ходе освещения обрядов, обычаев, религиозных воззрений и традиционных представлений, связанных с объектами паломничества мусульманских этносов, проживающих в регионах Центральной Азии и России, упомянуты и интересующие нас сведения о суевериях бездетных паломниц (Абашин, 2008, с. 5-23; Огудин, 2006, с. 176; Горшунова, 2006, с. 286, 293; Сызранов, 2012, с. 121; Терлецкий, 2007, с. 118-122).

В последние годы отечественными этнографами Н. Х. Азимовой, Н.У. Абдулахатовым, З. Абидовой, Ф.Ш. Акчаевым, Ш.У. Бабаджановым, С. Джураевой были изучены святые места Джизака, Бухары, Сурхандарьи, Ферганской долины и Хорезма. В работах этих учёных упоминается ряд не встречающихся у каракалпаков действий магического характера, в частности, взятие с места паломничества камня, пряди детских волос (кокил) у шейха и др. (Азимова, 2017, с. 238-239; Абдулахатов, 2008; Абидова, 2018, с. 83-84; Акчаев, 2020, с. 79; Джураева, 2021, с. 187). Подобные сведения содержатся и в исследованиях каракалпакских этнографов М. Карлыбаева, З. Курбановой. Так, в работе М. Карлыбаева нашли отражение сведения,

ПАЛОМНИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ, СВЯЗАННЫЕ С БЕЗДЕТНОСТЬЮ У КАРАКАЛПАКСКИХ ЖЕНЩИН

освещающие историю святых мест, суннитские вера убеждения, паломнические традиции. Разделив цели паломничества на три задачи, в их числе автор называет хождение бездетных женщин к изголовью могилы, дошедшее до нас из глубины веков (Карлыбаев, 2021, с. 154-184). З. Курбанова в своей статье остановилась на вопросах, связанных с обычаями, обрядами и представлениями женщин, в том числе бездетных паломниц, посещающих святые места, расположенные в Ходжейли и Нукусе (Курбанова, 2010, с. 30-37). Каракалпакский фольклорист Дж. Хошниязов в своих научных изысканиях отмечает мотив, связанный со снами бездетной пары с присутствием в них улема – духовного наставника святого места, проводя при этом параллель с мусульманскими традициями (Хошниязов, 1997, с. 149-152). В работе молодого исследователя Р. Исакова также уделено внимание этому вопросу (Исаков, 2022, с. 48-54).

Несмотря на то, что в монографиях и статьях вышеназванных учёных нашли отражение результаты масштабных исследований, проведённых в местах паломничества, до сих пор в рамках специального научного исследования не были рассмотрены обычаи, обряды, представления и суеверия, связанные с посещением святых мест каракалпакскими паломницами в надежде на исцеление от бесплодия. В целях написания статьи по данному вопросу, автором в течение последних десяти лет проводились полевые исследования среди каракалпаков, проживающих в северо-западных (Ходжейлиском, Канлыкульском, Кунградском); северо-восточных (Чимбайском, Бозатауском), южном (Берунийском) районах и Навоийской, Самаркандской, Ферганской области. В ходе исследований путём активного и пассивного наблюдения удалось рассмотреть участие в обрядах женщин, у которых не наступала беременность либо переживших несколько случаев детской смертности. Вместе с тем, был осуществлён социологический опрос в городах, населённых пунктах городского типа и отдаленных аулах, а беседы с респондентами в большинстве случаев проходили в форме индивидуального интервью.

Обряды и ритуалы, проводимые бездетными женщинами

Говоря о бездетных женщинах, мы сочли целесообразным обратить особое внимание на религиозно-магические обряды, составляющие основную часть в комплексе ритуалов, выполняемых паломницами. У каракалпаков, как и у представителей узбекского, казахского и туркменского этносов, проживающих бок о бок в данном регионе на протяжении многих веков, если в семьях происходило

несколько детских смертей подряд, прежде всего, обращались к табибам, врачам. Однако наряду с этим, по совету старейшин рода люди отправлялись в святые места, как правило, в четверг, чтобы поклониться святыням и испросить у Всевышнего здорового потомства.

Члены семьи, планирующей совершить паломничество, в первую очередь с утра делают своего рода жертвоприношение – «ийис шыгарыў», выпекая ритуальные лепёшки – «шелтек»⁴, совершив перед дорогой *гусл*-полное ритуальное омовение (*дарет алыў*) отвечающие, предписанием ислама. Находясь в святых местах паломники прежде всего трижды обходят могилу святого, читают аяты Корана, а затем одаряют муллу и служителей сакрального объекта принесёнными с собой едой, продуктами либо вещами. Затем бездетные женщины, движимые страстным желанием обрести материнство, выполняют ряд ритуалов религиозно-магического характера. Возжигание светильника в изголовье могилы святого широко распространено в основном в северо-западных и южных районах Каракалпакстана. Одной из наиболее почитаемых святынь является Мазлумхан-сулу в Ходжейлийском районе, где также распространён этот обычай.

По утверждению служителей мазара, бездетные паломницы приходят сюда в четверг, зажигают свечи, рассыпая зерно⁵ (ПИМА, 2014, № 34). В ходе активного наблюдения, проведённого в мавзолее Хаким Ата, находящемся в Кунградском районе, нам удалось увидеть несколько каменных светильников прошлого века. По их виду ясно, что они не использовались в течение длительного времени⁶. В отличие от здешнего обычая, в южных районах Каракалпакстана при возжигании огня у могилы на один конец каждой из семи лучинок из ваты накручивается фитилёк, который промасливается и затем зажигается. Обычай зажигания свечи или светильника в святых местах широко распространён у народов Средней Азии (Андреев, 1953, с. 49; Лобачёва, 1999, с. 61). Анализируя литературу, привлечённую в рамках

⁴ *Шелтек* – изжаренные в масле тонкие лепёшки, предназначенные для душ умерших, обычно готовятся в дни поминовения и траура.

⁵ Рассыпание зерна – существует обычай, согласно которому бездетные паломницы, мечтая о потомстве, после зажигания светильника (либо свечи) рассыпают зерно на могилу святого и вокруг неё. Бытует представление, что их чаяния сбудутся, когда птицы склюют эти зерна. Представления о том, что души предков перевоплощаются в птиц дошли до нас из глубины веков, по этой причине люди стремятся накормить птиц (насытить души), дабы задобрить их.

⁶ Подобные светильники нам встречались на кладбище города Хазарасп в Хорезме. В отличие от нашего региона эти светильники выглядят, новыми и видно, что их часто используют.

ПАЛОМНИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ, СВЯЗАННЫЕ С БЕЗДЕТНОСТЬЮ У КАРАКАЛПАКСКИХ ЖЕНЩИН

изучаемого вопроса, убеждаемся в том, что данный ритуал у вышеназванных народов сохранился в более консервативной форме, нежели у каракалпаков. У этих этносов, в частности у узбеков были обустроены специальные небольшие камеры-чирокхона для зажигания огня (светильника) (Горшунова, 2006, с. 286).

В ходе полевых исследований респондентам задавался вопрос «Почему женщины во время паломничества зажигают светильник в изголовье могилы святого?», ответ на который был следующим: «Это делается, чтобы порадовать духи предков, почтить их память, вознести молитву Всевысшему совершит, «*ийис шыгарыў*» дабы накормить духи умерших, чтобы они помогли вымолить ребёнка». Предполагаем, что этот обычай корнями восходит к древней зороастрийской религии, в виде которой и получило оформление огнепоклонничество. Многочисленные обряды и ритуалы огнепоклонников были связаны с культом огня (Мейгарчиян, 2001, с. 63-64). Сегодня мы можем видеть, что реликты этих верований, в том числе возжигание огня (ламп) в семейной обрядности, особенно в ритуалах, связанных с бездетностью, рождением детей и их взрослением, не исчезли из жизни населения, а продолжают сохраняться, синкретически переплетаясь с исламскими традициями (Есбергенов & Атамуратов, 1975, с. 131-132; Турекеев, 2020, с. 83).

Традиции почитания стихий огня и воды существовали в нашем регионе с древнейших времён. Вода как источник жизни, плодородия и благополучия являлась неотъемлемой частью различных обрядов и ритуалов. Народные воззрения, связанные с водой и колодцами, вера в их очищающую силу совершенствовались вековой опыт и обрядовую жизнь населения. Одно из таких воззрений связано с колодцем, вглядываясь в который предсказывали рождение в семье ребёнка. В ходе этнографических экспедиций при посещении нескольких объектов паломничества выявлено наличие колодцев. Беседы со служителями мавзолея Пирим Ишан в Ходжейлийском районе позволили установить, что бездетные паломницы и молодые женщины, только что вступившие в брак, всматриваясь в колодец, пытаются предугадать пол будущего ребёнка. Согласно представлениям, широко распространённым среди женщин, отражение луны в воде указывает на рождение дочери, а звёзд – сына (ПМА 2014, № 43). Подобный обычай предсказания будущего, глядя в колодец, существует и у узбеков (Снесарев, 1983, с. 55; Джумаев, 1992, с. 15-16). Проводивший этнографические исследования в Бухарском оазисе узбекский учёный А. Джумаев отмечал, что «луна и звёзды, отражающиеся в воде,

являлись олицетворением детей Если в момент всматривания в колодец видели сияние луны или звёзд, то мужа и будущих детей женщины ждёт долгая жизнь» (Джумаев, 1992, с. 16).

Полевые исследования позволили выявить ещё один обычай, связанный с предсказаниями и колодцем. Среди населения старгородской части Ходжейли бытует поверье, согласно которому бездетная женщина опускает ведро в колодец и если оно при поднятии будет полным, то в обозримом будущем женщина станет матерью. Если же ведро оказывается заполненным наполовину, то беременность может наступить лишь через несколько лет. Самым прискорбным для женщины является вытащенное из колодца пустое ведро, означающее, что ей грозит бездетное будущее (ПМА, 2014, № 26). Конечно же подобные архаические представления широко распространены среди женщин склонных к суевериям. Наряду с другими паломниками, жаждущими исцеления от своих болезней, бездетные женщины пьют воду из сакрального колодца, а иногда и уносят с собой в сосудах, захваченных из дома. Подобное явление наблюдается в святынях Султан Увайс (Берунийский район), Пирим ишан (Ходжейлийский район), Шибилли-ата (Кегейлийский район), Ишан-газы (Караузякский район) и других местах, колодезная вода которых считается целебной. Верования, связанные с колодцами и родниками, имеются и у других этносов. Так, узбеки Джизакского оазиса верят в силу родниковой воды из святых мест, при этом бездетные паломники пьют её, сопровождая это действие благопожеланиями, а если в будущем они становятся родителями, то купание в родниковой воде младенца превратилась в обычай (Акчаев, 2020, с. 45-79).

Следует остановиться и на традиционных верованиях бездетных женщин, связанных с тряпичными куклами. В святых местах, находящихся в северо – западных районах Каракалпакстана (Ходжейлийском, Шуманайском), а также в прилегающих к ним аулах наблюдается обычай, согласно которому бездетные женщины приносят с собой куклу, производя с её участием ритуальные манипуляции. Во время полевых исследований в святых местах Мазлумхан-сулу (Ходжейли), Султан Увайс (Беруни) и других объектах паломничества можно было видеть оставленные бездетными паломницами небольшие тряпичные самодельные куклы. Считается, что бездетная женщина должна собственноручно сшить такую куклу для того, чтобы оставить её в святых местах. Магические действия, связанные с изготовлением куклы как воплощение желания иметь ребёнка, являются реликтами древних верований, характерных и для соседних народов. Так, у

ПАЛОМНИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ, СВЯЗАННЫЕ С БЕЗДЕТНОСТЬЮ У КАРАКАЛПАКСКИХ ЖЕНЩИН

туркмен широко распространён обычай оставления в святых местах не только куклы, но и имитации люльки (*sallañçak*) (Союнова и др., 2016, с. 315). Изучавший до мусульманские верования и обряды хорезмийцев русский этнограф Г. П. Снесарев писал, что «в хорезмском обряде мы, видимо, имеем дело с идеей перенесения семейного несчастья на животное и захоронение его на кладбище. Весьма сходные способы ритуального перемещения болезни на тряпичную куклу, которую затем выбрасывают на кладбище, широко практиковались в «медицине» среднеазиатских шаманов и знахарей» (Снесарев, 1969, с. 94). В прошлом столетии и у каракалпаков бездетных женщин шаманы (*порханы*) лечили посредством практики магического «переноса» болезни на куклу. Существовали и другие способы излечения от бесплодия – когда бездетные женщины для зачатия и изгнания злых духов делали из тряпок куклы, выносили их на дорогу и там сжигали, перепрыгивая через эти костры (Есбергенов & Атамуратов, 1975, с. 114).

При рассмотрении традиционных представлений, связанных с куклами, следует заострить внимание на выявленных в ходе исследования магических действиях куклами, направленных на спасение младенца от смерти. В ауле Баймаклы Нукусского района в случае внезапной смерти одного из близнецов, чтобы не допустить гибели второго, женщина старшего возраста из палочек изготавливала куколку, которую клали в могилу вместе с умершим ребёнком (ПМА, 2016, № 13). В верованиях, связанных с *куўыршақ* (кукла)⁷, можно видеть воплощение веры, служащей мотивацией к совершению магическо-религиозной функции, направленной на обретение материнства, защиту ребёнка от смерти, избавление от бесплодия.

Проводя полевые исследования в святых местах, автор стал свидетелем обычая, когда бездетные паломницы приводили с собой маленьких детей. Известно, что в святое место Мазлумхан сулу каждые четверг и пятницу бездетные женщины приводили с собой семерых детей из своей общины, совершали молитвенные действия в истовом желании обрести материнство, а затем каждого ребёнка одаривали *назр* (сладости и лепёшки). По утверждению 92-летней Калджановой Аджар,

⁷ Верования, связанные с *куўыршақ* (куклой), присутствует и в свадебной обрядности. Существует обычай, согласно которому во время свадебных гуляний по поводу прихода невесты в дом жениха, сопровождающая невесту *жеңге* (обычно жена старшего брата) приносит с собой куколку, символизирующую будущее потомство. Этот обычай в основном распространён среди городского населения и каракалпаки именуют его «*куўыршақ қәде*». По обычаю, мать жениха выкупает эту куколку у *жеңге*.

проживающей в ауле Адай Ходжейлийского района, во времена, когда она училась в седьмом классе ей с шестью другими девочками доводилось посещать святые места и участвовать в этом «вымаливании» у Всевышнего ребёнка для своей бездетной родственницы (ПМА, 2014, № 6, 92). Примечательным является то, что вплоть до середины прошлого века существовало убеждение о необходимости совершения паломничества пешком. Считалось, что лишь в этом случае молитва паломника будет принята и вознаграждена Всевышним. Именно поэтому в те времена бездетные женщины шли к святилищу пешком, ведя с собой семерых детей. К началу XXI века этот обычай не встречается, сохранившись лишь в памяти старейшин. Следует отметить, что обычай «вымаливания» с участием детей подвергся кардинальной трансформации. Так, в наши дни бездетные женщины, склонные к суевериям, жарят в масле обрядовое печенье *баўырсақ* и угощают им детей младших классов во время перемены или когда они выходят из школы, получая взамен благопожелание «*балалы болгайсыз!*» («Пусть у вас будут дети!»). Когда информантам был задан вопрос «Почему такое благопожелание испрашивается у детей младшего возраста?», ответ был весьма логичным: «Малолетние дети бесхитростны и не имеют желаний причинить зло, они простодушны, их помыслы чисты. Если пожелание высказано от души и от безгрешного человека, то оно сбудется» (ПМА, 2014, № 6). Мотив, связанный и обретением счастья материнства путём одаривания детей и желания их порадовать, встречается и в каракалпакских народных сказаниях. Так, в эпосе «Маспатша» страдающему от бездетности Абдикеримбаю встречаются на пути двое семилетних мальчиков-чабанов, предложивших ему купить жеребёнка. Желая порадовать мальчиков, бай даёт каждому из них по семь монет, за что в будущем он будет вознаграждён рождением сына (Қарақалпақ фольклоры, 2009, с. 71). Эти сведения позволяют сделать вывод касательно древних корней бытующего в наши дни убеждения о том, что порадовав детей и исполнив их желание, можно обрести награду в виде осуществления сокровенного желания.

Женщины, страдающие от бесплодия, от не вынашиваемой беременности или же от того, что их дети не выживают в младенческом возрасте, желая обрести счастье материнства, посещают не только популярные среди паломников святые места, но и детские кладбища⁸.

⁸ В народе такие кладбища называют «*бала әулие*». Умерших младенцев обычно хоронили в отдалённой части кладбища или рядом с могилой человека, погибшего за веру. Именно так формировались детские мазара.

ПАЛОМНИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ, СВЯЗАННЫЕ С БЕЗДЕТНОСТЬЮ У КАРАКАЛПАКСКИХ ЖЕНЩИН

Такие мазары имеются в Чимбайском, Бозатауском, Ходжейлийском, Кунградском районах, а также на юге республики. Полевые исследования показали, что подобные сакральные объекты посещают представители почти всех мусульманских народов, проживающих в регионе, и в ходе паломничества они совершают обряд «*ийис шыгарыў*» (готовят ритуальную пищу для духов умерших) и читают аяты Корана.

Ещё одним вопросом, на который следует обратить внимание, является обычай оставаться в местах паломничества на ночь. По имеющимся сведениям, у тюркоязычных народов, в том числе у каракалпаков бытовал обычай, предписывающий бездетным супругам оставаться ночевать на кладбище, совершать молитву, испрашивая у Всевышнего и святых исцеления от недуга бесплодия. Сведения об этом встречаются и в фольклоре. В научных трудах исследователей, изучавших героический эпос тюркских народов, имеются упоминания о бездетных парах, ночевавших в святых местах в целях исцеления от бесплодия (Жирмунский, 1974, с. 153; Урманче, 2015, с. 137). В одной из версий эпоса «Алпамыс» описывалось, что братья Байбури и Байсары «племени Конград» в долине Байсун страдая от того, что не имели детей, ночевали в святых местах (Каракалпак фольклоры, 2007, с. 733). Каракалпакский фольклорист Р. Исаков, изучавший мотив бездетности в национальном фольклоре, насчитал около семидесяти упоминаний подобных случаев в народных сказаниях (Исаков, 2022, с. 49).

Традиция оставаться ночевать в святых местах, чтобы вымолить у святых долгожданное дитя, продолжает сохраняться в народе по сей день. Согласно результатам социологического опроса, проведённого среди каракалпаков, проживающих в городах и сельской местности, обычай оставаться ночевать в местах паломничества можно наблюдать в основном в святилищах Султан Увайс (Берунийский район), Кеширмес-баба (Элликкалинский район), Кабаклы-ата (Караузякский район), Назлумхан-сулу (Ходжейлийский район) и др. По обычаю, бездетные паломники прежде всего совершают обязательное ритуальное омовение (*гусл*⁹) и остаются ночевать в святилище по четвергам 3 или 7 раз. Представители семей с высоким достатком

⁹ Гуслъ (араб. غسل) (гусл ,гусул (— в исламе акт полного очищения тела путём ритуального омовения).

совершают жертвоприношение (барана или козу)¹⁰, а со средним достатком в основном приносят в жертву домашнюю птицу, обычно петуха. Из основной части жертвенного мяса готовится пища для паломников, а остальная часть предназначается для имама. После завершения трапезы мулла приступает к чтению аятов из Корана, завершая свои речи благопожеланиями. Известно, что паломники, пришедшие в святое место в надежде на исцеление от бесплодия, выполняли положенные ритуалы, а с наступлением вечера готовились к ночёвке. О снах бездетных паломников имеются следующие сведения: «А иногда женщина видела просто сон и если в нём она собирала хлопок или подбирала яйца, то гадалки говорили, что у неё будет ребёнок. В честь хорошего сна и хороших результатов гадания женщина на следующий день раздавала своим соседям, а также путникам хлеб, который у каракалпаков назывался в таких ритуальных случаях «нан садақа». При этом количество раздаваемых лепёшек было всегда нечётным (1-3-5)» (Есбергенов & Атамуратов, 1975, с. 118). В отличие от этих сведений, в собранном нами полевом материале присутствует описание белобородого старца – богослова в белом одеянии, одаривавшего женщину какой-либо вещью. В ходе этнографических исследований было выявлено несколько вариантов этого сна. Так, видный представитель духовенства Ишан-газы (Мадреймов Ишангазы 1911-2000), проживавший в Караузякском районе, был сыном женщины, которая родила его спустя двадцать два года после вступления в брак и «вымоленным» ею в святых местах, где она регулярно оставалась ночевать. Известно, что мать ишана однажды во сне увидела старца в белой одежде, который подарил ей ружье, и спустя некоторое время она произвела на свет сына (ПМА, 2017, № 83). Согласно другим сведениям, если паломницы, оставаясь ночевать в святых местах, увидят во сне ключ и замок, то родится сын (ПМА, 2017, № 75). Широко распространённым локальным вариантом воззрений, связанных со снами бездетных паломников и пророчествами пола будущего ребёнка, считаются поверья о предметах с лезвиями, оружии, кольцах и серьгах. Женщины преклонного возраста в ходе беседы с нами высказывались о толковании снов: увиденный во сне нож предвещал рождение мальчика, а кольцо или серьги, впрочем как и

¹⁰ Если бездетные женщины остаются ночевать в святых местах 3 или 7 раз, то в этом случае считается достаточным принесение в жертву одного животного. Совершение жертвоприношения несколько раз встречается крайне редко, поскольку в основном оно связано с социально-экономическим положением паломников. Если же кто-либо желает несколько раз совершить жертвоприношение, то в первый раз это баран либо коза, а последующие разы - петух либо курица.

ПАЛОМНИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ, СВЯЗАННЫЕ С БЕЗДЕТНОСТЬЮ У КАРАКАЛПАКСКИХ ЖЕНЩИН

любое другое украшение, являлись предвестниками появления семье дочери (ПМА, 2016, № 8; 2017, № 75). При археологическом обследовании ряда святых мест, особенно Назлумхан сулу в комплексе находок встречались ножи, говоря о которых известный археолог Г.Ходжаниязов¹¹ с уверенностью предположил, что обычай оставлять бездетными женщинами ножи в святилищах существовал ещё в период средневековья. Исходя из мнения каракалпакского археолога, основанный на суеверных представлениях обычай оставлять нож в святом месте в надежде на рождение сына подвергшись трансформации, помимо символического характера, в наши дни приобрёл и семантическое значение. Также не следует забывать о подсознании, поскольку женщины, истово желающие родить сына, при этом верящие в приметы вполне могут увидеть, желанный предмет, в обоих снах.

Народные воззрения, связанные с пророческими снами, сопровождающими желание стать родителями, широко распространены среди населения, проживающего и в других регионах республики. Так, в Кенимехском районе Навоийской области бытует традиция, исходя из которой пророческими считаются сны не бездетных паломниц, а хранителя, который не только может увидеть во сне пол будущего ребёнка, но и назвать его имя (ПМА, 2018, № 26). Также известно, что вплоть до конца XX века у представителей каракалпакской этнической группы, проживавшей в махалле Алмазар кишлака Митан (Мүйтән) Булунгурского района Самаркандской области, бездетные люди посещая каждый четверг святое место, проводили ночь в молитвах, прося у Всевышнего и святых послать им ребёнка. В наши дни некоторые сельские жительницы, склонные к суевериям, по возвращении из святых мест, на ночь у изголовья постели кладут узелок с четырьмя лепёшками, кишмишом и кусковым сахаром. Приснившийся бездетной женщине старец-богослов, протягивающий ей головной убор (тахия), являлся предвестником благой вести. Любопытно то, что со слов женщин преклонного возраста, даруемые старцем-богословом несколько головных уборов пророчили женщине столько же детей (ПМА, 2023, № 3).

В устном народном творчестве каракалпаков нашло отражение описание случаев, когда в святом месте или независимо от него старец преподносит им что-либо. Так, в сказке «Жартыбас батыр»

¹¹ Записано в 2015 г. со слов учёного-археолога, профессора, Героя Узбекистана Ходжаниязова Гайратдина.

(«Полуголовый богатырь») бездетному бедняку во сне является старец и даёт ему яблоко, ставшее пророчеством о рождении у него в будущем сына (Қарақалпақ фольклоры, 2014, с. 270). В образцах устного народного творчества «Аджибек и Кубулы батыр» и «Маспатша» также встречаются упоминания о пророческих снах (Қарақалпақ фольклоры, 2009, с. 71; Қарақалпақ фольклоры, 2014, с. 261).

Совершая паломничество и оставаясь на ночь в святых местах, люди выполняют определённые ритуальные действия и соблюдают различные суеверия. В наших наблюдениях обращает на себя внимание ритуал, согласно которому паломнику следует скатиться с бугра. В первую очередь возникает вопрос «С чем связано перекатывание бездетных в местах паломничества?» Этнографическая литература гласит, что камни, деревья, шесты в святых местах, дверь мавзолея, его порог и даже почва святилища считались сакральными (Снесарев, 1969, с. 196, 246-286; Басилов, 1970, с. 133). Как и другие народы, каракалпаки, почитая всё, что связано со святилищем, считают, что земля делится своей силой с паломниками, совершающими перекатывание. Возвышенности (бугры), на которых бездетные паломники совершают ритуал перекатывания имеются в святых местах, находящихся в Бозатауском, Ходжейлийском, Канлыкульском, Кунградском, Берунийском и других районах Каракалпакстана. Полевые исследования в святых местах позволили сделать вывод о том, что бездетные паломники, планирующие совершить практику перекатывания, как правило, прибывают в святое место в сопровождении женщины преклонного возраста или мужа. В обряде скатывания с возвышенности в святых местах прослеживаются отголоски древних верований, устойчиво бытующих и в наши дни. В беседе с Джамуратовой Улболсын, проживающей в Бозатауском районе и описавшей своё посещение святого места Суйин-ишан, весьма примечательной кажется следующая подробность: «Если женщина, скатываясь с возвышенности, остановится на седьмом переворачивании, то у неё будет ребёнок, если же число переворачиваний превысит семь раз, то она не станет матерью» (ПМА, 2013, № 40). В ходе активного наблюдения, осуществлённого на бугре, имеющемся в святом месте Назлумхан сулу в Ходжейлийском районе автору посчастливилось стать свидетелем такого обряда. Паломница и сопровождавшие её муж, свекровь и женщина – *дуахан* (*порхан*) в первую очередь выслушали аяты из Корана, прочитанные муллой мазара (*шыйықшы*), затем совершили подношения служителям святого места (лепёшки, сладости, деньги), после чего из семи камней была

ПАЛОМНИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ, СВЯЗАННЫЕ С БЕЗДЕТНОСТЬЮ У КАРАКАЛПАКСКИХ ЖЕНЩИН

составлена пирамида и с благопожеланиями был выполнен обряд скатывания с холма. После выполнения всех этих действий паломники покинули святое место. Магический ритуал, связанный со скатыванием со священного холма «Кырк мулла» («Сорок мулл») в Куня-Ургенче и с возвышенностей в некоторых местах паломничества Ферганской долины, является ярким свидетельством обращения бесплодных женщин к святым (Снесарев, 1983, с. 55; Горшунова, 2006, с. 293).

Заключение

Опираясь на полевые исследования и опубликованную научную литературу следует отметить, что люди наряду с совершением обрядов жизненного цикла, направляются в святые места в целях поиска решения своих проблем и с надеждой найти исцеление от недугов. В их числе паломничество совершают бездетные пары (страдающие бесплодием или потерявшие детей младенческом возрасте), мечтающие обрести радость родительства. Изучение их обрядов и обычаев, в которых затейливо переплелись древние архаические ритуалы, в том числе зороастрийские верования, культ предков и другие культы вкупе с исламскими традициями, позволяет воссоздать обрядово-паломнические культурные традиции народа. Анализ факторов паломничества даёт возможность сделать выводы о взаимосвязи до мусульманских верований с исламскими понятиями, наглядно проявляющимися в совершаемых паломниками обрядах. Не опровергая сведения, содержащиеся в этнографической литературе, мы выявили, что ряд до мусульманских ритуалов продолжает сохраняться в паломнической практике в консервативном виде, тогда как некоторые из них, подвергшись трансформации, гармонично «встроились» в исламские традиции. В число подобных обычаев вошли ритуалы возжигания светильника (огня) в изголовье могил, привязывания обетных лоскутов (*шуберек байлаў*), оставления в святых местах тряпичных кукол, пророчеств, связанных с колодцами, что в основном встречается в северо-западных районах региона. Эти архаические ритуалы практически не наблюдаются в северных и северо-восточных местностях Каракалпакстана. Тем не менее, у каракалпаков, проживающих во всех районах региона, бытует обычай совершения паломничества по четвергам. В паломническую практику входят обряд «*ийис шыгарыў*», чтение аятов из Корана, поклонение Аллаху и святым, вклад в благоустройство святых мест, жертвоприношение, проведение ночи в святилище и толкование снов. При анализе результатов наблюдений нам стало известно, что противоречащие предписаниям ислама обычаи (возжигание огня, привязывание

лоскутов, изготовление тряпичных кукол и др.), считаясь предассудками и проявлениями язычества, осуждаются представителями духовенства и служителями святых мест. С этим мы неоднократно сталкивались в ходе наших активных наблюдений. Однако женщины не воспринимают эти ритуальные действия как противоречащие исламу, считая их неотъемлемой частью традиционного паломничества и его истории доисламского периода. Тем не менее, они совершают свои религиозно-магические ритуалы во время, когда поблизости нет служителей святого места, чаще на рассвете.

Таким образом, опираясь на многолетние активные и пассивные наблюдения, результаты социологических опросов и бесед с местными жителями, следует отметить, что несмотря на пропагандистско-разъяснительную деятельность, осуществляемую среди населения представителями духовенства относительно противоречащих исламской религии обычаев архаического и консервативного характера, женщины, особенно бездетные паломницы в своей обрядовой жизни продолжают сохранять верования, связанные с зороастрийской религией, культом предков, святых пиров, синкретически сочетающихся с исламскими традициями. Разумеется, это явление отторгается истинными исламскими ценностями, однако этнографы и историки считают важным, целесообразным и чрезвычайно интересным дальнейшее изучение синкретизации ортодоксальных исламских обычаев и обрядов каракалпаков с наследием доисламского периода.

Литература

Абашин, С. Н. (2008). *Мазар Бобои-об: о типичности и нетипичности святых мест Средней Азии*. Рахмат-наме. Сборник статей к 70-летию Рахмата Рахимовича Рахимова. СПб, С. 5-23.

Абдулахатов, Н. (2008). *Фаргона водийси аҳолиси турмуш тарзида зиёратнинг ўрни (Фаргона вилояти зиёратгоҳлари мисолида)*: Тарих фанлари номзоди дисс. Ташкент.

Абидова, З. (2018). *Хоразм воҳаси зиёратгоҳлари ва қадимжолари (тарихий - этнологик тадқиқот)*. дисс...док. ист. наук. Ташкент.

Абрамзон, С. М. (1971). *Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи*. Ленинград: Наука.

ПАЛОМНИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ, СВЯЗАННЫЕ С БЕЗДЕТНОСТЬЮ У КАРАКАЛПАКСКИХ ЖЕНЩИН

Азимова, Н. Х. (2017). *Народные методы лечения бездетности у узбеков. Ўзбекистон этнологиясининг долзарб муаммолари*. Тошкент: Адабиёт учқунлари.

Акчаев, Ф. Ш. (2020). *Жиззах воҳаси муқаддас қадамжолари ва зиёратгоҳлари*. дисс...док. ист. наук. Ташкент.

Андреев, М. (1953). *Таджики долины Хуф (верховья Амударьи)*. Вып. 1. Сталинабад: Изд-во АН Таджикской ССР, 1953.

Арғынбаев, Х. (1973). *Қазақ халқындағы семья мен неке*. Алматы: Ғылым.

Басилов, Н. В. (1970). *Кульм святых в исламе*. М.: Мысль.

Васильцов, К. С. (2012). *Природные места поклонения Западного Памира. Центральная Азия: традиция в условиях перемен*. СПб, № 3. С. 205-243.

Гольдциера, И. (1938). *Кульм святых в исламе*. М.: 1938.

Горшунова, О. В. (2006). *Узбекская женщина: Социальный статус, семья, религия (по материалам Ферганской долины)*. М.: ИЭА РАН.

Есбергенов, Х. & Атамуратов, Т. (1975). *Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков*. Нукус: Каракалпакстан.

Жирмунский, В. М. (1974). *Тюркский героический эпос. Избранные труды*. Ленинград: Наука.

Жўраева, С. (2021). *Ўзбекистоннинг жанубий ҳудудларидаги зиратгоҳлар тарихи ва уларнинг маҳаллий аҳоли ҳаётидаги тутган ўрни*. Ташкент: O'zkitob savdo nashriyot matbaa ijodiy uyi.

Карлыбаев, М. А. (2021). *К истории ислама у каракалпаков: исторические, социальные, этнические и генеалогические контексты*. Нукус: Илим.

Курбанова, З. И. (2010). *Женское паломничество к святым местам (по материалам Нукусского и Ходжейлийского районов)*. Вестник Каракалпакского отделения Академии Наук Республики Узбекистан. № 3. С. 30-37.

Қарақалпақ фольклоры. (2007). Көп томлық, 8-том. «Алпамыс дэстэны». Нөкис: Қарақалпақстан.

Қарақалпақ фольклоры. (2009). Көп томлық, 10-том. «Мэстапша дэстэны». Нөкис: Илим.

Қарақалпақ фольклоры. (2014). Көп томлық, 68-том. «Сыйқырлы ертеклер». Нөкис: Илим.

Қарақалпақ фольклоры. (2014). Көп томлық. 69-том. «Батырлық ертеклер». – Нөкіс: Илим.

Қарақалпақ фольклоры. (2014). Көп томлық. 86-том.«Ырымлар хәм тыйымлар». Нөкіс: Илим.

Лобачева, Н. П. (1999). *Некоторые черты семьи хорезмских узбеков в середине XX в.* СЭ. № 3. С. 51-66.

Исаков, Р. У. (2002). *Синтез мотива бездетности у каракалпаков в дастанах и народных представлениях. Вестник Ошского государственного педагогического университета имени А. Мырсабекова.* № 2. С. 48-54.

Мустафина, Р. М. (1992). *Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX-XX вв.).* Алма-Ата: Қазақ университеті.

Огудин, В. Л. (2006). *Места поклонения в исламе (общая и частная история) // Среднеазиатский этнографический сборник.* М.: Наука.

Снесарев Г. П. (1983). *Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии.* М.: Наука.

Снесарев, Г. П. (1969). *Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма.* М.: Наука.

Союнова, А., Башимова, Н., Атаева, Г. (2016). *Семейные обряды туркмен и связанные с ними поверья // Туркмены. Серия Народы и культуры.* М.: Наука.

Сызранов, А. В. (2012). *Ислам в Нижнем Поволжье.* Астрахань: Издательский дом «Астраханский университет».

Сухарева, О. А. (1929). *Мать и ребенок у таджиков (обряды и представления, связанные с материнством и младенчеством у таджиков города Самарканда и кишлаков Кусохо, Канибадама и Шахристана).* Иран: сборник статей. Т. III. Л.

Терлецкий Н. С. (2007). *К вопросу о роли лоскутов ткани (латта-банд) на мазарах Центральной Азии // Лавровский сборник: материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований.* СПб: С. 118-122.

Турекеев, К. Ж. (2020). *Магические представления каракалпаков, связанные с детской обрядностью // Этнографическое обозрение.* № 5, С. 76–94.

Урманче, Ф. И. (2015). *Тюркский героический эпос.* Казань: ИЯЛИ.

Хошаниязов, Ж. (1997). *Қарақалпақ дәстанларында перзенсизлик темасы.* Вестник Каракалпакского отделения Академии Наук Республики Узбекистан, 5, 149-152.

ПАЛОМНИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ, СВЯЗАННЫЕ С БЕЗДЕТНОСТЬЮ У КАРАКАЛПАКСКИХ ЖЕНЩИН

Полевые материалы автора (далее ПМА) 2013. № 40. Экспедиция в Бозатауский район, аул Касаддин, июль 2013 г. (Информант – Жамуратова Улбосын, 1945 г. р.).

ПМА 2014. № 6. Экспедиция в Ходжелийский район, март 2014 г. (Информант – Тажимуратова Улбийке, 1939 г. р.).

ПМА 2014. № 26. Экспедиция в Ходжелийский район, июнь 2014 г. (Информант – Оракбаева Оразгул, 1925 г. р.).

ПМА 2014. № 34. Экспедиция в Ходжелийский район, июль 2014 г. (Информант – Хожамуратова Жумагул, 1950 г. р.).

ПМА 2014. № 43. Экспедиция в Ходжелийский район, городок Старый город, июль 2014 г. (Информант – Тлеубаева Бийбажа, 1940 г. р.).

ПМА 2016. № 13. Экспедиция в Нукусский район, аул Баймаклы, октябрь 2016 г. (Информант – Бекбаулиева Улбийке, 1936 г. р.).

ПМА 2016. № 8. Экспедиция в Нукусский район, посёлка Акмангит, октябрь 2016 г. (Информант – Бердимуратова Хатиша, 1937 г. р.).

ПМА 2017. № 75. Экспедиция в Караузякский район, аул Кошкарбай, октябрь 2017 г. (Информант – Сансенбаева Калдай, 1924 г. р.).

ПМА 2017. № 83. Экспедиция в Караузякский район, аул Каракуль, октябрь 2017 г. (Информант – Жуманиязова Камажай, 1963 г. р.).

ПМА 2018. № 26. Экспедиция в Навоийскую область, Канимехский район (улица Аженияз, №126) январь 2018 г. (Информант – Ибадуллаева Гүлайим, 1957 г. р.).

ПМА 2023. № 3. Экспедиция в Самаркандскую область, Булунгурский р-н, кишлак Митан, апрель 2023 г. (Информант – Мирзаева Кимё, 1948 г. р.).

Öz: Bu makale, Karakalpak çocuksuz kadınlarının kutsal yerleri ziyaret etmeyle ilgili gelenek ve ritüellerinin incelenmesine yönelik uzun yıllar süren araştırmaların sonuçlarını özetlemektedir. Yazar, Karakalpakistan Cumhuriyeti'nde ve ülkenin diğer bölgelerinde yaşayan Karakalpaklar arasında toplanan saha malzemelerine dayanarak, kökleri yüzyıllar öncesine dayanan çocuksuz çiftlerin ziyaret ibadetinin özelliklerini ortaya koymaya çalıştı. İbadethanelerde yapılan bilimsel araştırmalar, arkaik gelişim aşamasında gelişen ateş yakma ritüelinin muhafazakâr bir biçimini tanımlamayı mümkün kıldı. Kutsal mekânlar, kutsal geleneklerin odak noktası olarak yazara, bir çocuğun Allah'tan ve atalarının ruhlarından dilenilmesi, bir ziyaret yerinin kapılarına ve eşiğine tapınma, ritüel yemekleri hazırlama gibi bir dizi dini ve büyü ritüele tanık olma fırsatı verdi. “shelpək” (“iyis Shygary”), kurbanlar kesiliyor, kutsal alana bir bez bebek bırakılıyor

ve adak artıkları ağaçlara bağlanıyor. Nazlumhan-sulu (Hoceyli ilçesi), Sultan Uvays (Beruni ilçesi), Bala şeyit (Kanlıkül ilçesi), Süyin işhan (Bozatau ilçesi) gibi çocuksuz çiftlerin geceyi umarak geçirdikleri ziyaret yerlerinden elde edilen bilgiler çok ilginçti. Kehanet rüyaları görmek. Yaygın inanışa göre, rüyada bir evliyanın ortaya çıkması ve ziyaretçiye verdiği nesne, uzun zamandır beklenen bir çocuğun kazanılacağına işarettir. Yazar, Pirim İşhan'ın kutsal mekânı olan Hoceyli bölgesine yaptığı bir gezi sırasında, bir kuyuya kehanet özelliği kazandırma geleneğiyle karşılaşmış. Yorumu göre kuyuya bakma ritüeli sırasında görülen ay ve yıldızların yansıması, bir çocuğun doğumunun tahmin edilmesini mümkün kılıyordu. Kutsal yerleri ve mezarlıkları ziyaret etmek geleneksel İslam normlarına aykırı olmasa da, ziyaret ibadetinde, özellikle çocuksuz kadınların ritüellerinde, İslam dininin gelenekleriyle senkretizm içinde korunan çok sayıda büyülü görüş vardır. Bu, yazarın saha araştırmasının materyallerinde tamamen doğrulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Karakalpaklar, çocuksuzluk, törenler, gelenekler, ritüeller

(КУАНЫШБЕК ТҮРЕКЕЕВ. КАРАКАЛПАК КАДИНЛАРИ АРАСИДА ЧОЧУК САҲИБИ ОЛАМАМАКЛА БАҒЛАНТИЛИ НАС УЙГУЛАМАЛАРИ)

Андатпа: Бұл мақалада карақалпақтардың баласыз әйелдерінің қасиетті жерлерге барумен байланысты әдет-ғұрыптары мен ғұрыптарын зерттеуге арналған көп жылғы зерттеулердің нәтижелері жинақталған. Автор еліміздің басқа облыстары сияқты Қарақалпақстан Республикасын да мекендеген карақалпақтардың арасынан жинаған далалық материалдарға сүйене отырып, тамыры ғасырларға жалғасатын перзентсіз ерлі-зайыптылардың зиярат ету ерекшеліктерін ашуға ұмтылған. Гибадатханаларда жүргізілген ғылыми зерттеулер дамудың архаикалық кезеңінде дамыған от жағу рәсімінің консервативті түрін анықтауға мүмкіндік берді. Қасиетті орындар реликтік дәстүрлердің өзегі ретінде авторға Алладан бала мен ата-баба аруағына жалбарыну, зиярат ететін жердің есігіне және босағасына тағзым ету, ғұрыптық шелпек дайындау сынды діни және сикырлы әдет-ғұрыптардың куәгері болуға мүмкіндік берді. «Шелпек» («иіс шырғары»), құрбандық шалу, киелі кеңістікке шүберек қуыршағын қалдыру және ағаштарға сый сынықтарын байлау. Баласыз ерлі-зайыптылар түнеп қалатын Назлұмхан-сұлу (Хожейлі ауданы), Сұлтан Увайс (Беруни ауданы), Бала шейіт

ПАЛОМНИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ, СВЯЗАННЫЕ С БЕЗДЕТНОСТЬЮ У КАРАКАЛПАКСКИХ ЖЕНЩИН

(Қанлықұл ауданы), Сүйін ишан (Бозатау ауданы) сияқты зиярат орындарында алынған мәліметтер өте қызықты болды. пайғамбарлық армандарды көру. Халық наным-сеніміне сәйкес, түсінде әулиенің пайда болуы және қажыға берген заты көптен күткен перзентке ие болғанын көрсететін белгі. Жазушы Пірім ишанның киелі мекеніндегі Ходжейлі өңіріне жасаған жорық кезінде құдықты пайғамбарлық қасиетпен сыйға тарту дәстүрін кездестіреді. Түсіндіру бойынша, құдыққа қарау рәсімі кезінде көрінетін ай мен жұлдыздардың шағылысуы баланың туылуын болжауға мүмкіндік берді. Қасиетті жерлер мен зираттарды зиярат ету дәстүрлі исламның нормаларына қайшы келмейтініне қарамастан, қажылық тәжірибесінде, әсіресе баласыз әйелдердің рәсімдерінде ислам дінінің дәстүрлерімен синкретизмде сақталған сикырлы көзқарастардың көптігі, автордың далалық зерттеу материалдарында толық расталған.

Кілт сөздер: Қарақалпақтар, Перзентсіздік, Рәсімдер, Салт-дәстүрлер, Культтер

(Қуанышбек ТУРЕКЕЕВ. ҚАРАҚАЛПАҚ ӘЙЕЛДЕРІНІҢ БАЛАСЫЗДЫҒЫНА БАЙЛАНЫСТЫ ҚАЖЫЛЫҚ АМАЛДАРЫ)

Yazar Katkı Oranı (Author Contributions): Қуанышбек ТУРЕКЕЕВ (%100)

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

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

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

УДК 39; 572.9

ГРНТИ 03.61; 17.71

Нөсербек ЗАҢӘДІЛҰЛЫ

ғылыми қызметкер, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан (nosserbek.zangadiluly@ayu.edu.kz)
<https://orcid.org/0009-0007-3082-8916>

РУСТЫҢ БІРЛІККЕ КЕЛУ ПРОЦЕСІНДЕГІ АЛТЫН ОРДАНЫҢ РӨЛІ*

Аңдатпа: Мақалада моңғол әскерлерінің қуатты әскери күшіне, шебер соғыс тактикаларына сүйене отырып, қысқа мерзімде орыс кінәздіктерін жаулап алу барысы, орыс кінәздары мен халқының шапқыншылыққа қарсы күрестері, Бату хан қолбасшылығындағы Шыңғыс Хан ұрпақтары қосындарының жаулап алу барысында орыс кінәздіктерінің ішкі қайшылықтары мен саяси бөлінуін де тиімді пайдалана білгендігі баяндалады. Жошы ұлысының негізінде құрылған Алтын Орда мемлекетінің өздері жаулап алған орыс халқына өзінің ұлттық мәдениетімен, мемлекет құру ұлы идеясымен ерекше әсер етуімен қатар, Рустың өзіне тән ұлттық мәдениетінің, православиелік ұлттық діни дүниетанымының, ұлы империялық мемлекет құру идеясының қалыптасуына ерекше әсер еткендігі дәлелденеді. Рустың Алтын Орда мемлекетінің құрамындағы орны сипатталады. Алтын Орда билігі кезінде Рустың саяси, экономика, сауда, дін, мәдениет, сыртқы байланыстар және басқа да салаларында елеулі өзгерістер мен жетістіктерге жеткендігі сарапталады. Рус кінәздіктерінің бірігіп келешекте Ресей империясын құруына осы Алтын Орда кезеңінде объективті түрде негіз қаланғандығы, Батыс жорығының рус өмірінде елеулі өзгерістер ала келгендігі, отандық тарихшы ғалымдардың зерттеулері мен Қытай, Түркия, Иран, Ресей, Франция елдерінің тарихи жазбалары мен зерттеулері негізінде дәлелденеді.

Кілт сөздер: Алтын Орда, Моңғол әскері, Орыс кінәздігі, Православие шіркеуі

* Келген күні: 9 сәуір 2024 ж. – Қабылданған күні: 23 тамыз 2024 ж.

Date of Arrival: 9 April 2024 – Date of Acceptance: 23 August 2024

Geliş Tarihi: 9 Nisan 2024 – Kabul Tarihi: 23 Ağustos 2024

Поступило в редакцию: 9 апреля 2024 г. – Принято в номер: 23 августа 2024 г.

DOI: 10.59358/ayt.1467176



Nosserbek Zangadiluly

researchers, Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University,
Turkestan, Kazakhstan (nosserbek.zangadiluly@ayu.edu.kz)
<https://orcid.org/0009-0007-3082-8916>

**THE ROLE OF THE GOLDEN HORDE IN THE
UNIFICATION OF RUSSIA**

Abstract: This article examines the invasion of the Russian Principalities by Mongol soldiers, who were able to conquer the region quickly due to their military skills and tactics. The article also discusses the resistance of the Russian Principalities and their people against the invasion. It explores the utilization of internal conflicts and political divisions within the Russian Principalities by the descendants of Genghis Khan under the command of Batu Khan during the invasion. The Golden Horde state, which was established on the foundations of the Jochi ulus, had a significant impact on the national culture and state-building tradition of the Russian people they subjugated. The study aims to reveal the influence of the Golden Horde on the formation of Russia's national culture, Orthodox worldview, and the idea of building a great imperial state. Additionally, it evaluates Russia's place within the Golden Horde and analyzes the changes and developments in politics, economy, trade, religion, culture, foreign relations, and other areas during the reign of the Golden Horde. It is noteworthy that the unification of the Russian Principalities and the establishment of the Russian Empire were initiated during the Golden Horde period. Furthermore, the Western campaign brought about significant changes in the lives of the Russian people. These assessments are supported by the research of local historians, as well as historical records and studies from China, Turkey, Iran, Russia, and France.

Keywords: Golden Horde, Mongol soldiers, Russian Principalities, Orthodox Church

Кіріспе

Жошы ұлысы негізінде құрылған Алтын Орда мемлекеті Шыңғыс ханның төрт ұлы хандығының бірі саналады. Қытай, Моңғолия деректерінде батыс Моңғол хандығы деп те аталады. Ол

Шыңғыс ханның үлкен ұлы Жошыға берген еншісі негізінде қалыптасып кеңейтілген мемлекет. Басында Жошы ұлысы деп аталды.

Шыңғыс ханның тұңғыш ұлы Жошы хан 1227 жылы қайтыс болғаннан кейін оның тағына екінші ұлы Бату отырады. Бату ханның кезінде Жошы ұлысы барынша кеңейді. 1235 жылғы құрылтайда Бату хан қонысымен көршілес толық бағындырылмаған Рус кінәздіктерін басып алу жөнінде шешім қабылданды. Бұған дейін рус өз алдына бөлек кіші кінәздіктерге бөлініп тұрған болатын. Бату хан әуелі Қыпшақ даласындағы түрлі күштерді толық біріктіріп, Жошы ұлысын нығайта түсті. Тарихшы Зардыхан Қинаятұлы мемлекетті Жошы-Қыпшақ ұлысы деп атаған. Мемлекет атауы рус деректерінде Алтын Орда деп аталады. Рус кінәздіктері Алтын Орда үшін салық төлеп тұратын бағынышты ел есебінде болды.

Тақырыпты талдаудың мақсаты мен міндеттері

Биыл елімізде Жошы ұлысы құрылғандығының 800 жылдығы тойланғалы отыр. Әрине, мақсат той тойлау емес, ұлы тарихымызды түгелдеп оны жас ұрпаққа ұғындыру. Алтын Орда мемлекетінің негізі болған Жошы ұлысының тарихы біздің ұлы тарихымыз дейтін себебіміз, тек ғана біздің ұлы даламызда құрылғандығынан деп ғана қарастырсақ қателесеміз. Себебі, Шыңғыс ханды дүниеге әкелген сахарадағы ежелгі ру-тайпалар мен қазақ халқы арасында тарихи тамырластық жатыр. Сол үшін де, бұл тарихтан бойымызды аулаққа сала алмайтынымыз анық. Бұл мақаламыздың мақсаты Шыңғыс ханмен тарихи тамырластығымызды дәлелдеу емес. Бірақ Алтын Орда мемлекетін насихаттап зерделеуіміздегі басты мақсатымыз өз тарихымызды түгелдеу, нәсихаттау.

Ал мақаламыздың мақсатына келсек, рустың біртұтас ел болып бірлікке келуіндегі Алтын Орда мемлекетінің атқарған маңызды рөлін дәлелдеу. Алтын Орданың русты бірлікке келтірудегі атқарған рөлдерін саяси, мәдени, экономикалық, діни, әскери-дипломатиялық жақтарындағы рөлі деп бес бөлімге бөліп түсіндіруді жөн көрдік. Әрине сыртқы байланыстары, дүниетанымының қалыптасуы жақтарындағы рөлі деп ары қарай жіктей беруге болар еді. Бірақ бұның бәрі бір мақаланың мазмұнына сия қоймайтыны анық. Зерттеу мақсатына жету үшін отандық зерттеулер мен Қытай, Түркия, Иран, Ресей, Франция қатарлы бірнеше мемлекеттің тарихи материалдарымен қоса зерттеу материалдарын зерделедік. Батыс пен шығыс зерттеушілерінің тарихи еңбектерін пайдаландық.

Зерттеудің ғылыми әдіснамасы

РУСТЫҢ БІРЛІККЕ КЕЛУ ПРОЦЕСІНДЕГІ АЛТЫН ОРДАНЫҢ РӨЛІ

Мақалада тарихты зерттеудің дәстүрлі әдіснамалары негізге алынды. Тарихи деректерге сүйену арқылы сол деректер дәлел ретінде қолданылды. Белгілі бір пікірлерге байланысты нақты тарихи деректермен дәлел келтіріліп басқаша пікірлер ортаға қойылды. Тарихи деректер мен тарихи уақиғаларды дәлел ретінде пайдаланылды. Тарих зерттеудің дәстүрлі әдіснамалары қолданылды. Бірақ автордың пікірінен өзгеше пікірлер шеттетілместен мәселенің екіншісі, үшінші себептері ретінде қарастырылды.

Зерттеу нәтижелері мен талқылаулары

Алтын Орда билігі Мәскеудің ұлы кінәзінің шашыраңқы орналасқан Рус кінәздіктері мен дворяндарының күшін әлсіретуіне көмектесті. Бұл Мәскеу ұлы кінәзінің билігінің күшеюіне мүмкіндік берді. Русың билікті орталыққа шоғырланлырған көп ұлтты мемлекет құруына негіз қаланды. Алтын Орданың православиелік шіркеуді қолдау саясатының арқасында рус аймақтарында православиелік христиан діні кеңінен таралып, біртіндеп рус халқын біріктіретін идеологияға айналды. Алтын Орда билігінің Русың бірлікке келуінде елеулі рөл атқарғандығын дәлелдеді. Мақала жоқтан бар жасаған жоқ. Және басқа пікірлерді мүлдем жоққа шығарған жоқ. Тақырыпқа байланысты айтылып жүрген түрлі пікірлердің нақты жағдайлардағы алатын орнын айқындады.

Мақалада русың бірлікке келуіндегі біртұтас ел болуындағы Алтын Орданың атқарған рөлін салаларға бөліп талқыладық. Бірнеше елдің деректері мен зерттеулеріндегі русқа қатысты тұстарын тауып оқып зерттедік. Кейбір деректер мен зерттеулерге сүйеніп русың моңғолдардан жеңліуінің басты себебі, Рус кінәдіктері арасындағы берекесіздіктен деп қорыта салуға болмайтынын дәлелдедік. Бұл аталмыш пікірді жоққа шығарғандық емес. Русың моңғолдардан жеңліп, Алтын Орда құрамына кіруінің бірінші себебі, әуелі моңғол әскерінің қуатты болғандығынан. Екіншіден аталмыш Рус кінәздіктері арасында ортақ ұлттық мемлекеттік идеологияның болмағандығынан екендігін дәлелдедік. Ал русың бір жағадан бас, бір жеңнен қол шығарып шапқыншылыққа қарсы күрес жасай алмауы, екінші себептің нәтижесі деуімізге негіз бар. Яғни Алтын Орда дәуіріне дейін біртұтас Ресей мемлекеті, біртұтас орыс ұлты деген ұғым болмаған. Ортақ ұлттық және мемлекеттік идеологиясы мен ортақ мүдделері болмаған шағын бөлек иеліктердің бір мақсатқа жұмыла қоймайтыны белгілі жағдай. Сол үшін де мақалада русың бірлікке келуіндегі Алтын Орданың рөліне баса мән бердік.

Мақалада Қытай зерттеулері көп қолданылғанымен оның сүйенген деректерінің бір бөлегі Ресей жылнамалары болып табылады. Сол себепті мақалаға Ресей жылнамаларына байланысты қытайлық тарихшылардың зерттеулері негізгі арқау етілді. Деректер мен зерттеулерді салыстырғаннан көрі құндылығы жоғары деректерді пайдалануды жөн көрдік. Рустың біртұтас ел болуындағы Алтын Орданың атқарған рөлінің өзі айтылып жүрген түрлі пікірлерге ең ұтымды жауап бола алады деп ойлаймыз. Мақсатқа жету үшін бірнеше елдің деректерімен зерттеулерін қолдандық. Түрлі пікірлерді оқып зерттедік. Түсінікті болу үшін бөлімдерге бөліп талқыладық.

Мақалада қолданылған Ресей деректері мен қытай тіліндегі зерттеу мақалаларының бір бөлімінің қытай тіліндегі аударма нұсқалары пайдаланылды. Франциялық тарихшы ғалым Рене Груссенің еңбегінің де қытайша нұсқасын пайдаландық. Ол материалдар әуелгі өз тіліндегі нұсқаларымен салыстырылған жоқ. Орысша материалдардың кейбірінің орысша нұсқалары, кейбірінің қытайша аударма нұсқалары пайдаланылды. Мақалада тарихи деректердегі ескі атуына сүйеніп «Рус» деп қолдануды жөн көрдік.

Сондай-ақ, кісі аттарын тағы басқа атуларды мүмкіндігінше қазақша грамматикалық ережелерге сай аударып қолдандық. Қытай тіліндегі атаулардың қазақ тіліндегі аудармасын қолдандық. Ол атаулар қазақша материалдарда да көбінесе орысша аудармасымен қолданылатындықтан, түсінікті болу үшін пайдаланылған әдебиеттер тізімінде қазақша аудармасының қасына жақша ішінде орысша аудармаларында қоса бердік. Қытай тіліндегі және басқада шетел тіліндегі атаулардың қазақша аудармасын қолданып үйренуіміз керек. Яғни өзіміз пайдаланған әдеби атаулардың орысшасын емес, қазақшасын қолдануымыз керек. Қытай деректеріне келсек, қытайда қазақ тілін қастерлейтін екі миллионнан астам қандасымыз тұрады. Қазаққа қатысты қытай тіліндегі деректерінің денін олар әлдеқашан қазақшаластырып қойған. Осы салада қытайдағы қандастарымыздың еңбегін пайдалана білгеніміз дұрыс деп қараймын. Мақаламыздың мақсаты шетел тіліндегі атуларды аудару қолдану туралы емес. Дегенмен мақаламызда шетел атаулары, оның ішінде қытай тіліндегі атаулар, кісі аттары жиі кездесетіндіктен оның қолданыстары туралы да түсінідіре кетуді жөн көрдік.

Алтын Орда мемлекеті құрылғанға дейін рус кінәздік деп аталатын шығыс славяндары ұсақ бөлек иеліктерге бөлініп тұрған болатын. Алтын Орда құрамына кіргенге дейін осы кінәздіктер

арасында жиі талас-тартыс соғыстар болып тұрды (Уаң Йө, 1994, 446). Киев русі кінәздігінің қысқа мерзімді билігінен кейін рус феодалдық сепаратизм кезеңіне өтіп, кінәздіктер арасында билікке талас күннен-күнге күшейді. Нәтижесінде бүкіл Киев русі Новгород, Киев сияқты он шақты князьдікке бөлінді. Әр кінәздар өз кінәздіктерінің әскери, саяси, сот, шаруашылық және басқа істерін өздері жеке басқарады. Қытайдың Ресейтанушы тарихшы ғалымы Шүй Жиң шиөнің (Сюй Цзинсюэ) «Ресейдің тарихи қолжазбалары (俄国史稿)» атты еңбегіне негізделсек, рус кінәздіктері арасында соғыс жиілеп бүкіл ел берекесіздікке бет алған. Феодалдық кінәздіктердің бытыраңқы орналасуына және олардың арасындағы қақтығыстардың өрши түсуіне байланысты Рус сыртқы күштердің шапқыншылығына қарсы төтеп бере алмайтын күйге түскен болатын (Шүй Жиң шиө, 1989, 266).

1223 жылы моңғол әскері Қыпшақ сахарасына басып кірді. Қыпшақтар рус кінәздіктерінен көмек сұрайды. Рус кінәздіктері уақытша қосын жасақтап көмекке аттанады. Дегенмен өз күштерін сақтап қалуды мақсат еткен рус кінәздары шайқасқа құлшыныссыз болады. Нәтижесінде рус-қыпшақ біріккен қосындарымен шайқаста моңғолдар жеңіске жетеді. Рус әскері Қалқа өзенінің жағасында моңғол әскерлерінен ойсырай жеңіледі. Осылайша 1223 жылғы 31 мамырдағы Қалқа өзеніндегі шайқас рус әскерінің жеңілуіне себепші болды (Қинаятұлы, 2004, 1256). Рус кінәздіктерінің шашырыңқы орналасуына және өз араларындағы қайшылықтардың күшейуіне байланысты рус шапқыншылыққа қарсы тұра алмады деу біржақты пікір болып саналады. Бұл ең әуелі моңғол әскерлерінің қуатты екендігін білдіреді. Екіншіден, сол кездегі рус кінәздіктерінің тек тайпалық және аймақтық мүдделері ғана бар бөлек иеліктер екендігін, біртұтас рус деген ортақ ұлттық және мемлекеттік ұғымның жоқ екендігін білдіреді.

1235 жылғы құрылтайда Бату хан қонысымен көршілес жатқан Бұлғар, Астар, Рус секілді әлі толық бағынбаған елдерді бсып алу ұйғарылды. 1236 жылы Үгедей хан Еуропаға үлкен әскери қосын аттандырады. Жошы ханның екінші ұлы, Жошы ұлысының ханы, батысқа жорық қосынының бас қолбасшысы Бату хан қосынды бастап Еділ өзеніне жетеді. Ал ардагер қолбасшы Сүбетай ноян да соғысқа қолбасшы ретінде қатысады (Сафарғалиев, 2014, 246). 1236-1237 жылдардағы сұрапыл соғыстың нәтижесінде моңғол әскерлері Қыпшақ елін толық басып алады. 1237 жылы моңғол әскері рус шекарасында жетеді. Франция тарихшысы Рене Груссенің пайымдауына негізделсек, Рус кінәздіктері осы кезде сарайларында мұрагерлік құқығына байланысты ішкі дау-дамайлармен әбігер болып, бір жағынан өз

аумақтарын кеңейту мақсатында бір-бірімен соғысып, ішкі алауыздыққа бой алдырып, жаудан қорғану шараларын дұрыс үйлестіре алмаған. Моңғолдардың шапқыншылығын Рус кінәздарі көшпелілердің жәй бұлаңшылығы деп бей-жай қараған. Осы орайда моңғол әскері бір айға жетпей рустің солтүстік-шығыс аймағын түгел жаулап алған (René Grousset, 1989, 2386).

Дегенмен, рустар моңғол шапқыншылығына қарасы аянбай күрес жасай алмады деу біржақты пікір саналады. Бату қосындары да бытыраңғы рус аймақтарына бөлініп шабуылдады. Сол үшін де моңғол әскерінің қуатты болуы рустың жеңілуінің бірінші себебіне жатады. Рустарда соғысу мүмкіндігі болды және соғысты. Оған дәлел 1238 жылдың қаңтарында Бату хан сарбаздарын төрт бағытқа бөліп, бір айдан астам уақыт ішінде Мәскеу, Ростов, Суздаль қатарлы он шақты қаласын басып алды. Сол жылы ақпанда кінәздіктің қолқа жүрегі саналатын Владимир қаласын қоршауға алды. Кінәз Сить өзені жағалауына қарай шегінеді. Бес күндік қиян-кескі шабуылдау арқылы Моңғол әскері Владимир қаласын басып алып зор көлемді өртеу мен тонущылық жүргізеді. Сол жылы наурыз айында Бату ханның қосыны Сить өзені жағалауына бекінген рус әскерінің қонысына шабуыл жасап, кінәзді өлтіреді. Козельск қаласындағы сарбаздар мен халық бұқарасы қала алынғанға дейін аянбай қарсылық көрсетті (Хан Рулин, 2008,1446).

Қысқа мерзімде русьты жаулап алу әуелі моңғол әскерінің әскри қуатының күшті екендігін аңғартады. Ал, екінші жағынан алғанда русьтың өз ішінен бөлінуі мен феодалдық күштер арасындағы соғысы олардың онсыз да шектеулі қорғаныс күшін онан ары әлсіретіп жіберді. Атап айтқанда, кінәздар арасындағы ішкі талас-тартыстардың өршуі рус әскерінің жойылуының екінші себебі саналады. Соғысқа дейін кінәздіктер өздерінің жеке биліктерін күшейту, иеліктерін кеңейту мақсатында ұзақ жылдар өзара қырқысумен болды. Тіпті өз қарсыластарына шабуыл жасау үшін сыртқы күштермен одақтасуға дейін барды. Моңғолдармен соғыс кезінде кінәздіктер күшті жаумен күресу әдістерін дұрыс үйлестіре алмады. Мұның бәрі Рус кінәздіктерінің жеңілісіне әкеліп соқты. Ортақ ұлттық мемлекеттік ұғымы мен құндылықтары болмаған жекелеген рус кінәздіктерінің шапқыншылыққа бірлесіп қарсы күрес жасай алмайтыны таңғаларлық жағдай емес.

Моңғолдардың Батысқа жорығының нәтижесінде Жошы ұлысының аумағы кеңейді Бұл Ұлық ұлыс рус деректерінде Алтын

Орда мемлекеті деп аталды. Осы Алтын Орда мемлекеті рус жерін толық жаулап алғаннан кейін шашыраған рус иеліктерінің бірлікке келуіне елеулі ықпал етіп маңызды рөл атқарды.

1. Русың бірлікке келуіндегі Алтын Орданың саяси жақтағы рөлі.

Алтын Орда тұсында рус билікті орталықтандыруға кірісті. Алтын Орда хандары Рус кінәздіктерін жаулап алғаннан кейін оларға тіке билік жүргізбей, русы Алтын Ордаға салық төлеп тұратын вассалдық мемлекетке айналдырды. Алтын Орда хандары Владимирды русың ұлы кінәзі етіп басқа кінәздардан оған бағынуды талап етті. Владимирге мойынсұнбай қарсылық көрсеткендерді басып-жаншып отырды (Қинаятұлы, 2004, 133б). Сондықтан Ресейдің бірлікке келуінде Алтын Орда жетекші рөл атқарды деуімізге толық негіз бар.

Алтын Орда тұсында русың бір-біріне бағынбайтын барлық кінәздіктері бірлікке келтірілді. Барлық Рус кінәздіктері Алтын Орда билігіне бағынуға мәжбүр болды. Алтын Орда хандарына ант береннен кейін бүкіл русың билігі ұлы кінәз Владимирдің қарамағына берілді. Өз аумағында алым-салық жинау, халықтың қарсылығын басу- барлығы осы ұлы кінәзға жүктелді. Сонымен қатар, басқа кінәздарді ұлы кінәзға бағынуға мәжбүрледі. Осы орайда бас-басына би болып, бір-бірімен қырқысып келген Рус кінәздіктері бірте-бірте орталық ретінде Владимир кінәздігінің төңірегіне күшпен топтастырылды. Русың мемлекеттік жүйесі қалыптаса бастады.

Алтын Орда хандарының қолдауы және бүкіл Рус кінәздарының мойынсұнуы рус ұлы кінәзінің автократиялық билікке деген қызығушылығын пайда қылды. Бұл жағдай бірте-бірте рус ұлы кінәздарының аумақты кеңейтуге және автократиялық билікке қол жеткізуге деген ұмтылысын күшейте түсті. Атап айтқанда, моңғол әскерінің батыс жорығы мен Алтын Орда билігінің русті жекелеген кінәздіктерінің билігін әлсіретіп, рус ұлы кінәзінің билігін күшейтуі русың саяси жақтағы бірлігін күшейтті. Русы біртұтас саяси билікке бағындырды. Алтын Орда хандары тағайындаған бүкіл русың ұлы кінәзінің бүкіл Рус кінәздіктерін басқаруына, мемлекет басқарудың жүйесін жасауына, іргесін кеңейтуіне, саяси қарсыластарына шабуыл жасауына тиімді орай мен мүмкіндік берілді. Мұнан тыс ұлы кінәздің өзіне салықтық жеңілдіктер берілді. Саяси билік рус ұлы князінің бүкіл Русті кінәздіктері алдындағы ықпалын күшейтті. Ал салықтық жеңілдіктер оның экономикалық қуатын арттыруына мүмкіндік берді. Мәскеу кінәздігі бүкіл русың билігін иеленіп тұрған кезеңде ерекше

күшейді (Су Руишиө, 2010, 816). Ұлы кінәз көріністе Алтын Орданың Русты билеу үшін тағайындаған өкілі секілді көрінгенімен, іс жүзінде Алтын Орда берген ерекше құқықтар Мәскеу ұлы кінәзінің бүкіл рустың саяси, экономикалық және әлеуметтік билігін толығымен өз қолына шоғырландыра отырып, бүкіл рустың билігін орталықтандыруына мүмкіндік берді. Автократиялық билігі нығайған Мәскеу саяси, экономикалық және әлеуметтік жағынан жедел күшіп, елді бірлікке келтіру және өз аумағын үздіксіз кеңейтуді жүзеге асырды. Рустың билікті орталыққа шоғырландырған көп ұлтты мемлекет құруына негіз қаланды.

2. Алтын орданың рус экономикасының дамуындағы рөлі

Алтын Орда мемлекетінің құрылуы батыс пен шығыс арасындағы экономикалық барыс-келістерді және мәдениет алмасуларды күшейтті. Алтын Орда хандары сауда-саттыққа ерекше көңіл бөліп, шығыс пен батыс арасындағы сауда жолдарының қауіпсіз әрі кедергісіз болуын белсенді түрде қамтамасыз етті. Алтын Орда дәуірінде Ұлы жібек жолы саудасы ерекше өркендеп дамыды. Алтын Орда хандары сауда-саттықты дамыту мақсатында Рус кінәздіктерін сауда айырбастарына қатысуға және сауда қызметін жүзеге асыруға ынталандырып қолдап отырды. Алтын Орданың сауда-саттық желісінде және іскер топтары арасында рус маңызды тауар айырбастау орталығы рөлін атқарды. Тауар шаруашылығының дамуы Рус кінәздіктері арасындағы экономикалық байланыстарды нығайтты. Бұл белгілі бір мағынада болашақта біртұтас рус мемлекетінің құрылуына алғышарттар әзірлеп берді.

Алтын Орда хандарының сауда саясаты рустың сауда саласын жандандырып ғана қоймай, қолөнер кәсібінің, егін-мал шаруашылығының дамуына да елеулі ықпал етті. Рус экономикасының тез қарқынмен дамуына мүмкіндік берді. Экономикалық өркендеу объективті түрде саяси бірігуді талап етті. Рустың бірлікке келуі берік материалдық негізді қажет етті. Ұлтты біріктірудің қолдаушылары және орындаушылары саналатын экономикалық даму үдерісінен пайда көрген көпестер, дворяндар, феодалдық помещиктер тобы қалыптасты. Осылайша Алтын Орда дәуірінде рустың келешек бірігуінің экономикалық негізі қаланды (Ман Шияуяң, 2011, 346).

Мәскеу бастапқыда Ока өзенінің бойында орналасқан бір шағын қалашық еді. Біртіндеп бүкіл рустың саяси, экономикалық, мәдени орталығына айналды. Бұл барыста Алтын Орда хандарының бүкіл Рус кінәздіктерін күшпен Мәскеу кінәздігінің төңірегіне топтастырып беруі

РУСТЫҢ БІРЛІККЕ КЕЛУ ПРОЦЕСІНДЕГІ АЛТЫН ОРДАНЫҢ РӨЛІ

басты рөл атқарды. Ал Мәскеудің көркейіп гүлденуінің екінші себебі ретінде Мәскеудің төмендегі өзіне тән басымдылықтарын атауға болады.

Біріншіден, Мәскеудің орманы қалың, топырағы құнарлы болғандықтан ауыл шаруашылығын дамытуға тиімді болды.

Екіншіден, Мәскеудің су және құрлық тасымалының торабында орналасқан тиімді географиялық ортасы да маңызды рөл атқарды. Мәскеу оңтүстігінде Ока, Еділ және Дон өзендері арқылы Қара теңізге байланысады. Батысында Смоленск арқылы Литвамен байланысады. Солтүстік-батысқа қарай Новгород арқылы Балтық теңізіне байланысады. Мәскеу осы географиялық тиімділігінің арқасында транзиттік сауда-саттық орталығына айналды және орасан зор пайдаға кенелді (Жия Бауви & Жияң Луңхай, 2011,746).

Үшіншіден, Мәскеу Қауіпсіз географиялық ортаға ие болды. рустың солтүстік-шығыс орталығында орналасқан болып айналасын көптеген кінәздіктер қоршап тұрғандықтан сыртқы шапқыншылық күйптеріне аз ұшырайтын еді. Географиялық қауіпсіздік дамудың кепілі екендігін ескерсек, Мәскеудің бұл тиімділігін де ескеруге тура келеді.

Осылайша, өзінің тиімді географиялық ортасы мен табиғи жағдайларының арқасында Мәскеу біртіндеп ауыл шаруашылығы, қолөнер және сауда орталығына айналды.

3. Алтын Орданың Рус мәдениетінің еуразиялық ерекшелікке ие болуындағы рөлі

Рус Алтын Орданың қарамағына кіруіне байланысты жалпы еуразиялық оқиғалар процесіне қатысты. Соның нәтижесінде рустар арасында еуразиялық мәдениет қалыптасты. Алтын Орда билеген кезеңдер рус мәдениетінің өркендеу кезеңі саналады. Алтын Орданың сыртқы байланыстарының кең көлемде дамуы рус мәдениетінің батыс және шығыс бөліктеріне ерекше өзгерістер әкелді. Рустың батыс-шығыс екі бөлегі біріктіріліп, бір-бірін толықтырып, мәдениеттің жаңа түрі саналатын еуразиялық мәдениетті қалыптастырды.

Ресей ғалымы П.Н.Савицкий рус мәдениетінің үлкен бөлігі еуразиялық мәдениетке жатады деп санайды. Еуразия мәдениеті еуропалық мәдениет те, азиялық мәдениет те емес, екі фактордың механикалық қосындысы да емес, оларға қарама-қарсы аралық мәдениет. Православиелік-христиандық дәстүрі секілді көптеген факторлардың негізінде қалыптасқан өзгеше мәдениетке жатады. Ал, осы еуразиялық өзгеше мәдениеттің өзегі түрік-моңғол мәдениетінің

пайда болуы мен дамуымен байланысып жатыр. Жүйеден еуразиялық мәдениеттің пайда болуына моңғол шапқыншылығы мен Алтын Орда мемлекетінің құрылуы себеп болды. Славяндардың шығыс мәдениетін түсінуі XIII ғасырдағы Алтын Орда билеген кезеңдерден бұрын басталғаны анық. Ежелгі дәуірлерде де шығыс славяндары сахара халықтарымен кең ауқымды қарым-қатынаста болған. Олардың тұрмыс-тіршілігі мен салт-дәстүрі туралы білген. Соғыс, тонаушылық, сауда және басқа да процестер шығыс славяндары мен сахара халықтарының қарым-қатынастарының өзіндік типтік формалары болғандығын аңғартады. Дегенмен, Алтын Орда дәуірінде ғана рустың шығыспен байланысы қатты дамыды. П.Н.Савицкий «Татар билігі болмаса, руста болмас еді» деп түйіндеуінің себебі міне осында (Ман Шияуяң, 2011, 346). Рус Алтын Орда дәуіріне дейін ешқашан еуразиялық мәдениетке ие болған емес. Рустардың бүкіл Еуразия құрлығын қамтыған қуатты ел құру идеясын Алтын Ордан алғандығы анық. Рус еуразиялық мәдениетінің маңызды бөлігі болып саналады. Алтын Орда дәуірінде рус мәдениеті еуразиялық сипатқа ие болды.

4. Алтын орданың рустың ұлттық діни дүниетанымының қалыптасуы мен дамуындағы рөлі

Алтын Орда хандары өздері ислам дінін қабылдап, Ясауи жолын мемлекеттік идеология еткенімен, олар ислам дінін Алтын Ордаға қарасты барлық халықтарға күшпен тартқан жоқ. Алтын Орда хандары бірінен соң бірі Шыңғыс ханның «Ұлы жосығында» (Ұлы заң) бекітілген діни толеранттық саясатын ұстанып, еркін діни саясат жүргізіп, жаулап алған аймақтардағы халықтардың діни наным-сенімдеріне шектеу қоймастан, керісінше жергілікті діндердің дамуына қолдау көрсетті. Барлық діндердің еркін дамуына мүмкіндік берді. Православиелік христиан дінін ұстанатын рус аймақтарына келсек, Алтын Орда билігі православие шіркеуіне де ерекше көңіл бөлді. Шіркеулерге көптеген мүмкіндіктер беріп, оның дамуына қолдау көрсетті. Дін қызметкерлерінің мәртебесін көтерді.

Моңғол шапқыншылығынан бұрын христиандандыру процесінің рус халқының өміріне әсері өте аз болды. Православиелік христиан дініне сенушілер қала тұрғындарын негіз етті. Шамамен бүкіл халықтың 0,5% ғана құрады. XIII ғасырға дейін діни қызметкерлер мен монахтар негізінен жоғарғы тап өкілдері мен қала тұрғындарына қызмет етті. Ал, Алтын Орда дәуірінде монастырьлар қалалардан

ауылдық жерлерге, өркениетті аймақтардан мешеу аймақтарға қарай кеңейе бастады (Жия Бауви & Жияң Луңхай, 2011, 76 б).

Православие шіркеуі Алтын Орда берген түрлі алым-салықтан, халықтық тіркеуден, еңбектен босатылу сынды көптеген жеңілдіктерге ие болды. 1350 жылдары Алтын Орда билігі шіркеулерге берген салықтан босату жеңілдіктеріне ие болатындардың тізіміне аббаттарды, монахтарды кіргізді. 1259 жылы Псков пен Новгородқа салық салғанда монахтарды, аббаттармен қоса абыздар мен басқа да барлық дін қызметкерлерін салықтан босатты. 1267 жылы шіркеуге арнайы жарғы шығарылды (Жаң кай, 1994, 144б). Нәтижесінде шіркеу үлкен қолдауға ие болды. Бұл саясаттар рус православие шіркеуінің дамуында үлкен рөл атқарды. Салықтық жеңілдіктер православие шіркеуіне егіншілікке фермерлерді көптеп тартуға мүмкіндік берді. Сонымен қатар, көптеген қолөнершілер де шіркеуді паналай бастады. Шіркеудің экономикалық жағдайы айтарлықтай жақсарды. Бұл шіркеуге деген қызығушылықты күшейтті. Киев русі дәуірінде қоғамның жоғарғы табы мен қала тұрғындары христиан дінін қабылдағанымен, кең байтақ ауылдық жерлердегі көптеген фермерлер мен қарапайым халық көпқұдайшылдыққа сенетін пұтқа табынушылар болды. Шіркеудің кеңеюімен, Алтын Орда билігінің соңына қарай, рус аймақтары негізінен православиелік сенімге өтті. Алтын Орда дәуірінде шіркеудің беделі көтеріліп қана қалмастан, Шіркеу рус өмірінің - саясатының, экономикасының, мәдениетінің маңызды орталығына айналды.

Алтын Орда билігінің православие шіркеуін қолдау және қорғау саясаты оның бұрын-соңды болмаған дамуы мен өркендеуіне мүмкіндік берді. Рус шіркеулері кінәздардың озбырлығынан құтылып, оларға тәуелділігі азайды. Ұлы Герцог пен архиепископ және басқа да діни қызметкерлердің мәртебесі күннен-күнге жоғарылады (Хуан Чюди, 2007). Бату, Берке хандардың кезінде діни қызметкерлерді салық төлеуден, тегін еңбектен босатудан тыс, әкімшілік құрлым мүшелерінің құрамына кіргізілді (Бүркітбай Аяған, 2020, 49б). Осы құқықтарды пайдалана отырып, шіркеу феодалдарының билігі күшейтілді. Салықтан босату жеңілдігі мен сот құқығы шіркеуді тәуелсіз монархқа айналдыра бастады.

Қытайдың ресейтанушы ғалымы Яо Хайдың (Яау Хай) «Шығыс пен Батыс арасы -Александр Невскийдің дипломатиясы және оның бағалануы (在东西方之间-涅夫斯基外交及其评价)» атты зерттеу мақаласында Рус кінәздары кейін келе батысқа жақындағаннан көрі Алтын Орда хандарымен етене дос болуды дұрыс деп шешкен. Бұндағы

басты себеп батыспен одақтас болу Рус жерінде батыс ықпалының күшейуіне әкеліп соғатыны белгілі еді. Рус кінәздіктеріне католиктік бағыттағы Еуропамен саяси одақтас болу православие шіркеуінің дамуына тиімсіз болатын еді. Алтын Орда құрамында болу русты Еуропаның католиктіктік ағымының ықпалынан қорғап, православиелік ағымының терең таралуына мүмкіндік берді (Яау Хай, 2010, 1086).

Православиелік діни ағымы рус аймақтарында кеңінен таралып, біртіндеп рус халқының ұлттық діни сеніміне айналды. Бұл Алтын Орданың православиелік шіркеуді қолдау саясатымен байланысты екені сөзсіз, сондықтан Алтын Орда билігі руста православиелік христиан дінінің таралуы мен дамуына үлкен ықпал етті. Рус православие шіркеуі еркін даму кеңістігіне ие тәуелсіз ұлттық шіркеу болды. Біртіндеп орыс халқын біріктіруде, орыс халқының ұлттық сана-сезімін оятуда маңызды рөл атқарды. Ресейдің ұлт-азаттық күрестеріне рухани қуат берді.

5. Алтын Орданың рустың әскери және дипломатиялық саласындағы рөлі

Бүкіл рус ұлы кінәзінің орны бүкіл Рус кінәздарінің бәсекелестік нысанасына айналды. Олардың барлығы Алтын Орда ұлы ханының сеніміне кіріп көңілінен шығуға тырысты. Алтын Орданың қолдауы русқа Швеция, Германия, Дания және Литва сияқты қуатты батыс елдерімен теке-тірестер кезінде үлкен арқа тірек рөлін атқарды. Алтын Ордаға вассалды тәуелді болуы батыс идеологиясының русқа енуін әлсіретіп, рустың батыс ықпалынан сақтануына және территориясын сақтап қалуына мүмкіндік берді. Әуелі Алтын Орданың қуатты әскери күшіне арқаланған Рус кінәздары батыс алдында үлкен басымдыққа және үлкен беделге ие болды.

Мәскеу кінәздігі билігінің күшеюі біртұтас Ресей мемлекетінің құрылу процесін тездетті. Мәскеу кінәздігін біріктіру процесінде Мәскеу ұлы кінәзінің икемді әскери және дипломатиялық стратегиялары маңызды рөл атқарды. Мәскеудің ұлы кінәзі Юрий Данилович Алтын Орданың әскери-дипломатиялық қолдауын пайдаланып, қарсыласы Владимирдің тағын тартып алды. Ұлы кінәз Иван Данилович Калита Алтын Орда хандарының сеніміне кіріп, Алтын Орда әскерінің көмегімен өзінің саяси қарсыласы Тверь ұлы кінәзі Александрдың көзін жойып, Мәскеу экспансиясына кедергілерді жоғалтты. Шығыс пен батыстан күшті жаулардың бірігіп басып кіру қаупі төнген жағдайда Иван III Алтын Орда хандарының ішкі қайшылықтарын пайдаланып, Қырым

РУСТЫҢ БІРЛІККЕ КЕЛУ ПРОЦЕСІНДЕГІ АЛТЫН ОРДАНЫҢ РӨЛІ

хандығымен ынтымақтастық орнатты (Яау Хай, 2010, 104-1056). Бұл дипломатиялық стратегияның Мәскеу үшін русты біріктіру және бөгде биліктен құтылу жолында аса маңызды рөл атқарғанын фактілер дәлелдейді. Қырым хандығының және Алтын Орданың әскери қолдауынсыз Мәскеудің күшеюін және рус ұлттық мемлекетінің құрылуын елестету мүмкін емес.

Осылайша рустың бірлікке келуінің негізі қаланды. Ал, рустың бірлікке келуінің негізінің күшейуі арықарай Алтын Орданың әлсіреуімен тығыз байланысты болды. Сол үшін Алтын Орданың әлсіреуінің себептеріне де талдау жасауымызға тура келеді.

Алтын Орданың әлсіреуінің бірінші себебі, Жошы ұрпақтары арасындағы билікке таластың күшейуі. 1427 жылғы Әл-Айнидың шежіресіне негізделсек, сол жылы наурыз айында Қырымды иеленіп алған Дәулетберді ханнан Витовт королы В.Д. Смирновқа екі жол және одан да көп өлеңдер мен мақалдардан тұратын, әртүрлі шешендік шеберліктер мен көркем сөздерге толы хат келеді. Осы хат сұлтанға оқылып берілген және шежіреші Әл-Айнидың өзі осы хат оқылған жиналыста болған. Алайда жиналысқа қатысқандар хаттағы сырлы сөздердің мағынасын түсінбеген. Хатты әкелген адам Дешті жерлерінде (Алтын Орда) үлкен берекесіздік болып жатқанын, үш биеушінің арасында билікке Алтын Орда ұлы ханының орнына таластың қызып жатқанын хабарлаған. Ол үшеудің біреуі Ұлы Мұхаммед хан Сарай мен оған тиесілі жерлерді билеген. Екіншісі Дәулетберді хан Қырым мен оның төңірегіндегі аймақтарды билеген. Үшіншісі Барақ хан Темірлан жерлерімен шектесетін жерлерді иеленіп алған (Тизенгаузен, 1884, 533-534б).

Алтын Орданың құлдырауының екінші себебі, оба ауруының кең көлемде таралуы. 1431 жылы Ұлы кінәз Василий Васильевич Еділ болғарларына шабуыл жасап басып алады (Псковская и софийская летописи, 1846, 171б). Осы кезде Алтын Орда тарапынан қарсылық жасалғаны туралы ешқандай дерек жоқ. Мүмкін оба індетінен халықтың көп қырғынға ұшырауына байланысты Алтын Орда тарапынан Рустарға қарсылық жасалмаған болуы мүмкін. Орта Еділ бойынан, яғни астық қаржы қайнары болған өңірден айырлуы Ұлы Мұхаммедтің тағын онан ары шайқалта түсті.

Осы себепті Алтын Орда билігі рус алдында әлсіздігін екі рет көрсетіп қойды. Оның бірінші көрінісі, Алтын Орданың ханы рус кінәзін тағайындауға дәрменсіз күйге түсті. 1432 жылы Ұлы кінәз Василий Васильевич Галиция мен Звенигородск кінәзі уделдік кінәз

Юрий Дмитриевичпен рус ұлы кінәзінің тағына таласып Ордаға жүгінеді. Бұл туралы орыс жылнамаларында жазылған. Алтын Орда ханы бірде-бір мәселені дербес шеше алмайтын күйге түскен. Мәскеу ұлы кінәзі мен оның вассалы арасындағы дауға ханның бір шешім айтуға дәрмені жетпеген. Ұлық Мұхаммед хан негізі бұрынғы Ұлы кінәз Василий Васильевичті қолдағысы келгенімен, Шырын Тегін қатарлы басқа хан ұрпақтары мен әмірлердің ықпалынан қорқып Юрий Дмитриевич кінәзді қолдаған (Псковская и софийская летописи, 1851, 2646).

Ұлығ Мұхаммедті Алтын Орданың сол кездегі формалды әрі соңғы ханы деуімізге негіз бар. Бұған дәлел, Ұлығ Мұхаммедтің 1428 жылы 14 наурызда Азақ (Тана) қаласында түрік сұлтаны II Мұратқа жазған хатында Дәулетбердінің аты еш айтылмастан, Ұлығ Мұхаммед өзінің мемлекетті иеленудегі жетістіктері туралы хабарлаған (Kurat A. N, 1940:6-8). Ұлығ Мұхаммедтің 1428 жылы 14 наурызда Азақ (Тана) қаласында түрік сұлтаны II Мұратқа хат жазған уақытында Дәулетберді өлген болуы мүмкін.

Екінші көрінісі, тағыда сол жоғарыда айтылғандай, 1431 жылы ұлы кінәз Василий Васильевич Еділ болғарларына шабуыл жасап басып алған кезде Алтын Орда билігі дәрменсіздік танытып, бұл іске араласа алмаған (Сафарғалиев, 2014: 272).

Қорытынды

Қорыта айтқанда, Алтын Орданың қолдауында Рустың православиелік ұлттық діни ағымы қалыптасты және бүкіл русқа жалпыласты. Рустың еуразиялық сипатқа ие мәдениеті қалыптасты. Экономикасы мен ұлттық өнеркәсібі дамыды. Алтын Орда билігінің Рус кінәздіктерін біріктіруінің нәтижесінде Ресей империясы пайда болуының негізі қаланды. Мәскеу кінәзінің әскери дипломатиясы практикалық қажеттіліктерге бейімделіп, Алтын Орданың әскери-дипломатиялық қолдауын өз қауіпсіздігін сақтау және билігін кеңейтуге пайдаланды. Алтын Орданың қолдауында Ресейдің жер-жеріндегі бір-бірімен жауласқан күштер бір тудың астына біріктірілді. Алтын Орда хандарының әскери-дипломатиялық қолдау көрсетуі олардың тез көтерілуіне себеп болды. Осылайша біртұтас Мәскеу кінәздігі, біртіндеп Ресей империясы пайда болды.

Жалпы Шыңғыс-Жошы әулеті қолбасшылығындағы батыс жорығы Еуразияның көп бөлігін шарпыды. Осы батыс жорығының нәтижесінде рус Алтын Ордаға вассалды тәуелді мемлекетке айналды. Батыс жорығы рус тарихының дамуында, мәдениетінің қалыптасуында,

РУСТИҢ БІРЛІККЕ КЕЛУ ПРОЦЕСІНДЕГІ АЛТЫН ОРДАНЫҢ РӨЛІ

діни сенімінің біркелкіленуінде, ұлттық идеясының қалыптасуында маңызды рөл атқарды. Алтын Орданың жаулап алуы мен билігінің арқасында Ресейдің бірігуі жүзеге асты. Алтын Орданың рустың бірлікке келу процесіндегі рөлін жоққа шығаруға болмайды.

Әдебиеттер

Аяған Б. (2020). *Ұлық Ұлыс - Алтын Орда мемлекеті тарихы*. Дәрістер жинағы. Алматы: Литера-м.

Дубенюк Н. (1994). *Орыс мәдениет тарихының жинағы*. (Чжан кай). ҚХР Бейжің: Сауда [作者: 杜本纽克. 译者: 张开. (1994). 苏科院历史所列宁格勒分所. 俄国文化史纲. 北京: 商务印书馆].

Жия Бауви & Жияң Лунхай. (2011). Моңғолдың Батыс жорығы және Ресей мемлекетінің бірлікке келуі туралы. *Ішкі Моңғол гуманитарлық ғылымы журналы*. 6, 73-77 [贾宝维, 张龙海. (2011). 试论蒙古西征与罗斯国家的统一. 内蒙古社会科学第6期 第六期, 73-77 页].

Kurat, A. N. (1940). *Топқап Сарайы Мүзесі Архівіндегі Алтын Орду. Кірім ve Түркiстан Ханларына Айт Ұарлық ve Бiтiклере*. İstanbul: Bühraneddin.

Қинаятұлы, З. (2004). *Қазақ мемлекеті және Жошы Хан*. Астана: Елорда.

Ман Шияуяң (Ман Сяоян). (2011). Моңғол шапқыншылығы мен Алтын Орда билігінің орыс ұлтына жасаған әсері туралы қысқаша талдау. *Ғасыр көпірі журналы*. 21, 33 - 36 [满肖阳. (2011). 浅析蒙古入侵与金帐汗国的统治对俄罗斯民族的影响. 哈尔滨: 中共黑龙江省委史志研究室《世纪桥》期刊 2011 年 21 期].

Псковская и софийская летописи. (1851). Полное собрание русских летописей (ПСРЛ). Санкт-Петербург: Типография Эдуарда Праца.

Рене, Г. (1989). *Моңғол империясының тарихы, қытай тіліндегі нұсқасы*. ҚХР Бейжің: Сауда [雷纳 格鲁塞. (1989) 蒙古帝国史. 北京: 商务出版社].

Сафарғалиев, М.Г. (2014). *Алтын Орданың ыдырауы*. Алматы: Дайк-пресс.

Су Руишию (2010). Еуразияшылдық көзқарас: Савицкийлік назария, моңғол-татар билігі және оның Ресей тарихына әсері. *Ресей, Орталық Азия және Шығыс Еуропа зерттеулері журналы*. 3, 78-84 [粟瑞雪. (2010). 欧亚主义视野: 萨维茨基论蒙古—鞑靼统治及其对俄罗斯历史的影响. 北京: 中国社会科学院俄罗斯中亚东欧研究期刊, 2010 年 3 月].

Тизенгаузен, В.Г. (1884). *Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды*. Санкт-Петербург: изд. на иждивение гр. С.Г. Строганова.

Уаң Йө. (1994). *Ескі жазбаларға аннотация*. ҚХР Ланжоу: Ганьсу өлкелік ұлттар баспасы [王钺.: (1994). 往年纪事译注. 中国兰州: 甘肃民族出版社].

Хан Рулин. (2008). *Юан патшалығының тарихы*. ҚХР Бейжің: Қытай халық баспасы [韩儒林. (2008). «元朝史», 北京: 中国人民出版社].

Хуаң Чюди. (2007). Алтын Орда билігі кезіндегі Орыс православие шіркеуі. *Бай ду кітап қоймасы* <https://eduai.baidu.com> Кіру уақыты: 28.02.2024 сағат: 11:02 [黄秋迪. (2007). 金帐汗国统治时期的罗斯东正教会. 百度文库. 访问日期: 2024-2-28 11:02].

Шүй Жиң шиө. (1989). *Ресейдің тарихи қолжазбалары*. ҚХР Бейжің: Сауда [徐景学. (1989). 俄国史稿. 北京: 中国经济出版社].

Яу Хай. (2010). Шығыс пен Батыс арасы –Александр Невскийдің дипломатиясы және оның бағалануы. *Шығыс Қытай университеті Ресейтану журналы*, 4, 98-110 [姚海. (2010). 在东西方之间—涅夫斯基外交及其评价. 上海: 华东大学《俄罗斯研究》期刊, - 2010年4期]. *Псковская және Софийскаяның жылнамалары*. (1851). Санкт-Петербург: Эдуард Пратц баспаханасы.

References

Алаған В. (2020). *Улық Улыс-Алтын Орда мемлекеті тарихы*. Дáристер жинағы. Алматы: Литера-м.

Dýbenýk. N. (1994). *Orys mádeniet tarhynyń jınaғы*. (CHjan kai). QHR Bejiń: saýda baspasý[Author: Dubenyuk. Interpres: Aperi. (1994). Leningrad Branch Instituti Historiae Academiae Scientiarum Unionis Sovieticae Adumbratio historiae culturalis Russicae Beijing: Commercial Press].

Жиа Баўви & Жиа Лы́нхай. (2011). Моңғолдын батис жорығы және Ресей мемлекетинин бирликке келйи тыралы. *Ишки Моңғол гыманитарлық гылымы жырналы*. 6, 73-77 зýларын сакестирý системасы[Jia Baowei, Zhang Longhai. (2011). A Discussion on the Western Expedition of Mongolia and the Unification of the Russian State. Inner Mongolia Social Sciences, Issue 6, pp. 73-77]

Kurat, A. N. (1940). *Топкари Сарайи Мýзеси Аршивиндеки Алтин Орду. Кирим ве Тýркистан Ханларина Аит Яарлык ве Битиклере*. İstanbul: Бýрханеддин.

Qinaiatuly, Z. (2004). *Qazaq memleketi және Joshy Han*. Astana: Elorda.

Man Shuaýiań (Man Siaoian). (2011). Моңғол шапқыншылығы мен Алтын Орда билігинин орыс ултына жасаған әсері тыралы қысқаша талдаы. *Гасыр көпирі жырналы*. 21, 33-36[Man Xiaoyang.(2011). Brevis analysis impulsus invasionis Mongol et regulae Horde Aurei in natione Russica Harbin: Historia Research Officii Heilongjiang Committee Provincialis Factionis Communistae Sinarum 《 Century Bridge 》 Journal 2011 Part 21].

Pskovskaa i sofiiskaia letopisi. (1851). Polnoe sobranierýsskih letopisei (PSRL). Sankt-Peterbýrg: Tipografia Edýarda Prasa.

РУСТИҢ БІРЛІККЕ КЕЛУ ПРОЦЕСІНДЕГІ АЛТЫН ОРДАНЫҢ РӨЛІ

- Rene, G. (1989). Моңғол империясының тарихы, қытай тіліндегі нұсқасы. QHR Beijiñ: Saýda baspasy [Renagruse. (1989) Historia Imperii Mongol. Beijing: Negotia Press].
- Safarǵaliev, M.G. (2014). Altyn Ordanyñ ydyraýy. Almaty: Daik-press.
- Tızengayzen, Vladimir Gýstavovich. (1884). Sbornik materialov, odnosiahsia k istorii Zolotoi Ordy. Sankt-Peterbýrg : izd. na ijdivenie gr. S.G. Stroganova.
- Sý Rýishió. (2010). Visio Eurasiana: Savitsky in regula Mongolica Tatarorum eiusque impulsus in historia Russica Beijing: Acta Russiae Centralis Asiae et Orientalis Studiorum Europaeorum, Academia Scientiarum Socialium Sinensium, 3,78-84. [Su Ruixue. (MMX). Eurasian vision: Savitzki in Mongoliam-Tatars et impulsus in Russian historia Beijing: Seres Academiae socialis Scientiarum, Russia Journal of Central Asia et orientalem Europam Research, III MMX].
- Ýañ Ió. (1994). Eski jazbalarǵa annotasiia. QHR Lanjoý: Gansý ólkelik ulttar baspasy [Wang Yue.(1994). Translation and annotation of previous years' chronics Lanzhou, China: Gansu Ethnic Publishing House].
- Han Rýlm. (2008). IÝan patyshalyǵynyñ tarıhy. QHR Beijiñ :Qytaı halyq baspasy [Han Rulin. (2008). « Historia Yuan dynastia », Beijing: Sinarum Publishing Domus Populi].
- Hýañ CHıydy. (2007). Altyn Orda biligi kezindegi Orys pravoslavie shirkeýi. Baı dy kitap qoıması <https://eduai.baidu.com> Kirý yaqyty: 28.02.2024saǵat:11:02 [Huang Qiudi.(2007) (. Ecclesia Orthodoxa Rus, regnante Horde Aureo Baidu Wenku. Visita date: 2024-2-28 11:02].
- SHú Jın shıó. (1989). Reseidiñ tarıhı qoljazbalary. QHR Beijiñ: Saýda. [Xu Jingxue. (1989). Historiae Russicae Manuscript. Beijing: China Oeconomica Press].
- IAaý Hai. (2010). SHyǵys pen Batys arasy – Aleksandr Nevskıdiñ diplomatiıasy jáne onyñ baǵalanıy. SHyǵys Qytaı ýniversiteti Reseitanı jýrnaly, 4, 98-110[Yao Hai. (2010). Inter Orientem et Occidentem – Nevsky diploma et eius aestimatio Shanghai: Universitas Orientalis Sinarum « Studia Russica » Acta, - 2010 Part 4].

Öz: Makalede, Moğol askerlerinin askerî yetenekleri ve ustaca savaş taktikleri sayesinde kısa sürede Rus knezliklerini istila etme süreci incelenecek ve Rus knezlikleri ile halkın işgale karşı mücadelesi ele alınacaktır. Özellikle, Batu Han komutasındaki Cengiz Han'ın soyundan gelen askerlerinin istila etme sürecindeki Rus knezliklerinin iç çekişmeleri ile siyasi bölünmelerini etkin bir şekilde değerlendirmeleri üzerinde durulacaktır. Cuçi Ulusu'nun temelleri üzerine kurulan Altın Ordu devletinin kendilerinin işgal ettikleri Rus halkına millî kültür ve devlet kurma geleneği üzerinde büyük etkileri olmuştur. Çalışmada, Altın Orda'nın Rusya'nın kendi millî

kültürünün, Ortadoks millî dünya görüşünün, büyük imparatorluk devleti kurma fikrinin oluşmu üzerindeki etkisi ortaya konacaktır. Ayrıca, Rusya'nın Altın Ordu devletinin içerisindeki yeri değerlendirilecek ve Altın Ordu hükümdarlığı dönemindeki Rusya'nın siyaset, ekonomi, ticaret, din, kültür, dış ilişkiler ve diğer alanlardaki büyük değişimleri ve başarıları incelenecektir. Rus knezliklerinin birleşerek gelecekte Rusya İmparatorluğu'nu kurmalarının temellerinin Altın Ordu döneminde atıldığı, Batı seferinin Rusların hayatında önemli değişimlere yol açtığı da vurgulanacaktır. Bu değerlendirmeler, yerel tarihçilerin araştırmaları ile birlikte Çin, Türkiye, İran, Rusya ve Fransa'nın tarihî kayıtları ve araştırmalarıyla desteklenecektir.

Anahtar Kelimeler: Altın Ordu, Moğol askerleri, Rus knezliği, Ortadoks kilisesi

(Noserbek ZANADILUIU. RUSYA'NIN BİRLEŞMESİ SÜRECİNDE ALTIN ORDA'NIN ROLÜ)

Аннотация: В статье рассматриваются аспекты завоевания русских территорий монгольскими войсками, подчеркнув роль их военной мощи и стратегической тактики, а также их способность эффективно использовать внутренние противоречия и политическое разделение среди русских земель. Утверждается, что под командованием Батые, потомка Чингисхана, монгольские войска успешно завоевали русские территории в относительно короткие сроки. Исследуется, как Золотая Орда, основанная на наследии Джучи, оказала значительное влияние на завоеванные русские земли, как в сфере национальной культуры, так и в области государственного строительства. Подчеркивается, что Золотая Орда внесла свой вклад в формирование русской национальной культуры, православного религиозного мировоззрения и идеи создания великой империи. Анализируется положение Руси в составе Золотой Орды, а также отмечается, что в период правления Золотой Орды Россия достигла значительных изменений и успехов в политической, экономической, торговой, религиозной, культурной и международной сферах. Основываясь на исследованиях отечественных историков, а также на исторических источниках и исследованиях из Китая, Турции, Ирана, России и Франции, статья доказывает, что процесс объединения русских земель, начатый в период Золотой Орды, подготовил основу для создания Российской империи в будущем.

Ключевые слова: Золотая Орда, Монгольская армия, Русское княжество, Православная церковь

РУСТИҢ БИРЛИККЕ КЕЛУ ПРОЦЕСИНДЕГІ АЛТЫН ОРДАНЫҢ РӨЛІ

**(Носербек ЗАНАДИЛУЛЫ. РОЛЬ ЗОЛОТОЙ ОРДЫ В
ОБЪЕДИНЕНИИ РУСИ)**

Yazar Katkı Oranı (Author Contributions): Носербек ЗАҢӘДІЛҰЛЫ (%100)

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

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

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

ӘОЖ 94(574)

МҒТАР 03.20

БАЙЛАНЫС

Түркология ғылыми-зерттеу институты
Түркістан/ҚАЗАҚСТАН
Телефон: 8 (72533) 3-16-78; 6-36-36/1245
Web-сайт: <https://dergipark.org.tr>
e-mail: turkology.institute@ayu.edu.kz

КОНТАКТ

Научно-исследовательский институт
Тюркологии
Туркестан/КАЗАХСТАН
Телефон: 8 (72533) 3-16-78; 6-36-36/1245
Web-сайт: <https://dergipark.org.tr>
e-mail: turkology.institute@ayu.edu.kz

РЕДАКЦИЯНЫҢ МЕКЕНЖАЙЫ:

161200, Қазақстан Республикасы,
Түркістан облысы Түркістан қаласы
Бекзат Саттарханов даңғылы, 29
Басылым: Ахмет Ясауи
университетінің«Тұран» баспаханасы

АДРЕС:

161200, Республика Казахстан, г.
Туркестан, ул. Бекзата Саттарханова, 29
Издание: Типография «Туран»
университета им. Х.А.Ясави

Көркемдеуші редактор Х. Четин
Түрік тілі редакторы А Карабағ
Ағылшын тілі редакторы С. Челик
Орыс тілі редакторы М.Молдашева
Қазақ тілі редакторы Б. Ертаева

İLETİŞİM

Türkoloji Araştırmaları Enstitüsü
Türkistan/KAZAKİSTAN
Telefon: 8 (72533) 3-16-78; 6-36-36/1245
Website: <https://dergipark.org.tr>
e-mail: turkology.institute@ayu.edu.kz

CONTACT

Research Institute of Turcic studies
Turkistan/KAZAKHSTAN
Telefon: 8 (72533) 3-16-78; 6-36-36/1245
Website: <https://dergipark.org.tr>
e-mail: turkology.institute@ayu.edu.kz

ADRES:

Bekzat Sattarhanov Caddesi No:29, 161200
Türkistan, Kazakhstan
Baskı: Ahmet Yesevi Üniversitesi
«Turan» Matbaası

ADDRESS:

Bekzat Sattarhanov Str., 29,Turkistan,
Republic of Kazakhstan, 161200
Press: H.A.Yassawi University printing-
house “Turan”

Grafik-Tasarım: H. Çetin
Türkçe Dil Editörü: A. Karabağ
İngilizce Dil Editörü: S. Çelik
Rusça Dil Editörü: M. Moldasheva
Kazakça Dil Editörü: B. Ertayeva

Авторлардың мақалаларындағы ой-пікірлер редакцияның
көзқарасын білдірмейді.

Қолжазбалар өңделеді және авторға қайтарылмайды.
«Түркология» журналына жарияланған материалдарды сілтемесіз көшіріп
басуға болмайды.

Басуға 25.09.2024 ж. қол қойылды.
Көлемі 70x100 1/16. Қағазы офсеттік.
Шартты баспа табағы 11,9
Таралымы 300 дана. Тапсырыс 630.